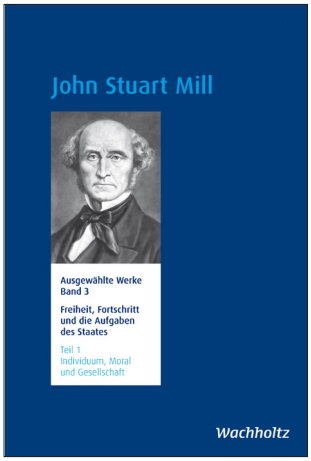
Wachholtz



Freiheit, Fortschritt und die Aufgaben des Staates

Teil 1: Individuum, Moral und Gesellschaft

Band 3.1

John Stuart Mill

doi: 10.23797/9783529097126

John Stuart Mill

Freiheit, Fortschritt und die Aufgaben des Staates

Individuum, Moral und Gesellschaft

John Stuart Mill: Ausgewählte Werke
Herausgegeben von Michael Schefczyk und Christoph Schmidt-Petri
Band 3.1
Wachholtz Verlag, Kiel/Hamburg
Veröffentlicht: Dezember 2021

Abstract

Das Prinzip gesellschaftlicher Freiheit wird heute auf reine Marktfreiheit reduziert, und liberale Positionen treten nur noch als einseitige Interessenpolitik auf. Vielleicht sollten auch die sogenannten Liberalen im Lande John Stuart Mill noch einmal zur Hand nehmen, um zu erkennen, welch hohes theoretisches Gut sie so leichtfertig über Bord geworfen haben und damit auch ihre Grundsätze und Ideen. Der Band 3.1 der »Ausgewählten Werke« enthält u. a. völlig überarbeitete und neu editierte Übersetzungen der Mill-Klassiker »Über die Freiheit« und »Utilitarismus«, zwei in enger Zusammenarbeit mit Harriet Taylor Mill entstandene und weiterentwickelte Schriften zur Theorie des Liberalismus.

OPEN ACCESS © John Stuart Mill, published by Wachholtz.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

John Stuart Mill: Ausgewählte Werke
Herausgegeben von Ulrike Ackermann und Hans Jörg Schmidt
Band III: Freiheit, Fortschritt und die Aufgaben des Staates
Teilband III/1: Individuum, Moral und Gesellschaft

John Stuart Mill
Ausgewählte Werke

Herausgegeben von
Ulrike Ackermann und Hans Jörg Schmidt

Band III
Freiheit, Fortschritt und die Aufgaben des Staates

Herausgegeben und eingeleitet von
Michael Schefczyk und Christoph Schmidt-Petri

Teilband III/1:
Individuum, Moral und Gesellschaft

Mit durchgesehenen und überarbeiteten Übersetzungen von
Elise Gomperz, Theodor Gomperz und Eduard Wessel
sowie Erst- und Neuübersetzungen von Angela
Marciniak, Christoph Schmidt-Petri und
Florian Wolfrum

Wachholtz

© 2021 Wachholtz Verlag – Kiel/Hamburg

Das Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

DOI 10.23797/9783529097126
Lektorat: Evelin Schultheiß, Ahrensburg
Umschlaggestaltung (Print): Wiebke Buckow, Jesteburg,
unter Verwendung eines Bildes von CORBIS
Herstellung und Gestaltung (Print): Presse- und Verlagsservice, Erding

Besuchen Sie uns im Internet:
www.wachholtz-verlag.de

Inhalt

I. Einleitung
Michael Schefczyk/Christoph Schmidt-Petri 7

II. Texte 37

1. Bemerkungen zu Benthams Philosophie (1833) 39

2. Professor Sedgwicks Abhandlung über die Studien an der Universität Cambridge (1835) 61

3. Bentham (1838) 119

4. Coleridge (1840) 173

5. Von der Logik der Praxis oder der Kunst mit Einschluss der Moral und der Politik (1843) (Auszug aus: *Ein System der Logik*, Buch VI, 12. Kapitel) 237

6. Whewell über Moralphilosophie (1852) 251

7. Über die Freiheit (1859) 303

I. Einleitung 306
II. Von der Freiheit des Denkens und der Diskussion 323
III. Über Individualität als eines der Elemente des Wohlergehens 369
IV. Über die Grenzen der Autorität der Gesellschaft über das Individuum 392
V. Anwendungen 415

8. Utilitarismus (1861/1863) 441

I. Allgemeine Bemerkungen 442
II. Was der Utilitarismus ist 448
III. Über die letzte Sanktion des Nützlichkeitsprinzips 472
IV. Welche Art von Beweis es für das Nützlichkeitsprinzip gibt 482
V. Über den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Nützlichkeit 490

Anhang 519
Anmerkungen zu den Quellentexten 520
Quellen-, Übersetzungs- und Literaturverzeichnis 524
Sachregister 535
Personenregister 542
Über die Herausgeber 544

I.
Einleitung

Michael Schefczyk/Christoph Schmidt-Petri

Der dritte Band der *Ausgewählten Werke* hat John Stuart Mills Arbeiten zu Freiheit, Fortschritt und den Aufgaben des Staates zum Inhalt. Im vorliegenden ersten Teilband sind Schriften versammelt, die sich primär mit dem Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft und Fragen der Moraltheorie beschäftigen; der zweite Teilband enthält Texte, in denen Mill sich mit der Frage auseinandersetzt, wie eine durch diese grundlegenderen Überlegungen geprägte Wirtschaftsordnung ausgestaltet werden sollte.

Um Mills Schriften richtig einordnen zu können, ist es unerlässlich, sich sein Selbstverständnis zu vergegenwärtigen. In der *Autobiographie* berichtet er, er habe seit seiner ersten Bentham-Lektüre im Winter 1821 das Ziel gehabt, »ein Reformer der Welt«* zu werden. Was sich leicht als bloßer Bericht über jugendlichen Größenwahn abtun lässt, erklärt bei genauerer Würdigung, wie Mill zeitlebens zum Schreiben stand und warum er im Verfassen gelehrter Werke keinen Selbstzweck sah. Wie man es von einem Utilitaristen eigentlich auch nicht anders erwarten sollte, prüfte er seine Schreibvorhaben konsequent anhand der Frage, wie er der Welt am besten nutzen könne. Die Entstehungsgeschichte seines abstraktesten und schwierigsten Werks, des *Systems der Logik*, mag als anschauliches Beispiel dienen. Mill schrieb die *Logik* nicht, weil er sich als großer Philosoph verewigen oder einen Lehrstuhl erobern wollte, sondern weil er mit seiner politisch-publizistischen Arbeit an einen toten Punkt gelangt war und meinte, nun sei eine gute Gelegenheit für theoretische Basisarbeit gekommen. Seinem Freund Robert Fox schrieb er im Dezember 1842, die geistige Wiederherstellung Europas müsse seiner sozialen vorausgehen und er wisse nicht, was er Besseres beizutragen habe, als sein Buch (das *System der Logik*) zu veröffentlichen.** Mill war immer davon überzeugt, dass Intuitionismus und Apriorismus – denen zufolge wir Dinge vor jeder sinnlichen Erfahrung mit Gewissheit erfassen können – Bollwerke des politischen Konservatismus sind.*** Das *System der Logik* war entsprechend der Versuch, den progressiven politischen Kräften eine überlegene, konsequent empiristische Philosophie an die Hand zu geben. Mill nahm publizistisch je-

---

* *Ausgewählte Werke* II, S. 112.

** *Collected Works* XIII, S. 563 f.

*** »Die Vorstellung, dass äußere Verstandeswahrheiten aus innerer Intuition oder aus dem Bewusstsein, unabhängig von Beobachtung und Erfahrung, gewusst werden können, ist meiner Überzeugung nach in unseren Tagen die intellektuelle Hauptstütze falscher Doktrinen und schlechter Institutionen.« (*Ausgewählte Werke* II, S. 172)

weils in Angriff, was ihm notzutun und in seinen Kräften zu liegen schien – und dies konnten scharfsinnige Auseinandersetzungen mit den Schriften von Universitätsprofessoren (wie die in diesem Band enthaltenen Abhandlungen zu Sedgwick und Whewell) ebenso sein wie Zeitungsartikel über häusliche Gewalt oder kraftvolle Essays für die gebildete Öffentlichkeit wie *Über die Freiheit*. Die vermeintlichen Rangunterschiede zwischen den verschiedenen Schreibgattungen und -organen sowie die damit verbundenen obsessiven Fragen berufsständischer Zugehörigkeit waren ihm – wie es scheint – wesensfremd. So erschien *Utilitarismus* – neben *Über die Freiheit* Mills bekanntestes Werk – 1861 zunächst als Artikelfolge in *Fraser's Magazine for Town and Country*, eine Zeitschrift für das gebildete *konservative* (typischerweise antiutilitaristisch eingestellte) Publikum, die nicht unpassend als eine »Art Mischung aus *Zeit* und *Geo* (ohne Bilder)«* beschrieben wurde.

Ohne Verständnis für Mills utilitaristisches Lebensziel, seinen Wunsch, den bestmöglichen Beitrag zur Verbesserung der Verhältnisse zu leisten, kann man seinem Schreiben nicht gerecht werden und beschäftigt sich mit Festlegungsproblemen, die für ihn selbst unerheblicher nicht hätten sein können. Insofern sollte die Antwort auf die Frage, ob Mill ein Philosoph oder eher ein öffentlicher Intellektueller war, in aller Eindeutigkeit lauten: weder noch sowie sowohl als auch.

Die in diesem Band abgedruckten Texte halten sich an die zeitliche Reihenfolge ihrer Erstveröffentlichung, um einen Eindruck von Mills intellektueller Entwicklung zu vermitteln. *Über die Freiheit* und *Utilitarismus* sind sicherlich die Werke Mills mit dem nachhaltigsten Einfluss. Beide gelten als Wegmarken in der Entwicklung des liberalen beziehungsweise des utilitaristischen Denkens und zählen zur Pflichtlektüre des philosophischen Studiums. Doch hat *Utilitarismus* – im Gegensatz zu *Über die Freiheit* – nie den Rang eines respektgebietenden Klassikers erlangt, der beispielsweise auf einer Stufe mit Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* gesehen würde. Die Schrift steht im Ruf, nicht nur rhetorisch unausgewogen, sondern an wichtigen Stellen mehrdeutig, wenn nicht gar völlig unklar formuliert zu sein, also eigentlich schlecht durchdacht und insgesamt unbefriedigend. Einem gängigen Urteil

---

* Olaf Müller: »John Stuart Mills Argument für den Utilitarismus: Ein plausibler Weg zwischen Metaphysik und Nihilismus?«, in: Uwe Meixner/Albert Newen (Hg.): *Geschichte der Ethik* (Jahrbuch 6 für Philosophiegeschichte und Logische Analyse), 2003, S. 167–191, hier S. 170.

zufolge behebt Mill zwar einige Unstimmigkeiten und Verkürzungen seiner Vorgänger und bekämpft erfolgreich die gröbsten Missverständnisse des zeitgenössischen Publikums, legt aber keinen großen Wurf vor, der uns heute noch philosophisch-systematische Orientierung bieten könnte. Bedauerlicherweise scheint sich nicht zuletzt durch die vermeintlichen und tatsächlichen Schwächen erklären zu lassen, warum *Utilitarismus* zur Pflichtlektüre wurde. George Edward Moore, ein aufstrebender Philosoph der jüngeren Generation um 1900, gab den Ton der modernen Debatten vor, als er in seinen *Principia Ethica* Mills »Beweis« des Utilitarismus und seinen sogenannten qualitativen Hedonismus der Lächerlichkeit preisgab.* Die Schwächenanalyse und aggressive Abwertung wurde gleichsam zum Grundton in der Beschäftigung mit *Utilitarismus*, und es hat fast einhundert Jahre gedauert, bis wohlwollendere Interpreten die Struktur der betreffenden Mill'schen Argumente und Gedanken herausarbeiten und auf diesem Wege weitgehend oder vollständig rehabilitieren konnten.** Als eine gravierende Schwäche des Textes wurde zudem angesehen, dass Mills Utilitarismus in einer Grundfrage zu changieren scheint und nicht klar Auskunft gibt, ob eine Handlung nun aufgrund ihrer nutzenmaximierenden Folgen oder aufgrund der Befolgung sekundärer Regeln richtig ist. Auch hier konnten in den letzten Jahrzehnten Klärungen erreicht werden, so dass die Rede von einer Mill-Forschung (im Sinne einer zu weitgehend konsolidierten und fortschreitenden Erkenntnisständen führenden Bemühung) keinen Euphemismus darstellt.

Als unklar und schlecht durchdacht galt und gilt gerade auch das Verhältnis von *Utilitarismus* und *Über die Freiheit*, eine Schwierigkeit, die zuweilen als das John-Stuart-Mill-Problem bezeichnet wird:*** Wie kann Mill ein »echter« Liberaler sein – also die Auffassung vertreten, dass erwachsene Menschen in vielen Belangen, die nur sie selbst oder freiwillig mit ihnen Abmachungen treffende Parteien betreffen, nicht durch staatliche Einflussnahme reglementiert werden dürfen – und gleichzeitig »echter« Utilitarist bleiben – also der Meinung sein, dass diejenigen Handlungen moralisch richtig sind, die das

---

* Vgl. George E. Moore: *Principia Ethica*, 1903, insbesondere die Sektionen 39–44.

** Besonders erwähnenswert hier Fred Berger: *Happiness, Justice and Freedom*, Berkeley 1984; John Gray: *Mill on Liberty. A Defense*, 1983/1996 und John Skorupski: *John Stuart Mill*, 1989.

*** Vgl. Michael Schefczyk: »Das John-Stuart-Mill-Problem«, in: Frauke Höntzsch (Hg.): *John Stuart Mill und der sozialliberale Staatsbegriff*, 2011, S. 27–42.

Allgemeinwohl befördern? Können denn diese Werte – umfassende persönliche Freiheit und das Allgemeinwohl – nicht leicht in Konflikt geraten? Sollte sich der Staat aus utilitaristischer Sicht nicht auch um die aktive Beförderung des Wohlergehens seiner Bürger kümmern dürfen, beispielsweise durch generelle Mindestlöhne, Schulpflicht oder die Bereitstellung eines staatlichen Gesundheitssystems? Mill will, so ein gängiger Vorwurf, die grundsätzliche Unvereinbarkeit von Liberalismus und Utilitarismus einfach nicht wahrhaben. Wenn ihm dies aus Gründen der Plausibilität eines Standpunktes notwendig erscheine, habe er keine Skrupel, die Forderung nach systematischer Stringenz zu opfern. Dies gelte auch für sein Liberalismusverständnis, wenn er sich einerseits dafür ausspricht, dass selbstschädigendes Verhalten grundsätzlich erlaubt, in einigen Fällen dann aber doch verboten sein sollte, und hier gerade den kaum einschlägigen Fall der freiwilligen Selbstversklavung als Beispiel anführt.

Doch auch für das Verhältnis von Mills Utilitarismus und Liberalismus ist festzuhalten, was sich generell hinsichtlich der Rezeption der letzten Jahrzehnte konstatieren lässt: Wo immer seriöse Interpretationsanstrengungen unternommen wurden und nicht nur die Schriften eines berühmten Denkers als Übungsfeld des vermeintlich überlegenen eigenen Scharfsinns herhalten mussten, ist das Klischee von Mill als eines »ehrenwerten Charakters, aber schlampigen und inkonsistenten Denkers«[*] einer deutlich anerkennenderen Haltung gewichen.

Wir hoffen, dass die Veröffentlichung der hier versammelten Schriften es auch dem deutschen Publikum leichter machen wird, in Mills Arbeiten einen weitaus höheren Grad an Genauigkeit, Plausibilität und systematischer Stimmigkeit zu erkennen als dies oftmals zugestanden wird. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass es keine Probleme in und mit Mills Denken gebe. Der Fairness halber sollte aber zugestanden werden, dass dies ebenso für einen Denker wie Immanuel Kant gilt, dessen Werk zumindest in Deutschland immer noch mit entschieden mehr Großzügigkeit betrachtet wird, als dies bei Mill der Fall ist.[**]

---

* So sinngemäß zum Beispiel W. Stanley Jevons in seiner Kritik an Mill, vgl. sein *Pure Logic and Other Minor Works*, London 1890, hier S. 201.

** So sagt Urmson zur Interpretation von Mill: »[…] if interpreted with, say, half the sympathy automatically accorded to Plato, Leibniz, and Kant, an essentially consistent thesis can be discovered which is very superior to that usually attributed to Mill and immune to the common run of criticisms …«, vgl. James O. Urmson: »The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill«, in: *The Philosophical Quarterly*, 3 (1953), S. 33–39, hier S. 33.

Eine Formulierung des Wissenschaftstheoretikers Imre Lakatos aufgreifend, könnte man sagen, alle philosophischen Theorien trieben in einem Ozean von Unstimmigkeiten – die entscheidende Frage sei, ob die Arbeit mit der Theorie und an ihren Problemen zu Erkenntnisfortschritten führe.* Wir glauben im Lichte der Mill-Forschung der letzten Jahrzehnte sagen zu können, dass sich diese Frage bejahen lässt.

1. Bemerkungen zu Benthams Philosophie (1833)

Als die »Bemerkungen zu Benthams Philosophie« entstanden, war Mill 27 Jahre alt und Jeremy Bentham (1748–1832) gerade im Alter von 84 Jahren verstorben. Mills depressive Krise, die im Winter 1826 begonnen hatte, lag zu diesem Zeitpunkt bereits einige Jahre hinter ihm. Aus seiner Autobiographie geht hervor,** dass er die strenge Befolgung der Bentham'schen Lehre zu deren Ursachen zählte. So wurde die »mental crisis«, die so ernst war, ihn die Möglichkeit des Suizids erwägen zu lassen,*** zu einem entscheidenden Auslöser für seine Abkehr vom Utilitarismus Bentham'scher Prägung. Bis dahin war er ein leistungsfähiger, aber noch vergleichsweise wenig selbständiger geistiger Arbeiter im Dienste des Benthamismus gewesen, der ihm von seinem Vater James Mill autoritär eingeimpft worden war. Mit den »Bemerkungen«, die Mill anonym veröffentlichte, beginnt die anfänglich heftige, in späteren Schriften auch aus strategischen Gründen zurückhaltender formulierte Kritik an Bentham, die 1861 in Mills kompletter Neuformulierung der utilitaristischen Lehre mündet.

Was genau hat Mill an Benthams Theorie auszusetzen? Jegliche Antwort auf diese Frage wird vielschichtig und kontrovers bleiben müssen. Mill wollte das Gedankengebäude des frühen Utilitarismus stets weiterentwickeln, es nicht einreißen, um es dann von Grund auf neu zu entwerfen; seine Ausführungen sind daher auch darauf bedacht, eine gewisse Kontinuität zu wahren.

---

* Imre Lakatos: »Science and Pseudoscience«, in: Martin Curd/J. A. Cover (Hg.): *Philosophy of Science. The Central Issues*, 1998 [1977], S. 20–26, hier S. 25.

** *Ausgewählte Werke* II, S. 114 ff.

*** »Ich fragte mich oft, ob ich so fortleben könne oder müsse, wenn es nicht anders würde, und antwortete mir in der Regel darauf, dass ich es nicht für möglich halten würde, es über ein Jahr zu treiben.« (*Ausgewählte Werke* II, S. 117)

Er war sich auch immer bewusst, dass ihm seine außergewöhnliche Erziehung einen enormen Vorsprung verschafft und er seinem Vater und Bentham daher viel zu verdanken hatte. Bei aller Pietät werden in den »Bemerkungen« jedoch einige Einwände deutlich herausgearbeitet, die Mill wieder und wieder erwähnt. Erstens war Mill der Überzeugung, dass Benthams psychologische Annahmen simplistisch waren: Bentham »stellt gewohnheitsmäßig und durchgehend in seinen Werken, sobald er gezeigt hat, dass das *eigennützige* Interesse eines Menschen ihn zu einer bestimmten Handlungsweise veranlassen würde, ohne weitere Diskussion fest, […] dass der Mensch so handeln wird, wie ihn sein eigennütziges Interesse zu handeln veranlasst.«* Bentham war zwar nicht der Meinung, dass alle Menschen wirklich reine Egoisten wären, seine politischen Empfehlungen gingen jedoch immer davon aus, dass man mit egoistischem Verhalten rechnen müsse. Ihm ging es nun darum, die Institutionen auf diese als gegeben akzeptierten eigennützigen Präferenzen der Menschen abzustimmen. In seiner *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* von 1789 führt er aus, das Handeln werde völlig durch Freud und Leid beherrscht. Das Allgemeinwohl kann und muss daher mit gezielt verabreichtem »Zuckerbrot und Peitsche«, mit Drohungen und Belohnungen so gelenkt werden, dass das Eigennutzstreben zum Gemeinwohl beiträgt. Mills Auffassung ist hingegen, dass andere Motive als das Eigeninteresse für eine dauerhafte Beförderung des allgemeinen Wohlergehens kultiviert werden müssen: »Ich halte jede bedeutsame Steigerung des menschlichen Glücks aufgrund bloßer Veränderung der äußeren Umstände, ohne einen sie begleitenden Wandel in den Begierden, für hoffnungslos; ganz abgesehen davon, dass, während die Begierden auf das Selbst begrenzt sind, es kein angemessenes Motiv für Anstrengungen geben kann, die darauf abzielen, auch jene äußeren Umstände zu guten Zwecken zu verändern.«** Solange die Gesellschaft es, wenn auch widerwillig, als akzeptabel ansieht, dass die Menschen sich grundsätzlich egoistisch verhalten, bietet sich kein nachhaltiger Anreiz, Institutionen zum Nutzen anderer zu verbessern, schlimmer noch – ein Thema, das in *Utilitarismus* besonders betont wird – sind Menschen, die nur an sich selbst denken, gar nicht in der Lage, das ihnen eigentlich mögliche Potenzial an Glück zu erreichen. Es gilt nicht nur, die Wünsche

---

* »Bemerkungen zu Benthams Philosophie«, S. 53 f. in diesem Band.

** Ebd., S. 55 in diesem Band.

der Menschen zu akzeptieren und die Institutionen auf diese auszurichten, sondern auch – wenn die Beförderung des allgemeinen Wohlergehens wirklich das Ziel sein soll und nicht nur die reibungslose Organisation der sozialen Interaktionen – die Wünsche der Menschen zu hinterfragen. Eine konkrete Theorie hierzu hat Mill jedoch nur angedeutet.

Ein weiterer Einwand Mills in den »Bemerkungen« lautet, dass Bentham keinerlei Sinn für die Bedeutung der Persönlichkeitsentwicklung für das eigene Glück und das Glück anderer Menschen habe. Denn er hat nicht gesehen, dass nicht nur die *direkten* Konsequenzen einer Einzelhandlung (oder die hypothetischen Folgen, wenn jeder Mensch das Gleiche täte) moralisch zu beurteilen sind, sondern auch der Mensch selbst, der diese Handlung ausführt. Handlungen können Rückschlüsse auf Motive des Handelnden zulassen, und selbst wenn die Folgen einer bestimmten Handlung nicht direkt nachteilig für das Allgemeinwohl sein mögen, können es doch die ihr zugrunde liegenden Charakterzüge sein. Darüber hinaus verfestigen Handlungen, die aus selbstsüchtigen Motiven geschehen, die Selbstsucht weiter – dies ist eine Handlungsfolge, die Bentham sogar gänzlich übersieht. Mill ist sich jedoch im Klaren darüber, dass die Bewertungen der Handlungsfolgen und die des Handelnden selbst deutlich voneinander zu trennen sind; beide sind separat zu beurteilen.

Bereits zu diesem frühen Zeitpunkt zeigt sich die Betonung der *Charakterformung* als ein roter Faden der Mill'schen Moralphilosophie – eine Art von Ansatz, den man heutzutage gar nicht mehr mit dem Utilitarismus in Verbindung bringt, sondern mit der auf Aristoteles zurückgehenden Tugendethik beziehungsweise dem moderneren Perfektionismus. In der *Nikomachischen Ethik* führt Aristoteles aus, dass das Einüben von tugendhaften Handlungen einen Menschen langfristig, nämlich durch Charakterformung, zu einem tugendhaften Menschen macht. Wer zwar weiß, welche Handlung tugendhaft ist (Mill würde hier sagen: welche Handlung richtig ist), aber keinerlei Motivation verspürt, sie auszuführen, sollte sie dennoch ausführen, um mit der Zeit und vielen Wiederholungen gewohnheitsmäßig tugendhaft zu handeln (Mill würde hier sagen: gewohnheitsmäßig das Richtige tun) und so sein Gefühlsleben mit den Forderungen der Moral in Einklang zu bringen.

Jedoch gesteht Mill zu, dass die Einwände Bentham nur als Moralphilosophen treffen und nicht als Rechtsphilosophen. Denn die Formung des Charakters ist nach Mills Auffassung nicht die Aufgabe des Rechts. Bei der Gestal-

tung einer Rechtsordnung geht es nur darum, den viel enger gefassten Bereich der Handlungen abzudecken, deren Ausführung durch Androhung einer Strafe abgeschreckt werden soll. Wie Mill in *Über die Freiheit* darstellen wird, sind das die Handlungen, die *anderen* Menschen als dem Handelnden einen Schaden zufügen. Was für eine Art von Charakter der Handelnde selbst hat und wie dieser durch die eigenen Handlungen verändert wird, muss das Recht als solches nicht interessieren.

2. Professor Sedgwicks Abhandlung über die Studien an der Universität Cambridge (1835)

In seiner Auseinandersetzung mit »Professor Sedgwicks Abhandlung über die Studien an der Universität Cambridge« übt Mill wieder den Schulterschluss mit den Benthamianern. Die Einwände Sedgwicks sind doch zu einfältig, als dass man den Utilitarismus durch sie weiter in Verruf geraten lassen dürfte. Zugleich nutzt Mill aber die Gelegenheit, die Gleichsetzung des Utilitarismus mit den Lehren Benthams oder Paleys zu bekämpfen. So meint er zwar, wie Sedgwick, dass Menschen nicht ausschließlich egoistisch motiviert seien, widerspricht aber dessen Auffassung, dass der Utilitarismus auf ein solches Menschenbild festgelegt sei. Schließlich hatte er selbst in den »Bemerkungen« Bentham in diesem Sinne kritisiert, ohne dadurch den Utilitarismus aufzugeben.

Einige Motive, die wir 25 Jahre später in *Utilitarismus* wiederfinden werden, tauchen in der Auseinandersetzung mit Sedgwick erstmals auf. So wirft dieser den Utilitaristen vor, dass sie die unablässige Berechnung und Vorhersage von Handlungsfolgen zur Voraussetzung moralisch richtiger Handlungen machten, die weder von normalen Menschen zu leisten noch überhaupt je mit völliger Sicherheit vor Ausführung einer Handlung möglich seien. Mill erwidert, dass nur sehr wenige Menschen so einflussreich seien, dass ihre Handlungen Auswirkungen auf eine Vielzahl von Menschen hätten, und für »alle anderen Leute besteht die Moralität darin, sich und ihrer nächsten Umgebung Gutes zu tun und kein Leid zuzufügen«[*] – eine Antwort, die heute, in einer globalisierten Welt, etwas weniger plausibel klingt als damals. Was die

---

* »Professor Sedgwicks Abhandlung über die Studien an der Universität Cambridge«, S. 96 in diesem Band.

Vorhersehbarkeit von Handlungsfolgen betrifft, so gilt: »[…] einige von den Folgen einer Handlung sind zufällig, andere sind ihr natürliches Ergebnis und treten nach bekannten Gesetzen ein. Die ersteren lassen sich in der Regel nicht voraussehen, aber der gesamte Gang des menschlichen Lebens gründet sich auf die Tatsache, dass wir die letzteren voraussehen können […]. Der gewöhnliche Mensch lebt nach Regeln der Klugheit, die gänzlich auf der Voraussicht der Folgen beruhen, und ein weiser Mann aus Cambridge will uns erzählen, dass eine Voraussicht der Folgen, die uns bei unseren Handlungen leiten könnte, unmöglich ist!«* Mill kennt kein Pardon: Es ist einfach lächerlich zu behaupten, dass die moralische Beurteilung einer Handlung nicht von ihren Folgen abhängen kann, weil wir nicht *alle* Konsequenzen *unfehlbar* vorhersagen können. Wenn dies ein guter Einwand wäre, müsste vorausschauendes Handeln völlig unmöglich sein. Und das glaubt kein Mensch.

Besonders bemerkenswert ist jedoch, dass Mill schon 1835 die metaethischen Überlegungen aus *Utilitarismus* vorwegnimmt. Wenn man sich nicht nur fragt, *was* man tun soll, moralisch gesprochen, und *welcher* normativen Theorie man Folge leisten sollte – die im engeren Sinne ethischen Überlegungen –, sondern sich, die Frage gewissermaßen eine Ebene weiter tragend, fragt, *warum* man zum Beispiel gerade die Theorie des Utilitarismus akzeptieren sollte, so stellt man *metaethische* Überlegungen an. Mill glaubt, dass Menschen von Natur aus *soziale Gefühle* haben. Diese Gefühle sind durch Erziehung zwar unterdrückbar, entwickeln sich aber bei freier Entfaltung der menschlichen Eigenschaften ganz natürlich, und sie können, noch besser, durch Kultivierung verstärkt werden: »Keiner […] behauptet, dass moralische Gefühle aus bloßem Unterricht entspringen und bloß gemachte und künstliche Assoziationen sind […]. Die Vorstellung von dem Schmerz eines anderen ist von Natur schmerzlich, die Vorstellung von seiner Lust von Natur lustbringend. […] in dieser Tatsache unserer Natur [wurzeln] alle unsere Gefühle von Liebe und Abneigung, welche uns menschliche Wesen einflößen […]. Diese selbstlose Seite unserer Natur bildet auch unabhängig von Lehre und Unterweisung eine Grundlage für die Entstehung moralischer Gefühle.«** Der Utilitarismus, der die gleiche Berücksichtigung des Wohlergehens aller als fundamentales moralisches Prinzip fordert, ist also dadurch begründbar, dass er

---

* Ebd., S. 102 in diesem Band.

** Ebd., S. 98 in diesem Band.

unseren *natürlichen* Gefühlen entspricht (und andere Theorien dies nicht tun). Es ist natürlich, bei der Erfahrung von Freude und Leid anderer Menschen Mitleid oder Mitfreude zu empfinden. Es ist daher ebenso natürlich, Freud und Leid aller betroffenen Menschen in die Überlegung miteinzubeziehen, wie man sich verhalten sollte. Würden diese Gefühle bestärkt und befördert – durch eine Art von Erziehung, wie Mill sie vermutlich gerade nicht genossen hat –, wären viele der Regelungen, die einen Einklang der Interessen dadurch herbeiführen sollen, dass sie die externen Handlungsanreize steuern, wie Bentham es vorschlägt, gar nicht erforderlich.

3. Bentham (1838)

Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von »Bentham« (der Text ist auch als »Essay on Bentham« bekannt) war John Stuart Mills Vater James Mill (1773–1836) inzwischen verstorben. Mill konnte nun, wenn auch wieder mit der gebotenen Zurückhaltung, klar aussprechen, was er von Bentham hielt, dessen wichtigster Anhänger sein Vater gewesen war. Mill gibt sich größte Mühe, Bentham zu würdigen, und betont seine Verdienste im Kampf gegen Dogmen, Vorurteile und die Absurdität mancher praktischer Regeln, gerade im Bereich des Rechts. Bentham, so Mill, »war kein großer Philosoph, wohl aber ein großer Reformer der Philosophie […]. Er führte in die Moral und Politik einen Stil des Denkens und Forschens ein, der das Wesen der Wissenschaft ausmacht […]. Kurz, es waren nicht seine Meinungen, sondern seine Methode, auf der die Neuheit und der Wert seiner Leistungen beruhte, ein Wert, den wir niemals hoch genug veranschlagen könnten, selbst wenn seine gesamten Meinungen ebenso unhaltbar wären, wie es ein großer Teil von ihnen zweifellos ist.«* Benthams Methode, die Mill hier lobt, bestand nun vor allem darin, mit enormer Akribie Detailfragen zu bearbeiten. Mit anderen Worten wirft Mill Bentham vor, zu viel Wert auf einfache Prinzipien und von Prinzipien strikt ableitbare Regeln gelegt und dadurch viele wichtigere Aspekte der Moralphilosophie gar nicht erst wahrgenommen zu haben. Wie auch in den »Bemerkungen« betont Mill, dass Benthams bleibende Verdienste wohl eher in der Rechtsphilosophie lägen. Das englische Recht jener Zeit war aufgrund

* »Bentham«, S. 128 in diesem Band.

mangelnder Kodifizierung und konfuser Regelungen in einem völlig chaotischen Zustand, was den Juristen durchaus willkommen war, weil es vielfältige Gelegenheiten zu einträglicher Betätigung bot. Minutiöse Sorgfalt war hier durchaus angebracht, um zunächst einmal auf theoretisch-konzeptioneller Ebene Abhilfe zu schaffen. Mill hatte vor Benthams Leistungen auf diesem Gebiet den höchsten Respekt. Was dessen Leistungen für den Utilitarismus betrifft, kommt Mill jedoch fast beiläufig zu einem geradezu vernichtenden Schluss. Auf den letzten Seiten des umfangreichen Texts schreibt Mill, dass sich »über sein Nützlichkeitsprinzip, oder, wie er selbst es später nannte, ›das Prinzip des größten Glücks‹ […] viel sagen [ließe], wenn der Raum es gestattete oder wenn es für eine angemessene Würdigung Benthams erforderlich wäre«.* Wenn das Nützlichkeitsprinzip für die angemessene Würdigung Benthams nicht erforderlich ist, so liegt der Schluss nahe, dass Bentham für die angemessene Würdigung des Nützlichkeitsprinzips ebenfalls nicht erforderlich ist – ein geradezu lästerlicher Gedankengang.** Später bedauerte Mill, durch seine Kritik den Einfluss Benthams vielleicht zu früh zu stark geschwächt zu haben.***

In »Bentham« taucht auch die berühmte, von Mill Bentham zugeschriebene Formulierung auf, dass, insofern beides gleich viel Freude bereitet, »Nadelschieben (push-pin) ebenso gut ist wie Poesie«****, also Poesie nicht *per se* von höherem Wert sei als einfache Kinderspiele. Bentham wird hier gerne eine gewisse Stumpfsinnigkeit vorgeworfen, die Mill mit der These von der Existenz qualitativ höherwertiger Freuden überkommen wollte (was ihm jedoch den Vorwurf eingetragen hat, seine eigene Theorie zum Flickwerk zu machen, wie wir im Abschnitt zur Utilitarismusschrift ausführen werden). Mills Einwand ist hier aber nicht, dass Bentham etwas Falsches gesagt hätte, sondern dass er wieder einmal nur einen Bruchteil der Wahrheit wahrgenommen hat. Denn es mag richtig sein, dass, moralisch gesprochen – also nur Freud und Leid der Handlungsfolgen berücksichtigend –, die Poesie in manchem Einzelfall weniger wertvoll ist als manch gesellige Spielrunde. Es muss aber auch berücksichtigt werden, dass Poesie die *Gefühle* des Lesers nachhal-

---

* »Bentham«, S. 165 in diesem Band.

** Wie Priestley prägnant ausführt, vgl. Francis E. L. Priestley: »Introduction«, in: *Collected Works* X, S. vii–lxii, hier S. xxv.

*** *Autobiographie*, *Ausgewählte Werke* II, S. 167.

**** »Bentham«, S. 169 in diesem Band.

tig *verändern* kann, da sie Einsichten oder Erfahrungen zu vermitteln vermag, die man selbst vielleicht nicht gewonnen oder gemacht hat und es auch gar nicht könnte. Dass die Methoden der Poesie, verglichen mit denen der empirischen Wissenschaften, merkwürdig oder gar unverständlich sind, ist kein guter Einwand und von geringer Bedeutung für den Wert der Poesie im Allgemeinen – vermutlich blickt Mill hier auf seine »mental crisis« zurück, als ihm die Lektüre von Wordsworth im Herbst 1828 half, seine depressive Verfassung zu überwinden.* Es ist einfach einseitig, immer nur darauf zu achten, worin die direkten Auswirkungen auf das allgemeine Wohlergehen bestehen, wie Bentham es tat. Bentham war blind für die nicht moralischen Aspekte der Beurteilung von Handlungen, wie die der Ästhetik oder der Sympathie.

Aber auch in Benthams politischen Schriften zeigt sich Mill zufolge eine gewisse Naivität und Einseitigkeit. Die frühen Utilitaristen waren der Überzeugung, dass Demokratie – in der Praxis die Herrschaft nicht der gesamten Bevölkerung, sondern der Bevölkerungsmehrheit – jederzeit und überall die ideale Staatsform sei. Als Gegenentwurf zu einer Herrschaft der Aristokratie, die das beherrschte Volk bestenfalls ignoriert,** hat dieser Ansatz natürlich seine Berechtigung; er stellt das Kernprogramm des »Philosophischen Radikalismus« dar, dem auch Mill anhängt. Mill sieht aber, dass gerade in Demokratien systematisch die Gefahr besteht, dass Minderheiten unterdrückt werden, und zwar nicht nur politisch, sondern auch – hier taucht das große Thema von *Über die Freiheit* auf – durch sozialen Konformitätsdruck: »Ist es zu allen Zeiten und an allen Orten für die Menschen heilsam, unter der absoluten Macht ihrer eigenen Majorität zu stehen? Wir sagen: unter der Autorität im Allgemeinen, nicht bloß unter der politischen Autorität, weil es illusorisch ist anzunehmen, dass die Macht, die eine absolute Gewalt über den physischen Menschen übt, nicht auch nach der Herrschaft über seinen Geist streben und versuchen wird, alle seine von ihrer eigenen Norm abweichenden Meinungen und Gefühle – wenn nicht durch gesetzliche Strafbestimmungen, so doch durch gesellschaftliche Verfolgungen – einzuengen und zu beschränken.«***

---

* *Autobiographie*, *Ausgewählte Werke* II, S. 121 ff.

** »Bentham«, S. 160 in diesem Band.

*** Ebd.

4. Coleridge (1840)

Enthielt der Bentham-Aufsatz bereits einiges, was bei Mills Gesinnungsgenossen und Weggefährten zu Irritationen führte, schienen sich mit dem zwei Jahre später erschienenen Aufsatz zu Coleridge endgültig die Anzeichen zu mehren, dass Mill sich vom Philosophischen Radikalismus abzuwenden begann. Schon im ersten Essay hatte Mill die beiden als komplementäre Denker beschrieben, die gemeinsam die geistige Verfassung des Zeitalters und seine inneren Spannungen verkörpern. Sie stehen jeweils für eine berechtigte, aber unvollständige Perspektive auf eine umfassendere Wahrheit. Indem Mill einen Konservativen wie Coleridge auf eine Stufe mit Bentham, dem Vordenker der Fortschrittspartei, stellt, entzog er sich gewissermaßen bewusst dem Fraktionszwang. Dass er sich selbst nach wie vor den Fortschrittlichen zuzählt, machte die Angelegenheit aus Sicht seiner Gesinnungsgenossen nicht besser, weil es die politische Abgrenzungslogik hintertrieb. Die *Autobiographie* legt nahe, dass Mills Wertschätzung für Coleridges Werk nicht zuletzt durch Lese-erfahrungen gegen Ende seiner depressiven Krise bedingt war. In gewissen Gedichtzeilen fand Mill »ein bezeichnendes Bild meiner damaligen Gefühle«* und dadurch eine Vergewisserung, mit seinem Empfinden nicht alleine zu sein. Die Erfahrung, in einer bedrohlichen persönlichen Krise durch die Lebens- und Weltauffassung eines Konservativen berührt worden zu sein, dürfte ihren Teil zu Mills Theorie geistiger Freiheit beigetragen haben, die er später gemeinsam mit Harriet Taylor in *Über die Freiheit* entwickeln wird. Eine Gesellschaft, in der alle das Recht hätten, denken und sagen zu dürfen, was ihnen beliebte, und niemand glaubte, dass *andere* ihnen etwas zu sagen hätten – eine solche Gesellschaft wäre von geistiger Freiheit weit entfernt. Eine Kultur geistiger Freiheit beruht auf der Einsicht in die Fehlbarkeit und Unvollständigkeit aller Einzelmeinungen. Mills Aufsatzpaar zu Bentham und Coleridge ist somit als paradigmatische Durchführung der Lehre von den Teilwahrheiten zu lesen: Weder Bentham noch Coleridge sind im Alleinbesitz der Wahrheit, bei beiden finden sich wesentliche Einsichten. Grundsätzlich geht es darum – auch dies eines der wichtigen Motive von *Über die Freiheit* –, Meinungsverschiedenheiten, die immer Spannungen hervorrufen, nicht als lästig und unnütz anzusehen, sondern sie zu befördern und als notwendige Bedingung des

* *Autobiographie*, *Ausgewählte Werke* II, S. 117.

Erkenntnisfortschritts zu begreifen. Erst wenn widersprechende Meinungen wahrgenommen, ernst genommen, erörtert und im Geist der Offenheit auf ihren Wahrheitsgehalt hin geprüft werden, gibt es eine Kultur der geistigen Freiheit. Was Mill für die Teilwahrheit hielt, die Benthamianer von Coleridge lernen könnten, formuliert er folgendermaßen: »Bentham hielt einen Satz für wahr oder falsch, je nachdem, ob er mit dem Ergebnis seiner eigenen Forschungen übereinstimmte oder nicht, und ließ es sich nicht weiter besonders angelegen sein, zu untersuchen, was er möglicherweise bedeuten könne, sobald es klar war, dass er nicht das bedeute, was er für wahr hielt.«* Dagegen begründete für Coleridge »der Umstand, dass eine Meinung dauernd oder in einem weiten Umfang geherrscht habe, auch immer die Vermutung, dass sie nicht durchaus falsch sei«.** Das Fortdauern von Institutionen wird somit nicht – wie bei Bentham – einseitig auf das eigeninteressierte Wirken einer »Spezies von Betrügern«*** zurückgeführt, sondern als eine – man könnte sagen – hermeneutische Herausforderung begrüßt. Coleridges Stärke sieht Mill darin, nach der in Institutionen und Kulturen verkörperten spezifischen Welt- und Lebenserfahrung zu fragen.

5. Logik der Praxis (1843)

Bei dem fünften Text in unserer Sammlung handelt es sich um einen kurzen, aber äußerst wichtigen Ausschnitt aus dem *System der Logik*, in dem Mill so etwas wie einen Grundriss seiner Moraltheorie entwirft; ohne dessen Kenntnis lassen sich zentrale Gedanken seiner praktischen Philosophie nicht erschließen. Mill führt zunächst die Unterscheidung zwischen positiver und normativer Theorie ein oder – wie er es nennt – zwischen Wissenschaft und Kunst. Die Wissenschaften beantworten die Frage, was sei, während die Künste etwas dazu sagen, was sein solle. Die Handlungsempfehlungen der Künste beruhen einerseits auf den Erkenntnissen der Wissenschaft, andererseits aber auf begründeten Zielsetzungen. So strebt beispielsweise die Heilkunst nach Heilung auf der Grundlage von wissenschaftlichen Erkenntnissen über die

---

* »Coleridge«, S. 175 in diesem Band.

** Ebd.

*** Ebd.

Ursachen von Krankheiten und deren Behandelbarkeit. Mill differenziert nun zwischen drei Typen von höchstrangigen Zielsetzungen, die er unter dem Begriff der *Kunst des Lebens*, der »Art of Life« fasst und als das Rechte, das Zweckdienliche und das Schöne oder Edle benennt. In ähnlicher Weise hatte er in »Bentham« zwischen dem moralischen, dem ästhetischen und dem sympathetischen Aspekt jeder Handlung unterschieden. Interessanterweise führt Mill den Beitrag zum Glück »aller empfindenden Wesen«* als dasjenige Prinzip an, das alle drei höchstrangigen Zielsetzungen letztlich bestimmt – und dies hat zur Folge, dass Mill offensichtlich davon ausgeht, dass es kein Spezifikum *moralischen* Handelns ist, nutzenmaximierend zu sein. Erst im fünften Kapitel von *Utilitarismus* hat sich Mill ausführlicher dazu geäußert, worin er die spezifische Differenz sieht zwischen der Moral und den anderen Feldern der Kunst des Lebens, die durch das Nutzenprinzip regiert werden.

6. Whewell über Moralphilosophie (1852)

Wie schon in der Abhandlung zu Sedgwick nimmt die Kritik am englischen Universitätssystem in Mills Beschäftigung mit der Moralphilosophie Whewells einigen Raum ein. Bis zur Gründung der erklärtermaßen säkularen London University im Jahre 1826 waren Oxford und Cambridge die einzigen Universitäten Englands, und nur bekennende Anglikaner waren an ihnen als Dozenten oder Studenten zugelassen.** William Whewell (1794–1866) ist für Mill ein Beispiel dafür, wohin solche weltanschaulichen Einschränkungen führen müssen: zu engstirnigem Konformismus. Im Bereich der Moralphilosophie zeigt sich Konformismus nicht nur daran, dass man die Alltagsmoral als das letzte Wort akzeptiert, sondern vor allem darin, dass man sich der Begründung von Moralprinzipien gegenüber jenen verweigert, die nicht ohnehin schon von ihrer Richtigkeit überzeugt sind. Intuitionisten, wie Whewell, glauben, dass sich Regeln der Moral durch Intuition als richtig erweisen, ohne dass sie durch sonstige Begründung verteidigt werden müssten. Wie Mill sarkastisch bemerkt, ist es natürlich die Intuition von Professor Whewell höchstpersön-

---

* »Logik der Praxis«, S. 248 in diesem Band.

** Schottland hatte jedoch eine längere Tradition, die mit den Universitäten St. Andrews, Glasgow, Aberdeen und Edinburgh zum Teil bis ins frühe 15. Jahrhundert zurückreicht.

lich, die bei moralischen Meinungsverschiedenheiten als gültig angesehen werden muss.

Ebenso wie im Sedgwick-Aufsatz distanziert sich Mill zwar in vielen Hinsichten von Bentham, widerlegt aber Whewells Kritik an dessen Utilitarismus mit akribischer Genauigkeit. Besondere Erwähnung verdient Mills Verteidigung des heute so genannten *Antispeziesismus*: die Auffassung, dass die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies als solche keinen besonderen moralischen Status mit sich bringt. Für einen hedonistischen Utilitaristen folgerichtig, hatte Bentham betont, dass für die moralische Berücksichtigung allein die Empfindungsfähigkeit ausschlaggebend ist. Gleicher Schmerz und gleiche Freude sind über die Speziesgrenzen im Nutzenkalkül zu verrechnen. Eine gleiche Menge an Schmerz oder Lust zählt für die utilitaristische Bewertung gleich viel, ob nun ein Mensch oder ein Tier sie erfährt. Mill, der selbst zwar offenbar kein Vegetarier war,* bekräftigt diese Position und ist »voll und ganz bereit, die gesamte Frage von diesem einen Punkt abhängig zu machen. Angenommen, eine Handlungsweise verursache mehr Leid bei Tieren, als sie Menschen Lust gewährt, ist diese Handlungsweise dann moralisch oder unmoralisch? Und wenn menschliche Wesen nicht in genau dem Maße, in dem sie ihre Köpfe aus dem Sumpf des Eigennutzes erheben, mit einer Stimme ›unmoralisch‹ antworten, dann sei die Moralität des Prinzips der Nützlichkeit für immer verworfen.«**

7. Über die Freiheit (1859)

In der *Autobiographie* mutmaßt Mill, dass »mit Ausnahme der *Logik* […] wahrscheinlich die *Freiheitsschrift* alles, was ich sonst geschrieben habe, überleben«*** wird. Keine seiner Schriften sei so sorgfältig abgefasst und korrigiert worden wie diese.**** Seit ihrer Heirat im April 1851 hatten Mill und Harriet Taylor ihre bereits vorher bestehende intellektuelle Zusammenarbeit noch

---

* In seinem Brief an seine Frau vom 28. Dezember 1853 beschwert er sich darüber, wie teuer das Hotel Bristol in Arles gewesen sei, in dem er »bifteck & potatoes« gegessen hat, in *Collected Works* XIV, S. 116.

** »Whewell über Moralphilosophie«, S. 281 in diesem Band.

*** *Ausgewählte Werke* II, S. 189.

**** Ebd., S. 187.

weiter intensiviert. Folgt man Mills Darstellung, so sind die in den siebeneinhalb Jahren ihrer Ehe überarbeiteten, konzipierten und veröffentlichten Schriften »das vereinigte Produkt von beiden«.* Diese Auskunft ist nicht zuletzt deshalb bemerkenswert, weil während der Ehejahre *Über die Freiheit* und *Utilitarismus* entstanden. Nach wie vor herrscht die Meinung vor, Mill habe die Rolle Harriets bei der Entstehung seiner Schriften übertrieben.** Doch mit Blick auf *Über die Freiheit* insistiert er so nachdrücklich auf der Anerkennung ihrer Mitautorschaft und schildert so eingehend ihre Rolle, dass sich die entsprechenden Stellen kaum ignorieren lassen. Zwar vermerkt Mill, dass er die Schreibarbeit übernommen habe, doch sei die Schrift »im unmittelbaren und buchstäblichen Sinne des Worts mehr unsere gemeinsame Arbeit als irgendetwas, was meinen Namen trägt«.*** Kein Satz finde sich im Text, »der nicht mehrmals von uns gemeinsam durchgegangen, nach allen Richtungen erörtert und von allen Fehlern, die wir im Gedanken oder in der Diktion entdecken konnten, bereinigt worden wäre.«**** Doch auch hier bleiben Fragen offen, deren wohl wichtigste lautet: Warum wurde die Freiheitsschrift nicht unter beider Namen veröffentlicht, wenn Mill ernsthaft überzeugt war, dass es sich um ein gemeinsames Werk handelt? Zweifellos hätte er einen solchen Wunsch auch gegen etwaige Widerstände des Verlegers durchsetzen können. Trotz der bestehenden Unsicherheiten haben wir uns entschlossen, mit der Konvention zu brechen, Mill als Alleinautor zu nennen, und eine Lösung gewählt, die den verbleibenden Unsicherheiten wohl am besten gerecht wird.

Die Idee zu einer Schrift, die den freiheitsfeindlichen Tendenzen des Zeitalters entgegentritt, ging auf die Jahre 1844/1845 zurück. Bis ins 19. Jahrhundert war Freiheit in der politischen Philosophie als Angelegenheit betrachtet worden, die Form und Ausübung politischer Herrschaft betrifft. Alexis de Tocquevilles Werk *De la démocratie en Amérique*, das Mill unmittelbar nach dessen Erscheinen begeistert rezensiert hatte, sprach erstmals eine neuartige Problemlage an: dass die politische Demokratisierung nicht umstandslos mit gesellschaftlicher Befreiung gleichgesetzt werden dürfe. *Über die Freiheit* nimmt diesen Faden auf. Die Schrift sieht den tyrannischen Gebrauch der po-

---

* Ebd., S. 181.

** Wie zum Beispiel erwähnt von Friedrich August von Hayek in der Einleitung zum von ihm edierten Briefwechsel (vgl. *Ausgewählte Werke* I, S. 43 f.).

*** *Ausgewählte Werke* II, S. 188.

**** Ebd.

litischen Gewaltmittel nicht als einzige oder auch nur als gefährlichste Bedrohung der Freiheit. Viel breiteren Raum nimmt die Warnung vor der geradezu versklavenden Wirkung des gesellschaftlichen Konformismus ein. Der Macht von Staat *und* Gesellschaft über die Einzelnen sollen Grenzen gesetzt und die Kräfte individueller Selbstbestimmung rhetorisch und theoretisch bestärkt werden.

Häufig wird dabei übersehen, dass die Freiheitsschrift die Einschränkung der staatlichen Macht nicht aus abstrakten Rechten des Individuums ableitet. Wie Bentham glauben die Mills, dass die moralischen Rechte der Einzelnen utilitaristisch begründet werden müssen und – im Falle Englands und anderer fortgeschrittener Nationen – dies auch geleistet werden kann. Ausgeschlossen wird damit vor allem, dass Herrschaft über andere Menschen – aber auch deren Begrenzung – durch willkürlich postulierte »natürliche« Rechte legitimiert wird. Es muss plausibel gemacht werden, dass es zu wünschbaren Konsequenzen führt, wenn Staat und Gesellschaft bestimmte moralische Rechte der Individuen respektieren. Mit »wünschbaren Konsequenzen« meinen die Mills dabei zweierlei: Zum einen sind sie überzeugt, dass Menschen das beste Leben führen, wenn sie selbst ihren Eigenarten und Vorlieben entsprechend entscheiden können, wie sie leben wollen. Zum anderen meinen sie, dass eine Gesellschaft, in der Individuen ihr Leben selbst bestimmen können, die besten Voraussetzungen dafür bietet, die Glücksträchtigkeit von Lebensmodellen zu erproben. Die Lebensführungsfreiheit der anderen ist somit nicht nur eine Zumutung, sondern immer auch eine Quelle von empirisch untermauerten Erkenntnissen – nicht nur zu Erfolgen, sondern auch zu Misserfolgen. Andere Arten zu leben enthalten möglicherweise andere Teilwahrheiten über das im Leben Wichtige. Daher sollten wir aus Sicht der Mills Pluralismus als Voraussetzung für einen – genuin menschlichen – Fortschritt hin zu besseren Lebensmodellen begrüßen. Zusammenfassend schreibt Mill in der *Autobiographie*, die Freiheitsschrift sei »eine Art philosophisches Lehrbuch für eine einzelne Wahrheit […] – ich meine die Wichtigkeit für den Menschen und die Gesellschaft, dass die Charaktere so verschieden sind und dadurch der menschlichen Natur volle Freiheit gegeben werde, sich in unzähligen und widerstreitenden Richtungen zu entfalten.«*

* *Ausgewählte Werke* II, S. 189.

Die Mills gehen davon aus, dass die utilitaristische Begründbarkeit des individuellen Rechts auf Selbstbestimmung von gesellschaftlichen und kulturellen Voraussetzungen abhängt. In frühen Entwicklungsstadien gesellschaftlicher und kultureller Entwicklung halten sie durchaus für legitim, dass der Staat das Leben der Individuen stärker reglementiert. Nur dort sei den Individuen das Recht auf Selbstbestimmung zu gewähren, »wo die Menschen fähig geworden sind, sich mittels freier und gleichberechtigter Diskussion weiterzuentwickeln.«*

Erklärtes Ziel der Freiheitsschrift ist die Begründung des »sehr einfache[n] Prinzip[s]«**, dass (unter den in England gegebenen gesellschaftlich-kulturellen Voraussetzungen) Eingriffe in die Sphäre individueller Selbstbestimmung nur statthaft seien, um die Schädigung anderer abzuwehren – nicht jedoch, um Schaden vom Handelnden selbst abzuhalten (was despotischem Paternalismus Tür und Tor öffnen könnte). Heute wird wahlweise vom Freiheits- oder auch vom Schädigungsprinzip gesprochen. Eine für die Anwendung dieses Prinzips entscheidende und viel diskutierte Frage lautet nun, was genau unter »Schädigung« zu verstehen ist. Wird der Schädigungsbegriff so umfassend ausgelegt, dass er jede Art der Beeinträchtigung des subjektiven Wohlbefindens umfasst, so würde das Freiheitsprinzip sehr weitgehende Eingriffe in die private Lebensführung zulassen. Eine intolerante oder sehr leicht verstörte Person könnte beanspruchen, dass sie sich durch den Anblick der übertrieben grellen Kleidung bestimmter Menschen geschädigt fühle und dass diese Personen daher die Grenzen ihrer individuellen Lebensführungsfreiheit überschritten. Eine solche Argumentation würde natürlich den Absichten der Freiheitsschrift geradewegs zuwiderlaufen. Die Lösung der Schwierigkeit liegt darin, dass die Mills nicht jede Beeinträchtigung des subjektiven Wohlergehens als Schädigung betrachten. Mit »Schädigung« sind vielmehr nur Verletzungen moralischer Rechte gemeint.*** Versteht man Schädigung in diesem engen Sinne, so ergibt sich ein restriktives Verständnis staatlicher Interventionsbefugnis. Das Freiheitsprinzip besagt dann, dass die Regulierung individuellen Verhaltens durch Sanktionen nur erlaubt ist, um die Verletzung eines Katalogs von individuellen Rechten zu unterbinden, die in den Bereich der

---

* *Über die Freiheit*, S. 317 in diesem Band.

** Ebd., S. 315 in diesem Band.

*** John Gray: *Mill on Liberty: A Defence*, London 1996 [1983], S. 57 ff.

geistigen Freiheiten (Denk-, Religions- und Gewissensfreiheit), der Lebensführungsfreiheiten und der Vereinigungsfreiheiten fallen.

Jedoch sollte über die wichtige Rolle subjektiver Rechte für die Argumentation der Mills nicht vergessen werden, dass *Über die Freiheit* keineswegs nur ein Essay über Rechte und Pflichten von Individuum, Staat und Gesellschaft sein will. Vor dem Hintergrund der in diesem Band versammelten Texte wird erkennbar, dass es in der Freiheitsschrift auch und vor allem um tugendethische Fragen geht. Ob eine Gesellschaft als freiheitlich zu bezeichnen ist, hängt von den Einstellungen ihrer Bürger ab, die sich nicht nur in politischen Institutionen, sondern auch im einfachen sozialen Miteinander auswirken. Eine freie Gesellschaft benötigt Wohlwollen und Toleranz gegenüber dem Anderen, damit sich zwanglose Vielfalt einstellen und menschlicher Fortschritt vollziehen kann.

8. Utilitarismus (1861/1863)

Mill hatte beim Schreiben immer ein bestimmtes Publikum vor Augen. Beim Coleridge-Aufsatz wollte er die »Radikalen und Liberalen« erreichen, denn sein Anliegen war, »bei den Schriftstellern einer anderen Schule hauptsächlich das zu betonen, aus dessen Kenntnisnahme am meisten Nutzen für den Fortschritt gewonnen werden konnte«.* Vorrangiger Zweck der Schrift zum Utilitarismus war es dagegen, dessen Grundgedanken in einflussreichen, aber überwiegend konservativen Kreisen populär zu machen. Diese Zielsetzung erklärt nicht nur den Publikationsort, sondern auch die Struktur des Textes. Mill will zunächst gängige Missverständnisse zurückweisen. So kann er, ohne am Anfang des Textes eine abstrakte Theorie entwickeln zu müssen, das Interesse der angestrebten Leser wecken. Zu den hier diskutierten Einwänden zählt Carlyles Denunziation, dass der Utilitarismus eine anspruchslose Schweine-Philosophie *und* dass er zu anspruchsvoll sei; dass er zu nüchtern sei *und* dass er zu ausschweifend sei etc. Viele dieser Einwände finden sich auch heute noch, und auf viele Einwände hat Mill immer noch eine gute Antwort. Dass kein Akteur die Konsequenzen seines Handelns vorher hinreichend genau voraussehen könne und es daher unsinnig sei, die Richtigkeit

* *Autobiographie*, *Ausgewählte Werke* II, S. 167.

der Handlung von ihren Wirkungen abhängig zu machen, hatte Mill – wie gesehen – bereits im Sedgwick-Aufsatz von 1835 behandelt.

Der aus fachphilosophischer Perspektive systematisch sicherlich nicht ideale Aufbau der Schrift hat möglicherweise dazu beigetragen, dass ihr gedankliches Potenzial oftmals unterschätzt wird. Zudem hält Mill viele Überlegungen, die für die Gedankenführung eine Rolle spielen, im Hintergrund und weist auch nicht auf andere seiner Schriften hin, in denen weitere Begründungen oder Erläuterungen zu finden wären. Mill selbst erwähnt *Utilitarismus* in seiner Autobiographie nur in einem Satz und bezeichnet es dort als ein »kleines Werk«.* Wenn er geahnt hätte, wie viele und welche Leser es finden würde, hätte er den Utilitarismus vielleicht auf eine andere Art verteidigt. Und obwohl die Schrift kurz und populär geschrieben ist, ist sie äußerst gedankenreich. Wir können hier daher nur auf einige ausgewählte Themen eingehen.

Leser von *Utilitarismus* sind häufig darüber irritiert, dass Mill nicht klar zwischen wert- und moraltheoretischen Aussagen unterscheidet. Dies dürfte seiner Überzeugung geschuldet sein, dass ohnehin jede vernünftige Moraltheorie die moralische Beurteilung von Handlungen auf ihre Folgen stützen muss. Die Unterschiede zwischen den moraltheoretischen Schulen beruhen lediglich darauf, auf Grundlage welcher Werttheorie sie die Konsequenzen bewerten. Bereits im Bentham-Aufsatz schrieb Mill: »Dass die Moralität einer Handlung von den Folgen abhängt, die sie ihrer Natur nach herbeizuführen geeignet ist, wird von den vernünftigen Personen aller Schulen anerkannt; die Eigentümlichkeit der Nutzen-Schule besteht allein in der Lehre, das Gute oder Schlimme dieser Folgen sei ausschließlich nach Lust oder Schmerz abzumessen.«**

Wenn Mill in seiner Schrift daher einen Beweis des Utilitarismus ankündigt und dann ein empirisches Argument für eine hedonistische Werttheorie vorlegt, ist dies aus seiner Sicht keine Verfehlung des Themas. Vielmehr ist er überzeugt, dass aus seinem Argument unmittelbar folgt, dass einzig und allein eine Form des Utilitarismus eine vernünftige Moraltheorie darstellen kann. Mill ging davon aus, dass die Frage nach dem intrinsisch Guten, insofern sinnvoll, nur eine Sache der empirischen Erkenntnis sein kann. Wenn wir uns also fragen, was um seines selbst willen erstrebenswert ist, müssen wir dies unter

---

* *Ausgewählte Werke* II, S. 197.

** »Bentham«, S. 166 in diesem Band.

Rückgriff auf unsere Sinneserfahrungen bestimmen können. Tatsächlich vermögen wir zu *beobachten*, was Menschen letztlich erstreben – nämlich Glück oder Wohlergehen, und nicht nur ihr eigenes. So können wir ableiten, was letztlich wertvoll ist, und zu Urteilen über die moralische Richtigkeit und Falschheit von Handlungen gelangen.

In diesem Zusammenhang fällt ins Gewicht, dass Mill in *Utilitarismus* eine Werttheorie entwickelt, die heutzutage häufig als »qualitativer Hedonismus« bezeichnet wird, von der aber strittig ist, ob es sich überhaupt um eine Form von Hedonismus handelt. Die Darstellung Mills mag in vielen Punkten unvorteilhaft wirken, und noch heute gehören diese Passagen zu den am leidenschaftlichsten diskutierten. Mill möchte einerseits eine konsequent hedonistische Theorie vertreten; andererseits scheint er aber auch der auf das Ergon-Argument von Aristoteles zurückgehenden Intuition Rechnung tragen zu wollen, dass es Freuden gibt, die für den Menschen spezifisch sind. Der Grundgedanke Mills ist, dass sich Freuden nicht nur in quantitativer, sondern auch in qualitativer Hinsicht unterscheiden lassen. Lesefreude ist nicht nur mehr oder weniger intensiv als Bewegungsfreude, sie ist auch von einer anderen Art. Über die Vorzugswürdigkeit einer Freude, meint Mill, lässt sich nicht nur hinsichtlich ihrer Quantität eine Aussage treffen, sondern auch hinsichtlich ihrer Qualität. Nun schlägt Mill folgendes Kriterium für die Rangordnung zwischen unterschiedlichen Arten von Freuden vor: Wenn eine Person nicht bereit ist, auf einen bestimmten Typ von Freude (zum Beispiel Lesefreude) zugunsten einer beliebigen Menge eines anderen Typs von Freude (zum Beispiel Bewegungsfreude) zu verzichten, so betrachtet sie die erste Freude offenbar als signifikant wertvoller. Wenn die Mehrzahl der Personen, die Erfahrung mit den respektiven Freuden haben, dies genauso sehen, so haben wir die bestmögliche empirische Evidenz, um sagen zu können, dass sie tatsächlich wertvoller ist. Es zeigt sich nun, so Mill, dass als höherwertig diejenigen Freuden beurteilt werden, die unsere entwickelten geistigen Fähigkeiten in Anspruch nehmen, also jene Fähigkeiten, die uns von den Tieren unterscheiden.

Wenn nun gezeigt worden sein sollte, worin menschliches Glück besteht, muss noch geklärt werden, wie es befördert werden sollte – also wie die Moral in ihrer konkreten Form zu strukturieren ist. Mill gibt in *Utilitarismus* unterschiedliche Bestimmungsformeln der utilitaristischen Lehre, die sich anscheinend widersprechen. Die erste lässt ihn als Vertreter einer aktutilitaristischen, die zweite als Vertreter einer regelutilitaristischen Position erscheinen. Akt-

und Regelutilitarismus sind unvereinbare Lehren darüber, was Handlungen moralisch richtig macht. Die beiden Formeln werfen daher die grundlegende Frage auf, welche Art von Utilitarismus Mill begründen will – auch dies eine Frage, die wir hier nicht abschließend beantworten können.

In der ersten und berühmteren Formulierung heißt es bündig, dem Utilitarismus zufolge seien *Handlungen* in dem Maße richtig, in dem sie dazu tendierten, das Glück zu befördern; und in dem Maße falsch, in dem sie dazu tendierten, das Unglück zu vermehren.* Nur wenige Seiten später schreibt Mill: Ein Leben, das so weit wie möglich von Schmerz verschont bleibe und so reich wie möglich an Freuden sei, stelle, dem Utilitarismus zufolge, das Endziel allen Handelns dar und damit notwendigerweise auch den Standard der Moral. Dieser bestehe in denjenigen *Regeln und Geboten* für das menschliche Verhalten, durch deren Befolgung ein gutes Leben, so weit wie möglich, der ganzen Menschheit eröffnet werde (und nicht nur ihr, sondern, soweit denkbar, der ganzen empfindungsfähigen Schöpfung). Hier scheint Mill auszuführen, dass eine Handlung dann richtig ist, wenn sie den *Regeln* entspricht, deren Befolgung die Glücksmenge in der Welt möglichst groß macht. Und dies ist eine regelutilitaristische Auffassung.

Dieses Problem lässt sich jedoch auflösen, wenn man davon ausgeht, dass Mill zwischen der *Richtigkeit* und der *moralischen Richtigkeit* einer Handlung unterscheidet. Eine Handlung ist *richtig*, wenn sie möglichst gute Folgen hat; sie ist *moralisch* richtig, wenn sie im Einklang steht mit den utilitaristisch gerechtfertigten Regeln der Moral. Mill zufolge nennen wir Handlungsweisen nur dann moralisch falsch, wenn wir meinen, dass sie sanktioniert werden sollten; entweder durch förmliche Strafe oder öffentliche Missbilligung (externe Sanktionen) oder durch ein schlechtes Gewissen (die interne Sanktion). Dies, die Sanktionswürdigkeit von Regelverstößen, scheint der »eigentliche Unterschied zwischen der Moral und dem einfach Nützlichen zu sein«.** Manche Handlungen sind unrichtig, aber im Gegensatz zu unmoralischen Handlungen nicht sanktionswürdig. Falsch, inexpedient, aber nicht unmoralisch, sanktionswürdig sind für Mill Dinge, die wir zwar nicht gutheißen oder einer Person empfehlen würden, die zu *unterlassen* wir aber nicht von ihr verlangen und erzwingen können – wobei der Maßstab hierfür wiederum ein utilitaristischer ist.

---

* *Utilitarismus*, S. 449 in diesem Band.

** Ebd., S. 498 in diesem Band.

Im Abschlusskapitel von *Utilitarianism* wendet sich Mill dem Gerechtigkeitsempfinden zu. Als ungerecht wahrgenommene Handlungen oder Zustände rufen bei den meisten Menschen eine besondere Art der Empörung hervor. Die Spontaneität dieses Gefühls und seine Heftigkeit machen es der Moraltheorie unmöglich, es zu ignorieren. Zwei Interpretationen drängen sich auf: zum einen, dass wir über einen Gerechtigkeitssinn verfügen, der eine eigenständige Quelle moralischer Urteile darstellt; zum anderen, dass es ein allgemeines und unabhängiges Prinzip der Gerechtigkeit gibt. Beide Deutungen sind mit Mills Position unvereinbar, und so verwundert es nicht, dass er das Thema äußerst ernst nimmt. Die Integration dieses Gefühls der Gerechtigkeit nennt er die »einzige wirkliche Schwierigkeit« für die utilitaristische Theorie.*

Auf eine kurze Formel gebracht, lautet Mills Erklärung des Gerechtigkeitsempfindens, dass es sich um die Sublimierung des Vergeltungswunschs handelt, der aus wahrgenommenen Kränkungen aller Art entsteht. Menschen sind zum Mitempfinden fähig, so dass fremde Freuden eigene Freude hervorrufen können, fremdes Leiden eigenes Leid. Die Verletzung einer Person oder eines Tieres vermag daher einen ganz ähnlichen Affekt zu erzeugen wie die Verletzung der eigenen Person. Diese Ausdehnung des animalischen Vergeltungsimpulses auf diejenigen, denen wir diese Sympathie entgegenbringen, nennt Mill *natürlich*, denn auch die sozialen Gefühle sind ihm zufolge natürlich. Unser Gerechtigkeitsempfinden empfängt nach Mill seine *Intensität* von diesem animalischen Wunsch nach Selbstbehauptung; seinen gerechtfertigten moralischen *Gehalt* aber von Regeln, die auf eine unparteiliche Berücksichtigung der Interessen aller betroffenen Personen abzielen.

Wenn wir eine soziale Praxis oder eine Handlungsweise als gerecht oder ungerecht bezeichnen, so ist damit nach Mill gemeint, dass die *moralischen Rechte* von bestimmten Personen respektiert oder verletzt werden. Der Gedanke des moralischen Rechts, der in einer utilitaristischen Theorie auf den ersten Blick fremd erscheinen mag, ist der systematische Kern unserer Urteile über Gerechtigkeit. Moralische Rechte beziehen sich auf die notwendigen Bedingungen dafür, ein glückliches Leben haben zu können, und zwar jene unter diesen Bedingungen, welche die Einzelnen nicht aus eigener Kraft sicherzustellen vermögen. Zu ihnen gehört der Schutz vor Aggression oder vor dem Verhungern, die Möglichkeit, unbehelligt von anderen das eigene Leben zu

* Ebd., S. 516 in diesem Band.

gestalten oder sich auf Einhaltung von Verträgen zu verlassen. Da alle ein Interesse an der Sicherstellung dieser Bedingungen haben, ist es wünschenswert, dass die Mitglieder der Gesellschaft sich wechselseitig zusichern, einander diese »außerordentlich wichtig[e] und bemerkenswert[e] Art von Nützlichkeit«* zu garantieren.

Insofern moralische Rechte die Grundlagen unserer Existenz absichern, dienen sie unserem natürlichen Selbsterhaltungsinteresse – aus diesem Grund ruft ihre Verletzung so heftige emotionale Reaktionen hervor. Das Zusammenspiel von sozialen Gefühlen und moralischer Erziehung erklärt wiederum, warum wir uns über Ungerechtigkeiten nicht nur empören, wenn wir selbst betroffen sind, sondern auch dann, wenn die elementaren Rechte *anderer* verletzt werden. Dies motiviert uns, von anderen erlittenes Unrecht zu sanktionieren. Mill meint so, im Rahmen einer utilitaristischen Gesamtkonzeption erklären und rechtfertigen zu können, dass Gerechtigkeit den »unvergleichlich heiligsten und verbindlichsten Teil aller Moral«** bildet.

9. Nochmals: Das John-Stuart-Mill-Problem

Kommen wir zuletzt noch einmal auf das anfangs angesprochene Problem der Vereinbarkeit von Utilitarismus und Liberalismus zurück. Wenn Mill Utilitarist war, dann kann er einer geläufigen Einschätzung zufolge kein Liberaler gewesen sein; und wenn er Liberaler war, so kann er kein Utilitarist gewesen sein.*** Wie die Lektüre der in diesem Band enthaltenen Texte deutlich machen sollte, ist das Nutzenprinzip für Mill jedoch die Rechtfertigungsgrundlage des Freiheitsprinzips. Der gelegentlich zu hörende Einwand, Freiheits- und Nutzenprinzip führten zu widersprüchlichen normativen Aussagen, beruht insofern auf einem Missverständnis der Theoriearchitektur, denn die beiden Prinzipien sind auf unterschiedlichen theoretischen Ebenen angesiedelt.

In den letzten Dekaden ist das Problem jedoch in einer weiteren Variante aufgebracht worden, und zwar als Folgewirkung von Bedenken gegen utilitaristische Ansätze insgesamt, die sich besonders prominent in John Rawls' *Theo-*

---

* Ebd., S. 505 in diesem Band.

** Ebd., S. 511 in diesem Band.

*** Vgl. Chin Liew Ten: *Mill on Liberty*, 1980.

rie der Gerechtigkeit formuliert finden. Der Utilitarismus nehme aus Gründen, die tief in der Theorie verankert seien, die »Getrenntheit von Personen« nicht ernst genug.* Er fordert die Maximierung einer Aggregatgröße. Wie die Einheiten dieser Größe verteilt seien, lasse die Theorie offen. Insofern gebe es kein aus der Grundstruktur des Utilitarismus folgendes Argument, durch das ausgeschlossen werde, dass das Wohlergehen der einen dem Wohlergehen anderer geopfert werde, sofern dies den Gesamtnutzen maximiere. In dieser Variante des Einwands wird durchaus zugestanden, dass sich bei John Stuart Mill die utilitaristische Grundlegung eines erstaunlich modernen Systems individueller Rechte finde, das auch ökonomische Ansprüche umfasse. Aus historischer Perspektive, so betont beispielsweise Paul Kelly, sei es eine bittere Ironie, dass der klassische Utilitarismus heute von vielen als antiliberale Position eingestuft werde, wurde doch das Wort »liberal« im frühen 19. Jahrhundert ins Englische eingeführt, um die Position von Denkern wie Bentham und später John Stuart Mill zu kennzeichnen.** Doch laufe die Grundlegung individueller Rechte im Utilitarismus den elementaren Überzeugungen einer wirklich liberalen Politikphilosophie zuwider. Denn im Utilitarismus hätten individuelle Rechte keinen absoluten und unantastbaren Status. Sie hingen vielmehr von Annahmen über bestimmte psychologische Gesetzmäßigkeiten und Gegebenheiten ab, die sich als falsch erweisen könnten. Liberale Freiheits- und sozioökonomische Anspruchsrechte haben daher im Utilitarismus, wie es bei Paul Kelly im Anschluss an Rawls heißt, einen häufig als zu unsicher angesehenen »kontingenten Status«.*** Jedoch fragt sich, ob dies überhaupt zu vermeiden ist. Denn auch John Rawls kann in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* nicht auf psychologische Annahmen verzichten, die sich ebenfalls als falsch erweisen könnten.**** Sein Einwand lautet letztlich nur, dass eine politische Konzeption der Gerechtigkeit »nach Möglichkeit nur von psychologischen Merkmalen der menschlichen Natur abhängt, die dem Commonsense in höherem Maße einleuchten«,***** als dies ihm zufolge bei Mill der Fall sei. Unter dem Strich bleibt dann von der Kritik, dass Utilitaristen

---

* John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 1979 [1971], S. 45.

** Paul Kelly: *Liberalism*, 2005, S. 29.

*** Ebd., S. 31.

**** Vgl. beispielsweise: John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 1979 [1971], S. 188.

***** John Rawls: *Geschichte der politischen Philosophie*, 2008 [2007], S. 392.

wie Mill die »Getrenntheit der Personen« missachten, erstaunlich wenig übrig. Von der Behauptung einer tiefen strukturellen Unvereinbarkeit zwischen Liberalismus und Utilitarismus, die nur durch kontingente Annahmen überbrückt werden könne und den individuellen moralischen Rechten eine beunruhigend fragile Stellung gebe, sollte auf jeden Fall nicht die Rede sein. In diesem Sinne hoffen wir, dass unsere Sammlung dazu beitragen kann, einen neugierigeren und unbefangeneren Blick auf die Möglichkeit eines liberalen Utilitarismus zu ermöglichen und einige exegetische Schreckgespenster zu vertreiben.

10. Zur editorischen Arbeit

Für den vorliegenden Band der *Ausgewählten Werke* sind die beiden bekanntesten Arbeiten – *Über die Freiheit* und *Utilitarismus* – neu übersetzt worden. Die Freiheitsschrift ist von Angela Marciniak (in Zusammenarbeit mit Robin Becker) auf der Grundlage der Übersetzung von Theodor Gomperz ins Deutsche übertragen worden. Die Übersetzung von *Utilitarismus* hat Christoph Schmidt-Petri übernommen. Florian Wolfrum hat die Aufsätze »Bemerkungen zu Benthams Philosophie« und »Whewell über Moralphilosophie« erstmalig ins Deutsche übertragen. Von Eduard Wessel stammen die Übersetzungen zu den Texten »Bentham« und »Coleridge«. »Professor Sedgwicks Abhandlung über die Studien an der Universität Cambridge« hat Elise Gomperz ins Deutsche übertragen. Die Übersetzung von »Bentham« ist von Dieter Birnbacher und Michael Schefczyk überarbeitet worden; Letzterer hat zudem die Übersetzungen von »Sedgwick« und »Coleridge« durchgesehen. Den Ausschnitt »Logik der Praxis« hat Theodor Gomperz übersetzt; Michael Schefczyk hat ihn für diesen Band überarbeitet.

Die Fußnoten im Text gehen auf Michael Schefczyk und Christoph Schmidt-Petri zurück; wo Fußnoten von Mill stammen, ist dies gekennzeichnet. Zweck der Herausgeber-Fußnoten ist die Bereitstellung von zusätzlichen Informationen zu Ereignissen, Personen oder Werken, die im Text erwähnt werden. Wo immer möglich und hilfreich, haben wir Querverbindungen zu Mills *Autobiographie* und anderen Arbeiten hergestellt, die in den *Ausgewählten Werken* enthalten sind. Ferner werden fremdsprachige Ausdrücke und Wendungen übersetzt, wo dies ratsam erschien.

Die Herausgeber haben die Zitate und Seitenangaben Mills anhand der von ihm angegebenen Ausgaben überprüft; wo dies angezeigt erschien, haben wir fehlende Angaben ergänzt oder Fehler korrigiert.

Die Register sind von Nico Dierks und Nina Melching erstellt worden; Robin Becker und Katharina Myslowski haben umfassende Textarbeiten übernommen.

II. Texte

1. Bemerkungen zu Benthams Philosophie

von John Stuart Mill

(1833)

Übersetzung von Florian Wolfrum

Es ist keine leichte Aufgabe, einen kurzen Überblick über die philosophischen Ansichten von jemandem zu geben, der versucht hat, die gewaltigen Themen Moral und Gesetzgebung auf eine wissenschaftliche Grundlage zu stellen: Eine bloße Skizze ist alles, was unternommen werden kann.*

Die Grundprinzipien von Mr. Benthams** Philosophie sind diese: dass Glück, ein Begriff, mit dem Lust und Freiheit von Unlust gemeint ist, das Einzige ist, das um seiner selbst willen anzustreben ist; dass alles andere nur als Mittel zu diesem Zweck wünschenswert ist; dass daher die Erzeugung des größtmöglichen menschlichen Glücks der einzige angemessene Zweck alles menschlichen Denkens und Handelns ist und folglich aller Moral und Regierung; und überdies, dass Lust und Unlust die einzigen Antriebe sind, durch die das Verhalten der Menschen tatsächlich gesteuert wird, in welche Umstände das Individuum auch versetzt sein mag und ob es sich dessen bewusst ist oder nicht.

Mr. Bentham scheint nicht sehr tief in die metaphysischen Grundlagen dieser Lehren eingedrungen zu sein; es scheint, als hätte er diese Grundlagen zum großen Teil aus den Darstellungen der Metaphysiker übernommen, die ihm vorangegangen sind.*** Das Prinzip der Nützlichkeit, oder, wie er es später

---

* Dieser Text erschien 1833, also im Jahr nach Jeremy Benthams Tod, anonym als Anhang zu Edward Bulwers (1803–1873) *England and the English*. Zu Lebzeiten seines Vaters wagte John Stuart Mill nicht, sich öffentlich zu kritischen Ansichten über gewisse Aspekte der Philosophie Benthams zu bekennen, und so machte er nur wenige enge Vertraute mit der Bitte um Verschwiegenheit zu Mitwissern seiner Autorschaft. Mill hatte nicht damit gerechnet, dass Bulwer seinen Text geschlossen abdrucken und ihn damit der Gefahr der Entdeckung aussetzen würde. Mills hier dargelegte Einschätzungen der Leistungen und Unzulänglichkeiten Benthams decken sich weitgehend mit denen aus seinem fünf Jahre später erschienenen Aufsatz »Bentham«.

** Jeremy Bentham (1773–1832) war ein Freund und politischer Weggefährte von John Stuart Mills Vater James (1773–1836). In der *Autobiographie* berichtet Mill, sein Vater habe ihm im Winter 1821/1822 die *Traités de législation civile et pénale*, eine von Pierre Dumont ins Französische übertragene Sammlung rechtstheoretischer Texte Benthams, zu lesen gegeben. John Stuart Mill war zu diesem Zeitpunkt fünfzehn Jahre alt. Auch seine vorherige »Erziehung war in einem gewissen Sinne bereits ein Kurs in Benthamismus gewesen, da man mich stets gelehrt hatte, an das ›höchste Glück‹ das Bentham'sche Richtmaß anzulegen; ja ich war sogar mit einer abstrakten Auseinandersetzung desselben vollkommen vertraut aus einer Episode in einem nicht veröffentlichten Dialog über Regierung, den mein Vater über den platonischen Musterstaat geschrieben hatte.« (*Ausgewählte Werke* II, S. 66 f.)

*** Hier und an anderen Stellen verwendet Mill das Wort »Metaphysik« im Sinne von »Theoretischer Philosophie«.

genannt hat, »das Prinzip des größten Glücks«,[*] wird in seinen Schriften nicht anders dargelegt als durch eine Aufzählung von Ausdrücken einer anderen Art, die gemeinhin gebraucht wurden, um die Norm des Lebens zu kennzeichnen, und durch ihre ausnahmslose Zurückweisung mit der Begründung, dass sie über eine stillschweigende Bezugnahme auf Nützlichkeitserwägungen hinaus, die sie möglicherweise beinhalten, keinen verständlichen Sinn haben. Dazu gehören die Ausdrücke »Gesetz der Natur«, »rechte Vernunft«, »natürliche Rechte«, »moralisches Empfinden«. Mr. Bentham hat sie alle als bloße Bemäntelungen des Dogmatismus betrachtet; Vorwände für die Aufstellung seines eigenen *ipse dixit*[**] als Norm, die andere binden soll. »Sie bestehen alle«, sagt er, »aus vielen Kniffen zur Vermeidung der Notwendigkeit, sich auf irgendeinen externen Maßstab zu berufen, und den Leser dazu zu überreden, die Empfindung oder Meinung des Autors als an sich bestehenden Grund zu akzeptieren.«[***]

Dies ist jedoch keine gerechte Behandlung der Anhänger anderer Moralprinzipien als der Nützlichkeit. Alle Redeweisen werden auf unverständige Art von unverständigen Leuten gebraucht; aber niemand, der tief und systematisch genug nachgedacht hat, um den Namen eines Philosophen zu verdienen, hat je vorausgesetzt, dass seine *eigenen* privaten Empfindungen der Billigung und Missbilligung notwendigerweise wohlbegründet sein müssen und es nicht nötig hätten, mit irgendeinem externen Maßstab verglichen zu werden. Die Antwort solcher Personen an Mr. Bentham wäre, dass, wie sie sich selbst durch eine induktive und analytische Untersuchung des menschlichen Geistes überzeugt hätten, das, was wir unsere moralischen Empfindungen nennen (das heißt die Gefühle von Wohlbehagen und Abneigung, die wir erfahren, wenn wir unsere eigenen Handlungen oder die anderer Menschen mit unserer Norm für das Rechte und Unrechte vergleichen), ebenso Teil der ursprünglichen Verfasstheit des Menschen sind als das Verlangen nach Glück und die Furcht vor Leiden; dass diese Empfindungen sich tatsächlich nicht unter allen Umständen an dieselben Handlungen anheften, aber auch nicht, wenn sie sich an Handlungen anheften, dem Gesetz der Nützlichkeit folgen, sondern bestimmten anderen allgemeinen Gesetzen, die natürlicherweise bei allen Menschen dieselben

---

* Jeremy Bentham: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), in: *Works*, hg. von John Bowring, 11 Bde., 1843, Bd. I, S. 1 (Fußnote).

** Er selbst hat es gesagt.

*** J. B.: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), in: *Works* I, S. 8.

seien, obwohl Erziehung oder äußere Umstände ihnen entgegenwirken mögen, indem sie künstliche Ideenverknüpfungen herstellen, die stärker sind als sie. Tatsächlich kann kein Beweis dafür gegeben werden, dass wir diese Gesetze befolgen sollten; doch ebenso wenig kann ein Beweis dafür erbracht werden, dass wir unser Verhalten an Nützlichkeit ausrichten sollten. Das Einzige, was dazu zu sagen ist, ist, dass das Streben nach Glück für uns natürlich ist; und ebenso, wird argumentiert, die Ehrfurcht vor bestimmten allgemeinen Gesetzen der Moral und die Neigung, unsere Handlungen danach auszurichten.

Jeder, der mit den ethischen Lehrmeinungen der Schule von Reid**** und Stewart***** oder der deutschen Metaphysiker vertraut ist (um nicht noch weiter zurückzugehen), weiß, dass dies die Antwort jener Philosophen auf Mr. Bentham wäre; und es ist eine Antwort, gegen die Mr. Benthams Schriften keine ausreichenden Gegenargumente vorbringen. Denn es ist offensichtlich, dass diese Ansichten über den Ursprung von moralischen Unterscheidungen *weder*, wie er über alle derartigen Ansichten sagt, jeder exakten und greifbaren Bedeutung entbehren, noch dass ihnen angelastet werden kann, die Empfindungen der jeweiligen Person zur Norm zu erheben. Sie erheben zur Norm, was (aus Gründen, die für ausreichend erachtet werden) für die Instinkte der Gattung gehalten wird oder für Grundlagen unserer gemeinsamen Natur, die so universal und unerklärbar sind wie Instinkte.

Über diese Lehrmeinungen zu urteilen setzt eine tiefer gehende und scharfsinnigere Metaphysik voraus, als Bentham sie hatte. Ich nehme an, das Urteil der Nachwelt wird dahin gehen, dass seine Ansichten über das, was man mit einem treffenden Ausdruck Hobbes' als *philosophia prima*[1] bezeichnen kann,****** selbst wenn er fast vollständig recht hatte, anderen zu *beweisen* überlassen

---

**** Thomas Reid (1710–1796), schottischer Philosoph der Aufklärung. In seiner Rektoratsrede an der Universität St. Andrews schreibt Mill, es gebe für Studierende kaum eine nützlichere Lektüre als die Philosophen »[…] Hobbes und Locke, Reid und Stewart, Hume, Hartley und Brown – vorausgesetzt, dass diese großen Denker nicht passiv gelesen werden, wie Meister, denen man nur zu folgen hat, sondern unter aktiver Mitarbeit, als solche, die Stoff und Anregung zum Denken geben.« (*Ausgewählte Werke* II, S. 342)

***** Dugald Stewart (1753–1828), schottischer Mathematiker und Philosoph der Aufklärung, Lehrer von James Mill.

****** Erste Philosophie. Thomas Hobbes (1588–1679), der Autor des *Leviathan* (1651), ist einer der bedeutendsten Staatstheoretiker überhaupt. Mill war früh auch mit Hobbes' Schriften zur theoretischen Philosophie vertraut; er verweist verschiedentlich auf dessen Werk zur Logik *Computatio sive Logica*, den ersten Teil von *De Corpore* (1655). Als politischer Philosoph übte Hobbes keinen nachhaltigen Einfluss auf Mill aus.

blieben. Der größte Mangel Mr. Benthams, seine unzureichende Kenntnis und Wertschätzung der Gedanken anderer Menschen, zeigt sich beständig in seinem Ringen mit irgendwelchen trügerischen Schatten der Überzeugung eines Widersachers, lässt aber die eigentliche Substanz unbeeinträchtigt.

Nachdem er das Nützlichkeitsprinzip dargelegt hat, ist Mr. Bentham im umfangreichsten und dauerhaft wertvollsten Teil seiner Werke damit beschäftigt, die Umrisse einer praktischen Ethik und Gesetzgebung zu skizzieren und einige Teile der letzteren Wissenschaft (oder besser Kunst) sehr ins Detail gehend auszufüllen, und zwar durch die gleichmäßige und unnachgiebige Anwendung seines eigenen Prinzips des größten Glücks, von dem abzuweichen die außergewöhnlich konsequente und systematische Eigenart seines Intellekts ihn immer bewahrt hat. Wahrscheinlich sind in den Schriften keines Philosophen so wenige Widersprüche zu entdecken – so wenige Fälle einer auch nur momentanen Abweichung von den Prinzipien, die er selbst dargelegt hat.

Es ist vielleicht ein Glücksfall, dass Mr. Bentham einen viel größeren Teil seiner Zeit und Mühe auf das Thema der Gesetzgebung verwandt hat als auf das der Moral; denn die Art und Weise, wie er das Nützlichkeitsprinzip aufgefasst und angewandt hat, scheint mir der Erzielung von wahren und wertvollen Ergebnissen im ersteren dieser beiden Untersuchungszweige viel förderlicher zu sein als im letzteren. Die Erkenntnis, dass das Glück das einzige an sich Erstrebenswerte ist und dass die Hervorbringung des Zustands, der dem Glück am günstigsten ist, das einzig vernünftige Ziel sowohl der Moral wie auch der Politik ist, führt keineswegs notwendig zu der Lehre der Zweckmäßigkeit, zu der sich Paley* bekannt hat: dem ethischen Grundsatz, der die Moralität einer Handlung oder einer Klasse von Handlungen ausschließlich aufgrund der voraussichtlichen *Konsequenzen* dieser bestimmten Art von Handlung beurteilt, unter der Annahme, sie wäre allgemeine Praxis. Das ist in

---

* William Paley (1743–1805) vertrat eine einflussreiche theologische Variante des Utilitarismus, mit der sich Mill relativ ausführlich in seinen Streitschriften gegen Adam Sedgwick und William Whewell (vgl. die Texte Nr. 2 und Nr. 6 in diesem Band) beschäftigt. Die von Mill im Folgenden angesprochene Überlegung findet sich im achten Kapitel des zweiten Buchs seiner *Principles of Moral and Political Philosophy* (1785). In seinen religionsphilosophischen Essays (*Ausgewählte Werke* V) kommt Mill zudem auf Paleys Überlegungen in *Natural Theology; or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (1802) zu sprechen, ein Buch, das Charles Darwin als Student in Cambridge mit großem Interesse las.

der Tat ein sehr kleiner Teil dessen, was ein erweitertes Verständnis des »Prinzips des größten Glücks« von uns in Betracht zu ziehen fordern würde. Eine bestimmte Art von Handlung, wie zum Beispiel Diebstahl oder Lügen, würde, wenn sie allgemeine Praxis wäre, bestimmte schlimme Konsequenzen für die Gesellschaft nach sich ziehen: Doch diese schlimmen Konsequenzen machen bei weitem nicht die gesamte moralische Bedeutung der Laster Diebstahl oder Lügen aus. Wir hätten eine sehr unvollkommene Sicht des Verhältnisses dieser Praktiken zum allgemeinen Glück, wenn wir annähmen, dass sie einzeln und isoliert bestehen. Alle Handlungen setzen bestimmte Einstellungen und Gewohnheiten des Geistes und des Herzens voraus, die an sich Zustände der Freude oder des Elends sein mögen und die über diese bestimmten Handlungen hinaus in *anderer* Hinsicht Früchte tragen müssen. Keine Person kann ein Dieb oder ein Lügner sein, ohne noch vieles andere mehr zu sein: Und wenn unsere moralischen Urteile und Empfindungen im Hinblick auf eine Person, die eines dieser Laster überführt ist, nur auf der verderblichen Tendenz des Stehlens und Lügens gründeten, wären sie einseitig und unvollständig; viele Überlegungen würden unterlassen, die wenigstens gleichermaßen »schicklich für die Sache«* sind, viele die, indem wir sie aus unseren allgemeinen Ansichten ausschließen, zu übersehen wir uns in der Tat zur Gewohnheit machen würden, durch die wir jedoch alle in bestimmten Fällen unmöglich nicht beeinflusst werden können, je nach dem Grad, mit dem sie unserer Aufmerksamkeit aufgezwungen werden.

Der große Fehler, den ich bei Mr. Bentham als Moralphilosophen finden muss, und die Quelle des größten Teils des zeitweiligen Unheils, das er in dieser Eigenschaft, neben einem weitaus größeren Betrag von dauerhaftem Guten, hervorgebracht haben dürfte, ist nun dieser: dass er praktisch in einem sehr großen Ausmaß das Prinzip der Nützlichkeit mit dem Prinzip spezifischer Konsequenzen vermengt hat und gewohnheitsmäßig seine Einschätzung der Billigung oder des Tadels, die einer bestimmten Art von Handlung gebühren, aufgrund einer ausschließlichen Berechnung der Konsequenzen gebildet hat, zu denen ebendiese Handlung, wenn sie allgemeine Praxis wäre, selbst führen würde. Er hat in großem Maße ein Beispiel für einen Tonfall des Denkens gegeben und sehr weitgehend zu seiner Verbreitung beigetragen, dem zufolge

---

* William Shakespeare: *Hamlet*, in *A New Variorum Edition of Shakespeare*, hg. von Horace Howard Furness, 1918 [1915], S. 432 (Akt V, Szene II, Zeile 152 f.).

jede Art von Handlung oder jede Gewohnheit, der in ihren eigenen spezifischen Konsequenzen nicht nachgewiesen werden kann, dass sie notwendig oder wahrscheinlich Unglück für den Handelnden oder für andere hervorbringt, als vollkommen gerechtfertigt angesehen wird; und jede Missbilligung oder Abneigung, die ihretwegen gegen das Individuum gehegt wird, wird seitdem als Vorurteil und Aberglaube abgetan. Es wird nicht in Betracht gezogen (wenigstens nicht gewohnheitsmäßig in Betracht gezogen), ob die fragliche Handlung oder Gewohnheit, obwohl sie an sich nicht notwendigerweise verderblich ist, nicht möglicherweise den Teil eines *Charakters* bildet, der seinem Wesen nach verderblich ist, oder wenigstens seinem Wesen nach mangelhaft hinsichtlich einer Eigenschaft, die dem »größten Glück« in besonderem Maße förderlich ist. Einen Maßstab wie diesen anzulegen würde in der Tat oft eine viel tiefere Einsicht in die Charakterbildung und Kenntnis der inneren Arbeitsweisen der menschlichen Natur erfordern, als Mr. Bentham besessen hat. Aber zu einem größeren oder geringeren Grad urteilen er und jeder andere nach diesem Maßstab, selbst diejenigen, die durch eine einseitige Sichtweise dazu gebracht werden, alle derartigen Elemente in ihren allgemeinen Spekulationen beiseitezulassen.

Wenn der Moralist folglich das Verhältnis einer Handlung zu einem bestimmten Bewusstseinszustand als ihrer Ursache übersieht, und ihre Verbindung durch diese gemeinsame Ursache mit großen Klassen und Gruppen von Handlungen, die sich scheinbar sehr wenig ähneln, dann wird sogar seine Einschätzung der Konsequenzen der Handlung selbst unvollkommen gemacht. Denn es kann mit wenigen Ausnahmen behauptet werden, dass jede beliebige Handlung eine Tendenz hat, den Zustand oder Charakter des Geistes, aus dem sie selbst hervorgegangen ist, zu festigen und auf Dauer zu stellen. Und wenn dieses wichtige Element in den moralischen Verhältnissen der Handlung vom Moralisten nicht als Ursache in Betracht gezogen wird, wird es wahrscheinlich auch nicht als Konsequenz in Betracht gezogen werden.

Mr. Bentham ist weit davon entfernt, diese Seite des Themas völlig übersehen zu haben. Jene äußerst originellen und lehrreichen, wenngleich meines Erachtens in ihrem Geist zum Teil irrigen Kapitel über *Motive* und über *Dispositionen* in seinem ersten großen Werk, der *Einführung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebung*, eröffnen einen direkten und breiten Weg zu diesen äußerst wichtigen Themen. Nichtsdestoweniger ist wahr, dass Mr. Bentham und viele andere, die seinem Beispiel gefolgt sind, bei der Diskussion bestimmter

Fragen der Ethik durch die besondere Betonung, die sie auf die spezifischen Konsequenzen einer Klasse von Handlungen legten, jegliche Betrachtung der Handlung in ihrer allgemeinen Bedeutsamkeit für das gesamte moralische Sein des Handelnden gewöhnlich zurückgewiesen haben, oder zumindest diese Betrachtungen so weit in den Hintergrund gerückt haben, dass sie beinahe außer Sichtweite waren. Und indem sie das getan haben, haben sie nicht nur den Wert vieler ihrer Spekulationen gemindert, wenn man sie als bloße philosophische Untersuchungen betrachtet, sondern sind immer Gefahr gelaufen, in schwere praktische Irrtümer zu geraten – was nach meiner Meinung auch geschehen ist.

Diese Unvollständigkeit in Mr. Benthams allgemeinen Ansichten war jedoch nicht so geartet, dass sie den Wert seiner Spekulationen über den Großteil des Feldes der Gesetzgebung erheblich gemindert hätte. Diejenigen Aspekte einer Handlung, denen Mr. Bentham beinahe ausschließlich Aufmerksamkeit gewidmet hat, waren zugleich die, mit denen beinahe allein die Gesetzgebung zu tun hat. Der Gesetzgeber schreibt eine Handlung vor oder verbietet sie mit sehr wenig Rücksicht auf die allgemeine moralische Vorzüglichkeit oder Schändlichkeit, die sie einschließt; er achtet auf die Konsequenzen dieser bestimmten Art von Handlung für die Gesellschaft; sein Ziel ist nicht, Menschen unfähig zu machen, ein Verbrechen *anzustreben*, sondern sie davon abzuschrecken, es tatsächlich zu *begehen*. Indem er die Menschen nimmt, wie er sie vorfindet, strebt er danach, Beweggründe zu liefern, die selbst Personen mit dem allgemeinen Glück äußerst zuwiderlaufenden Einstellungen zwingen, ihm in ihrem faktischen Verhalten einen so hohen Grad von Beachtung zukommen zu lassen, wie von ihnen durch solche Mittel ohne überwiegende Unannehmlichkeit erlangt werden kann. Deshalb wird eine Theorie, die bezüglich einer Handlung außer den dieser Handlung *eigenen* Konsequenzen wenig berücksichtigt, im Allgemeinen ausreichen, um den Zwecken einer Philosophie der Gesetzgebung zu dienen. Eine derartige Philosophie wird sehr dazu angetan sein, bei der Betrachtung der größeren sozialen Fragen zu versagen – der Theorie der organischen Institutionen und allgemeinen Formen des Staates; denn um jene (im Gegensatz zu den Einzelheiten der Gesetzgebung) gebührend einschätzen zu können, müssen sie als die großen Instrumente zur Formung des Nationalcharakters angesehen werden, zur Beförderung der Mitglieder der Gemeinschaft hin zur Vervollkommnung oder zu ihrer Bewahrung vor Degeneration. Dies ist, wie zu einem gewissen Grad zu erwarten ist,

eine Betrachtungsweise, in der Bentham diese Fragen, außer zu partiellen oder begrenzten Zwecken, selten erwägt. Und dieses eklatante Versäumnis ist einer der größten Mängel, aufgrund derer seine Spekulationen über die Theorie der Regierung, obwohl voller wertvoller Gedanken, meines Erachtens insgesamt in ihren allgemeinen Ergebnissen nicht beweiskräftig sind.

Diesen Themen wollen wir uns später noch ausführlicher zuwenden. Bislang habe ich mich noch nicht der angenehmeren Aufgabe entledigt, einen Teil der Dienste darzulegen, die die Philosophie der Gesetzgebung Mr. Bentham verdankt.

Der größte Dienst von allen, für den die Nachwelt seinem Namen die größte Ehre erweisen wird, ist einer, der ausschließlich der seine ist und von niemandem in der Gegenwart oder Zukunft geteilt werden kann; es ist der Dienst, der jeder Wissenschaft nur einmal erwiesen werden kann und der darin besteht aufzuzeigen, durch welche Untersuchungsmethode sie zu einer Wissenschaft *gemacht* werden kann. Was Bacon* für das physikalische Wissen getan hat, hat Mr. Bentham für die philosophische Gesetzgebung getan. Vor Bacons Zeit waren viele physikalische Tatsachen festgestellt worden; und vor Mr. Bentham war die Menschheit im Besitz von vielen genauen und wertvollen Einzelbeobachtungen über die Gesetzgebung. Aber er hat als Erster regelmäßig versucht, all die sekundären und intermediären Rechtsprinzipien abzuleiten, durch direkte und systematische Folgerung aus dem einen großen Axiom oder Prinzip der allgemeinen Nützlichkeit. In allen bestehenden Rechtssystemen sind diese sekundären Prinzipien oder Dikta, in denen das Wesen des Systems liegt, im Einzelnen herangewachsen und waren, selbst wenn sie auf Nützlichkeitserwägungen gegründet waren, nicht das Resultat irgendeiner wissenschaftlichen und umfassenden Untersuchungsmethode. Vielmehr waren sie häufig rein technischer Art, das heißt, sie waren aus rein *historischen* Umständen erwachsen und hatten, da sie nicht geändert wurden, als sich diese Umstände wandelten, keine andere Grundlage mehr als Fiktionen und nichtssagende Formen. Man nehme zum Beispiel das Gesetz über Grundbesitz: Es beruht bis auf den heutigen Tag zur Gänze auf der Lehre von feudalen Pachtverhältnissen, obwohl es diese Pachtverhältnisse außer in der Phraseologie von West-

* Francis Bacon (1561–1626), englischer Philosoph, Naturwissenschaftler, Wissenschaftstheoretiker und Politiker, ist der Nachwelt vor allem durch sein *Novum Organum* (1620) bekannt; Mills *System der Logik* (1843) bietet eine Modernisierung und Erweiterung der von Bacon entworfenen Theorie induktiven Schließens.

minster Hall längst nicht mehr gibt. Auch war die *Theorie* des Gesetzes in keinem besseren Zustand als die praktischen Systeme: Spekulative Juristen haben kaum mehr gewagt, als die technischen Maximen des besonderen Bereichs der Rechtsgelehrsamkeit, den sie zufällig studiert hatten, ein wenig zu verfeinern. Mr. Bentham war der Erste, der das Genie und den Mut hatte, auf den Gedanken zu kommen, die Wissenschaft auf Grundprinzipien zurückzuführen. Dies konnte nicht getan, ja nicht einmal versucht werden, ohne notwendigerweise die völlige Wertlosigkeit von vielen und die Grobheit und Präzisierungsbedürftigkeit von beinahe allen Maximen offensichtlich zu machen, die bis dahin als Rechtsprinzipien gegolten hatten.

Darüber hinaus hat Mr. Bentham gegen die Irrtümer von bestehenden Systemen der Rechtsgelehrsamkeit gekämpft, und zwar in direkterer Weise als durch bloße Präsentation der gegenteiligen Wahrheiten. Der Kraft der Argumente, mit der er die ausgedachten und unlogischen Maximen zerriss, auf denen die verschiedenen technischen Systeme gegründet sind, und die krassen Übel bloßstellte, die sie in der Praxis hervorbringen, kommen nur der beißende Sarkasmus und der erlesene Humor gleich, mit denen er ihre Absurditäten verspottet hat, und der wortgewandte Vortrag, den er beständig gegen sie anbranden lässt, manchmal in der Form der Wehklage, manchmal in der der Schmähung.

Dies war mithin die erste und vielleicht die größte Leistung Mr. Benthams: die völlige Diskreditierung aller technischen Systeme. Zudem behandelte er in beispielhafter Weise das Recht nicht als ein besonderes Mysterium, sondern als ein einfaches praktisches Geschäft, bei dem die Mittel den Zwecken angepasst sein mussten, wie in jeder anderen Kunst des Lebens auch. Selbst wenn er sonst nichts getan hätte, könnte er aufgrund dieser Leistung den Ruhm beanspruchen, der den größten wissenschaftlichen Wohltätern der Menschheit zukommt.

Doch Mr. Bentham hat, anders als Bacon, eine Wissenschaft nicht bloß prophezeit, er hat große Schritte zu ihrer Erschaffung unternommen. Er war der Erste, der sich eine auch nur halbwegs präzise Vorstellung von einem Gesetzbuch oder einem vollständigen Korpus der Gesetze machte und von den Besonderheiten seiner wesentlichen Bestandteile: dem Zivilrecht, dem Strafrecht und dem Verfahrensrecht. Den ersten beiden dieser drei Abteilungen erwies er wertvolle Dienste, die dritte rief er selbst ins Leben. Entsprechend seinen geistigen Gewohnheiten machte er sich daran, eine Philosophie oder

Wissenschaft für jeden der drei Zweige *ab initio*[*] zu erkunden. Er tat mit deren überkommenen Grundsätzen, was ein gutes Gesetzbuch mit den Gesetzen selbst tun würde: Er entfernte die schlechten und ersetzte sie durch bessere; er stellte die guten wieder her, aber in einer so viel klareren und methodischeren Form, dass alle, denen sie früher sehr vertraut waren, sie kaum mehr wiedererkannten. Selbst an alten Wahrheiten, die durch seine Hände gehen, hinterlässt er so viele Spuren, dass er oft die Entdeckung dessen zu beanspruchen scheint, was er lediglich systematisiert hat.

Indem er die Philosophie des Zivilrechts schuf, ging er nicht weit über die Darlegung einiger seiner allgemeinsten Prinzipien auf geeigneter Grundlage hinaus und diskutierte kursorisch einige ihrer interessantesten Einzelheiten. Nahezu alles, was er zu diesem Zweig des Rechts veröffentlicht hat, ist in den *Traités de législation*, herausgegeben von Mr. Dumont[**], enthalten. Zum schwierigsten Teil, der am stärksten die Hand eines Meisters zur Klärung seiner Schwierigkeiten erforderte, der Nomenklatur und Einteilung des Zivilgesetzbuchs, trug er wenig bei außer vereinzelten Beobachtungen und kritischen Bemerkungen über die Irrtümer seiner Vorgänger. Die »Vue générale d'un corps complet de législation«[***], die im oben zitierten Werk eingeschlossen ist, enthält beinahe alles, was er uns zu diesem Thema gegeben hat.

Im Gebiet des Strafrechts ist er der Verfasser des besten bislang unternommenen Versuchs einer philosophischen Klassifikation von Straftaten. Die Straftheorie (für die von seinen Vorgängern allerdings mehr getan wurde als für jeden anderen Teil der Rechtswissenschaft) hinterließ er beinahe vollständig.

Die Prozesstheorie (einschließlich der der Gerichtsverfassung) fand er in einem ungleich barbarischeren Zustand vor als die beiden anderen Zweige und hinterließ sie so perfekt wie nur denkbar. Es gibt kaum eine Frage von praktischer Bedeutung in diesem höchst wichtigen Gebiet, die er nicht gelöst hat. Er hat seinen Nachfolgern so gut wie nichts übrig gelassen.

Er hat durch Beweis gezeigt und dieser Wahrheit hundertfach Nachdruck verliehen und sie veranschaulicht, dass es durch radikale Beseitigung des Groß-

---

* Von Anfang an.

** Pierre Étienne Louis Dumont (1759–1829), politischer Autor und französischer Herausgeber der Schriften Benthams. Die *Traités* waren 1802 in drei Bänden in Paris erschienen. Benthams Bindungen an Frankreich waren eng; er war 1792 zum französischen Ehrenbürger ernannt worden.

*** Überblicksdarstellung eines vollständigen Gesetzgebungskorpus.

teils der künstlichen Regeln und Formen, die in allen sogenannten zivilisierten Ländern gelten, und Annahme der einfachen und direkten Untersuchungsmethoden, die alle Menschen anwenden, um Fakten für ihre eigenen privaten Kenntnisse zu überprüfen, möglich ist, mindestens neun Zehntel der Kosten und neunundneunzig Hundertstel der Verschleppung von Gerichtsverfahren zu beseitigen. Und das nicht nur ohne Zunahme, sondern mit einer beinahe unglaublichen Verminderung der Wahrscheinlichkeit von irrtümlichen Entscheidungen. Er hat außerdem die Prinzipien eines guten Gerichtswesens unwiderleglich dargelegt: eine Einteilung des Landes in Bezirke mit jeweils *einem* Richter, der für eine begrenzte Zeitspanne ernannt wird und alle Arten von Fällen entscheidet; mit einem ihm untergeordneten Stellvertreter, den er selbst ernennen und entlassen kann; eine Berufung in allen möglichen Fällen, aber nur durch Übergabe von Papieren an einen obersten Gerichtshof oder Gerichtshöfe, die alle aus nur *einem* Richter bestehen und in der Hauptstadt angesiedelt sind.

Es ist unmöglich, im Rahmen dieser Skizze zu versuchen, Mr. Benthams Prinzipien und Ansichten zu der großen Wissenschaft weiter darzulegen, die zuerst in seinen Händen eine Wissenschaft wurde.

Als Analytiker der menschlichen Natur (die Fähigkeit, in der zu glänzen für einen Moralphilosophen vor allem nötig ist) kann ich Mr. Bentham nicht sehr hoch schätzen. Er hat in dieser Abteilung wenig getan, was über die Einführung einer, wie mir scheint, sehr irreführenden Phraseologie und die Darbietung eines Katalogs von »Triebfedern des Handelns«* hinausgeht, in dem einige der wichtigsten fehlen.

Dass die Handlungen empfindender Wesen vollständig von Lust und Unlust bestimmt sind, ist das grundlegende Prinzip, mit dem er beginnt. Darauf aufbauend schafft Mr. Bentham ein jeder Lust oder Unlust entsprechendes *Motiv* und ein *Interesse* und bekräftigt, dass unsere Handlungen durch unsere *Interessen* bestimmt werden, durch das überwiegende Interesse und die *Balance* der Motive. Wenn das nun lediglich bedeutet, was vorher behauptet wurde, nämlich dass unsere Handlungen von Lust und Unlust bestimmt sind, dann ist diese schlichte und unzweideutige Art der Behauptung vorzuziehen. Doch unter dem Mantel der unklareren Formulierung schleicht sich in den Geist des Autors wie des Lesers eine Bedeutung ein, die viel weiter geht und völlig

* Vgl. J. B.: *A Table of the Springs of Action*, in: *Works* I, S. 195 ff.

falsch ist: dass unsere Handlungen durch die *in Aussicht stehende* Lust und Unlust bestimmt werden, durch Lust und Unlust, der wir als *Konsequenzen* unserer Handlungen entgegensehen. Dies kann keinesfalls als allgemeingültige Wahrheit behauptet werden. Die Lust oder Unlust, die unser Verhalten bestimmt, ist ebenso häufig eine, die dem Zeitpunkt der Handlung *vorausgeht*, als eine, die auf ihn folgt. Es trifft zu, dass ein Mensch, der in Versuchung gerät, durch die Furcht vor der Bestrafung oder der Reue, die er *nach* der Tat erleiden zu müssen befürchtet, davon abgeschreckt werden *könnte*, ein Verbrechen zu begehen. In diesem Fall können wir mit einem gewissen Recht davon sprechen, dass sein Verhalten durch das Gleichgewicht von Motiven oder, wenn man so will, von Interessen beeinflusst ist. Aber es *kann* auch der Fall sein, und zwar mit ebenso hoher Wahrscheinlichkeit, dass er vor dem bloßen Gedanken, die Tat zu begehen, zurückschreckt. Die Vorstellung, sich selbst in eine solche Situation zu bringen, ist so unangenehm, dass er nicht lange genug dabei verweilen kann, um überhaupt die physische Kraft zur Begehung des Verbrechens zu besitzen. Sein Verhalten ist durch Unlust bestimmt, doch durch eine Unlust, die der Handlung vorausgeht, nicht durch eine, von der erwartet wird, dass sie auf sie folgt. Das *könnte* nicht nur der Fall sein, sondern solange es nicht der Fall ist, ist der Mensch nicht wirklich tugendhaft. Die Furcht vor Unlust, die der Tat *folgt*, kann nicht aufkommen, ohne dass Überlegungen angestellt werden; und der Mann ist ebenso wie »die Frau, die überlegt« in unmittelbarer Gefahr, verloren zu sein.* Mit welchem Recht man das Zurückschrecken vor einer Handlung ohne Überlegung als sich einem *Interesse* fügen bezeichnen kann, kann ich nicht erkennen. *Interesse* beinhaltet mit Sicherheit, und soll auch beinhalten, die Vorstellung eines *Zwecks*, zu dem das Verhalten (sei es nun eine Handlung oder eine Unterlassung) als *Mittel* bestimmt ist. Nichts dergleichen ist im obigen Beispiel der Fall. Es wäre zutreffender zu sagen, dass Verhalten *manchmal* von einem Interesse bestimmt ist, das heißt von einem absichtlichen und bewussten Ziel, und manchmal von einem *Impuls*, das heißt durch ein Gefühl (man

* »When love once pleads admission to our hearts/(In spite of all the virtues we can boast)/The woman that deliberates is lost« (Joseph Addison, *Cato*, Edinburgh 1700, S. 44; Akt IV, Szene I). Das zentrale Thema von Addisons (1672–1719) *Cato* ist die Selbstbehauptung der individuellen Freiheit gegen die Tyrannei der Regierung. Dem Drama wird großer Einfluss auf die Founding Fathers der Vereinigten Staaten zugesprochen.

nenne es Assoziation, wenn man das für passend hält), das keinen anderweitigen Zweck hat, so dass die Handlung oder Unterlassung ein Zweck an sich wird.

Der Versuch hingegen, Motive, das heißt menschliche Begierden und Abneigungen, *aufzuzählen*, scheint mir schon im gedanklichen Ansatz ein Irrtum zu sein. Motive sind zahllos: Es gibt nichts, was nicht durch Assoziation zum Gegenstand von Begierde oder Missfallen werden könnte. Es mag wünschenswert sein, die Motive, die die stärksten und am häufigsten wirksamen sind, besonders herauszustreichen, aber Mr. Bentham hat nicht einmal das getan. In seiner Liste der Motive übergeht er, obwohl er Sympathie einschließt, Gewissen oder Pflichtgefühl: Man käme, wenn man ihn liest, nie auf den Gedanken, dass irgendein menschliches Wesen jemals eine Handlung bloß deshalb ausgeführt hätte, weil sie richtig ist, oder sie unterlassen hätte, weil sie falsch ist. In diesem Punkt unterscheidet sich Mr. Bentham stark von Hartley*, der, obwohl er die moralischen Empfindungen vollständig für das Ergebnis von Assoziation hält, ihnen deshalb nicht einen Platz in seinem System verweigert, sondern die Gefühle des »moralischen Sinns« als eine der sechs Klassen einschließt, in die er die Lust- und Unlustempfindungen aufteilt.[2] In Mr. Benthams eigenem Denken war dieses Motiv, tief durchdrungen vom »Prinzip des größten Glücks«, wahrscheinlich so vermengt mit dem der Sympathie, dass es von ihm ununterscheidbar war. Aber er hätte sich darauf besinnen sollen, dass diejenigen, die einen anderen Maßstab für richtig und falsch als das Glück anerkennen, oder die sich über dieses Thema überhaupt keine Gedanken gemacht haben, sehr oft starke Empfindungen der moralischen Verpflichtung hegen. Ob der Maßstab einer Person das Glück oder irgendetwas anderes ist, ihre Bindung an ihren Maßstab entspricht nicht notwendig ihrer Güte. Menschen von schwachen Sympathien haben oft ein starkes Gerechtigkeitsempfinden; andere wiederum, bei denen die Empfindungen der Nächstenliebe beträchtlich sind, haben kaum irgendein Bewusstsein von moralischer Verpflichtung.

---

* David Hartley (1705–1757), Autor der *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations* (1749), war ein englischer Philosoph und Psychologe. John Stuart Mill würdigt Hartleys Leistung als Vorläufer der Assoziationspsychologie ausführlich in seinem Vorwort zur zweiten Auflage von James Mills Werk *Analysis of the Phaenomena of the Human Mind* (1869), das erstmals 1829 erschienen war. Vgl. *Collected Works* XXXI, S. 93 ff.

Es ist wohl nicht nötig, darauf hinzuweisen, dass die gewohnheitsmäßige Auslassung einer so wichtigen Triebfeder des Handelns in einer Aufzählung, die vollständig zu sein vorgibt, dazu führen muss, dass dasselbe Phänomen bei anderen moralischen Spekulationen gewohnheitsmäßig übersehen und folglich nicht berücksichtigt wird. Man kann sich schwerlich eine ergiebigere Quelle von krassem Irrtum vorstellen, obgleich man dazu neigen würde, das Versehen für unmöglich zu halten ohne diesen Beweis, dass es einem der größten Denker, die unsere Gattung hervorgebracht hat, unterlaufen ist. Wie können wir annehmen, dass jemand sich der Existenz und Kraft des Motivs in besonderen Fällen bewusst ist, der sie in einer wohlüberlegten und umfassenden Aufzählung aller Einflüsse, durch die menschliches Verhalten gesteuert ist, auslässt?

Indem er als philosophisches Axiom dargelegt hat, dass die Handlungen der Menschen immer ihren Interessen gehorchen, hat Mr. Bentham nicht mehr getan, als die äußerst triviale Behauptung, dass alle Personen tun, wozu sie sich am meisten geneigt fühlen, in Begriffe einzukleiden, die ihm präziser zu sein schienen und für die Zwecke der Philosophie geeigneter als jene vertrauteren Ausdrücke. Er hat keinesfalls die Absicht gehabt, durch diese Behauptung der Menschheit allgemeine Selbstsüchtigkeit zu unterstellen, denn er betrachtete das Motiv der Sympathie als ein *Interesse* und hätte auch das Gewissen unter dieselbe Bezeichnung gefasst, wenn dieses Motiv einen Platz in seiner Philosophie als ein von der Güte unterschiedenes Prinzip gefunden hätte. Er unterschied zwei Arten von Interessen, das selbstbezogene und das soziale – im allgemeinen Sprachgebrauch bezieht sich die Bezeichnung nur auf die erstere Art.

Aber es kann keinen größeren Fehler geben, als anzunehmen, dass, weil wir uns einer Mehrdeutigkeit in unserer Sprache vollkommen *bewusst* sind, diese Mehrdeutigkeit deshalb nicht die Wirkung hat, unsere Denkweisen zu verkehren. Ich bin aufgrund von Erfahrung überzeugt, dass die Gewohnheit, von all den Empfindungen, die Menschen beherrschen, unter der Bezeichnung *Interessen* zu sprechen, tatsächlich beinahe durchweg mit einer Tendenz verbunden ist, *Interesse* im Sinne des allgemeinen Sprachgebrauchs aufzufassen, das heißt als rein selbstbezogenes Interesse, und ihm aufgrund der Verfasstheit der menschlichen Natur selbst eine weitaus ausschließlichere und überragendere Kontrolle über die menschlichen Handlungen zuzuschreiben, als es sie tatsächlich ausübt. Das war sicherlich die Tendenz von Mr. Benthams eigenen Auffassungen. Er stellt gewohnheitsmäßig und durchgehend in seinen Wer-

ken, sobald er gezeigt hat, dass das *eigennützige* Interesse eines Menschen ihn zu einer bestimmten Handlungsweise veranlassen würde, ohne weitere Diskussion fest, dass das Interesse des Menschen derart gelagert ist; und indem er unmerklich vom allgemeinen Sinn dieses Worts zum philosophischen übergeht und vom philosophischen wieder zum allgemeinen, ist die Schlussfolgerung, die immer gezogen wird, dass der Mensch so handeln wird, wie ihn sein eigennütziges Interesse zu handeln veranlasst. Das Ausmaß, in dem Mr. Bentham an die Vorherrschaft des Prinzips des Eigennutzes in der menschlichen Natur glaubte, lässt sich aus den pauschalen Begriffen ersehen, mit denen er in seinem *Book of Fallacies*[*] diese Vorherrschaft ausdrücklich als philosophisches Axiom darlegt.

»In jeder menschlichen Brust (abgesehen von seltenen und kurzlebigen Gefühlsausbrüchen, den Folgen einer außerordentlich starken Reizung oder Aufregung) überwiegt das selbstbezogene Interesse das soziale Interesse und das eigene individuelle Interesse jeder Person die Interessen aller anderen Personen zusammengenommen.« (S. 392 f.)

In einem anderen Abschnitt desselben Werks (S. 363) sagt er:

»Das Ganze des menschlichen Lebens zusammengenommen, gibt es keinen Menschen und kann es auch keinen geben, der ein Beispiel dafür geben würde, dass irgendein soziales Interesse, das er gehabt haben kann, nicht, soweit es von ihm selbst abhängt, seinem eigenen persönlichen Interesse geopfert worden ist. Alles, was der sozial gesinnteste Mensch (was so viel bedeutet wie der tugendhafteste) zur Beförderung des öffentlichen Interesses tun kann, ist, das zu tun, was von ihm selbst abhängt, um das öffentliche Interesse, das heißt seinen eigenen persönlichen Anteil am öffentlichen Interesse, in einen Zustand zu versetzen, der seinen privaten Interessen so nah wie möglich kommt, bis er nahezu mit ihnen zusammenfällt, und bei so wenigen Gelegenheiten wie möglich einem Zustand des Widerwillens gleichkommt.«

Durch die öffentliche Verbreitung solcher Ansichten über die menschliche Natur und durch eine allgemeine Färbung des Denkens und des Ausdrucks, die

---

* J. B.: *A Book of Fallacies*, in: *Works* II, S. 375 ff.

völlig mit ihnen harmoniert, haben Mr. Benthams Schriften meiner Auffassung nach sehr schweren Schaden angerichtet und tun es noch. Aufgrund solcher Dinge sind die begeisterungsfähigeren und großzügigeren Geister gegenüber allen seinen übrigen Spekulationen voreingenommen, ebenso wie gegen den Versuch selbst, die Ethik und die Politik zum Gegenstand eines präzisen und philosophischen Denkens zu machen – ein Versuch, der in der Tat – wäre er notwendigerweise mit solchen Ansichten verbunden – noch verderblicher wäre als die unklare und pompöse Rede, an deren Stelle er treten soll. Noch schlimmer ist die Wirkung auf Gemüter, die von dieser Färbung des Denkens nicht schockiert und abgestoßen sind, denn bei ihnen muss sie auf ihre gesamte moralische Natur verderblich wirken. Es ist schwierig, sich eine Tendenz vorzustellen, die mit jeder vernünftigen Hoffnung auf das Gute für die menschliche Gattung noch unvereinbarer ist als die, die durch derartige Lehrmeinungen jedem Geist, bei dem sie Zustimmung finden, aufgeprägt werden muss.

Es gibt viele Menschen und es hat viele gegeben, bei denen die Motive des Patriotismus oder der Nächstenliebe dauerhafte und beständige Prinzipien des Handelns waren, allen gewöhnlichen, und in nicht wenigen Fällen, allen möglichen Versuchungen des persönlichen Interesses überlegen. Es gibt viele und es hat viele gegeben, bei denen das Motiv des Gewissens oder der moralischen Verpflichtung dementsprechend überragend war. Es gibt nichts in der Verfasstheit der menschlichen Natur, das verbieten würde, dass das bei der gesamten Menschheit der Fall sein könnte. Bevor das nicht so ist, wird die menschliche Gattung niemals auch nur ein Zehntel des Glücks genießen, dessen unsere Natur fähig ist. Ich halte jede bedeutsame Steigerung des menschlichen Glücks aufgrund bloßer Veränderung der äußeren Umstände, ohne einen sie begleitenden Wandel in den Begierden, für hoffnungslos; ganz abgesehen davon, dass, während die Begierden auf das Selbst begrenzt sind, es kein angemessenes Motiv für Anstrengungen geben kann, die darauf abzielen, auch jene äußeren Umstände zu guten Zwecken zu verändern. Keines Menschen individueller Anteil an irgendeinem öffentlichen Gut, den er durch seine Anstrengungen zu verwirklichen hoffen kann, ist ein Gegenwert für das Opfer seiner inneren Ruhe und der persönlichen Ziele, die er durch ein anderes Verhalten verwirklichen könnte. Die Waage kann nur durch das Interesse der *Empfindung* oder durch das des *Gewissens* zugunsten tugendhafter Anstrengung ausschlagen – jene »sozialen Interessen«, deren notwendige Unterordnung unter die »selbstbezogenen« so leichthin angenommen wird.

Aber die Macht jedes Menschen, in ihm selbst den Bewusstseinszustand zu verwirklichen, ohne den seine Lebensfreude nur ärmlich und karg sein kann, und auf dem all unsere Hoffnungen auf Glück oder moralische Vervollkommnung der Gattung ruhen müssen, hängt vollständig davon ab, ob er Glauben an die tatsächliche Existenz solcher Gefühle und Einstellungen bei anderen hat und ihre Möglichkeit bei ihm selbst. Für diejenigen, deren Tugendempfindungen schwach sind, sind ethische Schriften hauptsächlich nötig, und ihre angemessene Funktion ist, diese Empfindungen zu stärken. Aber um für diese Aufgabe geeignet zu sein, ist es notwendig, in jedem Satz und in jeder Zeile ein festes, unerschütterliches Vertrauen auf die Fähigkeit des Menschen zur Tugend erst zu haben und dann zu zeigen. Ein vornehmer Geist macht sich andere durch eine Art von sympathetischer Ansteckung oder Inspiration ähnlich; und niemand wurde je durch jemanden inspiriert, dessen eigene Inspiration nicht genügte, um ihm Glauben an die Möglichkeit zu verleihen, andere das fühlen zu lassen, was *er* fühlt.

Auf diejenigen, die es *nötig* haben, durch einen wirklich inspirierten Moralisten gestärkt und unterstützt zu werden – einen Moralisten wie Sokrates oder Platon oder (im menschlichen und nicht im theologischen Sinne) wie Christus –, muss die Wirkung von Schriften wie denen Mr. Benthams, wenn sie denn gelesen und geglaubt werden und ihr Geist eingesogen wird, entweder hoffnungslose Verzweiflung und Trübsinn sein oder ein unbesonnenes Sich-Hingeben an ein Leben in elender Selbstsucht, die sie gelehrt wurden, als ihrer ursprünglichen und unveränderlichen Natur innewohnend zu betrachten.

Mr. Benthams Spekulationen über Politik im engeren Sinne, das heißt über die Theorie der Regierung, zeichnen sich durch seine übliche Eigenart aus, am Anfang anzufangen. Er stellt sich den Menschen in einer Gesellschaft ohne Regierung vor und findet, indem er überlegt, welche Art von Regierung zu errichten ratsam wäre, dass eine repräsentative Demokratie die zweckmäßigste wäre. Was immer der Wert dieser Schlussfolgerung sein mag, die Art und Weise, wie zu ihr gelangt wurde, scheint mir irreführend zu sein, denn sie beruht auf der Annahme, dass die Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten gleich sind, dass sie dieselben Bedürfnisse haben und denselben Übeln ausgesetzt sind und dass, wenn sich dieselben Institutionen nicht für sie eignen, das nur daran liegt, weil sie auf den rückständigeren Stufen des Fortschritts noch nicht über die Weisheit verfügen, zu erkennen, welche Institu-

tionen am besten für sie sind. Wie man bestimmte Diener des Volks mit der zum Schutz der Person und des Eigentums nötigen Macht ausstattet, mit der größtmöglichen Befähigung des Volks, die Inhaber dieser Macht auszutauschen, wenn sie der Meinung sind, dass sie missbraucht wird, das ist das einzige Problem der gesellschaftlichen Organisation, das Mr. Bentham sich vorgenommen hat. Doch dies ist nur ein Teil des wirklichen Problems. Es scheint ihm nie in den Sinn gekommen zu sein, politische Institutionen in einem höheren Licht zu betrachten als die wichtigsten Mittel der gesellschaftlichen Erziehung eines Volks. Hätte er das getan, dann hätte er erkannt, dass dieselben Institutionen sich für zwei Nationen auf verschiedenen Zivilisationsstufen nicht besser eignen, als dieselben Unterrichtsstunden sich für Kinder verschiedenen Alters eignen. Wie der bereits erreichte Grad an Zivilisation sich unterscheidet, so auch die Art des gesellschaftlichen Einflusses, der notwendig ist, um die Gemeinschaft auf die nächste Stufe ihres Fortschritts zu führen. Für einen Stamm von nordamerikanischen Indianern bedeutet Fortschritt, ihre stolze und einzelgängerische Selbständigkeit zu zähmen; für eine Gemeinschaft befreiter Neger bedeutet er, sich daran zu gewöhnen, selbständig zu sein, anstatt nur Befehlen zu gehorchen; für unsere halbbarbarischen Vorfahren hätte er bedeutet, sich zu mildern; für eine Rasse von entkräfteten Asiaten würde er bedeuten, sich zu härten. Wie kann dieselbe gesellschaftliche Organisation geeignet sein, so viele unterschiedliche Wirkungen hervorzubringen?

Der vorherrschende Fehler von Mr. Benthams Ansichten zur menschlichen Natur scheint mir dieser zu sein: Er nimmt an, dass die Menschheit nur von einem Teil der Beweggründe beeinflusst wird, die sie tatsächlich bewegen, doch bezüglich dieses Teils denkt er sie sich als viel kühlere und bedächtigere Rechner, als sie tatsächlich sind. Er ist, denke ich, zu einem gewissen Grad in der Theorie der Politik irregeführt worden, indem er annahm, dass die Unterwerfung der Masse der Menschen unter eine bestehende Regierung sich hauptsächlich einer argumentierenden Sichtweise der Notwendigkeit von gesetzlichem Schutz verdankt und dem gemeinsamen Interesse aller an einem unverzüglichen und pflichteifrigen Gehorsam gegen das Gesetz. Ich bin überzeugt, dass er sich nicht bewusst war, wie viel der wirklich wunderbaren Einwilligung der Menschen in jede Regierung, die sie vorfinden, die Wirkung bloßer Gewohnheit und Einbildung ist und deshalb von der Bewahrung von so etwas wie Kontinuität des Bestehens in den Institutionen und Identität in

ihren nach außen gerichteten Formen abhängt und sich nicht leicht auf neue Institutionen überträgt, auch wenn sie an sich vorzuziehen wären, und schwer erschüttert wird, wenn sich so etwas wie ein Bruch in der Linie der historischen Dauer ereignet – alles, was als Ende der alten Verfassung und Beginn einer neuen bezeichnet werden kann.

Die Autoren der Verfassung unseres eigenen Landes, die Mr. Bentham vorangingen, haben Empfindungen dieser Art bis zur Höhe eines Aberglaubens getrieben; sie haben nie in Betracht gezogen, was an ihre eigene Zeit am besten angepasst war, sondern nur, was es in früheren Zeiten gegeben hat, sogar in längst vergangenen Zeiten. Es ist nicht sehr viele Jahre her, dass dies die Hauptgründe waren, mit denen die parlamentarische Reform selbst verteidigt wurde. Mr. Bentham hat viel dazu getan, ja es ist ihm vollständig gelungen, diese Politikerschule zu diskreditieren und das absurde Opfer gegenwärtiger Ziele für antiquierte Mittel bloßzustellen, aber er ist meiner Meinung nach selbst in einen gegenteiligen Irrtum verfallen. Die Tatsache selbst, dass bestimmte politische Institutionen bereits bestehen, schon lange bestanden haben und mit allen historischen Erinnerungen eines Volks verbunden sind, ist an sich so weit eine Eigenschaft, die sie an dieses Volk anpasst und ihnen einen großen Vorteil gegenüber allen neuen Institutionen verleiht, wenn es darum geht, jene bereitwillige Ergebung in das zu erhalten, was einst von einer rechtmäßigen Autorität entschieden wurde. Das allein macht jene zahllosen Kompromisse zwischen entgegengesetzten Interessen und Erwartungen möglich, ohne die keine Regierung auch nur ein Jahr bestehen könnte, ja nicht einmal unter Schwierigkeiten eine Woche. Von der Erkenntnis dieser wichtigen Wahrheit ist kaum eine Spur in Mr. Benthams Schriften zu sehen.*

---

* *Anmerkung Mills:* Es ist jedoch nötig, zwischen Mr. Benthams praktischen Schlussfolgerungen als englischer Politiker der heutigen Zeit und seinen systematischen Ansichten als politischer Philosoph zu unterscheiden. Nur auf letztere sind die obigen Beobachtungen anzuwenden: Über die ersteren bin ich jetzt nicht aufgefordert, irgendeine Meinung zu äußern. Für die gerechte Einschätzung seiner Verdienste ist nicht die Frage, was seine Schlussfolgerungen waren, sondern auf welche Art und Weise er zu ihnen gekommen ist. Sehr unterschiedliche theoretische Sichtweisen können zu den gleichen praktischen Folgesätzen führen: Und der Teil jedes Systems der Philosophie, der sich in Richtung auf unmittelbare Praxis ausgestaltet, muss ein so kleiner Teil des Ganzen sein, dass er ein sehr unzureichendes Kriterium des Grades liefert, in dem es sich an wissenschaftliche und universale Wahrheit annähert. Mögen Mr. Benthams Ansichten zu den politischen Tagesfragen so vernünftig oder irrig sein, wie irgendjemand meinen mag, die Tatsache, die von Bedeutung für die Einschätzung von Mr. Bentham selbst ist, ist, dass

Es ist dennoch unmöglich, das sehr große Verdienst Mr. Benthams auf diesem Gebiet oder auf irgendeinem anderen, das er berührt hat, zu bestreiten, nämlich eines der Gesichter der Wahrheit bekannt gemacht zu haben, und zwar ein äußerst wichtiges. Seine Spekulationen über die Regierung, über Moral oder irgendeines der anderen Gebiete sind, so vergleichsweise unvollkommen sie sein mögen, immer noch äußerst aufschlussreich und wertvoll für jeden, der in der Lage ist, für den Rest der Wahrheit zu sorgen. Sie sind nur durch den ausnahmslos von ihnen erhobenen Anspruch, die ganze Wahrheit zu sein, eine vollständige Theorie und Philosophie über das Thema, dazu bestimmt, in die Irre zu führen. Mr. Bentham war mehr ein Denker als ein Leser; er hat seine Gedanken selten mit denen anderer Philosophen verglichen und war sich keineswegs bewusst, wie viele Gedanken es in anderen Geistern schon gegeben hat, zu deren Zurückweisung oder Anerkennung ihm seine Lehren nicht die Mittel boten.

---

diese Ansichten auf einer Grundlage von Teilwahrheiten beruhen. Jedem Fragenden bleibt es überlassen, die andere Hälfte selbst hinzuzufügen und die praktische Schlussfolgerung zu bestätigen oder zu korrigieren, wie es ihm die anderen Einsichten, in deren Besitz er zufällig ist, erlauben.

2. Professor Sedgwicks Abhandlung über die Studien an der Universität Cambridge

von John Stuart Mill

(1835)

Übersetzung von Elise Gomperz

Wenn man an uns die Frage richtete, zu welchem Zweck vor allen anderen dotierte Universitäten bestehen oder bestehen sollten, würden wir antworten: Um die Philosophie lebendig zu erhalten.* Auch ist dies der Boden, auf welchem sich die Verteidiger unserer nationalen Stiftungen dieser Art in den letzten Jahren hauptsächlich bewegt haben. Eine öffentliche Vorsorge für den Zweck, gewöhnliche Geister für das gewöhnliche Geschäft des Lebens zu erziehen, mag nützlich sein, ist aber nicht unerlässlich. Es lassen sich sogar manche, zwar nicht entscheidende, aber immerhin gewichtige Gründe für die Ansicht anführen, dass sie nicht einmal wünschenswert ist. Was individuelle Konkurrenz überhaupt tun kann, pflegt sie auch am besten zu tun. Alle Dinge, über welche dem Publikum ein kompetentes Urteil zusteht, werden in der Regel dort am besten besorgt, wo der Antrieb des persönlichen Interesses am tätigsten ist, und dies ist dort der Fall, wo die Bezahlung sich nach der geleisteten Arbeit richtet, nicht dort, wo die Bezahlung von vornherein feststeht und die einzige Bürgschaft für die wirkliche Leistung in der Oberaufsicht der Regierung liegt, und noch weniger dort, wo man sich, wie bei den englischen Universitäten, mit Erfolg bemüht hat, selbst diese Aufsicht auszuschließen. Indessen gibt es eine Art der Erziehung, deren Beurteilung offenbar nicht im Bereich der Kompetenz des Publikums liegt, die Erziehung nämlich, durch welche große Geister gebildet werden. Geister heranzubilden, deren Bestrebungen und Fähigkeiten sie über den Tross erheben, die ihren Mitbürgern auf den Bahnen der Tugend, der Einsicht, der Förderung der allgemeinen Wohlfahrt als Wegweiser und Führer zu dienen geeignet sind, und zugleich dieje-

---

* Die Rezension von Adam Sedgwicks *Abhandlung* erschien erstmals 1835 anonym in der von Mill herausgegebenen *London Review.* Sie fand später mit einigen Änderungen Aufnahme in die 1859 erschienene Aufsatzsammlung *Dissertations and Discussions* und bildet in dieser Fassung die Grundlage von Eduard Wessels Übersetzung. In Abänderung der vormaligen Praxis hatte Mill durchgesetzt, dass alle Artikel der *London Review* mit Signaturen versehen wurden, so dass sie nicht mehr als Ausdruck der Redaktionslinie zu gelten hatten. Er hoffte so, »[…] einem anderen Ton Bahn zu brechen und Boden für die Darlegung meiner eigenen Meinungsschattierung zu gewinnen.« (*Ausgewählte Werke* II, S. 155) Sedgwicks Angriff auf den Utilitarismus und die Assoziationspsychologie hatte bei den Philosophischen Radikalen für einige Empörung gesorgt. Eine Rezension der *Abhandlung* sah Mill als gute Gelegenheit, »zu gleicher Zeit einen ungerechten Angriff zurückzuweisen und meiner Verteidigung des Hartleyismus und des Utilitarismus einige der Ansichten beizugeben, in denen ich mich von meinen alten Parteigenossen unterschied.« (*Ausgewählte Werke* II, S. 156) Dies gelang nur teilweise, da ihn sein Vater nötigte, einige kritische Passagen zu streichen, die er als Angriff auf sich und Bentham ansah.

nigen Klassen des ganzen Gemeinwesens, denen ihre Verhältnisse die nötige Muße lassen, so zu erziehen, dass sie sich die Eigenschaften jener hervorragenden Geister so weit als möglich aneignen und gehörig vorbereitet werden, um sie würdigen und ihrer Spur folgen zu können: Das sind Aufgaben, welche Anstalten voraussetzen, die von dem unmittelbaren Belieben der Menge, welche sie ja erheben und veredeln sollen, unabhängig sind. Dies also sind die Zwecke, um derentwillen dotierte Universitäten wünschenswert sind und deren Verwirklichung diese insgesamt für das Endziel ihrer Bestrebungen erklären. Umso schmählicher für sie, wenn sie eine Aufgabe, die sie übernommen haben und aus deren Erfüllung sie sich ein Verdienst machen, in der Tat unerfüllt lassen.

In welcher Weise nun werden diese Zwecke, die größten, die sich irgendeine Einrichtung stellen kann, und für welche die englischen Universitäten taugen müssen, wenn sie überhaupt für irgendetwas taugen sollen, von ihnen erfüllt? *Circumspice*.*

In jenen Studien, welche große Geister bilden, behauptete dieses Land in früheren Zeiten einen ausgezeichneten Rang. England stand einst an der Spitze der europäischen Philosophie. Wo steht es jetzt? Fragt doch die allgemeine Meinung von Europa. Der Ruhm des Englands unserer Tage beruht auf seinen Docks, seinen Kanälen, seinen Eisenbahnen. In geistiger Beziehung zeichnet es sich nur durch eine Art von nüchternem gesundem Menschenverstand aus, der frei von Extravaganzen, aber auch aller hochfliegenden Bestrebungen bar ist, und durch seine Leistungen in allem, was da am besten geleistet wird, wo der Mensch am meisten einer Maschine gleicht und mit der Genauigkeit einer Maschine arbeitet. Unstreitig sind das sehr schätzbare Eigenschaften, aber nicht gerade diejenigen, durch welche sich die Menschen zur höchsten Stufe der Vollkommenheit erheben, deren sie fähig sind, oder durch die sie immer mehr und mehr der Schwierigkeiten Herr werden, die sich der Ordnung ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse entgegenstellen. Man frage doch irgendeinen denkenden Mann in Frankreich oder Deutschland um seine Ansicht über England. Was auch immer seine eigenen Grundsätze sein mögen, wie wohlwollend er auch gegen uns gesinnt sein, wie sehr er unsere Einrichtungen und manche Seiten unseres Nationalcharakters bewundern, wie lebhaft er auch die Fehler und Irrtümer seiner eigenen Landsleute fühlen mag,

---

* Schau dich um!

derjenige Zug des englischen Geistes, der ihm am meisten auffällt, wird immer der Mangel an umfassenden, einen weiten Gesichtskreis beherrschenden Standpunkten sein. Jede Frage, so findet er, wird bei uns auf ihrer eigenen Basis, wie eng sie auch sein mag, erörtert und entschieden, ohne je von allgemeineren Prinzipien Licht zu empfangen, und keine Frage wird überhaupt erörtert, solange nicht Aussicht vorhanden ist, dass das Parlament oder irgendeine andere gesetzmäßige Autorität sie morgen oder übermorgen zur Abstimmung bringen wird. Anstatt jenes Eifers, jener Begeisterung für umfassende Forschung im großen Maßstab, von denen die gebildete Jugend Frankreichs und Deutschlands durchglüht wird, was finden wir? Kaum eine Spur eines lesenden und denkenden Publikums, das außerhalb der engen Grenzen der mathematischen und physikalischen Studien damit beschäftigt wäre, die Wahrheit als Wahrheit zu erforschen, dem Gedanken um des Gedankens willen nachzugehen. Abgesehen von religiösen Sektierern, von denen wir alle wissen, was sie sind, gibt es kaum noch irgendwo ein Interesse für das große Problem der Menschennatur und des Menschenlebens; noch geringer ist die Zahl derer, die sich um das Wesen und die Prinzipien der menschlichen Gesellschaft, um die Geschichte oder die Philosophie der Zivilisation kümmern oder glauben wollen, dass solche Forschungen jemals zu irgendeinem erheblichen praktischen Resultat führen können. Guizot,* der größte Bewunderer Englands unter den Philosophen des Kontinents, macht doch die Bemerkung, dass in England selbst große Ereignisse nicht wie überall anderswo große Ideen hervorrufen.[1] Die Dinge sind in England größer als die Menschen, welche sie vollbringen.

Vielleicht aber ist dieser Niedergang die Folge irgendeiner Ursache, auf welche die Universitäten gar keinen Einfluss nehmen konnten und gegen die sie vergebens angekämpft haben. Wenn dies der Fall ist, so wissen diese Körperschaften sich mit wunderbarer Ergebung in ein Schicksal zu fügen, das alle ihre Mühe vereitelt. Nicht einer ihrer leitenden Würdenträger lässt ein Wort

---

* Mill hat François Guizots (1787–1874) Anschauungen zur Geschichte und Philosophie zehn Jahre nach dem Erscheinen des vorliegenden Textes in seinem Aufsatz »Guizot's Essays and Lectures on History« gewürdigt (vgl. *Collected Works* XX, S. 257 ff.). Zu dieser Zeit war Guizot Außenminister Frankreichs. Es bezeugt Mills großen Respekt vor Guizot, dass er ihn als den Bewahrer des europäischen Friedens bezeichnet und zugleich die Hoffnung äußert, er möge nach getaner politischer Arbeit seine Studien fortsetzen. Bereits jetzt zählten seine Überlegungen – trotz ihrer Unvollständigkeit – zu den bedeutendsten Beiträgen zur Universalgeschichte überhaupt.

der Klage über seine Lippen kommen, nicht einer lässt einen Wink fallen, dass ihre teuersten Bestrebungen durchkreuzt, ihre besten Arbeiten nutzlos gemacht werden, nicht einer zeigt eine Spur von Unzufriedenheit mit dem geistigen Zustand der Nation, ausgenommen, wenn es dem Schacher mit Wahlkreisen ein Ende macht, es an Eifer für die Kirche fehlen lässt oder für religiös Andersdenkende Zulassung in den geheiligten Bezirk verlangt, in welchem sie herrschen. Im Gegenteil, sie prahlen beständig damit, wie vollständig es ihnen gelingt, ihre Aufgabe zu lösen, und werden nicht müde, in endlosen Hymnen den Ruhm und das Glück eines Landes zu preisen, in dem die Jugend so schöne Dinge lernt und das Gelernte so gut behält. Wenn sich irgendjemand herausnimmt, daran zu zweifeln, dass die Universitäten alles sind, was Universitäten sein sollen, so antwortet man ihm nicht etwa, dass sie ihr Möglichstes tun, dass aber die Strömungen der Zeit zu stark für sie sind, sondern man verweist ihn mit siegesgewisser Miene auf die Früchte ihrer Arbeit und fragt ihn, ob eine Erziehung, die den englischen Gentleman zu dem gemacht, was er ist, nicht notwendig eine gute Erziehung sein müsse. Kurz, alles ist in der schönsten Ordnung, solange niemand davon spricht, ihnen ihre Güter zu nehmen oder ihr Monopol zu verletzen.* Während sie so ihre Bemühungen und die Resultate derselben verherrlichen, ist die Philosophie, nicht etwa eine besondere Schule der Philosophie, sondern die Philosophie überhaupt, jede einigermaßen umfassende Spekulation über tiefliegende und weitreichende Fragen, unter den gebildeten Klassen Englands mehr und mehr der Abneigung und Missachtung verfallen. Haben diese Klassen unterdessen auch gelernt, die autorisierten Lehrer der Philosophie gering zu schätzen und zu verachten, oder aufgehört, ihre Schulen zu besuchen? Durchaus nicht. Die Universitäten, so scheint es, können blühen, während die Studien verfallen, die den Zweck und die Rechtfertigung der Universitäten bilden. Der Lehrer gedeiht und steht in Ehren, während das, was er zu lehren vorgibt, vom Erdkreis verschwindet.

Wenn die obigen Betrachtungen, wie es leicht der Fall sein könnte, sich irgendeinem einsichtsvollen Ausländer aufdrängen sollten, der sich für den Zustand und die Zukunft der geistigen Bildung in England lebhaft interessiert, so können wir uns leicht denken, mit welcher Spannung er die uns vorliegende

---

* *Anmerkung Mills*: Dies wurde geschrieben, ehe die gegenwärtig bestehende, verhältnismäßig aufgeklärte Partei der Universitätsreformer sich gebildet hatte.

Schrift zur Hand nehmen würde. Es ist ein Vortrag über die Studien an der Universität Cambridge, den ein Cambridger Professor vor einem Cambridger Auditorium gehalten und auf dessen Ersuchen veröffentlicht hat. Er enthält die Ansichten eines der liberalsten der Mitglieder der Universität über die Studien, welche an jener der Wissenschaft geweihten Stätte betrieben werden, oder vielmehr, wie wir vielleicht sagen sollten, die Studien, welche jene Stätte empfiehlt und die einige wenige ihrer Zöglinge wirklich betreiben. Mr. Sedgwick ist nicht ein bloßer Schulpedant, der das System verteidigt, weil er von dem System gebildet wurde, und der alles nur in dem Lichte sieht, in welchem das System es ihm zeigt. Er ist zwar ein leidenschaftlicher, aber doch kein bigotter Verteidiger der Körperschaft, welcher er angehört. Er kann ebenso wohl Fehler als Vorzüge sehen, nicht nur in der Art, wie sie lehrt, sondern auch in manchen Teilen dessen, was sie lehrt. Die Ansprüche, die er auf geistige Bildung macht, sind bedeutend. Von ihm kann man nicht sagen, dass er nicht nach dem Ruhm eines Philosophen strebe. Er schreibt in dem Ton eines Mannes, der auf ihren erhabensten Höhen zu wandeln gewohnt ist. Man ist daher nicht wenig neugierig zu erfahren, was er über den Studienplan von Cambridge zu sagen hat und welche Begriffe man sich von der Anstalt nach den Eigenschaften bilden kann, die der Mann selbst an den Tag legt, der sie in dieser Abhandlung vertritt und sicherlich als eines ihrer gelungenen Exemplare vertritt.

Was auch immer der Wert von Mr. Sedgwicks Abhandlung in Bezug auf den ersteren dieser beiden Gesichtspunkte sein mag, in der zweiten Beziehung erscheint er uns bei näherer Prüfung als ein Beweisstück von großer Bedeutung. Der Verfasser entwickelt uns (zunächst, wie er sagt, zum Besten der jüngeren Mitglieder der Universität, aber in einer Weise, die, wie er hofft, »auch für andere Ohren nicht ganz ungeziemend sein wird«[*]) seine Ansichten über einige wichtige Zweige des menschlichen Wissens und über den Geist, in welchem man ihr Studium zu betreiben habe. Damit nicht zufrieden, stellt er sich in der Vorrede noch eine andere stolzere Aufgabe, nämlich die Vernichtung der sogenannten Nützlichkeitstheorie in der Moral. Er habe, so sagt er, diese Theorie angegriffen, nicht bloß deshalb, weil er glaube, dass sie auf falscher Argumentation beruhe, sondern auch deshalb, weil sie einen ver-

---

* Adam Sedgwick: *A Discourse on the Studies of the University*, 1834, S. 8. Bei den eingeklammerten Seitenzahlen im Text handelt es sich um Verweise Mills auf Sedgwicks Abhandlung. Wo dies angezeigt erschien, wurden fehlende Verweise ergänzt.

derblichen Einfluss auf Charakter und Handlungsweise derjenigen übe, die sich zu ihr bekennen.*

Es heißt fürwahr nichts Geringes versprechen, wenn man sich erbietet, ein System der Moral zu widerlegen und seinen Einfluss auf den Charakter und die Handlungen seiner Anhänger nachzuweisen. Einen besseren Prüfstein der Befähigung zur Philosophie kann man sich kaum wünschen. Wir werden sehen, wie Professor Sedgwick sich seiner zweifachen Aufgabe entledigt und inwieweit er durch seine Gaben berufen war, sich ihr zu unterziehen.

Aus der Art, wie ein Autor seinen Gegenstand einführt und seinen Lesern vorläufig in allgemeinen Umrissen skizziert, kann man sich in der Regel schon eine ungefähre Vorstellung von seiner Befähigung zur Lösung seiner Aufgabe machen. Die Anzeichen, welche uns Mr. Sedgwicks Anfang in dieser Beziehung liefert, sind nicht günstig. Ehe er uns seine Ansicht über die Studien an der Universität gibt, musste er uns natürlich erst sagen, welches diese Studien sind. Sie sind erstens Mathematik und Physik, zweitens klassische Sprachen und Literatur, drittens – wenn ein paar Stücke von Locke** und Paley einen so volltönenden Namen verdienen – Geistes- und Moralwissenschaft. Für Mr. Sedgwicks Zweck wäre diese schlichte Kennzeichnung jener Studien präzise genug gewesen, aber da er einmal entschlossen war, ihre metaphysische Charakteristik rasch hinzuwerfen, hätte er es wenigstens nicht in dem folgenden Stil tun sollen:

»Die Studien dieser Stätte, soweit sie sich auf bloß menschliches Wissen beziehen, zerfallen in drei Klassen: Erstens das Studium der Gesetze der Natur, das alle Teile der induktiven Philosophie umfasst. Zweitens das Studium der alten Literatur oder, mit anderen Worten, jener authentischen Aufzeichnungen, welche uns über die Gefühle, Ansichten und Handlungen von Männern berichten, die in der Geschichte der berühmtesten Reiche der alten Welt eine hervorragende Rolle gespielt haben; in diesen Werken suchen wir nach Beispielen und Lehren der Weisheit und Tugend und nach Mustern des Geschmacks. Drittens das Studium des Menschen als eines Individuums und als eines Mitglieds der mensch-

---

* Ebd., S. vii.

** Das gründliche Studium von John Lockes (1632–1704) *Versuch über den menschlichen Verstand* (1690) gehörte zu Mills vom Vater bestimmten Ausbildungsprogramm. Er schrieb 1822 »Reflexionen dazu, einen vollständigen Auszug aus jedem Kapitel mit Bemerkungen, die von meinem Vater gelesen oder ihm vorgelesen und dann nach allen Teilen besprochen wurden.« (*Ausgewählte Werke* II, S. 68 f.)

lichen Gesellschaft. Zu dieser Klasse gehören Ethik und Metaphysik, moralische und politische Philosophie und einige andere verwandte Materien von sehr verwickelter Natur, die in unseren akademischen Studien kaum berührt werden und deren weitere Verfolgung den reiferen Arbeiten des späteren Lebens überlassen bleibt.« (S. 10)

Wie viel Irrtümer des Ausdrucks und der Klassifikation in einer kurzen Passage! Das »Studium der Gesetze der Natur« wird als ein Ding genannt, das »Studium des Menschen« als ein anderes. Studieren wir nicht die Gesetze der menschlichen Natur, wenn wir den Menschen studieren? »Alle Teile der induktiven Philosophie« bilden eine Abteilung, »Ethik, Metaphysik, moralische und politische Philosophie« eine andere. Sind diese nicht auch Teile der induktiven Philosophie – und wenn nicht, zu welcher Philosophie gehören sie dann? Ist nicht alle Philosophie, die sich auf Erfahrung und Beobachtung gründet, induktiv?* Was kann Mr. Sedgwick ferner meinen, wenn er Ethik und Moralphilosophie als zwei besondere Wissenschaften aufzählt? Moralphilosophie muss entweder Ethik oder ein Zweig der Metaphysik sein, entweder die Kenntnis unserer Pflicht oder die Theorie der Gefühle lehren, mit denen wir unsere Pflicht betrachten. Wie nachlässig ist überdies die Beschreibung der alten Literatur, die gar keiner Beschreibung bedurfte. Es wird von den Werken der Alten gesprochen, als ob sie ausschließlich Biographien berühmter Staatsmänner enthielten.

Diese mangelnde Fähigkeit, genau auszudrücken, was man denkt, lässt fast immer auf Ungenauigkeit der Gedanken selbst schließen, und Wortkritik ist deshalb durchaus nicht unwichtig. Indessen sind die wichtigeren Fragen, auf die Mr. Sedgwicks Abhandlung uns führt, vollkommen ausreichend, um uns zu beschäftigen, und auf diese wollen wir jetzt übergehen.

---

* *Anmerkung Mills*: Wir sind Mr. Sedgwick die Gerechtigkeit schuldig, folgende Stelle aus der Vorrede zu einer späteren Ausgabe seiner Abhandlung beizufügen:

»Lange Jahre sind englische Schriftsteller, namentlich solche, welche in Cambridge studiert hatten, gewohnt gewesen, die Bezeichnung ›Philosophie‹ ausschließlich auf die Zweige der exakten Wissenschaft anzuwenden, die man auf dem Kontinent ›Physik‹ nennt. Da dieser lokale Gebrauch eines allgemeineren Ausdrucks zu Missverständnissen über die Meinung des Autors führen könnte, so wäre es gut, wenn auf den folgenden Seiten die Worte induktive Philosophie und ähnliche Ausdrücke noch von einem Wort begleitet wären, das ihre Anwendung auf die exakten physischen Wissenschaften beschränken würde.« (Cambridge 1835, S. ix)

Des Autors Übersicht über die Studien der Universität beginnt mit dem »Studium der Gesetze der Natur« oder, um uns richtiger auszudrücken, der Gesetze der materiellen Welt. Hier hätte sich einem Geist, dem die Resultate einer umfassenden Denktätigkeit zu Gebote stehen, ein fast endloses Feld von solchen Betrachtungen eröffnet, wie sie für den jungen Studierenden vom größten Wert sind. Mit dem Grad von Bildung, welchen man bei diesen voraussetzen muss, ist auch die Zeit gekommen, ihren Geist von der mikroskopischen Betrachtung des Details der verschiedenen Wissenschaften zu der Idee der Wissenschaft als eines Ganzen, der menschlichen Kultur als eines Ganzen zu erheben und ihnen zu zeigen, welche Stelle die Einzelwissenschaften in der ersteren einnehmen, welche Dienste sie der letzteren leisten. Obgleich eine wirkliche Analyse unmöglich gewesen wäre, so war doch hier der Ort, in raschen Umrissen die Resultate einer Analyse der Methoden mitzuteilen, welche in den verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaft zur Anwendung kommen und jede für sich auf besonderem Wege zur Wahrheit führen. Es war hier der Ort, aufmerksam zu machen auf die besondere Logik jeder Wissenschaft und das Licht, welches jede von ihnen auf die allgemeine Logik wirft, die verschiedenen Arten und Grade der Beweismittel durchzugehen, auf welchen die Wahrheiten dieser Wissenschaften beruhen, zu zeigen, wie man sie zu prüfen, wie man ihnen die Art der Forschung anzupassen habe und wie weit die Gewohnheiten der Beweisprüfung, welche diese Wissenschaften erzeugen, auf Gegenstände und Beweise anderer Art anwendbar sind und wie weit sie es nicht sind. Von da war es leicht, auf die umfassendere Untersuchung überzugehen, welche von den Gewohnheiten und Talenten, die das Wesen einer tüchtigen Denkkraft ausmachen, diese Studien zu fördern geeignet sind, welche sie nicht fördern und auf welche sie sogar, wie dies bei einigen in der Tat der Fall ist, einen nachteiligen Einfluss ausüben können, durch welche Studien und geistigen Übungen endlich, durch welche allgemeinen Betrachtungen, durch welche Art der Lektüre und des eigenen Nachdenkens diesen Mängeln abgeholfen werden kann. Der Herr Professor hätte auf diese Weise etwas nachweisen können, was man in der Regel nur zum Gegenstand leerer Deklamation zu machen pflegt, den Satz nämlich, dass eine vertraute Bekanntschaft mit Mathematik, Dynamik, selbst mit Experimentalphysik und Naturgeschichte zwar der Stärke und Klarheit des Verstandes im höchsten Grade förderlich ist, dass es aber trotzdem möglich ist, alle diese Wissenschaften zu beherrschen und doch nicht zwei Ideen über irgendeine andere Frage zweck-

mäßig miteinander verbinden zu können. Die Universitätsjugend hätte von ihm lernen können, diese Kenntnisse zwar ihrem vollen Wert nach zu würdigen, sie aber doch, soweit sie Zweige der allgemeinen Erziehung sind, in ihrem wahren Licht zu betrachten, nämlich als Vorstufen in der Entwicklung eines überlegenen Geistes, als bloße Werkzeuge einer höheren Bildung. Auch hätten in einem solchen Vortrag, wenn auch nicht gerade in diesem Teil desselben, einige Betrachtungen über die allgemeine Wirkung wissenschaftlicher Studien, über den Einfluss der Gewohnheiten des Analysierens und Abstrahierens auf den Charakter eine passende Stelle gefunden. Der Autor hätte hervorheben können, wie ohne diese Gewohnheiten der Geist ein Sklave seiner eigenen zufälligen Assoziationen wird, der sich durch jeden oberflächlichen Schein irreführen lässt und ewig darauf angewiesen bleibt, sich seine Meinungen von fremder Autorität diktieren zu lassen, wie aber auf der anderen Seite ihre ausschließliche Ausbildung zwar die Assoziationen verstärkt, welche die Mittel mit dem Zweck, die Ursache mit der Wirkung verbinden, zugleich auch geeignet ist, viele von jenen Assoziationen zu schwächen, auf welchen unsere Genüsse und unsere sozialen Gefühle beruhen, und wie sie ferner den Geist dazu führt, bei Gegenständen der Betrachtung hauptsächlich nur die Eigenschaften zu beachten, um derentwillen wir sie bestimmten Klassen zuweisen und ihnen allgemeine Namen erteilen, wodurch unsere Vorstellungen von ihnen als Individuen unvollständig und dürftig bleiben, wie endlich das berichtigende und ausgleichende Prinzip für die Studien, welche sich nur in Abstraktionen bewegen, in denjenigen zu suchen ist, welche nur mit konkreten Dingen in ihrer besonderen Eigentümlichkeit zu tun haben, also in der Beschäftigung mit dem wirklichen Leben in all seinen mannigfachen Formen, mit der Poesie und mit allen Zweigen der Kunst.

Diese und manche verwandte Gegenstände würde ein wahrer Philosoph, der an Professor Sedgwicks Stelle gestanden hätte, erörtert und seinen Zuhörern ans Herz gelegt haben. Die geistigen Hilfsquellen des Herrn Professor lieferten ihm aber nur einige triviale Gemeinplätze über das hohe Vorrecht, die Mysterien der Natur begreifen zu können, über den Wert von Studien, welche dem Geist die Gewohnheit des Abstrahierens und »die Fähigkeit« geben, »sich zu konzentrieren«, sich vor Erschlaffung und dem Gefühl innerer Leerheit zu bewahren, nebst anderen dergleichen Wahrheiten von ebenso geringem Kaliber. Dem fügt er noch hinzu, dass »das Studium der höheren Wissenschaften ganz besonders geeignet ist, geistige Anmaßung und Überhebung

niederzuhalten«, indem es uns von »der engen Begrenzung unserer Fähigkeiten« (S. 12) überzeugt, und an diesen Pflock hängt er eine Abhandlung über die Beweise von Planmäßigkeit im Bau der Welt – ein Thema, das kaum die Entfaltung großer Originalität erwarten lässt und das seiner ganzen Natur nach dazu angetan ist, die Unbedeutendheit vor den Angriffen einer scharfen Kritik sicherzustellen.

Sein nächstes Thema sind die klassischen Sprachen und ihre Literatur. Hier beginnt er damit zu staunen. Unter Autoren, die über natürliche Theologie schreiben, herrscht überhaupt die Neigung vor, jedes Ding zu einem Wunder zu erheben. Sie können die Größe und Weisheit Gottes nicht ein für alle Mal als erwiesen annehmen, sondern halten sich für verpflichtet, frische Beweise dafür in jedem Span und in jedem Stein zu finden. Nichts scheint ihnen ein Beweis von Größe zu sein als das, was sie als Wunder anstaunen können, und da für die meisten Geister ein erklärtes Wunder aufhört, ein Wunder zu sein, so entsteht bei ihnen eine Art unbestimmten Gefühls, als ob Gott nicht so groß wäre, wenn er uns fähig gemacht hätte, mehr von den Gesetzen seiner Welt zu verstehen, und es widerstrebt ihnen deshalb, auch nur die augenscheinlichsten und einfachsten Erklärungen zuzulassen, weil damit das Wunder verloren ginge.

Der Gegenstand von Professor Sedgwicks Staunen ist etwas sehr Einfaches – die Art, wie ein Kind sprechen lernt.

»*Ich will Sie nur*«, sagt er, »*an die wunderbare Leichtigkeit erinnern, mit der ein Kind die Zeichen begreift, welche die Menschen für den Ausdruck der Gedanken untereinander eingeführt haben. Nicht genug, dass es die Bedeutung von Worten auffasst, welche sichtbare Dinge bezeichnen, es versteht auch durch eine Art rationalen Instinkts die Bedeutung abstrakter Ausdrücke, ohne eine Ahnung von dem Wesen der Fähigkeit zu haben, die es ihm möglich macht, sie von den Namen sinnlicher Gegenstände zu unterscheiden. Die Leichtigkeit, mit der das Kind die Sprache lernt, kann man in der Tat sehr wohl einen rationalen Instinkt nennen, denn während sich das Gebäude seiner Kenntnis aufbaut und das Kind die Werkzeuge des Gedankens zu handhaben lernt, weiß es von den Vorgängen in seinem Innern ebenso wenig, als es von dem Bau seines Auges und der Natur des Lichtes weiß, während es die Eindrücke empfängt, welche sein Gesichtssinn wahrnimmt und jedem Eindruck seinen passenden Namen gibt.*« (S. 33)

Wenn alles, was wir tun, ohne den Mechanismus zu verstehen, durch den wir es tun, infolge eines rationalen Instinktes getan wird, so lernen wir auch aus rationalem Instinkt tanzen, da wohl nur ganz ausnahmsweise die Zöglinge eines Tanzmeisters jemals etwas von einem der Muskel gehört haben, die sie durch die Unterweisung des Lehrers und eigene emsige Übung für die Zwecke der Tanzkunst zu benutzen lernen. Bauen wir etwa Weizen »aus rationalem Instinkt«, weil wir nicht wissen, wie das Samenkorn dazu gelangt, im Boden zu keimen? Wir wissen aus Erfahrung, nicht durch Instinkt, dass es wirklich keimt, und im Vertrauen darauf säen wir es aus. Ein Kind lernt die Sprache nach den gewöhnlichen Gesetzen der Assoziation, dadurch, dass es das Wort bei den verschiedenen Anlässen aussprechen hört, bei denen sein Gehalt zum Ausdruck kommen soll. Diese Art des Lernens wird von der Bedeutung abstrakter Ausdrücke in der Regel eine ziemlich schwankende und unbestimmte Vorstellung geben, und in der Tat lassen auch die Vorstellungen der meisten Leute über die Bedeutung vieler ganz gewöhnlicher Abstrakta Klarheit und Schärfe sehr vermissen. Die Schnelligkeit, mit welcher die Kinder die Sprache lernen, ist nicht wunderbarer als die Schnelligkeit, mit der sie in diesem frühen Alter so vieles andere lernen. Es ist eine ganz gewöhnliche Bemerkung, dass wir in den ersten paar Jahren unseres Lebens ohne alle Mühe uns mehr Kenntnisse erwerben, als wir uns im späteren Leben in der doppelten Zeit mit der äußersten Anstrengung aneignen können. Es erklärt sich diese Erscheinung aus mehreren Gründen, unter denen wir hier nur hervorheben wollen, dass ein großer Teil der Kenntnis, die wir in jener Zeit erlangen, sich auf unsere dringendsten Bedürfnisse bezieht, dass ferner die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke noch nicht durch lange vertraute Bekanntschaft abgestumpft ist und dass die Aufmerksamkeit sich diesen zuwenden kann, ohne, wie dies bei Erwachsenen der Fall ist, durch einen vorher angehäuften Vorrat innerer Gefühle und Ideen abgelenkt zu werden.

Gegen die allgemeine Tendenz der Bemerkungen des Herrn Professor über die Pflege der alten Sprachen haben wir wenig einzuwenden. Wir glauben ebenso wie er, dass »unsere Väter wohl daran getan haben, die klassischen Studien zu einem der frühesten und wesentlichsten Elemente der höheren Bildung zu machen«. (S. 36) Ebenso pflichten wir vollständig seiner Ansicht bei, »dass die philosophischen und ethischen Werke der Alten einen weit größeren Teil unserer Zeit verdienen, als wir« (das heißt Cambridge) »ihnen bis jetzt gewidmet haben«. (S. 39) Wir müssen sogar, da es bei einem englischen

Professor immerhin für eine außerordentliche Leistung gelten kann, wenn er in dem Lehrsystem seiner Universität den geringsten Fehler zu entdecken vermag, die Freisinnigkeit der nachstehenden Bemerkungen rühmend anerkennen:

»Es ist bekannt, dass der größere Teil von uns seit vielen Jahren, in denen die Wortkritik mit so viel Eifer betrieben wurde, kaum mehr an die Werke gedacht hat, von denen ich spreche, so bedeutungsvoll sie auch für das Geschäft des Lebens, so reich sie auch an Kenntnissen sind, welche das Denkvermögen in hohem Grade fördern können, und dass diese Werke jedenfalls in der akademischen Bildung seither keine hervorragende Rolle gespielt haben.« (S. 39)

»Ich halte es für unzweifelhaft, dass seit etwa fünfzig Jahren unsere klassischen Studien trotz mancher Leistungen, die ungeteiltes Lob verdienen, zu einseitig kritisch und formal gewesen sind und dass wir bisweilen in dem Streben nach einer unerreichbaren Vollendung des äußeren Ausdrucks so weit gekommen sind, bei dem Studium der klassischen Literatur mehr auf die Schale als auf die Frucht zu achten. Wenn in dieser Zeit unsere jüngeren Mitglieder bisweilen griechische Prosa beinahe mit der stilistischen Reinheit eines Xenophon und Jamben in der vollendeten Sprache attischer Dichter geschrieben haben, so können uns wohl darüber Zweifel aufsteigen, ob wir Zeit genug für solche Bestrebungen besitzen, ob nicht die Einbildungskraft und der Geschmack auf einem anderen Wege mehr gewinnen würden als auf diesem, der doch schließlich auf eine bloße äußerliche Nachahmung hinausläuft, kurz, ob nicht solche Talente, wie schön sie auch an sich sein mögen, mit der Aufopferung von etwas Besserem erkauft werden müssen. So viel wenigstens ist wahr, dass derjenige, welcher vergisst, dass die Sprache bloß das Zeichen und das Werkzeug des Gedankens ist, derjenige, der bloß das Wort studiert und sich um den Sinn nicht viel kümmert, der das Maß, das Gewand und die Weise des alten Ganges sich anzueignen sucht, ohne sich von seinem lebendigen Hauch durchdringen zu lassen, nicht um ein Haar besser ist als der Wanderer im klassischen Land, der nur die Treppenstufen und Säulen seiner verfallenden Tempel mit arithmetischer Genauigkeit abzählt, ohne ihre Schönheit, ihr Ebenmaß und die lebensvollen Bildwerke, die ihre Wände bedecken, auch nur eines Gedankens zu würdigen, oder der die Steine der Appischen Straße zusammenrechnet, anstatt die Denkmäler der Ewigen Stadt zu bewundern.« (S. 37 f.)

Das erläuternde Bild, mit dem obige Bemerkungen schließen, wenn es auch ebenso wenig erläutert wie manche andere Erläuterungen, ist doch ganz artig, und wir halten uns umso mehr für verpflichtet, diesen Umstand hervorzuheben, da uns in der Abhandlung keine andere Stelle begegnet ist, die wirklicher Beredsamkeit so nahekommt, obgleich Mr. Sedgwick es an Bemühungen nicht fehlen lässt, sich auf den Flügeln der Einbildungskraft emporzuschwingen.

Wir haben gesagt, dass wir mit dem Autor vollkommen darin einverstanden sind, für die klassische Gelehrsamkeit eine Rolle in der Erziehung zu beanspruchen, die derjenigen, welche man ihr gewöhnlich anweist, an Bedeutung mindestens gleichkommt. Obwohl wir aber seine Ansicht für richtig halten, so halten wir doch seine Gründe größtenteils für falsch. So sagt er zum Beispiel:

»Bei Individuen wie bei Nationen erreicht die Einbildungskraft eher ihre Reife als der Verstand, und dies ist ein weiterer Beweis dafür, dass der strengeren Forschung der Wissenschaft das Studium der Sprachen und vor allem derjenigen Werke der Einbildungskraft vorangehen muss, die ein Muster für die Literatur jeder zivilisierten Nation geworden sind.« (S. 34)

Dieses Diktum über Einbildungskraft und Verstand ist nur deshalb keine triviale Wahrheit, weil es falsch ist. Glaubt der Herr Professor, dass irgendein großes Werk schöpferischer Einbildungskraft, das *Verlorene Paradies*[*] zum Beispiel, in einem früheren Lebensalter und von einem weniger gereiften und begabten Geist hervorgebracht werden konnte als die *Mécanique céleste*?[**] Glaubt er, dass ein Schüler Aischylos und Sophokles würdigen kann, ehe er alt genug ist, Euklid[***] und Lacroix[****] zu verstehen? Auch in Bezug auf ganze Na-

---

* *Das verlorene Paradies* (1667) ist eine religiöse Dichtung John Miltons (1608–1674).

** Der fünfbändige *Traité de mécanique céleste* (Paris 1798–1823) von Pierre-Simon de Laplace (1749–1827) war eine lange unübertroffene Gesamtdarstellung astronomischen Wissens.

*** In einer Rede aus dem Jahre 1826 hatte der noch nicht zwanzigjährige Mill in der London Debating Society die Auffassung vertreten, der Inhalt der *Elemente* des Euklid könne »von jedem Jungen mit durchschnittlicher Auffassungsgabe im Alter von vierzehn Jahren gelernt werden […]«. (*Ausgewählte Werke* II, S. 295)

**** François de Lacroix (1706–1767) war ein französischer Botaniker und Brieffreund von Carl von Linné. Mill erwähnt ihn hier möglicherweise, weil er selbst ein leidenschaftlicher Hobbyforscher war und zwischen 1840 und 1862 rund dreißig botanische Schriften verfasst hat.

tionen ist die Behauptung, dass die Einbildungskraft, wenn man sie nicht in dem gemeinsten Sinn des Wortes auffassen will, eher ihre Reife erreicht als die Verstandeskraft, so weit davon entfernt, wahr zu sein, dass in der ganzen Geschichte der Menschheit beide immer gleichzeitig ihre höchste Blüte erreichten und erreichen mussten. Meint denn Mr. Sedgwick, dass irgendein großes Werk der Einbildungskraft jemals ohne große Kraft des Verstandes geschaffen werden kann? Das Land mag Griechenland oder Rom, Italien oder England sein, die Zeit seiner Blüte in Poesie und schönen Künsten ist auch immer die Zeit seiner größten Feldherrn, Staatsmänner, Redner, Historiker, Seefahrer, mit einem Worte: seiner größten Denker in jedem Gebiet des öffentlichen Lebens gewesen, und wenn sie nicht auch die Zeit seiner größten Philosophen war, so kommt dies nur daher, weil die Philosophie die späteste Frucht der Vernunft selbst ist.*

Über die wahren, höchst wesentlichen und überzeugenden Gründe, welche dafür sprechen, den klassischen Studien einen hervorragenden Platz in der allgemeinen Erziehung anzuweisen, sagt Mr. Sedgwick kein Wort. Stattdessen wird er nicht müde, auf dem Wert herumzureiten, den die Schriften des klassischen Altertums als »Vorbilder« und »Muster« besitzen. Es heißt das nichts anderes als statt des Nutzens den Missbrauch klassischer Studien preisen, und die »jüngeren Mitglieder« der Universität erhalten damit eine recht schlechte Lektion. Das Studium der alten Schriftsteller ist für die moderne Welt von unschätzbarem Wert gewesen, aber die Versuche direkter Nachahmung, zu denen es geführt hat, waren keine unbedeutende Kehrseite. Es ist die unausbleibliche Folge der Nachahmung von »Mustern«, dass die Form den Inhalt in den Hintergrund drängt. Die Nachahmung der klassischen Autoren hat in dem ganzen modernen Europa dem Geschmack in Bezug auf literarische Schöpfungen eine falsche Richtung gegeben. Sie hat den bloßen Stil ohne Rücksicht auf die Ideen zu einem Gegenstand sorgsamer Pflege und hohen Ruhmes gemacht, während doch keiner von den großen Alten den Stil anders

---

* *Anmerkung Mills*: In den früheren Stadien der Kulturentwicklung eines Volkes finden wir immer eine herrschende Religion an der Stelle der Philosophie; alle wichtigen Fragen, mit denen sich die Philosophie beschäftigt, erhalten durch den Glauben eine Lösung, mit der sich der menschliche Geist bis zu einer gewissen Stufe der Entwicklung zufriedengibt. Erst wenn die alte Religion ihre Macht über die gebildeteren Geister verloren hat, suchen diese die Lösung derselben Fragen in der Philosophie. Mit dem Verfall des Polytheismus kam die griechische Philosophie, mit dem Verfall des Katholizismus die moderne.

als in vollkommener Unterordnung unter den Inhalt denken konnte. Die Alten hätten sich, wenigstens in den guten Zeiten ihrer Literatur, ebenso wenig etwas von einem abstrakten Stil träumen lassen wie von einem abstrakten Rock, da das Verdienst des Stils in ihren Augen eben nur darin bestand, dass er sich dem Gedanken auf das Genaueste anschmiegte. Ihr erstes Ziel war immer, sich durch ein genaues Studium ihres Gegenstandes einen Vorrat von Ideen zu sichern, welche verdienten, ausgedrückt zu werden. Ihr zweites Bestreben ging dahin, Worte zu finden, welche geeignet wären, diese Gedanken mit der höchsten Genauigkeit wiederzugeben. Erst wenn sie mit diesen Punkten im Reinen waren, dachten sie an den Schmuck der Rede. Deshalb wächst ihr Stil, mag er nun schmuckreich oder einfach sein, immer naturgemäß aus dem Charakter ihres Gedankenganges hervor und kann von jedem, dessen Ideenkreis von dem ihrigen abweicht, zwar bewundert, aber nicht nachgeahmt werden. Professor Sedgwick hätte ganz im Gegenteil seinen Schülern die Weisung geben sollen, gar keinen Vorbildern zu folgen, sich in gar keinem Stil zu versuchen, sondern es ihren Gedanken zu überlassen, sich den Stil zu bilden, der ihnen am angemessensten ist, und die Ähnlichkeit mit den Alten nicht in der Nachahmung ihrer Manier, sondern in der gleichen Beherrschung ihres Gegenstandes, in der gleichen Ausbildung ihrer Fähigkeiten und in der gleich sorgfältigen Ausarbeitung ihres Werkes zu suchen. Alle Nachahmung des Stils eines bestimmten Autors, dessen Gedanken man sich nicht ebenfalls ganz angeeignet hat, führt zu bloßer Künstelei und Manieriertheit.

Bei der Besprechung des Wertes der alten Sprachen berührt Mr. Sedgwick auch die Wichtigkeit der alten Geschichte, trägt aber über dies Thema, über das sich so vieles Interessante hätte sagen lassen, nichts als Gemeinplätze von sehr zweifelhaftem Charakter zu Markt. »Geschichte«, sagt er, »ist für unsere Kenntnis des Menschen, in seiner Eigenschaft als Mitglied der menschlichen Gesellschaft, dasselbe, was physikalische Experimente für unsere Kenntnis der Naturgesetze sind«. (S. 42) So gewöhnlich auch diese Vorstellung ist, es muss unsere Verwunderung erregen, sie bei einem Professor der Naturwissenschaft vorzufinden, denn sicherlich wird sich niemand, der die Gesetze der natürlichen Welt studiert, an solchen Beweisen genügen lassen, wie sie uns die Geschichte in Bezug auf die Gesetze der politischen Gesellschaft liefert. Die Beweise der Geschichte sind so wenig verwandt mit den Beweisen, welche das Experiment liefert, dass sie die Philosophie der Gesellschaft genau in demselben Zustand lassen, in welchem sich die Physik befand, ehe die Methode

des Experiments eingeführt war. Der Herr Professor hätte bedenken sollen, dass wir in der Geschichte keine Experimente machen können. Wir sind deshalb genötigt, geradeso wie die Alten es in der Physik taten, uns mit den Experimenten zu begnügen, die wir für unsere Zwecke bereits fertig vorfinden, und diese sind so selten und so verwickelt, dass wir aus ihnen wenig oder nichts schließen können. Es gibt keine Tatsache in der Geschichte, die nicht ebenso viele Auslegungen zuließe, als Theorien der menschlichen Dinge möglich sind. Die Geschichte ist nicht nur nicht die Quelle der politischen Philosophie, sondern im Gegenteil, die tiefste politische Philosophie ist erforderlich, um die Geschichte zu erklären. Ohne sie bleibt alles in der Geschichte, was zu verstehen der Mühe lohnt, ein unlösbares Rätsel. Kann uns Mr. Sedgwick erklären, warum die Griechen in ihrer kurzen Laufbahn alle gleichzeitigen Völker so weit übertrafen oder weshalb die Römer die Welt eroberten? Mr. Sedgwick irrt sich ganz und gar in den Verrichtungen, welche er der Geschichte für die Zwecke politischer Spekulation zuweist. Die Geschichte ist nicht die Grundlage, sondern die Bewahrheitung der Sozialwissenschaft. Sie kann politische Wahrheiten bekräftigen, oft auch an die Hand geben, aber nicht beweisen. Den Beweis muss man in den Gesetzen der menschlichen Natur suchen. Um diese zu ergründen, müssen wir unser eigenes Selbst durch Nachdenken und die Menschheit durch wirklichen Verkehr mit ihr studieren. Dass unsere Kenntnis früherer Zeiten wie unsere Kenntnis fremder Nationen trotz aller ihrer Unvollständigkeit dabei von großem Nutzen ist, indem sie den engen Gesichtskreis persönlicher Erfahrung erweitert, ist nicht zu bestreiten, aber wenn die Geschichte sich nützlich erweisen soll, darf sie erst in zweiter Linie herangezogen werden.

Von der hohen Bedeutung der Genauigkeit im Ausdruck wie in den Gedanken scheint der Herr Professor keine Vorstellung zu haben. »In der alten Geschichte«, sagt er (S. 42), »können wir die Geschicke der Menschheit unter fast allen Bedingungen des sozialen und politischen Lebens verfolgen«. Diese Behauptung ist so weit davon entfernt, wahr zu sein, dass uns die ganze alte Geschichte nicht ein einziges Beispiel eines zivilisierten Volkes bietet, bei welchem die große Masse der Bevölkerung nicht aus Sklaven bestanden hätte. Dann heißt es weiter: »Alle aufeinanderfolgenden Vorgänge, die wir betrachten, liegen uns der Zeit nach so fern, dass wir ihren wahren Zusammenhang unentstellt von dem Nebel des Vorurteils wahrnehmen können, der jede politische Frage unserer Zeit umhüllt.« (S. 42) Wir fragen alle diejenigen, welche

mit den modernen Bearbeitungen der alten Geschichte vertraut sind, ob auch nur dieser Satz wahr ist. Die ausführlichste griechische Geschichte, die wir besitzen,* ist ganz von antijakobinischem Geist durchdrungen[2], und die *Quarterly Review* hat es sich viele Jahre lang ebenso angelegen sein lassen, die athenische wie die amerikanische Republik zu verketzern.**

So weit sind die Fehler, die wir bei Mr. Sedgwick entdeckt haben, nicht viel mehr als Unterlassungssünden oder beschränken sich doch selbst im schlimmsten Fall darauf, dass er sich begnügt, die Trivialitäten zu wiederholen, die er im Umlauf vorfand. Hätten wir auch von dem übrigen Teil der Abhandlung nichts weiter zu sagen gehabt, so hätten wir ihn unbehelligt dem friedlichen Schoß der Vergessenheit zueilen lassen.

Wir sind indessen jetzt bei dem Beginn desjenigen Teiles der Arbeit angekommen, auf den Professor Sedgwick die meiste Mühe verwendet hat und um dessentwillen er alles Übrige geschrieben zu haben scheint, nämlich zu seinen Bemerkungen über Lockes *Versuch über den menschlichen Verstand* und Paleys *Prinzipien der Moralphilosophie*. Diese beiden Werke umfassen das geringe Maß ethischer und metaphysischer Unterweisung, das in Cambridge gereicht wird oder wenigstens gereicht werden soll. Der ganze übrige Vortrag von Mr. Sedgwick ist ausschließlich dazu bestimmt, sie zu bekämpfen.

Wir beabsichtigen durchaus nicht, von dem Standpunkt irgendeiner philosophischen Schule das eine oder das andere dieser Bücher als ein maßgebendes, noch weniger als das allein maßgebende Hauptwerk über seinen Gegenstand zu verteidigen. Von Paleys Werk, obgleich es in hohem Grad einige untergeordnete Vorzüge besitzt, haben wir im Ganzen nur eine geringe Meinung. Von Lockes Versuch, dem Anfang und Grundstein aller modernen analytischen Psychologie, können wir nur mit der tiefsten Ehrfurcht sprechen, mögen wir nun die neue Ära, die es in der Philosophie einführt, und den inneren Wert, den seine Gedanken noch heute besitzen, ins Auge fassen, oder

---

* *Anmerkung Mills*: Dies wurde im Jahre 1834 geschrieben. [Mill hat diese Anmerkung vermutlich eingefügt, weil zwischenzeitlich Grotes *History of Greece* erschienen war (vgl. *Ausgewählte Werke* IV)].

** Die *Quarterly Review* war 1809 als die konservative Rivalin der *Edinburgh Review* gegründet worden. Vater und Sohn Mill standen beiden Zeitschriften kritisch gegenüber. Im 1824 erschienenen ersten Heft der *Westminster Review*, dem Sprachrohr der Philosophischen Radikalen, unterzog James Mill die politisch lavierende Haltung der *Edinburgh Review* einer beißenden Kritik. Hierzu äußert sich Mill ausführlich in der *Autobiographie* (vgl. *Ausgewählte Werke* II, S. 84 ff.).

den edlen Eifer für Wahrheit, den schönen und rührenden einfachen Ernst auf uns wirken lassen, den er nicht nur in seiner eigenen Person an den Tag legt, sondern auch vielleicht mehr als irgendein anderer philosophischer Schriftsteller seinem Leser einzuflößen weiß. Jeder Studierende sollte sich mit diesem Buch ganz vertraut machen. Trotzdem kann kein Werk, das 150 Jahre zählt, sich dazu eignen, das einzige oder auch nur das hauptsächlichste Hilfsmittel für die Unterweisung der Jugend in einer Wissenschaft wie die des menschlichen Geistes zu sein. In der Metaphysik beseitigt oder modifiziert jede neue Wahrheit vieles von dem, was bis dahin als Wahrheit galt. Berkeleys Widerlegung der Theorie der abstrakten Ideen würde an sich schon eine Revision der Terminologie in den wertvollsten Teilen des Locke'schen Buches notwendig machen,* und die wichtigen Betrachtungen über die Natur unserer Erfahrung, welche von Hume** ausgingen und von Brown*** vervollständigt wurden, haben selbst nach dem Zugeständnis derer, welche den Resultaten dieser Forscher nicht vollständig beipflichten, die Analyse unserer Erkenntnis und des Vorgangs, durch welchen wir zu ihr gelangen, so weit über den Punkt hinaus gefördert, auf dem Locke sie gelassen hat, dass sie eine vollständige Umarbeitung seines Werkes nötig machen würden.

Überdies ist das Buch, welches eine neue Epoche in der Wissenschaft begründet hat, auch wenn seine Lehren noch ihre volle Geltung behaupten, für Zwecke des Unterrichtes selten geeignet. Es ist nicht auf den geistigen Zustand solcher Personen berechnet, die noch gar keine Lehre kennen, sondern solcher, die in einer irrigen Lehre unterrichtet worden sind. Soweit es sich mit der direkten Bekämpfung der Irrtümer befasst, die zur Zeit seines Erscheinens die herrschenden waren, wird es umso sicherer überflüssig geworden sein und zu seinem Verständnis sogar eines Kommentars bedürfen, je vollständiger es seinen Zweck erreicht hat. Selbst seine positiven Wahrheiten werden nur gegen solche Einwürfe verteidigt, die zu jener Zeit gang und gäbe waren, und gegen jene Missverständnisse geschützt, die man damals bei einem Leser

---

* Die Kritik an Locke, auf die Mill hier anspielt, findet sich in der Einleitung zu George Berkeleys (1685–1753) *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710).

** Mill bezieht sich hier wahrscheinlich auf das erste Buch von David Humes (1711–1776) *A Treatise of Human Nature* (1739–1740).

*** Thomas Brown (1778–1820) war ein von Mill geschätzter Theoretischer Philosoph, der sich unter anderem der Kausalitätstheorie gewidmet hatte. In seiner *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865) verteidigt Mill Thomas Brown gegen Hamiltons maß- und haltlose Polemik.

als möglich voraussetzen konnte. Fragen der Moral und der Metaphysik unterscheiden sich von physikalischen Fragen darin, dass sich ihr Gesichtspunkt mit jeder Änderung des menschlichen Geistes wandelt. In zwei verschiedenen Perioden ist dieselbe Wahrheit immer von ganz verschiedenen Schwierigkeiten umgeben und macht ganz verschiedene Erläuterungen notwendig. Der Trugschluss, der in einer Generation hinlänglich widerlegt war, tritt später in einer anderen Gestalt auf, der die früher gebrauchten Argumente nicht mehr genau entsprechen, und scheint zu triumphieren, bis ihm jemand mit den Waffen gegenübertritt, welche seine veränderte Form notwendig macht, und ihn von Neuem niederringt.

Diese Bemerkungen gelten von Lockes Versuch in ganz besonderem Grad. Seine Lehren waren neu und mussten sich ihren Weg erst bahnen. Er schrieb deshalb nicht für Lernende, sondern für Gelehrte, für Männer, welche in den früheren Systemen – in jenen der Scholastiker* und Cartesianer** – herangebildet waren. Er sagte alles, was er für notwendig hielt, seine Ansicht zu begründen, und beantwortete die Einwürfe solcher Gegner, wie sie ihm eben seine Zeit gegenüberstellt; aber er konnte unmöglich alle die Einwürfe voraussehen, die eine spätere Generation erheben würde, am wenigsten aber die, welche heute gegen ihn erhoben werden, nachdem seine Philosophie lange die herrschende gewesen ist und die Gründe seiner Gegner seinen Grundsätzen so viel als möglich angepasst worden sind, so dass sie oft eine Gestalt angenommen haben, die ganz undenkbar war, ehe er den Boden durch Wegräumung einiger überlieferter Lehren gereinigt hatte, die vor ihm niemandem zu bekämpfen in den Sinn gekommen war.***

---

* Philosophen des Mittelalters.

** Anhänger der philosophischen Grundprinzipien Descartes'.

*** *Anmerkung Mills*: Als ein Beispiel, das Mr. Sedgwicks Angriff gegenüber am Platz ist, wollen wir hier nur Lockes Widerlegung der Lehre von den angeborenen Ideen anführen. Diese Lehre, welche zu seiner Zeit allgemeine Geltung hatte, ging dahin, dass es Ideen gibt, welche vor jeder Erfahrung im Geiste existieren. Seine Widerlegung dieser Theorie ist vollständig, und dieser Irrtum hat nie wieder sein Haupt erhoben. Indessen ist dieselbe Lehre seither in einer veränderten Form aufgetreten, an die niemand denken konnte, ehe Locke nachgewiesen hatte, dass alle unsere Kenntnis von der Erfahrung abhängt. Diese moderne Theorie gibt zu, dass Erfahrung oder, mit anderen Worten, Eindrücke, die wir von außen empfangen, der Anregung jedweder Idee vorausgehen müssen, behauptet aber, dass es einige Ideen gibt, denen zwar Erfahrung vorausgehen muss, die aber keinem Gegenstand unserer Erfahrung gleichen, sondern durch die Erfahrung nur erweckt und zum Bewusstsein gebracht werden, Ideen, die nur insofern die Wirkung äußerer Eindrücke

Locke deshalb anzugreifen, weil einige seiner Resultate zu ihrer Verteidigung jetzt anderer Gründe bedürfen als diejenigen, welche er benutzen musste, bedeutet also ungefähr ebenso viel, als wenn man den Evangelisten einen Vorwurf daraus machen wollte, dass sie keine »Beweistümer des Christentums« geschrieben haben. Die Frage ist nicht, was Locke gesagt hat, sondern was er gesagt hätte, wenn er alles hätte hören können, was seither gegen ihn vorgebracht worden ist. So unvernünftig aber eine in diesem Geist geübte Kritik Lockes ist, so gefällt sich Mr. Sedgwick doch in einer zweiten Art von Kritik, die dies in noch höherem Maße ist.

Der »größte Fehler« von Lockes Buch, so sagt er, »ist seine beschränkte Ansicht von den Fähigkeiten des Menschen, dem er zwar das Vermögen, zu reflektieren und einen bestimmten Gedankengang nach den Regeln abstrakter Argumentation zu verfolgen, zugesteht, den er aber der Gabe der Einbildungskraft und des moralischen Gefühls beraubt.« (S. 57) Dann verwendet der Herr Professor einige Seiten dazu, die Macht der Einbildungskraft zu verherrlichen, und erklärt, ein Metaphysiker, »der diese Macht aus seinem System streiche«

---

sind, als sie ohne solche Eindrücke nie in Tätigkeit getreten wären, mit einem Wort Ideen, für welche die Erfahrung nur eine notwendige Bedingung sei, ohne ihr Urbild oder ihre Ursache zu sein. Eine dieser Ideen wäre nach dieser Lehre die der Substanz oder Materie, die kein Abbild irgendeiner Sinnesempfindung sei, andererseits aber uns für immer fremd bleiben würde, wenn wir überhaupt keine Sinnesempfindungen erführen. Ein Gesetz unserer Natur zwinge uns, sobald wir irgendeine Sinnesempfindung erfahren, uns die Idee von einem äußerlichen Etwas zu bilden und die Empfindung auf dieses Etwas als seine erregende Ursache zu beziehen. Ebensolche Ideen wären nach dieser Lehre die Idee der Pflicht und unsere moralischen Urteile und Gefühle. Wir brächten allerdings keine Vorstellung von einer verbrecherischen Handlung auf die Welt, sondern die Erfahrung müsse sie uns geben. Sobald wir aber die Vorstellung einer solchen Handlung empfangen, nötige uns die Beschaffenheit unserer Natur sogleich, sie für unrecht zu halten, und es erwache in uns die Idee einer Verpflichtung, sie zu meiden.

Diese Form der Lehre von den angeborenen Ideen konnte Locke nicht voraussehen und gibt uns also auch nicht die Mittel, sie vollständig zu widerlegen. Mr. Sedgwick ruft daher triumphierend aus, er habe das Ziel verfehlt, indem er »den Unterschied zwischen angeborenen Ideen und angeborenen Fähigkeiten übersehen habe« (S. 48). Aber wenn Locke diesen Unterschied nicht beachtet hat, an den zu seiner Zeit wahrscheinlich noch niemand dachte, so haben doch andere es getan; und niemand, der heute über das Thema schreibt, übersieht es. Hat Mr. Sedgwick jemals Hartley oder Mill oder selbst nur Hume und Helvétius gelesen? Es scheint nicht so. Überhaupt zeigt sich nirgends eine Spur, dass er irgendeinen Schriftsteller gelesen hat, der auf der Seite steht, welche er bekämpft, mit Ausnahme von Locke und Paley, welche er durchaus als die Vertreter aller anderen, die irgendeinem ihrer Resultate beipflichten, betrachtet wissen will und demgemäß behandelt.

(was Locke nach Mr. Sedgwick tut), »verdiene den Vorwurf, dass er seine Augen gegen die erhabensten Eigenschaften der menschlichen Natur verschließe« (S. 49).

Hat denn der Professor das Buch, das er doch einmal gelesen haben muss und über das er mit solcher Bestimmtheit abspricht, so total vergessen, dass er sich einbilden kann, es beanspruche, über alle geistigen Kräfte des Menschen zu handeln? Kann er in solcher Weise über Lockes Buch schreiben, wenn ihm auf jeder Seite seines eigenen Vortrags die Tatsache in die Augen starrt, dass dieses Buch betitelt ist *Versuch über den menschlichen Verstand*? Wer sonst noch außer ihm würde unter solch einem Titel eine Abhandlung über die Einbildungskraft suchen? Was in aller Welt hätte sie an solcher Stelle zu schaffen?*

Der einzige Gegenstand der Untersuchungen Lockes war die Feststellung der Grenzen unserer Erkenntnis, die Entscheidung darüber, welche Fragen wir zu lösen vermögen und welche außerhalb unseres Bereichs liegen. Diese Zielsetzung wird im Vorwort bekannt gemacht, und sie manifestiert sich in jedem Kapitel des Buches. Er erklärt, dass er seine Untersuchungen anfing, weil er »bei der Erörterung eines völlig anderen Gegenstandes« zu der Ansicht gekommen sei, »dass es vor allem, ehe wir uns an solche Forschungen machen, notwendig ist, unsere eigenen Fähigkeiten zu prüfen und zu untersuchen, welche Fragen unser Verstand zu behandeln geeignet ist und welche nicht«. Nachstehend zitieren wir aus dem ersten Kapitel des ersten Buches einige Stellen, in denen er selbst das Feld seiner Untersuchung bezeichnet:**

»Den Ursprung, die Sicherheit und die Ausdehnung unserer Erkenntnis zugleich mit den Gründen und Graden des Glaubens, der Meinung und der Zustimmung zu erforschen.« »Die unterscheidenden Fähigkeiten des Menschen in ihrer Anwendung auf die Gegenstände ihrer Tätigkeit zu betrachten.« »Den Weg darzulegen, auf welchem unser Verstand zu jenen Vorstellungen von den Dingen gelangt, welche wir besitzen« und »ein Maß für die Gewissheit unserer Erkenntnis oder die Gründe der Überzeugungen, welche man unter den Menschen findet, festzusetzen.« »Die Grenzen zwischen Meinung und Wissen festzustellen und zu prüfen, nach welchem Maß wir in Dingen, von denen wir keine sichere

---

* *Anmerkung Mills*: Vorrede zu Lockes Versuch [»The Epistle to the Reader«, in: *An Essay Concerning Human Understanding*, *Works* I, 1824 (1690), S. xlii–lvii].

** Die folgenden Zitate beziehen sich auf *An Essay Concerning Human Understanding*, in: *Works* I, 1824 [1690], S. 1–3.

Kenntnis haben, unsere Zustimmung zu regeln und unsere Überzeugungen einzurichten haben.« »Durch diese Untersuchung der Natur des Verstandes zu entdecken, wie weit seine Kräfte reichen, welche Dinge ihm irgendwie zugänglich sind und welche nicht« und dadurch »den rastlosen Geist des Menschen zu bestimmen, vorsichtiger zu sein, wenn es sich um Dinge handelt, die über sein Fassungsvermögen hinausgehen, haltzumachen, wenn er so weit gegangen ist, als die Fesseln seines Geistes zulassen, und sich dort in ruhiger Unkenntnis zu bescheiden, wo die genauere Prüfung lehrt, dass die Kenntnis jenseits der Grenzen unserer Fähigkeiten liegt.«

Und deshalb, weil ein Philosoph, der sich an ein Unternehmen von dieser Bedeutung und von diesem streng wissenschaftlichen Charakter wagte, der die Seele voll von Gedanken hatte, welche bestimmt waren, eine Revolution in der Philosophie der menschlichen Denkkraft herbeizuführen, seinen Gegenstand nicht liegen lässt, um der Einbildungskraft ein Loblied zu singen, soll und muss er gesagt haben, dass es eine solche Kraft nicht gibt oder dass sie ein schädliches Ding ist, oder, noch richtiger – so weit treibt Mr. Sedgwick den Scharfsinn seiner Kritik –, er soll beides gesagt haben, dass es nämlich ein solches Ding nicht gibt und dass das Ding, welches es nicht gibt, ein schädliches Ding ist. Mr. Sedgwick zufolge »beraubt er den Menschen der Gabe der Einbildungskraft«, er »streicht diese Kraft aus seinem System«, und gleichzeitig »spricht er von ihr nur, um sie zu verurteilen« und »schilt ihre Übung ein Verbrechen an der Vernunft!« (S. 57, 49, 49, 50) Ungefähr ebenso gut könnte man behaupten, Locke leugne den menschlichen Leib oder verdamme jede Leibesübung, weil er nicht beständig über die Schönheit und Herrlichkeit des menschlichen Leibes in Ekstase gerät. Mr. Sedgwick kann sich eben den geistigen Zustand eines Mannes wie Locke nicht vorstellen, der zu sehr in seinen Gegenstand vertieft ist, um sich jedes Mal von ihm wegzuwenden, wenn sich Gelegenheit bietet, ein rhetorisches Blümchen zu pflücken. Mit der Einbildungskraft auf ihrem eigenen Gebiet als einer Quelle des Genusses und einem Mittel zur Ausbildung der Gefühle hatte Locke nichts zu schaffen, und überdies passte ein solcher Gegenstand nicht zu seinem geistigen Charakter. Ihn ging die Einbildungskraft nur dann an, wenn er sie auf dem Gebiet der reinen Denktätigkeit antraf, und da hatte er nichts weiter mit ihr zu tun, als sie von diesem Boden wegzuweisen. Das nennt Mr. Sedgwick »die Tätigkeit der Einbildungskraft ein Verbrechen an der Vernunft schelten« und »Männer, die in

ihren Beweisen an die Macht der Einbildungskraft appellieren und sich bei ihren Mahnungen auf sie stützen, als ganz unzweifelhafte Betrüger betrachten«. (S. 50) Allerdings sagt Locke nicht, dass eine Einbildung ein Beweis ist. Glaubt denn der Herr Professor, dass sie einer ist? Nach seiner Rhapsodie über die Einbildungskraft müsste man es fast annehmen. Aber wie sollen wir Klarheit der Ideen in metaphysischen Fragen von einem Schriftsteller erwarten, der nicht zwischen Verstand und Willen unterscheiden kann? Lockes Versuch handelt von dem Verstand; Mr. Sedgwick erzählt uns mit allerlei ausgesuchten Redensarten, dass die Einbildungskraft ein mächtiges Werkzeug ist, um auf den Willen einzuwirken. Das ist die neunschwänzige Katze auch: Ist sie deshalb eine der Quellen menschlicher Erkenntnis? »In schwierigen Umständen wird der Wille oft mehr durch das Gefühl als durch Vernunft bestimmt.« (S. 51) Mit Verlaub, der Wille wird unter allen Umständen, mögen sie nun schwierige sein oder nicht, ausschließlich durch das Gefühl bestimmt. Die Vernunft ist nicht an sich ein Zweck. Sie kann uns die richtigen Zwecke und die Mittel, sie zu erreichen, verstehen lehren, aber wenn wir diese Zwecke wünschenswert finden, so ist dieser Wunsch nicht Vernunft, sondern ein Gefühl. Daher kommt auch die Wichtigkeit der Frage, wie man der Einbildungskraft eine solche Richtung geben kann, dass sie den wohltätigen Einfluss auf das Gefühl übt. Aber der Herr Professor wollte wahrscheinlich sagen, dass sich in schwierigen Fällen nicht unser Wille, sondern unser Verstand oft mehr durch Gefühl als durch Überlegung bestimmen lässt. Leider ist dies der Fall, und gerade gegen diese Neigung der menschlichen Natur warnt Locke seine Leser und lädt dadurch Mr. Sedgwicks Zorn auf sein Haupt.*

Der andere Vorwurf, den der Professor gegen Locke vorbringt – der, das »Vermögen moralischen Urteilens« zu übersehen und den Menschen seines »moralischen Sinns« zu »berauben« (S. 52, 57) –, lässt sich am besten zusam-

---

* *Anmerkung Mills*: Das Wort Einbildungskraft wird gewöhnlich in so verschiedenen Bedeutungen gebraucht, dass es nicht ganz leicht ist, es überhaupt zu verwenden, ohne sich der Gefahr eines Missverständnisses auszusetzen. In einem gewissen Sinn ist die Einbildungskraft nicht bloß die Helferin, sondern das notwendige Werkzeug der Vernunft, insoweit sie nämlich ein lebhaftes und vollständiges Bild des Dinges, welches der Gegenstand des Nachdenkens ist, hervorruft und dem Geist gegenwärtig erhält. Die Unterschiede in Bezug auf diese Fähigkeit, welche wir bei verschiedenen menschlichen Wesen vorfinden, und der Einfluss, welchen diese Unterschiede auf die Stärke und den Umfang ihres Denkens üben, sind Gegenstände, welche eine eingehende Erörterung verdienen. In Mr. Sedgwicks Vortrag findet sich aber keine Spur von einer solchen Ansicht der Frage.

men mit seiner Kritik an Paleys Moralphilosophie betrachten; denn auch gegen Paley lautet der Hauptvorwurf, dass er den moralischen Sinn leugnet.

Es ist eine Tatsache der menschlichen Natur, dass wir sittliches Urteil und sittliches Gefühl besitzen. Wir halten gewisse Handlungen und Gesinnungen für recht, andere für unrecht und dies nennen wir sie billigen oder missbilligen. Bei der Betrachtung der ersteren Klasse von Handlungen und Gesinnungen empfinden wir zudem ein Gefühl des Wohlgefallens, während die der letzteren Klasse ein Gefühl des Missfallens und der Abneigung hervorrufen, und diese Gefühle lassen sich, wie jeder an sich selbst erfährt, von allen anderen Lust- oder Schmerzgefühlen unterscheiden.

Das sind die Erscheinungen, über deren Wirklichkeit kein Zweifel herrscht. In Bezug auf ihren Ursprung aber gibt es zwei Theorien, welche von den frühesten Zeiten der Philosophie an die Philosophen immer in verschiedene Lager geteilt haben. Die eine erklärt die Unterscheidung zwischen recht und unrecht für eine letzte und unerklärliche Tatsache. Sie behauptet, dass wir diesen Unterschied geradeso wie den Unterschied der Farben vermittels einer ganz eigentümlichen Fähigkeit wahrnehmen und dass die Lust- und Schmerzgefühle, die Begehrungen und ihr Gegenteil, welche dieser Wahrnehmung folgen, ebenfalls lauter letzte Tatsachen sind, geradeso wie die Lust- und Schmerzgefühle, die Begehrungen und ihr Gegenteil, welche ein süßer oder bitterer Geschmack, ein gefälliger oder ein kreischender Ton hervorruft. Diese Lehre heißt bald die Theorie des moralischen Sinnes (*moral sense*) oder der sittlichen Instinkte, bald die der ewigen und unwandelbaren Moral oder der intuitiven Moralprinzipien und führt noch manche andere Namen, denen die Anhänger dieser Theorie mitunter große Wichtigkeit beilegen, die wir aber für unseren gegenwärtigen Zweck als gleichbedeutend betrachten können.

Die andere Theorie behauptet, dass die Ideen von recht und unrecht und die Gefühle, welche sich an diese Ideen knüpfen, keine letzten Tatsachen sind, sondern eine Erklärung zulassen, dass sie nicht das Resultat eines besonderen Gesetzes der menschlichen Natur, sondern derselben Gesetze sind, auf denen all unsere zusammengesetzten Ideen und Gefühle beruhen, und dass der Unterschied zwischen moralischen und unmoralischen Handlungen nicht in einer ganz eigentümlichen, unerforschlichen Beschaffenheit dieser Handlungen liegt, die wir ebenso durch einen besonderen Sinn wahrnehmen wie die Farben durch den Gesichtssinn, sondern dass er sich aus den gewöhnlichen Eigenschaften der Handlungen ergibt, zu deren Wahrnehmung wir keiner an-

deren Fähigkeit bedürfen als unseres Verstandes und unserer körperlichen Sinne. Diejenige spezielle Eigenschaft der Handlung ferner, welche sie zu einer moralischen oder unmoralischen macht, liegt nach der Meinung der Anhänger dieser Theorie, oder wenigstens derjenigen unter ihren Anhängern, die wir hier zu berücksichtigen haben, in dem Einfluss, den diese Handlungen und die Gesinnungen, welchen sie entspringen, auf das menschliche Glück üben.

Diese Theorie nennt man bisweilen die Nützlichkeitstheorie, und sie ist es, die Mr. Sedgwick meint, wenn er von der »Moraltheorie der Utilitarier« (S. vii) spricht.

Diese Theorie verfechten heißt nach Mr. Sedgwick (S. 32) »die Existenz moralischer Gefühle leugnen«. Wir haben dagegen zu bemerken, dass damit von vornherein der eigentlich streitige Punkt ganz falsch ausgedrückt wird. Niemand leugnet die Existenz moralischer Gefühle, die existieren, ganz offenbar existieren und gar nicht geleugnet werden können. Die Fragen, über die man streitet, sind erstens, ob diese Gefühle einfache oder komplexe sind, und wenn das Letztere der Fall ist, aus welchen elementaren Gefühlen sie bestehen – es ist das eine Frage der Metaphysik –, und zweitens, welche Arten von Handlungen und Gesinnungen der geeignete Gegenstand dieser Gefühle sind, mit anderen Worten, was das Prinzip der Moral ist. Diese Frage, besonders die letztere, glaubt die sogenannte Nützlichkeitstheorie beantworten zu können.

Paley bekannte sich zu dieser Theorie. Mr. Sedgwick, der sich für die andere Theorie erklärt, überhäuft Paley und alle, die auf seiner Seite der Frage stehen, mit Schmähungen.

Wir werden nachweisen, dass Mr. Sedgwick nicht berechtigt war, Paley als den eigentlichen Typus eines Verfechters der Nützlichkeitstheorie darzustellen, ferner, dass es ihm nicht gelungen ist, auch nur Paley zu widerlegen, und schließlich, dass der Ton moralischen Tadels, den er sich gegenüber allen anmaßt, die diese Theorie angenommen haben, ihrerseits gänzlich unverdient und zudem in Anbetracht seiner völligen Unkenntnis des Gegenstandes äußerst ungeziemend ist.

Diejenigen, welche behaupten, dass das menschliche Glück das Ziel und der Prüfstein aller Moralität ist, sind verpflichtet zu beweisen, dass dieses Prinzip richtig ist, aber nicht, dass Paley es richtig verstanden hat. Niemand ist berechtigt, die Fehler oder Missverständnisse irgendeines Autors, der sein

System auf einem bestimmten Prinzip aufzubauen sucht, zur Grundlage einer Widerlegung dieses Prinzips zu machen, ohne davon Notiz zu nehmen, dass dasselbe noch andere Auslegungen zulässt und in der Tat von anderen Verfassern anders aufgefasst worden ist. Was würde man von einem Gegner des Christentums sagen, der über dessen Wahrheit oder heilsame Tendenzen nach der Art urteilen wollte, wie die Jesuiten oder die Shaker* es auffassen? Solange eine Lehre nicht in ihrer vollkommensten Form beurteilt ist, ist sie überhaupt noch nicht beurteilt. Das Nützlichkeitsprinzip kann man von ebenso viel verschiedenen Standpunkten betrachten wie jedes andere Prinzip. Wenn es Missdeutungen ausgesetzt ist, die gefährlich werden können, so ist dasselbe bei allen sehr allgemeinen und deshalb bei allen obersten Prinzipien der Fall. Ob das ethische Glaubensbekenntnis eines Utilitariers ihn zu moralischen oder unmoralischen Handlungen bestimmen wird, hängt ganz von seiner Ansicht über das, was nützlich ist, ab, geradeso wie dies bei einem Anhänger der entgegengesetzten Lehre, der Lehre von einem angeborenen Gewissen, von der Natur der Weisungen abhängt, die er von seinem Gewissen zu empfangen glaubt. Und doch muss entweder die eine oder die andere dieser Theorien die wahre sein. Anstatt also über die Missbräuche und verkehrten Auffassungen der einen oder der anderen herumzustreiten, wird die echte Mannhaftigkeit sich darin zeigen, dass man die wahre Lehre mit allen ihr anhaftenden Möglichkeiten des Missbrauchs und Irrtums ergreift und dann die ganze Kraft des Geistes darauf richtet, solche untergeordnete und mittlere Grundsätze ausfindig zu machen, welche geeignet sind, den aufrichtigen Forscher in der Anwendung des obersten Grundsatzes zu leiten und unredlicher Kasuistik den Weg zu verlegen.

Paleys Auffassung der Moralphilosophie enthält sowohl in ihrer Begründung als in ihrer weiteren Entwicklung Fehler, welche seinem Buch den Anspruch entziehen, als ein Beispiel der wirklich aus der Nützlichkeitslehre abzuleitenden Folgerungen oder des Einflusses zu gelten, den diese Lehre, richtig verstanden, auf die Denkkraft und den Charakter übt.

Zunächst betrachtet er den Nutzen nicht an sich als die eigentliche Quelle moralischer Verpflichtung, sondern bloß als ein Anzeichen des göttlichen Willens, der für ihn die letzte Grundlage aller Moral und der Ursprung ihrer

* Die Shaker sind eine von Ann Lee (1736–1784) begründete christliche Sekte, zu deren Gottesdienst ekstatisches Tanzen gehört. Die Shaker (Zitterer) werden auch als Shaking Quaker bezeichnet.

bindenden Kraft ist. Diese Lehre – nicht, dass der Nutzen ein Anzeichen des göttlichen Willens, sondern dass er nichts weiter ist – scheint uns sehr gewichtigen Einwendungen zu unterliegen und in der Tat für den Geist viele von den nachteiligen Folgen herbeizuführen, welche man irrtümlich der Nützlichkeitstheorie zuschreibt.

Die einzige Ansicht von dem Zusammenhang zwischen Religion und Moral, welche die Idee der letzteren nicht geradezu vernichtet, scheint uns die zu sein, nach welcher die Gottheit die moralischen Verpflichtungen nicht schafft, sondern anerkennt und bestätigt. In dem Geist der meisten englischen Denker bis auf die Mitte des vorigen Jahrhunderts hinab waren die Ideen der Pflicht und des Gehorsams gegen Gott so unauflöslich miteinander verschmolzen, dass sie sich dieselben nicht einmal getrennt denken konnten, und wenn wir erwägen, wie sehr in jener Zeit religiöse Motive und Ideen die gesamte Spekulation beherrschten, können wir es nicht auffallend finden, dass man in der Religion das Wesen und den ersten Grund all der Verpflichtungen suchte, denen sie ihre Weihe erteilt hatte. Die Frage auch nur aufzuwerfen: »Weshalb bin ich verpflichtet, dem Willen Gottes zu gehorchen?«, würde einem Christen jener Zeit als ein Mangel an Ehrfurcht vor Gott erschienen sein. Und doch ist es eine Frage, die ebenso sehr wie irgendeine andere von einem christlichen Philosophen beantwortet werden will. »Weil er mein Schöpfer ist«, dies kann man als Antwort nicht gelten lassen. Warum sollte ich meinem Schöpfer gehorchen? Aus Dankbarkeit? Dann ist also Dankbarkeit an sich, ganz unabhängig von dem Willen des Schöpfers, meine Pflicht. Aus Ehrfurcht und Liebe? Aber weshalb ist er ein geeigneter Gegenstand meiner Ehrfurcht und Liebe? Nicht weil er mein Schöpfer ist. Wenn ich von einem bösen Geist zu bösen Zwecken erschaffen wäre, so würde ich meine Ehrfurcht und Liebe, gesetzt, ich wäre auch dann noch solcher Gefühle fähig, immer noch dem guten und nicht dem bösen Wesen schuldig sein. Muss ich ihm gehorchen, weil er gerecht, rechtschaffen, erbarmungsvoll ist? Dann sind diese Eigenschaften an sich, unabhängig von seinem Belieben, gut. Hätte jemand das Unglück zu glauben, dass sein Schöpfer ihm Böses anbefiehlt, so müssten wir ihn höher achten, wenn er einem solchen vermeintlichen Befehl nicht gehorchte, als wenn er ihm Folge leistete. Wenn die Tugend nicht Tugend wäre, falls Gott sie nicht anbefohlen hätte, wenn sie alle ihre verpflichtende Kraft nur seinem Willen verdankte, so bliebe kein anderer Grund, ihm zu gehorchen, übrig als seine Macht. Es gäbe kein Motiv zur Sittlichkeit mehr, ausgenommen das

egoistische der Hoffnung auf den Himmel und das zugleich egoistische und sklavische der Furcht vor der Hölle.

In strenger Übereinstimmung mit dieser Ansicht über das Wesen der Moral stellt denn auch Paley nicht nur den Satz, dass wir unseren Mitmenschen nützen und nicht schaden sollen, als eine unmittelbare Folge des Satzes dar, dass Gott ihren Nutzen und nicht ihren Schaden will, sondern lässt auch als einzigen Beweggrund zur Tugend, und als den Beweggrund, der sie zur Tugend macht, lediglich die Hoffnung auf den Himmel und die Furcht vor der Hölle gelten.

Es folgt daraus indessen nicht, dass Paley bei den Menschen keine anderen Gefühle vorausgesetzt habe als egoistische. Er würde ohne Zweifel zugegeben haben, dass auch noch andere Motive auf sie wirken, dass sie, um mit Bentham und Helvetius zu reden, noch andere Interessen haben als die der bloßen Rücksicht auf das eigene Selbst. Indessen gefiel es ihm zu sagen, dass Handlungen, die aus diesen anderen Motiven entspringen, nicht tugendhaft sind. Das Glück der Menschheit ist nach ihm der Zweck, um dessentwillen moralisches Handeln anbefohlen wurde, und doch wollte er keine Handlung für moralisch gelten lassen, die aus der Rücksicht auf das Glück der Menschheit oder irgendein anderes Glück als unser eigenes hervorgeht. Er verband mit dem Wort Tugend eine ganz willkürliche Bedeutung. Wie er darauf kam, diese für die richtige zu halten, mag dahingestellt bleiben; vielleicht hat dazu nicht wenig die Gewohnheit beigetragen, sich die Sittlichkeit als ein Gesetz zu denken und unter diesem Bilde von ihr zu sprechen, denn dem Begriff eines Gesetzes liegt allerdings die Vorstellung eines von einer höheren Gewalt ausgegangenen und von Strafandrohung begleiteten Befehls zugrunde.

Während also Paleys System von vornherein auf morschen Grundlagen ruht, lassen sich gegen den Geist, der in dem Detail der Ausführung hervortritt, nicht minder gewichtige Einwürfe erheben. Er beweist deutlich, dass der Autor weder den Charakter eines Philosophen besaß noch die Ziele eines solchen verfolgte. Wir finden bei ihm nichts von jenem rückhaltlosen Streben nach Wahrheit, nach voller Wahrheit, wie sie auch ausfallen mag, von jener unerschrockenen Verachtung des Vorurteils, von jenem unerschütterlichen Entschluss, allen Folgen fest ins Auge zu blicken, kurz: nichts von all den charakteristischen Eigenschaften, die das Wort Philosoph voraussetzt und die uns überall entgegentreten, wo zu irgendeiner Zeit etwas Nennenswertes auf dem Gebiet der moralischen oder politischen Philosophie geleistet wurde.

Man merkt ihm überall an, dass er von vornherein entschlossen ist, zu Resultaten einer gewissen Art zu gelangen, und deshalb keine Vordersätze zulassen will, vielleicht nicht einmal zulassen kann, die ihn in seinem Vorhaben hindern könnten. Sein Buch gehört zu einer Klasse von Schriften, deren Zahl seitdem sehr zugenommen hat und wahrscheinlich noch mehr zunehmen wird. Es ist eine Verteidigung des Gemeinplatzes und der Trivialität. Paleys Absicht war nicht, ein sicheres Fundament zu legen und auf diesem ein zweckentsprechendes Gebäude zu errichten, sondern nur einem bereits bestehenden Bau einige neue Stützen beizufügen. Er nahm die Lehren der praktischen Moral so an, wie er sie im Umlauf vorfand. Die Menschheit wurde es damals gerade müde, die bloße Routine oder selbst die gewöhnliche Verteidigung aufgrund des Schrifttextes für ausreichende Beweise der Richtigkeit dieser hergebrachten Ansichten zu halten, und verlangte für sie eine Art philosophischer Begründung. Diese Begründung zu liefern machte sich Paley bewusst oder unbewusst zur Aufgabe. Die Geschicklichkeit, mit der sein Buch einem Bedürfnis seiner Zeit entgegenzukommen wusste, erklärt hinlänglich die große Popularität und Verbreitung, die es fand, obwohl ihm ganz jener edle und begeisternde Ton fehlt, der so viel zu der Wirkung und dem Zauber der Schriften eines Plato, Locke und Fénelon* beiträgt und den selbst diejenigen in der Regel zu bewundern wenigstens vorgeben, bei denen er keine verwandte Saite berührt.

Wenn ein Schriftsteller sich vornimmt, einen solchen Zweck zu erreichen, so ist es ziemlich gleichgültig, von welchen Prämissen er ausgeht. Wir zweifeln zwar durchaus nicht daran, dass Paley seiner Überzeugung folgte, indem er sich dem Nützlichkeitsprinzip anschloss, aber es scheint nicht minder gewiss, dass er zu eben denselben Ergebnissen gelangt wäre, wenn er irgendein anderes Prinzip zu seinem Ausgangspunkt gewählt hätte. Diese Resultate, nämlich die hergebrachten Lehren seiner Zeit, stimmten, wie es in der Tat nicht anders sein konnte, in vielen Punkten mit denjenigen überein, welche die Philosophie aufgestellt haben würde, aber wenn sie selbst in allen Punkten mit ihnen übereingestimmt hätten, so war dies doch nicht die Art, wie ein Philosoph sie behandeln musste.

Die einzige Abweichung von Allgemeinplätzen, aus der man jemals einen Anklagepunkt gegen Paleys Moralsystem gemacht hat (wie man denn alle Ab-

---

* François Fénelon (1651–1715) propagiert in seinem volkstümlich geschriebenen Erziehungsroman *Les aventures de Télémaque* (1699) aufklärerische Ideale.

weichungen von Binsenwahrheiten zu Anklagepunkten zu machen pflegt), ist die, dass er sich allzu bereit gezeigt habe, Ausnahmen von wichtigen Regeln zuzulassen. Mr. Sedgwick versäumt nicht, sich dieses Vorwurfs zu bemächtigen, und bemüht sich, wie schon andere vor ihm getan haben, ihn dem Nützlichkeitsprinzip als eine seiner unmoralischen Folgen aufzubürden. Indessen erklärt sich die Erscheinung aus eben der Ursache, auf die wir schon hingewiesen haben. Zugleich mit den herrschenden Lehren entlehnte Paley seiner Zeit auch die damals herrschende Laxheit in ihrer Anwendung. Er hatte sich nicht bloß die Aufgabe gestellt, die bestehenden Lehren, sondern auch die bestehende Praxis zu verteidigen. Bei dem Zustand der Moralität, besonders der politischen Moralität, des Landes fand er aber viele Verfahrungsweisen herrschend, welchen fast alle Personen von Rang und Ansehen ihren Beifall schenkten und die man doch, weil sie offenbar große moralische Prinzipien verletzten, nur als Ausnahmefälle verteidigen konnte, für die besondere Zweckmäßigkeitsgründe sprächen, und die einzige Zweckmäßigkeit, die man ihnen zuschreiben konnte, war ihre politische Zweckmäßigkeit, das heißt die Förderung der Interessen der herrschenden Gewalten. Diesem Umstand und nicht der Natur des Nützlichkeitsprinzips ist die von Mr. Sedgwick mit Recht getadelte Schlaffheit der Paley'schen Moral in Bezug auf Lügen, Unterzeichnung von Religionsartikeln, jene Missbräuche des Einflusses, welche die britische Verfassung kennt, und dergleichen mehr ausschließlich anzulasten. Das Nützlichkeitsprinzip führt zu keinen derartigen Folgerungen. Möge man uns gestatten hinzuzufügen, dass wir, wenn dies der Fall wäre, sicherlich in den letzten Jahren nicht so viele Schmähungen dieses Prinzips von allen möglichen Leuten, besonders aber von den geschworenen Vorkämpfern aller jener Missbräuche zu hören bekommen hätten.

Wenn ein Forscher von vornherein die Resultate kennt, zu denen er gelangen soll und muss, wird er wahrscheinlich das Material für ihre Begründung nicht weit herholen. So gehören denn auch die Betrachtungen über Zweckmäßigkeit, aus denen Paley seine moralischen Vorschriften ableitet, zu den nächstliegenden und gewöhnlichsten ihrer Art. Wenn man die Folgen einer Handlung in Betracht zieht, um ein Maß ihrer Moralität zu gewinnen, so wird es sich dabei immer um eine doppelte Art von Erwägungen handeln. Man wird die Folgen zu prüfen haben, welche sie unmittelbar für die äußeren Interessen der Beteiligten, den Handelnden mit eingeschlossen, herbeiführt, und außerdem die Wirkung untersuchen müssen, welche sie auf den Charakter

derselben Personen und ihre äußeren Interessen, soweit sie vom Charakter abhängen, ausübt. In Bezug auf die erste Klasse von Erwägungen ergeben sich in der Regel keine besonderen Schwierigkeiten, und es finden bei ihnen auch selten erhebliche Meinungsverschiedenheiten statt. Die Handlungen, welche unsere eigenen äußeren Interessen oder die anderer Leute unmittelbar fördern oder schädigen, sind leicht zu unterscheiden, so weit wenigstens, als es notwendig ist, um Privatpersonen in ihren Handlungen zu leiten. Die Rechte, welche einem Individuum an äußeren Dingen zustehen und welche andere Individuen zu achten haben, sind fast immer durch einige einfache Regeln und die Gesetze des Landes deutlich genug bezeichnet. Oft aber trifft es sich, dass ein wesentlicher Teil der Moralität oder Immoralität einer Handlung oder einer Regel des Handelns in dem Einfluss besteht, den sie auf den eigenen Geist des Handelnden ausübt, auf seine Empfänglichkeit für Lust und Schmerz, auf die allgemeine Richtung seiner Gedanken, seiner Gefühle und seiner Einbildungskraft oder auf irgendeine besondere Ideenverbindung. Überdies äußern viele Handlungen auch Wirkungen auf den Charakter anderer Personen, nicht bloß des Handelnden. In allen solchen Fällen werden sich natürlich ebenso viele Unterschiede in dem moralischen Urteil verschiedener Personen herausstellen, als Unterschiede in ihren Ansichten über die menschliche Natur und die Entwicklung des Charakters vorhanden sind. Klare und umfassende Ansichten über Erziehung und menschliche Bildung sind deshalb eine notwendige Vorbedingung jeder Moralphilosophie und müssen ihr als Grundlage dienen. Auch kann der letztere Gegenstand immer nur in demselben Maße richtig verstanden werden, als dies bei dem ersteren der Fall ist. Für diesen Zweck bleibt noch viel zu tun übrig, und selbst das Material, obgleich in reicher Fülle vorhanden, ist noch weit davon entfernt, vollständig zu sein. Selbst von diesem vorhandenen Material hat ein großer Teil noch nicht seinen Weg in die Schriften der Philosophen gefunden und muss noch einerseits von den wirklichen Beobachtern menschlicher Natur entnommen, andererseits aus Selbstbiographien und den Werken derjenigen Dichter und Romanschriftsteller gesammelt werden, die irgendeinem wahren menschlichen Gefühl, das sie aus eigener Erfahrung kannten, einen rückhaltlosen Ausdruck geliehen haben. Diese Aufgabe und die weitere Vermehrung des Materials wird noch kommende Generationen beschäftigen. Paley aber lag die Idee, in der Philosophie der Erziehung und des Charakters neues Licht zur Aufhellung seines Gegenstandes zu suchen, so fern, dass er ihn nicht einmal in der

Beleuchtung betrachtete, die er aus dieser Quelle bereits erhalten hatte. Er hatte über diesen Teil der Frage wenig nachgedacht, und seine Ansichten darüber waren von der allergewöhnlichsten und oberflächlichsten Art.

Was uns bestimmte, so viel zu sagen, war mehr die Rücksicht auf die Wichtigkeit des Gegenstandes als der Wunsch, das Urteil über Paley richtigzustellen, was wir für eine Angelegenheit von untergeordneter Bedeutung halten. Noch weniger hielten wir so viel für nötig, um Mr. Sedgwicks Angriff abzuschlagen, mit dem wir, wie sich bald zeigen wird, weit summarischer hätten verfahren können.

Die Einwände, welche Mr. Sedgwick gegen das Nützlichkeitsprinzip erhebt, sind doppelter Art. Einmal wirft er ihm vor, dass es nicht wahr, und dann, dass es gefährlich, erniedrigend und so weiter ist. Was er gegen seine Wahrheit zu sagen hat, würde, wenn man die hundert verschiedenen Stellen, an denen er es sagt, herausgeben und zusammenstellen wollte, etwa drei Seiten füllen, während etwa zwanzig Seiten übrigblieben, die ausschließlich Angriffe gegen die Tendenz des Prinzips enthalten. Es ist das von vornherein ein etwas verdächtiger Umstand, denn schließlich ist doch die Wahrheit oder Unwahrheit des Prinzips die Hauptsache. Wenn wir bei der Durchsicht einer Abhandlung über irgendeine streitige Frage finden, dass nur ein kleiner Teil derselben dazu verwendet worden ist, die Ansicht des Autors zu beweisen, der größere Teil aber dazu, der entgegengesetzten Ansicht gehässige Folgen zuzuschreiben, so sind wir immer geneigt anzunehmen, dass entweder über den ersteren Punkt nicht viel zu sagen war oder dass, wenn sich manches sagen ließ, der Autor nicht der rechte Mann dazu war, es zu sagen. So viel ist gewiss, dass alle schädlichen Folgen, die eine Lehre jemals haben kann, einen denkenden Menschen nicht abhalten dürfen, sie zu glauben, wenn ihre Wahrheit erwiesen wird. Personen, die nicht zu denken pflegen, lassen sich allerdings unter Umständen durch die feierliche Versicherung, dass irgendeine Ansicht schädliche Folgen herbeiführe, von der Prüfung der Beweisgründe abschrecken. Wo wir also finden, dass ein Autor diese Art, mit einer Frage umzuspringen, mit Vorliebe zur Anwendung bringt, ihr vor der anderen den Vorzug gibt und sie mit größerer Heftigkeit und größerer Ausführlichkeit gebraucht, dort glauben wir uns zu dem Schluss berechtigt, dass die Schrift mehr darauf berechnet ist, auf Nichtdenker als auf Denker einen Eindruck zu machen, oder auch, dass der Autor selbst der ersteren Klasse angehört, dass sein Urteil weniger durch die Beweise, die sich seinem Verstand darbieten, als durch seine

der entgegengesetzten Meinung widerstrebenden Neigungen und Interessen bestimmt wird und dass er eben, weil er fühlt, dass es ihm peinlich wäre, die Ansicht annehmen zu müssen, es mit den Gründen nicht allzu genau genommen hat, welche ihn zu ihrer Verwerfung bestimmten.

Alles, was der Herr Professor sagt, um das Nützlichkeitsprinzip zu widerlegen und die Existenz eines moralischen Sinns zu beweisen, ist in dem folgenden Paragraphen enthalten:

»Man möge nicht sagen, dass uns unsere moralischen Gefühle dadurch von außen zukommen, dass wir die Folgen des Verbrechens sehen und ihnen nachgehen können. Die Behauptung ist nicht richtig. Das so früh entwickelte Schamgefühl kommt vor solchen Gedankenketten und kann also nicht durch sie verursacht sein, und zu allen Zeiten seit Erschaffung der Welt sind Millionen als Mitglieder der Gesellschaft und moralischen vor dem Gesetz Gottes und der Menschen verantwortliche Wesen aufgewachsen, die niemals den Folgen ihrer Handlungen nachgingen oder nachzugehen dachten und sie ebenso wenig jemals auf irgendeinen Maßstab der Nützlichkeit bezogen. Auch soll man nicht sagen, dass der moralische Sinn vom bloßen Unterricht herstammt, dass recht und unrecht als bloße Worte zuerst von den Lippen der Mutter auf das Kind und dann von einem Menschen zum anderen übergehen und dass wir mit moralischen Urteilen aufwachsen, die uns allmählich von außen durch die oft gehörten Lob- und Tadelreden, durch die Erfahrung der Zweckmäßigkeit und durch die Feststellung des Gesetzes eingeimpft werden. Ich wiederhole, dass diese Behauptung unrichtig ist, dass unsere moralischen Wahrnehmungen sich keineswegs in dieser Reihenfolge zeigen. Die Frage ist eine Frage des Gefühls. Und die moralischen Gefühle sind oft am stärksten in einem sehr frühen Lebensalter, ehe man an moralische Regeln oder gesetzliche Bestimmungen auch nur einmal gedacht hat. Was sollen wir ferner unter Unterricht verstehen? Unterricht setzt Lernfähigkeit voraus. Das eine kann ohne das andere nichts helfen. Eine Fähigkeit der Seele kann hervorgerufen, ans Licht und zur Reife gebracht werden. Sie kann aber ebenso wenig geschaffen werden, als wir ein neues Stück Materie schaffen oder ein neues Naturgesetz erfinden können.« (S. 52 f.)

Der Inhalt der drei letzten Sätze wird bald nachher (S. 54 f.) etwas ausführlicher in einer Stelle wiederholt, aus der wir nur die folgenden Worte anführen: »Keine Erziehung, wie sehr sie auch sonst einen individuellen Geist um-

gestalten mag, kann eine neue Fähigkeit schaffen, ebenso wenig wie sie ein neues Sinnesorgan erzeugen kann.« In vielen Teilen des Vortrags finden wir Anspielungen auf dieselben Beweisgründe; neue werden jedoch nicht vorgebracht.

Wir wollen also diese Beweisgründe prüfen.

Zunächst sagt der Herr Professor oder scheint wenigstens zu sagen, dass unsere moralischen Urteile nicht aus unserer Erfahrung über die Folgen von Handlungen hervorgehen können, weil in dem Kind sich das Schamgefühl regt, ehe es noch irgendeine derartige Erfahrung besitzt, und weil Millionen von Menschen aufwachsen, moralisches Gefühl haben und moralisch leben, »die nie den Folgen ihrer Handlungen nachgingen oder nachzugehen dachten« (S. 53), die man aber doch, wie es scheint, frei herumgehen lässt, während wir bisher glaubten, dass dies mit Personen, die nie an die Folgen ihrer Handlungen denken, in der Regel nicht der Fall sei. Von denselben Personen sagt der Herr Professor weiter, »dass sie ebenso wenig jemals ihre Handlungen auf irgendeinen Nützlichkeitsmaßstab bezogen haben.« (S. 53)

Zweitens will der Vortrag beweisen, dass unsere moralischen Gefühle nicht durch Unterricht entstehen können, weil sie oft in einem sehr frühen Lebensalter am stärksten sind, und drittens, dass sie auch deshalb nicht auf diese Weise entstehen können, weil Unterricht eine Fähigkeit nur hervorrufen, aber nicht schaffen kann.

Wir wollen zunächst die seltsame Behauptung ins Auge fassen, dass das Schamgefühl bei einem Kind jeder Erfahrung über die Folgen von Handlungen vorangehe. Ist es nicht erstaunlich, dass irgendein Mensch bei gesunden Sinnen einen solchen Ausspruch in die Welt setzen kann? In welcher Periode seines Lebens kann das Kind, sobald es sich überhaupt die Vorstellung einer Handlung zu bilden fähig ist, ohne Erfahrung über die Folgen von Handlungen bleiben? Weiß es nicht recht gut, sobald es sich eine Person vorstellen kann, die eine andere schlägt, dass Schläge Schmerz verursachen? Bekommt es nicht mit der Vorstellung, dass seine Eltern ihm etwas befehlen, zugleich auch die Vorstellung, dass es durch Ungehorsam das Missfallen seiner Eltern erregt? Ausdrücke wie »die Folgen des Verbrechens sehen und ihnen nachgehen«, »Gedankenketten«, »Handlungen auf einen Maßstab beziehen« (S. 53) lauten allerdings sehr pompös, wenn es sich um die Kenntnis einer einfachen Tatsache handelt, die zu den ersten gehört, mit denen ein Kind vertraut wird, und weil diese Ausdrücke, welche die Vorstellung fortgesetzter Überlegung und

einer viel umfassenden Abstraktion in sich schließen, lächerlich sind, wenn man sie von einem Kind oder einem Menschen ohne Erziehung braucht, so sollen wir ohne weiteres daraus schließen, dass ein Kind oder eine Person ohne Erziehung keine Vorstellung davon habe, wie ein Ding durch ein anderes verursacht werde. Ebenso gut könnte man auch sagen, dass ein Kind einen besonderen Instinkt braucht, um ihm zu sagen, dass es zehn Finger hat, weil es dies lange weiß, ehe es jemals daran gedacht hat, »durch arithmetische Operationen zu einem richtigen Resultat zu gelangen« (S. 67). Obwohl das Kind weder ein Jurist noch ein Moralphilosoph ist, für die allein die Phrasen des Herrn Professor passen würden, so hat es doch eine Vorstellung davon, was es heißt, einen anderen zu verletzen und zu beleidigen oder von ihm verletzt und gequält zu werden. Es sind dies Ideen, die jedem Schamgefühl wegen eines begangenen Unrechts vorausgehen, und die Verteidiger der Nützlichkeitstheorie behaupten, dass diese Elemente und nicht irgendwelche Abstraktionen es sind, aus denen sich die Idee des Unrechts und das Gefühl der Missbilligung des Unrechts ursprünglich bilde. Mr. Sedgwicks Beweisgrund erinnert an einen anderen, den wir oft zu hören bekommen, dass nämlich das Nützlichkeitsprinzip falsch sein müsse, weil es das Wohl der Gesellschaft als die Grundlage der Moral betrachte und weil diese Idee für die Mehrheit der Menschen, die sich bei jeder Handlung nur um die zunächst beteiligten Personen kümmere, viel zu verwickelt sei. Nun hat aber in der Tat niemand außer denjenigen, welche sich an öffentlichen Geschäften beteiligen, oder jenen, deren Beispiel voraussichtlich einen ausgedehnten Einfluss übt, irgendeine Veranlassung, über den Kreis der unmittelbar beteiligten Personen hinauszublicken. Für alle anderen Leute besteht die Moralität darin, sich und ihrer nächsten Umgebung Gutes zu tun und kein Leid zuzufügen. Sobald ein Kind weiß, was es heißt, irgendjemandem freiwillig Lust oder Leid zu bereiten, so hat es auch eine genaue Vorstellung vom Nutzen. Wenn es dann später allmählich zu der sehr zusammengesetzten Idee der »Gesellschaft« vorschreitet und erfährt, in welcher Weise seine Handlungen auch die Interessen anderer Personen, die es nicht sieht, berühren können, so wird seine Auffassung des Nutzens und des Rechts und Unrechts, das sich auf den Nutzen gründet, eine entsprechende Erweiterung erfahren, aber kein neues Element hinzugefügt erhalten.

Aber gesetzt ferner, es wäre noch so wahr, dass das Schamgefühl beim Kind jeder Kenntnis der Folgen vorausginge, was hätte das mit der Frage des moralischen Sinnes zu tun? Ist das Schamgefühl dasselbe wie ein moralischer Sinn?

Ein Kind schämt sich, etwas zu tun, wenn es hört, dass es unrecht ist, aber es schämt sich auch, etwas zu tun, wovon es weiß, dass es recht ist, wenn es fürchtet, dafür ausgelacht zu werden. Es schämt sich, dümmer als ein anderes Kind oder hässlich oder arm zu sein, keine schönen Kleider zu besitzen oder nicht so gut laufen, ringen oder boxen zu können wie ein anderes Kind. Kurz, es schämt sich alles dessen, was ihm nach seiner Annahme in der Meinung seiner Umgebung schaden kann. Dieses Schamgefühl erklärt sich durch ganz auf der Hand liegende Assoziationen, aber gesetzt selbst, es wäre angeboren, was wäre damit für das Dasein eines moralischen Sinnes bewiesen? Wenn Mr. Sedgwick dafür nichts weiter anführen kann als die Existenz eines Schamgefühls, so könnten wir einfach annehmen, dass alle unsere moralischen Gefühle Meinungen entstammen, die uns von außen zukommen, denn das Schamgefühl richtet sich ganz offenbar immer nach der Meinung anderer und wird wenigstens in den früheren Lebensjahren ausschließlich durch diese bestimmt.

Über das erste Argument des Herrn Professor brauchen wir hier wohl nichts weiter zu sagen. Sein zweites lautet dahin, dass moralische Gefühle nicht »aus bloßer Unterweisung« hervorgehen können, weil sie nicht allmählich heranwachsen, sondern oft in einem sehr frühen Lebensalter am stärksten sind.

Das heißt nun aber zunächst, den streitigen Punkt nicht zu verstehen. Der Herr Professor hat es nicht mit Mandeville oder den Rhetoren bei Plato zu tun.* Keiner von allen denen, die ihn hier etwas angehen, behauptet, dass moralische Gefühle aus bloßem Unterricht entspringen und bloß gemachte und künstliche Assoziationen sind, die dem Menschen von Eltern und Lehrern in der Absicht eingeprägt werden, gewisse Zwecke der Gesellschaft zu fördern, die aber an sich seinen natürlichen Gefühlen nicht mehr entsprechen als die entgegengesetzten Assoziationen. Die Vorstellung von dem Schmerz eines anderen ist von Natur schmerzlich, die Vorstellung von seiner Lust von Natur lustbringend. Nach der Ansicht der bedeutendsten Vertreter der Nützlichkeitstheorie wurzeln in dieser Tatsache unserer Natur alle unsere Gefühle von Liebe und Abneigung, welche uns menschliche Wesen einflößen, soweit sich diese

* Die von Mill in diesem Absatz angesprochene Vorstellung einer natürlichen Anlage zur Entwicklung moralischer Gefühle steht im Widerspruch zu der Auffassung der menschlichen Natur, die sich bei Bernard Mandeville (1670–1733) und vielen Sophisten (»den Rhetoren bei Platon«) des 4. und 5. vorchristlichen Jahrhunderts findet.

Gefühle von denen unterscheiden, welche sich auf bloße unbelebte Gegenstände beziehen, die uns angenehm oder unangenehm sind. Diese selbstlose Seite unserer Natur bildet auch unabhängig von Lehre und Unterweisung eine Grundlage für die Entstehung moralischer Gefühle.

Wenn aber Mr. Sedgwick sich deshalb, weil die Beschaffenheit unserer Natur die Möglichkeit nicht ausschließt, dass moralische Gefühle auch ohne jede Unterweisung entstehen können, zu dem Schluss berechtigt glaubt, dass dies in der Regel der Fall oder dass Unterweisung nicht die Quelle sei, der beinahe alles moralische Gefühl entstammt, das auf der Welt existiert, so ist diese seine Behauptung nur eine sentimentale Phrase, die mit allen Tatsachen vollständig im Widerspruch steht. Und falls er mit der Äußerung, das moralische Gefühl sei oft in einem sehr frühen Lebensalter am stärksten, sagen will, dass es bei Kindern am stärksten ist, so beweist er damit nur seine vollständige Unkenntnis des kindlichen Charakters. Kleine Kinder haben Gefühle von Liebe und Zuneigung, aber keine moralischen Gefühle und werden diese letzteren auch niemals erlangen, wenn ihr Wille nie auf Widerstand stößt. Es gibt keinen Egoismus, der dem des Kindes gleichkäme, wie jeder weiß, der Kinder wirklich kennt. Es ist nicht der verhärtete, kalte Egoismus eines Erwachsenen, denn die liebevollsten Kinder zeigen ihn dort, wo ihre Liebe kein Gegengewicht bildet, aber alle Selbstsucht eines Erwachsenen wird nie die Rücksichtslosigkeit überbieten können, mit der das Kind sich eines augenblicklichen Genusses bemächtigt, ohne sich um die Folgen für andere zu bekümmern. Der Schmerz anderer ist uns zwar von Natur schmerzlich, aber nicht eher, als wir ihn uns durch einen Akt der Einbildungskraft, der freiwillige Aufmerksamkeit voraussetzt, vergegenwärtigen, und dieser Aufmerksamkeit ist ein kleines Kind, das unter der Herrschaft eines momentanen Verlangens steht, nicht fähig. Wenn ein Kind sich einen Wunsch versagt, so geschieht dies entweder aus Liebe oder aus Mitgefühl, also aus Gefühlen, die von den moralischen ganz verschieden sind, oder es geschieht, wie auch Mr. Sedgwick darüber denken mag, weil das Kind gelernt hat, so zu handeln, und es erlernt die Gewohnheit, so zu handeln, nur allmählich und in einem Maße, das dem Eifer und der Geschicklichkeit derer entspricht, die es unterweisen.

Die Behauptung, dass das moralische Gefühl oft in einem sehr frühen Lebensalter am stärksten ist, wird sich nur in einem Sinn als wahr erweisen, und in diesem Sinn bestätigt sie gerade, was sie widerlegen soll. Das Lebensalter,

in welchem das moralische Gefühl sich in der Regel am stärksten zeigen wird, ist dasjenige, in welchem wir aufhören, bloß Mitglieder unserer eigenen Familien zu sein, und mit der Welt Verkehr zu pflegen beginnen, das heißt, wenn die Unterweisung in einer Richtung am längsten gedauert und noch in keiner anderen begonnen hat. Wenn wir in die Welt hinaustreten und durch Vorschrift und Beispiel Unterweisungen empfangen, die denen, an welche wir bisher gewohnt waren, der Richtung nach entgegengesetzt sind, so beginnt das Gefühl sich abzuschwächen. Ist dies etwa ein Zeichen, dass es von aller Unterweisung unabhängig ist? Hat der Knabe, der ruhig in einer wohlgeordneten Häuslichkeit erzogen ist, oder derjenige, der auf einer öffentlichen Schule seine Erziehung erhalten hat, das stärkere moralische Gefühl?

Wir glauben, hiermit über den zweiten Beweisgrund des Herrn Professor genug gesagt zu haben. Sein dritter Grund besagt, dass Unterweisung unsere natürlichen Fähigkeiten stärken und diejenigen, die noch ungeübt und darum kraftlos sind, zur Tätigkeit erwecken kann, dass sie aber unvermögend ist, eine Fähigkeit zu schaffen, die nicht bereits existiert, und dass sie also auch die moralische Fähigkeit nicht geschaffen haben kann.

Sieht denn Mr. Sedgwick nicht, dass dieses Argument als bewiesen vorausgeht, was es zu beweisen bestimmt ist? Um zu beweisen, dass unsere moralischen Urteile angeboren sind, nimmt er an, dass sie einer besonderen Fähigkeit ihren Ursprung verdanken. Gerade das aber ist es, was die Anhänger des Nützlichkeitsprinzips in Abrede stellen. Sie behaupten, dass die Moralität einer Handlung vermittelst derselben Fähigkeiten wahrgenommen wird, vermittelst deren wir andere Eigenschaften einer Handlung wahrnehmen, nämlich durch unsere Denkkräfte und unsere Sinne. Sie halten das Vermögen, moralische Unterschiede wahrzunehmen, in keinem höheren Grad für eine besondere Fähigkeit als die, Prozesse zu entscheiden oder eine Rede an eine Jury zu halten. Letzteres ist gewiss ein Talent ganz eigentümlicher Art, und doch behauptet niemand, dass sie bei Sir James Scarlett* bereits existiert haben müsse, ehe er seine juristische Laufbahn begann, weil Unterweisung und Übung keine neue Fähigkeit schaffen können. Unterweisung und Übung können eine neue Kraft schaffen, und eine Fähigkeit ist bloß ein anderer Name für eine Kraft. Mr. Sedgwick verliert die Bedeutung des Wortes »Fähigkeit« ganz aus dem

---

* James Scarlett (1769–1844) war einer der erfolgreichsten Anwälte seiner Zeit.

Auge. Er spricht von einer Fähigkeit, die »noch ungeübt und darum kraftlos« (S. 55) sei. Eine kraftlose Kraft![*]

Den einzigen Anlass dazu, unser moralisches Urteil als das Produkt eines besonderen Teils unserer Natur darzustellen, könnte man allenfalls darin finden, dass unsere Gefühle moralischer Billigung und Missbilligung in der Tat ganz eigentümlicher Art sind. Aber ist es nicht allgemein bekannt, dass fortwährend durch Assoziation ganz eigentümliche Gefühle geschaffen werden, die allen anderen, die wir aus Erfahrung kennen, ganz ungleich sind? Was hält Mr. Sedgwick von dem Gefühl des Ehrgeizes, dem Verlangen nach Macht über unsere Mitmenschen und dem Vergnügen, welche Besitz und Ausübung dieser Macht gewähren? Auch dies sind Gefühle ganz besonderer Art, und doch entspringen sie offenbar nach dem Gesetz der Assoziation aus der Verbindung der Macht über unsere Mitmenschen mit der sich daraus ergebenden Möglichkeit, fast alle unsere anderen Neigungen zu befriedigen. Was sagt der Herr Professor zu dem ritterlichen Ehrgefühl, zu den Gefühlen des Neides und der Eifersucht oder zu den Gefühlen, die der Geizhals für sein Geld hegt? Wer hat diese letzteren jemals als den Gegenstand einer besonderen natürlichen Fähigkeit betrachtet? Kein Mensch zweifelt daran, dass sie aus Assoziation hervorgehen, und doch sind sie so eigentümlich und jedem anderen Teil unseres Wesens ebenso unähnlich wie die Gefühle des Gewissens.

Man wird kaum glauben, dass wir bereits alles beantwortet haben, was Mr. Sedgwick vorbringt, um die Falschheit des Nützlichkeitsprinzips nachzuweisen, und doch ist dies tatsächlich der Fall. Wir wollen jetzt sehen, ob es ihm besser gelingt, die verderblichen Folgen des Prinzips und die »erniedrigende Wirkung« nachzuweisen, die es nach seiner Behauptung auf den »Charakter und die Handlungsweise« (S. vii) seiner Anhänger üben soll.

Über diesen Punkt spricht unser Autor noch unbestimmter und wickelt die wenigen Ideen, die er hat, in noch mehr deklamatorische Phrasen ein, als dies bei den früheren Punkten der Fall war. Indessen glauben wir doch, durch all den Nebel in schwachen Umrissen zwei greifbare Einwürfe wahrnehmen zu

---

* *Anmerkung Mills*: Wir können nicht umhin, den Herrn Professor wieder auf Locke zu verweisen und gerade auf das Kapitel »Über Vermögen«, das er ganz besonders zum Gegenstand seiner Schmähungen wählt. Wir empfehlen seiner Aufmerksamkeit vor allem die bewunderungswürdigen Bemerkungen über den Missbrauch des Wortes Fähigkeit, die jener Abschnitt enthält. [Vgl. *An Essay Concerning Human Understanding*, in: *Works* I, 1824 (1690), S. 224 f.]

können. Der eine geht dahin, dass das Nützlichkeitsprinzip der menschlichen Fassungskraft nicht angemessen sei und dass wir nicht fähig wären, es richtig anzuwenden, auch wenn wir es noch so sehr wünschten. Der zweite beschuldigt es, dass es die moralische Tätigkeit derer, welche es annehmen, herabwürdige, woraus hervorzugehen scheint, so sonderbar die Behauptung auch klingt, dass seine Annahme jeden Versuch, es richtig anzuwenden, ausschließt.

Wir müssen Mr. Sedgwicks eigene Worte zitieren, weil man uns sonst kaum glauben würde, dass wir seine Ansicht ehrlich und unparteiisch wiedergeben:

»Ganz abgesehen von den schlechten Wirkungen auf den moralischen Charakter des Menschen, die ein Moralsystem hervorbringen muss, das Rücksichten der Zweckdienlichkeit, gleichviel in welchem Sinne des Wortes, zum Prüfstein für recht und unrecht macht, können wir von einem allgemeineren Standpunkt erklären, dass die Regel selbst für menschliche Fassungskraft durchaus ungeeignet ist. So schwach der Mensch sein mag, er bildet ein Glied in einer Kette moralischer Ursachen, die bis zum Thron Gottes hinaufreichen, und so unbedeutend auch seine individuellen Handlungen sein mögen, so wird er doch vergeblich versuchen, ihren Folgen nachzuspüren, wie sie auf die ungezählten Generationen kommender Zeiten einwirken werden. In diesem Lichte betrachtet, ist jede menschliche Handlung in ein moralisches System verwoben, das durch die Vergangenheit hinauf- und zu der Zukunft hinabsteigt und das dem Geiste des Allmächtigen schon im Voraus gegenwärtig war. Auch endet diese Vorstellung, soweit unser eigenes Selbst dabei in Betracht kommt, keineswegs in bloßem Quietismus und im Zwange der Notwendigkeit. Wir können recht und unrecht unterscheiden und besitzen diejenige Freiheit des Handelns, welche Verantwortlichkeit in sich schließt, und so weit, als es uns gestattet ist, die Wege der Vorsehung zu erforschen, scheint es mit ihren Eigenschaften verträglich die freiwilligen Handlungen erschaffener Wesen als sekundäre Ursachen zu benutzen, um die Zwecke ihres eigenen Willens ins Werk zu setzen. Wenn wir indessen den Stein des Anstoßes außer Frage lassen, welchen die göttliche Vorauskenntnis der Zukunft manchen schwachen und zweifelnden Geistern in den Weg gelegt hat, so sind wir wenigstens dessen gewiss, dass der Mensch nicht Voraussicht genug hat, um auch nur bei einer einzigen seiner Handlungen die Folgen übersehen zu*

* Geisteshaltung, die Gemütsruhe und Einheit mit Gott durch die Aufgabe des innerweltlichen Strebens sucht.

können, und dass deshalb der Nutzen (in dem höchsten Sinne, den das Wort zulässt) als ein Prüfungsmittel für recht und unrecht seinem Verstand nicht angemessen und also in seiner Anwendung wertlos ist.« (S. 63 f.)

Mr. Sedgwick scheint zu der zahlreichen Klasse von Menschen zu gehören, welche sich nie die Mühe geben, irgendeine Ansicht, die ihr Missfallen erregt, unparteiisch ins Auge zu fassen. Wer hat je gesagt, dass es notwendig ist, alle die Folgen jeder einzelnen Handlung vorauszusehen, »wie sie auf die ungezählten Generationen kommender Zeiten einwirken werden«? Einige von den Folgen einer Handlung sind zufällig, andere sind ihr natürliches Ergebnis und treten nach bekannten Gesetzen ein. Die ersteren lassen sich in der Regel nicht voraussehen, aber der gesamte Gang des menschlichen Lebens gründet sich auf die Tatsache, dass wir die letzteren voraussehen können. Auf welche Bürgschaft hin treibt jeder von uns sein Gewerbe, kauft oder verkauft, isst oder trinkt, schreibt oder liest Bücher, geht, fährt, spricht oder denkt, wenn es nicht die Voraussicht der Folgen dieser Handlungen ist, die ihn leitet? Der gewöhnliche Mensch lebt nach Regeln der Klugheit, die gänzlich auf der Voraussicht der Folgen beruhen, und ein weiser Mann aus Cambridge will uns erzählen, dass eine Voraussicht der Folgen, die uns bei unseren Handlungen leiten könnte, unmöglich ist! Unsere Voraussicht der Folgen ist nicht vollkommen. Ist etwa sonst irgendetwas in unserer Natur vollkommen? *Est quadam prodire tenus, si non datur ultra: Non possis oculo quantum contendere Lynceus; Non tamen idcirco contemnas lippus inungui.*[*3] Wenn der Herr Professor mit solchen Hilfsmitteln zur Bestimmung unserer Handlungsweise, wie sie uns zu Gebote stehen, unzufrieden ist, so läge es an ihm nachzuweisen, dass wir tatsächlich bessere finden können. Liefert uns etwa der Moralsinn, vorausgesetzt, dass er existiert, verlässlichere praktische Regeln? Wenn das der Fall ist, so möge er uns dieselben schwarz auf weiß aufweisen. Wenn die Natur uns Regeln gegeben hat, welche unsere Handlungsweise ohne irgendeine Rücksichtnahme auf die wahrscheinlichen Folgen unseres Tuns leiten können, nun, so lasst sie uns sehen. Doch nein: Seit zweitausend Jahren ist der Moralkodex der Natur ein Gegenstand der Deklamation gewesen, und noch hat niemand auch nur ein einziges Kapitel daraus vorweisen können. Wir hören immer nur einige

* Man kann auch vorwärtskommen, ohne das Äußerste erreichen zu können. Du kannst nicht den Lynceus darum herausfordern, wer das bessere Auge hat, aber dennoch sollst du deshalb nicht ablehnen, es bei Entzündung einzusalben.

wenige Allgemeinheiten der elementarsten Art, die das bloße Alphabet einer auf dem Nützlichkeitsprinzip beruhenden Morallehre sind. Hören wir Bischof Butler*, das Orakel der Moralsinnschule, das auch unser Autor zitiert:

»Wie viel auch die Menschen über das Wesen der Tugend gestritten haben mögen und wie zweifelhaft auch noch manche besondere Punkte sein mögen, so gibt es doch in der Hauptsache einen Maßstab dafür, den alle Welt anerkennt. Die Tugend ist das, wozu sich alle Zeiten und alle Länder öffentlich bekannt haben, was jeder Mensch, der euch begegnet, zur Schau zu tragen sucht. Sie ist dasjenige, dessen Übung die ersten und wesentlichsten Gesetze aller bürgerlichen Verfassungen auf dem Erdkreis der Menschheit aufzunötigen bemüht und beflissen sind, nämlich Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Rücksicht auf das Gemeinwohl«. (S. 130)**

Mr. Sedgwick rühmt hier an Butler, dass er keine nähere Erläuterung gegeben habe.*** Glaubte Butler oder glaubt Mr. Sedgwick denn wirklich in vollem Ernst, dass die Menschen nicht genug Voraussicht der Folgen besitzen, um den Vorteil erkennen zu können, den »Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Rücksicht auf das Gemeinwohl« mit sich bringen, und dass sie einer besonderen Fähigkeit bedürfen, um einzusehen, dass alle diese Eigenschaften ihnen nützlich sind?

Wenn sich freilich die Frage erhebt, was Gerechtigkeit ist, mit anderen Worten, welches die Ansprüche anderer sind, die zu achten uns die Pflicht gebietet und welche Handlungsweise »die Rücksicht auf das gemeine Beste« erheischt,

---

* Joseph Butler (1692–1752), den Mill hier eher abfällig kommentiert, übte indirekt großen Einfluss auf Mill aus. In der *Autobiographie* berichtet er, dass sein Vater unter dem Eindruck von Butlers *Analogie* seinen Atheismus aufgab und zum Agnostiker wurde. Dass Mill »ohne irgendeinen religiösen Glauben im gewöhnlichen Sinne des Worts« aufwuchs, ist nicht so zu verstehen, dass er im Geiste eines dogmatischen Atheismus erzogen worden sei. Letzteren hielt James Mill für »eine Abgeschmacktheit« (*Ausgewählte Werke* II, S. 50, 49).

** Vgl. Joseph Butler: *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, 1802 [1736], S. 368 f. Der Originaltext weicht leicht von Sedgwicks Zitat ab.

*** *Anmerkung Mills*: »Hier«, so sagt er, »bleibt alles unbestimmt. Doch alle die verschiedenen Sätze haben ihre Bedeutung. Der Autor wusste, dass die Dinge, mit denen er zu tun hatte, unbestimmt sind und dass er sie nicht in die Sprache förmlicher Definition fassen konnte, ohne ihrer Natur Gewalt anzutun. Aber wie klein ist die Zahl der Schriftsteller über Moral gewesen, welche den wahren Wert dieser Enthaltsamkeit verstanden haben!« (S. 130 f.)

so sind die Lösungen, die wir aus der Voraussicht der Folgen herleiten können, nicht untrüglich. Aber möge man doch diejenigen versuchen, die man aus dem Moralsinn herleiten kann. Ist es auch nur möglich, überhaupt irgendeine daraus herzuleiten? Zeigt uns doch irgendeine Antwort auf diese Fragen, die im menschlichen Herzen geschrieben steht. Bischof Butler lässt diesen Punkt ganz fallen und wird dafür von Mr. Sedgwick gelobt. Wenn Mr. Sedgwick der Unbestimmtheit einer Moral, die sich auf das Nützlichkeitsprinzip stützt, etwas Bestimmtes entgegenstellen will, so nimmt er seine Zuflucht nicht zu dem Moralsinn, sondern zum Christentum. Das ist die Unparteilichkeit, mit der er die beiden Prinzipe gegeneinander abwägt. Sein Moralsinnmann ist nach seiner Voraussetzung mit all der Kenntnis ausgestattet, die ihm eine göttliche Offenbarung gewähren kann, während sein Utilitarier jeder derartigen Hilfe entbehrt. Wenn man einmal die Frage so gestellt sieht, kann man sich freilich über kein Resultat mehr wundern. Brauchen wir noch erst zu sagen, dass die Offenbarung, als ein Mittel, der Ungewissheit des menschlichen Urteils abzuhelfen, dem einen Teil ebenso gut offensteht wie dem anderen? Sollen wir noch darauf hinweisen, dass Paley, der in dieser Abhandlung als der Vertreter der Nützlichkeitstheorie behandelt wird, sich überall auf die Offenbarung beruft? Mr. Sedgwick weiß ihm dafür keinen Dank, ganz im Gegenteil: Man kann sich, wie es scheint, auf die Offenbarung beziehen, um damit dem Moralsinn aufzuhelfen, aber beileibe nicht, um unser Urteil über Nützlichkeit zu unterstützen und zu berichtigen.

Die Wahrheit indessen ist, dass die Offenbarung, wenn man darunter das Neue Testament versteht, sich, wie Paley richtig bemerkt, auf Detailfragen der Ethik nur wenig einlässt. Das Christentum gibt ebenso wenig einen Moralkodex als einen Gesetzeskodex. Seine praktische Moral ist ganz unbestimmt gehalten und war von vornherein darauf angelegt, unbestimmt zu sein. Diese Unbestimmtheit ist von mehreren der fähigsten Verteidiger des Christentums als einer seiner größten Vorzüge und einer der stärksten Beweise seines göttlichen Ursprungs betrachtet worden. In der Tat ist es diese Beschaffenheit der christlichen Moral, welche das Christentum geeignet macht, eine allgemeine Religion zu sein, und es sowohl von den Satzungen des jüdischen Glaubens wie von allen anderen Religionen unterscheidet, die deshalb, weil sie sämtlich in ihren feierlichsten und eindringlichsten Geboten Handlungen anbefehlen, die nur an gewissen Orten und zu gewissen Zeiten nützlich sind oder waren, ihrem ganzen Wesen nach nur für gewisse Orte und Zeiten passen können.

Im Gegensatz dazu sucht das Christentum dadurch auf die Handlungen zu wirken, dass es dem Charakter selbst eine gewisse Form gibt. Es setzt sich das Ziel, die Wünsche und Begierden des menschlichen Herzens so zu erheben und zu läutern, dass die Erfüllung der Pflichten, wenn diese einmal deutlich erkannt sind, auf kein Hindernis mehr stoßen kann. Darüber aber, worin diese Pflichten, wenigstens diejenigen unter ihnen, die sich auf äußere Handlungen beziehen, eigentlich bestehen, sagt es wenig mehr, als die Lehrer der Moral im Allgemeinen gesagt haben. Ist es uns daher überhaupt darum zu tun, eine bestimmte Moral zu besitzen, so müssen wir unsere Zuflucht notwendig zu jener »Voraussicht der Folgen« nehmen, deren Schwierigkeiten der Herr Professor als so Furcht einflößend darstellt.

Aber all dieses Gerede über Ungewissheit ist bloße Übertreibung. Die Ungewissheit würde allerdings sehr groß sein, wenn jedes Individuum alles für sich selbst tun und sich in allen seinen Handlungen ausschließlich durch seine eigene Erfahrung leiten lassen müsste. Doch unsere Lage ist eine andere. Jeder Mensch folgt in seiner Moral wie in seinem ganzen Tun nicht bloß der Richtschnur seiner eigenen auf sich selbst beschränkten Voraussicht, sondern der ganzen angehäuften, in überlieferten Sätzen verkörperten Weisheit aller früheren Zeiten. So stark ist die Neigung, sich der Autorität solcher Überlieferungen zu unterwerfen, und so gering ist unter den meisten Verhältnissen des menschlichen Lebens die Gefahr nach der entgegengesetzten Richtung fehlzugehen, dass sich die absurdesten Gewohnheiten aus keinem anderen Grunde durch eine lange Folge von Generationen fortpflanzen. Hundert Millionen Menschen halten es für die erhabenste Tugend, ihren Leib anhaken und vor einem Götzenbilde hin und her schwingen zu lassen, und für die schrecklichste Befleckung, eine Brühe aus Kuhfleisch zu genießen, bloß weil ihre Vorväter so dachten. Ein Türke betrachtet es als die äußerste Schamlosigkeit von Seiten einer Frau, sich unverschleiert auf der Straße zu zeigen, und wenn man ihm sagt, dass dies in manchen Ländern geschieht, ohne irgendwelche üblen Folgen nach sich zu ziehen, schüttelt er den Kopf und sagt: »Wenn ihr Butter ans Feuer bringt, wird sie schmelzen.« Haben nicht ganze Generationen der gebildetsten Männer Europas jede Zeile im Aristoteles für unfehlbar gehalten? So schwer ist es, eine hergebrachte Ansicht abzuschütteln. Nur langsam, leider nur zu langsam, gelingt es dem Fortschritt der Erfahrung und dem Wachstum der Erkenntnis überlieferte Wahrheit zu berichtigen. Es besteht kein Grund zur Sorge, dass die große Masse der Menschen darauf bestehen wird, bloß unter der Leitung

ihrer eigenen, selbständigen Einsicht »den Folgen ihrer Handlungen nachzugehen«. Sie sind im Allgemeinen nur zu bereitwillig, die Arbeit ein für alle Mal für sich verrichten zu lassen und zu glauben, dass sie mit den Vorschriften der Moral nichts weiter zu tun haben, als was sie nach der Theorie mancher Tory-Schriftsteller mit den Gesetzen tun sollen, nämlich ihnen zu gehorchen.

Mr. Sedgwick verfügt über den ganzen Phrasenvorrat derjenigen, welche von dem Nützlichkeitsprinzip nichts weiter kennen als den Namen. Nach Verhaltensregeln handeln, die sich auf das Nützlichkeitsprinzip stützen, nennt er »auf die Berechnungen des Nutzens warten«, etwas, was nach ihm an sich unmoralisch ist, »weil zaudern sich auflehnen heißt« (S. 61)! Nach demselben Grundsatz könnte man auch von einem Seefahrer, der nach Regeln und nicht nach seinem Instinkt segelt, sagen, dass er auf die Berechnungen der Astronomie wartet. Indessen scheint es uns doch keine absolute Notwendigkeit, die Berechnung aufzuschieben, bis das Schiff mitten in der Südsee ist. Ein Schiffer mag nicht alle Berechnungen des nautischen Almanachs geprüft haben. »Zaudert« er aber etwa deshalb, sie anzuwenden?

So viel hat Mr. Sedgwick über die Schwierigkeiten zu sagen, welche einer ehrlichen Anwendung des Nützlichkeitsprinzips entgegenstehen. Außerdem aber wirft er dem Prinzip selbst vor, dass es eine »erniedrigende« und »herabwürdigende« Wirkung habe (S. 63)

Wenn man ein Wort wie »erniedrigend« auf etwas anwendet, was auf den Geist wirkt, so kann man damit verschiedene Bedeutungen verbinden. Es kann heißen, uns zu gewissenlosen Menschen zu machen, die auf die Rechte und Gefühle anderer Leute keine Rücksicht nehmen. Es kann heißen, uns zu sklavischen Menschen zu machen, die sich mutlos jedes Unrecht und jeden Schimpf gefallen lassen und unfähig sind, ihre eigenen Rechte und die geziemende Unabhängigkeit ihres Geistes und ihrer Handlungen zu verteidigen. Es kann heißen, uns feig, träg oder unfähig zu machen, Schmerz zu ertragen und uns zu einem energischen Streben nach einem würdigen Ziel aufzuraffen. Es kann ebenso heißen, uns zu engherzigen und im Hobbes'schen Sinne des Wortes kleinmütigen Menschen zu machen,* zu Menschen, die zu sehr auf kleine Dinge bedacht sind, um große richtig zu würdigen, die unfähig

* Im zehnten Kapitel des *Leviathan* bezeichnet Hobbes Kleinmütigkeit und Verzagtheit als unehrenhaft. Vgl. Thomas Hobbes: *Leviathan, or The Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, in: *The English Works of Thomas Hobbes,* Bd. III, hg. von William Molesworth, 1839–1845 [1651], S. 79.

sind, sich durch einen großen Gegenstand der Betrachtung begeistern zu lassen, und die alles Denken, Fühlen, Streben und Handeln immer nach dem kleinlichsten Maßstabe bemessen. Eine Lehre, die irgendeine dieser Wirkungen auf den Geist äußert, könnte man mit Recht erniedrigend nennen. Wenn uns aber jemand von einer Lehre einfach sagt, dass sie erniedrigend ist, ohne zu beweisen oder auch nur in unzweideutigen Ausdrücken zu behaupten, dass sie diese Wirkungen oder überhaupt irgendwelche Wirkungen hervorbringt, die er verständlich bezeichnen kann, so sagt er eigentlich nur, dass er ein Gefühl hat, das er nicht genau beschreiben kann, auf das er sich aber etwas zugutehält, und dass jene Lehre diesem Gefühl in einer oder der anderen Weise widerstrebt. Welchen bestimmten Satz über die Wirkung einer Lehre kann man aus einer Stelle wie der folgenden entnehmen?

»Wenn Zweckmäßigkeit das Maß des Rechtes ist und jeder für sich die Freiheit des Urteils beansprucht, so stehen Tugend und Laster nicht mehr in fester Beziehung zu dem moralischen Zustand des Menschen, sondern wechseln mit jeder Strömung der Meinung. Es werden dann nicht nur seine Handlungen durch Vorurteil und Leidenschaft befleckt, sondern seine Regel des Lebens muss unter einem solchen System die gleiche Befleckung erfahren, muss auf das Niveau desselben herabgedrückt werden, denn er wird, wenn er seinen Grundsätzen treu bleiben will, die Regel nicht länger von ihrer Anwendung trennen können. Kein erhabener, unwandelbarer Maßstab der Moral, den sein Herz billigt, auch wenn sein Tun schwach ist, wird sich seinen Gedanken darbieten. Seine schlechten Leidenschaften aber werden fortfahren, zu wirken und ihn zur Erde hinabzudrücken, und wenn er nicht durch die starke Hand der Religion (einer von außen kommenden Macht, die ich jetzt nicht in Betracht ziehen will) aufrecht gehalten wird, so muss er unfehlbar durch einen solchen herabwürdigenden Maßstab der Handlungen in all den Schmutz eines im Staube kriechenden Lebens herabgedrückt werden. Vielleicht wird man sagen, dass wir gegen eine Regel sprechen und doch nur ihre falsche Deutung und ihren Missbrauch ins Auge fassen. Dagegen müssen wir bemerken, dass jede Vorschrift praktisch eine schlechte ist, wenn sie auf ganz natürlichem Wege und unvermeidlich zum Missbrauch führt, dass das Nützlichkeitssystem die Tugend von ihrem himmlischen Thron herabzieht und auf einen irdischen Richterstuhl setzt, wo ihre Entscheidungen, aller ihrer heiligen Weihe entkleidet, durch richterliche Unkenntnis entstellt und durch schlechte Leidenschaften befleckt werden.« (S. 63)

Was erfahren wir mit alledem? Erstens, dass, wenn der Nutzen den Maßstab abgibt, verschiedene Personen verschiedener Meinung über moralische Fragen sein können. Es ist dies dasselbe Gerede über Ungewissheit der Entscheidung, das wir bereits oben erledigt haben. Außerdem scheint die obige Stelle noch zu sagen, dass da, wo Ungewissheit herrscht, die Leidenschaften des Menschen sein Urteil beirren können. Zugegeben, es ist dies eine von den Schattenseiten unseres Zustandes, in die wir uns schicken müssen. Indessen wird das Übel nicht geringer dadurch, dass man behauptet, die Natur sage uns, was recht sei, während doch niemand in bestimmter Weise auszusprechen wagt, was sie uns sagt, und ebenso wenig irgendjemand ihre Gesetze in einer anderen Weise zu erklären sucht als durch die Berufung auf den Nutzen. Der ganze übrige Teil der Stelle beschäftigt sich nur damit, in den verschiedensten Phrasen zu wiederholen, dass Mr. Sedgwick das Gefühl hat, ein solcher »Maßstab der Handlungen« sei »herabwürdigend«, sei gemein und schmutzig, ziehe in den Staub herab und dergleichen. Wenn Mr. Sedgwick in dieser Weise fühlt, so kann ihn niemand zwingen, diesen Maßstab anzunehmen. Wenn sein Gefühl ihm sagt, dass er herabwürdigend sei, so würde er es für ihn gewiss auch sein. Indessen, bis er einen Grund anzugeben vermag, weshalb er es auch für andere sein muss, möchten wir uns die Bemerkung erlauben, dass er es auch für ihn vielleicht nur deshalb ist, weil er ihn nicht versteht.

Man lese Folgendes:

»Das Christentum betrachtet jede Handlung, die bloß aus der Rücksicht auf weltliche Folgen hervorgeht, als auf falschen Grundlagen beruhend. Den Ursprung jeder Tugend sucht es in der Liebe, die durch ein Gefühl der Selbsterniedrigung, durch die Dankbarkeit für eine unsterbliche Wohltat und durch die Gemeinschaft mit Gott und die Hoffnung auf ein ewiges Leben von neuer Kraft durchweht wird. Demut ist die Grundlage der Ehre des Christen, Misstrauen gegen sein eigenes Selbst die Grundlage seiner Stärke, und seine Religion sagt ihm, dass jedes menschliche Werk als ein Mittel, Vergebung zu erlangen, oder als Kaufpreis seiner Erlösung in den Augen des Himmels wertlos ist. Doch gibt sie ihm eine reine, vollkommene Regel des Lebens, und nicht einen Augenblick enthebt sie ihn der Verpflichtung, ihr zu folgen, denn das Ziel ihres Strebens ist die Reinigung der moralischen Fähigkeiten und die Erneuerung des entstellten Bildes Gottes, und ihre moralischen Vorschriften haben eine ewige Weihe. Und so wird christliche Liebe ein wirksames und dauerndes Prinzip, das nicht durch die Welt ge-

prüft wird, sondern über der Welt steht und das dennoch bis an die Lebensquelle jeder tugendhaften Tat hinanreicht und seiner Zeit eine unvergleichlich reichere Ernte guter und edler Werke tragen wird, als jemals ein anderer Boden trug.

Das Nützlichkeitssystem dagegen beginnt mit der Aufhebung der Autorität des Gewissens, mit der Verwerfung der moralischen Gefühle als des wahren Prüfungsmittels für recht und unrecht. Von Anfang bis zu Ende liegt es in den Fesseln der Welt, misst jede Handlung nach einem weltlichen Maßstab und schätzt ihren Wert nach ihren weltlichen Folgen. Tugend wird eine Frage der Berechnung, ein Geschäft, bei dem es sich um Gewinn und Verlust handelt, und wenn der Mensch überhaupt nach einem solchen System den Himmel gewinnen kann, so muss dies auf dem Wege des arithmetischen Details, der Summierung seiner täglichen Arbeit, durch die Bilanz seines moralischen Hauptbuches geschehen. Ein Resultat wie dieses verstößt gegen den Geist, der uns in dem Buch des Lebens auf jeder Seite entgegenweht, und doch ist es nur eine natürliche Folgerung aus dem Nützlichkeitsprinzip. Paley scheint es nicht nur vorhergesehen, sondern ruhig hingenommen zu haben – ein auffallendes Beispiel von der Zähigkeit, mit welcher die Menschen an ihrem System festhalten und lieber seine ungeheuerlichen Folgerungen annehmen als einzugestehen, dass sie selbst auf Sand gebaut haben.« (S. 66 f.)

In einer Anmerkung fügt er hinzu:

»*Folgendes sind die Stellen, auf die sich obige Bemerkungen beziehen:*

›Die christliche Religion hat nicht das genaue Maß von Tugend festgestellt, das zur Seligkeit erforderlich ist.‹

›Man hat gesagt, dass es keine gerechte Anordnung der Vorsehung sei, einem Teil der Menschen den Himmel zu öffnen und einen anderen Teil zur Hölle zu verurteilen, weil zwischen dem schlechtesten Mann, der noch in den Himmel zugelassen, und dem besten, der von ihm ausgeschlossen wird, der Unterschied nicht besonders erheblich sein kann. Und wie wissen wir, könnte man darauf antworten, ob nicht der Unterschied ihrer Lage ebenso unerheblich ist?‹[*]

In den letzten Jahren seines Lebens würde Paley, wie ich glaube, unfähig gewesen sein, sich solche Ansichten wie diese zu bilden oder sie zu äußern.« (S. 67)

---

* William Paley: *The Principles of Moral and Political Philosophy*, hg. von Dan L. Le Mahieu, 2002 [1785], S. 29 f.

Somit wäre also eine »Reinigung der moralischen Fähigkeiten« notwendig. Die moralischen Gefühle bedürfen einer Berichtigung. Und doch sind die moralischen Gefühle »das Prüfungsmittel für recht und unrecht«, und wer sie als solches »verwirft«, muss sich allerlei böse Namen gefallen lassen. Indessen ist es uns nicht darum zu tun, Mr. Sedgwick der Inkonsequenz zu überführen, sondern herauszubekommen, was er eigentlich meint. Ist es uns vielleicht gelungen? Der Schwerpunkt der Anklage gegen das Nützlichkeitsprinzip scheint in einem Wort zu liegen. Nützlichkeit ist ein weltlicher Maßstab und beurteilt jede Handlung nach weltlichen Folgen.

Wie die meisten Personen, welche bloß nach ihrem Gefühl von einem Gegenstand sprechen, über den sie nie ernstlich nachgedacht haben, lässt sich der Herr Professor durch Worte irreführen. Eine Zweideutigkeit reißt ihn mit sich fort. Soll seine Behauptung in Bezug auf den weltlichen Charakter der Nützlichkeitstheorie wahr sein, so muss man das Wort weltlich in dem einen Sinne verstehen und es wieder in einem ganz anderen Sinn auffassen, wenn man ihr die gehässigen Wirkungen beilegen will, die sie nach seiner Ansicht haben soll. Will er mit dem Wort die Bedeutung verbinden, welche es hat, wenn man es als einen Vorwurf braucht, also die Vorstellung einer ungebührlichen Rücksicht auf das eigene Interesse im gemeinsten Sinn des Wortes, auf Reichtum, Macht, soziale Stellung und dergleichen, auf alles, was uns angenehme äußere Gegenstände zur Verfügung stellt, uns Ansehen verschafft und die guten Dienste anderer Personen sichert? Die Nützlichkeit einen weltlichen Maßstab in diesem Sinne nennen heißt die Lehre falsch darstellen. Es ist nicht wahr, dass die Nützlichkeitstheorie die Handlungen nach dieser Art von Folgen beurteilt. Sie beurteilt sie nach allen ihren Folgen. Wenn er damit sagen will, dass die Nützlichkeitstheorie, um uns einer scholastischen Unterscheidung zu bedienen, nur die objektiven Folgen der Handlungen berücksichtigt, die subjektiven dagegen außer Acht lässt, dass sie die Wirkungen auf unsere und anderer Leute äußere Lage zu sehr, die Wirkungen auf unsere inneren Quellen des Glücks und Unglücks zu wenig ins Auge fasst, so lässt sich diese Kritik, wie wir bereits bemerkt haben, auf Paley bis zu einem gewissen Grad anwenden. Will man aber diesen Irrtum dem Nützlichkeitsprinzip zur Last legen, so ist dies gerade so viel, als wenn man sagen wollte, wer etwas nach seinen Folgen beurteile, werde es nur nach einem Teil dieser Folgen beurteilen. Hätte auf der anderen Seite Mr. Sedgwick unter »weltlichem Maßstab« den Gegensatz eines religiösen Maßstabes verstanden und die Behauptung auf-

stellen wollen, dass die Anhänger des Nützlichkeitsprinzips die Religion nicht als eine Bestätigung desselben betrachten, religiösen Beweggründen oder Gefühlen keine Wichtigkeit beilegen können, so wäre diese Behauptung einfach falsch und sogar Paley gegenüber eine schreiende Ungerechtigkeit. Was kann also Mr. Sedgwick meinen? Doch wohl nur, dass unsere Handlungen in der Welt stattfinden, dass ihre Folgen in der Welt eintreten, dass wir in der Welt leben und dass wir uns jedenfalls nirgends anderswo als in der Welt einen Platz im Himmel verdienen können. Die Nützlichkeitsmoral gibt das allerdings alles zu. Stellt es denn aber Mr. Sedgwicks Moralsystem in Abrede?

Man beachte die Ideenverwirrung, die in dem Satz liegt: »Das Christentum betrachtet jede Handlung, die bloß aus der Rücksicht auf weltliche Folgen hervorgeht, als auf falscher Grundlage beruhend.« (S. 66) Wenn man seinen Vater vor dem Tode rettet, rettet man ihn damit vor etwas anderem als vor einer weltlichen Folge? Was heißt Kranke heilen, Nackte kleiden, Obdachlose beherbergen anders als Handlungen verrichten, die ausschließlich darin bestehen, weltliche Folgen hervorzurufen? Man nötige Mr. Sedgwick, sich unzweideutig auszudrücken, und er hat bereits seine Antwort erhalten. Wirklich wahr ist nur, dass das Christentum keine Handlung als verdienstvoll betrachtet, die nur aus weltlichen Motiven hervorgeht, das heißt keine Handlung, bei der nicht in irgendeiner Weise das Streben nach sittlicher Vollkommenheit oder der Billigung eines vollkommenen Wesens mitwirkt. Wir brauchen kaum zu sagen, dass diese Motive ebenso stark sein können, gleichviel welches unser Maßstab der Moral ist, vorausgesetzt nur, dass wir glauben, die Gottheit billige ihn.

Mr. Sedgwick nimmt großen Anstoß an der Voraussetzung, dass der Platz, der jedem von uns in der anderen Welt zuerkannt werden wird, von der Bilanz des Guten und Bösen in unserem Leben abhängen soll. Nach seiner Vorstellung von dem, was gerecht ist, sollte er also wohl ausschließlich von dem einen oder dem anderen abhängen. Wie gewöhnlich beginnt Mr. Sedgwick mit einem Missverständnis. Er versteht weder Paley noch die Konsequenz, die, wie er sagt, »eine ganz natürliche Folgerung aus dem Nützlichkeitsprinzip« (S. 67) ist. Paley war wie andere Christen der Ansicht, dass unser Platz in jenem Leben durch den Grad unserer moralischen Vollkommenheit bestimmt werden würde, das heißt durch die Bilanz, nicht unserer guten und bösen Taten, die von äußeren Umständen, der Gelegenheit, Gutes zu tun, und der Versuchung, Böses zu tun, abhängen, sondern durch die Bilanz unserer guten

und bösen Gesinnungen, durch die Energie und Ausdauer unseres Willens, Gutes zu tun, durch die Anstrengung, mit der wir danach gerungen haben, tugendhaft zu sein, nicht durch unsere zufälligen Fehltritte, und das Gute oder Böse, das ohne unsere Absicht aus unseren Handlungen hervorgegangen ist. Wenn Paley sagt, das Christentum habe »nicht das genaue Maß von Tugend festgestellt, das zur Seligkeit erforderlich ist« (S. 67, FN), so meinte er damit nicht die Zahl oder Art guter Handlungen. Er wollte sagen, das Christentum habe nicht entschieden, welcher bestimmte Grad der Stärke unserer tugendhaften Neigungen und der Fähigkeit, Versuchungen zu widerstehen, uns die Freisprechung vor dem Richterstuhl Gottes sichern werde. Und sicherlich war es sehr weise, diesen Punkt unentschieden zu lassen. Auch kann keine Lösung der Frage mit den Eigenschaften, welche das Christentum der Gottheit beilegt, besser übereinstimmen als diejenige Paleys, dass nämlich jeder Schritt vorwärts auf der Bahn sittlicher Vervollkommnung auch etwas dazu beitragen wird, unser eigenes Heil zu fördern.

Der Rest von Mr. Sedgwicks Beweis, wenn hierbei überhaupt von einem Beweis die Rede sein kann, ist eine fortgesetzte *ignoratio elenchi*.* Er wirft das Nützlichkeitsprinzip, welches eine Theorie des Rechten und Unrechten ist, beständig zusammen mit der Theorie – sollte es eine solche geben – von der allgemeinen Selbstsucht der Menschen. Wir wissen ganze Satzreihen hindurch nie, gegen welche dieser beiden Theorien er spricht, und er selbst scheint es ebenfalls nie zu wissen. Der Anfang eines Satzes nimmt auf die eine, das Ende auf die andere Bezug. Man lese das Folgende:

»Die Nützlichkeitsphilosophie und die christliche Moral haben in ihren Grundsätzen und Motiven kein gemeinsames Band der Vereinigung und hätten nie in ein System verschmolzen werden sollen, denn mögen wir den Unterschied verstecken und bemänteln, wie wir wollen, wir werden schließlich immer finden, dass sie auf ganz verschiedenen Grundlagen beruhen, da die eine alle ihre Stärke aus dem sittlichen Gefühl, die andere dagegen die ihrige aus den selbstsüchtigen Leidenschaften herleitet.« (S. 67)

So auch in der nachstehenden Stelle:

---

* Ein Argumentationsfehler, bei dem ein gültiger Beweis für eine andere als die in Rede stehende Angelegenheit geliefert wird.

»Wenn wir die Autorität des Gewissens unterdrücken, die moralischen Gefühle verwerfen und jedes Ehrgefühl entäußern und, wie das leider nur zu oft der Fall ist, tief unter jeden Einfluss der Religion sinken, wenn wir gleichzeitig lernen, die Nützlichkeit als den Prüfstein des Rechten und Unrechten zu betrachten, was bleibt uns dann noch für ein Mittel, gegen die Begehrlichkeit der Leidenschaft und die gemeine Gier nach weltlichem Gewinn anzukämpfen? In einem solchen Seelenzustand verlieren alle Motive, die nicht auf bloße Befriedigung der Leidenschaft hinauslaufen, jede Bedeutung. Nach diesem System wird der Sünder nicht länger verabscheut als ein Rebell gegen seine bessere Natur, als einer, der mit frecher Hand das Ebenbild Gottes verstümmelt. Er handelt nach denselben Grundsätzen wie andere Menschen, aber er irrt sich in der Berechnung seiner Aussichten auf persönlichen Vorteil. Und so nehmen wir der Tugend ihre Heiligkeit, dem Laster seine Hässlichkeit, der Menschennatur ihre Ehre und der Sprache ihre Bedeutung, verbannen aus unserer Brust die erhabensten Gefühle des Heiden wie des Christen, als wären sie eitel, Torheit und Wahnsinn, und alles, was in unserer Natur groß und edel ist, welkt dahin unter dem verkümmernden Hauch kalter und kleinlicher Selbstsucht.« (S. 76 f.)

Jede Zeile dieser Stelle liefert den vollen Beweis, dass Mr. Sedgwick sich nie die Mühe gemacht hat, die Bedeutung der Ausdrücke kennenzulernen, in welchen sich die Lehre ausspricht, die er so heftig schmäht. Was hat »die Berechnung der Aussichten auf persönlichen Vorteil« mit dem Nützlichkeitsprinzip zu tun? Mr. Sedgwick will nachweisen, dass das Prinzip zu der Folgerung führe, ein lasterhafter Mensch verdiene nicht in höherem Grade Missbilligung als derjenige, welcher sich in einer Frage der Klugheit irre. Wüsste Mr. Sedgwick nur, was das Nützlichkeitsprinzip ist, so würde er finden, dass es zu keiner derartigen Folgerung führt. Manche Menschen sind auf eine solche Folgerung geführt worden, nicht durch das Nützlichkeitsprinzip, sondern entweder durch die unrichtig aufgefasste Lehre von der philosophischen Notwendigkeit oder durch eine Theorie der Motive, welche man die egoistische Theorie genannt hat, und selbst dieser kann man nicht mit Recht nachsagen, dass sich diese Folgerungen aus ihr ergeben.

Die schönen Redensarten von der Verbannung »erhabener Gefühle« (S. 76) verdienen kaum Beachtung. Sie sind ungefähr von demselben Kaliber wie das, was auf der nächsten Seite über die »Unterdrückung aller menschenfreundlichen Regungen, die der Tugend förderlich sind« (S. 77) gesagt wird. Wir sind

weit davon entfernt, Mr. Sedgwick einer absichtlichen Verdrehung zu beschuldigen, aber was wir ihm vorwerfen, ist das, was ihr am allernächsten kommt, nämlich Verdrehung aus freiwilliger Unwissenheit. Wer verlangt die Unterdrückung irgendeiner »menschenfreundlichen Regung« (S. 77)? Menschliche Wesen werden immer, der Herr Professor mag sich dessen versichert halten, jedes Gefühl, sei es nun »erhaben« oder nicht, ehren und lieben, das entweder direkt auf ihr Bestes abzielt oder dazu dienen kann, den Geist über den Einfluss der kleinlichen Ziele zu erheben, um derentwillen die Menschen sich gegenseitig unrecht tun. Der Herr Professor fürchtet, der Sünder werde »nicht länger verabscheut« werden. Wir unsererseits glaubten bisher, was wir verabscheuen sollen, sei nicht der Sünder, sondern die Sünde. Indessen sind die Menschen immer bereit genug, alles zu verabscheuen, was ihnen offenbar schädlich ist. Ein von böswilligen Gesinnungen erfülltes oder dem Gefühl für seine Mitmenschen ganz unzugängliches menschliches Wesen wird in ihren Augen, der Herr Professor mag sich davon überzeugen, nie liebenswürdig erscheinen. Ob sie von ihm als einem »Rebellen gegen seine bessere Natur«, als einem Menschen, »der mit frecher Hand das Ebenbild Gottes verstümmelt« (S. 76), sprechen werden, das wird von den größeren oder geringeren Fortschritten abhängen, die sie in der Rhetorik des Gemeinplatzes gemacht haben. Aber welche Worte sie auch brauchen mögen, man kann sich darauf verlassen, dass Menschen, solange sie einen Wolf und eine Schlange fürchten und verabscheuen, die keine bessere Natur und kein Ebenbild Gottes haben, das sie verstümmeln können, einen noch unendlich größeren Abscheu gegen ein menschliches Wesen empfinden werden, das äußerlich ihnen ähnlich, innerlich ihr Feind ist und das mit einer weit größeren Kraft zu schaden als »Kröte oder Natter«[4] ausgestattet, freiwillig sich derselben Lust am Unheilstiften hingibt.

Wenn die Nützlichkeit der Maßstab ist, so wird nach der Ansicht des Herrn Professor »schließlich der Zweck das Mittel heiligen müssen« (S. 78). Wir antworten, gerade so weit wie in irgendeinem anderen System und nicht weiter. In jedem Moralsystem rechtfertigt der Zweck, wenn er gut ist, alle Mittel, die nicht mit einem noch wichtigeren guten Zweck im Widerspruch stehen. Gibt es nicht nach Mr. Sedgwicks eigener Theorie Zwecke, welche Handlungen heiligen, die in anderen Fällen den stärksten Abscheu verdienen, wie zum Beispiel die kaltblütige Tötung eines Mitmenschen vor den Augen des ganzen Volkes? Nach dem Nützlichkeitsprinzip rechtfertigt der Zweck alle Mittel, die zu seiner Erreichung notwendig sind, diejenigen ausgenommen, welche mehr

schaden, als die Erreichung jenes Zwecks nützt, und diese Ausnahme ist vollkommen zureichend.

Wir glauben, jetzt unsere Beurteilung der Abhandlung von Mr. Sedgwick zu Ende geführt zu haben. Wir haben zuerst seine Betrachtungen über die Studien, die zu einer höheren Bildung gehören, und dann seine Angriffe auf die »Nützlichkeitstheorie der Moral« unserer Kritik unterzogen. Wir haben nachgewiesen, dass er bei der Besprechung des ersten Gegenstandes fast alles ungesagt ließ, was er hätte sagen sollen, und dass fast alles, was er wirklich gesagt hat, trivial, vieles auch falsch ist. In Bezug auf den zweiten Gegenstand seines Vortrages haben wir nachgewiesen, dass es ihm nicht nur nicht gelungen ist, die Lehre zu widerlegen, nach welcher das menschliche Glück die Grundlage aller Moral ist, sondern dass er auch bei dem Versuch, dies zu tun, sein völlig ungenügendes Verständnis dieser Lehre an den Tag gelegt und kein Bedenken getragen hat, gegen die Meinungen anderer Leute und selbst gegen ihre Personen die ernstesten Anklagen zu erheben, deren Grundlosigkeit ihm der leichteste Anflug derjenigen Kenntnisse, welche der Gegenstand erfordert, augenscheinlich gemacht hätte.

Wir geben uns durchaus nicht die Miene, Mr. Sedgwick als etwas zu betrachten, was er selbst wohl nicht zu sein beansprucht, nämlich als einen ausreichenden Verteidiger der Sache, die er zu der seinigen gemacht hat, und behaupten auch nicht, dass seine Abhandlung das Beste enthält, was gegen die Nützlichkeitstheorie gesagt werden kann, oder auch nur das Beste, was gegen sie gesagt worden ist. Diese Theorie zählt unter ihren Feinden Männer von fast allen Graden geistiger Kraft und intellektueller Bildung. Viele unter ihnen sind imstande, ihrer Meinung einen ungleich besseren Ausdruck zu geben. Aber Mr. Sedgwicks Abhandlung kann immerhin als ein mit hinreichender Unparteilichkeit gewähltes Exemplar der populären Argumente gegen die Theorie betrachtet werden. Sein Buch hat mehr Leser und mehr Beifall gefunden, als es bei einem besseren Buch der Fall gewesen wäre, eben weil es einer niedereren Klasse von Geistesfähigkeit mundgerecht ist, und, wiewohl wir durch Aufdeckung seiner Mängel wenig zur Begründung unserer eigenen Ansicht beitragen, so ist es doch immerhin etwas, nachgewiesen zu haben, auf wie schwache Gründe hin mitunter selbst ernste und angesehene Männer diese Meinung angreifen und dafür Lob und Bewunderung ernten.

Die Frage gehört nicht bloß der reinen Spekulation an. Um der Wichtigkeit gar nicht zu gedenken, welche die Untersuchung über den Ursprung und die

Natur moralischer Gefühle für alle die haben muss, deren Aufgabe es ist, dieselben zu wecken und zu bilden, wollen wir hier nur bemerken, dass es von der Wahrheit oder Unwahrheit der Lehre von einem Moralsinn abhängt, ob die Moral ein für immer feststehender oder ein der Fortbildung fähiger Inbegriff von Lehren ist. Wenn es wahr ist, dass der Mensch einen Sinn besitzt, der ihm deshalb gegeben ist, um zu bestimmen, was recht und was unrecht ist, so können seine moralischen Urteile und Gefühle keine weitere Verbesserung zulassen. So wie sie sind, sollten sie bleiben. Die Frage, was der Mensch in Bezug auf seine Pflicht zu denken und zu fühlen hat, muss dann durch Beobachtung dessen bestimmt werden, was er bereits jetzt darüber denkt und fühlt, sooft ihn kein Interesse und keine Leidenschaft beirrt. Nach der Nützlichkeitstheorie dagegen bildet die Frage, was unsere Pflicht ist, ebenso sehr wie irgendeine andere ein offenes Feld der Erörterung. Sittliche Lehren dürfen ebenso wenig ohne Beweis angenommen werden, erfordern eine ebenso sorgsame Sichtung wie jede beliebige andere Lehre. Auch hier, wie in allen anderen Fällen, steht die Berufung von einer hergebrachten Meinung, wie verbreitet sie auch sein mag, an die Entscheidung der gebildeten Vernunft frei. Die Schwäche der menschlichen Denkkraft und alle anderen Gebrechen unserer Natur wirken nach dieser Auffassung auf die Richtigkeit unserer Urteile in Bezug auf Moralität ebenso störend ein wie auf unser Urteil in Bezug auf irgendeine andere Angelegenheit, und man darf erwarten, dass einerseits der Fortschritt der menschlichen Intelligenz und eine zuverlässigere und erweiterte Erfahrung und andererseits Veränderungen in dem Zustand des Menschengeschlechts, die Veränderungen in den Regeln des Verhaltens erheischen, ebenso große Wechsel der Ansichten über diesen Gegenstand wie über jeden anderen herbeiführen werden.

Es ist von der höchsten Bedeutung für die wichtigsten Interessen der Menschheit, dass die einzige Art, moralische Fragen zu behandeln, die darauf abzielt, bestehende Vorschriften zu verbessern und verkehrte Richtungen eines bestehenden Gefühls zu berichtigen, nicht durch Gezeter niedergehalten werde. Die Verächter der Analyse haben lange genug sich alle möglichen Vorrechte angemaßt. Sie haben das Monopol des Anspruchs auf reine, auf hohe und edle Grundsätze besessen, und diejenigen, welche Gründe anführten, um ihre Gefühle zu rechtfertigen, haben es sich gefallen lassen, als niedrige, kaltsinnige, würdelose Menschen verschrien zu werden. Wir hoffen, sie werden es sich nicht länger gefallen lassen, und werden nicht nur der Metaphysik ihrer nam-

hafteren Gegner eine tiefere Metaphysik entgegensetzen, sondern auch auf dem Feld populärer Kontroverse den Kampf mit jedem Gegner von Namen und Ruf aufnehmen, selbst wenn, wie in dem gegenwärtigen Fall, sein Name und sein Ruf allein ihm einen Anspruch darauf geben, über solch eine Frage gehört zu werden.

3. Bentham

von John Stuart Mill

(1838)

Übersetzung von Eduard Wessel

Zwei unlängst verstorbenen Männern verdankt ihr Vaterland nicht nur den Großteil der unter den denkenden Zeitgenossen in Umlauf befindlichen wichtigen Ideen, sondern auch einen Wandel in den allgemeinen Weisen des Denkens und Forschens.* In fast jeder anderen Hinsicht einander unähnlich, glichen sich beide Männer doch darin, dass sie Stubengelehrte waren – infolge äußerer Umstände und der Eigentümlichkeit ihres Charakters waren sie in besonderem Maß abgeschottet gegen das geschäftige Treiben der Welt. Beide stießen über einen großen Teil ihres Lebens bei denen, die in der öffentlichen Meinung den Ton angaben und zufällig etwas von ihnen gehört hatten, auf eine an Verachtung grenzende Ablehnung. Dennoch waren sie dazu bestimmt, eine Lektion zu erneuern, die der Menschheit durch jedes Zeitalter erteilt und immer wieder missachtet wird: zu zeigen, dass die Philosophie, die oberflächlich betrachtet dem Geschäft des Lebens und den äußerlichen Interessen der Menschen so fernzuliegen scheint, in Wahrheit den größten Einfluss auf sie überhaupt ausübt und langfristig alle anderen Einflüsse übertrifft, diejenigen ausgenommen, denen sie selbst gehorchen muss. Die Autoren, von denen wir sprechen, sind nie von der Menge gelesen worden; von einigen einfachen Werken abgesehen, blieb ihre Leserschaft gering. Aber sie sind die Lehrer der Lehrer gewesen, und es gibt in England wohl kaum einen bedeutenden Menschen in der Welt des Geistes, der nicht zuerst, gleich welchen Ansichten er sich später zuwendete, von einem der beiden zu denken gelernt hat. Obwohl ihr Einfluss eben erst begonnen hat, sich durch diese Zwischenkanäle über weitere Kreise der Gesellschaft zu verbreiten, wird man doch unter allen wichtigeren an die gebildeten Klassen Englands gerichteten Schriften kaum eine finden, die nicht anders wäre, hätten diese beiden nicht gelebt. Diese Männer sind Jeremy Bentham und Samuel

---

* Der Artikel erschien erstmals 1838 in der *London and Westminster Review* als Rezension der ersten vier Bände der von John Bowring herausgegebenen Ausgabe der Werke Jeremy Benthams. Zu diesem Zeitpunkt war John Stuart Mill Chefredakteur der *Review.* Wie er in seiner *Autobiographie* berichtet, hatte er es zu Lebzeiten seines Vaters schwer, ja unmöglich gefunden, seine Gesinnung in der *Review* »unumwunden auszusprechen« (vgl. *Ausgewählte Werke* II, S. 156). Dies betraf insbesondere auch Punkte, in denen er von der Doktrin Benthams abwich. Nach dem Tod seines Vaters im Jahre 1836 konnte er sich von solchen Rücksichten und dem »engeren Benthamismus« (vgl. *Ausgewählte Werke* II, S. 166) seiner früheren Schriften öffentlich lösen. Wie sein Biograph Alexander Bain berichtet, hat dies in den Zirkeln der Philosophischen Radikalen zu Zweifeln an seiner Loyalität gegenüber den gemeinsamen Prinzipien geführt.

Taylor Coleridge* – die beiden großen Anreger und Befruchter im England ihrer Zeit.

Wir beabsichtigen hier keinen Vergleich zwischen dem Denken und dem Einfluss dieser beiden bemerkenswerten Männer; dies wäre nur möglich, wenn man sich vorher über jeden Einzelnen ein vollständiges Urteil bildete. Einstweilen wollen wir nur versuchen, einen von ihnen zu würdigen, und zwar denjenigen, von dessen Werken bereits eine vollständige Ausgabe im Erscheinen ist** und der, will man Autoren in Fortschrittliche und Konservative einteilen, derselben Abteilung angehört wie wir selbst. Denn auch wenn beide zu bedeutend waren, um sie ausschließlich mit dem einen oder dem anderen Etikett zu bezeichnen, war doch Bentham im Großen und Ganzen ein Philosoph des Fortschritts, Coleridge ein Konservativer. Auch wirkte der Einfluss Benthams hauptsächlich auf die Vertreter des Fortschritts, Coleridges auf die Anhänger der konservativen Richtung, und die Systeme konzentrischer Kreise, die sich ausgehend von ihnen auf dem Ozean des geistigen Lebens ausgebreitet haben, haben eben erst begonnen, sich zu begegnen und zu überschneiden. Die Schriften beider Männer enthalten strenge Mahnungen an die eigene Partei und Zurechtweisungen wegen der ihnen jeweils ganz eigenen Irrtümer und Fehler. Doch war es Bentham gegeben, insbesondere die Wahrheiten zu finden, die zu den herrschenden Lehren und Institutionen im Widerspruch standen, während Coleridges Stärke darin bestand, die unbeachteten Wahrheiten *in* ihnen aufzuweisen.

Ein Mann von großer Weltkenntnis, der wegen seines praktischen Talents und seines Scharfblicks das höchste Ansehen unter den Staatsmännern seiner Zeit genoss (übrigens weder ein Anhänger Benthams noch sonst irgendeiner ausschließlichen Schule), teilte es uns einst als das Ergebnis seiner Beobachtung mit, dass der Geist der Frage, die Neigung, bei allem nach dem Warum zu forschen, die in den letzten Zeiten so viel Boden gewonnen und so wichtige Folgen mit sich gebracht hat, auf Bentham mehr als auf irgendeine andere Quelle zurückgeführt werden kann. Je mehr man diese Behauptung prüft, desto wahrer wird man sie finden. Bentham war in unserer Zeit und in unserem Land in der Tat der größte Hinterfrager alles Bestehenden. Es ist dem

---

* Dem Schriftsteller und Philosophen Samuel Taylor Coleridge (1772–1834) ist Text Nr. 4 in diesem Band gewidmet.

** Mill bezieht sich hier auf die ersten vier Bände der 1838 von John Bowring herausgegebenen Ausgabe der Werke Benthams.

Einfluss jener Methoden des Denkens, die er durch seine Werke einer beträchtlichen Anzahl denkender Menschen einimpfte, zuzuschreiben, dass das Joch der Autorität gesprengt wurde und dass unzählige Ansichten, die man bis dahin auf Treu und Glauben als unbestreitbar angenommen hatte, nunmehr verteidigt werden mussten und Rede und Antwort stehen müssen. Wer vor Bentham, sieht man von den Streitfragen über einzelne Punkte ab, wagte es jemals, respektlos von der englischen Verfassung oder dem englischen Recht zu sprechen? Er wagte es, und seine Argumente und sein Beispiel ermutigten andere, dasselbe zu tun. Wir wollen damit nicht sagen, dass seine Schriften unmittelbar für die Reformbill* verantwortlich waren[1] oder dass er die Urheberschaft für die Appropriationsklausel** beanspruchen kann[2]; die Änderungen, die unsere Institutionen erfahren haben, und die noch größeren Änderungen, die sie erfahren werden, sind nicht das Werk von Philosophen, sondern das Werk der unlängst erstarkten Interessen und Instinkte großer Teile der Gesellschaft. Aber Bentham verlieh diesen Interessen und Instinkten eine Stimme. Bis er das Wort ergriff, wagten die mit unseren Institutionen Unzufriedenen dies nicht zu sagen, ja nicht einmal bewusst zu denken: Nie hatten sie die Vortrefflichkeit dieser Institutionen von gebildeten und allgemein anerkannten Männern in Frage stellen hören, und es liegt nicht in der Natur von Nichtunterrichteten, der vereinten Autorität der Unterrichteten zu widerstehen. Bentham brach diesen Bann – weniger durch seine Schriften als durch die Köpfe, die aus seinen Schriften Nahrung zogen, und durch die Männer mit unmittelbarer Berührung zur Welt, auf die sein Denken überging. Wenn der Aberglaube von der Weisheit unserer Vorfahren in Misskredit gefallen und die Öffentlichkeit mit der Idee vertraut geworden ist, dass ihre Gesetze und Institutionen zum großen Teil nicht das Produkt von Einsicht und Tugend sind, sondern von auf die alte Barbarei gepfropfter Korruption sind; wenn die kühnste Neuerung nicht mehr bloß deshalb verhöhnt wird, weil sie eine Neuerung ist; wenn bestehende Einrichtungen nicht mehr bloß deshalb als sakrosankt gelten, weil sie bestehen, so wird man finden, dass die-

---

* Mit der Reformbill von 1832 (*Representation of the People Act 1832* oder *Reform Act 1832*) wurde die Einteilung der Wahlkreise für Parlamentswahlen geändert. Zuvor hatten Wahlkreise mit sehr wenigen Wahlberechtigten einen unverhältnismäßigen Einfluss auf das Wahlergebnis.

** Durch die Appropriationsklausel (*Appropriation Clause* oder *Appropriation Act 1838*) konnte das Parlament die Ausgabenplanung der Regierung blockieren.

jenigen, die das Volk an solche Vorstellungen gewöhnten, dies in Benthams Schule erlernt haben und dass der Angriff gegen das Herkommen durchweg mit seinen Waffen geführt wurde und wird. Es ist dabei unwesentlich, dass diese Denker – oder überhaupt Denker irgendeiner Art – unter denjenigen, die in erster Reihe und vor aller Augen an der Spitze der Reformbewegung standen, nur selten vertreten waren. Alle Bewegungen, welche nicht geradezu revolutionär sind, werden nicht von den Männern geleitet, von denen sie ausgegangen sind, sondern von denen, die am besten zwischen den alten und den neuen Ansichten zu vermitteln wissen. Der Vater der englischen Erneuerung in Lehren und Institutionen ist Bentham; er ist der große *subversive* oder (in der Sprache der Philosophen des Kontinents) der große *kritische* Denker seiner Zeit und seiner Nation.

Wir sehen allerdings nicht darin seinen höchsten Ruhmestitel. Wäre das alles, gebührte ihm nur ein Platz in der letzten Reihe der Geistesgrößen – unter den negativen oder destruktiven Philosophen, denen, die erkennen, was falsch, aber nicht, was wahr ist, und die zwar den menschlichen Geist aufmerksam machen auf die Widersprüche und Absurditäten althergebrachter Meinungen und Institutionen, aber nichts Neues an dessen Stelle setzen. Wir wollen die Dienste solcher Männer keineswegs gering schätzen: Die Menschheit ist ihnen zu größtem Dank verpflichtet, und es wird für sie stets etwas zu tun geben in einer Welt, in der so viel Falsches geglaubt wird und so vieles, was längst aufgehört hat, wahr zu sein, weiter als wahr gilt. Die Fähigkeit allerdings, Anomalien wahrzunehmen, ohne zugleich die Wahrheiten zu erkennen, die sie berichtigen könnten, gehört keineswegs zu den seltenen Gaben. Mut, sprachliche Gewandtheit, Beherrschung der Argumentationsweisen, ein populärer Stil – dies kann in Verbindung mit hinreichender Respektlosigkeit aus dem seichtesten Menschen einen negativen Philosophen von Bedeutung machen. An solchen Männern hat es in gebildeten Zeiten nie gefehlt; und gerade die Periode, in der sich Benthams erste Eindrücke bildeten, wurde von ihnen beherrscht, währenddessen sie an edleren Produkten des Geistes verhältnismäßig unfruchtbar war. Eine Zeit des Formelwesens in der Kirche, der Korruption im Staat, eine Zeit, in der der wertvollste Teil des Inhalts der überlieferten Lehren aus dem Geist selbst derer verschwunden war, die aus Gewohnheit mechanisch weiter daran glaubten, musste besonders geeignet sein, alle möglichen Arten skeptischer Philosophie hervorzubringen. In der Tat hatte denn auch damals Frankreich seinen Voltaire und die negativen Philosophen seiner

Schule, England (oder vielmehr Schottland) seinen David Hume, den größten negativen Denker aller Zeiten, einen Mann, den die Besonderheiten seines Denkens befähigten, die Unzulänglichkeit eines Beweises und den Mangel an logischer Konsequenz in einer Tiefe zu entdecken, hinter welcher der französische Skeptizismus mit seinem vergleichsweise schwachen Talent zur Analyse und Abstraktion deutlich zurückblieb und die allein deutscher Scharfsinn gehörig würdigen oder mit ihm zu wetteifern hoffen konnte.*

Hätte Bentham Humes Werk bloß fortgesetzt, würde die Geschichte der Philosophie seinen Namen kaum kennen, denn in Humes eigentlichem Talent stand er diesem weit nach und war in keiner Weise befähigt, sich als Metaphysiker einen Namen zu machen.** Unter seinen geistigen Eigenschaften dürfen wir weder nach Subtilität noch nach tiefsinniger Analyse suchen. An der ersteren Eigenschaft hat es wenig großen Denkern in demselben Maße gefehlt, und die letztere werden wir unter allen Männern, die eine gewisse geistige Verwandtschaft mit ihm beanspruchen können, in nennenswertem Maße nur bei dem verstorbenen Herrn Mill vertreten finden – einem Mann, der die Qualitäten der Metaphysiker des 18. Jahrhunderts mit weiteren verband, die ihn vorzüglich befähigten, ihr Werk zu vervollständigen und zu verbessern. Wenn aber Bentham solche Begabungen fehlten, besaß er dafür eine andere, nicht minder wertvolle, die keiner seiner Vorgänger besessen hatte. Eben diese ist es, die ihn zu einer Lichtquelle für eine Generation gemacht hat, die dem Einfluss jener Männer längst entwachsen war, und die ihn zu dem, wie wir ihn genannt haben, größten subversiven Denker einer Zeit erheben, der nichts mehr von dem geblieben ist, was jene Denker umstürzen konnten.

Sprechen wir zunächst von ihm als einem bloß negativen Philosophen, einem Mann, der unlogische Argumente entkräftet, Trugschlüsse offenlegt, Widersprüche und Ungereimtheiten aufdeckt. Sogar in dieser Hinsicht hatte ihm Hume ein weites Feld offen gelassen, das er in präzedenzloser Weise in Besitz genommen hat: das Feld der praktischen Missstände. Das war sein

---

* Wenn er auch den französischen Skeptizismus für vergleichsweise oberflächlich erklärt, zählt Mill doch die Lektüre Voltaires (1694–1778) zu den Einflüssen, durch die sein eigener Schreibstil an Lebhaftigkeit und Leichtigkeit gewann. Vgl. *Ausgewählte Werke* II, S. 101. David Hume (1711–1776), den er hier als den »größten negativen Denker aller Zeiten anspricht«, stellt er andernorts in eine Reihe mit Descartes, Locke und Kant als einen der bedeutendsten Köpfe der Philosophie. Vgl. *Collected Works* IX, S. 493.

** Hier und an anderen Stellen verwendet Mill das Wort »Metaphysik« im Sinne von »Theoretischer Philosophie«.

ureigenes Gebiet, zu dem er durch seine ganze Veranlagung berufen war: den Krieg gegen Vernunftwidrigkeiten auf praktische Angelegenheiten auszuweiten. Sein Geist war wesentlich praktisch, und es waren die praktischen Missbräuche in dem für ihn gewählten Berufsstand, dem der Juristen, die ihn zuerst veranlassten, sich der Spekulation zuzuwenden.* Er selbst erklärte, welcher besondere Übelstand ihm den ersten Anstoß gab, dessen Rückprall bald das ganze Gebirge von Missbrauch zum Wanken bringen sollte; es war die Gepflogenheit, dass der Klient für drei Termine im Büro eines Master in Chancery** bezahlen musste, während nur einer stattgefunden hatte. Das geltende Recht war, wie er bei näherer Prüfung fand, voll von solchen Dingen. Aber war er der Erste, der das entdeckte? Durchaus nicht: Jeder Anwalt, der einen Prozess führte, jeder Richter, der zu Gericht saß, kannte diese Missstände, und doch fühlten sich alle diese gelehrten Herren dadurch in ihrem Gewissen nicht im Mindesten beunruhigt und hatten trotz alledem nicht einen Augenblick lang Bedenken, bei jeder Gelegenheit – in Büchern, im Parlament und auf der Richterbank – zu erklären, dass unser Recht das Nonplusultra menschlicher Weisheit sei. Im Laufe so vieler Generationen, deren jede Tausende von wohlerzogenen jungen Männern in derselben Lage gesehen und allen die gleichen Bedingungen geboten hatte wie ihm, fand er allein in sich die moralische Sensibilität und das Selbstvertrauen, sich zu sagen, dass diese Dinge, wie einträglich sie auch immer sein mochten, Betrügereien seien und dass zwischen ihm und ihnen ein Abgrund liegen solle. Dieser seltenen Verbindung von Selbstvertrauen und moralischem Empfinden verdanken wir alles, was Bentham geleistet hat. Als er von seinem Vater im ungewöhnlich frühen Alter von fünfzehn Jahren nach Oxford geschickt und dort bei der Aufnahme aufgefordert wurde zu erklären, dass er an die Neununddreißig Artikel

---

* Mill spricht hier und an anderen Stellen von »Spekulation« im Sinne des genauen philosophischen Nachdenkens.

** Master in Chancery war eine Position im Court of Chancery, einem Gericht, das zu Mills Zeiten vor allem Eigentumsangelegenheiten zu regeln hatte. Das Court of Chancery wurde wegen seiner hohen Kosten und seiner langsamen Arbeitsweise kritisiert und 1875 zusammen mit anderen Gerichten in das Supreme Court of Judicature aufgehoben. 1852 schreibt Mill in einem Brief an den Heidelberger Professor für Politische Ökonomie Karl Heinrich Rau: »Sie wissen zweifellos genug über England, um zu verstehen, dass das Wort ›Chancery‹ ein Name für endlose Rechtsstreitigkeiten und grenzenlose Aufwendungen ist.« (*Collected Works* XIV, S. 95, Übersetzung MS)

glaube,* hielt er es für notwendig, diese Artikel vorher zu prüfen, und diese Prüfung rief in ihm Bedenken hervor, die er beseitigt zu sehen wünschte, woraus ihm aber statt aller weiteren Antwort der Bescheid wurde, junge Burschen wie er dürften sich kein Urteil über die großen Männer der Kirche erlauben. Nach einigem Hin und Her unterzeichnete er die Erklärung. Aber er konnte nie ganz den Eindruck loswerden, dass er damit etwas Unmoralisches getan und sich einer Unwahrheit schuldig gemacht habe, und sein ganzes Leben lang wurde er nicht müde, alle Gesetze, die zu solchen Unwahrheiten verpflichten, und die Institutionen, die so etwas belohnen, mit der größten Entrüstung anzuprangern.

Schon dadurch, dass er auf diese Weise den Krieg der Kritik und Widerlegung und den Kampf gegen Lüge und Absurdität auf das Feld praktischer Übelstände verlegte, hätte Bentham, auch wenn er sonst nichts getan hätte, einen hervorragenden Platz in der Geschichte des menschlichen Geistes verdient. Er setzte diesen Kampf ununterbrochen fort und widmete ihm nicht nur viele seiner pikantesten Kapitel, sondern auch einige seiner vollendetsten Werke, darunter *Defence of Usury*, das *Book of Fallacies* und der Angriff gegen Blackstone, anonym erschienen unter dem Titel *A Fragment on Government*[3], das, obgleich das Erstlingswerk eines Autors, dessen Stil man später vielfach lächerlich zu machen suchte, durch Form wie Inhalt die größte Bewunderung erregte und der Reihe nach verschiedenen hervorragenden Männern, Lord Mansfield,** Lord Camden*** und (von Dr. Johnson)**** Dunning,***** einem der größten Stilisten unter den damaligen Juristen, zugeschrieben wurde. Diese Schriften sind durchaus ganz und gar originell; obgleich sie der negativen Schule angehören, unterscheiden sie sich doch von allem, was diese Schule bis dahin hervorgebracht hatte, und würden genügen, Bentham einen eigenen

---

* Die Neununddreißig Artikel enthalten grundlegende Glaubensaussagen des anglikanischen Bekenntnisses. Erst der *University Reform Act* von 1854 entband die Studenten der Universität Oxford von der Pflicht, sich schriftlich zu den Artikeln zu bekennen.

** William Murray (1705–1793), der erste Earl von Mansfield, Politiker und Richter, der sich um die Reform des englischen Rechts verdient gemacht hat.

*** Charles Pratt (1714–1794), der erste Earl von Camden, englischer Jurist und Politiker.

**** Samuel Johnson (1709–1784) war ein einflussreicher englischer Gelehrter, Schriftsteller und Kritiker, der durch James Boswells Klassiker *The Life of Samuel Johnson* (1791) verewigt wurde.

***** John Dunning (1731–1783), der erste Baron von Ashburton, englischer Jurist und Politiker.

Platz unter den subversiven Denkern des modernen Europas zu sichern. Aber es sind nicht diese Schriften, die den wesentlichen Unterschied zwischen ihnen und ihm ausmachten. Der Unterschied lag tiefer. Er lag darin, dass jene anderen Denker nur negativ waren, während er zugleich eine positive Richtung verfolgte: Sie bekämpften nur den Irrtum, während es für ihn eine Gewissenssache war, dies nicht eher zu tun, als bis er glaubte, die entsprechende Wahrheit an dessen Stelle setzen zu können. Ihr Charakter war ausschließlich analytisch, seiner war synthetisch. Sie nahmen sich die hergebrachte Meinung über irgendeine Frage vor, umgruben sie mit ihren logischen Werkzeugen, erklärten die Fundamente für defekt und verurteilten sie. Er dagegen begann von Neuem, legte seine eigenen festen und sicheren Fundamente, führte auf ihnen seinen eigenen Bau aus und forderte die Welt auf, die beiden zu vergleichen; erst wenn er das Problem selbst gelöst hatte oder gelöst zu haben glaubte, erklärte er alle anderen Lösungen für falsch. Was jene Männer hervorbrachten, wird deshalb die Irrtümer nicht überdauern können, die sie bekämpften, und ist zum Teil schon mit diesen Irrtümern untergegangen. Was er hervorbrachte, hat seinen eigenen unabhängigen Wert, es wird fortbestehen, wenn die Irrtümer verschwunden sind, die es zu verdrängen bestimmt war. Selbst wenn wir seine praktischen Folgerungen verwerfen, wie wir es in der Tat oft tun müssen, werden doch seine Voraussetzungen und die gesammelten Tatsachen und Beobachtungen, aus denen er seine Folgerungen zog, für immer ein Teil des Materials der Philosophie bleiben.

Insofern gebührt Bentham ein Platz unter den Meistern der Weisheit, unter den großen Lehrern und bleibenden geistigen Zierden des Menschengeschlechts. Er gehört zu denen, die die Welt mit unvergänglichen Gaben bereichert haben, und auch wenn diese nicht alle anderen Gaben an Wert übertreffen und ihn nicht zu jenen Ehren »hoch über aller Griechen, aller Römer Ruhm«[4] berechtigen, mit denen ihn seine Anhänger einst gegen die Vernachlässigung und Geringschätzung der übrigen Welt zu überhäufen neigten, wäre es doch ein weit schlimmerer Irrtum, und einer, der, einem Ungebildeten verzeihlich, dem Gebildeten und Kenner nicht gestattet sein sollte, dem, was er war, aufgrund dessen, was er nicht war, die gebührende Anerkennung zu versagen.

Würde man uns auffordern, in möglichst wenigen Worten zu sagen, welchen Rang wir Bentham unter den Wohltätern der Menschheit anweisen, was er war und was er nicht war, welche Art von Dienst er der Wahrheit leistete

und welchen nicht, würden wir sagen: Er war kein großer Philosoph, wohl aber ein großer Reformer der Philosophie. Er brachte in die Philosophie etwas ein, dessen sie dringend bedurfte und ohne das sie stagnierte. Er tat dies nicht durch seine Lehren, sondern durch die Art und Weise, wie er zu ihnen gelangte. Er führte in die Moral und Politik einen Stil des Denkens und Forschens ein, der das Wesen der Wissenschaft ausmacht und auf den diese Arten von Untersuchung nicht verzichten konnten, ohne das zu werden, was die Physik vor Bacon gewesen war: ein Feld endloser Diskussion ohne Resultate. Kurz, es waren nicht seine Meinungen, sondern seine Methode, auf der die Neuheit und der Wert seiner Leistungen beruhte, ein Wert, den wir niemals hoch genug veranschlagen könnten, selbst wenn seine gesamten Meinungen ebenso unhaltbar wären, wie es ein großer Teil von ihnen zweifellos ist.

Benthams Methode können wir als eine Methode der Detailerörterung bezeichnen, die ein Ganzes behandelt, indem sie es in seine Teile zerlegt, Abstraktionen, indem sie sie in Dinge auflöst, Klassen und Allgemeinheiten, indem sie die Individuen unterscheidet, aus denen sie bestehen, und jede Frage, bevor sie sie zu lösen versucht, in ihre Bestandteile zerlegt. In welchem Maße dieses Verfahren, als logisches betrachtet, originell ist und wie weit es mit dem der Naturwissenschaft oder mit den vorausgegangenen Arbeiten von Bacon, Hobbes und Locke zusammenhängt, ist hier nicht wesentlich. Wie immer es sich damit verhalten mag, Benthams größte Originalität lag in der Wahl der Fragen, auf die er diese Methode anwendete, und in der Strenge, mit der er sie durchführte. Daher seine endlosen Klassifikationen, seine aufwendigen Beweise für die anerkanntesten Wahrheiten. Dass Mord, Brandstiftung und Raub verderbliche Handlungen sind, hält er nicht ohne weiteres für ausgemacht: Mag die jeweilige Sache noch so selbstverständlich scheinen, er will das Warum und das Wie feststellen, und das mit äußerster Genauigkeit. Typisch für ihn ist, dass er all die verschiedenen unheilvollen Folgen des Verbrechens unterscheidet, je nachdem, ob sie zur *ersten*, *zweiten* oder *dritten* Ordnung gehören, nämlich 1. das Übel, das den Geschädigten und die ihm Nahestehenden trifft; 2. die *Gefahr* des Beispiels und die *Beunruhigung* beziehungsweise die dadurch hervorgerufene Unsicherheit; 3. die Nachteile, welche der Wirtschaft und andern nützlichen Beschäftigungen aus der *Beunruhigung* erwachsen, und die zur Abwehr der *Gefahr* aufgewendeten Mühen und Kosten. Nach dieser Aufzählung beweist er aus den Gesetzen der menschlichen Natur, dass die Befriedigung, die seine Tat dem Täter gewährt, in der Regel

schon durch das erste Übel, die Leiden des unmittelbaren Opfers, mehr als aufgewogen wird und dass dies in noch weit höherem Grade der Fall ist, wenn man zusätzlich die anderen Übel ins Kalkül zieht. Könnte dies nicht nachgewiesen werden, würde er die Verhängung einer Strafe für ungerechtfertigt halten; und die Mühe, die er sich mit dem förmlichen Beweis macht, verteidigt er so: »Es gibt Wahrheiten, die man beweisen muss, nicht um ihrer selbst willen, da sie allgemein anerkannt sind, sondern um anderer Wahrheiten willen, die von ihnen abhängen, den Zugang zu öffnen; haben wir erst einmal die Anerkennung der obersten Grundsätze erreicht, werden diese, einmal angenommen, allen anderen Wahrheiten den Weg bahnen.«* Dem könnte man hinzufügen, dass wir auf diese Art gleichzeitig den Geist darin üben, auch bei komplizierteren und im Resultat ungewisseren Fragen die Kunst der Zerlegung anzuwenden.

Es ist ein richtiger Grundsatz, dessen Wahrheit alle gründlichen Denker gefühlt, den aber niemand vor Bentham mit derselben Konsequenz angewendet hat, dass der Irrtum in Allgemeinheiten versteckt liegt, dass der menschliche Geist ein komplexes Ganzes nicht zu erfassen vermag, bis er seine einzelnen Teile genau geprüft und verzeichnet hat; dass Abstraktionen keine Wirklichkeiten an sich sind, sondern nur ein abgekürztes Verfahren, Tatsachen auszudrücken, und dass die einzig richtige Umgangsweise mit ihnen die ist, sie auf die Tatsachen, die sie ausdrücken, zurückzuführen, mögen dies Tatsachen der Erfahrung oder des Bewusstseins sein. Von diesem Grundsatz ausgehend, macht Bentham kurzen Prozess mit den üblichen Formen moralischer und politischer Argumentation. Seiner Ansicht nach führen diese, wenn man ihnen auf den Grund geht, fast immer auf *Phrasen* zurück. In der Politik waren Freiheit, Gesellschaftsordnung, Verfassung, Naturrecht, Gesellschaftsvertrag etc. die Schlagworte, die Ethik hatte ähnliche. Was in den wichtigsten politischen und moralischen Fragen den Ausschlag geben sollte, waren nicht Gründe, sondern Anspielungen auf Gründe, durch Herkommen geheiligte Ausdrucksweisen, durch die man in summarischer Weise an eine allgemein verbreitete Ansicht oder eine gebräuchliche Lebensregel appellierte, die richtig oder falsch sein mochte, deren Reichweite aber niemand einer kritischen Untersuchung unterzogen hatte. Andere Leute gaben sich mit die-

---

* J. B.: »Essay on the Promulgation of Laws, and the Reasons therof; with Specimen of a Penal Code«, in: *Works* I, S. 161 f.

sem Verfahren zufrieden, Bentham nicht. Ihm genügte es nicht, eine Meinung durch eine andere Meinung zu begründen. Überall, wo er eine *Phrase* als Argument für oder gegen etwas gebraucht fand, bestand er darauf zu erfahren, was sie bedeuten solle, ob sie sich auf irgendeinen bestimmten Maßstab berufe oder auf bestimmte, für die jeweilige Frage relevante Fakten; war dies nicht der Fall, betrachtete er sie als einen Versuch der betreffenden Person, anderen Leuten ihre Meinung aufzunötigen, ohne ihnen einen Grund dafür anzugeben; als »einen Kunstgriff, um sich der Notwendigkeit eines externen Standards zu entziehen und den Leser dazu zu bringen, die Gefühle und Meinungen des Autors als für sich genommen ausreichenden Grund anzunehmen«.* Wir wollen Bentham selbst über dieses Thema sprechen lassen; die folgende Stelle ist seinem ersten systematischen Werk, seiner *Einleitung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebung* entnommen, und wir wüssten kaum eine andere Stelle zu zitieren, die sowohl die Stärke als auch die Schwäche seiner Art des Philosophierens besser demonstriert:

»Es ist interessant zu beobachten, auf wie viele verschiedenartige Erfindungen die Menschen verfallen sind und wie viele verschiedenartige Phrasen sie erfunden haben, um vor der Welt und, wo möglich, vor sich selbst diese sehr allgemeine und deshalb sehr verzeihliche Selbstgenügsamkeit zu verbergen.

1. *Einer sagt, dass er ein Ding besitze, das ausdrücklich dazu gemacht sei, ihm zu sagen, was recht und was unrecht ist, und dass dieses Ding ›moralischer Sinn‹ heißt; und dann macht er sich in aller Seelenruhe an die Arbeit und sagt: Dies Ding ist recht und jenes unrecht. Warum? ›Weil mir mein moralischer Sinn sagt, dass es so ist.‹*
2. *Ein anderer kommt und ändert die Phrase ab: Er lässt moralisch weg und setzt gemein an dessen Stelle. Er erzählt euch dann, dass ihm sein Gemeinsinn sage, was recht und was unrecht ist, ebenso zuverlässig wie der moralische Sinn des anderen es tut. Er versteht darunter irgendein Gefühl, das, wie er meint, alle Menschen besitzen, wobei natürlich das Gefühl derjenigen, deren Gefühl nicht dasselbe ist wie das des Autors, als nicht der Rede wert einfach weggestrichen wird. Dieser Kunstgriff funktioniert besser als der vorige; denn da der ›moralische Sinn‹ etwas Neues ist, kann jemand lange suchen, ohne*

* J. B.: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in: *Works* I, S. 8.

ihn zu finden: dagegen ist der Gemeinsinn so alt wie die Schöpfung, und es gibt niemanden, der sich nicht schämen würde, davon weniger zu haben als sein Nachbar. Diese Redeweise hat noch einen weiteren Vorteil; indem sie die Macht mit anderen teilt, mindert sie den Neid; denn wenn jemand sich hinstellt und andere, die nicht seiner Meinung sind, verflucht, tut er das nicht mit einem sic volo, sic jubeo, sondern mit einem velitis jubeatis.***

3. *Ein wiederum anderer kommt und sagt, dass er zwar von einem moralischen Sinn bei sich nichts entdecken kann, dass er dafür aber einen Verstand habe, der dasselbe leiste. Dieser Verstand, sagt er, sei das Maß für recht und unrecht und erzähle ihm dies und das. Alle guten und weisen Männer verständen alles geradeso wie er; wenn die Denkweise anderer Leute von der seinen abweiche, desto schlimmer für sie; es sei das sicherste Zeichen, dass er mangelhaft oder verderbt sei.*
4. *Wiederum ein anderer sagt, es gebe eine ewige und unwandelbare Regel von recht und unrecht und diese Regel schreibe das und das vor; und dann fängt er an, euch seine Ansichten über alles auseinanderzusetzen, was gerade zur Debatte steht, und diese Ansichten – daran dürft ihr nicht zweifeln – leiten sich allesamt aus der ewigen Regel des Rechts her.*
5. *Ein anderer oder vielleicht derselbe (darauf kommt es nicht an) erzählt euch, gewisse Handlungen entsprächen der Harmonie der Dinge und andere nicht, und setzt euch lang und breit auseinander, welche Handlungen zu der ersten und welche zu der zweiten Klasse gehören, je nachdem, welche ihm gefallen und welche nicht.*
6. *Sehr viele reden ständig von einem natürlichen Recht, und dann geben sie euch ihre Ansichten darüber zum Besten, ob dies oder das recht oder unrecht ist: Diese Ansichten seien – das wird euch zu verstehen gegeben – ebenso viele Abschnitte und Kapitel aus dem natürlichen Recht.*
7. *Statt der Phrase natürliches Recht haben sie gelegentlich Vernunftrecht, natürliche Gerechtigkeit, natürliche Billigkeit, gute Ordnung; für ihren Zweck sind alle gleich gut. Die letzte wird vorzugsweise in der Politik gebraucht. Die*

---

* *So will ich es, und so befehle ich es*. Die Wendung geht auf Luther zurück, der sich gegen den Vorwurf verteidigen musste, eine Stelle im Römerbrief falsch übersetzt zu haben.

** *Ihr wollt es und befehlt es.* Anspielung auf die Formel aus dem römischen Recht (*velitis iubeatis, quirites?*), die bei dem Einbringen eines Gesetzesvorschlags gesprochen wurde und von der Volksversammlung ohne Diskussion mit »Ja« oder »Nein« beantwortet wurde.

drei letzteren sind insofern erträglicher, als sie nicht sehr nachdrücklich darauf bestehen, für etwas mehr als Phrasen gehalten zu werden; sie äußern nur ganz leise den Wunsch, als ihr eigenes Maß zu gelten, und scheinen zufrieden, wenn man sie bloß als Phrasen betrachtet, die ausdrücken, dass das Betreffende dem richtigen Maßstab entspricht, worin dieser auch immer besteht. In den meisten Fällen aber wird es sich doch empfehlen, das Wort Nützlichkeit zu brauchen; Nützlichkeit ist klarer, weil es sich unmittelbarer auf Lust und Unlust bezieht.

8. *Einen Philosophen haben wir, der behauptet, es gebe nur einen Schaden, den man anderen zufügen könne, und das sei die Lüge;[*] selbst wenn ihr zum Beispiel euren eigenen Vater totschlagen würdet, wäre das nur eine besondere Art zu behaupten, dass er nicht euer Vater sei. Natürlich behauptet dieser Philosoph von allem, was ihm nicht gefällt, es sei nur eine besondere Art zu lügen; das Unrecht bestehe eben darin, dass man sage, etwas solle oder dürfe geschehen, während es in Wahrheit nicht geschehen dürfe.*
9. *Die Offensten und Ehrlichsten sind diejenigen, die ihre Stimme erheben und sagen: ›Ich gehöre zu den Auserwählten. Gott macht sich die Mühe, die Auserwählten darüber zu unterrichten, was recht ist, und das mit so gutem Erfolg, dass sie, mögen sie wollen oder nicht, das Rechte nicht nur kennen, sondern auch üben müssen. Wenn also jemand wissen will, was recht und was unrecht ist, möge er nur zu mir kommen.‹«*[**]

Es wird wohl kaum jemand behaupten wollen, dass dies eine besonders faire Darstellung des *animus* derer ist, die sich der hier so witzig verspotteten Phrasen bedienen; aber dass diese Phrasen keinerlei Argument enthalten als das, was in den Gefühlen selbst liegt, die sie rechtfertigen sollen – auf diese Wahrheit zuerst aufmerksam gemacht zu haben ist Benthams allererstes Verdienst.

Es ist die Einführung dieser Methode der Detailerörterung in die praktische Philosophie – die Durchführung des Grundsatzes, jedes Ganze auf seine Teile zurückzuführen, jede Abstraktion in Wirklichkeiten zu übersetzen –, in der die Originalität Benthams liegt, die ihn zu dem großen Reformer der moralischen und politischen Abteilung der Philosophie gemacht hat. Er selbst

---

* Bentham spielt hier auf die Lehre des englischen Philosophen William Wollastone (1659–1724) an, die er in *The Religion of Nature Delineated* (1722) entwickelt hatte.

** J. B.: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in: *Works* I, S. 8 (Fußnote) und S. 9 (Fußnote).

schreibt alles, was in dem oben zitierten systematischen und sorgfältig ausgeführten Werk originell ist, der von ihm so genannten »erschöpfenden Methode der Klassifikation«[*] zu, die allerdings nur ein Aspekt seiner allgemeinen Methode ist. Die allgemeinen Sätze seiner Philosophie zeichnen sich keineswegs durch Neuheit aus; wer insbesondere die Lehre, dass der allgemeine Nutzen die Grundlage der Moral ist, für neu hielte, offenbarte damit nur seine Unkenntnis der Geschichte der Philosophie, der allgemeinen Literatur und Benthams eigener Schriften. Bentham entlehnte die Idee, wie er selbst sagt, von Helvétius,[**] und ebenso war sie Teil des Systems der religiösen Philosophen dieser Zeit vor Reid[***] und Beattie.[****] Wir selbst haben nirgends eine geschicktere Verteidigung der Nützlichkeitslehre gefunden als in einem Buch, das zur Widerlegung Shaftesburys[*****] geschrieben wurde und nur noch wenig mehr gelesen wird – Browns[******] *Essays on the Characteristics*[5], und in Johnsons berühmter Besprechung von Soame Jenyns[6] wird dieselbe Lehre sowohl als die des Autors wie die des Rezensenten entwickelt. In allen Zeitaltern der Philosophie, nicht erst seit Epikur[*******], sondern lange zuvor, hat sich stets eine der Schulen zum Utilitarismus bekannt, und es war bloßer Zufall, dass sich diese Auffassung bei Bentham mit seiner besonderen Methode verband. Auf diese Methode können die Utilitaristen vor ihm ebenso wenig Anspruch erheben

---

* Ebd., S. 101 (Fußnote).

** Claude Adrien Helvétius (1715–1771) ist vor allem durch sein Buch *Über den Geist* (1758) bekannt. Mill hat das Buch 1822 »aus freien Stücken« gelesen und exzerpiert (vgl. *Ausgewählte Werke* II, S. 69). In seinen Memoiren ist Bentham unsicher, ob Priestley oder Beccaria als Erster das »heilige Prinzip« des »größten Glücks der größten Zahl« formuliert habe (J. B.: *Memoirs of Jeremy Bentham*, in: *Works* X, S. 142). Er hielt diese Bezeichnung des Prinzips für besser als die Rede vom »Nutzenprinzip«, die sich bei Hume und Helvétius finde (vgl. J. B.: *Jeremy Bentham to His Fellow Citizens of France, on Houses of Peers and Senates*, in: *Works* IV, S. 447 Fußnote)

*** Thomas Reid (1753–1796), schottischer Philosoph der Aufklärung.

**** James Beattie (1735–1803), schottischer Philosoph und Schriftsteller.

***** Lord Shaftesbury (1671–1713) gilt als Begründer der Theorie des moralischen Sinns.

****** *Anmerkung Mills:* Verfasser eines andern Buches, das zur Zeit seines Erscheinens nicht geringes Aufsehen machte: *An Estimate of the Manners of the Times*, 2 Bde., London 1757 f.

******* Epikur (um 341–271 oder 270 v. Chr.) gilt als Begründer des (a) ethischen und (b) psychologischen Hedonismus, der Lehre, dass (a) allein Lust und Unlust in sich selbst wertvoll sind und (b) Endziele menschlichen Handelns darstellen. Mill hat in seiner Schrift *Utilitarismus* eine Position entwickelt, die heute als qualitativer Hedonismus bezeichnet wird. Vgl. Text Nr. 8 diesem Band.

wie ihre Gegner. Nehmen wir zum Beispiel die epikureische Philosophie, wie sie sich in der vollständigsten uns erhaltenen Darstellung ihres Moralsystems bei Cicero* darbietet, dem vollendetsten Gelehrten des Altertums: Wir fragen jeden, der die philosophischen Schriften dieses Mannes, zum Beispiel *De Finibus,* gelesen hat, ob die Argumente der Epikureer sich nicht in derselben rhetorischen Weise wie die der Stoiker und Platoniker bloß auf Gemeinplätze berufen, auf εἰκότα** und σημεῖα*** statt auf τεκμῆρια,**** auf gleichsam zufällig aufgelesene Meinungen, die, wenn sie überhaupt etwas Wahres enthalten, doch nie so genau darauf geprüft werden, in welchem Sinne und in welchen Grenzen sie wahr sind. Die Anwendung einer wahrhaft induktiven Methode auf die Probleme der Moral liegt der Schule des Epikur ebenso fern wie allen anderen; ihr kommt es gar nicht in den Sinn, eine Frage in Unterpunkte zu zerlegen und diese einzeln zu erörtern. Bestimmt hat Bentham seine Methode des Sichtens und Zerlegens nicht von ihr gelernt.

Diese Methode hat Bentham ein für alle Mal in die Philosophie eingeführt und sie für Philosophen aller Schulen verbindlich gemacht. Durch sie hat er den Geist vieler Denker geformt, die zahlreiche seiner besonderen Ansichten nie teilten oder sie später aufgaben, und er hat sie selbst Denkern völlig entgegengesetzter Richtung aufgenötigt. Er hat sie dazu gebracht einzusehen, dass wenn sie nicht selber ihre Lehren nach dieser Methode prüften, ihre Gegner es tun würden. Er hat – das ist nicht zu viel gesagt – als Erster denkerische Präzision in die praktische Philosophie eingeführt. Anstatt sich ihre Meinungen auf bloß intuitivem Wege zu bilden oder sie durch Schlussfolgerungen aus Prämissen herzuleiten, die nur auf ungefährer Schätzung beruhten und so unbestimmt ausgedrückt waren, dass niemand genau sagen konnte, ob sie falsch oder richtig wären, sind die Philosophen jetzt genötigt, einander zu verstehen, die Allgemeinheit ihrer Sätze aufzugeben und die streitigen Fragen bestimmt zu formulieren. Es ist dies nichts Geringeres als eine Revolution in der Philosophie; ihr Einfluss macht sich bereits in den Schriften englischer Denker der verschiedensten Richtungen bemerkbar und wird sich mehr und mehr

---

* Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) war ein Kritiker des Epikureismus und weist in *Vom höchsten Gut und vom größten Übel* (45 v. Chr.) den ethischen Hedonismus zurück.

** Wahrscheinlichkeiten, Wahrscheinlichkeitsargumente.

*** Zeichen.

**** Zeugnisse, Anzeichen, Überbleibsel, Symptome.

in demselben Maße steigern, als Benthams Schriften sich verbreiten und die Zahl der Köpfe, zu deren Bildung sie beitragen, sich mehrt.

Die Vermutung liegt nahe, dass der Urheber eines so großen philosophischen Fortschrittes selbst einige Frucht davon geerntet habe. Ausgerüstet mit einem so mächtigen Werkzeug, das er mit solcher Zielstrebigkeit zu handhaben wusste, beackerte er das Feld der praktischen Philosophie durch die unermüdliche und konsequente Anwendung einer an sich richtigen Methode, die keiner seiner Vorgänger benutzt hatte; und so musste Bentham durch seine eigenen Untersuchungen etwas Beträchtliches geleistet haben. Und in der Tat, man wird finden, dass er nicht nur etwas Beträchtliches, sondern etwas Außerordentliches geleistet hat, wenn es auch wenig war im Vergleich mit dem, was er noch zu tun übrig ließ, und weit hinter dem zurückblieb, was seine sanguinische, fast knabenhafte Phantasie ihm schmeichelte, geleistet zu haben. Seine Methode, ausgezeichnet geeignet, einem Philosophen Klarheit und Sicherheit des Denkens zu geben, so weit sein Material reicht, ist nicht gleich wirksam, wenn es sich darum handelt, dies Material zu ergänzen; sie bietet eine Garantie für Genauigkeit, aber nicht für umfassende Vollständigkeit, oder vielmehr, sie sichert eine Art der Vollständigkeit, aber nicht eine andere.

Benthams Methode, an ein Thema heranzugehen, bietet bewundernswerten Schutz gegen eine Form beschränkter und parteilicher Auffassungen. Er beginnt damit, dass er das ganze Gebiet der Untersuchung, welchem die besondere Frage angehört, in den Kreis seiner Betrachtung zieht, und teilt es dann weiter und weiter ab, bis er auf das Ding kommt, das er sucht; indem er der Reihe nach alles zurückweist, was das Ding nicht ist, gelangt er allmählich zu einer Definition dessen, was es ist. Dies Verfahren, das er die erschöpfende Methode nennt, ist so alt als die Philosophie selbst. Platon verdankt ihr alles und braucht sie für alles. Den Gebrauch, den dieser große Mann in seinen Dialogen von ihr macht, erklärte Bacon in einem jener vielsagenden Winke, die in seinen Schriften verstreut sind und die von seinen angeblichen Anhängern so sehr vernachlässigt werden, für die nächste Annäherung an eine wahrhaft induktive Methode, die in der alten Philosophie zu finden sei.[7] Bentham war sich wahrscheinlich nicht bewusst, dass er Platon als Vorgänger in einem Verfahren hatte, dem auch er alles zu verdanken glaubte. Durch die Anwendung dieses Verfahrens werden alle seine Erörterungen außerordentlich systematisch und konsistent; keine Frage steht bei ihm jemals isoliert; er sieht jeden Gegenstand immer in Verbindung mit allen anderen Gegenständen, zu denen

er nach seiner Ansicht in irgendeiner Beziehung steht und von denen er unterschieden werden muss; und da er alles, was nach seiner Kenntnis im Entferntesten mit dem Gegenstand verbunden ist, in geordneter Aufstellung vor sich sieht, so läuft er nicht, wie manche andere Leute, Gefahr, irgendetwas bei einer Gelegenheit zu vergessen oder zu übersehen und sich dann wieder bei einer anderen Gelegenheit daran zu erinnern. Deshalb wird man kaum bei einem zweiten Philosophen, der ein so weites Gebiet behandelt hat, so wenige Widersprüche finden. Wenn irgendeine der Wahrheiten, die er nicht sah, seinem Blick begegnet wäre, so würde er sich ihrer sofort immer und überall erinnert und sein ganzes System nach ihr eingerichtet haben. Dies ist eine weitere bewunderungswürdige Eigenschaft, die er den besten unter den in seinen Methoden des Denkens herangebildeten Köpfen eingeimpft hat; sobald sich deren Denken öffnet, um neue Wahrheiten zuzulassen, gehen diese, einmal aufgenommen, bei ihnen sogleich in Fleisch und Blut über.

So vortrefflich dieses System ist, um dem Verstand alles, was er weiß, stets gegenwärtig zu halten, lässt es ihn doch nicht genug wissen. Es kann die Kenntnis einiger Eigenschaften eines Dinges nicht zu einem ausreichenden Ersatz für die Kenntnis des ganzen Dinges machen; und es kann die eingewurzelte Gewohnheit, ein komplexes Ganzes immer nur von einer Seite (wenn auch noch so sorgfältig) zu untersuchen, nicht gleichbedeutend machen mit dem Vermögen, ein komplexes Ganzes in allen Hinsichten zu betrachten. Um diese Letztere möglich zu machen, sind andere Eigenschaften erforderlich; wir wollen jetzt sehen, ob Bentham diese besaß.

Benthams Geist war, wie wir bereits bemerkten, in hohem Grade synthetisch. Er beginnt alle seine Untersuchungen damit, dass er voraussetzt, man wisse noch gar nichts von dem Gegenstand, und rekonstruiert die ganze Philosophie *ab initio*,* ohne Bezugnahme auf die Meinungen seiner Vorgänger. Aber um eine Philosophie oder irgendetwas sonst aufzubauen, braucht man Materialien. Die Philosophie der Materie findet das Material in den Eigenschaften der Materie, die moralische und politische Philosophie in den Eigenschaften des Menschen und seiner Stellung in der Welt. Die Kenntnis, die ein Forscher von diesen Eigenschaften besitzt, bildet eine Grenze, über die er als moralischer oder politischer Philosoph nicht hinaus kann, wie groß auch seine sonstige geistige Kraft sein mag. Niemand kann in seiner Synthese voll-

* Von Anfang an.

ständiger sein als in seiner Analyse. Wenn er in seiner Durchmusterung der menschlichen Natur und des Lebens irgendein Element übersehen hat, so werden seine Schlussfolgerungen sich überall da, wo dies Element sich irgendwie geltend macht, in der Anwendung als mehr oder minder unzulänglich erweisen. Hat er viele und hochwichtige Elemente übersehen, so können seine Arbeiten zwar noch immer einen großen Wert besitzen; er kann in ausgedehntem Maße die Zahl jener Teilwahrheiten vermehrt haben, die, von anderen ergänzt und berichtigt, praktische Wahrheit werden können. Doch die praktische Anwendbarkeit seines Systems in seiner ursprünglichen Gestalt wird sich in sehr engen Grenzen halten.

Natur und Leben des Menschen sind sehr umfassende Gegenstände, und jeder, der sich auf ein Unternehmen einlassen will, das eine gründliche Kenntnis derselben voraussetzt, braucht nicht nur ein eigenes großes Reservoir, sondern auch jede Unterstützung von außen. Seine Aussicht auf Erfolg wird von zwei Dingen abhängen: einmal von dem Grade, in welchem seine eigene Natur und seine eigenen Verhältnisse ihm von der menschlichen Natur und den menschlichen Verhältnissen überhaupt ein treues und vollständiges Bild geben, und dann von seiner Fähigkeit, die Einsichten anderer zu verwerten.

Diese Gabe, von anderen Köpfen Licht zu empfangen, besaß Bentham nicht. Seine Schriften enthalten wenige Spuren einer einigermaßen genauen Kenntnis irgendeiner Denkschule außer seiner eigenen und viele Belege seiner tiefen Überzeugung, dass er davon nichts lernen könne, was es wert wäre zu wissen. Gegen einige der erlauchtesten unter den früheren Denkern legte er eine maßlose Verachtung an den Tag. In einer Stelle der *Deontologie*,[8] fast der einzigen, von der man nach ihrem Stil und weil sie schon vorher im Druck erschienen war, wissen kann, dass sie Bentham gehört, spricht er von Sokrates und Platon auf eine Weise, die sogar seine größten Bewunderer aus der Fassung bringen muss. Benthams Unfähigkeit, solche Männer zu würdigen, steht völlig in Einklang mit der sonstigen Beschaffenheit seines Geistes. Moralischen Spekulationen, die nicht seine Methode anwendeten oder (was für ihn gleichbedeutend war) nicht auf der Anerkennung der Nützlichkeit als des eigentlichen Maßstabes der Moral beruhten, pflegte er als »vage Allgemeinheiten«* zu bezeichnen. Was immer ihm in diesem Licht erschien, würdigte er entweder gar keiner weiteren Beachtung, oder er verweilte nur dabei, um es

* Vgl. J. B.: *Book of Fallacies*, in: *Works* II, S. 440 ff.

für absurd zu erklären. Er kümmerte sich nicht darum, oder vielmehr die Natur seines Geistes ließ den Gedanken in ihm gar nicht aufkommen, dass diese Allgemeinheiten die ganze unzergliederte Erfahrung des Menschengeschlechtes enthalten.

Wenn man nicht behaupten will, dass die Menschheit überhaupt nichts wissen kann, worüber sie nicht von Logikern unterrichtet wird; dass eine moralische Wahrheit erst dann einen Wert erhält, wenn letzte Hand an sie gelegt wurde, um ihr einen metaphysisch genauen Ausdruck zu geben; und dass die früheren Grobschnitte, die ihr der menschliche Geist unter dem Einfluss gemeinsamer Bedürfnisse und gemeinsamer Erfahrung angedeihen ließ, gar nichts zählen – wenn man das alles nicht behaupten will, so wird man zugeben müssen, dass selbst die Originalität, die selbständig zu denken vermag, und der Mut, der selbst zu denken wagt, kaum wesentlichere Erfordernisse des philosophischen Charakters sind als eine gedankenvolle Berücksichtigung der früheren Denker und des gesammelten Geistes des Menschengeschlechts. Was einst die Überzeugung des Menschengeschlechts gewesen, ist eben die Überzeugung von Menschen aller Charaktere und Gemütsarten, aller Anlagen und Neigungen gewesen, unter denen alle nur denkbaren Abstufungen in der äußeren Lebenslage und im Bildungsgang vertreten waren, deren jede wieder gewisse Arten der Beobachtung oder Forschung besonders begünstigte. Kein einzelner Forscher kann alles dies in seiner Person vereinigen; jeder ist entweder jung oder alt, reich oder arm, krank oder gesund, verheiratet oder unverheiratet, Theoretiker oder Praktiker, Dichter oder Logiker, Mann oder Frau; jeder hat zudem, wenn er eine denkende Person ist, seine zufälligen Besonderheiten der individuellen Denkweise. Alle Umstände, die dem Leben eines Menschen seine bestimmte Richtung geben, modifizieren auch mehr oder minder seinen geistigen Gesichtskreis und setzen ihn in die Lage, gewisse Dinge leichter zu beobachten, andere dagegen zu übersehen oder zu vergessen. Aber von anderen Standpunkten werden andere Dinge wahrgenommen, und derjenige, welcher nicht sieht, was ein anderer sieht, wird voraussichtlich das am besten sehen, was dieser nicht sieht. Die allgemeine Meinung der Menschen ist der Durchschnitt aus den Resultaten ihrer geistigen Tätigkeit, der zwar ihre auserlesensten und subtilsten Gedanken, dafür aber auch ihre Verdrehungen und Einseitigkeiten abgestreift hat – sie stellt ein Reinergebnis dar, in welchem jedermanns Gesichtspunkt vertreten ist, keiner vorherrscht. Der Geist der Gesamtheit dringt nicht unter die Oberfläche, aber

diese überschaut er ganz – was tiefe Denker eben wegen ihrer Tiefe selten vermögen, da die Schärfe, mit der sie gewisse Seiten der Dinge sehen, ihre Aufmerksamkeit von anderen Seiten ablenkt.

Gerade der kühnste Verfechter der Freiheit des privaten Urteils, gerade der schärfste Kritiker der Irrtümer seiner Vorgänger und der Unzulänglichkeit der landläufigen Denkmethoden muss daher mehr als jeder andere die schwache Seite seines eigenen Geistes durch das Studium der Meinungen der Menschheit aller Zeiten und Nationen sowie derjenigen philosophischen Spekulationen, die seiner Weise des Denkens am schroffsten gegenüberstehen, zu stärken und zu befestigen suchen. Dort wird er die Erfahrungen finden, die ihm selbst versagt sind, den Rest der Wahrheit, von der er nur die eine Hälfte sieht, diejenigen Wahrheiten, deren einseitige Übertreibung in der Regel den Irrtum ausmacht, welchen er aufdeckt. Wenn er dann wie Bentham ein verbessertes Werkzeug der Forschung mit sich bringt, so ist die Wahrscheinlichkeit umso größer, dass er in reicher Fülle rohes Erz bereit finden wird, das nur auf dieses Werkzeug wartete. Der Mann der klaren Ideen täuscht sich sehr, wenn er glaubt, dass alles, was man nur undeutlich und verschwommen sieht, nicht existiere; seine Sache ist es, wenn ihm solche Dinge begegnen, den Nebel zu zerstreuen und die Umrisse der unbestimmten Gestalt, die man hindurchschimmern sah, deutlich hervortreten zu lassen.

Benthams Verachtung aller anderen Denkschulen, sein Entschluss, eine Philosophie ausschließlich aus dem Material aufzubauen, das sein eigener Geist und verwandte Geister ihm an die Hand geben konnten, war demnach der erste Umstand, der seiner Befähigung als Philosoph Grenzen setzte. Der zweite war die Unvollständigkeit seines Geistes als eines Repräsentanten der gesamten Menschennatur. Für manche der natürlichsten und stärksten Gefühle des Menschen empfand er nicht die mindeste Sympathie; von vielen der schwerwiegendsten Erfahrungen blieb er ganz abgeschnitten, und die Gabe, durch welche der Geist einen Geist verschiedener Art zu begreifen und sich in seine Gefühle hineinzuversetzen vermag, war ihm versagt, weil es ihm an Vorstellungskraft fehlte.

Allerdings besaß er bis zu einem gewissen Grade das, was man gewöhnlich Einbildungskraft nennt, die Fähigkeit nämlich, sich bildlich und metaphorisch auszudrücken. Die Bilder, welche er aus seiner Phantasie schöpfte, waren zwar, weil es ihm an dichterischer Bildung mangelte, selten schön, aber sie waren originell und humorvoll, oft auch kühn, kräftig und eindringlich; man könnte

Stellen von ihm voll verspielter Ironie und andere voll rhetorischen Schwunges anführen, die in der gesamten philosophischen Literatur selten übertroffen worden sind. Wohl aber fehlte es Bentham an Einbildungskraft in dem Sinne, in welchem das Wort von den besten Schriftstellern unserer Zeit gebraucht wird, an jener Fähigkeit nämlich, die es uns möglich macht, durch einen Akt unseres Willens uns das Abwesende als gegenwärtig, das Eingebildete als wirklich vorzustellen und ihm alle die Gefühle beizugesellen, die es mit sich bringen würde, wenn es in der Tat wirklich wäre. Es ist dies die Begabung, durch welche ein Mensch sich in den Geist und die Lage eines anderen zu versetzen vermag, diejenige Begabung, welche den Dichter ausmacht, insoweit sein dichterisches Vermögen über den melodischen Ausdruck seiner eigenen wirklichen Gefühle des Augenblickes hinausreicht, und auf der das Wesen der dramatischen Dichtung ausschließlich beruht. Sie bildet ebenso eins der wesentlichen Elemente in dem Geist des Geschichtsschreibers, die sie vergangene Zeiten verstehen lehrt; durch sie führt uns Guizot in den Geist des Mittelalters ein, versetzt uns Nisard* in seinen schönen Studien über die späteren lateinischen Dichter[9] in das Rom der Cäsaren, durch sie gewinnt Michelet** die sich unterscheidenden Züge der verschiedenen Völker und Menschenalter aus den Tatsachen der Geschichte. Ohne diese Begabung vermag niemand auch nur seine eigene Natur weiter zu erkennen, als die Umstände sie in Tätigkeit versetzt und wirklich auf die Probe gestellt haben, und ebenso wird seine Kenntnis der Natur seiner Mitmenschen nicht über die allgemeinen Schlüsse hinausgehen, welche er aus seiner Beobachtung ihrer äußeren Handlungsweise zu ziehen vermag.

Dies waren denn auch die Grenzen, welche Benthams Kenntnis der menschlichen Natur gezogen waren; sie ist rein empirischer Art, und zwar der Empirismus eines Mannes, der wenig erfahren hat. Der ruhige, gleichmäßige Gang seines Lebens und seine geistige Gesundheit haben beide darauf hingewirkt, ihn von vielen Quellen äußerer und innerer Erfahrung ganz abzuschließen. Er lernte nie Glück oder Unglück, Leidenschaft oder Übersättigung kennen; er hatte selbst die Erfahrungen nicht, welche die Krankheit gibt, da er von seiner Kinderzeit bis zu seinem fünfundachtzigsten Jahre in jugendlicher Ge-

---

* Jean Marie Napoléon Désiré Nisard (1806–1888), französischer Literaturhistoriker.

** Jules Michelet (1798–1874), französischer Historiker. Mill hat 1844 dessen *Geschichte Frankreichs* einen ausführlichen Rezensionsaufsatz gewidmet. Vgl. *Collected Works* XX, S. 217 ff.

sundheit lebte; er kannte keine Verstimmung und keine Schwermut; er empfand das Leben nie als eine Plage und eine drückende Last; er blieb ein Knabe bis zu seinem letzten Atemzug. Das Sich-seiner-selbst-bewusst-Sein, dieser Dämon der genialen Männer unseres Zeitalters von Wordsworth bis Byron,* von Goethe bis Chateaubriand,** dem unsere Generation so viel von ihrer heiteren und ihrer traurigen Weisheit verdankt, war in ihm nie geweckt worden; wie viel von der menschlichen Natur in ihm schlummerte, wusste er selbst nicht und können auch wir nicht wissen. Die unsichtbaren Einflüsse, die auf ihn selbst, und folglich auch jene, die auf seine Mitmenschen einwirkten, waren ihm nie zum Bewusstsein gekommen. Andere Zeiten, andere Völker waren für ihn, insofern es sich um die Erweiterung seines geistigen Gesichtskreises handelte, so gut wie gar nicht vorhanden. Er maß sie nur nach einem Maßstab, ihrer Kenntnis von Tatsachen, ihrer Fähigkeit, das Nützlichkeitsprinzip richtig aufzufassen und ihm alles andere unterzuordnen. Sein Schicksal hatte ihn unter einer Generation der engsten und unergiebigsten Geister aufwachsen lassen, die England jemals hervorgebracht hat, und als mit unserem Jahrhundert ein besseres Geschlecht erstand, war er schon ein alter Mann. Er sah deshalb in dem Menschen nichts als das, was auch das gewöhnlichste Auge sehen kann, und bemerkte keine Verschiedenheiten des Charakters als solche, die jedem Passanten auffallen müssen. Wenn er aber von den menschlichen Gefühlen wenig wusste, so wusste er noch weniger von den Einflüssen, durch welche diese Gefühle sich bilden; all die feineren Einwirkungen, die der Geist auf sich selbst übt und von äußeren Dingen erfährt, entgingen ihm. Vermutlich niemand, der es jemals in einer hochgebildeten Zeit versuchte, eine Regel für alles menschliche Handeln aufzustellen, hat sich mit einer beschränkteren Vorstellung von all den Einflüssen, die menschliches Handeln wirklich *bestimmen* oder *bestimmen sollen*, an das Werk gemacht.

---

* Die Lektüre einer Gedichtsammlung von William Wordsworth (1770–1850) im Herbst 1828 war ein wichtiges Ereignis im Leben Mills. Er befand sich zu dieser Zeit in einer tiefen depressiven Krise. Die Gedichte »[…] erwiesen sich genau als das, was mein Geist in jenem bedrückten Moment brauchen konnte.« (*Ausgewählte Werke* II, S. 121) Dass er Wordsworth hier in einem Atemzug mit Lord Byron (1788–1824) erwähnt, entbehrt nicht einer gewissen Ironie, da seine Freundschaft zu Roebuck aufgrund einer im Debattierclub ausgetragenen Kontroverse über den jeweiligen Wert der beiden Dichter zerbrach (vgl. hierzu: *Ausgewählte Werke* II, S. 123). Die Aufzeichnungen zu Mills Rede sind dokumentiert in: *Collected Works* XXVI, S. 434 f.

** François-René Vicomte de Chateaubriand (1768–1848), französischer Schriftsteller, Politiker und Diplomat.

Das also ist unsere Vorstellung von Bentham. Er war ein Mann mit bemerkenswerter Befähigung zur Philosophie und ebenso bemerkenswerter philosophischer Beschränktheit. Vielleicht besser als irgendjemand sonst verstand er aus seinen Prämissen Schlussfolgerungen zu ziehen, die nicht nur richtig, sondern auch bestimmt und konkret genug waren, um praktisch zu sein. Doch seine allgemeine Auffassung der menschlichen Natur und des Lebens stellte ihm nur einen ungewöhnlich schmalen Vorrat von Prämissen zur Verfügung. Es liegt auf der Hand, welche Leistungen die Philosophie von einem Denker mit diesen Gaben und diesen Mängeln zu erwarten hatte: Er konnte mit treffender und sorgfältiger Logik Teilwahrheiten bis zu ihren Ergebnissen und ihren praktischen Anwendungen in einer Weise verfolgen, die bis dahin im Großen wie im Kleinen ihresgleichen noch nicht gefunden hatte. Das ist der Charakter, den die Nachwelt Bentham wahrscheinlich zuerkennen wird.

Wir drücken unsere aufrichtige und wohlerwogene Überzeugung aus, wenn wir sagen, dass es kaum eine positive Behauptung in seinen Schriften gibt, die nicht wahr wäre, dass da, wo seine praktischen Schlussfolgerungen fehlgehen (was nach unserer Meinung sehr oft der Fall ist), dies nicht daher kommt, dass die Erwägungen, die er geltend macht, an sich nicht rational und gültig sind, sondern daher, dass irgendein wichtigeres Prinzip, das er nicht bemerkte, den Einfluss dieser Erwägungen hier aufhebt und überwiegt. Die schlechte Seite seiner Schriften liegt in seiner entschiedenen Art, allem, was er nicht sieht, allen Wahrheiten, die er nicht erkennt, die Existenz abzusprechen. Dadurch allein hat er nachteiligen Einfluss auf seine Zeit geübt. Wenn ihm auch nur aufgrund eines ahnungslosen Vorurteils vorzuwerfen wäre, dass er eine Schule verneinender Geister geschaffen habe, so hat er sich doch an die Spitze dieser immer existierenden Schule gestellt (auch wenn diese nicht immer einen großen Mann findet, der sie unter den Schutz seiner Philosophie stellt) und den Mantel seines Geistes über jenen natürlichen Hang der Menschen aller Zeiten gebreitet, Gefühle und geistige Zustände, die sie bei sich selbst nicht mit Bewusstsein wahrnehmen, als nicht vorhanden zu betrachten oder geringschätzig zu behandeln.

Die Wahrheiten, welche Bentham nicht anerkannte und um welche seine Philosophie sich nicht kümmert, sind zahlreich und wichtig; indem er sie ignorierte, hat er sie nicht aus der Welt geschafft; sie sind noch in uns lebendig, und uns fällt die verhältnismäßig leichte Aufgabe zu, sie mit seinen Wahrheiten in Einklang zu bringen. Wollten wir seine Hälfte der Wahrheit deshalb ver-

werfen, weil er die andere Hälfte übersah, so würden wir denselben Irrtum begehen wie er, ohne dieselbe Entschuldigung dafür zu besitzen. Wir unsererseits üben die umfassendste Nachsicht gegen große Einäugige – vorausgesetzt, ihr Auge ist ein durchdringendes; hätten sie mehr gesehen, so würden sie wahrscheinlich nicht so genau gesehen, nicht so eifrig eine und dieselbe Richtung der Forschung verfolgt haben. Beinahe alle reichen Adern origineller und bedeutsamer philosophischer Betrachtung sind von systematischen Teildenkern erschlossen worden; sollen diese neuen Gedanken andere ebenso gute nicht verdrängen, sondern sich ihnen friedlich anschließen, so müssen jenen einseitigen Denkern allerdings vollständige Denker auf demselben Weg folgen. Das Gebiet der menschlichen Natur und des Lebens kann nicht von zu vielen Seiten in Angriff genommen, nach zu vielen Richtungen bearbeitet werden; bis nicht jede Scholle umgewendet ist, bleibt die Arbeit unvollständig; nur durch die Verbindung der Teilwahrheiten, die man von verschiedenen Standpunkten wahrnimmt, kann man zur vollen Wahrheit gelangen; nicht eher daher, als bis man gesehen hat, was jede dieser Wahrheiten für sich zu leisten vermag.

Was Benthams Teilwahrheiten zu leisten vermochten, wird ein Überblick über seine Philosophie am besten zeigen, und wir wollen jetzt versuchen, einen solchen Überblick zu geben, der freilich der Natur der Sache nach nur ganz kurz und allgemein gehalten sein kann.

Die erste Frage, die sich uns aufdrängt, wenn es sich um einen Mann der Spekulation handelt, lautet, welches seine Theorie der menschlichen Natur sei. In den Köpfen vieler Philosophen ist diese Theorie, welcher Art sie auch sein mag, verborgen vorhanden, und es würde für sie selbst eine Enthüllung sein, wenn man sie ihnen in ihren Schriften aufzeigte, so wie andere sie sehen können und wie sie alles unbewusst nach ihrem Ebenbild formt. Bentham aber war sich seiner Prämissen immer bewusst und machte sie auch seinen Lesern klar; es war nicht seine Gewohnheit, bloßen Vermutungen über die theoretischen Grundlagen seiner Schlüsse Raum zu lassen, und wenige große Denker haben uns die Mittel an die Hand gegeben, uns ein so sicheres Urteil über ihre Vorstellung von der Natur und dem Leben des Menschen zu bilden.

Bentham denkt sich den Menschen als ein Wesen, das für Eindrücke von Lust und Schmerz empfänglich ist und in allen seinen Handlungen bestimmt wird, teils durch die verschiedenen Ausformungen seines Eigeninteresses und seiner gewöhnlich egoistisch genannten Leidenschaften, teils durch Sympathien (oder gelegentlich auch durch Antipathien) mit Blick auf andere Wesen.

Und dabei bleibt seine Auffassung der menschlichen Natur stehen. Die Religion schließt er nicht aus; die Aussicht auf göttliche Strafen und Belohnungen fasst er unter dem Titel der »selbstbezüglichen Interessen«,* und das Gefühl der Andacht gehört nach ihm in die Rubrik der »Sympathie mit Gott«.** Aber all die Beweggründe unseres Tuns und Lassens, seien sie von dieser oder einer anderen Welt, die er überhaupt anerkennt, sind Selbstliebe oder Liebe und Hass gegen andere empfindende Wesen. Um keinen Zweifel über seine Ansichten zu dieser Frage aufkommen zu lassen, hat er sich nicht mit dem allgemeinen Zeugnis seiner Schriften begnügt, sondern ein »Verzeichnis der Triebfedern des Handelns« entworfen, in welchem er ausdrücklich die Beweggründe des Menschen mit ihren verschiedenen lobenden, tadelnden oder neutralen Namen aufzählt, und dies Verzeichnis, das man im ersten Teil seiner gesammelten Werke findet,*** empfehlen wir allen, die seine Philosophie verstehen wollen, zum Studium.

Den Menschen erkennt er nie als ein Wesen an, das fähig ist, geistige Vollkommenheit als einen Endzweck anzustreben, und das die Übereinstimmung des eigenen Charakters mit einem Ideal der Vortrefflichkeit um ihrer selbst willen sucht, ohne Hoffnung auf etwas Gutes oder Furcht vor etwas Schlimmem, das aus einer anderen Quelle als dem eigenen inneren Bewusstsein entspringt. Selbst in der begrenzteren Form des Gewissens entgeht diese große Tatsache der menschlichen Natur seiner Wahrnehmung. Es ist höchst merkwürdig, dass er nirgends in seinen Schriften das Gewissen als etwas anerkennt, das von Menschenliebe, von Liebe zu Gott und den Menschen und von persönlichem Interesse in dieser oder jener Welt verschieden ist. All den Redeweisen, die in dem Munde anderer auf die Anerkennung einer solchen Tatsache schließen lassen, geht er geflissentlich aus dem Weg.**** Wenn wir die

---

* Vgl. J. B.: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in: *Works* I, S. 56.

** Die Formulierung »Sympathie mit Gott« hat Mill aus folgendem Satz gebildet: »Die Liebe zu Gott […] fällt zusammen mit einem Motiv anderen Namens, nämlich einer Art von Sympathie […], welche die Gottheit als Gegenstand hat.« (Ebd., S. 52, Übersetzung MS)

*** *Works* I, S. 195 ff.

**** *Anmerkung Mills:* An einer Stelle des letzten Bandes seines Werkes über die Beweislehre, und vielleicht noch an zwei oder drei anderen Orten, spricht er von der »Liebe zur Gerechtigkeit« als einem Gefühl, das beinahe allen Menschen innewohne. Ohne weitere Erklärungen, die jetzt nicht mehr zu erlangen sind, ist es unmöglich festzustellen, welchen Sinn man diesen gelegentlichen Ausdrücken beizulegen hat, die dem allgemeinen Geist seiner Philosophie so wenig entsprechen.

Worte »Gewissen«, »moralische Prinzipien«, »moralische Rechtschaffenheit«, »moralische Pflicht« in seinem Verzeichnis der Triebfedern des Handelns finden wollen, so müssen wir sie unter den Synonymen der »Liebe des guten Rufs« suchen, wo den beiden ersten Ausdrücken noch die Bemerkung beigefügt ist, dass sie bisweilen auch synonym mit dem *religiösen* Motiv oder dem Motiv der *Sympathie* sind. Dass es ein Gefühl moralischer Billigung oder Missbilligung im eigentlichen Sinne gibt, deren Gegenstand wir selbst oder unsere Mitmenschen sind, scheint er gar nicht zu ahnen, und weder das Wort *Selbstachtung* noch die Vorstellung, welche dieses Wort ausdrückt, kommt in seinen Schriften, so weit unsere Erinnerung reicht, auch nur ein einziges Mal vor.

Indessen übersieht er nicht bloß den moralischen Teil der menschlichen Natur im strengen Sinn des Wortes, das Verlangen nach Vervollkommnung oder das Gefühl eines billigenden oder anklagenden Gewissens; auch das Streben nach irgendeinem anderen idealen Ziel um seiner selbst willen erkennt er kaum als eine Tatsache in der menschlichen Natur an. Das Gefühl der *Ehre* und der persönlichen Würde, jenes Gefühl der Erhebung oder Erniedrigung, das unabhängig von anderer Leute Meinung oder sogar trotz dieser Meinung seine Wirkung äußert; die Liebe zum *Schönen*, die Leidenschaft des Künstlers; die Liebe der *Ordnung*, der Übereinstimmung, der Konsequenz, der Zweckdienlichkeit in allen Dingen; die Liebe zur *Macht*, nicht in der beschränkten Form der Macht über andere menschliche Wesen, sondern als Macht an und für sich, als Macht, unser Wollen zu verwirklichen; die Liebe zum *Handeln*, den Durst nach Bewegung und Tätigkeit, ein Beweggrund, der kaum weniger Einfluss auf das menschliche Leben äußert als sein Gegensatz, die Liebe zur Ruhe – keines von all diesen mächtigen Elementen der menschlichen Natur wird einer Stelle unter den Triebfedern des Handelns wert erachtet. Obwohl vielleicht nicht eines darunter ist, dessen Anerkennung man nicht aus irgendeiner Ecke seiner Schriften herauslesen könnte, so gründet er doch auf diese Anerkennung niemals weitere Folgerungen. Der Mensch, dieses komplexeste aller Wesen, erscheint in seinen Augen außerordentlich einfach. Selbst in der Kategorie der *Sympathie* erstreckt sich seine Anerkennung nicht auf die zusammengesetzteren Formen des Gefühls – auf die Liebe zum *Lieben*, das Verlangen nach einer Stütze in der Sympathie anderer, nach Gegenständen der Bewunderung und Verehrung. Wenn er überhaupt an eines der tieferen Gefühle der menschlichen Natur dachte, so betrachtete er sie nur als Idiosynkra-

sien des Geschmacks, mit denen der Moralist ebenso wie der Gesetzgeber nur insofern zu tun habe, als er die schädlichen Handlungen verhüten müsse, zu denen sie möglicherweise führen könnten. Zu verlangen, dass ein Mensch Gefallen an einem Ding, Missfallen an einem anderen empfinden solle oder nicht, erschien ihm bei einem Moralisten ebenso als ein Akt des Despotismus wie bei einem politischen Herrscher.

Es wäre höchst ungerecht, wenn man, wie leidenschaftliche und engstirnige Gegner wohl zu tun pflegen, voraussetzen wollte, dass sein Bild der menschlichen Natur nur seine eigenen Züge kopiert habe und dass all die Elemente, die er aus seinem Verzeichnis menschlicher Motive ausschloss, auch in seiner eigenen Brust fehlten. Die ungewöhnliche Stärke seines früh entwickelten Sinnes für Tugend bildete, wie wir bereits gesehen haben, die ursprüngliche Veranlassung zu allen seinen Spekulationen, und ein nobler moralischer Sinn, insbesondere für Gerechtigkeit, beherrscht und durchdringt alle seine Gedanken. Weil er aber von früh gewohnt war, das Glück der Menschheit oder vielmehr der ganzen empfindenden Welt als das einzige Ziel ins Auge zu fassen, das an sich wünschenswert sei oder irgendetwas anderes wünschenswert machen könne, so verwechselte er alle uneigennützigen Gefühle, die er in der eigenen Brust vorfand, mit dem Wunsch nach allgemeinem Glück – geradeso wie manche religiösen Schriftsteller, welche die Tugend um ihrer selbst willen vielleicht so sehr liebten, als man es vermag, gewohnheitsmäßig ihre Liebe zur Tugend mit ihrer Furcht vor der Hölle verwechselten. Es wäre eine größere Feinheit des Geistes erforderlich gewesen, als Bentham besaß, um Gefühle zu unterscheiden, die infolge langer Gewohnheit immer in derselben Richtung wirkten, und sein Mangel an Vorstellungskraft hinderte ihn, diesen Unterschied da, wo er deutlich genug geschrieben stand, aus den Herzen anderer herauszulesen.

Es ist ihm denn auch in der Nichtbeachtung dieser wichtigen Elemente keiner von all den fähigen Männern gefolgt, die man wegen der großen intellektuellen Schuld ihm gegenüber als seine Jünger betrachtet hat. Wenn sie auch seine Nützlichkeitstheorie adoptierten und gleich ihm die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht nicht von einer Prüfung durch einen moralischen Sinn abhängig machten, so haben sie doch mit Hartley einen solchen Sinn als eine Tatsache der menschlichen Natur anerkannt und sich bemüht, ihn zu erklären und seine Gesetze nachzuweisen; auch kann man ihnen nicht gerechterweise den Vorwurf machen, dass sie diesen Teil unserer Natur unter-

schätzt oder sich irgendwie geneigt gezeigt haben, ihn bei ihren Betrachtungen in den Hintergrund zu drängen. Wenn irgendein Teil des Einflusses dieses Hauptirrtums bis zu ihnen zu dringen vermochte, so ist dies auf Umwegen und durch die Wirkung geschehen, welche andere Teile der Bentham'schen Lehren auf ihre Denkweise ausübten.

Dass die Sympathie – das einzige uneigennützige Motiv, das Bentham anerkannte – als Bürgschaft eines tugendhaften Handelns nicht ausreicht, hat er selbst gefühlt. Persönliche Zuneigung kann, wie er recht wohl wusste, ebenso gut zur Schädigung der Interessen Dritter führen und bedarf ebenso sehr der Lenkung und Zügelung wie jedes andere Gefühl. Die bloße, vom Pflichtgefühl gesonderte Menschenliebe schätzte er als ein Motiv, das auf die Menschheit im Allgemeinen einen Einfluss übt, ganz nach ihrem wahren Wert, indem er sie als das schwächste und unzuverlässigste aller Gefühle betrachtete. Als ein Motiv, das auf die Menschen wirkt und vermittels dessen sie möglicherweise zu ihrem eigenen Besten hingeleitet werden können, blieb nur noch das persönliche Interesse übrig. Demgemäß stellt sich denn auch Bentham die Welt als einen Inbegriff von Personen vor, deren jede für sich ihren besonderen Interessen oder Neigungen nachgeht und welche man durch Hoffnungen und Befürchtungen, die aus den drei Quellen Gesetz, Religion und öffentlicher Meinung entspringen, versuchen muss, daran zu hindern, sich gegenseitig mehr zu stoßen und zu drängen, als unvermeidlich ist. Diesen drei Mächten legte er, soweit sie als maßgebend für die menschliche Handlungsweise zu betrachten sind, den Namen *Sanktionen* bei; die *politische* Sanktion wirkt durch die Strafen und Belohnungen, die von dem Gesetz ausgehen, die *religiöse* Sanktion durch die, welche von dem Lenker des Weltalls zu erwarten sind, und die öffentliche Sanktion, die er charakteristisch genug auch die *moralische* Sanktion nennt, wirkt durch die angenehmen oder unangenehmen Folgen, welche sich aus Gunst und Ungunst unserer Mitmenschen ergeben.*

Das also ist Benthams Theorie von der Welt. Und jetzt haben wir weder im Geist der Apologie noch des Tadels, sondern in dem der ruhigen Würdigung zu untersuchen, wie weit diese Auffassung der menschlichen Natur und des menschlichen Lebens uns führen wird, wie viel sie in der Moral und in der Politik- und Sozialphilosophie für das Individuum und wie viel sie für die Gesellschaft zu leisten vermag.

---

* Vgl. J. B.: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in: *Works* I, S. 14 f.

In Bezug auf die Handlungsweise des Individuums wird sie nichts weiter tun, als einige von den einleuchtenderen Geboten weltlicher Klugheit und äußerlicher Rechtschaffenheit und Wohltätigkeit vorschreiben. Wir brauchen uns nicht weiter über die Mängel eines ethischen Systems zu verbreiten, das den Menschen in der Gestaltung seines eigenen Charakters nicht unterstützt, das ein Verlangen nach Selbstbildung, wir können sogar sagen, die Fähigkeit dafür, in dem Menschen gar nicht einmal als vorhanden anerkennt – und selbst wenn sie es anerkennen würde, doch nicht das Geringste zur Lösung dieser großen Aufgabe beizutragen vermöchte, weil sie etwa die Hälfte aller geistigen Regungen, derer der Mensch fähig ist, mit Einschluss aller derer, welche sich unmittelbar auf Zustände des eigenen Geistes beziehen, gänzlich übersieht.

Die Moralität besteht aus zwei Teilen. Den einen derselben bildet die Selbsterziehung, die Zucht, der das menschliche Wesen selbst seine Neigungen und seinen Willen unterwirft. Dies Gebiet ist eine Leerstelle in Benthams System. Der andere gleichberechtigte Teil, die Regelung der äußeren Handlungsweise des Menschen, lässt natürlich, wenn der erstere unberücksichtigt bleibt, nur eine höchst mangelhafte und unvollständige Behandlung zu; denn wie sollen wir richtig darüber urteilen, in welcher Weise manche Handlung auch nur unsere oder anderer Personen weltliche Interessen beeinflussen wird, wenn wir nicht als einen Teil der Frage auch ihren Einfluss auf unsere oder ihre Neigungen und Begierden mit in den Kreis unserer Betrachtung ziehen? Ein Moralist nach Bentham'schen Grundsätzen wird wohl dazu gelangen, Mord, Brandstiftung, Diebstahl zu verbieten; aber was ist seine Befähigung zur Regulierung der feineren Schattierungen des menschlichen Verhaltens oder auch für die wichtigeren Moralvorschriften in Bezug auf jene Tatsachen des menschlichen Lebens, die ganz unabhängig von jedem Einfluss auf weltliche Verhältnisse tiefgreifenden Einfluss auf den Charakter ausüben können, wie zum Beispiel das Verhältnis der Geschlechter, Familienbeziehungen im Allgemeinen und jede andere gesellschaftliche und sympathische Verbindung intimer Art? Die moralische Seite dieser Fragen hängt ihrem ganzen Wesen nach von Erwägungen ab, die Bentham niemals in Rechnung brachte; selbst wo er in diesen Dingen das Richtige traf, waren seine Gründe immer, und zwar notwendigerweise, teils falsch, teils unzureichend.

Es ist ein Glück für die Welt, dass Benthams Neigungen mehr in der Richtung juristischer als ethischer Untersuchungen lagen. Kein ausschließlich der

letzteren Kategorie angehöriges Werk ist unter seinem Namen erschienen, ausgenommen die *Deontologie*, ein Buch, das unseres Wissens kaum jemals von irgendeinem Verehrer Benthams ohne den Ausdruck des tiefsten Bedauerns über seine Veröffentlichung erwähnt wird. Man konnte allerdings von Bentham keine richtigen systematischen Ansichten über Ethik oder eine vernünftige Behandlung irgendeiner Frage erwarten, deren Beurteilung vom Standpunkt der Moral eine tiefe Kenntnis des menschlichen Herzens erfordert; aber man durfte voraussetzen, dass er kühn die größeren moralischen Fragen in Angriff nehmen und wenigstens die überlieferten Meinungen einer eingehenden Kritik unterziehen würde; und es ließ sich nicht voraussehen, dass er beinahe ausschließlich die *petite morale*[*] behandeln würde, und zwar mit einer äußerst pedantischen Genauigkeit und nach den *Quid pro quo*-Grundsätzen[**], die für den geschäftlichen Verkehr maßgebend sind. Das Buch hat nicht einmal den Wert, den eine authentische Darstellung der natürlichen Folgerungen, zu denen man durch einen irrtümlichen Gedankengang gelangt ist, beanspruchen könnte, denn der Stil beweist, dass es vollständig umgeschrieben wurde, und es ist unmöglich zu sagen, wie viel oder wie wenig von Bentham selbst stammt. Die Gesamtausgabe, die jetzt im Erscheinen begriffen ist, soll, wie es heißt, Benthams religiöse Schriften nicht enthalten; wiewohl wir den Wert der meisten dieser Schriften außerordentlich gering anschlagen, sind sie mindestens unzweifelhaft seine, und wir glauben, dass die Welt ein Recht auf sie hat, welches Licht auch immer sie auf die Beschaffenheit seines Geistes werfen. Dagegen würden wir die Nichtberücksichtigung der *Deontologie* für vollkommen gerechtfertigt und für einen Ausdruck editorischen Taktgefühls halten.

Wenn demnach Benthams Theorie so wenig für das Individuum zu leisten vermag, was kann sie für die Gesellschaft leisten?

Sie wird eine Gesellschaft, die einen gewissen Stand geistiger Entwicklung erreicht hat, für dessen Aufrechthaltung anderweitig gesorgt ist, in die Lage versetzen, Regeln aufzustellen, die zum Schutz ihrer materiellen Interessen dienen können. Für die geistigen Interessen wird sie nichts leisten (ausgenommen mitunter als Werkzeug in der Hand einer höheren Lehre); ja, sie wird nicht einmal für die materiellen Interessen ausreichen. Was überhaupt

---

* Regeln der Manierlichkeit.

** Prinzipien der Wechselseitigkeit.

materielle Interessen hervorbringt und Menschen befähigt, als eine Gesellschaft zu existieren, ist allein nationaler Charakter; *er* ist es, der den Erfolg oder Misserfolg der Bestrebungen verschiedener Nationen entscheidet; welcher der einen Nation Verständnis und Empfänglichkeit für höhere Ziele verleiht, eine andere dagegen im Staube fortkriechen lässt; welcher die Größe der einen Nation dauernd macht und eine andere zu einem frühzeitigen und raschen Verfall verurteilt. Der wahre Lehrer in der Kunst, passende gesellschaftliche Arrangements für England, Frankreich oder Amerika ausfindig zu machen, ist derjenige, der zu erklären vermag, wie der englische, französische oder amerikanische Charakter sich verbessern lässt und auf welchem Wege er das geworden ist, was er ist. Eine Philosophie der Gesetze und Staatseinrichtungen, die sich nicht auf eine Philosophie des Nationalcharakters stützt, ist eine Absurdität. Aber welchen Wert konnte Benthams Ansicht über den Nationalcharakter haben? Wie konnte er, dessen Geist so wenige und so dürftige Typen individuellen Charakters umfasste, sich zu dieser höheren Verallgemeinerung erheben? Alles, was er tun kann, beschränkt sich auf die Angabe der Mittel, durch die bei einem gegebenen Zustand des Nationalcharakters sich die materiellen Interessen der Gesellschaft schützen lassen, wobei die Frage ganz unberührt und der Entscheidung anderer Personen vorbehalten bleibt, ob der Gebrauch dieser Mittel einen schädlichen Einfluss auf den Nationalcharakter üben könnte.

Wir sind demnach zu einer Art Abschätzung dessen gelangt, was eine Philosophie wie die Benthams zu leisten vermag. Sie kann die Mittel lehren, den bloß *geschäftlichen Teil* der gesellschaftlichen Arrangements zu organisieren und zu regeln. Alles, was ohne Bezugnahme auf moralische Einflüsse begriffen oder geleistet werden kann, liegt im Bereich seiner Philosophie; wo solche Einflüsse mit in Rechnung gestellt werden müssen, versagt sie den Dienst. Er beging den Fehler vorauszusetzen, dass der geschäftliche Teil der menschlichen Angelegenheiten das Ganze ausmache, oder wenigstens alles das, womit der Gesetzgeber und der Ethiker zu tun habe. Nicht etwa, als ob er moralische Einflüsse unberücksichtigt gelassen hätte, wenn er sie bemerkte; aber bei seinem Mangel an Vorstellungskraft, bei seiner geringen Erfahrung mit menschlichen Gefühlen und bei seiner Unkenntnis ihrer gegenseitigen Abstammung und Verbindung war dies nicht eben häufig der Fall.

Der geschäftliche Teil ist somit das einzige Gebiet menschlicher Angelegenheiten, auf dem Bentham mit Erfolg tätig gewesen ist und auf dem er eine be-

trächtliche Anzahl umfassender und erhellender praktischer Grundsätze eingeführt hat. Hier lag das rechte Feld für seine Größe, und auf diesem Feld war er in der Tat groß. Er hat die Spinnweben weggekehrt, die sich Jahrhunderte hindurch angesammelt hatten, und Knoten gelöst, die durch die Lösungsversuche der fähigsten Denker von Generation zu Generation immer nur fester gezogen wurden, und es ist keine Übertreibung, von ihm zu sagen, dass er über einen großen Teil dieses Feldes als Erster das Licht der Vernunft verbreitet hat.

Wir wenden uns mit Vergnügen von dem, was Bentham nicht leisten konnte, zu dem, was er leistete. Es ist eine undankbare Aufgabe, mit einem großen Wohltäter der Menschheit darüber zu rechten, dass er nicht noch ein größerer war, und die Irrtümer eines Mannes zu betonen, der mehr neue Wahrheiten gefunden, der Welt mehr vernünftige praktische Lehren erteilt hat, als diese je – von wenigen großen Ausnahmen abgesehen – von einem einzelnen Menschen erhalten hat. Der unerquickliche Teil unserer Aufgabe ist beendigt; wir haben jetzt die Größe des Mannes zu zeigen, den sicheren Griff, mit dem sein Geist die Gegenstände erfasste, die in seinem Bereich lagen, die Riesenaufgabe, die er sich gestellt hatte, und den Heldenmut und die Heldenstärke, mit der er sie löste. Auch möge niemand das, was er geleistet hat, deshalb gering achten, weil er sich auf einem begrenzten Gebiet bewegte; der Mensch hat nur die Wahl, auf vielen Pfaden kurze Strecken voranzukommen oder auf einem einzigen ein großes Stück. Das Feld der Bemühungen Benthams glich dem Raum zwischen zwei parallelen Linien; nach der einen Richtung außerordentlich beschränkt, dehnte es sich nach der anderen ins Unendliche.

Bentham begann, wie wir bereits wissen, mit Betrachtungen über das Recht, und auf diesem Gebiet feierte er seine schönsten Triumphe. Er fand die Philosophie des Rechtes als ein Chaos vor und ließ sie als eine Wissenschaft zurück. Er fand die Praxis des Rechtes als einen Augiasstall vor, und er war es, der den Strom hineinleitete, der einen Haufen Mist nach dem anderen untergräbt und wegspült.

Ohne in die übertriebenen Schmähungen gegen die Rechtsgelehrten einzustimmen, die sich Bentham bisweilen gestattete, oder einen Teil der Gesellschaft für die Fehler aller verantwortlich zu machen, können wir doch sagen, dass der Gang der geschichtlichen Entwicklung den englischen Rechtsgelehrten besonders dem Sarkasmus Voltaires aussetzte, der den Juristen als »Bewahrer alter barbarischer Gebräuche«[10] bezeichnet. Die Grundlage des eng-

lischen Rechtes war und ist das Feudalsystem. Dieses entsprach, wie alle Systeme, welche als Gewohnheitsrecht existierten, ehe sie zum Gesetz wurden, bis zu einem gewissen Grade den Bedürfnissen der Gesellschaft, aus der es hervorgegangen war, das heißt eines Stammes roher Soldaten, die ein besiegtes Volk in Unterwerfung hielten und die geraubte Beute unter sich teilten. Der Fortschritt der Zivilisation hatte jedoch aus diesem bewaffneten Lager barbarischer Krieger inmitten versklavter Feinde allmählich ein fleißiges, handeltreibendes, reiches und freies Volk gemacht. Die Gesetze, welche dem ersteren gesellschaftlichen Zustand angemessen gewesen waren, konnten in keiner Weise mehr den Bedürfnissen des letzteren entsprechen, der gar nicht einmal hätte entstehen können, wenn nicht schon früher etwas getan worden wäre, um ihm diese Gesetze einigermaßen anzupassen. Indessen vollzog sich diese Anpassung nie nach einem durchdachten Plan oder aufgrund einer umfassenden Erwägung des neuen Zustandes der Gesellschaft und ihrer Erfordernisse. Was man erreicht hatte, war das Ergebnis eines jahrhundertelangen Ringens zwischen der alten Barbarei und der neuen Zivilisation, zwischen der Feudalaristokratie der Sieger, die an dem von ihnen eingeführten rohen System festhielten, und den Besiegten, die nach Emanzipation strebten. Die Macht der Letzteren war im Wachsen begriffen, doch waren sie nie stark genug, ihre Bande gänzlich zu sprengen, wenn auch immer von Zeit zu Zeit dieser oder jener schwache Punkt nachgab. Daher kam es, dass das Recht der Tracht eines erwachsenen Mannes glich, der seit der Zeit seines ersten Schulbesuchs seine Kleider nicht abgelegt hatte. Stück für Stück war der Stoff gerissen, und in dem Maß, wie der Riss sich weitete, hatte man, ohne jemals etwas wegzunehmen, was nicht von selbst abfiel, das Loch zugestopft oder einen Lappen neuer Gesetzgebung darauf geheftet, den man aus dem nächsten Laden geholt hatte. Infolgedessen scheinen sich in dem englischen Recht gewissermaßen alle Zeiten der englischen Geschichte ein Rendezvous gegeben zu haben; man kann ihre verschiedenen Produkte hier beieinander sehen, nicht verschmolzen, sondern bloß aufeinandergehäuft, geradeso wie man die verschiedenen Zeitalter der Erde aus einem senkrechten Durchschnitt ihrer Oberfläche herauslesen kann, in dem in ähnlicher Weise die Ablagerungen der aufeinanderfolgenden Perioden sich nicht verdrängt, sondern nur übereinandergeschichtet haben. Und in der Welt des Rechtes nicht minder als in der physischen Welt hat jede Erschütterung und jeder Streit der Elemente seine unverkennbaren Spuren in irgendeinem Bruch oder einer sonstigen

Unregelmäßigkeit der Schichten zurückgelassen; jeder Kampf, der die gesellschaftliche Ordnung jemals durchbrach, verrät sich noch heute in der abnormen Beschaffenheit desjenigen Teils des Rechtsgebietes, das diesen Fleck bedeckt, ja sogar die Fallen und Wolfsgruben, mit denen die streitenden Teile einander nachstellten, sind noch vorhanden, und wir können an den merkwürdigen Resten, die sich in diesen vorsintflutlichen Höhlen vorfinden, noch die Eindrücke wahrnehmen, welche die Zähne nicht bloß der Hyänen, sondern auch der Füchse und sonstiger verschmitzter Raubtiere hinterlassen haben.

Im englischen wie seinerzeit im römischen Recht wurden die Anpassungen der barbarischen Gesetze an die Erfordernisse der fortschreitenden Zivilisation in der Regel im Verborgenen vorgenommen. Sie wurden gewöhnlich von den Gerichtshöfen eingeführt, die nicht umhinkonnten, die neuen Bedürfnisse der Menschheit aus den vor sie gebrachten Streitfällen herauszulesen, sich aber in Ermangelung der Befugnis, neue, diesen Bedürfnissen entsprechende Gesetze zu erlassen, genötigt sahen, versteckt zu Werke zu gehen, um der Eifersucht und dem Widerstand einer unwissenden, voreingenommenen und meistenteils brutalen und tyrannischen Legislative auszuweichen. Einige der notwendigsten dieser Verbesserungen, wie zum Beispiel der Rechtsschutz für Stiftungen und die Beseitigung der Fideikommisse,* wurden in aktivem Widerstand gegen den bestimmt ausgesprochenen Willen des Parlamentes durchgesetzt, dessen ungeschickte Hände gegen die Schlauheit der Richter nicht aufkommen und es nach wiederholten Versuchen nicht dahin bringen konnten, ein Gesetz so zu formulieren, dass jenen die Möglichkeit abgeschnitten gewesen wäre, es durch irgendeinen Kunstgriff unwirksam zu machen. Die ganze Geschichte des Kampfes um Stiftungen kann man noch in den Worten einer Übertragungsurkunde lesen, wie man auch die des Streites über Fideikommisse in den betreffenden Dokumenten bis auf die Abschaffung der »fine of land« und der »common recoveries«[11] durch einen Gesetzvorschlag des gegenwärtigen Kronanwalts zu lesen vermochte;** aber teuer musste der Klient die Sammlung historischer Kuriositäten bezahlen, die er jedes Mal zu kaufen genötigt war, wenn er eine Verfügung über sein Gut treffen wollte. Das

---

* Das Fideikommiss ist unveräußerliches und unteilbares Eigentum einer Familie.

** Mill bezieht sich hier auf ein Gesetz des britischen Parlaments vom August 1833 (*The Fines and Recoveries Act 1833*), das zwei auf Rechtsfiktionen (*fine of land*, *common recoveries*) beruhende Formen der Übertragung von Landeigentum abschaffte.

Ergebnis dieser Art, gesellschaftliche Einrichtungen zu verbessern, lief darauf hinaus, dass alles Neue in Übereinstimmung mit den alten Formen und Bezeichnungen geschehen musste, und man ging bei der Verbesserung der Gesetze etwa in ähnlicher Weise vor, als wenn man bei der Verbesserung des Ackerbaues die Einführung des Pfluges von der Bedingung abhängig gemacht hätte, dass er wie ein Spaten aussehen müsse; oder wenn man bei der Einführung des Pfluggeschirrs anstelle der primitiven Methode des Pflügens mit dem Pferdeschweif diesen Schweif noch der Form wegen an dem Pfluge befestigt gelassen hätte.

Als die Kämpfe vorüber waren und das Mischmasch endlich in eine Art dauernden Zustand übergegangen war, der sich für die Juristen als sehr einträglich und folglich höchst angenehm herausstellte, fingen sie nach der natürlichen Tendenz des menschlichen Geistes an, darüber Theorien aufzustellen, und sahen sich genötigt, das Durcheinander in eine systematische Form zu bringen. Aus dieser buntscheckigen Zusammenstopplung der verschiedenartigsten Fetzen und Streifen, in der höchstens der frühe, längst zu mehr als der Hälfte außer Gebrauch gekommene barbarische Teil irgendwie an eine Ordnung oder an ein System erinnerte, mussten sich die englischen Rechtsgelehrten durch Induktion und Abstraktion ihre Rechtsphilosophie bilden; und dies ohne die logischen Routinen und die allgemeine geistige Bildung, mit denen die römischen Rechtsgelehrten an eine ähnliche Aufgabe herangegangen waren. Bentham fand die Philosophie des Rechtes als das vor, wozu die praktizierenden englischen Juristen sie gemacht hatten, als ein wüstes Durcheinander, in welchem *reales* und *persönliches* Eigentum, *gemeines Recht* und *Billigkeit*, *Lehnsverrat*, *das Verbot der Abführung von Religionsabgaben ins Ausland (praemunire facias)*, das *Verschweigen von Lehnsverrat (misprision)* und *Vergehen*, lauter Worte ohne jeden Sinn, weil von der Geschichte der englischen Institutionen losgelöst – bloße Flutzeichen zur Markierung der Linie, welche nach jahrhundertelangem Kampf See und Ufer als gemeinsame Grenze anerkannt hatten –, insgesamt als Bezeichnungen wesentlicher, der Natur der Dinge entsprechender Unterscheidungen galten. Kurz, es war ein Chaos, in dem sich für jede Absurdität, für jeden einträglichen Missbrauch eine Art Begründung finden ließ, die nur dann und wann Zweckmäßigkeit vorschützte und sich in der Regel auf rein technische Äußerlichkeiten bezog, die man dem alten barbarischen System entlehnt hatte. So etwa war die Theorie des Rechtes beschaffen; um seine Praxis würdig zu schildern, müsste uns ein

Swift* oder Bentham selber seine Feder leihen. Der ganze Gang eines Prozesses schien nur eine ununterbrochene Reihe von Erfindungen, die alle darauf hinausliefen, das Geld aus den Taschen der Parteien in die der Juristen zu praktizieren; und wenn die Armen nicht die hilflosen Opfer eines Sir Giles Overreach** wurden, der den Preis zahlen konnte, so hatten sie das wahrlich nicht dem Recht, sondern nur der öffentlichen Meinung und den Sitten zu danken.

Nun könnte mancher glauben, dass es keine schwere Aufgabe war, die Absurdität solcher Zustände zu behaupten und nachzuweisen; aber Bentham begann den Kampf als junger Mann, und er war grau geworden, ehe er irgendwelche Anhänger hatte. Die Geschichte wird einst die Stärke des Aberglaubens unbegreiflich finden, der bis auf die neueste Zeit herab jenen verderblichen Mischmasch vor jeder Prüfung und jedem Zweifel zu schützen suchte, der die rosigen Darstellungen Blackstones*** als eine richtige Würdigung des englischen Rechtes betrachtet wissen wollte und die Misshandlung aller menschlichen Vernunft als seine höchste Blüte feierte. Gepriesen sei Bentham, dass er diesem Aberglauben den Todesstoß versetzte, dass er der Herkules dieser Hydra, der St. Georg dieses giftigen Drachens wurde! Der Ruhm gebührt ihm und ihm allein; nur seine spezielle Begabung war einer solchen Aufgabe gewachsen. Sie erforderte seine ganze unermüdliche Ausdauer, sein festes Selbstvertrauen, das keiner Unterstützung durch anderer Leute Meinung bedurfte, seine ausgeprägt praktische Geistesart, seine Gewohnheiten der Synthese – vor allem aber seine besondere Methode. Oft schon hatten Metaphysiker, mit vagen Allgemeinheiten bewaffnet, ihre Hand an diesem Gegenstand versucht und ihn immer gerade so gelassen, wie sie ihn vorgefunden hatten. Das Recht ist ein Geschäft; Mittel und Zwecke, nicht Abstraktionen, sind das, was man dabei in Betracht zu ziehen hat; der Unbestimmtheit musste man nicht mit

---

* Jonathan Swift (1667–1745), irischer Schriftsteller der Frühaufklärung, insbesondere bekannt durch seinen Roman *Gullivers Reisen* (1726).

** Sir Giles Overreach ist die Hauptfigur in dem englischen Drama *A New Way of Paying Old Debts* (1633) von Philip Massinger (1584–1640). Die Figur des Sir Giles Overreach basiert auf der historischen Gestalt des Giles Mompesson (1583/1584–1663), einem verhassten korrupten Politiker des 17. Jahrhunderts.

*** Sir William Blackstone (1723–1780), englischer Jurist und Politiker. »Obwohl mein Vater eine Abscheu vor dem barbarischen Chaos hegte, das da englisches Recht heißt«, bekam Mill von ihm als Fünfzehnjähriger »eine ansehnliche Portion« (vgl. *Ausgewählte Werke* II, S. 66) aus Blackstones *Commentaries on the Laws of England* (1765–1769) zu lesen.

Unbestimmtheit, sondern mit Klarheit und Genauigkeit entgegentreten; Detailfragen musste man nicht durch Allgemeinheiten, sondern durch Detailerörterungen zu erledigen suchen. Auch war auf diesem Gebiet kein Fortschritt möglich, solange man bloß den Nachweis lieferte, dass das Bestehende schlecht sei; man musste auch zeigen, wie die Dinge besser zu machen seien. Wir haben von keinem zweiten großen Mann gelesen, der ebenso fähig gewesen wäre, all dies wie Bentham zu leisten. Er hat es geleistet, einmal und für immer.

Auf die Einzelheiten dessen, was Bentham geleistet hat, können wir hier nicht eingehen; es wären viele hundert Seiten erforderlich, um ein einigermaßen genügendes Bild davon zu geben. Wir begnügen uns, unsere Einschätzung in wenigen Punkten zusammenzufassen: Zum Ersten hat er den Mystizismus aus der Rechtsphilosophie ausgetrieben und ein Beispiel dafür gegeben, die Gesetze in einem praktischen Licht, als Mittel für gewisse konkrete, scharf umrissene Zwecke aufzufassen. Zweitens hat er die Verwirrung und die Unbestimmtheit beseitigt, die in Bezug auf die Idee des Rechtes im Allgemeinen, die Idee eines Rechtssystems und alle anderen hierbei in Betracht kommenden allgemeinen Ideen herrschte. Drittens zeigte er die Notwendigkeit und Durchführbarkeit einer *Kodifikation*, einer Zusammenfassung des gesamten Rechts in einem systematisch geordneten Schriftwerk – jedoch nicht wie der Code Napoléon* ein Werk ohne eine einzige Definition, das zur Erklärung seiner technischen Ausdrücke eine beständige Bezugnahme auf Präzedenzfälle notwendig macht, sondern eines, das zugleich alles in sich begreift, was für seine eigene Interpretation erforderlich ist, und überall für seine eigene Verbesserung und Vervollkommnung Vorsorge trifft. Er hat nachgewiesen, aus welchen Teilen ein solcher Kodex bestehen und was ihr gegenseitiges Verhältnis sein würde; durch seine Unterscheidungen und Klassifikationen hat er wesentlich dazu beigetragen, zu zeigen, wie Anordnung und Nomenklatur eines solchen Rechtsbuches beschaffen sein sollten oder könnten. Was er ungetan ließ, hat er zu einer verhältnismäßig leichten Aufgabe für andere gemacht. Viertens hat er sich eine systematische Ansicht** von den Bedürfnissen der Gesellschaft, denen der Zivilkodex dienen soll, und von den Grundgesetzen der menschlichen Natur gebildet, nach denen seine Bestimmungen

---

* Das französische Zivilrechtsbuch (*Code civil* oder *Code Napoléon*).

** *Anmerkung Mills:* Man sehe seine *Grundsätze des Zivilrechts* im zweiten Teil seiner gesammelten Werke. [Vgl. »Principles of the Civil Code«, in: *Works* I, S. 297 ff.]

zu prüfen sind; und diese Ansicht ist zwar, wie wir bereits gesehen haben, mangelhaft, soweit geistige Interessen in Rechnung gebracht werden müssen, aber höchst wertvoll in Bezug auf den großen Teil der Gesetzgebung jedes Landes, der dazu bestimmt ist, die materiellen Interessen zu schützen. Fünftens fand er (um von dem Thema »Strafen« zu schweigen, für das auch vor ihm schon Erhebliches geleistet worden war) die Philosophie des gerichtlichen Verfahrens mit Einschluss der Gerichtsverfassung und der Beweislehre in einem noch kläglicheren Zustand vor als irgendeinen anderen Teil der Rechtsphilosophie und brachte sie in einem Zug fast zur Perfektion: Als er es verließ, waren ihre Prinzipien sicher begründet, und sogar hinsichtlich der Vorschläge für praktische Arrangements war nur noch weniges zu tun.

Die Entscheidung über diese Behauptungen zugunsten Benthams können wir getrost denen anheimstellen, welchen das kompetenteste Urteil darüber zusteht. Selbst in den höchsten Stellen unserer Justizverwaltung sind jetzt Männer zu finden, denen die Ansprüche, welche wir für ihn erheben, nicht übertrieben scheinen werden. Grundsatz für Grundsatz sickern zudem seine Vorschläge in die gegen seinen Einfluss verschlossensten Köpfe und treiben Widersinn und Vorurteil aus allen Winkeln. Die Reform der Gesetze eines Landes nach seinen Prinzipien kann nur allmählich vor sich gehen und wird zu ihrer Vollendung unter Umständen eine lange Zeit erfordern, aber das Werk schreitet bei uns voran, und sowohl Parlament wie Richter tun jedes Jahr etwas, und oft nicht Unbeträchtliches, in Richtung seiner Förderung.

Es scheint hier der passende Ort, von einer Anschuldigung Notiz zu nehmen, die bisweilen sowohl gegen Bentham wie gegen das Kodifikationsprinzip erhoben wird, dass nämlich er und dies Prinzip ein gleichförmiges System fertiger Gesetze verlangten, das für alle Zeiten und für alle gesellschaftlichen Zustände dienen soll. Indessen bezieht sich die Lehre von der Kodifikation, wie das Wort selbst andeutet, nur auf die Form und nicht auf deren Inhalt; sie kümmert sich nicht um das, was die Gesetze sein sollen, sondern verlangt nur, dass sie, mögen sie sonst sein, was sie wollen, in einer systematischen Weise geordnet und in Worte von festgelegter Bedeutung gekleidet sein sollen. Soweit die Anschuldigung gegen Bentham gerichtet ist, wird sie durch seine Abhandlungen »Versuch über den Einfluss von Zeit und Ort in Gesetzgebungsangelegenheiten«,* die in der Sammlung seiner Werke zum ersten

* J. B.: *Works* I, S. 169 ff.

Mal in englischer Sprache erschien, vollständig beantwortet. Man wird dort finden, dass die Verschiedenartigkeit der Forderungen, welche an das Recht verschiedener Nationen zu stellen sind, ebenso sehr Gegenstand seiner systematischen Erwägung war wie irgendein anderes unter den Bedürfnissen, welche Gesetze notwendig machen; allerdings setzten ihm die Mängel seiner Theorie der menschlichen Natur auch in dieser Richtung dieselben Grenzen wie bei allen seinen anderen Betrachtungen. Denn da er, wie schon erwähnt, den Nationalcharakter und die Ursachen, die ihn bilden und erhalten, so gut wie gar nicht in Rechnung zog, so konnte er auch nur in sehr beschränktem Maße eine der wichtigsten Seiten der Gesetzgebung eines jeden Landes, nämlich ihre Bedeutung als Werkzeug der nationalen Bildung, berücksichtigen, welche eine den verschiedenen Arten und Graden der bereits erreichten Kultur entsprechende Verschiedenheit der Gesetze fordert, geradeso wie der Lehrer dem Schüler, je nach der Bildungsstufe, die derselbe schon erreicht hat, verschiedene Lektionen gibt. Zu unseren wilden, an rohe Unabhängigkeit gewöhnten Vorfahren würden nicht dieselben Gesetze gepasst haben wie zu einem Volk von Asiaten, das einem Militärdespotismus unterworfen ist; der Sklave muss dazu befähigt werden, sich selbst zu regieren, der Wilde, sich der Regierung anderer zu fügen. Für Engländer, die allem misstrauen, was von allgemeinen Grundsätzen ausgeht, kann unmöglich dasselbe Recht taugen wie für Franzosen, die keinem Gesetz trauen, bei dem dies nicht der Fall ist. Sehr verschiedene Einrichtungen sind erforderlich, um ein wesentlich *subjektives* Volk wie die Deutschen und ein wesentlich *objektives* Volk wie das von Nord- und Mittelitalien der nationalen und gesellschaftlichen Einheit zuzuführen und beide zu der Vollkommenheit heranzubilden, deren ihre jeweiligen Naturen fähig sind; die eine innig und träumerisch, die andere leidenschaftlich und weltlich, die eine vertrauensvoll und anhänglich, die andere berechnend und argwöhnisch, die eine nicht praktisch genug, die andere zu praktisch, die eine der Individualität, die andere des Gemeingefühls entbehrend, die erstere schwach darin, dass sie zu wenig für sich fordert, die letztere darin, dass sie anderen zu wenig zugestehen will. Bentham war wenig gewohnt, Institutionen in ihrer Beziehung zu solchen Fragen zu betrachten. Die Wirkungen dieses Übersehens machen sich natürlich in allen seinen Betrachtungen bemerkbar, doch glaube ich nicht, dass in dem größeren Teil des Zivil- und Strafrechtes die Irrtümer, zu denen er dadurch verleitet wurde, sehr erheblich sind; tiefgreifend dagegen sind sie auf dem Gebiet konstitutioneller Gesetzgebung.

Die Bentham'sche Regierungstheorie hat in den letzten Jahren so viel Lärm in der Welt gemacht, sie hat unter den radikalen Philosophien einen so hervorragenden Platz behauptet und radikale Denkweisen haben sie in einem so viel höheren Maße in sich aufgenommen als alle anderen, dass es manche respektable Leute gibt, die sich einbilden, sie sei die einzige radikale Philosophie auf der Welt. Wir müssen es ihnen überlassen, sich über ihren Irrtum klar zu werden, so gut es gehen will, und werden nur versuchen, in wenigen Worten das Wahre und das Falsche dieser berühmten Theorie zu unterscheiden.

Drei große Fragen kommen bei Untersuchungen über die Regierung in Betracht. Erstens, welcher Art von Autorität soll das Volk in seinem eigenen Interesse untergeordnet werden? Zweitens, wie kann man das Volk dahin bringen, dieser Autorität zu gehorchen? Die Antworten auf diese beiden Fragen können je nach Art und Grad der von einem Volk bereits erreichten Zivilisation und Bildung und seiner Fähigkeit, mehr davon zu erreichen, unendlich verschieden sein. Als Nächstes kommt die dritte Frage, die nicht so viele verschiedene Antworten zulässt, nämlich die Frage, auf welche Weise man dem Missbrauch dieser Autorität vorbeugen kann? Diese dritte Frage ist die einzige unter den dreien, mit der Bentham sich ernsthaft beschäftigte, und er gibt darauf die einzige Antwort, die sie zulässt: Das Mittel für diesen Zweck ist die Verantwortlichkeit. Und zwar Verantwortlichkeit gegen Personen, deren offensichtliches und erkennbares Interesse mit dem Zweck der Herstellung einer guten Regierung übereinstimmt. Hat man dies einmal zugegeben, so fragt sich zunächst, bei welcher Gruppe von Personen diese Identität des Interesses mit der Forderung einer guten Regierung, das heißt mit dem Interesse der Gesamtheit, zu finden ist? Bei keinem Teil des Gemeinwesens, sagt Bentham, der kleiner ist als die numerische Majorität; nicht einmal, sagen wir, bei der Majorität selbst, überhaupt bei keinem Teil, sondern nur bei der Gesamtheit wird diese Identität des Interesses mit dem Interesse aller immer und in jeder Beziehung vorhanden sein. Da aber die Macht, die eine Repräsentativregierung allen gibt, faktisch einer Majorität verliehen wird, so sind wir genötigt, wieder auf die erste unserer drei Fragen zurückzukommen, auf die Frage nämlich, welcher Autorität ein Volk in seinem eigenen Interesse unterzuordnen ist. Und wenn die Antwort lautet, der einer Majorität seiner eigenen Mitglieder, so kann Benthams System nicht weiter angefochten werden, und unter dieser Voraussetzung ist sein *Constitutional Code*[12] bewundernswert. Seine außerordentliche Gabe, gleichzeitig umfassende Prinzipien aufzustellen und

seinen Plan bis ins kleinste Detail auszuführen, bewährt sich in der glänzendsten Weise in der Auswahl der Mittel, die er anrät, um die Herrscher zu hindern, sich der Kontrolle der Majorität zu entziehen, und um die Majorität instand zu setzen und anzureizen, diese Kontrolle unablässig auszuüben und sich dienstbare Organe zu verschaffen, die jede wünschenswerte moralische und geistige Befähigung besitzen, welche mit einer gänzlichen Unterwerfung unter den Willen der Majorität vereinbar ist.

Aber *ist* nun wirklich diese Grundlehre der politischen Philosophie Benthams eine allgemeine Wahrheit? Ist es zu allen Zeiten und an allen Orten für die Menschen heilsam, unter der absoluten Macht ihrer eigenen Majorität zu stehen? Wir sagen: unter der Autorität im Allgemeinen, nicht bloß unter der politischen Autorität, weil es illusorisch ist anzunehmen, dass die Macht, die eine absolute Gewalt über den physischen Menschen übt, nicht auch nach der Herrschaft über seinen Geist streben und versuchen wird, alle seine von ihrer eigenen Norm abweichenden Meinungen und Gefühle – wenn nicht durch gesetzliche Strafbestimmungen, so doch durch gesellschaftliche Verfolgungen – einzuengen und zu beschränken; absolute Macht wird danach streben, die Erziehung der Jugend nach ihrem Muster zu modeln und alle jene Bücher, Schulen und auf die Beeinflussung der Gesellschaft abzielenden Verbindungen von Individuen zu unterdrücken, die ihr irgendwie dazu angetan scheinen, einen Geist lebendig zu erhalten, der in Widerspruch mit ihrem eigenen Geist steht. Ist es nun, fragen wir, die richtige Lage des Menschen, in allen Zeiten und Nationen unter dem Despotismus der öffentlichen Meinung zu stehen?

Es ist völlig verständlich, dass eine solche Lehre Anklang bei den nobelsten Köpfen findet in einer Zeit der Reaktion gegen die aristokratischen Regierungen des modernen Europas, gegen Regierungen, die ihrer ganzen Natur nach das allgemeine Beste dem egoistischen Interesse und der Bequemlichkeit einiger weniger opfern, soweit nicht Rücksichten der Klugheit und bisweilen der Menschlichkeit dazwischentreten. Europäische Reformkräfte sind daran gewöhnt, die Majorität von den Regierungen überall herabgedrückt, misshandelt, im besten Fall unbeachtet zu sehen; sie besitzt weder Macht genug, um Abhilfe für ihre am besten begründeten Klagen noch um Vorkehrungen für ihre geistige Bildung zu erzwingen oder sich auch nur davor zu schützen, dass ihre Steuern erklärtermaßen der Bereicherung der herrschenden Klasse dienen. Der Radikalismus besteht eben darin, dass man alle diese Dinge sieht und ihnen dadurch ein Ende zu setzen sucht, dass man der Majorität unter

anderen Dingen auch ein größeres Maß politischer Macht gibt; weil so viele in unserer Zeit diesen Wunsch gefühlt haben und ihnen seine Verwirklichung als würdiges Ziel der Arbeit eines Lebens erschien, musste eine Regierungstheorie wie die Benthams Gefallen finden. Obwohl es aber das gewöhnliche Schicksal der Menschheit ist, von einer schlechten Regierungsform zu einer andern überzugehen, so sollten doch Philosophen nicht daran teilnehmen, indem sie einen Teil einer wichtigen Wahrheit einem anderen opfern.

Die numerische Majorität jeder Gesellschaft wird notwendig aus Personen bestehen, die alle dieselbe gesellschaftliche Stellung einnehmen und in der Hauptsache derselben Berufsklasse angehören, nämlich aus ungelernten Arbeitern. Wir sprechen damit keinen Vorwurf aus; alles, was wir zuungunsten einer solchen Majorität sagen, würde ebenso sehr von einer aus Gewerbsleuten oder Gutsbesitzern bestehenden numerischen Majorität gelten. Wo eine Identität der Stellung und der Berufstätigkeit vorliegt, wird sich auch eine Identität der Neigungen, Leidenschaften und Vorurteile herausstellen; und eine dieser Klassen von Neigungen, Leidenschaften und Vorurteilen mit absoluter Macht auszustatten, ohne ihr in Neigungen, Leidenschaften und Vorurteilen einer anderen Art ein Gegengewicht zu geben, heißt nichts anderes, als den sichersten Weg einzuschlagen, um jede Aussicht auf Verbesserung dieser Unvollkommenheiten zu vernichten, einen engherzigen und niedrigen Typus der menschlichen Natur allgemein und dauernd zu machen und jeden Einfluss zu erdrücken, der auf eine weitere Vervollkommnung des sittlichen und geistigen Lebens der Menschheit hinwirkt. Wir wissen, dass es eine überwiegende Macht in der Gesellschaft geben muss, und es ist im Ganzen vollkommen richtig, diese Macht der Majorität zuzuweisen, nicht weil es an sich gerecht, sondern weil es weniger ungerecht ist als irgendeine andere Art, die Sache in die Hand zu nehmen. Aber es ist notwendig, dass die Einrichtungen der Gesellschaft darauf Bedacht nehmen, als ein Korrektiv einseitiger Auffassungen und als Schutz für Gedankenfreiheit und Individualität des Charakters eine beständige und wirksame Opposition gegen den Willen der Majorität aufrechtzuerhalten. Alle Länder, die sich eines dauernden Fortschrittes oder einer dauernden Größe erfreuten, haben dies nur dadurch erreicht, dass neben der herrschenden Macht, welcher Art dieselbe auch immer sein mochte, eine organisierte Opposition vorhanden war; dass den Patriziern Plebejer, den Königen ein Klerus, dem Klerus Freidenker, den Baronen Könige, dem König und der Aristokratie Gemeine gegenüberstanden. Beinahe alle die größten Männer, die je

gelebt haben, gehörten einer solchen Opposition an. Überall, wo nicht ein solches beständiges Ringen stattfand, wo es durch den vollständigen Sieg des einen der streitenden Prinzipien beendigt wurde, ohne dass ein neuer Kampf an die Stelle des alten trat, ist die Gesellschaft entweder zu chinesischer Unbeweglichkeit erstarrt oder ihrer Auflösung entgegengegangen. Ein Zentrum des Widerstandes, um das sich alle moralischen und sozialen Elemente sammeln können, welche die herrschende Macht mit Missgefallen betrachtet, und hinter dessen Bollwerken sie davor geschützt sind, von dieser Macht zu Tode gehetzt zu werden, ist ebenso notwendig, wo die Mehrheitsmeinung herrscht, wie dort, wo eine Hierarchie oder eine Aristokratie die höchste Gewalt ausübt. Fehlt ein solcher *point d'appui*,* so tritt unausbleiblich eine Degeneration des Menschengeschlechts ein, und die Frage, ob zum Beispiel die Vereinigten Staaten beizeiten zu einem zweiten China (ebenfalls eine höchst gewerbetüchtige und fleißige Nation) herabsinken werden, löst sich für uns in die andere Frage auf, ob sich dort allmählich ein solcher Mittelpunkt des Widerstands herausbilden wird oder nicht.

Alle diese Dinge wohl erwogen, können wir nicht glauben, dass Bentham seine großen Gaben in der nützlichsten Weise verwertete, als er nicht nur vermittels des allgemeinen Stimmrechts die Majorität ohne König oder Oberhaus auf den Thron heben wollte, sondern auch alle Hilfsmittel seines Scharfsinns erschöpfte, um mit allen nur erdenklichen Mitteln das Joch der öffentlichen Meinung enger und enger um den Hals aller öffentlichen Beamten zu schmieden und dem Einfluss einer Minorität oder dem Urteil des Funktionsträgers auch nur den allermindesten Spielraum zu nehmen. Sicherlich hat man doch genug für eine Macht getan, wenn man sie zur stärksten macht; von da ab muss man eher dafür Sorge tragen, dass diese stärkste Macht nicht alle anderen verschlinge. Wo alle Kräfte der Gesellschaft nach einer Richtung wirken, sind die gerechten Ansprüche des individuellen menschlichen Wesens in höchster Gefahr. Die Macht der Majorität ist heilsam, solange sie zur Abwehr, nicht zum Angriff dient, solange ihre Ausübung durch Achtung vor der Persönlichkeit des Individuums und vor der Überlegenheit geistiger Bildung gemäßigt wird. Wenn Bentham sich darauf verlegt hätte, die Mittel ausfindig zu machen, durch welche wesentlich demokratische Einrichtungen gleichzeitig der Erhaltung und Stärkung dieser beiden Gefühle in der wirksamsten Weise

* Ruhepunkt.

dienstbar gemacht werden können, so würde er etwas geleistet haben, das einen dauernden Wert besessen und seiner geistigen Größe mehr entsprochen hätte. Montesquieu*, mit den Einsichten unserer Zeit, würde dies getan haben, und vielleicht ist es dem Montesquieu unserer Zeit, Herrn de Tocqueville**, vorbehalten, der Welt eine solche Wohltat zu erweisen.

Betrachten wir darum Benthams politische Betrachtungen etwa als nutzlos? Weit gefehlt! Wir betrachten sie nur als einseitig. Er hat eine der idealen Eigenschaften einer vollkommenen Regierung – Identität des Interesses zwischen denen, welche die Macht üben, und dem Gemeinwesen, das sie ihnen anvertraut hat – in ein helles Licht gestellt, hat in dieser Richtung tausend Begriffsverwirrungen und verkehrte Auffassungen aufgeklärt und mit bewundernswürdiger Kunst die Mittel zur Förderung dieses Zweckes hervorgehoben. Jene Eigenschaft lässt sich nie in ihrer idealen Vollkommenheit erreichen, und überdies muss man bei dem Streben nach ihr beständig alle anderen Erfordernisse im Auge behalten, aber noch weniger darf man dies Erfordernis bei dem Streben nach allen anderen aus den Augen verlieren; wo man es im Mindesten einem anderen Zweck nachsetzt, hat dies Opfer, notwendig, wie es sein mag, immer erhebliche Übelstände in seinem Gefolge. Bentham hat darauf aufmerksam gemacht, wie vollständig dieses Opfer in den modernen europäischen Gesellschaften ist, wie ausschließlich in ihnen einseitige und gemeinschädliche Interessen vorwalten, die durch nichts gehemmt werden als durch die Rücksicht auf die öffentliche Meinung. Von dem inneren Wert derselben bildete er sich eben deshalb infolge einer natürlichen Parteilichkeit eine übertriebene Vorstellung, denn sie stellte sich ihm stets als eine Quelle des Guten dar. Jenes gemeinschädliche Interesse*** der Herrscher hat Bentham in allen seinen Verkleidungen aufzuspüren gewusst, namentlich auch in allen denjenigen, durch die es seinen Charakter selbst vor den Personen zu verbergen sucht, auf die es einen bestimmenden Einfluss übt. Der größte Dienst,

---

* Montesquieu (1689–1755) ist Verfasser des staatstheoretischen Klassikers *Vom Geist der Gesetze* (1748), in dem er unter anderem das Prinzip der Gewaltenteilung rechtfertigt.

** Zu Alexis de Tocquevilles (1805–1859) Hauptwerk *Über die Demokratie in Amerika* (1835, 1840) schreibt Mill in der *Autobiographie*: »In diesem beachtenswerten Werk waren die Vorzüge der Demokratie in maßgebenderer, weil spezifischerer Weise aufgezeigt, als ich dies je selbst bei den begeistertsten Demokraten gefunden hatte.« (*Ausgewählte Werke* II, S. 149 f.)

*** Mill verwendet im Original den für Bentham zentralen politiktheoretischen Begriff der »sinister interests« der Herrschenden.

den er der Philosophie der menschlichen Natur erwiesen hat, besteht vielleicht in der Veranschaulichung des von ihm so genannten »interesseerzeugten Vorurteils«, der gewöhnlichen Tendenz des Menschen, aus der Wahrnehmung seines egoistischen Interesses eine Pflicht und eine Tugend zu machen[13]. Die Idee selbst ist allerdings nicht Bentham allein eigen; die Künste, durch die wir uns, entgegen der Tatsachen, zu überreden suchen, dass wir unseren selbstsüchtigen Neigungen durchaus nicht nachgeben, hatten die Aufmerksamkeit aller Moralisten auf sich gezogen und waren bereits von religiösen Schriftstellern bis zu einer Tiefe sondiert worden, die über den Punkt, zu welchem Bentham gelangte, ebenso weit hinausging, als sie ihm in Kenntnis der geheimsten Schlupfwinkel des menschlichen Herzens überlegen waren. Was aber Bentham vorzugsweise beleuchtet hat, ist das Klasseninteresse und die daraus abgeleitete Klassenmoral – die Art, wie ein Kreis von Personen, die viel miteinander verkehren und ein gemeinsames Interesse haben, dieses Interesse zum Maßstab der Tugend zu erheben pflegt, und wie die sozialen Gefühle der Klassenmitglieder zu Helfershelfern ihrer egoistischen Gefühle werden, ein Verhältnis, aus dem jene Vereinigung heroischster persönlicher Uneigennützigkeit und gehässigster Klassenselbstsucht hervorgeht, zu der die Geschichte so viele Belege bietet. Es war dies eine von Benthams leitenden Ideen und beinahe die einzige, durch die er zur Aufklärung der Geschichte beitrug, die ihm, soweit sie nicht in dieser Erscheinung ihre Erklärung findet, zum großen Teil ganz unbegreiflich gewesen sein muss. Er hatte die Idee von Helvétius entlehnt, dessen Buch *De l'Esprit*[14] ein fortlaufender scharfsinniger Kommentar zu derselben ist und dessen Namen sie in Verbindung mit seiner anderen großen Idee über den Einfluss der Umstände auf den Charakter neben dem Rousseaus* fortleben lassen wird, wenn die meisten anderen französischen Metaphysiker des 18. Jahrhunderts als solche nur noch in der Literaturgeschichte eine Stätte finden werden.

Vielleicht wird es den Leser überraschen, dass wir in der kurzen Skizze der Bentham'schen Philosophie, auf die wir uns hier beschränken müssen, so wenig über sein erstes Prinzip gesagt haben, mit dem sein Name vielleicht mehr identifiziert ist als mit irgendetwas anderem, nämlich über sein Nützlichkeits-

---

* Jean-Jacques Rousseaus (1712–1778) in der *Abhandlung über die Wissenschaften und Künste* (1750) vertretene Auffassung vom schädlichen Einfluss der Kultur auf das Glück und den Charakter der Menschen teilt Mill nicht (vgl. hierzu *Ausgewählte Werke* II, S. 376).

prinzip oder, wie er selbst es später nannte, »das Prinzip des größten Glücks«.* Über dieses Thema ließe sich viel sagen, wenn der Raum es gestattete oder wenn es für eine angemessene Würdigung Benthams erforderlich wäre. Wenn die Gelegenheit für eine Erörterung der Metaphysik der Moral geeigneter wäre oder die Erläuterungen, die notwendig sind, um die Behandlung eines so abstrakten Gegenstands verständlich zu machen, passenderweise zu geben wären, so würden wir vollkommen bereit sein, unsere Ansicht über die Frage darzulegen. Einstweilen begnügen wir uns damit zu sagen, dass wir, die nötigen Erklärungen vorausgesetzt, mit Bentham in Bezug auf sein Prinzip vollständig übereinstimmen, aber nicht seine Ansicht teilen, alles richtige Denken über Details der Moral setze dessen ausdrückliche Geltendmachung voraus. Wir halten den Nutzen oder das Glück für einen Zweck, der zu vielgestaltig und unbestimmt ist, um auf einem anderen Weg als vermittels verschiedener sekundärer Zwecke erstrebt werden zu können, in denen Übereinstimmung zwischen Personen vorliegen kann, deren Ansichten in Bezug auf ihr letztes Ziel weit auseinandergehen; über die sekundären Zwecke herrscht eine weit größere Einstimmigkeit unter denkenden Personen, als man nach dem diametralen Gegensatz in ihren Auffassungen der großen Fragen der Moralmetaphysik vermuten sollte. Da die Menschen sich in ihrer Natur weit näherstehen als in den Ansichten über ihre Natur, so vermögen sie sich weit leichter über ihre vermittelnden Grundsätze – *vera illa et media axiomata*** , wie Bacon sagt[15] – als über ihre obersten Prinzipien zu verständigen; und der Versuch, die Bedeutung der Handlungen für den letzten Zweck deutlicher zu machen, als sie dadurch werden kann, dass man diese Handlungen auf jene sekundären Zwecke bezieht, und das Bestreben, ihren Wert durch eine direkte Bezugnahme auf das menschliche Glück zu ermitteln, führt gewöhnlich dahin, dass man nicht jenen Wirkungen, die in der Tat die wichtigsten sind, sondern denjenigen die größte Wichtigkeit beilegt, die sich am leichtesten verfolgen und im einzelnen Fall nachweisen lassen. Diejenigen, welche den Nutzen zu ihrem Maßstab wählen, vermögen diesen Maßstab selten anders als auf dem Weg sekundärer Grundsätze richtig anzuwenden; diejenigen, welche diese Norm verwerfen, pflegen der Regel nach nichts weiter zu tun, als diese sekundären Grundsätze zum Range oberster Grundsätze zu erheben. Erst wenn zwei oder

---

* J. B.: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in: *Works* I, S. 1 (Fußnote).

** Jene wahren und mittleren Axiome.

mehr dieser sekundären Grundsätze in Widerstreit geraten, wird eine Berufung auf einen obersten Grundsatz notwendig, und die Nützlichkeitskontroverse erlangt eine praktische Bedeutung; in anderen Beziehungen ist sie eher eine Frage der Anordnung und logischen Unterordnung als der Praxis und hauptsächlich vom rein wissenschaftlichen Standpunkt im Interesse der systematischen Einheit und Kohärenz der ethischen Philosophie bedeutungsvoll. Indessen ist es wahrscheinlich, dass wir dem Nützlichkeitsprinzip alles verdanken, was Bentham geleistet hat, und dass es für ihn notwendig war, einen ersten Grundsatz ausfindig zu machen, den er als selbstverständlich annehmen konnte und an den er alle seine anderen Lehren als logische Folgerungen anzuknüpfen vermochte; für ihn war systematische Einheit eine unerlässliche Bedingung des Vertrauens in seine eigene geistige Kraft. Noch eine weitere Bemerkung haben wir hinzuzufügen. Mag nun das Glück der letzte Endzweck sein oder nicht sein, auf den die Moral zu beziehen ist – dass sie überhaupt auf einen *Zweck* irgendeiner Art bezogen werden muss, dass sie nicht der Domäne des vagen Gefühls oder einer unerklärlichen inneren Überzeugung zugewiesen werden darf, dass sie als eine Frage der Vernunft und der Berechnung und nicht bloß der Empfindung aufzufassen ist –, das alles liegt schon in der bloßen Idee einer Moralphilosophie und macht eine Beweisführung oder Erörterung in Fragen der Moral überhaupt erst möglich. Dass die Moralität einer Handlung von den Folgen abhängt, die sie ihrer Natur nach herbeizuführen geeignet ist, wird von den vernünftigen Personen aller Schulen anerkannt; die Eigentümlichkeit der Nutzen-Schule besteht allein in der Lehre, das Gute oder Schlimme dieser Folgen sei ausschließlich nach Lust oder Schmerz abzumessen.

Insoweit Benthams Nützlichkeitstheorie ihn veranlasste, die Folgen einer Handlung als dasjenige Element zu betrachten, das über ihre Moralität entscheidet, war er unstreitig auf dem richtigen Weg; um aber auf diesem Weg weit zu kommen, ohne umherzuirren, war eine größere Kenntnis der Charakterentwicklung und der Auswirkungen, die Handlungen auf den Charakter einer Person selbst haben, erforderlich, als Bentham besaß. Der Umstand, dass ihm die Gabe, Folgen dieser Art richtig zu würdigen, fehlte und zugleich auch das Maß bescheidener Ehrerbietung, welches Personen, die über keine ausreichende eigene Erfahrung verfügen, der Erfahrung anderer in dieser Richtung zu zollen schuldig sind, mindert den Wert seiner Betrachtungen auf dem Gebiet praktischer Moral erheblich.

Außerdem kann man ihm noch einen anderen Irrtum vorwerfen, den wir hier nicht übergehen können, da er mehr als alles andere dazu beigetragen hat, ihn mit den gewöhnlichen Gefühlen der Menschen in Widerspruch zu bringen und seiner Philosophie den Stempel jenes kalten, mechanischen und unfreundlichen Wesens aufzudrücken, das nach der gewöhnlichen Vorstellung als charakteristisches Merkmal eines Benthamianers gilt. Dieser Irrtum oder vielmehr diese Einseitigkeit ist ihm nicht in seiner Eigenschaft als Utilitarist, sondern als Moralist von Beruf eigen und wird von fast allen bekennenden religiösen wie philosophischen Moralisten geteilt. Sie besteht darin, dass man die *moralische* Seite der Handlungen und Charaktere, die allerdings bei ihrer Würdigung zuerst und hauptsächlich in Betracht zu kommen hat, so behandelt, als wenn sie allein in Betracht zu kommen hätte, während sie doch nur zu einer von den drei Arten der Erwägung führt, welche auf die Empfindung, die das betreffende menschliche Wesen in uns erregt, einen wesentlichen Einfluss üben können, üben sollen und, wenn wir nicht alle Menschennatur in uns ersticken, auch notwendig üben müssen. Jede menschliche Handlung lässt sich nämlich von drei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, dem der *Moral*, bei dem es sich um das *Rechte* und *Unrechte*, dem der Ästhetik, bei dem es sich um ihre *Schönheit*, und dem der *Sympathie*, bei dem es sich um ihre *Liebenswürdigkeit* handelt. Die erste Art der Betrachtung nimmt unseren Verstand und unser Gewissen in Anspruch, die zweite unsere Einbildungskraft, die dritte unser menschliches Gemeingefühl. Die erste bestimmt unsere Billigung oder Missbilligung, die zweite unsere Bewunderung oder Verachtung, die dritte unsere Liebe, unser Mitleid, unsere Abneigung. Die Moralität einer Handlung hängt von ihren voraussehbaren Folgen ab; ob sie schön und liebenswürdig oder das Gegenteil davon ist, hängt von den Eigenschaften ab, deren Vorhandensein sie bekundet. So zum Beispiel ist eine Lüge ein *Unrecht*, weil sie irreleitend wirkt und weil sie die Tendenz besitzt, das wechselseitige Vertrauen der Menschen zu zerstören; sie ist auch *schäbig*, weil sie aus dem mangelnden Mut hervorgeht, die Folgen der gesagten Wahrheit zu gewärtigen – oder zum Mindesten ein Beweis für den Mangel der Fähigkeit, unsere Zwecke durch gerade und offene Mittel zu erreichen, die man bei jedem Menschen als natürlich voraussetzt, dem man Energie und Einsicht zutraut. Die Handlung des Brutus*,

* Lucius Iunius Brutus († angeblich 509 v. Chr.) ist nach heutiger Forschung eine römische Sagenfigur.

der seine Söhne zum Tode verurteilte, war *recht*, weil sie ein für die Freiheit seines Vaterlandes notwendiges Gesetz gegen Personen zur Anwendung brachte, an deren Schuld kein Zweifel möglich war; sie war *bewundernswürdig*, weil sie einen seltenen Grad von Patriotismus, Mut und Selbstbeherrschung bewies, aber es war nichts *Liebenswürdiges* in ihr; sie begründet entweder gar keine Vermutung in Bezug auf liebenswürdige Eigenschaften, oder sie lässt sogar ihr Nichtvorhandensein vermuten. Hätte sich einer seiner Söhne nur aus Bruderliebe an der Verschwörung beteiligt, so wäre seine Handlungsweise liebenswürdig, obgleich weder moralisch noch bewundernswürdig gewesen. Keine Sophisterei wird den Unterschied zwischen diesen drei Arten der Auffassung einer Handlung zu verwischen vermögen, aber es ist durchaus möglich, sich ausschließlich an eine derselben zu halten und die anderen ganz aus dem Geist zu verlieren. Die Sentimentalität besteht darin, dass man die beiden letzteren der ersten voranstellt. Bentham dagegen und die Moralisten im Allgemeinen begehen den Fehler, diese beiden letzteren Seiten ganz zu vernachlässigen. Bei Bentham war dies in ganz besonderem Grade der Fall; in seinen Schriften wie in seiner ganzen Denkweise räumte er dem moralischen Standpunkt nicht nur den ersten Platz ein, der ihm in der Tat gebührt, sondern betrachtete ihn als allein maßgebend für alle unsere Handlungen und selbst für unser ganzes Empfinden, gleich als wäre es eine Ungerechtigkeit und ein Vorurteil, gegen irgendjemand wegen einer Handlung, die weder Nutzen noch Schaden stiftet oder deren Nutzen oder Schaden außer Verhältnis zu der sie erregenden Empfindung steht, Bewunderung oder Liebe, Verachtung oder Abneigung zu empfinden. Er ging darin so weit, dass er gewisse Worte, die er als Ausdruck einer nach seiner Ansicht grundlosen Neigung oder Abneigung betrachtete, gar nicht einmal hören wollte. Unter anderen gehörten dazu die Worte *guter* oder *schlechter Geschmack*. Es erschien ihm als ein unverschämter Dogmatismus, jemanden in einer Frage des Geschmacks loben oder tadeln zu wollen, als ob das, was ein Mensch unter den an sich weder guten noch schlechten Dingen liebt oder nicht liebt, nicht die wichtigsten Schlüsse auf seine Charaktereigentümlichkeiten gestattete und als ob nicht seine Geschmacksrichtungen erkennen ließen, ob er weise oder töricht, gebildet oder unwissend, sanft oder roh, feinfühlend oder stumpf, edelmütig oder schmutzig, wohlwollend oder selbstsüchtig, gewissenhaft oder verderbt ist.

In Verbindung mit dieser Richtung stehen auch Benthams Ansichten über Poesie. Man hat über seine Verachtung für die Freuden der Vorstellungskraft

und die schönen Künste vieles erzählt, was jeder Begründung ermangelt. Musik war während seines ganzen Lebens sein liebster Genuss; von jeder Verachtung für Malerei, Skulptur und die anderen Künste, die zum Auge sprechen, war er so weit entfernt, dass er sie gelegentlich als Mittel für wichtige gesellschaftliche Zwecke anerkannte, obwohl er bei seiner Unkenntnis der verborgenen Triebfedern des menschlichen Charakters ebenso wenig wie die meisten Engländer eine Ahnung davon hatte, welch tiefgreifende Bedeutung solche Dinge für die moralische Natur des Menschen und für die Erziehung des Individuums und der Gattung haben können. Dagegen fand die Poesie im engeren Sinne, die sich der Sprache der Worte bedient, in seinen Augen keine Gnade. Er glaubte, die Worte würden ihrer eigentlichen Aufgabe entfremdet, wenn man sie dazu verwende, etwas anderes als bestimmte logische Wahrheit auszudrücken. Irgendwo in seinen Werken sagt er, dass »bei gleicher Quantität des gewährten Vergnügens Nadelschieben (push-pin) ebenso gut ist wie Poesie«,* aber es ist dies nur eine paradoxe Art, etwas auszudrücken, was er ganz ebenso auch von den Dingen gesagt hätte, die er am meisten bewunderte und schätzte. Ein anderer Aphorismus wird ihm zugeschrieben, der für seine Auffassung des Gegenstandes weit charakteristischer ist: »Alle Poesie ist Falschdarstellung.«** Poesie, so glaubte er, bestehe wesentlich in Übertreibung um der Wirkung willen, in der nachdrücklichsten Hervorhebung einer einzelnen Seite eines Dinges und Unterdrückung aller Begrenzungen und Einschränkungen. Dieser Charakterzug erscheint uns als ein eigentümliches Beispiel dessen, was Mr. Carlyle*** treffend »die Vollständigkeit begrenzter Menschen« nennt. Wir sehen einen Philosophen vor uns, der in seinem engen Gebiet so

---

* Push-pin war im 18. Jahrhundert ein populäres Kinderspiel, bei dem es darum geht, Nadeln durch leichte Stöße dazu zu bringen, sich zu überkreuzen. Das korrekte Bentham-Zitat lautet: »Prejudice apart, the game of push-pin is of equal value with the arts and sciences of music and poetry. If the game of push-pin furnish more pleasure, it is more valuable than either.« (»The Rationale of Reward«, in: *Works* II, S. 253)

** Bei Bentham heißt es: »Zwischen Dichtung und Wahrheit besteht in der Tat ein natürlicher Gegensatz […].« (»The Rationale of Reward«, in: *Works* II, S. 253, Übersetzung MS)

*** Thomas Carlyle (1795–1881), schottischer Historiker und Schriftsteller, mit dem Mill in den 1830er Jahren – trotz zum Teil gravierender politischer und philosophischer Meinungsverschiedenheiten – engen Kontakt pflegte. Die beiden teilten unter anderem die Überzeugung vom Wert der Individualität, die bei Carlyle allerdings eine stärker autoritär-elitistische Note hatte als bei Mill. Seit 1840 kühlte sich die Beziehung ab und zerbrach endgültig über Carlyles Rassismus und seine Verteidigung der Sklaverei in den 1850er Jahren.

glücklich ist, wie nie ein Mann war, dessen geistiger Gesichtskreis sich in ungemessene Fernen erstreckte; er schmeichelt sich, von dem Grundgesetz des armen Menschengeistes, das ihm immer nur ein Ding auf einmal gut zu sehen gestattet, so vollständig emanzipiert zu sein, dass er sich sogar gegen diese Unvollkommenheit wendet und sie feierlich verbietet. Glaubte Bentham wirklich, dass nur in der Poesie die Sätze nie genau wahr sein und nie all die Begrenzungen und Einschränkungen in sich begreifen können, die man ihnen beigeben muss, wenn sie für die Praxis dienen sollen? Wir haben gesehen, wie weit seine eigene Prosa davon entfernt ist, diese Utopie zu verwirklichen, und schon der bloße Versuch, sich dieser Verwirklichung zu nähern, würde nicht bloß mit der Poesie, sondern auch mit der Redekunst und jeder Art von populärem Schreiben unvereinbar sein. Die Behauptung Benthams ist ihrem vollsten Umfang nach durchaus richtig: Jede Art schriftstellerischer Darstellung, die den Menschen die Wahrheit ebenso wohl fühlen als einsehen lassen will, nimmt immer nur einen Punkt auf einmal auf, den sie so eindringlich als möglich zu machen sucht, damit er tief in das Herz des Lesers oder Hörers sinke und es nach allen Richtungen mit einer gewissen Färbung durchdringe. Und dieses Vorgehen ist vollkommen gerechtfertigt, wenn der Teil der Wahrheit, den sie besonders geltend zu machen sucht, gerade der ist, welchen die Gelegenheit verlangt. Alle Darstellung, die sich an das Gefühl wendet, hat eine gewisse Tendenz zur Übertreibung; aber Bentham hätte nicht vergessen sollen, dass wir in diesem wie in manchen anderen Dingen nach einem Übermaß streben müssen, wenn wir sicher sein wollen, genug getan zu haben.

Aus demselben Prinzip erklärt sich auch der verwickelte und gewundene Stil, der Benthams spätere Schriften zu Büchern macht, die nur der Gelehrte, aber nicht das große Publikum zu lesen vermag. Sein beständiges Streben nach einer unerreichbaren Präzision hatte ihn auf diesen Abweg geführt. Beinahe alle seine früheren Schriften und auch manche Teile seiner späteren, sind, wie wir bereits bemerkten, Muster einer leichten, scherzhaften und populären Darstellungsweise; man könnte eine Sammlung Benthamiana aus lauter Stellen seiner Schriften herstellen, die eines Addison* oder Goldsmith** würdig

---

* Joseph Addison (1672–1719), englischer Dichter, Politiker und Journalist der Frühaufklärung.

** Oliver Goldsmith (1730–1774), anglo-irischer Schriftsteller.

wären. In seinen späteren Jahren aber und im weiteren Fortschritt seiner Studien verfiel er in eine lateinische oder deutsche Art der Satzbildung, die dem Geist der englischen Sprache widerstrebt. Er konnte es nicht über sich bringen, im Interesse der Klarheit und um dem Leser die Sache leichter zu machen, nach Art gewöhnlicher Leute in dem einen Satz etwas mehr als die Wahrheit zu sagen und in dem nächsten das Übermaß zu berichtigen. Alle einschränkenden Bemerkungen, die er für notwendig hielt, mussten durchaus mitten in dem Satz selbst als Parenthesen eingeschachtelt werden. Und da auf diese Weise der Abschluss des Sinnes so lange hinausgeschoben und die Aufmerksamkeit durch Nebenideen abgelenkt wird, ehe man noch die Hauptidee gehörig erfasst hat, so ist es ohne eine gewisse Übung schwer, seinem Gedankengang zu folgen. Es ist ein Glück, dass so viele der wichtigsten Teile seiner Schriften von diesem Fehler ganz frei sind. Den Fehler selbst aber betrachten wir als eine *reductio ad absurdum*[*] seiner eigenen Einwendungen gegen die Poesie. Indem er versuchte, in einer Weise zu schreiben, gegen die sich diese Einwendungen nicht würden erheben lassen, eilte er unaufhaltsam gänzlicher Unlesbarkeit entgegen und erreichte bei alldem keine größere Genauigkeit, als diejenige, welche mit Gedanken vereinbar ist, die ebenso unvollständig und einseitig sind wie die irgendeines Poeten oder Sentimentalisten unter der Sonne. Man kann sich denken, welches der Zustand der Literatur und Philosophie sein und welche Aussicht sie haben würden, einen Einfluss auf die Massen zu üben, wenn man auf seine Einwendungen Gewicht legen und alle Arten des schriftlichen Ausdrucks in den Bann tun wollte, die seinen Forderungen nicht entsprechen.

Wir müssen hier diese kurze und unvollkommene Skizze Benthams und seiner Lehren schließen, die manche Seiten des Gegenstandes unberührt gelassen hat und keiner vollkommen gerecht geworden ist, die aber wenigstens auf einer vertrauten Bekanntschaft mit seinen Schriften beruht und nahezu der erste Versuch ist, seinen Charakter als Philosoph und das, was er für die Welt geleistet hat, einer unparteiischen Würdigung zu unterziehen.

Nach allen Abstrichen – und man hat sich überzeugen können, dass wir mit unseren Abstrichen nicht sparsam gewesen sind – bleibt Bentham ein Platz unter den großen geistigen Wohltätern der Menschheit gesichert. Seine Schriften werden lange Zeit einen unerlässlichen Teil in der Erziehung prak-

---

* Zurückführung auf Ungereimtes.

tischer Denker höherer Art bilden, und seine gesammelten Werke sollten sich in den Händen eines jeden befinden, der seine Zeit begreifen oder in ersprießlicher Weise an ihren großen Aufgaben mitwirken will.*

---

* *Anmerkung Mills:* Seit der ersten Veröffentlichung dieses Aufsatzes sind Lord Broughams glänzende Charakterschilderungen erschienen, zu denen auch eine Skizze über Bentham gehört.[16] Lord Broughams Auffassung der Eigentümlichkeiten Benthams stimmt, so weit sie reicht, mit dem Ergebnis unserer mehr ins Einzelne gehenden Betrachtung in der Hauptsache überein. Doch einen Vorwurf, der Bentham gemacht wird, dass er nämlich im Privatleben eine eifersüchtige und gallige Gemütsart gezeigt habe, glauben wir hier zugleich widerlegen und erklären zu sollen. Um Benthams Beziehungen zur Welt richtig zu würdigen, darf man nie vergessen, dass er in allem, mit Ausnahme der abstrakten Spekulation, seinem innersten Wesen nach, wie wir bereits bemerkten, bis zu seinem letzten Atemzug jungenhaft blieb. Er hatte die Frische, die Herzenseinfalt, die Zutraulichkeit, Lebhaftigkeit und Regsamkeit, kurz, all die entzückenden Eigenschaften des Knabenalters und ebenso all die Schwächen, welche die Kehrseite dieser Eigenschaften bilden, die Neigung, Kleinigkeiten ein ungebührliches Gewicht beizulegen und auf ganz unzureichende Gründe hin entzückt oder beleidigt zu sein, nebst der Gewohnheit, die praktische Bedeutung und den Wert der Dinge falsch einzuschätzen. Diese Charaktereigentümlichkeit war die wirkliche Quelle dessen, was in einigen seiner Angriffe auf Individuen, namentlich auch auf Lord Brougham bei Gelegenheit seiner Gesetzreformen, unvernünftig war; diese Ausfälle waren ebenso wenig durch Neid oder Bosheit (oder irgendeine andere wirklich unliebenswürdige Eigenschaft) veranlasst wie die Launen eines lebhaften Knaben und sind kaum ein geeigneterer Gegenstand des Tadels und der Kritik.

4. Coleridge

von John Stuart Mill

(1840)

Übersetzung von Eduard Wessel

Der Name Coleridge ist einer von den wenigen englischen Namen unserer Zeit, die man voraussichtlich immer häufiger nennen und als symbolisch für immer wichtigere Dinge betrachten wird, je mehr die inneren Mechanismen des Zeitalters in äußerlichen Tatsachen zutage treten.* Mit Ausnahme Benthams hat kein Engländer der jüngsten Zeit das Gepräge seines Geistes so unverkennbar der Richtung und den Meinungen derjenigen unter uns aufgedrückt, welche ihre Praxis mit dem Licht philosophischer Betrachtung zu erhellen suchen. Wenn es wahr ist, was Lord Bacon behauptet, dass die Kenntnis der spekulativen Meinungen, welche unter den Männern von zwanzig bis dreißig Jahren herrschen, die große Quelle politischer Prophezeiung bildet,[1] so wird die kommende Geschichte unseres Landes sicherlich die klarsten und unzweideutigsten Spuren von der einstigen Wirksamkeit Coleridges an sich tragen, denn niemand hat mehr dazu beigetragen, die Meinungen derjenigen jüngeren Männer unseres Landes zu gestalten, von denen sich überhaupt sagen lässt, dass sie Meinungen besitzen.

Sein Einfluss erstreckte sich ebenso wie der Benthams weit über den Kreis derjenigen hinaus, welche die Besonderheiten seines politischen und religiösen Glaubens teilen. Er ist für unser Land der große Erwecker des Geistes der Philosophie innerhalb der Grenzen überlieferter Meinungen gewesen. Von ihm kann man fast mit demselben Recht wie von Bentham sagen, dass er ein »großer Hinterfrager alles Bestehenden«[2] war, denn ein Fragesteller braucht nicht notwendig ein Gegner zu sein. Durch Bentham sind die Menschen mehr als durch irgendjemand sonst dazu angeleitet worden, bei jeder alten oder anerkannten Meinung die Frage zu stellen: Ist sie wahr? Und durch Coleridge wurden sie bestimmt zu fragen: Welches ist ihre Bedeutung? Der Erstere nahm seinen Standpunkt außerhalb der anerkannten Meinung und prüfte sie wie

---

* Der Artikel über Coleridge (1772–1834) erschien erstmals im März 1840 in der *London and Westminster Review* und stellt das Ergänzungsstück zu dem zwei Jahre zuvor veröffentlichten Aufsatz über Bentham dar. In der *Autobiographie* schreibt Mill: »In der Abhandlung über Coleridge versuchte ich die europäische Reaktion gegen die negative Philosophie des 18. Jahrhunderts zu kennzeichnen, und wenn man bloß die Wirkung dieses einen Artikels ins Auge fasst, so könnte man zu der Ansicht gelangen, ich hätte hier über Gebühr die vorteilhafte, in Benthams Fall die ungünstige Seite hervorgehoben. […] [W]as den Artikel über Coleridge betrifft, so muss ich zu meiner Verteidigung hervorheben, dass ich für die Radikalen und Liberalen schrieb und dass es mir ein Anliegen war, bei den Schriftstellern einer anderen Schule hauptsächlich das zu betonen, aus dessen Kenntnisnahme am meisten Nutzen für den Fortschritt gewonnen werden konnte.« (*Ausgewählte Werke* II, S. 167)

jemand, der in keiner persönlichen Beziehung zu dem Gegenstand seiner Betrachtung steht. Der andere betrachtete sie mitten aus ihrem Innern heraus und versuchte stets, sie mit den Augen eines Gläubigen zu sehen, zu entdecken, welche anscheinenden Tatsachen sie zuerst angeregt, welche Umstände ihr einen ununterbrochenen Glauben verschafft und bewirkt haben, dass sie einer Reihenfolge von Personen als der getreue Ausdruck ihrer Erfahrung erschien. Bentham hielt einen Satz für wahr oder falsch, je nachdem, ob er mit dem Ergebnis seiner eigenen Forschungen übereinstimmte oder nicht, und ließ es sich nicht weiter besonders angelegen sein, zu untersuchen, was er möglicherweise bedeuten könne, sobald es klar war, dass er nicht das bedeute, was er für wahr hielt. Für Coleridge dagegen war schon die bloße Tatsache, dass irgendeine Lehre von denkenden Menschen geglaubt und von ganzen Nationen oder Menschenaltern angenommen worden war, ein Teil des zu lösenden Problems, eine von den Erscheinungen, über die man sich Rechenschaft zu geben hatte. Und da Benthams kurze und einfache Methode, alles auf die Selbstsucht von Aristokratien, Priestern, Juristen oder sonst irgendeiner Spezies von Betrügern zurückzuführen, einem Mann unmöglich genügen konnte, dessen Blick umso vieles weiter in die Tiefen des menschlichen Geistes und Herzens einzudringen vermochte, so begründete für ihn der Umstand, dass eine Meinung dauernd oder in einem weiten Umfang geherrscht habe, auch immer die Vermutung, dass sie nicht durchaus falsch sei, dass sie wenigstens bei ihren ersten Urhebern das Resultat eines Ringens gewesen sei, etwas in Worten auszudrücken, was für sie eine Wirklichkeit war, wenn auch vielleicht nicht für die Mehrzahl derer, welche seither die Lehre durch bloße Überlieferung aufgenommen hatten. Nach seiner Ansicht ist die lange Dauer eines Glaubens mindestens ein Beweis dafür, dass er dem einen oder dem anderen Teil des menschlichen Geistes in irgendeiner Beziehung entspricht, und wenn man seinen Wurzeln nachgräbt und dabei nicht, wie es gewöhnlich der Fall ist, auf irgendeine Wahrheit stößt, so wird man doch auf irgendein Bedürfnis oder Erfordernis der menschlichen Natur treffen, dem die fragliche Lehre Genüge zu tun vermag. Die Instinkte der Selbstsucht und der Leichtgläubigkeit finden allerdings unter jenen Bedürfnissen auch ihren Platz, behaupten aber durchaus keinen ausschließlichen Vorrang. Nach dieser Verschiedenheit des Standpunktes der beiden Philosophen und bei der Starrheit, mit der jeder von ihnen an dem seinigen festhielt, ließ sich erwarten, dass Bentham fortwährend die Wahrheit, welche den überlieferten Meinungen zu-

grunde liegt, Coleridge dagegen diejenige, welche außerhalb dieser Meinungen existiert oder mit ihnen in Widerspruch steht, verkennen würde. Ebenso war es aber wahrscheinlich, dass jeder von beiden vieles von dem, was dem anderen entging, auffinden oder wenigstens den Weg zeigen würde, es zu finden.

Es ist kaum möglich, von Coleridge und seiner Stellung zu seinen Zeitgenossen zu sprechen, ohne auf Bentham zurückzukommen. Sie sind durch zwei der engsten Bande der Assoziation miteinander verknüpft, durch Ähnlichkeit und Kontrast. Es wäre schwer, zwei Männer von hervorragender Bedeutung auf dem Gebiete der Philosophie zu finden, die entschiedenere Gegensätze bilden. Vergleicht man ihre Methoden der Behandlung irgendeines Gegenstandes, so sollte man glauben, dass sie Bewohner verschiedener Welten sind. Sie scheinen kaum eine einzige Prämisse oder ein einziges Prinzip miteinander gemein zu haben. Jeder von ihnen sieht kaum irgendetwas anderes als Dinge, die der andere nicht sieht. Bentham würde Coleridge mit einem besonders ausgiebigen Maß jener gutmütigen Verachtung betrachtet haben, mit der er alle Arten des Philosophierens betrachtete, die von der seinigen abwichen. Coleridge dagegen würde wahrscheinlich Bentham ausnahmsweise jene unbefangene und freisinnige Würdigung versagt haben, die er sonst, was seiner Art zu philosophieren sehr zur Ehre gereicht, den meisten einigermaßen bedeutenden Denkern widerfahren ließ, auch wenn er ihre Ansichten durchaus nicht teilte. Aber Gegensätze sind, wie die Logiker zu sagen pflegen, nur *quae in eodem genere maxime distant*, also Dinge, die innerhalb derselben Gattung am weitesten voneinander stehen. Diese beiden Männer stimmten darin überein, dass sie es waren, die in ihrer Zeit und in ihrem Land durch Prinzip und Beispiel das meiste taten, um die Notwendigkeit einer Philosophie einleuchtend zu machen. Sie stimmten darin überein, dass sie einen Beruf daraus machten, Meinungen auf erste Prinzipien zurückzuführen, indem sie keinen Satz gelten ließen, ohne seine Begründung zu prüfen und sich darüber zu vergewissern, dass er der Art und dem Grad nach die seiner Natur entsprechende Beweiskraft besitze. Sie stimmten darin überein, anzuerkennen, dass eine vernünftige Theorie die einzige Grundlage einer vernünftigen Praxis bildet, und dass derjenige, welcher die Theorie verachtet, sich eben dadurch, mag er auch noch so sehr die Miene überlegener Weisheit annehmen, als einen Scharlatan zu erkennen gibt. Wenn man eine Sammlung der besten Dinge zusammenstellen wollte, die jemals über die Daumenregeln des politischen Handwerks und über die Unzulänglichkeit dessen, was bloße Praktiker

Erfahrung nennen, gesagt worden sind, so würde es schwer sein zu entscheiden, ob diese Sammlung den Schriften Benthams oder Coleridges mehr verdanken würde. Überdies stimmten sie auch noch darin überein, dass das Fundament aller Philosophie in der Philosophie des Geistes gelegt werden müsse. Dies Fundament tief und stark zu legen und auf ihm einen entsprechenden Bau auszuführen war die Aufgabe, der beide Männer ihr Leben weihten. Allerdings verwendeten sie in der Regel verschiedene Materialien, aber da die Materialien des einen wie des anderen wirkliche Beobachtungen, das echte Produkt der Erfahrung waren, so wird sich schließlich herausstellen, dass sich ihre Resultate nicht feindlich gegenüberstehen, sondern einander gegenseitig ergänzen. Von ihrer Art zu philosophieren lässt sich dasselbe sagen. Ihre Methoden waren verschieden, aber beide legitime logische Verfahren. In jeder Beziehung ist der eine der beiden Männer immer der Gegensatz, welcher den anderen vervollständigt. Die starken Seiten des einen entsprechen immer den schwachen Seiten des anderen. Wer die Prämissen beider meistern und die Methoden beider verbinden könnte, würde die ganze englische Philosophie ihrer Zeit besitzen. Coleridge pflegte zu sagen, dass jeder Mensch entweder ein geborener Platoniker oder ein geborener Aristoteliker sei.* Mit ähnlichem Recht kann man behaupten, dass jeder Engländer heutzutage ein Benthamianer oder Coleridgianer ist und von Auffassungen der menschlichen Dinge ausgeht, deren Richtigkeit sich nur nach den Grundsätzen des einen oder des anderen der beiden Männer beweisen lässt. In einer Beziehung allerdings erweist sich die Parallele als unstatthaft. Bentham verbesserte und erweiterte das philosophische System, das er annahm, in einem solchen Umfang, dass seine Nachfolger ihn fast als dessen Gründer betrachten können, während Coleridge zwar dem System, das er lehrte, das unverkennbare Gepräge seines kräftigen und selbständigen Geistes aufdrückte, aber doch in allen wesentlichen Teilen seiner Lehre die großen Deutschen** aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zu Vorgängern und die bemerkenswerte Reihe ihrer französischen Erklärer und Anhänger zu Genossen hatte. Obgleich also Coleridge für uns Engländer der Typus und die Hauptquelle dieser Lehre ist, hat er doch

---

* Vgl. Samuel T. Coleridge: *Specimens of the Table Talk of Samuel Taylor Coleridge*, Bd. 1, hg. von Henry Nelson Coleridge, 1836, S. 182.

** Coleridge hat gemeinsam mit Wordsworth 1798 ein Studienjahr in Göttingen verbracht. Sein Denken wurde insbesondere durch das Studium Kants und Schellings geprägt.

nicht sowohl die Lehre selbst als die Form geschaffen, in der sie unter uns aufgetreten ist.

Die Zeit liegt noch fern, von der man irgendeine Einstimmigkeit des Urteils über diesen Mann und seinen Einfluss auf den Geist unserer Zeit erwarten kann. Als Dichter hat Coleridge bereits seinen Platz eingenommen. Der gesündere Geschmack und die einsichtsvolleren Regeln poetischer Kritik, an deren Verbreitung er in erster Linie mitwirkte, haben ihm endlich die gebührende Stelle unter den großen und, wenn wir mehr auf die an den Tag gelegte Begabung als auf den Umfang der wirklichen Leistung sehen, unter den größten Namen unserer Literatur zugewiesen. Um aber das Urteil über seine Bedeutung als Philosoph endgültig festzustellen, bedarf es einer Klasse von Denkern, die noch kaum vorhanden ist. Das ohnedies begrenzte philosophische Publikum dieses Landes ist noch zu ausschließlich zwischen denen geteilt, denen Coleridge und die von ihm vertretene Lehre alles, und denjenigen, welchen sie nichts ist. Ein wahrer Denker kann erst dann richtig gewürdigt werden, wenn seine Gedanken sich ihren Weg in Geister gebahnt haben, die in einer anderen Schule gebildet worden sind, wenn sie mit allen anderen wahren und bedeutungsvollen Gedanken in Einklang gebracht worden sind, wenn der geräuschvolle Streit von Teilwahrheiten, die sich gegenseitig in zornigem Ton negieren, verstummt ist und sich herausstellt, dass Ideen, die miteinander unverträglich schienen, sich nur wechselseitig begrenzen. Für Coleridge ist diese Zeit noch nicht gekommen. Auf dem Gebiet der Philosophie wie auf dem der Religion herrscht in England noch immer ein tief verwurzelter Geist der Sektiererei. Konservative und liberale Denker, Transzendentalisten* und Anhänger von Hobbes und Locke betrachten die jeweils anderen als solche, mit denen kein philosophischer Austausch stattfinden könne und deren Spekulationen bis in ihr innerstes Mark von einer Verderbnis ergriffen seien, die jedes Studium derselben außer für Zwecke des Angriffs nutzlos oder gar schädlich

* Mill bezieht sich hier auf Positionen, die sich an den Philosophien Immanuel Kants (1724–1804), Johann Gottlieb Fichtes (1762–1814) sowie Friedrich Schellings (1775–1854) orientieren. Coleridge hatte an der Rezeption der Transzendentalphilosophie im englischsprachigen Raum entscheidenden Anteil. Von den Arbeiten der führenden Figur des neuenglischen Transzendentalismus, Ralph Waldo Emerson (1803–1882), dessen Kant-Verständnis von Coleridges Werk geprägt war, hatte Mill keine allzu hohe Meinung. Die beiden Männer kannten sich flüchtig. Im Sommer 1833 befand sich Emerson auf einer Europareise und hatte Mill um die Vermittlung des Kontakts zu Thomas Carlyle gebeten (vgl. *Collected Works* XII, S. 169, Brief 81).

mache. Ein ähnlicher Irrtum wäre es etwa gewesen, wenn Kepler es verschmäht hätte, die Beobachtungen eines Ptolemäus oder Tycho zu benutzen, weil diese Astronomen geglaubt haben, dass sich die Sonne um die Erde bewege,* oder wenn Priestley und Lavoisier, weil sie über die Lehre vom Phlogiston uneins waren, gegenseitig von ihren chemischen Experimenten nichts hätten wissen wollen.** Ja, der Irrtum ist sogar in unserem Fall noch größer. Denn zu den Wahrheiten, welche von den Philosophen des Kontinents längst anerkannt sind, aber noch bei sehr wenigen Engländern Eingang gefunden haben, gehört auch die richtige Würdigung der Bedeutung, welche in dem gegenwärtigen unvollkommenen Zustand der Wissenschaft des Geistes und der Gesellschaft dem Nebeneinanderbestehen verschiedener Methoden des Denkens beizulegen ist, die man einst auf dem Gebiet der Spekulation als ebenso notwendig füreinander betrachten wird wie gegenwärtig auf dem Gebiet politischer Verfassung die einander gegenseitig beschränkenden Gewalten. Und in der Tat ist eine klare Einsicht in diese Notwendigkeit die einzige vernunftgemäße und dauernde Grundlage philosophischer Toleranz, die einzige Bedingung, unter der Freisinnigkeit in Meinungsangelegenheiten etwas Besseres sein kann als ein höfliches Synonym für Gleichgültigkeit gegen alle Meinungen.

Wer den Menschen und die Gesellschaft studieren will und das erste Erfordernis für ein so schwieriges Studium, nämlich eine richtige Vorstellung von seinen Schwierigkeiten, besitzt, wird auch wissen, dass man dabei nicht so sehr der Gefahr ausgesetzt ist, Falsches für wahr zu halten, als vielmehr einen Teil der Wahrheit für die ganze Wahrheit anzusehen. Es ließe sich sehr gut der Satz verteidigen, dass in beinahe allen Hauptkontroversen, die auf dem Gebiet der Sozialphilosophie geführt worden sind oder noch geführt werden, beide Teile in demjenigen recht haben, was sie behaupten, aber unrecht in dem, was sie in Abrede stellen, und dass jeder von ihnen seine Lehre der vollkommenen Richtigkeit sehr nahe hätte bringen können, wenn er es über sich ge-

---

* Johannes Kepler (1571–1630) war eine Schlüsselfigur bei der Begründung des heliozentrischen Weltbildes. Die nach ihm benannten drei Gesetzmäßigkeiten der Planetenbewegung entwickelte er unter anderem auf Grundlage von Beobachtungen des Astronomen Tycho Brahe (1546–1601), der selbst ein Gegner der Theorie war, dass sich die Erde um die Sonne bewege.

** Antoine Lavoisier (1743–1794) konnte den experimentellen Nachweis der Inexistenz des sogenannten Phlogistons führen. Er baute dabei unter anderem auf die Experimente von Joseph Priestley (1732–1804) auf, der zunächst ein Anhänger der Phlogistontheorie war.

bracht hätte, sich außer seiner Auffassung auch noch die seines Gegners anzueignen. Nehmen wir zum Beispiel die Frage, inwieweit die Menschheit durch die Zivilisation gewonnen habe. Die Aufmerksamkeit des einen Beobachters fesselt vor allem die Vervielfältigung der physischen Annehmlichkeiten, der Fortschritt und die Verbreitung der Kenntnis, die Abnahme des Aberglaubens, die Erleichterung des wechselseitigen Verkehrs, die wachsende Milde der Sitten, die Abnahme des Krieges und der persönlichen Kämpfe, die fortschreitende Beschränkung der Tyrannei des Starken über den Schwachen, die Größe der Werke, welche auf dem ganzen Erdkreis durch das Zusammenwirken der Massen vollendet werden, und er reiht sich deshalb der zahlreichen Schar der Verehrer »unserer aufgeklärten Zeit« an. Einem anderen dagegen macht der Wert aller dieser Vorteile keinen so starken Eindruck wie der hohe Preis, um den sie erkauft worden sind: das Nachlassen individueller Energie und Beherztheit, der Verlust an stolzer und selbstbewusster Unabhängigkeit, die Steigerung der künstlichen Bedürfnisse, die einen so großen Teil der Menschen geknechtet halten, ihre weibische Scheu selbst vor dem Schatten eines Schmerzes, die ermüdende, abstumpfende Monotonie ihres Lebens und die leidenschaftslose, jeder ausgesprochenen Individualität ermangelnde Fadheit ihres Charakters, der Gegensatz zwischen dem engen Kreis halb mechanischer Ideen, in dem sich ein Leben bewegt, das immer nur ein bestimmtes Tagewerk nach bestimmten Regeln verrichtet, und den mannigfachen Gaben des Mannes der Wildnis, dessen Leben und dessen Sicherheit in jedem Augenblick von dem Grad seiner Befähigung abhängen, sofort die richtigen Mittel für seine Zwecke zu extemporieren, die demoralisierende Wirkung der großen Ungleichheit in Bezug auf Reichtum und gesellschaftliche Stellung, die Leiden der großen Masse der Bevölkerung zivilisierter Länder, für deren Bedürfnisse kaum mehr gesorgt ist als für die des Wilden, und die für die Freiheit und Unabhängigkeit, welche diesen entschädigen, tausend Fesseln und Bande eingetauscht hat. Wer auf alle diese Dinge achtet und fast ausschließlich achtet, wird leicht zu dem Schluss gelangen, dass das wilde Leben den Vorzug vor dem zivilisierten verdiene, dass die Arbeit der Zivilisation wieder so viel als möglich ungeschehen gemacht werden müsse, und die Prämissen Rousseaus werden ihn vielleicht bis zu den Folgerungen führen, welche Rousseaus Schüler, Robespierre,*

* Maximilien Robespierre (1758–1794) berief sich für die Rechtfertigung der Terrorherrschaft des Revolutionstribunals in den Jahren 1793/1794 auf Rousseaus Werk *Vom Gesellschaftsvertrag* (1762), und zwar insbesondere auf dessen Lehre vom Gemeinwillen.

daraus zog. Ein größerer Gegensatz der Auffassung lässt sich kaum denken als der, welcher zwischen den beiden Personen unserer Hypothese, dem Verehrer der Zivilisation der Gegenwart und dem Verehrer der Unabhängigkeit einer längst entschwundenen Zeit, besteht. Und doch ist alles Positive in beiden Ansichten wahr, und wir sehen, wie leicht es wäre, den richtigen Pfad zu finden, wenn die halbe Wahrheit die ganze wäre, und wie schwer es unter Umständen sein kann, zu einer Reihe praktischer Lehren zu gelangen, die beide Hälften in sich vereinigen, was doch durchaus notwendig ist.

So drängt sich auch, um ein weiteres Beispiel zu wählen, dem einen in besonders hellem Lichte die Überzeugung auf, dass die große Masse der Menschheit der Leitung durch eine der ihrigen überlegene Einsicht und Tugend bedarf. Er ist ganz erfüllt von dem Gedanken an all das Unheil, das für Menschen ohne Erziehung und Bildung daraus erwächst, wenn man sie jedes Gefühls achtungsvoller Scheu entwöhnt, wenn man ihnen als dem kompetenten Tribunal die schwierigsten Fragen zur Entscheidung vorlegt und sie dahin bringt, dass sie sich für befähigt halten, nicht nur ihren eigenen Weg einzuschlagen, sondern auch denen Gesetze vorzuschreiben, die an Bildung weit über ihnen stehen. Er sieht ferner, dass eine Bildung, die über einen gewissen Punkt hinausgehen soll, die entsprechende Muße voraussetzt, dass diese Muße das natürliche Attribut einer erblichen Aristokratie ist, dass eine solche Klasse alle Mittel besitzt, um sich einen hohen Grad geistiger und moralischer Überlegenheit anzueignen, und es kann ihm nicht schwerfallen, eine Fülle von Motiven ausfindig zu machen, welche sie bestimmen können, dies wirklich zu tun. Allerdings wird er nicht umhinkönnen zu sehen, dass Aristokraten, da sie doch nur Menschen sind, ebenso wie gewöhnliche Sterbliche einer Leitung durch eine höhere Weisheit und Güte als ihre eigene bedürfen. In dieser Beziehung indessen vertraut er auf die Ehrfurcht vor einem höheren Wesen, die ihnen durch den ganzen Gang ihrer Erziehung eingeprägt und in jeder Weise gepflegt werden soll. So sehen wir hier alle Elemente vereinigt, welche erforderlich sind, um einen gewissenhaften Eiferer für eine aristokratische Regierung zu bilden, die einer christlichen Staatskirche zur Stütze dient und in ihr eine Stütze findet. Auch in den Prämissen dieses Beobachters liegt Wahrheit und Wahrheit wichtiger Art. Ihm gegenüber aber steht ein Denker von ganz entgegengesetzter Richtung, dessen Prämissen ebenso viel Wahrheit enthalten. Dieser macht geltend, dass ein Durchschnittsmensch, und sogar ein Durchschnittsaristokrat, wenn er in der Lage ist, die Interes-

sen anderer Leute seinen eigenen selbstsüchtigen Berechnungen und Instinkten unterzuordnen, dies unzweifelhaft auch tun wird, dass alle Regierungen zu allen Zeiten so gehandelt haben, wenn es ihnen gestattet wurde, und in der Regel sogar in einer für die Beherrschten geradezu verderblichen Weise, und dass das einzige mögliche Gegenmittel in einer reinen Demokratie zu suchen sei, welche die Herrschaft in die Hände des ganzen Volkes lege, das kein selbstsüchtiges Interesse daran haben könne, sich selbst zu unterdrücken.

In ähnlicher Weise verhält es sich auch mit jeder anderen belangvollen Teilwahrheit. Es sind immer zwei streitende Arten der Auffassung vorhanden, von denen die eine dieser Teilwahrheit einen zu großen, die andere einen zu kleinen Platz einräumt, und die Ideengeschichte zeigt uns in der Regel ein beständiges Hin- und Herschwanken zwischen den beiden Extremen. Bei der Unvollkommenheit der menschlichen Gaben trifft es sich selten, dass selbst in dem Geiste ausgezeichneter Denker jede teilweise richtige Auffassung ihres Gegenstandes zu ihrem vollen Wert, aber auch nicht höher als zu ihrem vollen Wert veranschlagt wird. Aber selbst wenn in dem Geiste des weiseren Lehrers eine derartige gerechte Abwägung sich vollzieht, so wird dies doch nicht bei seinen Schülern und noch weniger bei dem großen Publikum der Fall sein. Der Lehrer kann nicht verhindern, dass das, was an seiner Lehre neu ist und was er eben deshalb umso stärker hervorheben muss, einen unverhältnismäßigen Eindruck macht. Der kräftige Anstoß, welcher erforderlich ist, um die Hindernisse zu überwinden, welche sich jeder Neuerung in Meinungssachen entgegenstellen, treibt den öffentlichen Geist in der Regel fast ebenso weit in der entgegengesetzten Richtung über die Gleichgewichtslage hinaus. So erzeugt jedes Übermaß nach der einen oder nach der anderen Seite hin immer eine neue Reaktion, und der Fortschritt besteht nur darin, dass die Schwingung gewöhnlich mit jedem Mal weniger weit von der normalen Lage abweicht und sich eine immer steigende Tendenz geltend macht, in dieser Lage schließlich zu verharren.

Die Germano-Coleridgianische Lehre ist nach unserer Auffassung das Resultat einer solchen Reaktion. Sie drückt die Auflehnung des menschlichen Geistes gegen die Philosophie des 18. Jahrhunderts aus. Sie ist ontologisch, weil diese experimental; konservativ, weil diese neuerungssüchtig war; religiös, weil so vieles von dieser ungläubig; konkret und historisch, weil diese abstrakt und metaphysisch; poetisch, weil diese auf das Tatsächliche gerichtet

und prosaisch war.* In jeder Beziehung strebt sie danach, sich in entgegengesetzter Richtung von der Lehre zu entfernen, die ihr vorausging, jedoch ist sie in Übereinstimmung mit dem erwähnten allgemeinen Gesetz des Fortschrittes weniger extrem in ihrer Gegnerschaft, leugnet weniger von dem, was an der Lehre, die sie bekämpft, wahr ist, als dies bei irgendeiner früheren philosophischen Reaktion und namentlich auch zu der Zeit der Fall gewesen war, wo die Philosophie des 18. Jahrhunderts triumphierte und ihren Sieg in einer so denkwürdigen Weise missbrauchte.

Wir können unsere Betrachtung der beiden Systeme mit dem einen oder dem anderen ihrer Extreme, mit ihren höchsten philosophischen Verallgemeinerungen oder ihren praktischen Folgerungen beginnen. Das erstere Verfahren scheint uns angemessener, weil man mit dem Unterschied der beiden Systeme in Bezug auf ihre höchsten allgemeinen Sätze besser vertraut ist.

Jedes konsequente philosophische System muss eine Theorie über die Quellen der menschlichen Erkenntnis und die Gegenstände, welche der menschliche Geist zu fassen vermag, zu ihrem Ausgangspunkte wählen. Die Theorie, welche im 18. Jahrhundert in Bezug auf diese umfassendste aller Fragen herrschte, war die, welche Locke lehrte** und welche man gewöhnlich Aristoteles zuschreibt, dass nämlich alle Kenntnis aus Verallgemeinerungen besteht, die der Erfahrung entstammen. Von der Natur oder von allem, was außerhalb unseres eigenen Selbst liegt, können wir nach dieser Theorie nichts wissen als die Tatsachen, die sich unseren Sinnen darbieten, und diejenigen weiteren Tatsachen, auf die wir aus ihnen durch Analogie schließen können. Es gibt keine Kenntnis *a priori*,*** keine Wahrheiten, die sich durch das innere Licht des Geistes erkennen lassen und auf intuitiven Grundlagen ruhen. Sinnesempfindungen und das Bewusstsein, das der Geist von seiner eigenen Tätigkeit besitzt, sind nicht nur die ausschließlichen Quellen, sondern auch das einzige Material unserer Kenntnis. Gegen diese Lehre erklärt sich Coleridge mit den deutschen Philosophen seit Kant (um nicht weiter zurückzugehen) und

---

* Coleridges »deutsche Lehre«, die Mill hier umreißt, ist durch die Werke Kants, Fichtes und Schellings inspiriert, die zur Zeit der Abfassung von Mills Artikel in England kaum gelesen wurden. Coleridge erläutert deren Einflüsse auf sein Denken im neunten Kapitel seiner *Biographia Literaria* (1817).

** Vgl. zum Beispiel: *An Essay Concerning Human Understanding*, in: *Works I*, 1824 [1690], Buch II, Kap. I, S. 77 ff.

*** Erfahrungsunabhängig, aus Vernunftgründen, von sich aus.

den meisten englischen seit Reid auf das Entschiedenste.* Er nimmt für den menschlichen Geist die Fähigkeit in Anspruch, innerhalb gewisser Grenzen die Natur und die Eigenschaften der »Dinge an sich« wahrzunehmen. In dem menschlichen Geist unterscheidet er zwei Fähigkeiten, die er in der technischen Sprache, die ihm mit den Deutschen gemeinsam ist, Verstand und Vernunft nennt. Die erstere Fähigkeit urteilt über die Phänomene oder die Erscheinungen der Dinge und bildet aus ihnen Verallgemeinerungen. Die Aufgabe der letzteren dagegen ist es, durch unmittelbare Anschauung Dinge wahrzunehmen und Wahrheiten zu erkennen, die sich unseren Sinnen ganz entziehen.** Diese Wahrnehmungen sind uns allerdings nicht angeboren und würden ohne die Erfahrung nie in uns geweckt worden sein, aber sie sind nicht Abbilder derselben. Die Erfahrung ist nicht ihr Prototyp, sondern nur die Veranlassung, die sie uns mit unwiderstehlicher Kraft aufnötigt. Die Erscheinungen der Natur erregen in uns nach einem Grundgesetz unseres Wesens Vorstellungen von den unsichtbaren Dingen, welche die Ursachen dieser sichtbaren Erscheinungen sind und von deren Gesetzen diese Erscheinungen abhängen. Und wir nehmen dann wahr, dass diese Dinge vorher existiert haben müssen, um die Erscheinungen möglich zu machen, geradeso wie wir (um ein von Coleridge häufig gebrauchtes Bild anzuführen) schon sehen, bevor wir noch wissen, dass wir Augen haben,[3] sogleich wahrnehmen, dass die Augen schon vorher existiert haben müssen, um uns das Sehen möglich zu machen. Zu den Wahrheiten, die man in dieser Weise *a priori* auf Veranlassung der Erfahrung, aber nicht als Gegenstände der Erfahrung kennt, zählt Coleridge die Grundlehren der Religion und Moral, die Grundsätze der Mathematik und sogar die letzten Gesetze der physischen Welt, die nach seiner Behauptung durch die Erfahrung nicht bewiesen werden können, obwohl sie notwendig mit ihr übereinstimmen müssen und obwohl ihre vollkommene Kenntnis uns in den Stand setzen würde, alle beobachteten Tatsachen zu erklären und diejenigen vorauszusagen, die bis jetzt noch nicht beobachtet worden sind.

---

* In seiner *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764) weist Thomas Reid (1710–1796) – in dieser Hinsicht mit Kant vergleichbar – die Vorstellung Lockes zurück, dass Wahrnehmungen allein das Produkt der Sinne seien.

** Dass »Dinge an sich« – im Gegensatz zu der hier beschriebenen Auffassung – nicht erkannt werden können, ist eine tragende Säule in Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Kant wäre also mit dem Gebrauch, den Coleridge laut Mill von seiner Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft macht, vermutlich nicht einverstanden gewesen.

Für alle diejenigen, welche sich für solche Fragen überhaupt interessieren, ist es überflüssig, daran zu erinnern, dass zwischen den Parteigängern dieser beiden entgegengesetzten Lehren ein *bellum internecinum*[*] herrscht. Keiner von beiden Teilen lässt es an heftigen Anklagen der gegnerischen Seite fehlen, und gegenseitig wirft man sich Verschrobenheit der geistigen und moralischen Wahrnehmungen und die verderblichen Folgen der respektiven Glaubensbekenntnisse vor. Sensualismus ist das gewöhnliche Schmähwort, mit dem die eine, Mystizismus dasjenige, mit welchem die andere dieser beiden Philosophien bezeichnet wird. Der einen Lehre wird nachgesagt, dass sie den Menschen zum Tier, der anderen, dass sie ihn zum Tollhäusler macht. Ganze Scharen auf der einen Seite der Kontroverse glauben ganz aufrichtig, dass es ihren Gegnern nur darum zu tun ist, alle Bande moralischer und religiöser Verpflichtung zu zerreißen, und ganze Scharen auf der anderen Seite sind ebenso fest überzeugt, dass ihre Widersacher entweder nach Bedlam[**] gehören oder dass sie in schlauester Weise den Hierarchien oder Aristokratien schnöde Kupplerdienste leisten, indem sie neue Scheingründe zugunsten alter Vorurteile zu fabrizieren suchen. Wir brauchen wohl kaum hinzuzufügen, dass die Personen auf beiden Seiten, welche mit solchen Anschuldigungen am freigebigsten sind, selten zu denen gehören, welche die wirklichen Schwierigkeiten der Frage am besten verstehen und die Stärke der Beweisgründe für die gegnerische Ansicht oder auch nur für ihre eigene am richtigsten zu würdigen wissen, aber selbst die besonnenen Männer auf beiden Seiten pflegen die Tendenzen der entgegengesetzten Meinung keineswegs mild zu beurteilen, wenn sie sich auch nicht zu solchen Extremen fortreißen lassen.

Man behauptet, dass die Lehre Lockes und seiner Anhänger, alles Wissen sei generalisierte Erfahrung, in ihren streng logischen Konsequenzen zum Atheismus führe und dass Hume und andere Skeptiker vollkommen recht hatten, wenn sie den Satz aufstellten, es sei unmöglich, das Dasein Gottes aus Gründen der Erfahrung zu beweisen, wie denn auch Coleridge ebenso wie Kant den gewöhnlichen Beweis für das Dasein einer Gottheit, der sich auf Merkmale der Absicht im Weltall oder, mit anderen Worten, auf die Ähnlichkeit zwischen der Ordnung in der Natur und den Werken menschlicher Kunst und Erfindungsgabe stützt, in der bestimmtesten Weise für unhaltbar erklä-

---

* Ausrottungskrieg.

** Das *Bedlam Royal Hospital* ist eine psychiatrische Klinik.

ren. Weiter wird derselben Lehre nachgesagt, dass sie alle moralische Verpflichtung aufhebe und die ganze Moral auf die blinden Triebe animalischer Erregbarkeit oder auf bloße Klugheitsgründe zurückführe, was beides ihrem Wesen gleich verderblich sei. Selbst die Wissenschaft, so versichert man, verliere von diesem Standpunkt aus aufgefasst ihren wissenschaftlichen Charakter und sinke zu rohem Empirismus herab, zu einer bloßen Aufzählung und Gruppierung der Tatsachen, die nichts begründet, nichts erklärt, da eine Tatsache erst dann erklärt sei, wenn man nachgewiesen hat, dass sie eine Äußerung von Gesetzen ist, die, sobald sie überhaupt erkannt werden, auch sofort als notwendig erkannt werden. Das sind die Anklagen, welche von den Transzendentalphilosophen gegen die Schule von Locke, Hartley und Bentham erhoben werden. Diese ihrerseits behaupten, dass die Transzendentalisten die Einbildungskraft und nicht die Beobachtung zum Prüfstein der Wahrheit machen, dass sie Grundsätze aufstellen, die es jedem Phantasten gestatten, seine ausschweifendsten Träume für die sublimste Philosophie auszugeben und der Welt als Anschauungen der reinen Vernunft aufzuschwatzen, was in der Tat mystische Schwärmer der verschiedensten Art zu allen Zeiten getan haben. Und selbst wenn die gegnerische Schule mit grober Inkonsequenz die Privatoffenbarungen eines Jacob Böhme* oder Swedenborg** verwerfe oder, mit anderen Worten, überstimme (was die einzige Art der Entscheidung sei, welche diese Theorie zulasse), so würden damit nur die Träume der Majorität anstelle der Träume jedes einzelnen Individuums zum Prüfmittel der Wahrheit erhoben. Jeder, dem es gelingt, eine hinlänglich starke Partei zu bilden, könne jederzeit seine und ihre unmittelbaren Wahrnehmungen der Vernunft, das heißt jedes beliebige Vorurteil als eine von der Erfahrung unabhängige Wahrheit, hinstellen als eine Wahrheit, die nicht nur keines Beweises bedürfe, sondern allem, was dem bloßen Verstand als Beweis erscheint, zum Trotz geglaubt werden könne, ja, die sogar umso mehr geglaubt werden müsse, weil sie sich ohne eine *contradictio in terminis*** nicht in Worte kleiden und in die logische Form eines Satzes bringen lasse, denn in der Tat haben manche Trans-

---

* Coleridge hatte die Schriften Jacob Böhmes (1575–1624) während seines Deutschlandaufenthalts 1797–1798 kennengelernt.

** Die theosophischen und spiritistischen Schriften und Umtriebe von Emanuel Swedenborg (1688–1772) hatte Immanuel Kant in *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) einer beißenden Kritik unterzogen.

*** Selbstwidersprüchlicher Begriff.

zendentalphilosophen nichts Geringeres für ihre Wahrheiten *a priori* in Anspruch genommen. Und damit sei denn die Methode fertig, die es jedem, der auf der stärksten Seite steht, möglich mache, nach Herzenslust zu dogmatisieren und, statt seine Sätze zu beweisen, alle, welche nicht daran glauben wollen, mit vornehmem Achselzucken als Menschen zu betrachten, denen die »geistige Sehkraft und die göttliche Gabe«* fehle oder die ihr verstocktes Herz gegen die klarsten Offenbarungen stumpf machten.

Es ist dies eine sehr gemäßigte Darstellung dessen, was diese beiden Klassen von Denkern gegeneinander anführen. Inwieweit dabei der eine und der andere Teil im Recht ist, lässt sich hier nicht gut erörtern. In der Regel darf man auf ein System der Folgerungen, die der Gegner einer Lehre aus derselben zieht, kein großes Gewicht legen. Streitende Teile pflegen selten ihre Lehren gegenseitig hinlänglich zu beherrschen, um gute Richter darüber zu sein, was sich wirklich aus ihnen herleiten lässt und inwieweit eine Folgerung, die sich aus einem Teil ihrer Theorie zu ergeben scheint, durch einen anderen Teil modifiziert wird. Die verschiedenen Teile eines Systems miteinander und mit allen anerkannten Wahrheiten zu verbinden ist in der Tat keine leichte Arbeit, und nur selten ist jemand geneigt, sich dieser Mühe zu unterziehen, wenn es sich darum handelt, die Meinungen anderer Leute zu prüfen. Man muss zufrieden sein, wenn jeder es für seine eigene Meinung tut, an der er ein größeres Interesse nimmt und die er gerechter behandeln wird. Wollte man unter den uns aufbewahrten Gedanken der Menschen nach den erlesensten Zeugnissen menschlicher Schwachköpfigkeit und Befangenheit suchen, so würden uns die Meinungen, die sie gegenseitig von anderer Leute Meinungen gehabt haben, unstreitig das reichste Material für unsere Sammlung liefern. Niemand, der eines unabhängigen Gedankens fähig ist, sollte sich durch das Schreckmittel der Warnung vor entsetzlichen Folgen in seinem Urteil beirren lassen. Coleridge selbst sagt (in dem 25. Aphorismus seiner »Aids to reflection«): »Wer damit anfängt, das Christentum mehr zu lieben als die Wahrheit, wird damit fortfahren, seine eigene Sekte oder Kirche mehr zu lieben als das Christentum und damit endigen, sich selbst mehr zu lieben als alles andere«.[4]

Was den fundamentalen Meinungsunterschied in Bezug auf die Quellen unserer Erkenntnis anbelangt, ganz abgesehen von den Folgesätzen, die jeder

---

* William Wordsworth: »The Excursion«, in: *The Poetical Works of William Wordsworth*, Bd. V, 1827, S. 6.

Teil aus seinem eigenen Prinzip abgeleitet oder seinen Gegnern zur Last gelegt haben mag, so erfordert die Frage viel zu sehr ein Eindringen in die innersten Tiefen der Psychologie, als dass wir hier näher darauf eingehen könnten. Seit dem ersten Aufdämmern der Philosophie sind die Schranken des Kampfplatzes stets offen gewesen, und es ist natürlich genug, dass beide Teile sich veranlasst gesehen haben, sich zu Schutz und Trutz auf das Sorgsamste zu wappnen. Die Frage wäre nicht so lange eine Frage geblieben, wenn die mehr zutage liegenden Argumente auf der einen oder der anderen Seite keine Entgegnung zugelassen hätten. Jede Partei ist in der Lage gewesen, zugunsten ihrer Lehre zahlreiche und auffallende Tatsachen geltend zu machen, deren Versöhnung mit der entgegengesetzten Theorie die Aufbietung aller metaphysischen Hilfsmittel erforderte, die derselben irgend zu Gebote standen. Es wird also nicht überraschen, wenn wir uns hier begnügen, unsere Meinung einfach auszusprechen. Sie geht dahin, dass die Wahrheit in dieser viel bestrittenen Frage auf Seiten der Schule Lockes und Benthams liegt. Die Natur und die Gesetze der Dinge an sich oder der verborgenen Ursachen der Phänomene, die der Gegenstand unserer Erfahrung sind, scheinen uns durchaus außerhalb des Bereichs menschlicher Fähigkeiten zu liegen. Wir sehen keinen Grund zu dem Glauben, dass irgendetwas anderes Gegenstand unserer Erkenntnis sein kann als unsere Erfahrung und dasjenige, worauf wir aus unserer Erfahrung nach den Analogien der Erfahrung selbst schließen können, oder dass irgendwelche Ideen, Gefühle oder Fähigkeiten in dem menschlichen Geiste vorhanden sind, die man nicht erklären könnte, ohne ihren Ursprung auf eine andere Quelle zurückzuführen. Wir sind also mit Coleridge in Bezug auf die eigentliche Zentralidee seines ganzen Systems nicht einverstanden, und wir finden die besondere technische Terminologie weder notwendig noch nützlich, die er und seine deutschen Vorbilder in die Philosophie eingeführt haben, um einerseits Lehren, die wir nicht anzuerkennen vermögen, mit logischer Schärfe auszudrücken, und andererseits eine Beziehung zwischen diesen abstrakten Lehren und manchen konkreten Erfahrungswahrheiten zu bezeichnen, welche diese Sprache nach unserer Ansicht nicht aufzuhellen, sondern nur zu verhüllen und zu verdunkeln geeignet ist. Ohne diese sprachlichen Besonderheiten wäre es in der Tat schwer zu erklären, wie Coleridge und den Deutschen der Makel des Mystizismus (der in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nichts anderes bedeutet als Unverständlichkeit) in der Vorstellung mancher Personen anhaftet, denen Lehren ganz ähnlicher Art, wenn sie von Reid

oder Dugald Stewart in einer mehr oberflächlichen und gegen Einwürfe weniger verschanzten Weise gelehrt werden*, als die einfachsten Gebote des »gesunden Menschenverstandes« erscheinen, die von diesen Männern mit Erfolg gegen metaphysische Spitzfindigkeiten verteidigt worden seien.

Obwohl wir aber die Lehre, welche Coleridge und die Deutschen verteidigen, in der reinen Wissenschaft des Geistes für irrig halten und an ihrer besonderen Terminologie keinen Geschmack finden, so sind wir doch entschieden der Ansicht, dass diese Philosophen selbst dann, wenn nur ihre Leistung in dieser Richtung, also der am wenigsten wertvolle Teil ihrer geistigen Arbeit, in Betracht käme, keineswegs vergeblich gelebt haben würden. Die Lehren der Locke'schen Schule bedurften einer gänzlichen Erneuerung. Sie mussten, um ein physiologisches Bild von Coleridge zu entlehnen, wie gewisse Aussonderungen des menschlichen Körpers wieder aufgesogen und von Neuem ausgesondert werden.[5] In welcher Form herrschte damals diese Philosophie in Europa? Als eine Reihe so seichter Lehren, wie sie vielleicht niemals sonst ein gebildetes Zeitalter als ein vollständiges System der Psychologie hingenommen hat, in der Form, welche ihr Condillac** und seine Schule gegeben hatten, die alle Phänomene des Geistes dadurch in Sinnesempfindungen auflösen zu können vermeinten, dass sie einfach alle geistigen Zustände, so verschiedenartig sie auch sein mochten, mit diesem Namen belegten, und die auf diesem Weg ein philosophisches System schufen, das, wie jetzt allgemein anerkannt wird, aus einer Reihe von bloß sprachlichen Verallgemeinerungen bestand, die nichts erklärten, nichts sonderten, zu nichts führten. Dass sich endlich Männer fanden, die damit den Anfang machten, alles dies wegzukehren, war das erste Zeichen, welches darauf schließen ließ, dass das Zeitalter der wirklichen Psychologie herannahe. In England stand der Fall zwar anders, aber kaum besser. Die Philosophie Lockes war als eine in weiteren Kreisen verbreitete Lehre im Wesentlichen das geblieben, wozu sein Buch sie gemacht hatte,

---

* Thomas Reid und sein Schüler Dugald Stewart (1753–1828) sowie William Hamilton (1788–1856) waren die Hauptvertreter der schottischen *Common-Sense-Philosophie*. Gegen Letzteren ist Mills Buch *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865) gerichtet. In der *Autobiographie* schreibt Mill: »Sir W. Hamiltons Schriften und Ruf waren in England das Hauptbollwerk der intuitionalistischen Philosophie […].« (*Ausgewählte Werke* II, S. 203) Mill hielt den Intuitionismus seinerseits für ein Bollwerk des Konservatismus.

** Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780) hat die von Mill angesprochenen Auffassungen unter anderem in seiner *Abhandlung über die Empfindungen* (1754) dargelegt.

ein Buch, das schon seinem Titel nach gar keinen Anspruch darauf machte, irgendeinen anderen als den intellektuellen Teil unserer Natur zu behandeln, und das selbst innerhalb dieses begrenzten Kreises nur der Anfang eines Systems war und der eindringlichen Kritik der neuen Schule wirklich manche schwache Seiten bot, obwohl ohne Frage seine Fehler und Mängel über alle billigen Grenzen hinaus übertrieben worden sind. Seinen am wenigsten unvollkommenen Teil, den rein logischen Abschnitt, hatte man fast ganz aus dem Gesicht verloren. Was die Locke'schen Lehren anbelangt, die sich auf dem Gebiet der eigentlichen Metaphysik bewegen, so hatte er zwar Nachfolger gefunden, die den skeptischen Teil derselben über den Punkt hinausbrachten, bei dem er stehen geblieben war. Aber nur ein einziger seiner Nachfolger, Hartley, hatte eine erhebliche Verbesserung und Ausdehnung des analytischen Teils versucht und ins Werk gesetzt und dadurch die Theorie des menschlichen Geistes nach Locke'schen Grundsätzen weiter ausgebildet. Aber Hartleys Lehren waren, soweit sie richtig sind, ihrer Zeit so sehr vorausgeeilt, und ihr Weg war ihnen durch die allgemeine Stimmung des Denkens, die damals trotz des Einflusses der Locke'schen Schriften noch vorwaltete, so wenig geebnet worden, dass die philosophische Welt sie keiner Beachtung für wert hielt. Reid und Stewart durften sie beiseiteschieben, ohne auf einen Widerspruch zu stoßen. Brown, obwohl ein Mann verwandten Geistes, hat sie offenbar nie gelesen, und wenn sie nicht zufällig Priestley aufgenommen hätte, der sie seinen unitarischen Anhängern* als eine Art Erbstück übermachte**, so wäre das Andenken Hartleys vielleicht untergegangen, oder sein Name hätte nur als der eines Träumers und Urhebers einer längst verworfenen physiologischen Hypothese fortgelebt. Vielleicht bedurfte es der ganzen Heftigkeit der Angriffe, welche Reid und die deutsche Schule gegen das Locke'sche System richteten, um die Aufmerksamkeit wieder Hartleys Grundsätzen als dem einzigen Mittel zuzuwenden, von dem man auf der Grundlage dieses Systems die Lösung der besonderen Schwierigkeiten erwarten konnte, auf welche seine Gegner das meiste Gewicht legten und welche nach deren Behauptung für dasselbe ganz unlösbar waren. Wir können hier bemerken, dass Coleridge, ehe er seine späteren philosophischen Ideen adoptierte, ein enthusiastischer Hartleyaner war, so

---

* Die christliche Sekte der Unitarier lehnt die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes ab.

** Joseph Priestley (1732–1804) hat 1775 eine gekürzte Fassung von David Hartleys *Observations on Man* (1749) veröffentlicht, um sie einem breiteren Publikum bekannt zu machen.

dass ein Abfall von der Locke'schen Philosophie nicht auf Rechnung seiner Unvertrautheit mit der höchsten Form gesetzt werden kann, in der diese Philosophie bis dahin aufgetreten war. Dass er sie in dieser höchsten Form kennengelernt hatte, ohne dabei stehen zu bleiben, begründet schon an sich eine starke Vermutung, dass die Frage mehr Schwierigkeiten bot, als Hartley gelöst hatte. Dass seither überhaupt etwas geschehen ist, um sie zu lösen, verdanken wir wahrscheinlich der Meinungsrevolution, zu deren Organen Coleridge gehörte, und selbst in der abstrakten Metaphysik bilden seine Schriften und die seiner Schule die reichste Fundgrube für das Material, dessen die gegnerische Schule bedarf, um ihre eigene Theorie weiter zu vervollkommnen.

Wenn wir nun von den rein abstrakten zu den konkreten und praktischen Lehren beider Schulen übergehen, wird uns die Notwendigkeit einer Reaktion und das große Verdienst, welches sich ihre Urheber um die Philosophie erworben haben, noch einleuchtender werden. Für diesen Zweck wird eine Übersicht des Zustandes der praktischen Philosophie in Europa, wie ihn Coleridge und seine Genossen gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts vorfanden, hier am Platze sein.

Der Zustand der Meinung auf dem Kontinent war in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts durchaus nicht derselbe wie auf unserer Insel, und der Unterschied schien noch größer, als er in Wirklichkeit war. Bei den fortgeschrittenen Nationen des Kontinents hatte die herrschende Philosophie ihre Arbeit vollständig getan, hatte sich über jedes Gebiet menschlichen Wissens ausgebreitet, von dem ganzen öffentlichen Geist Besitz ergriffen und kaum einen gebildeten Menschen übrig gelassen, der noch den Meinungen oder den Einrichtungen alter Zeiten Anhänglichkeit bewahrte. In England, der Heimat der Kompromisse, war es lange nicht so weit gekommen; die philosophische Bewegung war schon in einem frühen Stadium zum Stillstand gebracht worden, und durch Zugeständnisse von beiden Seiten war eine Art Frieden zwischen der Philosophie jener Zeit und den überlieferten Institutionen und Glaubensbekenntnissen des Landes zusammengeflickt worden. Infolgedessen bestanden die Verirrungen jener Periode auf dem Kontinent größtenteils in Extravaganzen neuer, in England dagegen in der Verderbnis alter Meinungen.

Die Mängel der kontinentalen Philosophie oder, wie sie gewöhnlich genannt wird, der französischen Philosophie des letzten Jahrhunderts besonders hervorzuheben ist fast überflüssig. Diese Philosophie ist in der Tat bei uns so unpopulär, als ihre bittersten Feinde nur wünschen können. Wenn ihre

Fehler ebenso gründlich verstanden würden, als sie heftig geschmäht werden, so könnte die Kritik ihre Aufgabe als gelöst betrachten. Dass dies aber nicht der Fall ist, beweist die Natur der Beschuldigungen, die man gegen die französischen Philosophen zu erheben pflegt, zur Genüge, da viele derselben ebenso sehr einen gänzlichen Mangel an richtigem Verständnis für das System jener Philosophen wie eine feindselige Stimmung gegen die Männer selbst verraten. So zum Beispiel ist es durchaus unrichtig, dass irgendeiner von ihnen die Existenz moralischer Verpflichtungen geleugnet oder ihre Kraft irgendwie abzuschwächen gesucht hat. Sie waren so weit davon entfernt, diesen Vorwurf zu verdienen, dass sie sogar unduldsam gegen Schriftsteller waren, die den Ursprung der moralischen Gefühle im Egoismus suchten und sie als eine Wirkung des persönlichen Interesses darstellten. Diese Schriftsteller wurden unter den Philosophen selbst ebenso sehr angefeindet, und das Viele, was in ihren Schriften gut und wahr ist, fand damals ebenso wenig Anerkennung wie heute. Der Irrtum dieser Philosophen bestand eher darin, dass sie jenen Gefühlen zu viel vertrauten, dass sie dieselben für tiefer gewurzelt in der menschlichen Natur hielten, als sie wirklich sind, und die Nebeneinflüsse, von denen sie so vielfach abhängen, nicht genügend in Anschlag brachten. Sie betrachteten sie als ein natürliches und von selbst entstehendes Produkt des menschlichen Herzens und nahmen an, sie seien mit dem menschlichen Herzen so fest verwachsen, dass sie nicht versehrt, sondern sogar gekräftigt werden würden, wenn das ganze System von Meinungen und Gebräuchen, mit denen eine lange Gewohnheit sie innig verflochten hatte, mit gewalttätiger Hand ausgerottet würde.

Ausrotten war in der Tat für den größten Teil dieser Philosophen das einzige Ziel ihres Strebens. Sie hatten gar keine Vorstellung, dass noch etwas anderes erforderlich sein könne. Bei ihrem Millennium sollten Aberglaube, Priestertrug, Irrtum und Vorurteil jeder Art für immer vernichtet werden; einige von ihnen fügten nach und nach hinzu, dass der Despotismus und die erblichen Privilegien dasselbe Schicksal teilen sollten, aber sie dachten nicht im Entferntesten daran, dass nach Ausjätung des schädlichen Unkrautes noch irgendeine weitere Bearbeitung des Bodens erforderlich sein könne, und zweifelten nicht einen Augenblick daran, dass mit der Erreichung dieses Zieles auch sofort alle Tugend und alles, was das Leben verschönert, sich zur herrlichsten Blüte entfalten werde.

Sie begingen damit den sehr gewöhnlichen Irrtum, einen Zustand, mit dem sie von jeher vertraut gewesen waren, deshalb auch für allgemein und in der

menschlichen Natur begründet zu halten. Sie waren gewohnt zu sehen, dass die zu großen Nationen vereinten Menschen mit Ausnahme einzelner Wahnwitziger und Bösewichter insgesamt gewissen Gesetzen, die ihnen durch einige wenige aus ihrer Mitte, und gewissen moralischen Regeln, die ihnen durch ihre gegenseitigen Ansichten vorgeschrieben wurden, mehr oder minder willig Gehorsam leisteten, dass sie auf die Geltendmachung ihres individuellen Willens und Urteils außerhalb der von diesen Gesetzen und Regeln gesteckten Grenzen verzichteten und sich ruhig darein schickten, ihre individuellen Wünsche zu opfern, sobald eine gesetzmäßige Autorität sich dagegen entschieden hatte, oder dass sie doch wenigstens nur so weit dabei beharrten, als sie hoffen konnten, die Meinung der herrschenden Gewalten umzustimmen. Da die Philosophen eine solche Sachlage vorfanden, so ließen sie sich dadurch zu der Folgerung verleiten, dass die Dinge gar nicht anders sein könnten, und hatten gar keine Ahnung davon, durch welch ein Heer von zivilisierenden und hemmenden Einflüssen ein dem Eigenwillen und dem Unabhängigkeitsgefühl des Menschen so widerstrebender Zustand herbeigeführt war, und wie sehr eine Fortdauer dieser Einflüsse eine Bedingung seiner weiteren Existenz war. Selbst das allererste Element einer sozialen Vereinigung, Gehorsam gegen eine Regierung irgendeiner Art, hat durchaus nicht ohne große Schwierigkeiten in der Welt Eingang gefunden. Unter einer so furchtsamen und schlaffen Bevölkerung, wie diejenige ist, welche die ungeheuren Ebenen tropischer Gegenden bewohnt, mag der passive Gehorsam vielleicht von selbst entstanden sein, wiewohl wir zweifeln, ob er selbst dort jemals bei einem Volke zu finden war, bei dem nicht der Fatalismus oder, mit anderen Worten, Unterwerfung unter den Zwang der Umstände, der als ein göttlicher Befehl betrachtet wird, als religiöse Lehre herrschte. Die Schwierigkeit aber, ein tapferes und kriegerisches Geschlecht dahin zu bringen, dass es sein individuelles *arbitrium** dem Spruch eines gemeinsamen Schiedsrichters unterwirft, hat sich immer als so groß erwiesen, dass nichts Geringeres als eine übernatürliche Macht erforderlich schien, um sie zu überwinden, und in der Tat haben solche Stämme den ersten Einrichtungen einer bürgerlichen Gesellschaft immer einen göttlichen Ursprung beigelegt. So sehr wichen diejenigen, welche den wilden Menschen aus wirklicher Erfahrung kannten, in ihrem Urteil über ihn von denen ab, die nur den Menschen einer zivilisierten Welt kannten. In dem modernen

* Schiedsspruch, Urteil.

Europa selbst waren nach dem Fall des Römischen Reichs zur Bezwingung der feudalen Anarchie und zur Einführung einer geordneten, über die ganze Bevölkerung gebietenden Regierung in irgendeinem europäischen Staat ungefähr dreimal so viel Jahrhunderte erforderlich, als seit jener Zeit vergangen sind, obwohl das Christentum durch seinen Einfluss in der konzentriertesten Form das Werk unterstützte.

Hätten nun jene Philosophen die menschliche Natur unter irgendeinem anderen Typus als dem ihrer eigenen Zeit und der besonderen Gesellschaftsklassen, unter denen sie lebten, gekannt, so würde es ihnen nicht entgangen sein, dass überall dort, wo diese gewohnheitsmäßige Unterordnung unter Gesetz und Regierung dauernd und fest begründet worden ist, ohne dass darüber die Kraft und Männlichkeit, welche sich ihrer Einführung widersetzte, gänzlich verloren ging, gewisse Erfordernisse vorhanden waren, gewisse Bedingungen erfüllt wurden, unter denen man etwa die nachstehenden als die wichtigsten betrachten kann.

Erstens bestand für alle, die als Staatsbürger galten und nicht als Sklaven durch bloße rohe Gewalt niedergehalten wurden, ein System der Erziehung, die mit der Kindheit begann und das ganze Leben hindurch fortgesetzt wurde und von der, mochte sie sonst in sich begreifen, was sie wollte, irgendeine Art hemmender Zucht ein hauptsächliches und unaufhörlich tätiges Element bildete. Die Heranbildung des menschlichen Geschlechtes zu der Gewohnheit und zu der Fähigkeit, persönliche Triebe und Bestrebungen den Zwecken der jeweiligen Gesellschaft unterzuordnen, trotz aller Versuchungen, das Verfahren einzuhalten, welches diese Zwecke vorschrieben, alle Gefühle zu bezähmen, die ihnen widerstrebten, alle zu ermutigen, die sie fördern konnten – das war das Ziel, dem die das System leitende Autorität alle ihr zur Verfügung stehenden äußeren Motive und alle jene Überzeugungen und Stimmungen dienstbar zu machen strebte, die sie je nach dem Grade ihrer Kenntnis der menschlichen Natur hervorzurufen befähigt war. Die ganze bürgerliche und militärische Verfassung der alten Republiken war ein solches System der Erziehung. Bei den modernen Nationen hat man versucht, hauptsächlich dem religiösen Unterricht diese Rolle zuzuweisen. Und jedes Mal, wenn die Strenge dieser hemmenden Zucht nachließ, machte sich auch die natürliche Tendenz der Menschen zur Anarchie wieder geltend. Der Staat wurde von innen heraus desorganisiert. Gegenseitiger Hader um selbstsüchtige Zwecke verzehrte die Energie, welche notwendig war, um den Kampf gegen die natürlichen Ur-

sachen des Bösen durchzufechten, und nach einem kürzeren oder längeren Zwischenraum eines stets wachsenden Verfalls geriet die Nation entweder unter das Joch eines Despotismus oder wurde die Beute fremder Eroberer.

Als die zweite Bedingung einer dauernden politischen Gesellschaft kann man die Existenz eines Gefühls der Anhänglichkeit oder Treue in der einen oder der anderen Form bezeichnen. Dieses Gefühl kann in seinen Gegenständen wechseln und ist keineswegs auf eine bestimmte Regierungsform beschränkt, aber seinem Wesen nach ist es in einer Demokratie wie in einer Monarchie dasselbe; es beruht nämlich darauf, dass es in der Verfassung etwas Festes und Dauerndes gibt, was nicht in Frage gestellt werden darf, etwas, dem man allgemein das Recht zugesteht, so zu sein, wie es ist, und trotz aller Wechsel von jeder Störung verschont zu bleiben. Dieses Gefühl kann sich wie bei den Juden und mehr oder minder bei den meisten Republiken des Altertums an die Idee eines gemeinschaftlichen Gottes oder mehrerer Götter knüpfen, die als Wächter und Schützer des betreffenden Staates betrachtet werden. Es kann sich an gewisse Personen heften, die man im Glauben an eine besondere göttliche Wahl oder aufgrund ihres historischen Rechtes oder wegen der allgemein anerkannten Überlegenheit ihrer Fähigkeiten ihres Wertes für die berufenen Leiter und Verteidiger des Gemeinwesens hält. Ebenso kann es sich an Gesetze, an alte Freiheiten oder Satzungen knüpfen oder schließlich – und dies ist die einzige Gestalt, in der dies Gefühl voraussichtlich auch noch in einer späteren Zukunft bestehen wird – an die Grundsätze individueller Freiheit und politischer und sozialer Gleichheit, wie sie in Institutionen zu verwirklichen sind, die zurzeit noch überhaupt nicht oder doch nur in ihren ersten Keimen bestehen. Genug, in allen politischen Gesellschaften, die sich dauernd zu behaupten vermochten, hat es irgendeinen festen Punkt gegeben, etwas, was allgemein für geheiligt gehalten wurde, was man natürlich dort, wo eine grundsätzliche Freiheit der Erörterung bestand, allerdings in der Theorie anfechten konnte, was aber niemand in der Praxis erschüttert zu sehen hoffen oder fürchten durfte, kurz, etwas, das abgesehen von der einen oder der anderen vorübergehenden Krise in der gewöhnlichen Schätzung für erhaben über alle Zweifel galt. Und die Notwendigkeit eines solchen Elements lässt sich leicht nachweisen. Es wird noch eines gewaltigen Fortschritts der Menschheit bedürfen, ehe irgendein Staat hoffen darf, lange Zeit von inneren Zwistigkeiten ganz verschont zu bleiben, denn bis jetzt gibt es und gab es noch nie einen Zustand der Gesellschaft, in welchem nicht im-

mer wieder die unmittelbaren Interessen und Leidenschaften mächtiger Klassen der Bevölkerung miteinander in Widerstreit geraten wären. Was also ist es, das der Gesellschaft möglich macht, solche Stürme und gefährlichen Zeiten ohne eine dauernde Schwächung der Bürgschaften einer friedlichen Existenz zu überstehen? Eben der Umstand, dass trotz der Wichtigkeit der streitigen Interessen die Grundprinzipien des gerade bestehenden Systems der gesellschaftlichen Einigung von dem Kampf unberührt bleiben und dass nicht große Teile des Gemeinwesens mit dem Umsturz alles dessen bedroht werden, worauf sie ihre Berechnungen gebaut und was sie mit ihren Hoffnungen und Bestrebungen identifiziert haben. Wenn aber die Anfechtung dieser Grundprinzipien nicht mehr bloß als eine vorübergehende Krankheit oder eine heilsame Medizin auftritt, sondern der gewöhnliche Zustand des Staatskörpers wird, wenn alle die heftigen Feindseligkeiten erwachen, die das natürliche Ergebnis einer solchen Lage sind, so ist der Bürgerkrieg entschieden, und sein tatsächlicher Ausbruch kann nie mehr lange auf sich warten lassen.

Die dritte Bedingung der Dauer einer politischen Gesellschaft ist ein starkes und wirksames Prinzip des Zusammenhangs unter den Mitgliedern desselben Gemeinwesens oder Staates. Wir brauchen kaum zu sagen, dass wir darunter nicht eine gemeinsame Nationalität im gewöhnlichen Sinn des Ausdrucks verstehen, nicht eine unverständige Antipathie gegen Ausländer, nicht Gleichgültigkeit gegen die allgemeine Wohlfahrt des Menschengeschlechts und eine ungerechte Bevorzugung der vermeintlichen Interessen des eigenen Landes, nicht ein Hegen und Pflegen schlechter Eigentümlichkeiten um ihres nationalen Charakters willen oder eine Abneigung, sich das anzueignen, was sich bei anderen Nationen als gut bewährt hat. Wir verstehen darunter ein Prinzip der Sympathie, nicht der Feindschaft, der Einigung und nicht der Trennung, ein Gefühl gemeinsamen Interesses, das diejenigen verbindet, die unter derselben Regierung oder innerhalb derselben natürlichen oder historischen Grenzen leben. Wir verstehen darunter, dass nicht Mitglieder einer Klasse des Gemeinwesens sich einer anderen Klasse gegenüber als Ausländer betrachten, dass sie einen Wert auf ihre Zusammengehörigkeit legen, sich als ein Volk fühlen, dessen Angehörige Leid und Freude miteinander zu teilen haben, und dass sie nicht den selbstsüchtigen Wunsch hegen, eine Sonderstellung einzunehmen, um ihren Anteil an den gemeinsamen Lasten von sich auf andere abwälzen zu können. Wie stark dieses Gefühl der Zusammengehörigkeit in jenen alten Republiken war, welche zu einer dauernden Größe gelangten, ist allgemein be-

kannt. Mit welch glücklichem Erfolg Rom trotz aller seiner Tyrannei das Gefühl eines gemeinsamen Vaterlandes über alle Provinzen seines gewaltigen und vielgestaltigen Reichs zu verbreiten wusste, wird erst dann recht klar werden, wenn sich irgendein Geschichtsforscher, der sich mit dem Gegenstand eingehend beschäftigt hat, angelegen sein lassen wird, ihn in ein helles Licht zu setzen.* In neueren Zeiten sind diejenigen Länder, welche dieses Gefühl im

---

* *Anmerkung Mills:* Wir zitieren hier mit Vergnügen eine bemerkenswerte Stelle, in der Coleridge gerade diese Frage berührt. Er spricht von der Missregierung Englands in Irland, gegen welche dieser sogenannte Tory (denn die Tories, die ihn bei seinen Lebzeiten vernachlässigten, legen keinen geringen Eifer an den Tag, nach seinem Tod aus seinem Namen Kapital für sich zu schlagen) Gefühle hegte, die kaum von denjenigen überboten werden, welche die meisterhafte Darstellung hervorruft, durch die sich Herr de Beaumont vor kurzem so verdient gemacht hat.[6]

»Lasst uns leisten«, sagt er, »was wir füglich als eine Schuld der Gerechtigkeit betrachten können, die jeder gebildete Engländer seinen Mituntertanen von der Schwesterinsel abzutragen hat. Zum Wenigsten lasst uns die wahre Ursache des traurigen Zustandes, wie er jetzt besteht, zu begreifen versuchen. Wer und was trägt hauptsächlich die Schuld an dem gegenwärtigen Unglück Irlands? So sollte man die Frage stellen, und auf diese Frage antworte ich laut, dass die Schuld hauptsächlich an denen liegt, welche beinahe ein ganzes Jahrhundert lang das, was die Vorsehung als ein Mittel zum Zweck in ihre Hand gelegt hatte, anstelle des Zwecks selbst setzten, und es für gut fanden, die heiligste Pflicht durch einen Gesetzkodex für beseitigt zu erachten, der nur darin seine Entschuldigung finden konnte, dass er sie in den Stand setzte, jene Pflicht zu erfüllen – an der Gentry, dem Klerus und den Regierungskreisen in Irland, die aus Trägheit und Nachlässigkeit, aus Schwäche und aus Schlechtigkeit fortfuhren, Intrige, Gewalttätigkeit und ein selbstsüchtiges Meiden des heimischen Bodens einem System verhütender und heilender Maßregeln vorzuziehen, deren Wirksamkeit ihnen ebenso wohl die ganze Provinzialgeschichte des alten Roms, *cui pacare subactos summa erat sapientia*, wie der glückliche Erfolg der wenigen Ausnahmen von dem entgegengesetzten System verbürgen konnte, das unglücklicherweise ihre und unsere Vorfahren verfolgten.

Ich kann mir kein Werk des Genies denken, das geeigneter wäre, die Kuppel oder die Wände eines Senatshauses zu zieren, als eine in deutlichen Emblemen verkörperte Skizze der Geschichte Irlands von der Landung Strangbows bis auf die Schlacht am Boynefluss oder eine noch spätere Zeit herab, ein allegorisches Historiengemälde, in der Auffassung eines Rubens oder eines Buonarroti und in den wilden Lichtern, den drohenden Schatten und satten Farben eines Rembrandt, Caravaggio und Spagnoletto. Um durch den historischen Kontrast diese große moralische und politische Lehre zu vervollständigen, wäre nichts weiter erforderlich, als dem Geiste, in dem sich Spanien befand, als kaum ein halbes Jahrhundert vergangen war, seitdem die Unterwerfung der Kantabrer durch Agrippa den hartnäckigen und fast ununterbrochenen Kampf von zwei Jahrhunderten zu einem definitiven Abschluss gebracht hatte, *omnibus Hispaniae populis devictis et pacatis*. Bei der Auflösung des Römerreichs fiel das Land den Westgoten zu, die Grund und Boden unter sich teilten. Dann kamen acht Jahrhunderte maurischer Herrschaft. So tief aber hatte römische Weisheit die schönsten Züge römischen Geistes einzuprägen gewusst, dass noch in diesem Augenblick die Eingeborenen eine Sprache reden, die, abgesehen von

höchsten Grad besaßen, auch die mächtigsten gewesen, wie England, Frankreich und im Verhältnis zu ihrem Gebiet und ihren Hilfsquellen Holland und die Schweiz, während England in seiner Verbindung mit Irland eines der eindringlichsten Beispiele der Folgen bietet, welche da eintreten, wo dieses Gefühl fehlt. Jeder Italiener weiß, weshalb auf Italien ein fremdes Joch lastet. Jeder Deutsche weiß, worauf sich die Willkürherrschaft in Österreich stützt. Das Unglück der Spanier stammt ebenso sehr aus dem Mangel an Nationalität in ihren Beziehungen zueinander wie aus dem Vorherrschen der Nationalität in ihren Beziehungen zum Ausland. Den vollständigsten Beleg von allen bieten aber die südamerikanischen Republiken, wo die Teile eines und desselben Staates so locker zusammenhängen, dass eine Provinz sich durch die allgemeine Regierung nicht so bald für beschwert erachtet, als sie sich auch schon für eine besondere Nation erklärt.

Unglücklicherweise übersahen die französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts diese wesentlichen Erfordernisse der bürgerlichen Gesellschaft. Allerdings fanden sie alle drei – wenigstens das erste und zweite und das meiste von dem, wodurch das dritte gekräftigt und getragen wird – bereits durch die Fehler der Institutionen und der Menschen, welche mit der Obhut über dieselben betraut waren, in einem unterwühlten Zustand vor. Wenn die Partei der Neuerer in ihrer Theorie die Grundprinzipien der gesellschaftlichen Einigung vernachlässigte, so waren die Konservativen ihnen in ihrer Praxis mit schlechtem Beispiel vorangegangen. Die bestehende Ordnung der Dinge hatte aufgehört, jene ersten Prinzipien zu verwirklichen; infolge der Gewalt der Umstände und der kurzsichtigen Selbstsucht ihrer Hüter waren ihr die wesentlichen Bedingungen einer dauernden Gesellschaft abhandengekommen, und sie schwankte ihrem Sturz zu. Indessen, die Philosophen sahen dies nicht. So schlecht dieses System in den Tagen seiner Hinfälligkeit war, so glaubten sie doch, dass es noch schlechter gewesen sei, als es wirklich leistete, was es jetzt nur noch zu leisten vorgab. Anstatt zu fühlen, dass die Untergrabung der not-

---

einer verhältnismäßig geringen Beimischung arabischer Elemente, sich von der *romana rustica* oder dem Provinzlatein aus den Zeiten eines Lucan und Seneca weniger unterscheidet als irgend zwei ihrer Dialekte untereinander. Die Zeit naht, wie ich zuversichtlich glaube, wo unsere Staatsökonomen die Wissenschaft der Provinzialpolitik bei den Alten in ihrem Detail und mit der Hoffnung studieren werden, die Resultate ihrer Studien sofort für praktische Zwecke verwertet zu sehen.« [Vgl. Samuel Taylor Coleridge: *On the Constitution of Church and State According to the Idea of Each*, hg. von Henry Nelson Coleridge, 1839, S. 160–162]

wendigen Grundlagen der Gesellschaft selbst eine der unheilvollsten von den vielen unheilvollen Folgen einer schlechten gesellschaftlichen Ordnung ist, sahen die Philosophen nur und sahen es mit Freuden, dass diese Ordnung sich selbst untergrub. In der Schwächung aller Regierung sahen sie nur die Schwächung einer schlechten Regierung und glaubten, nichts Besseres tun zu können, als das so gut begonnene Werk dadurch zu vollenden, dass sie alles diskreditierten, was noch von hemmender Zucht übrig war, weil es auf den alten und abgelebten Glaubensbekenntnissen beruhte, gegen die sie Krieg führten, dass sie alles aus den Fugen hoben, was noch für fest galt, dass sie die Menschen selbst an den wenigen Dingen zweifeln lehrten, die ihnen bis dahin noch sicher erschienen waren, und alles ausrotteten, was noch in den Herzen der Staatsbürger von alter Scheu vor etwas Höherem, von Achtung vor den Grenzen, die Gewohnheit und Herkommen dem Belieben des Einzelnen gesetzt hatten, und von Anhänglichkeit an die Dinge zurückgeblieben war, die ihnen als einer Nation angehörten und sie ihre Einheit als solche fühlen ließen.

Vieles von alledem war ohne Zweifel unvermeidlich und begründet keinen gerechten Vorwurf. Wo die Fehler aller bestehenden Gewalten in Verbindung mit den natürlichen Ursachen des Verfalls alte Institutionen und Überzeugungen in ihrem innersten Kern gänzlich verdorben haben, während gleichzeitig das Wachstum der Kenntnis und die veränderten Zeitumstände andere Einrichtungen und Lehren notwendig gemacht haben würden, selbst wenn die alten unverdorben geblieben wären, da lässt sich unmöglich behaupten, dass irgendein Grad von politischer Weisheit auf Seiten spekulativer Denker die politischen Katastrophen und die darauf folgende moralische Anarchie und Zerfahrenheit abwenden könnten, von denen die Welt in solchen Fällen Zeuge war und Zeuge ist. Doch weniger wollen wir behaupten, dass jene Prinzipien und Einflüsse, welche wir oben als die Bedingungen der dauernden Existenz der sozialen Ordnung bezeichnet haben, wenn sie einmal verloren gegangen sind, wieder in Verbindung mit denselben Institutionen und Lehren ins Leben gerufen werden können oder dass eine solche Neubelebung versucht werden solle. Wenn die Gesellschaft ganz neu aufgebaut werden muss, so wäre es ein vergebliches Bemühen, sie wieder nach dem alten Plan aufbauen zu wollen. Durch die Verbindung der weiteren Perspektive und der analytischen Begabung spekulativer Denker mit den Beobachtungen und dem erfindenden Scharfsinn praktischer Männer müssen bessere Institutionen und bessere Lehren ins Leben gerufen werden, und bis dies geschehen ist, lässt sich

kein wesentlicher Fortschritt erhoffen. Die darauf gerichteten Bemühungen wären aber im 18. Jahrhundert verfrüht gewesen, wie die Versuche der Économistes*, die unter allen damals lebenden Menschen dem Ziel am nächsten kamen und sich zuerst eine klare Vorstellung von einer Sozialwissenschaft bildeten, zur Genüge beweisen. Die Zeit war noch nicht reif, irgendeine andere Arbeit als die des Niederreißens wirksam zu verrichten. Wohl aber hätte man die Arbeit des einen Tages so verrichten sollen, dass darunter die des folgenden Tages nicht notwendig leiden musste. Niemand kann berechnen, wie viele Kämpfe, welche die Sache der Reform noch zu bestehen hat, ihr erspart geblieben wären, wenn die Philosophen des 18. Jahrhunderts der Vergangenheit einige Gerechtigkeit hätten widerfahren lassen. Ihr Fehlgriff bestand darin, dass sie den historischen Wert von vielem, was aufgehört hatte, nützlich zu sein, nicht begriffen und nicht einzusehen vermochten, dass Einrichtungen und Lehren, die sich jetzt überlebt hatten, einst der Zivilisation höchst förderlich gewesen waren und noch immer einen Platz in dem menschlichen Geist und in den gesellschaftlichen Anordnungen ausfüllten, den man ohne die größte Gefahr nicht leer lassen durfte. Er bestand darin, dass sie in vielen von den Irrtümern, die sie angriffen, Entstellungen wichtiger Wahrheiten, in vielen der am meisten von Missbrauch zerfressenen Institutionen notwendige Elemente einer zivilisierten Gesellschaft nicht zu erkennen vermochten, die nur in ihrer Form und Einkleidung dem Geist der Zeit nicht mehr entsprachen. So kam es, dass sie, soviel an ihnen lag, manche große Wahrheiten zugleich mit den Irrtümern, die sie umsponnen hatten, dem Untergang weihten, dass sie die Schale samt dem Kern wegwarfen und bei dem Versuch, die Gesellschaft ohne die bindenden Kräfte neu zu gestalten, auf welchen ihr Zusammenhang beruht, keinen anderen Erfolg hatten als den, welchen ein solches Vorgehen notwendig haben musste.

Was wir nun zugunsten der reaktionären Schule, derjenigen Schule, welcher Coleridge angehört, behaupten, ist eben, dass sie alles das getan hat, dessen Unterlassung wir den Philosophen des 18. Jahrhunderts zum Vorwurf machen.

Jede Reaktion in der Meinung stellt natürlich den Teil der Wahrheit in den Vordergrund, der bisher übersehen worden war. Es kann also nicht überraschen, dass einer Philosophie, welche alles in den Bann getan hatte, was in

---

* Économistes war die Selbstbezeichnung der französischen Physiokraten, unter denen François Quesnay (1694–1774) und Jacques Turgot (1727–1781) führend waren.

Europa von Konstantin bis auf Luther oder sogar bis auf Voltaire vorgegangen war, eine andere folgte, die gleichzeitig die neuen Tendenzen der Gesellschaft einer scharfen Kritik unterzog und das, was die Vergangenheit Gutes gehabt hatte, leidenschaftlich in Schutz nahm. Es ist dies das wohlfeile Verdienst aller torystischen und royalistischen Schriftsteller. Die Eigentümlichkeit der Germano-Coleridgianischen Schule aber besteht darin, dass sich ihr Blick über die unmittelbare Streitfrage hinaus auf die Grundprinzipien erstreckte, die den eigentlichen Kern aller derartigen Streitfragen bilden. Abgesehen von einzelnen einsamen Denkern waren sie die Ersten, welche mittels einer umfassenden und tiefen Forschung in die induktiven Gesetze des Bestehens und Wachstums der menschlichen Gesellschaft einzudringen versuchten. Sie waren die Ersten, die den drei bereits erwähnten Erfordernissen als wesentlichen Prinzipien aller dauernden Formen gesellschaftlicher Existenz die gebührende Stelle anwiesen, als Prinzipien sagen wir und nicht bloß als zufälligen Vorteilen, die an der besonderen Staatsform oder Religion haften, welcher der betreffende Schriftsteller gerade zuneigt. Sie waren die Ersten, welche auf philosophischem Wege und im Geiste Bacon'scher Forschung nicht nur diese Untersuchungen, sondern auch manche andere verwandter Art auf das Eifrigste betrieben. So gelang es ihnen denn auch, nicht bloß eine Art Schutzrede für eine Partei, sondern eine Philosophie der Gesellschaft in der einzigen Form, in der sie bis jetzt möglich ist, nämlich der einer Philosophie der Geschichte, zu schaffen, nicht eine Verteidigung besonderer moralischer und religiöser Lehren, sondern einen Beitrag zur Philosophie der menschlichen Kultur, und zwar den bedeutendsten, den irgendeine Klasse von Denkern jemals beigesteuert hat.

Das glänzende Licht, das sich während des letzten halben Jahrhunderts über die Geschichte ergossen hat, ist fast ausschließlich von dieser Schule ausgegangen. Die Missachtung, in welcher die Geschichte bei den französischen Philosophen stand, ist bekannt, hat doch einer der besonnensten unter ihnen, d'Alembert*, wenn wir nicht irren, die Ansicht ausgesprochen, dass es besser wäre, wenn alle Aufzeichnungen über Ereignisse der Vergangenheit vernichtet werden könnten. Und in der Tat bot die damals gewöhnliche Art, Geschichte zu schreiben und Lehren aus der Geschichte zu ziehen, beinahe eine ausreichende Rechtfertigung dieser Verachtung. Aber die *Philosophes* sahen,

* D'Alembert (1717–1783) gab gemeinsam mit Denis Diderot (1713–1784) *Die Enzyklopädie oder das vernünftig durchdachte Lexikon der Wissenschaften, Künste und Gewerbe* (1751–1780) heraus.

wie gewöhnlich, was nicht wahr war, nicht aber, was wahr war. Es darf uns nicht befremden, dass diejenigen, welche den größeren Teil alles dessen, was man von der Vergangenheit übernommen hatte, als bloße Hindernisse betrachteten, welche dem sonst leicht zu erreichenden Glück der Menschheit im Wege ständen, sich mit einem sehr oberflächlichen Studium der Geschichte begnügten. Ganz anders verhielt es sich mit denen, welche die Erhaltung der Gesellschaft überhaupt und namentlich ihre Erhaltung in einem Zustand fortschreitender Entwicklung als eine sehr schwierige Arbeit betrachteten, die tatsächlich, wenn auch noch so unvollkommen, seit einer Reihe von Jahrhunderten den größten Hindernissen zum Trotz verrichtet worden sei. Es war natürlich, dass sie ein tiefes Interesse daran fühlten festzustellen, wie dieses Resultat erreicht wurde, und sich dadurch veranlasst sahen zu untersuchen, welches die Erfordernisse der Dauer eines Staatskörpers wären und welche Bedingungen die Erhaltung dieser Erfordernisse mit einem im steten Wachstum begriffenen Fortschritt vereinbar gemacht hätten. Und so trat nun jene Reihe großer Schriftsteller und Denker von Herder bis auf Michelet auf, welche aus der Geschichte, die bis dahin nichts war als »ein Märchen, erzählt von einem Dummkopf, voller Klang und Wut, das nichts bedeutet«,[*] eine Wissenschaft der Ursachen und Wirkungen machten,[**] die dadurch, dass sie den Tatsachen und den Ereignissen der Vergangenheit einen Sinn und eine verständliche Rolle in der allmählichen Entwicklung der Menschheit zuzuweisen vermochten, der Geschichte selbst für die Einbildungskraft das Interesse eines Romans verliehen und zugleich durch Darlegung der Einflüsse, welche bestimmend auf die Gegenwart eingewirkt haben und noch einwirken, das sicherste Mittel an die Hand gaben, die Zukunft vorherzusagen und zu regeln.[***]

---

* Im Original: William Shakespeare: *Macbeth*, in: *A New Variorum Edition of Shakespeare*, hg. von Horace Howard Furness, Philadelphia/London 1915, S. 335 (Akt V, Szene V, Zeile 30–32).

** Johann Gottfried Herder (1744–1803), Autor der *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791); Jules Michelet (1798–1874), Verfasser der *Introduction à l'histoire universelle* (1831).

*** *Anmerkung Mills:* Es liegt etwas gleichzeitig Lächerliches und Entmutigendes in den Zeichen, die uns täglich verraten, welche cimmerische Dunkelheit in England noch immer überall dort, wohin die neuere Literatur des Auslandes oder die Betrachtungen der Coleridgianer noch nicht gedrungen sind, sogar in Bezug auf die bloße Existenz derjenigen allgemeinen historischen Gesichtspunkte herrscht, die auf dem Kontinent schon seit zwanzig oder dreißig Jahren überall maßgebend sind. Ein Autor in *Blackwood's Magazine*, und zwar nicht der talentloseste unter den Mitarbeitern dieser Zeitschrift,

Dieselben Gründe haben dieselbe Klasse von Denkern auch naturgemäß dahin geführt, für die Philosophie der menschlichen Kultur zu tun, was ihre Vorgänger nie zu tun vermocht hätten. Die ganze Tendenz ihrer Betrachtungen nötigte sie, in dem Charakter der in irgendeiner politischen Gesellschaft in Wirksamkeit stehenden nationalen Erziehung zugleich die Hauptursache ihrer Dauer als Gesellschaft und die vornehmste Quelle ihrer Fortschrittsfähigkeit zu sehen, das Erstere in dem Maße, in dem diese Erziehung als ein System hemmender Zucht wirkt, das Letztere nach dem Grade, in welchem sie die tätigen Fähigkeiten hervorruft und kräftigt. Zudem wäre es mit dem Glauben an das Christentum, an dem viele dieser Philosophen festhielten, und mit der Anerkennung, die sie alle seinem historischen Wert und der wichtigen Rolle zollten, die es bei dem Fortschritt der Menschheit gespielt hat, ganz unvereinbar gewesen, wenn sie nicht die Heranbildung des inneren Menschen als das Problem der Probleme betrachtet hätten. Aber auch hier müssen wir ihnen die Gerechtigkeit widerfahren lassen, dass sie sich zu Prinzipien erhoben und nicht an dem besonderen Falle haften blieben. Nicht nur in christlichen Ländern hatte die menschliche Kultur eine hohe Stufe erreicht und die menschliche Natur viele ihrer schönsten Seiten entwickelt, sondern auch in der antiken Welt, in Athen, Sparta, Rom, ja sogar Barbaren wie die Germanen und noch rohere Völker, wie zum Beispiel die wilden Indianer, und wieder in ganz anderer Weise die Ägypter, die Chinesen, die Araber hatten ihre besondere Erziehung, ihre besondere Kultur gehabt, eine Kultur, die, was auch immer ihre Gesamtwirkung sein mochte, in der einen oder der anderen Beziehung erfolgreich gewesen war. Jede Verfassungsform, jeder gesellschaftliche Zustand hatte, abgesehen von allen sonstigen Wirkungen, einen besonderen

---

die sicherlich nicht zu den wertloseren gehört, kündigte kürzlich mit all dem Pomp und all der Herrlichkeit eines triumphierenden Genies eine Entdeckung an, welche die Welt über ein allgemeines Vorurteil aufklären und »die Philosophie der römischen Geschichte« schaffen sollte[7]. Die Entdeckung bestand darin, dass das Römische Reich nicht durch äußere Gewalt, sondern infolge seines inneren Verfalls zugrunde gegangen sei und dass die barbarischen Eroberer die Erneuerer, nicht die Zerstörer seiner Zivilisation gewesen seien. Wahrhaftig, es gibt keinen Schulknaben in Frankreich oder Deutschland, der nicht die Entdeckung dieses Schriftstellers vor ihm gekannt hätte. Die entgegengesetzte Meinung gehört dort schon so sehr der Vergangenheit an, dass es einige Gelehrsamkeit erfordert, um zu wissen, dass sie überhaupt jemals geherrscht hat. Wenn der Verfasser jenes Artikels eine Zeile von Guizot, um nur bei den nächstliegenden Quellen zu bleiben, gelesen hätte, so würde er es wahrscheinlich unterlassen haben, sich selbst sehr lächerlich und sein Vaterland, soviel an ihm liegt, zum Gespött von Europa zu machen.

Typus des nationalen Charakters ausgebildet. Worin dieser Typus bestehe und auf welchem Wege er das geworden sei, was er war, das sind Fragen, die der Metaphysiker, aber nicht der Geschichtsphilosoph übersehen konnte. Demgemäß stellen denn auch die Ideen über die verschiedenen Elemente der menschlichen Kultur und die Ursachen, welche auf die Bildung eines nationalen Charakters einwirken, Ideen, welche alle Schriften der deutschen Schule und der Coleridgianer durchdringen, alles in den Schatten, was in dieser Richtung jemals zuvor versucht worden war oder gleichzeitig von irgendeiner anderen Schule versucht wurde. Solche Ideen bilden mehr als irgend sonst etwas den charakteristischen Zug der deutschen Literatur der Goethe'schen Periode und sind in reicher Fülle in den historischen und kritischen Schriften der neuen französischen Schule sowie Coleridges und seiner Nachfolger zu finden.

In dieser langen, obwohl sehr zusammengedrängten Besprechung der kontinentalen Philosophie, welche der Reaktion vorausging, und der Natur dieser Reaktion, insoweit sie sich gegen jene Philosophie kehrte, haben wir notwendigerweise mehr von der Bewegung selbst als von dem besonderen Anteil sprechen müssen, den Coleridge an derselben hatte und der deshalb, weil er später kam, nur verhältnismäßig untergeordneter Art sein konnte. Auch wäre es nutzlos, selbst wenn die uns hier gesteckten Grenzen es gestatteten, aus den zerstreuten Schriften eines Mannes, der kein systematisches Werk hinterlassen hat, einige von den Bruchstücken zusammenzutragen, die er zu einem noch unvollständigen Lehrgebäude beigetragen hat, das wir selbst seinem allgemeinen Charakter nach denen, die mit der Sache selbst nicht bekannt sind, nur in sehr unvollkommener Weise verständlich gemacht haben können. Unser Zweck ist, zu dem Studium der Originalquellen aufzumuntern, nicht dieses Studium zu ersetzen. Was Coleridge eigentümlich war, wird besser hervortreten, wenn wir jetzt dazu übergehen, den Zustand der populären Philosophie auf unserer Insel zu betrachten, den er bei seinem ersten Auftreten vorfand und der sich in einigen wesentlichen Punkten von der gleichzeitigen kontinentalen Philosophie unterschied.

In England hatte die philosophische Spekulation jener Zeit, wenn wir von einigen vorzugsweise metaphysischen Geistern absehen, deren Beispiel eher dazu diente, andere abzuschrecken, als sie aufzumuntern, keinen so kühnen Flug genommen und durchaus nicht einen so vollständigen Sieg über die ihr entgegenwirkenden Einflüsse errungen wie auf dem Kontinent. Dem engli-

schen Nationalgeist ist eine gewisse Abneigung gegen Extreme eigen, der an sich auf dem Gebiet der Spekulation wie auf dem der Praxis einen sehr heilsamen Einfluss äußert. Da indessen diese Abneigung eher ein Instinkt der Vorsicht als ein Ergebnis der Einsicht ist, so begnügt sie sich nur zu bereitwillig mit einem Mittelweg, bloß weil er ein Mittelweg ist, und nimmt eine Verbindung der Nachteile beider Extreme für eine Verbindung ihrer Vorteile hin. Überdies waren die Zeitumstände für entschiedene Meinungen besonders ungünstig. Die Ruhe, welche auf die großen Kämpfe der Reformation und der Republik gefolgt war, der schließliche Sieg über das Papsttum und den Puritanismus, über Jakobiten und Republikaner, das Einschlummern der Streitfragen, welche das religiöse und philosophische Bewusstsein lebendig erhalten hatten, die Lethargie, welche über alle regierenden Kreise und über alle Lehrer gekommen war, nachdem sie eine gesicherte Stellung in der Gesellschaft erreicht hatten, sowie die wachsende Absorption der Kräfte aller Klassen durch die materiellen Interessen, das alles führte zu einer Phase des nationalen geistigen Lebens, die ärmer an tiefen inneren Bewegungen und, soweit diese existierten, weniger fähig war, sie richtig zu deuten, als dies in irgendeiner anderen Epoche seit Jahrhunderten der Fall gewesen war. Die Zeit schien von einer gänzlichen Unfruchtbarkeit an tiefen oder starken Gefühlen heimgesucht, wenigstens an solchen, die sich mit den Gewohnheiten eines nachdenklichen Geistes vereinigen lassen. Es gab wenige Dichter – und unter ihnen keinen von höherem Rang. Die Philosophie fiel der Hauptsache nach in die Hände trockener, prosaischer Naturen, die selbst zu wenig von den Materialien des menschlichen Gefühlslebens in sich besaßen, um irgendeine seiner verwickelteren und geheimnisvolleren Kundgebungen zu begreifen, die sie demgemäß entweder in ihren Theorien ganz und gar übergingen oder in Begleitung von Erklärungen einführten, welche niemand, der diese Gefühle selbst wirklich erfahren hatte, als ausreichend betrachten konnte. Eine Zeit wie diese, der es an Ernst und Innigkeit fehlte, war der rechte Boden für Kompromisse und halbe Überzeugungen jeder Art.

Es war durchaus nicht unmöglich, den feudalen und kirchlichen Institutionen des modernen Europas eine Seite abzugewinnen, die eine Verteidigung zuließ. Sie hatten eine Bedeutung, hatten achtbaren Zwecken gedient, und man konnte aus ihnen eine achtbare Theorie entwickeln. Aber die Handhabung dieser Institutionen hatte längst aufgehört, mit irgendeiner achtbaren Theorie in Einklang zu stehen. Man konnte sie im Prinzip nur aus Gründen

rechtfertigen, die notwendig dazu führen mussten, ihre Praxis zu verurteilen, und die überdies in der Philosophie des 18. Jahrhunderts wenig oder gar keine Beachtung fanden. Die natürliche Tendenz dieser Philosophie arbeitete deshalb überall, ausgenommen in England, auf die Beseitigung jener Institutionen hin. In England würde sie ohne Zweifel dasselbe getan haben, wenn sie dazu stark genug gewesen wäre. Da sie sich aber einer solchen Aufgabe nicht gewachsen fühlte, so kam es zu einem Ausgleich zwischen den rivalisierenden Mächten. Dasjenige, woran keiner Partei etwas lag, der Zweck der bestehenden Institutionen, die Arbeit, welche Regierende und Lehrende hätten verrichten sollen, wurde über Bord geworfen. Was Regierende und Lehrende verlangten, war der Lohn für diese Arbeit, und dieser wurde ihnen sichergestellt. Die bestehenden Einrichtungen in Kirche und Staat sollten wenigstens dem äußeren Anschein nach unversehrt bleiben, wogegen man von ihnen verlangte, sich so bedeutungslos als möglich zu erweisen. Die Kirche fuhr fort, »an Höfen und Palästen die Stirn hoch zu tragen, die die Mitra schmückt«[8], aber nicht, wie in den Tagen Hildebrands* oder Beckets**, als die Vorkämpferin der Gesittung gegen die Waffen, des Leibeigenen gegen den Grundherrn, des Friedens gegen den Krieg oder geistiger Prinzipien und Gaben gegen die Herrschaft roher Gewalt, selbst nicht wie in den Tagen eines Latimer*** und John Knox**** als eine Körperschaft, die Gott eingesetzt habe, um die Nation in der Kenntnis seines Wortes und im Gehorsam gegen seine Gesetze heranzuziehen, und der es gleich viel gelten müsse, was aus der weltlichen Macht werde und ob sie zur Erreichung ihres Zweckes deren Hilfe in Anspruch zu nehmen oder sie mit Füßen zu treten habe. Nein, das alles war vorüber, aber das englische Volk hing an den alten Gewohnheiten. Niemand wusste, wie der Platz ausgefüllt werden solle, den das Hinwegräumen einer so umfassenden Institution leer gelassen hätte, und *quieta ne moveantur****** war eine Lieblingslehre der Zeit. Deshalb wurde die Kirche unter der Bedingung, keinen allzu großen Lärm

* Hildebrand (von Soana) (ca. 1025–1085), Papst Gregor VII. (ca. 1025–1085), heute vor allem durch den Investiturstreit in Erinnerung.

** Thomas Becket (1118–1170) war von 1162 bis zu seiner Ermordung 1170 Erzbischof von Canterbury. Drei Jahre später wurde er heiliggesprochen.

*** Hugh Latimer (ca. 1485–1555), einer der drei »Oxford-Märtyrer« der anglikanischen Kirche, die 1555 unter Queen Mary auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurden.

**** John Knox (ca. 1514–1572), schottischer Kleriker und Gründer der presbyterianischen Kirche.

***** Möge die öffentliche Ruhe nicht gestört werden.

mit der Religion zu machen und es mit ihr nicht allzu ernst zu nehmen, selbst von Philosophen unterstützt als »ein Bollwerk gegen den Fanatismus«, als ein Beschwichtigungsmittel, das den religiösen Geist abhalten sollte, die Harmonie der Gesellschaft oder die Ruhe der Staaten zu stören. Die Geistlichen des Establishments fanden, sie führen gut mit diesen Bedingungen, und hielten sie auf das Getreulichste ein.

Der Staat seinerseits wurde nicht länger nach dem alten Ideal als eine Einrichtung betrachtet, deren Zweck es sei, die Kräfte aller Individuen der Nation in den Händen gewisser Mitglieder zu konzentrieren, um alles das zu erreichen, was sich durch systematisches Zusammenwirken am besten erreichen lässt. Man fand jetzt, dass der Staat ein schlechter Richter über die Bedürfnisse der Gesellschaft sei, dass er sich in Wahrheit um dieselben sehr wenig kümmere, und dass seine Tätigkeit, insofern sie über das für den Bestand der Gesellschaft unentbehrliche Maß, nämlich Schutz vor Verbrechen und Entscheidung von Streitigkeiten, hinausgehe, in der Regel durch die gemeinschädlichen Privatinteressen [sinister interest] gewisser Klassen und Individuen bestimmt werde. Der natürliche Schluss daraus wäre nun gewesen, dass die Verfassung des Staates in gewissen Beziehungen den damaligen Bedürfnissen der Gesellschaft nicht angemessen sei. In der Tat hatte man sie ja fast ohne alle Änderung, die nicht absolut unvermeidlich war, aus einer Zeit übernommen, deren vornehmste Bedürfnisse ganz verschiedener Art gewesen waren. Indessen vor dieser Folgerung schreckte man zurück, und es waren die besonderen Umstände der neuesten Zeit und die Spekulationen der Schule Benthams erforderlich, um auch nur eine erhebliche Tendenz nach dieser Richtung hervorzurufen. Man fuhr fort, die bestehende Verfassung und die bestehenden Anordnungen der Gesellschaft als die bestmöglichen ihrer Art zu preisen. Es kam die gefeierte Theorie der drei Gewalten zustande, nach welcher die Vortrefflichkeit unserer Verfassung darin bestehen sollte, dass sie weniger Unheil stifte, als irgendeine andere Regierungsform stiften würde. Man betrachtete die Regierung überhaupt als ein notwendiges Übel und ersuchte sie, sich zu verstecken und sich so wenig fühlbar zu machen als irgend möglich. Der Ruf des Volkes lautete nicht: »Hilf uns«, »Leite uns«, »Tu für uns, was wir nicht selbst tun können, und lehre uns, wie wir das am besten tun, was wir tun können«, und in der Tat wäre es bittere Ironie gewesen, an solche Herrscher solche Forderungen zu stellen. Man rief nur: »Lasst uns in Ruhe!« Die Macht, über Fragen, des Mein und Dein zu entscheiden, die Gesellschaft vor offener

Gewalt und vor einigen der gefährlichsten Arten von Betrug zu schützen, konnte man der Regierung nicht füglich entziehen, aber das Publikum erwartete, dass sie sich auf diese Verrichtungen beschränken werde.

Das also war die Stimmung, die in England in Bezug auf die weltlichen Interessen herrschte. Auf dem Gebiet geistiger Interessen hatte man ein ähnliches System der Kompromisse befolgt. Diejenigen, welche durch ihre philosophischen Spekulationen dahin geführt wurden, den überlieferten religiösen Glauben anzufechten, sei es nun vom Standpunkt des völligen Unglaubens oder der bloßen Heterodoxie, fanden wenig Beifall und Ermutigung. Weder die Religion selbst noch ihre hergebrachten Formen wurden auch nur im Mindesten durch die vereinzelten Angriffe erschüttert, die von außen gegen sie gerichtet wurden. Indessen machte sich die Philosophie der Zeit durch ein anderes Verfahren in ebenso wirksamer Weise fühlbar. Sie bahnte sich einen Weg in die Religion. Die *A-Priori*-Argumente für das Dasein Gottes ließ man zuerst fallen, was in der Tat unvermeidlich war. Die inneren Zeugnisse für die Wahrheit der christlichen Lehre teilten nahezu dasselbe Schicksal. Wenn man sie auch nicht ganz über Bord warf, so schob man sie doch in den Hintergrund und schenkte ihnen wenig Beachtung. Die Lehre Lockes, dass wir keinen angeborenen Moralsinn besitzen, die man dahin verkehrte, dass wir überhaupt keinen Moralsinn besitzen, führte zu dem Ergebnis, dass wir gar nicht befähigt sind, aus der christlichen Lehre selbst zu schließen, ob sie füglich als das Werk eines guten Wesens gelten könne. Uneingedenk der feierlichen Warnungen ihres Stifters und desjenigen Apostels, der am meisten dazu beigetragen hatte, sie in der Welt auszubreiten, ließ man dem Glauben keine andere Stütze mehr als die Wunder, eine Art des Beweises, die nach dem allgemeinen Glauben der ersten Christen selbst keineswegs der wahren Religion allein zu Gebote steht, und es ist traurig zu sehen, dass talentierte Verteidiger des Christentums sich lieber auf das schwächste Rohr stützen als auf jene besseren Gründe, die allein ihren sogenannten Beweisen als nebensächlichen Bestätigungen einen gewissen Wert hätten geben können. In der Auslegung der christlichen Lehre herrschte die handgreiflichste *Bibliolatrie*[*], wenn wir mit Coleridge[9] jene abergläubische Verehrung gewisser Schrifttexte so nennen wollen, die seinerzeit Galileo verfolgte und in unseren Tagen die

* Übertriebene Anbetung (heiliger) Bücher.

Entdeckungen der Geologie mit dem Bann belegt.* Männer, deren christlicher Glaube auf der buchstäblichen Unfehlbarkeit des heiligen Buches beruhte, schraken vor dem Gedanken zurück, es könne in dem Plan der Vorsehung gelegen haben, dass den menschlichen Ansichten und geistigen Gewohnheiten der einzelnen Schriftsteller gestattet sein solle, auf ihre Art die göttlichen Dinge aufzufassen und zu erzählen. Und doch hat gerade diese sklavische Unterwürfigkeit unter den Buchstaben nicht nur jede Schwierigkeit, die der unbedeutendsten Stelle der Schrift anhaftet, zu einem Einwand gegen die Offenbarung erhoben, sondern auch manche wohlmeinende Bemühungen gelähmt, das Christentum der Erfahrung und dem Begriffsvermögen der Menschen nahezubringen, geradeso, als ob es geratener wäre, einen großen Teil der Lehre *in nubibus*** zu lassen, weil sich dem Versuch, ihn dem Geist als eine Wirklichkeit begreiflich zu machen, irgendeine Schriftstelle hinderlich erweisen könnte. Man hätte erwarten sollen, dass dieser Götzendienst, den man mit den Worten der Schrift trieb, ihre Lehren wenigstens vor jeder Verquickung mit menschlichen Vorstellungen bewahren würde. Aber gerade der entgegengesetzte Fall trat ein, denn die unbestimmte und sophistische Art, Schrifttexte auszulegen, zu der man greifen musste, um Dinge miteinander zu versöhnen, die offenbar nicht zu versöhnen waren, erzeugte eine Gewohnheit, mit der Schrift ganz nach Belieben umzuspringen und in ihr zu finden und aus ihr wegzulassen, was gerade bequem schien. Während man sich also in der Theorie und der Absicht nach dem Christentum selbst bis »zum Kniefall des Verstandes« unterwürfig zeigen wollte, entwickelte man tatsächlich eine große Behändigkeit darin, es der einmal angenommenen Philosophie und sogar den populären Begriffen der Zeit anzupassen. Wir wollen nur ein Beispiel anführen, das auffallend genug ist, um *instar omnium**** dienen zu können. Wenn es irgendeine Forderung des Christentums gibt, die unzweideutiger ist als alle anderen, so ist es die, dass man nicht weltlich gesinnt sein, dass man das Gute aus reiner Liebe, einfach deshalb, weil es gut ist, lieben und tun soll. Aber eins von den Steckenpferden der Philosophie jener Zeit war es, dass alle

---

* Galileo Galilei (1564–1642) gehört zu den Gründerfiguren der modernen Naturwissenschaft. Seine Verteidigung der Auffassung, dass die Erde nicht im Zentrum des Universums steht, sondern um die Sonne kreist, stand im Widerspruch zu einigen Bibelstellen und wurde von der katholischen Kirche als Häresie verfolgt.

** Im Schwebezustand.

*** Statt aller.

Tugend nur selbstisches Interesse sei, und demgemäß wurde in dem Lehrbuch, das die Kirche auf einer ihrer Universitäten zur Unterweisung in der Moralphilosophie einführte, als Beweggrund zur Tugend der Umstand hingestellt, dass Gott stärker ist als wir und uns verdammen kann, wenn wir das Gute nicht tun. Es ist dies durchaus keine Übertreibung der Ansichten Paleys, und sogar seine Ausdrucksweise ist kaum weniger derb.*

So also genoss England im Großen und Ganzen weder die Wohltaten der neuen Ideen, welche diese immer sein mochten, noch die der alten. Wir standen gerade so weit unter dem Einfluss eines jeden dieser beiden Ideenkreise, dass sie sich gegenseitig um ihre Wirkung brachten. Wir hatten eine Regierung, die wir zu sehr achteten, um auf ihre Beseitigung hinzuarbeiten, aber doch nicht genug, um ihr irgendeine Macht anzuvertrauen oder zu erwarten, dass sie irgendetwas leisten werde, was sie nicht durchaus leisten musste. Wir hatten eine Kirche, die aufgehört hatte, die ehrlichen Zwecke einer Kirche zu erfüllen, die wir aber als Trugbild oder *simulacrum*** einer Kirche aufrechtzuerhalten eifrig bedacht waren. Wir hatten eine in hohem Grade unweltliche Religion, der wir, wie man uns lehrte, aus selbstsüchtigen Motiven gehorchen sollten, und daneben die äußerlichsten und weltlichsten Vorstellungen über alles andere. Und wir fürchteten so sehr, es an der nötigen Ehrfurcht fehlen zu lassen, die wir jeder Silbe des Buches, das unsere Religion enthielt, schuldig zu sein glaubten, dass wir den Sinn ihrer wichtigsten Lehren durch unsere Finger gleiten ließen und uns von ihrem Geist und ihren allgemeinen Zwecken die allerniedrigste und armseligste Vorstellung bildeten. Es war dies nicht ein Zustand der Dinge, der sich irgendeinem ernsten Geist zu empfehlen vermochte. Er führte dahin, wohin er bald führen musste, indem er zwei Klassen von Denkern hervorrief, von denen die einen die Beseitigung jener überkommenen Einrichtungen und Glaubensbekenntnisse, die anderen ihre ehrliche und vollständige Verwirklichung verlangten, die einen die neuen Lehren bis zu ihren äußersten Konsequenzen verfolgten, die anderen die beste Bedeutung und die besten Zwecke der alten Lehren wieder geltend zu machen suchten. Der erstere Typus fand seinen höchsten Ausdruck in Bentham, der letztere in Coleridge.

---

* Paley bringt in seinen *Principles of Moral and Political Philosophy* (S. 35 ff.) die Auffassung zum Ausdruck, dass die Vorstellung moralischer Verpflichtung ohne die Annahme gerechter Strafen und Belohnungen im Jenseits haltlos sei.

** Etwas, das Ähnlichkeit mit etwas anderem hat.

Wir glauben, dass diese beiden Arten von Männern, die Gegner zu sein scheinen und sich selbst dafür halten, in Wahrheit Verbündete sind. Die Richtungen, in denen sie wirksam sind, bilden nur entgegengesetzte Pole einer und derselben Kraft, die zum Fortschritt drängt. Was wirklich Hass und Verachtung verdiente, war der Zustand, der ihnen vorausging und an dessen Besserung der eine wie der andere von ihnen viele Jahre hindurch gearbeitet hat. Jeder von ihnen hätte das Auftreten des anderen mit Jubel begrüßen sollen. Vor allem aber sollte ein aufgeklärter Radikaler oder Liberaler an einem Konservativen, wie Coleridge es war, seine Freude haben. Ein solcher Radikaler muss ja wissen, dass die Verfassung und die Kirche Englands und die religiösen Meinungen gleichwie die politischen Lehren, zu denen sich ihre Anhänger bekennen, nicht bloßes Gaukelspiel und reiner Unsinn sind, dass sie nicht ursprünglich geschaffen und so lange aufrechterhalten wurden, bloß um den Leuten die Taschen zu leeren, ohne während der ganzen Zeit einem ehrenhaften Ziel zuzustreben oder sich einem solchen förderlich zu erweisen. Nichts, wozu solch eine Schilderung auch nur irgendwie passte, würde in einer Periode des regsten Fortschritts und bei einem Volk, das während eines großen Teils dieser Periode rascher fortschritt als irgendein anderes, auch nur den zehnten Teil von fünf, acht oder zehn Jahrhunderten gedauert haben. Alle diese Dinge hatten einst, wir können davon überzeugt sein, ihre guten Seiten, so wenig auch davon übrig geblieben sein mag, und alle Reformfreunde sollten den Mann als Genossen und Bruder betrachten, der ihnen nachweist, was dieses Gute war, was wir von bestehenden Einrichtungen zu erwarten berechtigt, was sie für uns zu leisten verpflichtet sind, und der uns dadurch in den Stand setzt, ihnen entweder diese Leistung abzunötigen oder ihre Untauglichkeit für den Zweck, dem sie dienen sollen und der ihr Bestehen allein rechtfertigen kann, in überzeugender Weise darzutun. Es gibt keinen Reformvorschlag, der nicht eine Prüfung nach dieser Richtung voraussetzt. Man kann unmöglich entscheiden, ob etwas fortzubestehen verdient, ohne vorher zu erwägen, für welchen Zweck es bestimmt und inwieweit es geeignet ist, diesen Zweck zu erfüllen.

Eine allseitige Betrachtung der konservativen Politik Coleridges und ihrer Beziehungen zu all den Standpunkten, von denen aus Einwendungen gegen sie erhoben werden könnten, würde uns hier zu weit führen. Wir wollen sie nur in ihrer Beziehung zur Reformpartei und vor allem zu den Benthamianern ins Auge fassen, um diesen zu einer klaren Einsicht darüber zu verhel-

fen, ob sie nicht lieber mit konservativen Philosophen als mit konservativen Dummköpfen zu tun haben wollen und ob es nicht besser ist, dass Tories, da es einmal Tories gibt, ihren Toryismus von Coleridge statt von Lord Eldon* oder selbst von Sir Robert Peel** lernen.

Nehmen wir zum Beispiel Coleridges Ansicht über die Gründe, welche für eine Staatskirche sprechen. Seine Methode, irgendeine Einrichtung zu behandeln, besteht darin, dass er zuerst nach dem forscht, was er ihre Idee nennt oder was man in der gewöhnlichen Sprache als deren Prinzip bezeichnen würde. Die Idee oder das Prinzip einer Staatskirche, und der englischen Kirche in dieser ihrer Eigenschaft, besteht nach ihm in der Zuweisung eines gewissen Teiles des Landes, oder eines Rechtes auf seinen Ertrag, an einen Fonds – zu welchem Zweck? Etwa für den Gottesdienst oder für die Verrichtung religiöser Zeremonien? Keineswegs, sondern für die Förderung der Kenntnis, der Zivilisation und der Bildung des Gemeinwesens. Diesen Fonds nennt er auch nicht Kirchengut, sondern Nationalgut. Er betrachtet ihn als

»bestimmt für den Unterhalt der Mitglieder einer ständigen Berufsklasse mit folgenden Verpflichtungen. Eine bestimmte kleinere Anzahl der Mitglieder hätte an den Hauptstätten der höheren Bildung zurückzubleiben, um die bereits erworbene Kenntnis zu pflegen und zu erweitern, die Interessen der physischen und moralischen Wissenschaften wahrzunehmen, und zugleich diejenigen zu unterweisen, welche die anderen zahlreicheren Klassen des Standes zu bilden bestimmt wären. Die Mitglieder dieser letzteren, weit zahlreicheren Klassen wären über das ganze Land zu verteilen, so dass selbst der kleinste Bruchteil des Gemeinwesens nicht ohne einen ständigen Führer, Wächter und Lehrer bliebe. Das eigentliche Ziel und die Bestimmung des Standes würde darin bestehen, die von einer früheren Zivilisation überkommenen Vorräte und Schätze aufzubewahren und zu behüten und so die Gegenwart mit der Vergangenheit zu verknüpfen, diese Schätze zu vervollständigen und zu vermehren und auf diese Weise die Gegenwart mit der Zukunft zu verknüpfen, vor allem aber durch das ganze Gemeinwesen, und in allen Kreisen, die an seinen Gesetzen und Rechten teilnehmen, das unerlässliche Maß derjenigen Kenntnis zu verbreiten, die zu

---

* Lord Elden (1751–1838), Lordkanzler von 1801–1806 sowie von 1807–1827.

** Sir Robert Peel (1788–1850), Premierminister von 1834–1835 sowie von 1841–1846.

einem richtigen Verständnis dieser Rechte und zur Erfüllung der entsprechenden Pflichten erforderlich ist, und schließlich die Nation in Bezug auf die allgemeine Zivilisation, die ebenso sehr oder, richtiger gesagt, noch mehr als Flotte, Armee und Staatseinkommen die Grundlage der Defensiv- und Offensivkraft eines Staates bildet, auf eine Stufe zu erheben, welche diejenige, auf der sich die Nachbarstaaten befinden, überragt oder ihr mindestens gleichkommt.«[*]

Diese organisierte, für die Zwecke der Bildung und für die Verbreitung von Kenntnissen auserlesene und dotierte Berufsklasse braucht nach Coleridges Auffassung durchaus nicht notwendig eine religiöse Körperschaft zu sein.

»Die Religion ist vielleicht ein unerlässlicher Verbündeter, aber nicht der wesentliche Grundzweck des nationalen Instituts, das man unglücklicherweise oder wenigstens ungehörigerweise Kirche nennt, eine Bezeichnung, die in ihrem besten Sinn bloß der Kirche Christi gebührt (…). Die Klerisei der Nation oder die Nationalkirche in ihrer ursprünglichen Bedeutung und ihrer ursprünglichen Bestimmung nach umfasste die Gelehrten aller Art, die Kenner und Lehrer der Gesetze und des Rechtes, der Medizin und Physiologie, der Musik und der Kriegs- und Zivilbaukunst sowie der Mathematik als ihrer gemeinschaftlichen Hilfswissenschaft, kurz, alle die sogenannten freien Künste und Wissenschaften, deren Kenntnis und Verwendung ebenso zur Zivilisation eines Landes gehört wie seine Theologie. Die letztere wurde allerdings allen anderen Wissenschaften vorangestellt und nahm mit vollem Recht den Vorrang für sich in Anspruch. Aber weshalb? Weil man unter dem Namen der Theologie eine ganze Zahl von Wissenschaften mit einbegriff, die Kenntnis und Deutung der Sprachen, die Aufbewahrung des Andenkens vergangener Ereignisse, der wichtigsten Epochen und Revolutionen in der Geschichte der Menschheit und der einzelnen Völker, die Fortsetzung schriftlicher Aufzeichnungen, die Logik, die Ethik und ihre Anwendung auf die Rechte und Pflichten des Menschen in allen seinen verschiedenen gesellschaftlichen und bürgerlichen Beziehungen und schließlich auch noch die Grundkenntnis, die prima scientia*, wie man sie nannte, die Philosophie, die Lehre und Wissenschaft der Ideen.*

---

* Samuel T. Coleridge: *On the Constitution of Church and State, According to the Idea of Each*, hg. von Henry Nelson Coleridge, London 1839, S. 46 f. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

Die Theologie bildete nur einen Teil der Aufgaben, die Theologen selbst nur eine Klasse der clerici*, des Klerus der Nationalkirche. Der theologische Stand ging allerdings allen anderen vor und mit Recht, aber nicht, weil seine Mitglieder Priester waren, deren Amt darin bestand, die unsichtbaren Mächte zu versöhnen und über die Interessen zu wachen, welche über das Grab hinausreichen, nicht weil sie sich ausschließlich oder auch nur vorzugsweise dem Tempeldienst widmeten, was dort, wo es der Fall war, immer nur als eine zufällige Erscheinung der Zeit, als eine aus Unwissenheit und Unterdrückung hervorgegangene Missbildung, als eine Fälschung des Grundprinzips, nicht als ein wesentlicher Bestandteil desselben zu betrachten ist. Nein, die Theologen standen an der Spitze, weil die Theologie die Wurzel und den Stamm der Kenntnis zivilisierter Menschen bildete, weil sie allen anderen Wissenschaften die Einheit und den sie durchkreisenden Lebenssaft verlieh, kraft dessen sie in ihrer Gesamtheit als der lebendige Baum der Erkenntnis betrachtet werden konnten. Sie hatte den Vortritt, weil man unter dem Namen Theologie alle die vornehmsten Hilfsmittel, Werkzeuge und Materialien der nationalen Erziehung, den* nisus formativus* *des Staatskörpers, den gestaltenden und unterweisenden Geist mit einbegriff, der in allen Bewohnern des heimischen Bodens den schlummernden Menschen weckte, um ihn zum Bürger des Landes, zum freien Untertanen des Reiches heranzubilden. Und schließlich, weil in das Gebiet der Theologie jene Grundwahrheiten gehören, auf denen alle unsere bürgerlichen und religiösen Pflichten beruhen und die für eine richtige Auffassung unserer weltlichen Angelegenheiten ebenso unerlässlich sind wie für einen vernünftigen Glauben in den Dingen, die unser ewiges Heil betreffen, lässt sich doch auch eine richtige Karte der Erdoberfläche nicht ohne Beobachtung des Himmels entwerfen.*« (S. 48–52)

Jenes Nationalgut kann nach Coleridge »niemals rechtmäßig seinem ursprünglichen Zweck entfremdet werden« (S. 54), von der Förderung »einer ununterbrochenen und fortschreitenden Zivilisation« (S. 46) zugunsten von Individuen oder auch aus Rücksicht auf irgendwelche bloß materielle Staatsinteressen. Wo immer dies vorgekommen ist, hat man sich eines schmählichen Unrechts an der Nation schuldig gemacht (S. 54). Wohl aber kann der Staat den Fonds seinen gegenwärtigen Inhabern entziehen, wenn er ihn auf diesem Wege für seine eigentliche Bestimmung besser verwerten kann. Nicht die

* Biologischer Bildungstrieb.

Mittel hat man für heilig zu halten, sondern nur den Zweck. Der Fonds ist nicht der Förderung irgendeines besonderen Religionssystems oder auch nur der Religion überhaupt gewidmet; mit der Religion hat er nur in ihrer Eigenschaft als Werkzeug der Zivilisation geradeso wie mit ihren anderen Werkzeugen zu schaffen.

»Ich behaupte nicht, dass der Ertrag des Nationalgutes keine andere rechtmäßige Verwendung zulässt als zum Besten derjenigen Klassen, die wir jetzt unter Geistlichen und Staatsklerus verstehen. Ich bin überall von der entgegengesetzten Voraussetzung ausgegangen (…). In Beziehung zur Nationalkirche ist das Christentum oder die Kirche Christi ein segensreicher Zufall, ein Geschenk der Vorsehung, eine Gnade Gottes (…). Von dem Olivenbaum sagt man, dass er in seinem Wachstum den umliegenden Boden fruchtbar mache, die Wurzeln der Weinstöcke in seiner unmittelbaren Nähe kräftige und dem Saft ihrer Trauben eine besondere Kraft und schöneren Duft verleihe. Ähnlich verhält sich auch die christliche Kirche zur Nationalkirche. Aber so wie der Olivenbaum nicht dasselbe Gewächs ist wie der Weinstock oder die Ulme oder Pappel (das heißt der Staat), die der Weinstock mit seinen Reben umrankt, und gleichwie der Weinstock samt seiner Stütze auch ohne den Ölbaum und vor seiner Anpflanzung, wenn auch in minderer Vollkommenheit, bestehen kann, so ist auch das Christentum und a fortiori *ein besonderes aus ihm entsprossenes und nach dem Glauben seiner Anhänger aus ihm abgeleitetes theologisches System kein wesentlicher Bestandteil der Nationalkirche, wie sehr es auch für ihr Gedeihen heilsam und selbst unerlässlich sein mag.«* (S. 53 f., 59 f.)

Was würde Sir Robert Inglis* oder Sir Robert Peel oder Mr. Spooner zu dieser Lehre sagen? Werden sie Coleridge für seine Verteidigung des Torytums Dank wissen? Was würde aus den dreijährigen Debatten über die Zueignungsklausel werden,[10] die unser Land zum Gespött von ganz Europa machte? Die praktischen Zwecke unserer Tories dürften schwerlich durch eine Theorie wesentlich gefördert werden, nach welcher die königliche Sozietät mit demselben Recht wie die Bischofsbank einen Anteil an dem Kirchengut beanspruchen könnte, wenn sich davon, dass man diese Körperschaft in ähnlicher

* Sir Robert Inglis (1786–1855), englischer Politiker, der insbesondere für seine konservativen kirchenpolitischen und antisemitischen Ansichten bekannt war.

Weise wie das französische Institut dotierte, ein Gewinn für die Wissenschaft erwarten ließe, durch eine Theorie, nach welcher der Staat, wenn er aufgrund einer gewissenhaften Erwägung zu der Überzeugung gelangen sollte, dass die Kirche von England die Zwecke, für welche das Nationalgut bestimmt sei, nicht erfülle, dessen Einkünfte jeder anderen kirchlichen oder nicht kirchlichen Körperschaft zuwenden dürfte, die ihm für diesen Zweck geeigneter schiene, und nach welcher er aus diesen Mitteln ebenso gut irgendeine andere Sekte oder alle Sekten oder auch gar keine Sekte zu unterstützen berechtigt wäre, je nachdem es ihm vorteilhaft erschiene oder nicht, auf den Versuch einer vollständigen religiösen Unterweisung seiner Angehörigen bei dem geteilten Zustand der religiösen Meinungen des Landes zu verzichten und sich einstweilen damit zu begnügen, neben der Sorge für den Unterricht in weltlichen Gegenständen den Religionsunterricht, falls er ihn überhaupt für wünschenswert hielte, nur so weit ins Aug zu fassen, als alle daran teilnehmen könnten, wobei es dann jeder einzelnen Sekte überlassen bleiben müsste, das, was sie alle als den Schlussstein des Gewölbes betrachten, ihrem besonderen Lehrgebäude in angemessener Weise einzufügen. Wir glauben, dass ein System, wie das angedeutete, dem wahren Zustand der Dinge am meisten entsprechen würde. Wir sind weit entfernt, diesen Zustand für etwas anderes als für einen ernstlichen Übelstand zu halten. Wir erkennen es vollkommen an, dass bei jedem für sein Amt geeigneten Lehrer seine religiösen Ansichten in einiger Verbindung mit seinen Ansichten über die wichtigsten Dinge stehen werden, die er zu lehren berufen sein kann. Falls es nicht denselben Lehrern, die in diesen anderen Dingen unterrichten, vollkommen freisteht, auch auf religiöse Fragen einzugehen, wird jedes Erziehungssystem bis zu einem gewissen Grad lückenhaft und unzusammenhängend bleiben. Einstweilen aber hat der Staat nur die Wahl zwischen der Annahme eines solchen unvollständigen Systems oder der Überweisung des ganzen Geschäfts an eine Körperschaft, die vielleicht unter allen, welche auf eine gewisse Bildung Anspruch erheben können, die allerungeeignetste ist, es gehörig zu besorgen, nämlich an die Geistlichkeit der Staatskirche, wie sie gegenwärtig zusammengesetzt und für ihren Beruf geschult worden ist. Eine solche Körperschaft würde nicht die mindeste Aussicht haben, auf irgendeinen anderen Grund hin mit der ausschließlichen Verwaltung des Nationalgutes betraut zu werden, als auf den ihres göttlichen Rechts, und dies ist denn auch der Boden, auf den sich eingestandenermaßen die einzige andere Schule konservativer Philosophie stellt, die

bei uns ihr Haupt zu erheben versucht, nämlich die der neuesten Oxforder Theologen.*

Coleridges Verdienst in dieser Frage besteht, wie uns scheint, in zwei Dingen. Einmal darin, dass er in ein klares Licht stellte, was eine nationale Staatskirche sein solle und wie man annehmen muss, schon durch die bloße Tatsache ihres Bestehens zu sein behauptet, und dass er damit zugleich die treffendste Satire dessen lieferte, was sie tatsächlich ist. Fürwahr, es besteht ein gewisser Unterschied zwischen Coleridges Kirche, in welcher die hierarchische Gliederung mit dem Schulmeister beginnt, »der seiner Zeit und unter der Bedingung einer getreuen Erfüllung seiner mühevollen Pflichten zum Pastorat aufsteigen soll«,** und der Kirche Englands in ihrer gegenwärtigen Gestalt! Aber von der Kirche zu reden und darunter nur die Geistlichkeit zu verstehen »bildete« nach Coleridges Überzeugung »die erste und folgenschwerste Apostasie«***.[11] Er und die Gedanken, die von ihm ausgegangen sind, haben mehr dazu getan, als Dissenter und Radikale in der dreifachen Zeit getan hätten, um in der Kirche die Erkenntnis zu wecken, dass man auf schlimmen Bahnen wandle, und jene Bewegung zugunsten einer Reform von innen heraus anzuregen, die dort begonnen hat, wo sie beginnen muss, auf den Universitäten und unter dem jüngeren Klerus, und die, wenn in unserem von der Sektenplage so schwer heimgesuchten Land jemals ein wirklicher Unterricht möglich werden soll, *pari passu***** mit dem von außen kommenden Angriff fortschreiten muss.

Zweitens ehren wir Coleridge dafür, dass er das Prinzip einer für die Pflege der Gelehrsamkeit und für die Ausbreitung ihrer Resultate in dem Gemeinwesen dotierten Berufsklasse vor der allgemeinen Missachtung rettet, welche die Verderbnis der Kirche über alles, was mit ihr in Verbindung stand, zu bringen drohte, und dass er dieses Prinzip gegen Bentham, Adam Smith und das ganze 18. Jahrhundert in Schutz nahm. Dass eine solche Klasse voraussichtlich hinter dem Fortschritt der Wissenschaft zurückbleiben werde, anstatt an seiner Spitze zu stehen, ist ein irriger Schluss, den man aus den besonderen Verhältnissen der letzten zwei Jahrhunderte im Widerspruch mit der ganzen übrigen neueren Geschichte gezogen hat. Wenn wir viel von den Miss-

---

* Mill bezieht sich hier auf Bestrebungen innerhalb der anglikanischen Kirche, verlorene katholische Elemente in der Liturgie und Theologie zu stärken.

** *Church and State,* S. 57.

*** Förmliche Abwendung von einer Religion.

**** Gleichrangig.

bräuchen solcher Stiftungen gesehen haben, so haben wir doch noch nicht gesehen, was bei gehöriger Verwaltung derselben aus unserem Land werden könnte, und wir hoffen, dass wir nie sehen werden, was aus ihm ohne dieselben werden würde. In dieser Frage sind wir ganz mit Coleridge und dem anderen großen Verteidiger nationaler Stiftungen, Dr. Chalmers,* einverstanden und betrachten die endgültige Feststellung dieses Grundprinzips als eine der dauernden Wohltaten, die wir der konservativen Philosophie verdanken.

Coleridges Theorie der Verfassung ist nicht weniger beachtenswert als seine Theorie der Kirche. Er bekennt, dass er der Lehre eines Delolme und Blackstone** über das Gleichgewicht der drei Gewalten ebenso wenig wie der Handelsbilanz jemals einen Strahl gesunden Menschenverstandes abzugewinnen wusste.[12] Indessen gibt es nach seiner Ansicht eine Idee der Verfassung, und von dieser spricht er wie folgt:

»Weil unsere ganze Geschichte von Alfred an den ununterbrochenen Einfluss einer solchen Idee auf den Geist unserer Vorfahren, auf ihren Charakter und ihre Leistungen als Staatsbürger in dem, was sie wollten, und dem, was sie nicht wollten, in den Institutionen und Verfassungsformen, die sie einführten, und in denen, gegen welche sie mit größerem oder geringerem Erfolg ankämpften, dartut und weil das Resultat ein wachsender, wenn auch nicht immer ein direkter und gleichförmiger Fortschritt in der Verwirklichung dieser Idee gewesen ist und weil sie in einem wirklich vorhandenen entsprechenden System von Mitteln einen tatsächlichen, obgleich schon deshalb, weil sie eine Idee ist, nicht ausreichenden Ausdruck gefunden hat, so sprechen wir mit gutem Recht von der Idee selbst als von etwas Bestehendem, das heißt als einem Prinzip, das in der einzigen Weise besteht, in der ein Prinzip bestehen kann, in dem Geist und dem Gewissen der Personen, deren Pflichten es vorschreibt und deren Rechte es bestimmt.«[***]

Diese Grundidee ist

---

* Thomas Chalmers (1780–1847) war ein politischer Ökonom und Theologe, der – wie Mill – Anhänger der Armutstheorie von Thomas Malthus (1766–1834) war.

** Jean Louis Delolme (1740–1806), Schweizer Rechtsgelehrter, der aus politischen Gründen nach England emigrierte und dort seine *Constitution of England* (1772) verfasste. Sir William Blackstone (1723–1780) ist Autor der *Commentaries on the Laws of England* (1765–1769). Delolme und Blackstone interpretierten die englische Verfassung im Geiste von Montesquieus Lehre der Gewaltenteilung.

*** *Church and State*, S. 18 f. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Werk.

»gleichzeitig das entscheidende Kriterium, nach welchem alle besonderen staatlichen Gestaltungen geprüft werden müssen, denn nur hier können wir die großen schöpferischen Prinzipien unseres Repräsentativsystems finden, jene Prinzipien, die allein darüber Licht zu verbreiten vermögen, welche Erscheinungen wir als Auswüchse, als Symptome der Zerrüttung, als Zeichen der Entartung und was wir als natürliches Gebilde, als naturgemäße Weiterentwicklung des ursprünglichen Samenkorns, vielleicht als ein Symptom der Unreife, aber nicht der Krankheit, oder was wir im schlimmsten Fall als Modifikationen des Wachstums zu betrachten haben, deren Grund in der fehlerhaften Beschaffenheit des Bodens und der umgebenden Elemente liegt, für die es gar keine oder doch nur eine sehr allmähliche Abhilfe gibt.« (S. 19 f.)

Über diese Prinzipien äußert er sich in folgender Weise:

»Eine der größten unter den mannigfachen Segnungen, die wir dem insularen Charakter und den besonderen Verhältnissen unseres Landes verdanken, besteht darin, dass unsere gesellschaftlichen Einrichtungen sich aus unseren eigenen Bedürfnissen und Interessen herausgebildet haben, dass unsere Zustände, so langwierig und qualvoll auch ihre Geburtswehen waren, aus einem Streit von Mächten hervorgegangen sind, die unserem eigenen Organismus angehörten, und dass äußere Kräfte der Herstellung des Gleichgewichtes in geringerem Maße entgegenwirkten, als diese in den kontinentalen Staaten möglich war (…). In jedem Lande nun, das von zivilisierten Menschen bewohnt wird, welche Rechte des Eigentums anerkennen und vermittels bestimmter Grenzen und gemeinsamer Gesetze zu einem Volk oder einer Nation vereinigt sind, bilden die Interessen der Dauer und des Fortschrittes, welche alle anderen staatlichen Interessen umfassen, jene beiden rivalisierenden Mächte.« (S. 23 f.)

Das Interesse der Dauer oder das konservative Interesse steht nach seiner Auffassung in einer besonders engen Beziehung zu dem Land und zum Grundbesitz. Diese Lehre, die wir als allgemeines Prinzip für irrig gehalten, ist richtig, soweit es sich um England und andere Länder, in denen der Grundbesitz nach großen Massen geteilt ist, handelt.

»Andererseits«, sagt er, »steht der Fortschritt des Staates in den Künsten und den Bequemlichkeiten des Lebens, in der Verbreitung der nützlichen oder notwendigen Kenntnis und Unterweisung, kurz, jeder Gewinn für die Zivilisation

und die Rechte und Privilegien der Bürger in besonderer Verbindung mit den vier Berufsklassen, von denen er vorzugsweise ausgeht, dem handeltreibenden, dem industriellen, dem verteilenden und dem gelehrten Beruf.« (S. 26) (Wir müssen hier die interessanten historischen Erläuterungen dieser Lehre übergehen.) »Diese vier letzterwähnten Klassen werde ich mit dem Namen des persönlichen Interesses bezeichnen und darunter beweglichen und persönlichen Besitz aller Art zusammenfassen, Geschicklichkeit und erworbene Kenntnis, das moralische und intellektuelle Betriebskapital der gelehrten Berufsarten und der Künstler, nicht minder als die Rohstoffe und die Mittel, sie zu bearbeiten, zu befördern und zu verteilen.« (S. 29 f.)

Für das Interesse der Dauer wird demnach durch eine aus Grundbesitzern bestehende Vertretung gesorgt, für die des Fortschrittes durch eine Vertretung des persönlichen Eigentums und erworbener geistiger Befähigung, und während der eine Zweig der gesetzgebenden Gewalt ganz und gar der ersteren Klasse überwiesen ist, betrachtet er es als einen Teil der allgemeinen Theorie sowohl wie der englischen Verfassung, dass die Vertreter der letzteren »die unzweideutige und wirksame Majorität des Unterhauses bilden« oder dass sie wenigstens unterstützt von dem Einfluss der öffentlichen Meinung in demselben ein tatsächliches Übergewicht besitzen sollen. Dass gerade das Gewicht, »welches bestimmt war, dem Einfluss des großen Grundbesitzes die Waage zu halten, im Laufe der Zeit in die entgegengesetzte Schale verlegt worden ist«, dass die Mitglieder für die Städte »jetzt zum großen Teil ein wesentliches Element der Macht und des Einflusses gerade derjenigen Männer repräsentieren, deren persönlicher Begehrlichkeit und deren parteiischer Auffassung des Interesses der Grundbesitzer im Allgemeinen sie ihrer ursprünglichen Bestimmung nach in Schranken halten sollten« – das alles erkennt er vollkommen an und äußert nur einen Zweifel darüber, ob nicht vielleicht Straßen, Kanäle, Maschinenwesen und Presse und andere der Volkssache günstige Einflüsse die Einbuße in dieser Richtung vollständig aufwiegen. (S. 30–32)

Sicherlich bewährt sich Coleridge in all diesen Ideen als ein besserer Parlamentsreformer als Lord John Russell* oder irgendein anderer Whig, der die verfassungswidrige Allmacht des Grundbesitzes aufrechtzuerhalten bemüht ist. Wollten die Tories sich zu diesen Grundsätzen bekennen, so brauchten

* Lord John Russell (1792–1878), britischer Premierminister in den Jahren 1852 sowie 1866 bis 1868.

wir auf weitere Reformen, sogar in unseren gewachsenen Institutionen, nicht mehr lange zu warten. Allerdings missbilligte Coleridge die Reformbill oder richtiger: das Prinzip oder das Nichtprinzip, auf das sie sich stützte. Er sah in ihr, wie wir vermuten, die Gefahren eines Wechsels, der fast einer Revolution gleichkam, ohne jene Tendenz zur Beseitigung der wirklichen Mängel des Mechanismus, welche allein eine so umfassende Änderung zu rechtfertigen vermochte. Und darüber, dass diese Auffassung nahezu richtig war, scheinen jetzt alle Parteien ziemlich einig zu sein. Die Reformbill war nicht dazu angetan, die gesetzgebende Gewalt ihrer allgemeinen Zusammensetzung nach wesentlich zu verbessern. Das Gute, was sie trotzdem gestiftet hat, und das nicht gering zu veranschlagen ist, besteht hauptsächlich darin, dass sie durch die Herbeiführung einer so großen Änderung das abergläubische Vorurteil gegen große Änderungen überhaupt geschwächt hat. Jedes Gute, was dem selbstsüchtigen Interesse der herrschenden Klasse zuwiderläuft, lässt sich noch immer nur durch einen langen und mühevollen Kampf erreichen. Aber Reformen, die keine mächtige Körperschaft in ihrer sozialen Bedeutung oder in ihren pekuniären Interessen bedrohen, stoßen nicht, wie ehemals, schon eben deshalb auf Widerstand, weil sie groß sind, das heißt, weil sie erhebliche Wohltaten in Aussicht stellen. Beweis dafür ist die rasche Annahme[13] des verbesserten Armengesetzes und des Pennyportos.*

Obwohl Coleridges Theorie erst ein bloßer Anfang ist, der nicht über die ersten Zeilen einer politischen Philosophie hinausgeht, darf man doch einstweilen fragen, ob unsere Zeit eine andere Theorie der Regierung hervorgebracht hat, die sich mit seiner Lehre, soweit es sich um oberste Prinzipien handelt, irgendwie messen kann. Nehmen wir zum Beispiel die Bentham'sche Theorie. Ihr Prinzip lässt sich dahin formulieren, dass man, weil das allgemeine Beste Zweck der Regierung ist, denjenigen, deren Interesse mit dem allgemeinen Interesse zusammenfällt, die Vollgewalt der Regierung überantworten soll. Die Urheber und Verteidiger dieser Theorie waren Männer von ungewöhnlicher Geisteskraft, und der größte Teil ihrer Ansichten ist ebenso

---

* Durch die *Uniform Penny Post* (1840) wurde ein einheitliches Briefporto im Vereinigten Königreich eingeführt. Der *Poor Law Amendment Act* (1834) war wesentlich geprägt durch die Weltanschauung der Philosophischen Radikalen; ein Hauptziel der Reform bestand darin, die Beanspruchung von Hilfsleistungen so unattraktiv zu machen, dass Arbeitslose aus den ländlichen in städtische Gegenden zögen, in denen Arbeit zu bekommen war.

wahr wie bedeutungsvoll. Wenn man aber diese Lehre als die Grundlage einer Wissenschaft betrachtet, so würde es schwer sein, unter allen Theorien, die von Philosophen ausgegangen sind, irgendeine, die einer philosophischen Theorie weniger ähnlich sieht, und in den Werken analytischer Geister irgendetwas zu finden, was vollständiger unanalytisch wäre. Was kann ein Philosoph mit so zusammengesetzten Begriffen wie »Interesse« oder »allgemeines Interesse« anfangen, wenn er sie nicht zuvor in die Elemente zerlegt, aus denen sie bestehen? Wenn man unter dem Interesse der Menschen dasjenige versteht, was ein ruhig berechnender Zuschauer als solches auffassen würde, der sich nur darum kümmert, was den betreffenden Personen während der ganzen Dauer ihres Lebens frommen wird, und auf die Befriedigung ihrer augenblicklichen Leidenschaften, ihres Stolzes, ihres Neides, ihrer Eitelkeit, ihrer Begehrlichkeit, ihrer Genusssucht, ihrer Liebe zur Bequemlichkeit wenig oder keine Rücksicht nimmt, dann darf man wohl fragen, ob nicht in diesem Sinn das Interesse einer Aristokratie und noch mehr das eines Monarchen mit dem allgemeinen Interesse ebenso gut vereinbar wäre wie das der Mittelklassen oder der ärmeren Bevölkerung; und wenn sich die Menschen in ihrer Handlungsweise der Regel nach durch diese Auffassung ihres Interesses leiten ließen, so würde wahrscheinlich die absolute Monarchie die beste Regierungsform sein. Da aber die Menschen gewöhnlich das tun, wozu sie gerade Lust haben, wobei sie häufig recht gut wissen, dass dadurch ihr höchstes Interesse und noch häufiger das der Nachwelt nicht gefördert wird; und da sie fast immer, wenn sie glauben, dass das, was sie erstreben, ein dauerndes Gut für sie sein wird, dessen Wert überschätzen, so muss man die Frage nicht so stellen: Wer sind diejenigen, deren dauerndes Interesse, sondern wer sind die, deren unmittelbares Interesse und gewohnheitsmäßiges Gefühl am meisten mit dem zu erreichenden Zweck in Einklang steht? Und da dieser Zweck, das allgemeine Beste, ein äußerst komplexer Zustand ist, der viele Bestandteile umfasst, die weder von ein und derselben Natur sind noch sich durch ein und dieselben Mittel erreichen lassen, so muss die politische Philosophie zunächst mit einer Klassifikation dieser Elemente beginnen, um diejenigen, welche in einem natürlichen Zusammenhang stehen (so dass die Bereitstellung eines Elementes auch für die anderen sorgt), von denen zu unterscheiden, welche sich gewöhnlich in einem Zustand des Antagonismus befinden, oder zum Mindesten eine getrennte Behandlung und jedes für sich besondere Vorkehrungen notwendig machen. Setzen wir diese Klassifikation als vorhanden voraus,

so würden unter einer vollkommenen Regierung die Dinge so zu ordnen sein, dass jedem großen Interesse der Gesellschaft ein besonderer Zweig oder ein integrierender Teil des Regierungskörpers entspräche, der in einer Weise organisiert sein müsste, dass er nicht bloß nach der Auffassung von Philosophen, sondern nach seiner eigenen tatsächlich und beständig das stärkste Interesse daran hätte, auf die Erreichung jenes Zweckes der Gesellschaft hinzuarbeiten, dessen Förderung ihm zugewiesen ist. Es ist dies das Ziel, dem man zustreben muss, das Ideal der Vollkommenheit einer politischen Verfassung, dem man sich allerdings in der Praxis immer nur bis zu einer gewissen Grenze nähern kann. Eine Regierung muss aus den Elementen gebildet werden, die in der Gesellschaft bereits vorhanden sind, und die Verteilung der Macht in der Verfassung kann nicht erheblich oder dauernd von ihrer Verteilung in der Gesellschaft abweichen. Wo aber die Umstände der Gesellschaft eine Wahl gestatten, wo Weisheit und ersinnende Einsicht überhaupt zur Verfügung stehen, sollte dies nach unserer Ansicht das leitende Prinzip sein, und alles, was irgendwo besteht, ist in demselben Maße unvollkommen und eine Missbildung, als es sich von diesem Typus entfernt.

Wir brauchen kaum zu sagen, dass eine derartige Philosophie der Regierung noch in ihren Kinderjahren steht. Selbst der erste vorläufige Schritt einer Klassifikation der gesellschaftlichen Bedürfnisse ist noch nicht getan. Bentham hat in seinen »Principles of the Civil Code«* eine Probe einer solchen Klassifikation gegeben, die für manche andere Zwecke sehr nützlich ist, aber zur Begründung einer Theorie der Repräsentation weder dienen kann noch auch dienen sollte. Wir kennen nichts, was sich, soweit es eben reicht, für diesen Zweck mit Coleridges Einteilung der gesellschaftlichen Interessen nach den beiden einander gegenüberstehenden Klassen der Interessen des Fortschrittes und der Dauer vergleichen ließe, so unzureichend dieselbe auch offenbar noch ist. Die Philosophen des Kontinents sind auf verschiedenem Pfad bei derselben Einteilung angelangt, und es ist dies wahrscheinlich der äußerste Punkt, den die Wissenschaft politischer Institutionen bis jetzt erreicht hat.

In dem Detail der politischen Ansichten Coleridges findet sich neben vielem Guten auch manches, was zweifelhaft oder noch schlimmer ist. In der politischen Ökonomie namentlich schreibt er arge Faseleien zusammen, und

---

* J. B.: »Principles of the Civil Code«, in: *Works* I, S. 297–364.

es wäre besser für seinen Ruf gewesen, wenn er sich damit nie befasst hätte.[*] Indessen kann dieses Gebiet der Wissenschaft jetzt selber für sich sorgen. Über andere Fragen finden wir bei ihm treffende Bemerkungen von großer Tragweite und eine allgemeine Stimmung des Gefühls, die einem Tory das Haar zu Berge stehen lassen kann. So zum Beispiel nennt er in dem Werk, das wir vorzugsweise zitiert haben, den englischen Staat des letzten halben Jahrhunderts »einen Zyklopen mit einem einzigen Auge, das noch dazu am Hinterkopf steht«, sein Vorgehen »eine Reihe von Anachronismen sowohl als von Maßregeln, die den Ereignissen kläglich nachhinkten, anstatt sie zu beherrschen.«[**] In demselben Werk nennt er die großen Männer der Republik »die Sterne an dem schmalen Streifen blauen Himmels, der sich zwischen den schwarzen Wolken der Regierung des ersten und zweiten Karl hinzieht.«[***] Der »Literarische Nachlass« ist voll von geringschätzigen Bemerkungen über viele von den Helden des Torytums und der Staatskirchler. Er sieht zum Beispiel keinen Unterschied zwischen Whitgift[****] und Bancroft[*****] auf der einen und Bonner[******] und Gardiner[*******] auf der anderen Seite, ausgenommen, dass die Letzteren konsequenter waren und die Ersteren gegen ihr besseres Wissen sündigten,[14] und eine seiner beißendsten Schriften ist eine nichts weniger als schmeichelhafte Charakterschilderung Pitts[********]. Als eine Probe seiner prak-

---

* *Anmerkung Mills:* Doch selbst hier fasst er gelegentlich einen geraden, gelungen formulierten Gedanken wie diesen: »Statt zu sagen, dass alle Dinge ihren Ort finden, wäre es weniger zweideutig und viel aussagekräftiger zu sagen, dass alle Dinge stets ihre Ebene finden – was als Paraphrase oder ironische Definition eines Sturms aufgefasst werden könnte.« [*Second Lay Sermon*, in: *On the Constitution of Church and State, and Lay Sermons*, S. 403]

** *Church and State*, S. 69.

*** Ebd., S. 102.

**** John Whitgift (ca. 1530–1604), Erzbischof von Canterbury von 1583 bis zu seinem Tod. Whitgift bekämpfte den Puritanismus.

***** Richard Bancroft (1544–1610), Nachfolger von Whitgift als Erzbischof von Canterbury (1604–1610), der – wie sein Vorgänger – die Puritaner bekämpfte.

****** Edmund Bonner (*Bloody Bonner*) (ca. 1500–1569), Bischof von London, verantwortlich für die Verfolgung von Häretikern unter Queen Mary I., bis zum Lebensende in Gefängnishaft unter Queen Elizabeth I.

******* Stephan Gardiner (ca. 1497–1555), Bischof von Winchester und Lordkanzler unter Queen Mary I. Gardiner beteiligte sich, wie Bonner, an Versuchen zur Rekatholisierung Englands.

******** *Anmerkung Mills:* Ursprünglich für die *Morning Post* geschrieben und jetzt, wie wir mit Vergnügen sehen, in seiner von Mr. Gillmann verfassten Biographie wieder abgedruckt. [In: *The Life of Samuel Taylor Coleridge*, 2 Bde., 1838, Bd. I, S. 195 ff.]

tischen Ideen haben wir bereits seine Befürwortung des Planes angeführt, nach welchem die Geistlichen ihre Laufbahn damit beginnen sollten, Schulmeister zu sein. Er dringt auf »eine neue Einteilung und Untereinteilung des Königreichs« anstelle »der gegenwärtigen Barbarei, welche dem Fortschritt des Landes weit größere Hindernisse entgegenstellt, als man gewöhnlich glauben möchte.«* Indessen müssen wir uns auf die Anführung von Fällen beschränken, in denen er dazu mitgewirkt hat, große Prinzipien zu entwickeln, die entweder den alten englischen Ansichten und Einrichtungen zugrunde lagen oder zum Mindesten den neuen Tendenzen zuwiderliefen.

So tritt er zum Beispiel der Lehre des *Laisser faire* oder jener Theorie entgegen, welche behauptet, dass die Regierung nichts Besseres tun kann als nichts tun, eine Lehre, die ihr Entstehen der augenfälligen Selbstsucht und Unfähigkeit moderner europäischer Regierungen verdankt, die wir uns aber jetzt wohl als allgemeine Theorie halb wahr und halb falsch zu nennen gestatten dürfen. Alle diejenigen, welche auf der Höhe ihrer Zeit stehen, erkennen jetzt bereitwillig an, dass die Regierungen niemandem untersagen sollten, seine Meinungen zu veröffentlichen, seiner Beschäftigung nachzugehen oder Waren zu kaufen und zu verkaufen, wo und wann es ihm am vorteilhaftesten scheint. Sobald Regierungen versuchen, die freie Tätigkeit der Individuen weiter einzuschränken, als es zur Hintanhaltung von Gewalt und Betrug erforderlich ist, werden sie in der Regel mehr Schaden als Nutzen stiften. Aber folgt daraus, dass die Regierung ihrerseits nicht ebenfalls eine freie Tätigkeit entfalten kann, dass sie nicht wohltätig zu wirken vermag, wenn sie ihre Macht, ihre Mittel, sich genau zu unterrichten, ihre pekuniären Hilfsquellen, die so weit über die aller anderen Vereine und aller Individuen hinausgehen, dazu verwendet, das allgemeine Beste durch tausend Dinge zu fördern, an die kein Privatmann denken kann, weil er nicht die Mittel hätte, sie auszuführen, selbst wenn er eine hinreichend starke Veranlassung hätte, sie zu versuchen? Um uns auf eine einzige und zwar verhältnismäßig eng begrenzte Seite der

---

[Gemeint ist William Pitt der Jüngere (1759–1806), der 1783 jüngster Premierminister Großbritanniens wurde. Eine mitreißende Rede Pitts vor dem Unterhaus im Jahre 1792 gilt als Markstein auf dem Weg zum Verbot des Sklavenhandels, das 1807 mit dem *Slave Trade Act* verhängt wurde. Unter dem Eindruck der Französischen Revolution verhängte Pitt zahlreiche repressive Maßnahmen und setzte von 1794–1801 die Habeas-Corpus-Akte teilweise aus.]

* *Church and State,* S. 56.

Frage zu beschränken: Man sollte den Staat als einen großen Hilfsverein, als eine Art gegenseitiger Versicherungsgesellschaft betrachten können, welche verpflichtet ist, unter den zur Verhütung von Missbrauch notwendigen Anordnungen demjenigen zahlreichen Teil ihrer Mitglieder zu helfen, welche sich nicht selbst helfen können.

»Nehmen wir an«, sagt Coleridge, »dass der Staat seine negativen Zwecke, nämlich seine eigene Sicherstellung durch seine eigene Kraft und ausreichenden Schutz der Person und des Eigentums aller seiner Angehörigen, bereits erreicht habe, so wird er noch seine positiven Zwecke zu erfüllen haben: nämlich erstens, den einzelnen Individuen die Mittel zu ihrer Existenz zugänglicher zu machen, zweitens, jedem seiner Mitglieder Aussicht auf Besserung seiner eigenen Lage und der seiner Kinder zu gewähren, und drittens, ihm die Entwicklung derjenigen Fähigkeiten sicherzustellen, die für ihn als Menschen, das heißt als vernunftbegabtes, moralisches Wesen, wesentlich sind.«[**]

Was die beiden ersten Zwecke anbelangt, so glaubt er natürlich nicht, dass sie durch bloße Gesetze, die man zu diesem Zweck erlässt, erreicht werden können oder dass es, wie manche von den jetzt in Umlauf gesetzten ausschweifenden Lehren behaupten, Schuld der Regierung ist, wenn nicht jeder genug zu essen und zu trinken hat. Wohl aber glaubt er, dass die Regierung einiges direkt und sehr vieles indirekt selbst für die Förderung des physischen Wohlbefindens der Bevölkerung tun kann und dass Armut und Not bald vom Erdkreis verschwinden würden, wenn die Regierung neben einem angemessenen Gebrauch ihrer eigenen Macht ihr Bestreben dahin richten würde, das Volk darüber aufzuklären, was in seiner eigenen Macht liege.

Vielleicht der größte Dienst aber, den Coleridge in seiner Eigenschaft als konservativer Philosoph der Politik erwiesen hat, ein Dienst, dessen Früchte wir größtenteils freilich noch erst zu erwarten haben, besteht darin, dass er den Gedanken wieder neu belebte, den Grundbesitz als ein anvertrautes Gut aufzufassen. Grund und Boden, die Gabe der Natur, die gemeinsame Quelle der Ernährung aller und der Ursprung eines jeglichen Dinges, das auf unser physisches Gedeihen Einfluss übt, kann nicht als ein Gegenstand des Eigentums in demselben absoluten Sinn betrachtet werden, in welchem ein Mensch

** Ebd., S. 414 f.

als Eigentümer dessen gilt, woran sonst niemand ein Recht zusteht, desjenigen, was er tatsächlich mit seiner Hände Arbeit geschaffen hat.* Wie Coleridge nachweist, ist eine solche Theorie durchaus modernen Ursprungs.

*»Die ganze Idee des individuellen oder privaten Eigentums in unserer gegenwärtigen Auffassung des Wortes und in Übereinstimmung mit der gewöhnlichen Vorstellung von dem daran haftenden Recht beschränkte sich ursprünglich auf bewegliche Dinge, und je beweglicher die Habe war, desto leichter nahm sie die Natur des Eigentums an.«***

Nach den früheren Einrichtungen Europas wurde das Eigentum an Grund und Boden als ein öffentliches Amt betrachtet, das für gewisse öffentliche Zwecke geschaffen war und das man unter der Bedingung innehatte, diese Zwecke zu erfüllen. Und wir wagen es zu prophezeien, dass es unter den der modernen Gesellschaft angemessenen Modifikationen wieder als solches betrachtet werden wird. In unserer Zeit, wo alles in Frage gestellt wird und selbst die Berechtigung des Privateigentums durch Beweise gegen gewinnende Sophismen, die auf den ersten Blick viel für sich zu haben scheinen, verteidigt werden muss, liegt es auf der Hand, wie gefährlich es ist, Dinge, die nicht haltbar sind, mit solchen zu vermischen, die es sind, und wie unmöglich es ist, einem Individuum ein absolutes Recht auf die unbeschränkte Verfügung, ein *jus utendi et abutendi****, über ein unbegrenztes Quantum des bloßen Rohmaterials zuzugestehen, das die Erde bietet und auf das ursprünglich jede andere Person einen ebenso guten natürlichen Rechtstitel geltend machen konnte wie der gegenwärtige Inhaber. Man wird es sicherlich nicht viel länger ertragen mögen, dass der Ackerbau, wie Coleridge sich ausdrückt, nach denselben Grundsätzen betrieben wird wie der Handel, »dass der Grundbesitzer sein Gut so ansieht

---

* In den 1850er Jahren gelangten John Stuart und Harriet Taylor Mill zu einer expliziten Bejahung des Gedankens, dass die natürlichen Ressourcen im ursprünglichen Gemeineigentum der Menschheit liegen. In der *Autobiographie* heißt es: »In der Zukunft würde, uns zufolge, das soziale Problem darin bestehen, die größte individuelle Freiheit des Handelns mit einem gemeinschaftlichen Eigentumsrecht an den Rohstoffen des Erdballs und der gleichen Teilnahme aller an den Wohltaten der gemeinsamen Arbeitstätigkeit in Einklang zu bringen.« (*Ausgewählte Werke* II, S. 175 f.)

** *Church and State,* S. 413 f.

*** Das Recht zum Gebrauch und zum Missbrauch; damit ist die volle Verfügungsgewalt über das eigene Eigentum gemeint.

wie der Kaufmann seine Schiffsladung oder der Krämer seinen Warenvorrat«*, dass es ihm gestattet wird, damit umzugehen, als wenn es nur dazu vorhanden wäre, um ein Erträgnis für ihn und nicht auch Nahrung für diejenigen zu liefern, deren Hände es bestellen; und dass er ein Recht, und zwar ein mit der ganzen Heiligkeit des Eigentums ausgestattetes Recht besitzen solle, sie zu Hunderten fortzujagen und auf der Straße hungers sterben zu lassen, wie irische Grundherren mehr als einmal getan haben. Wir glauben, man wird bald zu der Überzeugung gelangen, dass eine Art des Grundeigentums, welche die Dinge so weit kommen ließ, lange genug bestanden hat.

Man wird uns hoffentlich nicht in Verdacht haben, dass wir einer allgemeinen Konfiskation des Grundeigentums das Wort reden oder irgendjemand ohne Entschädigung das entzogen sehen möchten, was das Gesetz ihm zugesteht. Was wir aber behaupten, ist dies, dass der Staat, indem er jemandem gestattet, Eigentumsrechte über mehr Land zu üben als hinreicht, um ihm und seiner Familie durch seine eigene Arbeit den nötigen Unterhalt zu liefern, ihm dadurch zugleich eine Macht über andere menschliche Wesen überträgt, eine Macht, die tief in ihre wesentlichsten Interessen eingreift, und dass keine Vorstellung von der Heiligkeit des Privateigentums ein Recht aufheben kann, das dem Staat seiner Wesenheit nach zusteht, das Recht nämlich, darüber zu wachen, dass die von ihm also verliehene Machtbefugnis nicht missbraucht werde. Wir behaupten ferner, dass durch Verleihung dieser direkten Macht über einen so großen Teil des Gemeinwesens auch zugleich eine indirekte Macht über den ganzen übrigen Teil desselben verliehen wird und dass es die Pflicht des Staates ist, auch die Ausübung dieser Macht in angemessener Weise zu überwachen. Überdies bilden die Verhältnisse des Grundbesitzes, die verschiedenen damit zusammenhängenden Rechte und das System, nach welchem der Landbau betrieben wird, Punkte von höchster Bedeutung für die ökonomische und moralische Wohlfahrt des ganzen Gemeinwesens. Und der Staat vernachlässigt eine seiner heiligsten Pflichten, wenn er nicht alle diese Punkte zum Gegenstand einer besonderen Oberaufsicht macht und durch alle im Bereich seiner Macht liegenden Mittel dafür Sorge trägt, dass die Bedingungen des Grundbesitzes, die Art und der Grad seiner Teilung und alle anderen besonderen Umstände, die auf die Art der Bodenkultur einen Einfluss üben, so günstig als möglich seien, um den besten Gebrauch von

---

* *Church and State,* S. 413 f.

dem Land zu machen, um aus seinen produktiven Hilfsquellen den größten Nutzen zu ziehen, denjenigen, welche bei seinem Anbau Verwendung finden, eine möglichst glückliche Existenz zu sichern und möglichst viele Hände für andere dem Gemeinwesen heilsame Arbeiten verfügbar zu machen. Wir glauben, dass diese Ansichten in einer nicht allzu fernen Zeit über ganz Europa verbreitet sein werden, und wir erkennen dankbar die Tatsache an, dass der Erste unter uns, welcher einer so großen Reform der herkömmlichen und gewöhnlichen Auffassung dieser Frage die Weihe der Philosophie erteilt hat, ein konservativer Philosoph war.

Über Coleridge in seiner Eigenschaft als Moral- und Religionsphilosoph, in welcher er uns in seinen Hauptwerken vorzugsweise entgegentritt, gestatten uns der uns hier zugemessene Raum und der Zweck dieser Darstellung nur einige allgemeine Bemerkungen. In der einen wie in der anderen Richtung haben wenige Männer jemals einen so ernsten Eifer mit einem so umfassenden und unbefangenen Geist verbunden. »Wir haben«, sagt er, »unsere eigenen Ideen innerhalb der Grenzlinien eingekerkert, die wir gezogen haben, um die Ideen anderer einzuschließen. *J'ai trouvé que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient*.«[*15] Dass beinahe alle religiösen und philosophischen Sekten in dem positiven Teil ihrer Lehren recht haben, wiewohl sie in dem negativen Teil gewöhnlich irren, ist ein Satz, zu dem er sich ebenso laut bekennt wie die eklektische Schule in Frankreich. Beinahe alle Irrtümer hält er für »missverstandene Wahrheiten«, für »halbe Wahrheiten, die man für ganze gehalten« und die freilich eben deshalb nicht etwa harmloser, sondern umso gefährlicher sind.[16] Sowohl für die Theorie wie für die Praxis einer aufgeklärten Duldsamkeit in Meinungssachen liefern seine Werke eine reichere Fülle von Material als beinahe die irgendeines anderen mir bekannten Schriftstellers, obgleich er hin und wieder, aber nur sehr selten, eine Ausnahme von seiner eigenen Praxis machte. In der Theorie der Ethik bekämpft er die Lehre der allgemeinen Folgen und huldigt der Ansicht, dass für den Menschen »Gehorsam gegen das einfache, unbedingte Gebot, jede Handlung zu meiden, welche einen Selbstwiderspruch in sich schließt« und eine Handlungsweise, »welche es uns, ohne

---

* Die französische Textpassage stammt von Gottfried Wilhelm Leibniz (*Trois Lettres*, in: *Œuvres*, 1840, S. 702) und lautet übersetzt: Ich habe gefunden, dass die meisten Sekten in einem guten Teil dessen, was sie vorbringen, recht haben, aber nicht so sehr in dem, was sie abstreiten.

dass wir uns in einen Widerspruch verwickeln, möglich macht zu wünschen, dass die Maxime unseres Handelns das Gesetz aller vernunftbegabten Wesen sein solle, das einzige allgemeine und ausreichende leitende Prinzip der Moral ist.«[17] Indessen, selbst ein Utilitarier hat wenig Grund, über einen Philosophen Klage zu führen, welcher erklärt, dass es »der äußere Zweck der Tugend« sei, »die größtmögliche Summe von Glück für alle Menschen hervorzubringen«, und dass »das Glück in seinem eigentlichen Sinn nur der Inbegriff und die Totalsumme der einem Menschen beschiedenen oder widerfahrenden Lust sei.«[18]

Sein eifrigstes Streben aber war darauf gerichtet, die Religion mit der Philosophie in Einklang zu bringen. Er arbeitete unaufhörlich daran zu beweisen, dass der christliche Glaube, dem er »jeden Glaubensartikel und jede Lehre« beizählt, »zu der sich die ersten Reformatoren gemeinschaftlich bekannten«, nicht nur göttliche Wahrheit, sondern auch »die Vollendung menschlicher Einsicht« sei.[19] Alles, was das Christentum offenbart hat, kann ihm zufolge die Philosophie beweisen, obgleich vieles darunter ist, was sie nie hätte entdecken können. Die menschliche Vernunft kann, sobald sie einmal durch das Christentum gekräftigt ist, alle Lehren desselben aus ihren eigenen Quellen entwickeln.* Überdies muss, »wenn der Unglaube sich nicht ebenso über England wie über Frankreich verbreiten soll« (Bd. III, S. 263), die Schrift und jede Stelle derselben dieser Probe unterzogen werden, »da die Verträglichkeit einer Urkunde mit den Folgerungen augenscheinlicher Vernunft und mit den Gesetzen des Gewissens eine Bedingung *a priori* bei jeder Beweisführung ist, welche erhärten soll, dass dieselbe eine Offenbarung Gottes sei«, und dies, sagt er, sei keine Neuerung, sondern ein Prinzip, »das sowohl Moses wie der heilige Paulus klar hingestellt haben« (ebd., S. 293). Er geht also ebenso weit wie die Unitarier darin, die Vernunft und das moralische Gefühl des Menschen zum Prüfstein der Offenbarung zu machen, aber er unterscheidet sich von ihnen *toto coelo*** , insofern sie die Mysterien verwerfen, die er als die höchsten philosophischen Wahrheiten betrachtet und rücksichtlich derer er sagt, »dass der Christ, für welchen, nachdem er sich lange zum Christentum bekannt habe, diese Mysterien noch ebenso Mysterien blieben wie zuvor, sich

---

* *Literary Remains*, Bd. I, S. 388. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Werk.

** So weit der Himmel reicht.

in demselben Zustand befinde wie ein Schulknabe in Bezug auf seine Arithmetik, für den das Fazit am Ende der Exempel in seinem Rechenbuch den alleinigen Grund zu der Annahme bildet, dass die und die Zahlen sich auf so und so viel belaufen.« (Ebd., Bd. I, S. 387 f.)

Solche Ansichten werden in der religiösen Welt schwerlich populär werden, und Coleridge wusste dies. »Ich bin ganz darauf gefasst«, sagte er einst, »dass ich bei vielen Christen eines Tages in schlimmerem Ruf stehen werde als die Unitarier und selbst die Ungläubigen. Ein solches Los steht jedem bevor, der die Wahrheit um ihrer selbst willen mehr liebt als alles andere.«* Wir unsererseits sind nicht verpflichtet, ihn zu verteidigen, und wir müssen zugeben, dass für uns seine Versuche, auf dem Wege der Philosophie zur Theologie zu gelangen, viel Gezwungenes haben und uns größtenteils völlig misslungen erscheinen. Indessen handelt es sich nicht darum, ob Coleridges Versuche erfolgreich waren, sondern darum, ob es wünschenswert ist oder nicht, dass solche Versuche gemacht werden. Was auch manche religiöse Personen denken mögen, die Philosophie kann und wird nicht stehen bleiben, und sie wird alles zu verstehen suchen, was sich verständlich machen lässt. Und was auch manche Philosophen denken mögen, so ist doch einstweilen wenig Aussicht vorhanden, dass die Philosophie an die Stelle der Religion treten oder dass in unserem Lande irgendeine Philosophie rasch Eingang finden wird, von der man nicht voraussetzen kann, dass sie mit dem Christentum verträglich ist und demselben überdies auch zur Stütze gereichen kann. Wozu dient es also, wenn man die Idee einer religiösen Philosophie mit Geringschätzung behandelt? Derartige Systeme gehören zu den Dingen, die wir gewärtigen müssen, und was wir von ihnen hauptsächlich verlangen sollen, ist dies, dass sie den Bedingungen einer Philosophie entsprechen, unter denen eine unbedingte Freiheit des Gedankens in erster Reihe steht. Es ist keine Philosophie möglich, wo die Furcht vor etwaigen Folgen stärker ist als die Liebe zur Wahrheit, wo die Forschung entweder dadurch gelähmt wird, dass man glaubt, Folgerungen, zu denen man auf ehrlichen Wegen gelangt ist, könnten von einem gerechten und guten Wesen mit ewiger Verdammnis bestraft werden, oder dadurch, dass man in jedem Schrifttext eine im Voraus festgestellte Folgerung sieht, mit der die

---

* *Table Talk*, S. 174.

Resultate des eigenen Nachdenkens in Einklang gebracht werden müssen, gleichviel welch ein Aufwand von Sophisterei und Selbsttäuschung dazu erforderlich sei.

Von diesen beiden verkümmernden Einflüssen, welche so oft die scharfsinnigsten Geister in ihren theologischen Betrachtungen zu verschrobenen und widersinnigen Resultaten geführt haben, die sie für kommende Geschlechter zu einem Gegenstand des Mitleids machten, war Coleridge vollkommen frei. Der Glaube – jener Glaube, der eine Stelle unter den religiösen Pflichten findet – war nach seiner Auffassung ein Zustand des Willens und des Gemütes, nicht des Verstandes. Ketzerei »im buchstäblichen Sinn und in der schriftgemäßen Bedeutung des Wortes« ist ihm zufolge »absichtlicher Irrtum oder Glaube, der in einer verkehrten Richtung des Willens seinen Ursprung hat«. Er behauptet demnach, dass es orthodoxe Ketzer geben kann, da Gleichgültigkeit gegen Wahrheit sich eben sowohl auf der richtigen wie auf der falschen Seite einer Frage zeigen kann, und er bekämpft in starken Worten die entgegengesetzte Lehre des »Pseudoathanasius«, der »den katholischen Glauben für eine Tätigkeit des Verstandes allein erklärt«.[20] »Die wahre lutherische Lehre«, sagte er, »geht dahin, dass weder die Wahrheit als eine bloße Überzeugung des Verstandes den Menschen retten noch der Irrtum ihn verdammen kann. Die Wahrheit aufrichtig lieben heißt die Wahrheit im geistlichen Sinn besitzen, und ein Irrtum wird zum persönlichen Irrtum nicht dadurch, dass er von der Logik oder von der Geschichte abweicht, sondern nur insofern, als die Ursachen des Irrtums im Herzen liegen oder sich auf irgendwelche vorausgegangenen unchristlichen Verlangen oder Gewohnheiten zurückführen lassen.«[21] »Die unverkennbaren Leidenschaften eines Unruhestifters und Schismatikers, die prahlerische Schaustellung, die ehrgeizigen und unredlichen Künste eines Sektengründers, müssen zu der falschen Lehre hinzutreten, ehe die Ketzerei den Mann zu einem Ketzer macht.«[22]

Gegen jene zweite Furcht, die dem freien Gebrauch der Vernunft bei Behandlung der wichtigsten Fragen so verderblich werden kann, bot die Art, wie Coleridge die Autorität der Schrift auffasste, ein wirksames Schutzmittel. Er zog eine scharfe Grenzlinie zwischen den Eingebungen, die er bei den verschiedenen Schriftstellern anerkannte, und einer direkten Offenbarung, die sie so niedergeschrieben haben sollten, wie sie ihnen der Allmächtige Wort für Wort diktierte. Wiederholt kommt er auf die Behauptung zurück, dass »die Vorstellung von der absoluten Wahrheit und Göttlichkeit jeder Silbe des Textes der

Schriften alten und neuen Bundes, wie sie uns jetzt vorliegen«[23], in der Schrift selbst keine Unterstützung finde, dass diese Ansicht zu den abergläubischen Vorstellungen gehöre, in denen »sich Unglauben des Herzens verrate«,[24] dass sie »womöglich noch ausschweifender« sei als die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit und dass beide Lehren genau mit denselben Argumenten verteidigt würden.[25] Nach seiner Auffassung zeigte Gott dem Geiste der Verfasser jener Schriften die Wahrheiten, die er offenbaren wollte, und überließ das Übrige ihren menschlichen Fähigkeiten. Mit dem eifrigsten Ernst, sagt sein Neffe und Herausgeber, stand er ein für diese Freiheit der Kritik in Bezug auf die Schrift

»als den einzigen Mittelweg der Sicherheit und des Friedens zwischen einer sündlichen Missachtung des einzigen und erhabenen Charakters der Bibel als eines Ganzen und einer dem reinen Geist christlicher Weisheit kaum minder feindlichen Art der Auslegung, die töricht unseren Glauben gegen die Vernunft ins Feld führt und die Notwendigkeit einschärft, die letztere dem ersteren zu opfern; denn er hob seine Hände auf in Bestürzung über die Sprache, die manche unserer modernen Theologen über diesen Punkt führen, als ob ein Glaube, der sich nicht auf Einsicht gründe, etwas anderes sein könnte als ein volltönender Name für eine verkehrte Zuversichtlichkeit, als ob der Vater des Lichtes von dem einzigen Geschöpf, dem er die Gabe der Vernunft verliehen, das Opfer von Toren verlangen oder entgegennehmen würde! (…) Gegen die vermessene Lehre, dass Gott, wenn er so gewollt hätte, dem Menschen eine mit menschlicher Einsicht unvereinbare Religion hätte geben und von ihm verlangen können, an dieselbe zu glauben, legte Coleridge während seines ganzen mittleren und späteren Lebens lautes und feierliches Zeugnis ab.«[26]

Er beklagt die »Bibliolatrie« als den alles durchdringenden Irrtum der modernen protestantischen Theologie und den großen Stein des Anstoßes für das Christentum und ruft aus: »O könnte ich lange genug leben, um allen meinen Gedanken über diesen hochwichtigen Punkt Ausdruck zu geben (…), in welchem Sinn die Bibel Gottes Wort genannt werden darf und wie und unter welchen Bedingungen die Einheit des Geistes durch den Buchstaben hindurchleuchtet, der bloß als Buchstabe gelesen das Wort dieses und jenes frommen, aber dem Irrtum unterworfenen und unvollkommenen Menschen ist.«[27] Man weiß, dass er lange genug lebte, um diese Gedanken

niederzuschreiben, und es ist uns wohl die Hoffnung gestattet, dass so wichtige Betrachtungen der Welt nicht vorenthalten bleiben werden*.

Theologische Erörterung liegt außerhalb unseres Zweckes, und wir haben hier kein Urteil über diese Ansichten Coleridges abzugeben. Aber es ist wohl klar genug, dass es nicht die Ansichten eines bigotten Zeloten** oder eines Mannes sind, der den Liberalen die Besorgnis einflößen könnte, er werde die Geister der heranwachsenden Generation von Tories und Hochkirchlern mit illiberalen Ideen erfüllen. Weit eher ist zu fürchten, dass sie ihn viel zu liberal finden werden. Und doch sollte man meinen, dass jetzt, wo die orthodoxesten Theologien innerhalb und außerhalb der Kirche es notwendig finden, den augenscheinlichen Sinn des ersten Kapitels der Genesis hinwegzuerklären oder, wenn sie das nicht vermögen, sich dazu herabzulassen, einstweilen nicht daran zu glauben, in der Hoffnung, es werde ihm vielleicht später ein Sinn abgewonnen werden, der den Glauben möglich mache, dass jetzt die Zeit gekommen sei, wo man nicht mehr erwarten werde, aus der Bibel Dinge zu lernen, welche sie niemals mitzuteilen bestimmt sein konnte, und in allen ihren Angaben eine buchstäbliche Wahrheit zu finden, die für das, was die Schrift selbst als den Zweck der Offenbarung bezeichnet, weder notwendig noch förderlich wäre. Zum Mindesten war dies Coleridges Ansicht, und soweit dieselbe auf die Konservativen einen Einfluss zu üben vermag, kann sie jedenfalls nur dazu beitragen, sie weniger bigott und zu besseren Philosophen zu machen.

Indessen ist es Zeit, diese Abhandlung zu schließen, die an sich lang, aber dennoch im Verhältnis zu ihrem Gegenstand und der Mannigfaltigkeit der dabei in Betracht kommenden Fragen nur kurz ist. Wir machen keinen Anspruch darauf, ein ausreichendes Bild von Coleridge gegeben zu haben, aber wir hoffen, einigen, die bisher nichts davon ahnten, bewiesen zu haben, dass in ihm und der Schule, der er angehört, manches zu finden sei, was ihrer besseren Kenntnis nicht unwert ist. Vielleicht haben wir etwas dazu beigetragen, den Nachweis zu liefern, dass ein Toryphilosoph nicht ganz und gar ein Tory sein kann, sondern mitunter ein besserer Liberaler sein muss, als manche Li-

---

* *Anmerkung Mills:* Diese Hoffnung ist bis zu einem gewissen Grad durch die Veröffentlichung jener Reihe von Briefen über die Eingebungen in der Schrift erfüllt worden, die den nicht sehr angemessenen Titel führt: *Confessions of an Inquiring Spirit* (London 1840).

** Religiöser Eiferer.

berale selbst sind, während er das natürliche Organ dafür ist, Wahrheiten vor dem Untergang zu schützen, welche die Tories vergessen und welche die herrschenden Schulen der Liberalen nie gekannt haben.

Und selbst wenn eine konservative Philosophie ein Widersinn wäre, so bliebe sie doch noch immer ein vortreffliches Mittel, um hundert schlimmere Widersinnigkeiten auszutreiben. Möge niemand glauben, dass derjenige nichts leistet, der die Leute daran gewöhnt, einen Grund für ihre Meinung anzugeben, möge die Meinung noch so unhaltbar, der Grund noch so unzureichend sein. Wer gewöhnt ist, seine wesentlichsten Überzeugungen der Prüfung der Vernunft zu unterziehen, wird ihren Geboten auch in allen anderen Punkten ein willigeres Ohr leihen. Nicht von einem solchen Mann werden wir die eulenartige Furcht vor jedem Lichtstrahl, den mechanischen Hass gegen jeden Wechsel zu besorgen haben, der das alte Geschlecht bigotter Konservativer charakterisierte, die von Vernunftgründen nichts wissen mochten. Ein Mann, der gewohnt ist, die Lichtseite des Torytums zu betrachten (jene Seite, die man bei dem Versuch, es philosophisch zu begründen, hervorheben muss) und das bestehende System als ein Werkzeug zu verteidigen, welches das allgemeine Beste zu fördern geeignet ist, ein solcher Mann wird sicherlich, wenn ihm die Aufgabe zufällt, es anzuwenden, sorgsamer als ein anderer darauf bedacht sein, die Tauglichkeit desselben auch in der Praxis zu bewähren und den tatsächlichen Sachverhalt mit der schönen Theorie in besseren Einklang zu bringen. »Herr, erleuchte unsere Feinde« sollte das Gebet jedes wahren Reformfreundes sein; schärfe ihren Witz, kräftige ihr Wahrnehmungsvermögen, verleihe ihren Verstandesgaben Konsequenz und Klarheit. Was uns bedroht, ist ihre Torheit, nicht ihre Weisheit. Was uns schreckt, ist ihre Schwäche, nicht ihre Stärke.

Was uns anbelangt, so sind wir durch unsere besonderen Meinungen nicht so verblendet, um zu verkennen, dass in diesem wie in jedem anderen Land Europas die große Masse der reich Begüterten und diejenigen Klassen, die mit ihnen eng verbunden sind, der Hauptsache nach der konservativen Partei angehören und voraussichtlich auch ferner angehören werden. Vorauszusetzen, dass ein so mächtiger Faktor nicht einen unermesslichen Einfluss auf das Gemeinwesen üben wird, oder Pläne zur Herbeiführung großer Änderungen in geistlicher oder weltlicher Beziehung zu entwerfen, bei denen diese Klassen außer Acht gelassen werden, wäre der Gipfel der Torheit. Mögen diejenigen, welche solche Änderungen wünschen, sich die Frage vorlegen, ob es ihnen

genehm sein kann, wenn diese Klassen ihnen gegenüber jetzt und in alle Zukunft wie ein Mann zusammenstehen. Welchen Fortschritt sie zu erwarten haben, mit welchen Mitteln sie ihn herbeiführen wollen, wenn nicht gerade in dem Geist dieser Klassen ein vorbereitender Prozess angeregt wird, nicht durch die unausführbare Methode aus ihnen Liberale statt Konservativer zu machen, sondern dadurch, dass man sie veranlasst, einen liberalen Grundsatz nach dem anderen als einen Teil des konservativen Programms selbst anzunehmen. Der erste Schritt zu diesem Ziel besteht darin, dass man in ihnen das Verlangen weckt, ihr gegenwärtiges Glaubensbekenntnis in ein vernünftiges System zu bringen, und der schwächste Versuch in dieser Richtung hat seinen inneren Wert. Wie viel mehr also wird dies von einem Versuch gelten müssen, der so viel moralische Güte und wahre Einsicht in sich birgt, wie dies bei der Philosophie unseres Autors der Fall ist.

5. Von der Logik der Praxis oder der Kunst mit Einschluss der Moral und der Politik

(Auszug aus: *Ein System der Logik*, Buch VI, 12. Kapitel)

von John Stuart Mill

(1843)

Übersetzung von Theodor Gomperz

§. 1. [*Moral keine Wissenschaft, sondern eine Kunst*]

In den vorangehenden Kapiteln haben wir versucht, den gegenwärtigen Zustand all jener moralisch genannten Wissenszweige darzustellen, die Wissenschaften im allein richtigen Sinne des Wortes sind, das heißt Untersuchungen der Abläufe der Natur.* Man pflegt jedoch unter dem Begriff moralischen Wissens, und sogar (allerdings zu Unrecht) unter dem der Moralwissenschaft, eine Untersuchung zu fassen, deren Ergebnisse sich nicht in der anzeigenden, sondern in der gebietenden Art kundgeben, oder in Umschreibungen, die dieser gleichkommen – was man die Kenntnis von Pflichten, praktische Ethik oder Moral nennt.

Nun sind Gebote das Merkmal, das Kunst von der Wissenschaft unterscheidet. Alles, was in Regeln oder Vorschriften, nicht in Aussagen über Tatsächliches spricht, ist Kunst, und die Ethik oder Moral ist genau ein Teil derjenigen Kunst, die den Wissenschaften von der menschlichen Natur und Gesellschaft entspricht.**

Die Methode der Ethik kann daher keine andere als die der Kunst oder Praxis im Allgemeinen sein, und der noch übrige Teil der Aufgabe, die wir uns für dieses abschließende Buch gestellt haben, besteht in der Darstellung der allgemeinen Methode der Kunst im Unterschiede zu jener der Wissenschaft.

---

* Der Text bildet das zwölfte Kapitel des VI. Buchs von Mills *Ein System der Logik*. Mills Werk geht weit über das hinaus, was man heute gemeinhin unter Logik versteht. Das *System* versucht, die grundlegenden Probleme der Theoretischen Philosophie in konsequent empiristischer und naturalistischer Weise zu lösen. Daher bearbeitet Mill neben Fragen der Sprachphilosophie, der Philosophie der Logik auch Probleme der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Das *System* endet mit dem VI. Buch, das mit »Von der Logik der Moralwissenschaften« betitelt ist. Es geht ihm hier vornehmlich um die Frage der richtigen Methode in den Human- und Sozialwissenschaften. Im hier abgedruckten zwölften Kapitel und letzten des *Systems* schlägt Mill die Brücke zwischen den Human- und Sozialwissenschaften einerseits und der Praktischen Philosophie andererseits. Von besonderer Bedeutung sind Mills Erläuterungen zum Nutzenprinzip als einem fundamentalen Grundsatz der Praktischen Vernunft.

** *Anmerkung Mills:* Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass es eine andere Bedeutung des Wortes Kunst gibt, welche die ästhetische Seite in der Betrachtung der Dinge im Allgemeinen im Gegensatz zur wissenschaftlichen umfasst. Im Text ist das Wort in seinem älteren und hoffentlich noch nicht veralteten Sinne gebraucht.

§. 2. [*Beziehung zwischen Kunstregeln und den Theoremen der korrespondierenden Wissenschaft*]

In allen Zweigen praktischer Tätigkeit gibt es Fälle, in denen die Einzelnen gehalten sind, ihre Handlungsweise einer vorher bestehenden Regel anzupassen, während es in anderen Fällen ein Teil ihrer Aufgabe ist, die Regel, die ihr Verfahren zu leiten hat, selbst zu finden oder zu konstruieren. Von der ersteren Art ist beispielsweise die Stellung eines Richters einem kodifizierten Recht gegenüber. Der Richter ist nicht dazu berufen zu entscheiden, welches Verfahren bei dem vorliegenden besonderen Falle eigentlich das rätlichste wäre, sondern nur, unter welche Gesetzesbestimmung derselbe gehört, was der Gesetzgeber für diese Art von Fällen angeordnet und was man daher hinsichtlich dieses einzelnen Falles für seine Absicht zu halten hat. Die Methode muss hier durchaus und ausschließlich die der Schlussfolgerung oder des Syllogismus* sein, und das Verfahren ist offenbar das, was, wie wir bei unseren Untersuchungen des Syllogismus gezeigt haben, alle Schlussfolgerung ist, nämlich die Auslegung einer Formel.**

Um die Beleuchtung des entgegengesetzten Falles aus derselben Klasse von Gegenständen zu entnehmen, wollen wir uns, im Gegensatz zu der Lage des Richters, die Stellung eines Gesetzgebers denken. Wie dem Richter Gesetze, so liegen dem Gesetzgeber Regeln und Grundsätze der Politik zu seiner Leitung vor. Jedoch wäre es offenbar irrig, wenn man denken wollte, dass der Gesetzgeber durch diese Maximen in derselben Weise wie der Richter durch die Gesetze gebunden wäre und dass er, gleich diesem, nichts anderes zu tun hätte, als von ihnen aus auf den einzelnen Fall herab zu schließen. Der Gesetzgeber ist verpflichtet, die Ursachen oder die Gründe der Maxime in Betracht zu ziehen; der Richter hat mit denen des Gesetzes nichts zu tun, außer insofern sie auf die Absicht des Gesetzgebers ein Licht werfen können, wo seine Worte diese zweifelhaft gelassen haben. Für den Richter ist die einmal mit Sicherheit ermittelte Regel eine endgültige Autorität; aber ein Gesetzgeber oder jeder

---

* Syllogismen sind deduktive Schlüsse mit zwei Prämissen. Mill denkt hier an einen Schluss der Form: Prämisse 1 (kodifizierte Regel): Wer in rechtlich vorwerfbarer Weise eine Handlung A vollzieht, verstößt gegen den Paragraphen a des Gesetzbuchs und wird bestraft. Prämisse 2 (Tatsache): Peter hat in rechtlich vorwerfbarer Weise die Handlung A vollzogen. Schlussfolgerung (Urteil): Also hat Peter gegen den Paragraphen a verstoßen und wird bestraft.

** Mill entwickelt seine Theorie des Syllogismus im zweiten Kapitel des II. Buchs seines *Systems der Logik*. (*Collected Works* VIII, S. 164 f.)

andere Praktiker, der mehr nach Regeln als nach Gründen vorgehen wollte, würde gleich jenen altmodischen deutschen Taktikern, die von Napoleon geschlagen wurden, oder wie jener Arzt, der seine Kranken lieber regelrecht sterben als regelwidrig genesen lassen wollte, mit Recht für einen bloßen Pedanten und einen Sklaven seiner Formeln gelten.

Nun können die Gründe einer politischen Maxime oder irgendeiner anderen Kunstregel nichts anderes sein als die Lehrsätze der entsprechenden Wissenschaft.

Das Verhältnis, in dem Kunstregeln zu Lehren der Wissenschaft stehen, lässt sich wie folgt darstellen: Die Kunst stellt sich ein gewisses zu erreichendes Ziel, bestimmt dasselbe und übergibt es der Wissenschaft. Diese empfängt es, betrachtet es als eine zu untersuchende Erscheinung oder Wirkung, und nachdem sie seine Ursachen und Bedingungen erforscht hat, schickt sie es der Kunst mit einem Lehrsatz über die Kombinationen von Bedingungen zurück, durch die es erzeugt werden könnte. Die Kunst prüft dann diese Kombinationen von Bedingungen, und je nachdem, ob irgendwelche derselben in menschlicher Gewalt stehen oder nicht, erklärt sie das Ziel für erreichbar oder nicht. Die einzige Prämisse, die daher die Kunst liefert, ist der ursprüngliche Obersatz, der aussagt, dass die Erreichung des gegebenen Zieles wünschenswert ist. Die Wissenschaft leiht dann der Kunst den Satz (der durch eine Reihe von Induktionen oder Deduktionen gewonnen wurde), dass die Vollziehung gewisser Handlungen zur Erreichung dieses Zieles führt. Aus diesen Vorannahmen schließt die Kunst, dass die Vollziehung dieser Handlungen wünschenswert ist, und wenn sie dieselbe auch ausführbar findet, so verwandelt sie den Lehrsatz in eine Regel oder Vorschrift.

§. 3. [*Was ist die eigentliche Aufgabe von Kunstregeln?*]
Es verdient hervorgehoben zu werden, dass der Lehrsatz oder die theoretische Wahrheit erst dann in eine Vorschrift umgewandelt werden kann, wenn das Ganze und nicht bloß ein Teil der der Wissenschaft angehörenden Verrichtung vollzogen ist. Nehmen wir an, wir wären dabei nur bis zu einem gewissen Punkte gelangt: Wir hätten entdeckt, dass eine bestimmte Ursache die gewünschte Wirkung haben würde, aber hätten noch nicht alle notwendigen negativen Bedingungen, das heißt alle Umstände, ermittelt, deren Anwesenheit die Hervorbringung der Wirkung verhindern würde. Wenn wir bei diesem unvollkommenen Zustand der wissenschaftlichen Theorie darangehen,

eine Kunstregel zu bilden, so vollziehen wir diese Verrichtung offenbar noch zur Unzeit. Sobald irgendeine entgegenwirkende Ursache Platz greift, welche die Lehre übersehen hat, so wird sich die Regel nicht bewähren. Wir werden die Mittel anwenden, und der Zweck wird nicht erreicht sein. Kein Folgern aus der Regel und kein Hin- und Herdenken über die Regel kann uns dann aus der Verlegenheit helfen; wir können nichts tun als umkehren und das wissenschaftliche Verfahren vollenden, das der Bildung der Regel hätte vorangehen sollen. Wir müssen die Untersuchung von Neuem eröffnen, den Rest der Bedingungen, von denen die Wirkung abhängt, erforschen, und erst nachdem wir die Gesamtheit derselben ermittelt haben, sind wir in der Lage, das derart vervollständigte Gesetz der Wirkung in eine Vorschrift umzuwandeln, in der jene Umstände oder Kombinationen von Umständen, welche die Wissenschaft als Bedingungen nachweist, als Mittel vorgezeichnet sind.

Allerdings müssen, um der Handhabbarkeit willen, Regeln oft aus etwas Geringerem als dieser ideal vollkommenen Theorie gebildet werden, einmal, weil sich die Theorie nur selten zu idealer Vollkommenheit bringen lässt, und ferner auch, weil, wenn alle gegenwirkenden Umstände (sie mögen nun häufig oder selten vorkommen) mit eingeschlossen würden, die Regeln zu umfangreich wären, um von Menschen von gewöhnlichen Fähigkeiten aufgefasst und bei den Anlässen des täglichen Lebens in Erinnerung gebracht zu werden. Die Kunstregeln streben nicht danach, mehr Bedingungen zu umfassen, als in gewöhnlichen Fällen notwendig zu beachten sind, und sind darum immer unvollkommen. Bei den Künsten des Handwerks sind die erforderlichen Bedingungen wenig zahlreich, und jene, welche die Kunstregeln nicht namhaft machen, sind meistens der gewöhnlichen Beobachtung leicht zugänglich oder durch Übung rasch zu erlernen; darum können auch solche Leute ohne Gefahr nach Regeln handeln, die nichts als die Regeln kennen. Doch bei den verwickelten Angelegenheiten des Lebens, und noch mehr bei jenen der Staaten und der Gesellschaft, kann man sich nicht auf Regeln verlassen, ohne sie beständig auf die wissenschaftlichen Gesetze zurückzubeziehen, auf denen sie beruhen. Die Eventualitäten kennen, die eine Einschränkung der Regel erheischen oder die ganz und gar Ausnahmen von derselben bilden, heißt die Kombinationen von Umständen kennen, welche die Folgen jener Gesetze einschränken oder auch völlig aufheben werden, und diese Kenntnis lässt sich nur durch ein Zurückgehen auf die theoretischen Grundlagen der Regeln gewinnen.

Für einen weisen Praktiker werden daher Regeln des Verhaltens immer nur eine vorläufige Geltung behaupten. Da sie für die zahlreichsten oder die am gewöhnlichsten vorkommenden Fälle gemacht sind, so weisen sie uns die am wenigsten gefährliche Handlungsart an, wenn wir nicht die Zeit oder die Mittel besitzen, die wirklichen Verhältnisse des einzelnen Falles zu zergliedern, oder wenn wir unserem Urteil in der Abschätzung dieser Verhältnisse nicht trauen können. Aber sie entheben uns keineswegs der Notwendigkeit, das wissenschaftliche Verfahren (sobald es nur die Umstände gestatten) selbst durchzugehen, das zur Bildung einer Regel aus den Daten des vorliegenden Falles erforderlich ist. Gleichzeitig kann die gewöhnliche Regel sehr passend als ein Fingerzeig dafür dienen, dass eine gewisse Handlungsweise von uns selbst und von anderen in den gewöhnlichsten Fällen erfolgreich befunden worden ist, so dass, wenn sie sich für den vorliegenden Fall nicht eignet, der Grund davon höchstwahrscheinlich in irgendeinem ungewöhnlichen Umstand zu suchen ist.

§. 4. [*Kunst kann nicht deduktiv verfahren*]

Der Irrtum derjenigen liegt daher zutage, die das für besondere Fälle geeignete Verhalten aus vermeintlichen universellen praktischen Maximen herleiten wollen, ohne zu bedenken, dass man beständig auf die Grundsätze der auf Vermutungen beruhenden Wissenschaft zurückgehen muss, um auch nur das bestimmte Ziel, das die Regeln im Auge haben, mit Sicherheit zu erreichen. Um wie viel größer muss daher der Irrtum derjenigen sein, die solche unnachgiebigen Grundsätze nicht nur als universelle Regeln zur Erreichung eines bestimmten Zieles, sondern als Regeln des Verhaltens überhaupt aufstellen wollen – ohne Rücksicht darauf, dass nicht nur irgendeine modifizierende Ursache die Erreichung dieses Zieles durch die vorgezeichneten Mittel vereiteln, sondern dass auch der Erfolg selbst gegen ein anderes Ziel verstoßen kann, das möglicherweise noch wünschenswerter ist.

Dies ist der gewohnheitsmäßige Irrtum eines großen Teils jener politischen Denker, die ich mit dem Namen der geometrischen Schule* bezeichnet habe,

* Die von Mill so genannte »geometrische Methode« der Moralwissenschaften behandelt er im achten Kapitel des VI. Buches seines *Systems*. (*Collected Works* VIII, S. 887 f.) Anhänger der geometrischen Methode glauben, dass menschliches Handeln einfachen Gesetzen folgt; sie missachten die Möglichkeit widerstreitender Motive. Als Hauptbeispiel für die Anwendung der geometrischen Methode verweist Mill im achten Kapitel auf Benthams Theorie menschlicher Motivation, die er für einseitig hält und deren Anwendung auf die Politik daher zu Fehlschlüssen verleitet.

insbesondere in Frankreich, wo aus Regeln der Praxis abgeleitete Schlüsse die Standardware von Journalismus und politischer Rhetorik darstellen – ein Verkennen der eigentümlichen Aufgabe der Deduktion, die dem Geiste der Verallgemeinerung, der das französische Volk in so ehrenvoller Weise auszeichnet, im Urteile anderer Nationen einigen Misskredit eingetragen hat. Die Gemeinplätze der Politik in Frankreich sind weite, allumfassende praktische Maximen, von denen man, als seien es die letzten Voraussetzungen, auf die einzelnen Anwendungsfälle herabschließt. Das nennen sie dort logisch und folgerecht sein. So behauptet man zum Beispiel unaufhörlich, dass diese oder jene Maßregel getroffen werden solle, weil sie eine Folge des Prinzips sei, auf dem die Regierungsform beruhe, des Prinzips der Legitimität* zum Beispiel oder der Volkssouveränität. Darauf kann man erwidern, dass, wenn dies wirklich praktische Prinzipien seien, sie auf theoretischen Grundlagen ruhen müssten; die Volkssouveränität, zum Beispiel, muss die geeignete Grundlage einer Regierung sein, weil eine so beschaffene Regierung gewisse wohltätige Wirkungen hervorbringen wird. Insofern jedoch keine Regierung alle möglichen wohltätigen Wirkungen hervorbringt, sondern eine jede mehr oder weniger Nachteile mit sich führt und man die Mittel zur Bekämpfung dieser letzteren gewöhnlich nicht in eben den Ursachen suchen kann, die sie erzeugen, so wird es für eine praktische Einrichtung oft eine viel stärkere Empfehlung sein, dass sie nicht aus dem folgt, was man das Grundprinzip der Regierung nennt, als umgekehrt. Bei einer legitimen Regierung** spricht die Vermutung von vornherein viel mehr zugunsten von volkstümlichen Einrichtungen, und in einer Demokratie wieder für Arrangements, die geeignet sind, den Ungestüm des Volkswillens zu hemmen. Jene Art der Argumentation, die man in Frankreich gewöhnlich für Staatsphilosophie hält, führt daher zu dem praktischen Ergebnis, dass wir unser Äußerstes tun sollten, um die eigentümlichen Unvollkommenheiten des Systems von Einrichtungen, dem wir den Vorzug geben oder unter dem wir gerade leben, nicht zu mildern, sondern zu verstärken.

---

* Das »Prinzip der Legitimität« ist ein von Talleyrand (1754–1838) auf dem Wiener Kongress 1814–1815 eingeführter Grundsatz, dem zufolge das napoleonische Staatensystem aufgelöst und die alten Dynastien wieder eingesetzt werden sollten.

** »Legitime Regierung« meint hier die Regierung einer wiederhergestellten Dynastie.

§. 5. [*Jede Kunst besteht aus wissenschaftlichen Wahrheiten, die für praktische Zwecke geeignet angeordnet wurden*]

Die Gründe jeder Kunstregel sind mithin in den Lehrsätzen der Wissenschaft zu suchen. Eine Kunst oder ein System von Künsten besteht aus den Regeln nebst jenen theoretischen Sätzen, welche zur Begründung der Regeln erforderlich sind. Jede vollständige Kunst begreift einen so großen Abschnitt der entsprechenden Wissenschaft in sich, als nötig ist, um uns zu zeigen, von welchen Bedingungen die Wirkungen abhängen, die sie hervorzubringen trachtet. Die Kunst im Allgemeinen besteht aus den Wahrheiten der Wissenschaft, die man so angeordnet hat, dass sie am besten den Zwecken der Praxis entsprechen und nicht den Zwecken der Erkenntnis. Die Wissenschaft ordnet und gruppiert ihre Lehren in der Art, dass sie es uns möglich macht, mit einem Blick so viel als möglich von der Gesamtordnung des Weltalls zu erfassen. Die Kunst muss zwar dieselben allgemeinen Gesetze in ihre Lehren aufnehmen, aber sie verfolgt sie nur in jene ihrer Abzweigungen, die zur Bildung von Verhaltensregeln geführt haben, und sucht aus den entlegensten Teilen der Wissenschaft diejenigen Wahrheiten zusammen, die sich auf die Hervorbringung der mannigfachen und verschiedenartigen notwendigen Bedingungen der Wirkungen beziehen, welche die Bedürfnisse des praktischen Lebens hervorzubringen verlangen.*

Indem daher die Wissenschaft eine Ursache in ihre verschiedenen Wirkungen verfolgt, während die Kunst eine Wirkung auf ihre mannigfachen Ursachen und Bedingungen zurückführt, so bedarf es einer Reihe von vermittelnden wissenschaftlichen Wahrheiten, die aus den allgemeineren Sätzen der Wissenschaft hergeleitet und dazu bestimmt sind, als die Generalia oder ersten Grundsätze der verschiedenen Künste zu dienen. Die Bildung dieser vermittelnden Grundsätze bezeichnet Herr Comte als eine jener Leistungen der Wissenschaft, die der Zukunft vorbehalten sind.** Das einzige vollendete Beispiel derselben, das er gegenwärtig vorfindet und auf das er als ein Muster zur Nachahmung in wichtigeren Gegenständen hinweisen zu können glaubt, ist die

---

* *Anmerkung Mills:* Professor Bain und andere nennen die für die Zwecke der Kunst ausgewählten und zusammengestellten Wahrheiten der Wissenschaft eine Praktische Wissenschaft und reservieren den Namen »Kunst« für das System wirklicher Regeln.

** Auguste Comte (1798–1859) hat in seinem sechsbändigen *Cours de philosophie positive* (Paris 1830–1842) die Grundlagen einer positivistischen Philosophie gelegt. Die von Mill angesprochene Passage findet sich in Band I, S. 66 ff.

allgemeine Kunst der Deskriptiven Geometrie, wie sie von Herrn Monge* entworfen wurde[1]. Es lässt sich jedoch unschwer absehen, welche die Beschaffenheit dieser vermittelnden Grundsätze sein muss. Nachdem man sich eine möglichst umfassende Vorstellung von dem zu erreichenden Ziele, das heißt von der zu erzeugenden Wirkung, entworfen und in derselben umfassenden Weise die Gesamtheit der Bedingungen bestimmt hat, von denen diese Wirkung abhängt, so ist noch ein allgemeiner Überblick über die Ressourcen zu geben, die uns zur Verwirklichung dieser Menge an Bedingungen zu Gebote stehen: Und wenn das Ergebnis dieser Übersicht in der geringsten Zahl möglichst umfassender Sätze ausgedrückt ist, so werden diese das allgemeine Verhältnis zwischen den uns zu Gebote stehenden Mitteln und dem zu erreichenden Zwecke darstellen und somit die allgemeine wissenschaftliche Lehre der Kunst ausmachen, aus der sich die praktischen Methoden derselben als Folgesätze ergeben werden.

§. 6. [*Teleologie, oder die Lehre von den Zwecken*]

Obgleich jedoch die Schlüsse, die das Ziel oder den Zweck jeder Kunst mit den zur Verfügung stehenden Mitteln verknüpfen, in den Bereich der Wissenschaft gehören, so kommt doch die Bestimmung des Zieles selbst ausschließlich der Kunst zu und bildet ihr eigentümliches Gebiet. Jede Kunst hat einen ersten Grund- oder allgemeinen Obersatz, der nicht der Wissenschaft entlehnt ist, jenen Satz nämlich, der den zu erstrebenden Zweck bezeichnet und aussagt, dass es ein wünschenswerter Zweck ist. Die Baukunst nimmt an, dass es wünschenswert sei, Gebäude zu haben, die Architektur (als eine der schönen Künste), dass es wünschenswert sei, dieselben schön oder ansehnlich zu machen. Die Kunst der Gesundheitspflege und die Heilkunst nehmen an, die eine, dass die Erhaltung der Gesundheit, die andere, dass die Heilung von Krankheiten angemessene und wünschenswerte Zwecke seien. Dies sind keine wissenschaftlichen Sätze. Sätze der Wissenschaft sagen eine Tatsache aus: ein Dasein, ein Zusammenbestehen, eine Aufeinanderfolge oder eine Ähnlichkeit. Die jetzt besprochenen Sätze sagen nicht aus, dass irgendetwas ist, sondern ordnen an oder empfehlen, dass etwas sein solle. Sie bilden eine Klasse für sich; ein Satz, dessen Prädikat durch die Worte *muss* oder *sollte sein* aus-

---

* Gaspard Monge, Comte de Péluse (1746–1818), französischer Mathematiker, Chemiker und Physiker.

gedrückt ist, ist der Art nach verschieden von einem Satz, in dem die Worte *ist* oder *wird sein* vorkommen. Allerdings sagen auch diese Sätze im weitesten Sinne des Wortes etwas als eine Tatsache aus. Sie sagen aus, dass das empfohlene Verhalten im Geiste des Sprechenden das Gefühl der Billigung erweckt. Dies geht jedoch nicht auf den Grund der Sache, denn die Billigung des Sprechenden ist kein ausreichender Grund dafür, dass andere dasselbe billigen sollten, und es sollte nicht einmal für ihn selbst der letzte Grund sein. Für die Zwecke der Praxis ist von jedermann zu verlangen, dass er seine Billigung rechtfertige, und dazu bedarf es allgemeiner Prämissen, die bestimmen, welche Dinge geeignete Gegenstände der Billigung sind und welche die geeignete Rangordnung unter denselben ist.

Diese allgemeinen Prämissen und die hauptsächlichsten Folgerungen, die sich aus ihnen ableiten lassen, bilden den Inhalt einer Disziplin (oder könnten vielmehr denselben bilden), die eigentlich die Kunst des Lebens in seinen drei Gebieten, der Moral, der Klugheitslehre oder Politik und der Ästhetik ist – das Rechte, das Zweckdienliche und das Schöne oder Edle in menschlichem Verhalten und Wirken. Dieser Kunst (die im Wesentlichen leider erst zu schaffen ist) sind alle anderen Künste untergeordnet, denn ihre Grundsätze sind es, die darüber entscheiden müssen, ob das besondere Ziel irgendeiner einzelnen Kunst ein würdiges und wünschenswertes ist und welche Stelle es in der Rangordnung wünschenswerter Dinge einnimmt. Jede Kunst ist somit die Gesamtheit einerseits aus Naturgesetzen, welche die Wissenschaft erschließt, und andererseits aus den allgemeinen Grundsätzen dessen, was man die Teleologie oder die Lehre von den Zwecken* genannt hat und was man auch mit einer Anleihe bei der Sprache der deutschen Metaphysiker zu Recht als die Grundsätze der Praktischen Vernunft bezeichnen könnte.

Ein wissenschaftlicher Beobachter oder Denker als solcher ist noch kein Ratgeber für die Praxis. Seine Sache ist es nur, zu zeigen, dass gewisse Wirkungen aus gewissen Ursachen hervorgehen und dass zur Erreichung gewisser Zwecke gewisse Mittel die wirksamsten sind. Ob die Zwecke selbst solche sind, die man verfolgen sollte, und falls dem so wäre, in welchen Fällen und in welchem Umfang – dies zu bestimmen, bildet keinen Teil seiner Aufgabe als wissenschaftlicher Forscher, und die Wissenschaft allein wird ihn zu die-

* *Anmerkung Mills:* Das Wort Teleologie wird auch, wenngleich unangemessenerweise, von manchen Autoren als eine Bezeichnung für den Versuch gebraucht, die Phänomene des Universums als Zweckursachen zu erklären.

ser Entscheidung niemals befähigen. In rein naturwissenschaftlichen Disziplinen liegt selten die Versuchung nahe, auch dieses weitere Amt zu übernehmen, aber jene, die von der menschlichen Natur und Gesellschaft handeln, nehmen dasselbe unaufhörlich in Anspruch; sie unternehmen es beständig zu sagen, nicht nur was ist, sondern was sein sollte. Die Berechtigung dazu könnte ihnen nur ein vollständiges System der Teleologie verleihen. Eine noch so vollkommene wissenschaftliche Theorie des Gegenstandes, als ein Teil der Weltordnung betrachtet, kann in keiner Weise als ein Ersatz dafür dienen. In dieser Hinsicht stellen die verschiedenen untergeordneten Künste eine irreleitende Analogie dar. Bei ihnen liegt selten eine sichtliche Notwendigkeit vor, ihren Zweck zu rechtfertigen, da seine Wünschbarkeit im Allgemeinen von niemandem geleugnet wird; und nur wenn die Frage des Vorrangs zwischen diesem und irgendeinem anderen Zwecke eine Entscheidung heischt, tut es not, die allgemeinen Grundsätze der Teleologie herbeizuziehen. Doch jemand, der über Moral und Politik handelt, bedarf jener Grundsätze bei jedem Schritt. Die am meisten ausgearbeitete und durchdachte Darstellung der Gesetze der Aufeinanderfolge und des Zusammenbestehens geistiger oder sozialer Phänomene und ihres wechselseitigen Verhältnisses als Ursachen und Wirkungen wird ohne Belang für die Kunst des individuellen und des sozialen Lebens bleiben, solange die von dieser Kunst zu erstrebenden Ziele den unbestimmten Eingebungen des *intellectus sibi permissus*[*] überlassen oder ohne irgendeine Prüfung oder Zergliederung als gewiss unterstellt werden.

§. 7. [*Notwendigkeit eines höchsten Standards oder ersten Prinzips der Teleologie*]

Es gibt mithin eine *philosophia prima*[**] der Kunst, wie es eine solche für die Wissenschaft gibt. Es gibt nicht nur letzte Grundsätze des Erkennens, sondern auch letzte Grundsätze des Verhaltens. Es muss irgendeinen Maßstab geben, um die Güte oder Schlechtigkeit (die unbedingte wie die vergleichsweise) von Zwecken oder Gegenständen des Begehrens zu bestimmen. Und

---

* Der sich selbst überlassene Verstand. Die Wendung geht auf den zweiten Aphorismus in Francis Bacons *Novum Organum* zurück, der vollständig lautet: Nec manus nuda, nisi intellectus sibi permissus, multum valet (Weder die nackte Hand noch der Verstand taugt, sich selbst überlassen, viel). Vgl. Francis Bacon: *Novum Organum Scientiarum*, Venedig 1762 [1620], S. 26.

** Erste Philosophie.

welcher immer dieser Maßstab sein mag, es kann nur einen geben; denn gäbe es mehrere letzte Grundsätze des Verhaltens, so könnte es geschehen, dass dasselbe Verhalten von einem dieser Grundsätze gebilligt und von einem anderen verurteilt würde, und es würde immer noch eines allgemeineren Grundsatzes als Schiedsrichter zwischen ihnen bedürfen.

Entsprechend haben auch fast alle Schriftsteller, die über Moralphilosophie gehandelt haben, die Notwendigkeit erkannt, nicht nur alle Regeln des Verhaltens und alle lobenden oder tadelnden Urteile auf Grundsätze, sondern sie auf einen einzigen Grundsatz zurückzuführen, auf eine Regel oder einen Maßstab, mit dem sich alle anderen Regeln in Übereinstimmung befinden müssen und aus dem sie sich insgesamt im letzten Grunde herleiten ließen. Jene, welche die Aufstellung eines solchen obersten Maßstabes unterlassen haben, konnten dies nur darum tun, weil sie annahmen, dass ein uns angeborener moralischer Sinn oder Instinkt uns darüber belehre, sowohl welche Grundsätze des Verhaltens wir zu beobachten verpflichtet wie auch in welcher Rangfolge diese einander unterzuordnen sind.

Die Lehre von den Grundlagen der Moral kann in einem Werke wie dem vorliegenden nicht in umfassender Weise behandelt werden, und es wäre zwecklos, dieselbe nur beiläufig zu besprechen. Ich begnüge mich daher mit der Bemerkung, dass die Lehre von den intuitiven Moralprinzipien, selbst wenn sie richtig wäre, doch nur für jenes Gebiet der Praxis Vorsorge treffen würde, welches das moralische im eigentlichen Sinne heißt. Für den Rest des handelnden Lebens bliebe immer noch ein allgemeiner Grundsatz oder Maßstab zu suchen, und ist ein solcher richtig gewählt, so wird er, denke ich, ganz ebenso gut als oberstes Moralprinzip wie als höchster Grundsatz der Klugheit der Staatskunst oder des Geschmacks dienen.

Ohne an dieser Stelle meine Meinung zu rechtfertigen oder auch nur die Art von Rechtfertigung, die sie zulässt, anzudeuten, will ich nur meine Überzeugung aussprechen, dass das allgemeine Prinzip, dem alle Verhaltensregeln entsprechen müssen, und der Prüfstein, der an sie gelegt werden sollte, nichts anderes ist als der Beitrag zum Glück der Menschheit oder, richtiger, aller empfindenden Wesen – mit anderen Worten, dass die Förderung von Glück der oberste Grundsatz der Teleologie ist.*

---

* *Anmerkung Mills:* Eine eingehendere Erörterung und Rechtfertigung dieses Grundsatzes findet man in der kleinen Schrift *Utilitarismus* [Text Nr. 8 in diesem Band].

Ich will damit nicht behaupten, dass die Beförderung von Glück selbst das Ziel aller Handlungen oder auch nur aller Handlungsregeln sein sollte. Sie ist die Rechtfertigung aller Ziele und sollte die oberste Leitung über sie haben, aber sie ist nicht selbst das einzige Ziel. Es gibt viele tugendhafte Handlungen und sogar Handlungsweisen (obgleich die Fälle, wie ich denke, minder häufig sind, als man oft annimmt), durch die im einzelnen Fall Glück geopfert und mehr Schmerz als Lust erzeugt wird. Doch ein Verhalten, von dem man dies in Wahrheit behaupten kann, lässt sich nur darum rechtfertigen, weil man dartun kann, dass im Ganzen mehr Glück unter den Menschen vorhanden sein wird, wenn Gesinnungen gepflegt werden, die sie in gewissen Fällen unbekümmert um Glück machen. Dass dem so ist, räume ich bereitwillig ein – ich erkenne an, dass die Pflege eines vollkommen edlen Willens und Verhaltens den einzelnen menschlichen Wesen ein Ziel sein sollte, dem die direkte Verfolgung ihres eigenen oder des Glückes anderer (soweit es nicht in jener Idee eingeschlossen ist) in jedem Fall eines Konflikts nachgeben sollte. Doch ich halte dafür, dass eben die Frage, was diese Erhabenheit des Charakters ausmacht, mit Bezug auf den Standard des Glücks zu entscheiden ist. Der Charakter sollte für den Einzelnen ein alles überragendes Ziel sein – einfach darum, weil das Vorhandensein eines vollkommen edlen Charakters (oder von etwas, was demselben nahekommt) in irgend reicherer Fülle mehr als alles andere dazu beitragen würde, menschliches Leben glücklich zu machen – ebenso sehr in dem vergleichsweise bescheidenen Sinne der Lust und der Freiheit von Schmerz wie in der höheren Bedeutung, dass das Leben nicht zu dem werde, was es jetzt fast durchgängig ist: eine kindische und nichtssagende Angelegenheit – sondern zu etwas, an dem menschlichen Wesen von hochentwickelten Fähigkeiten etwas gelegen sein kann.

§. 8. [*Schluss*]

Mit diesen Bemerkungen müssen wir diese Übersicht der Anwendung der allgemeinen Logik der wissenschaftlichen Forschung auf das Gebiet der moralischen – und Sozialwissenschaften beschließen. Ungeachtet der außerordentlichen Allgemeinheit der hier aufgestellten methodologischen Grundsätze (eine Eigenschaft, die diesmal hoffentlich nicht gleichbedeutend mit Unbestimmtheit sein wird) hoffe ich, dass diese Betrachtungen einigen von jenen nützlich sein werden, denen die Aufgabe zufallen wird, diese Wissenschaften (die wichtigsten von allen) in einen befriedigenderen Zustand zu bringen –

nicht minder vielleicht durch die Hinwegräumung von irrtümlichen als durch die Aufhellung der richtigen Ansichten von den Mitteln, durch die es bei Gegenständen von solcher Verzwicktheit möglich ist, Wahrheit zu erreichen. Sollte mir dies gelungen sein, so würde die große intellektuelle Leistung, die wahrscheinlich den nächsten zwei oder drei Geschlechtern europäischer Denker vorbehalten ist, einigermaßen gefördert worden sein.

6. Whewell über Moralphilosophie

von John Stuart Mill

(1852)

Übersetzung Florian Wolfrum

Wenn der Wert der Schriften von Dr. Whewell* nach der Wichtigkeit und dem Umfang ihrer Themen zu bestimmen wäre, könnte es kein Schriftsteller unserer Zeit mit ihm hinsichtlich Verdienst oder Nützlichkeit aufnehmen. Er ist bestrebt, nicht nur der Geschichtsschreiber, sondern auch der Philosoph und Gesetzgeber aller großen menschlichen Wissensgebiete zu sein, wobei er jedes auf seine grundlegenden Prinzipien zurückführt und zeigt, wie es aus ihnen als ein verbundenes Ganzes wissenschaftlich zu entwickeln wäre. Nachdem er sich in seiner *History and Philosophy of the Inductive Sciences*[1] bemüht hat, die Physik und nebenbei auch noch die Metaphysik auf eine philosophische Grundlage zu stellen, hat er einen beinahe gleichermaßen ehrgeizigen Versuch zu den Themen Moral und Regierung unternommen, dessen Ergebnisse die beiden vorliegenden Werke sind. Ihm gebührt daher das Lob, sein Bestes getan zu haben, um die beiden Stiftungsuniversitäten, in einer von welchen er eine hohe Position innehat, von dem bis dahin zu Recht erhobenen Vorwurf zu befreien, die höheren Gebiete der Philosophie zu vernachlässigen. Durch seine Schriften und seinen Einfluss hat er zu jener Neubelebung der Spekulation über die schwierigsten und höchsten Gegenstände beigetragen, die seit einigen Jahren sowohl innerhalb wie außerhalb des Umkreises von Oxford und Cambridge zu beobachten ist. Und insofern jede Art geistiger Aktivität besser ist als Erstarrung und schlechte Lösungen der großen Fragen der Philosophie ihrer bequemen Nichtbeachtung vorzuziehen sind, kann jeder, der so aktiv Anteil an dieser intellektuellen Bewegung genommen hat wie Dr. Whewell, ein beträchtliches Verdienst beanspruchen.

---

* »Whewell über Moralphilosophie« erschien erstmals 1852 in der *Westminster Review* und fand sieben Jahre später weitgehend unverändert Aufnahme in den zweiten Band der Aufsatzsammlung *Dissertations and Discussions.* William Whewell (1794–1866) war ein brillanter Universalgelehrter und wichtiger philosophischer Gegenspieler Mills. Beide hatten bereits in den 1840er Jahren die Klingen im Feld der Theoretischen Philosophie gekreuzt. In der sogenannten Mill-Whewell-Debatte ging es um das Wesen der Induktion, eine für Mill zentrale philosophische Problemstellung. Im *System der Logik* (1843) hatte Mill Whewell kritisiert; dieser entgegnete 1849 mit dem Essay *Of Induction: With especial reference to Mr. J. Stuart Mill's System of Logic.* Anlass für den vorliegenden Artikel war die Veröffentlichung von Whewells *Lectures on the History of Moral Philosophy in England* (Cambridge 1852), die sich ausführlich mit Bentham und seiner Schule beschäftigen. Mills Artikel verteidigt den Utilitarismus im Allgemeinen und Bentham im Besonderen gegen Whewells Kritik und wirft dessen Intuitionismus vor, beliebige Glaubenssätze zu notwendigen Wahrheiten zu verklären.

Unglücklicherweise liegt es nicht in der Natur von Institutionen, die so beschaffen sind wie die englischen Universitäten, Gedanken von mehr als einer Art hervorzubringen, selbst wenn sie zu so etwas wie geistiger Aktivität angeregt wurden. Es hat Universitäten gegeben (die französischen und deutschen wurden zu manchen Zeiten praktisch nach diesem Prinzip geleitet), welche die kraftvollsten Denker und fähigsten Lehrer in einer Institution versammelten, ganz gleich zu welchen Schlussfolgerungen ihr Denken sie geführt haben mochte. Aber an den englischen Universitäten ist kein Platz für Denken, außer dem, das sich mit der Orthodoxie verträgt. Sie sind kirchliche Institutionen, und es ist das Wesen aller Kirchen, überkommenen Meinungen die Treue zu schwören, ganz gleich, ob sie drei oder dreizehn Jahrhunderte zuvor erdacht und vorgeschrieben worden sind. Die Menschen werden eines Tages ihre Augen öffnen und erkennen, wie fatal es ist, dass die Unterweisung derjenigen, die zu ihrer Führung und Regierung bestimmt sind, Personen anvertraut wird, die solche Gelöbnisse abgelegt haben. Wenn die Meinungen, denen sie sich verschworen haben, allesamt so wahr wären wie irgendeine naturwissenschaftliche Tatsache und nicht, wie das beinahe immer der Fall ist, auf Glauben und Autorität hin angenommen worden wären, sondern aufgrund der sorgfältigsten und unparteiischsten Prüfung, der der Geist des Empfängers fähig war, selbst dann würde die Verpflichtung, unter Androhung von Strafe für immer an den Meinungen festzuhalten, denen man einmal zugestimmt hat, den Geist schwächen und lähmen und ihn für den Fortschritt, vor allem für die Förderung des Fortschritts anderer, ungeeignet machen. Eine Person, die mehr daran denken muss, wohin eine Meinung führt, als welche Beweisgründe für sie bestehen, kann kein Philosoph oder Lehrer von Philosophen sein. Welchen Wert hat die Meinung von jemandem, der allgemein dafür bekannt ist, dass er von Berufs wegen diese Meinung vertreten muss? Und wie kann Geistesstärke durch den Unterricht derer gefördert werden, deren Pflicht es ist vorzuziehen, dass ihre Zöglinge schwach und orthodox sind statt stark und geistig frei? Wer glaubt, dass Personen, die derart gebunden sind, geeignet seien, mit der Erziehung eines Volkes betraut zu werden, muss der Auffassung sein, das wahre Ziel geistiger Erziehung bestehe nicht darin, den Geist zu stärken und zu kultivieren, sondern sicherzustellen, dass er bestimmte Schlussfolgerungen übernimmt: dass es, kurz gesagt, bei der Ausübung der Denkfähigkeit etwas gebe, sei es Religion oder Konservatismus oder Frieden oder was auch immer, das wichtiger sei als die Wahrheit. Ich will dieses Thema

nicht weiter verfolgen, aber es ist beinahe unvermeidlich, dass Personen, die durch die Gelübde eines etablierten Klerus gebunden und in seine Lebensumstände versetzt sind, beim Beschreiten der Wege höheren Spekulierens und dem Bemühen, eine Philosophie hervorzubringen, entweder durch Vorsatz oder durch Instinkt zu der Art von Philosophie hingeführt werden, die am besten geeignet ist, die Lehrmeinungen zu stützen, denen sie sich verpflichtet haben. Und wenn diese Lehrmeinungen so massiv gegen den allgemeinen Fortschritt des Denkens gerichtet sind, wie es die Lehrmeinungen der Kirche von England gegenwärtig sind, wird die daraus resultierende Philosophie die Neigung haben, den Fortschritt nicht zu fördern, sondern aufzuhalten.

Ohne den geringsten Wunsch, abschätzig über Dr. Whewells Bemühungen zu sprechen, und ohne einen Grund, die Ehrlichkeit seiner Absichten in Frage zu stellen, glauben wir doch, dass die obige Bemerkung auf seine philosophischen Spekulationen voll und ganz zutrifft. Wenn auch nicht die Absicht, so ist es doch mit Sicherheit die Tendenz seiner Bemühungen, das Ganze der Philosophie materiell wie moralisch in eine Form zu bringen, die geeignet ist, der Unterstützung und Rechtfertigung aller zufällig etablierten Meinungen zu dienen. Ein Autor, der bei der Verfertigung notwendiger Wahrheiten, das heißt Behauptungen, die ihm zufolge unabhängig von einem Beweis als wahr gelten können, über alle seine Vorgänger hinausgegangen ist, der diese Evidenz den größeren allgemeingültigen Regeln aller Wissenschaften zuschreibt, sobald sie geläufig geworden sind (so wenig offensichtlich sie zunächst auch waren), muss mit umso größerer Gewissheit alle moralischen Behauptungen, die ihm aus seinen frühen Jahren geläufig waren, als selbstevidente Wahrheiten betrachten. Seine *Elements of Morality*[*] konnten nichts Besseres sein als eine Klassifikation und Systematisierung der Meinungen, die er unter denen vorherrschend gefunden hat, die nach den allgemein gebilligten Methoden seines Landes erzogen worden sind, oder sagen wir lieber: ein Apparat zur Verwandlung dieser vorherrschenden Meinungen betreffend Fragen der Moral in Gründe an sich.

Das ist es folglich, was wir in Dr. Whewells Bänden finden, während wir vergeblich nach den zahlreichen kleineren Verdiensten gesucht haben, die seinen früheren Werken einen echten wissenschaftlichen Wert verleihen. Wenn die

---

* William Whewell: *Elements of Morality, including Polity*, 2 Bde., 1845.

Philosophy of the Inductive Sciences[*] auch, wie wir glauben, eine irrige Philosophie war, so enthielt sie doch vieles, das nicht ungeeignet war, Platz in einer besseren zu finden, und war oft dazu bestimmt, zu tieferen Gedanken hinzuführen, als sie selbst beinhaltete. Aber in den *Elements of Morality* belässt er das Thema geradeso, wie er es vorgefunden hat – das Buch ist ein bloßer Katalog übernommener Meinungen und enthält nichts, was irgendeine von ihnen richtigstellen könnte, und wenig, das überhaupt die argumentative Kraft besitzt, um zu ihrer Bestätigung beizutragen. So kann man es kaum für mehr erachten als eine der tausend Wellen auf dem toten Meer der Gemeinplätze, die weder dazu einlädt noch verlohnt, eigens geprüft zu werden. Wir hätten uns daher nicht aufgefordert gefühlt, uns besonders damit zu befassen, hätte es Dr. Whewell nicht in seiner neueren Veröffentlichung *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*[**] unternommen, alle übrigen englischen Autoren zur Moralphilosophie von seinem eigenen Standpunkt aus zu charakterisieren und zu kritisieren, insbesondere diejenigen, die ihre ethischen Schlussfolgerungen nicht aus innerer Intuition, sondern von einem äußeren Maßstab herleiten. Solange er sich damit begnügte (unserer Überzeugung nach), schlechte Gründe für verbreitete Meinungen zu liefern, gab es nicht viel Anlass, sich mit ihnen auseinanderzusetzen; doch Angriffe auf die Methoden des Philosophierens, von denen als einzige irgendeine Verbesserung der ethischen Anschauungen zu erwarten ist, sollten zurückgewiesen werden. Dabei ist es notwendig, unsere Bemerkungen auf einige von Dr. Whewells zentralen Überzeugungen auszuweiten. Wenn er für die Verwerfung jedes äußeren Maßstabs argumentiert, insbesondere eines Maßstabs der Nützlichkeit oder der Beförderung des Glücks als Prinzip oder Prüfstein von Moral, ist es wichtig zu untersuchen, wie er ohne ihn zurechtkommt und ob ihm der Versuch gelingt, eine schlüssige Theorie der Moral auf irgendeiner anderen Grundlage zu errichten. Wir werden auf den Rest seines Werks nur zu sprechen kommen, sofern es zum Beweis dieses Arguments dient.

Selbst mit den *Lectures*, die als Darstellung der englischen Spekulationen über Moralphilosophie vor der Zeit Benthams und Paleys gelten, wollen wir

---

* Die zweibändige *Philosophy of the Inductive Sciences, Founded Upon Their History* (1840) hatte Mill in seinem *System der Logik* kritisiert. Vgl. *Collected Works* VII, S. 228 et passim.

** Bei den eingeklammerten Seitenzahlen im Text handelt es sich im Folgenden um Verweise Mills auf Whewells *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 1852. Wo dies notwendig erschien, wurden hier fehlende Verweise ergänzt.

uns nicht beschäftigen: Hobbes und Locke müssen deshalb den Händen von Dr. Whewell überlassen bleiben, ohne dass wir den Versuch unternehmen, seine Auffassung ihrer Standpunkte zu korrigieren oder ein eigenes Urteil anzubieten. Dieser historische Abriss legt jedoch eine Bemerkung historischer Art nahe, die niemandem neu ist, der mit den Schriften englischer Denker über Themen der Ethik vertraut ist. Während des größten Teils des 18. Jahrhunderts wurden die überkommenen Meinungen in religiösen und ethischen Dingen – zum Beispiel von Shaftesbury und sogar von Hume – hauptsächlich auf der Grundlage instinktiver Empfindungen der Tugend und der Theorie eines moralischen Geschmacks oder Sinns attackiert. Das hatte zur Folge, dass die Verteidiger der etablierten Meinungen, sowohl Laien als auch Kleriker, sich gemeinhin zum Utilitarismus bekannten. Zu den vielen von Dr. Whewell erwähnten Autoren der utilitaristischen Schule, die auf Seiten der Orthodoxie standen, können einige zumindest gleichermaßen bemerkenswerte hinzugefügt werden, die er nicht berücksichtigt hat: zum Beispiel John Brown,* der Autor von *Essay on the Characteristics*, oder Soame Jenyns und sein berühmterer Rezensent Dr. Johnson,** die alle, ebenso ausdrücklich wie Bentham, die Lehre dargelegt haben, dass Nützlichkeit die Grundlage der Moral ist. Diese Reihe von Autoren erreichte ihren Höhepunkt mit Paley, dessen Abhandlung, die ohne Ausflüchte oder Umschreibungen nicht nur die Nützlichkeit zum Zweck, sondern (eine gänzlich andere Lehre) den schlichten Eigennutz zum Motiv der Tugend erklärt und aus diesen Prämissen alle orthodoxen Schlussfolgerungen abgeleitet hat, zum Lehrbuch der Moralphilosophie an einer der beiden Universitäten der Kirche von England wurde. Doch es folgte ein Wandel, und die utilitaristische Lehre, die die bevorzugte Theorie der Verteidiger der Orthodoxie gewesen war, wurde von ihren Angreifern in Anspruch genommen. In den Händen der französischen Philosophen und in denen von Godwin*** und Bentham – der, obwohl er früher als Godwin datierte, erst später breiter wirkenden Einfluss gewann – führte eine

---

* John Brown (1715–1766), englischer Autor, dessen *Essay on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury* (1751) die Verteidigung einer Form von Utilitarismus enthält.

** Soame Jenyns (1704–1787), englischer Autor, dessen *Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (1756) äußerst kritisch von Samuel Johnson besprochen worden war.

*** William Godwin (1756–1836), politisch radikaler englischer Utilitarist, der in *An Enquiry Concerning Political Justice* (1791) eine anarchistische Kritik des Staates entwickelte. Das Buch übte großen Einfluss auf das politische Denken seiner Zeit aus.

Moralphilosophie, die auf Nützlichkeit gegründet war, zu vielen Schlussfolgerungen, die für die Orthodoxen absolut unannehmbar waren. Eine ganze Generation lang wurde ein so heftiger Kampf gegen diese Folgerungen geführt, mit Bajonetten im Feld und Anklagen bei den Gerichtshöfen, dass keine Notwendigkeit zu bestehen schien, sich viel um die Prämissen zu kümmern: Doch als diese körperlichen Waffen außer Gebrauch kamen und der Geist, der sie gehandhabt hatte, sich legte – als der Kampf um die etablierten Meinungen in Kirche und Staat wieder mit Argumenten ausgetragen werden musste –, entstand ein Bedarf nach Metaphysik und Moralphilosophie einer gänzlich anderen Art als der, die für die hergebrachten Meinungen so gefährlich erschien. Der Nützlichkeit wurde jetzt abgeschworen, als sei sie eine todbringende Häresie, und die Lehre von einer apriorischen oder selbstevidenten Moral, einem Zweck an sich, unabhängig von allen Konsequenzen, wurde zur orthodoxen Theorie. Nachdem sie diesen Kurs einmal eingeschlagen und sich auf die Suche nach einem philosophischen System gemacht hatten, das dem Geist selbst entnommen werden sollte, ohne jegliche externe Beweise, wurden die Verteidiger der Orthodoxie unmerklich dazu geführt, ihr System dort zu suchen, wo es in der ausgeklügeltsten Form besteht – bei den deutschen Metaphysikern. Sie folgten diesem Pfad nicht ohne Widerstreben, denn die deutsche Metaphysik stand in Deutschland unter ebenso schwerem Verdacht, religiöser Skeptizismus zu sein, wie die konkurrierende Philosophie in England oder Frankreich. Doch versuchsweise wurde angenommen, dass eine Philosophie dieser Art eine leichte Übernahme zuließ und sich den Neununddreißig Artikeln fügen würde. Schließlich ist es das Wesen einer Philosophie, die ihre Beweise in innerer Überzeugung sucht, gleichermaßen alle Schlussfolgerungen zu bezeugen, zugunsten derer es eine bestehende Neigung gibt, und skeptisch mit den Skeptikern zu sein und mystisch mit den Mystikern. Dementsprechend ist der Ton der religiösen Metaphysik und der ethischen Spekulationen, die mit der Religion verbunden sind, nun vollständig germanisiert, und Dr. Whewell hat durch seine Schriften keinen geringen Beitrag dazu geleistet, der Metaphysik der Orthodoxie diese Wesensveränderung aufzuprägen.

Es herrschte immer ein vages Gefühl darüber, dass die Lehre von den apriorischen Prinzipien ein und dieselbe Lehre ist, ob sie nun auf das ὄν oder das δέον* angewendet wird, auf das Wissen um die Wahrheit oder auf das um die

* Das Sein oder das Sollen.

Pflicht; dass sie derselben allgemeinen Denkrichtung angehört, die dem Geist selbst, ohne einen äußeren Maßstab, Prinzipien und Regeln der Moral entnimmt und die es für möglich hält, durch bloße Introspektion in unseren Geist die Gesetze der äußeren Natur zu entdecken. Beide Formen dieser Denkweise gelangten zu einer brillanten Ausarbeitung bei Descartes, dem wahren Begründer der modernen antiinduktivistischen Denkschule in der Philosophie. Die cartesische Tradition ging nie verloren, sie wurde in direkter Abstammungslinie* am Leben erhalten durch Spinoza, Leibniz und Kant bis zu Schelling und Hegel, doch die philosophischen Systeme von Bacon und Locke und der Fortschritt der experimentellen Wissenschaften führten zu einer langen Periode der Vorherrschaft der Philosophie der Erfahrung. Und obwohl viele dieser Philosophie bis in ihre natürlicherweise verwandten Gebiete folgten und nicht nur Beobachtung und Experiment als Maßstäbe der spekulativen Welt anerkannten, sondern auch Nützlichkeit als Maßstab der praktischen, dachten andere, dass es wissenschaftlich möglich sei, die beiden Meinungen zu trennen, und wurden bekennende Baconianer in der physikalischen Abteilung und blieben Cartesianer in der moralischen. Die Nachwelt wird vermutlich denken, das grundsätzliche Verdienst der deutschen Metaphysiker des letzten und des gegenwärtigen Jahrhunderts sei, dass sie die Unmöglichkeit bewiesen hätten, diesen Mittelweg des Kompromisses zu gehen, und alle Denker jedes Vermögens überzeugt hätten, dass sie, wenn sie der Lehre von apriorischen Moralprinzipien anhängen, Descartes und Hegel folgen und den Prinzipien der Physik dieselbe Eigenart zuschreiben müssen.

Im gegenwärtigen Fall haben wir es nur mit dem moralischen Zweig dieses Themas zu tun, und wir beginnen, indem wir darlegen, auf welche Weise Dr. Whewell die zur Debatte stehende Frage aufwirft.

»Die Systeme der Moral, das heißt die Methoden der Ableitung der Regeln des menschlichen Handelns, sind von zweierlei Art: solche, die behaupten, es sei das Gesetz des menschlichen Handelns, auf äußere Objekte abzuzielen (äußere für

* Die »direkte Abstammungslinie«, von der Mill hier spricht, umfasst mit Baruch de Spinoza (1632–1677), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), Immanuel Kant (1724–1804), Friedrich Schelling (1775–1854) und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) sehr unterschiedliche philosophische Positionen, die jedoch darin übereinstimmen, dass sie erfahrungsunabhängige Vernunfterkenntnis für möglich halten. Die von Mill so genannte »cartesische Tradition« hat ihren Namen von René Descartes (1596–1650).

den abzielenden Geist), wie beispielsweise jene, die in der Antike oder in der Moderne behauptet haben, Lust oder Nützlichkeit oder das größte Glück der größten Zahl seien der wahre Zweck des menschlichen Handelns; und solche, die menschliches Handeln durch ein inneres Prinzip oder eine Relation geleitet sehen, wie das Gewissen oder ein moralisches Vermögen oder eine Pflicht oder Rechtschaffenheit oder die Überlegenheit der Vernunft über die Begierden. Diese zwei Arten von Systemen können als die abhängige und die unabhängige Moral bezeichnet werden. Hier wird nun die Auffassung vertreten, dass unabhängige Moral das wahre System ist. Wir behaupten mit Platon, dass die Vernunft eine natürliche und berechtigte Autorität über die Begierde und die Neigung hat; mit Butler, dass es einen kategorischen Unterschied in unseren Prinzipien des Handelns gibt; mit der allgemeinen Stimme der Menschheit, dass wir das Rechte tun müssen, ungeachtet der Kosten an Schmerzen und Verlust. Wir lehnen die Lehre der alten Epikureer ab, dass Lust das höchste Gut sei; die von Hobbes, dass moralische Gesetze nur das Werk der Furcht seien, die Menschen voreinander empfinden; die von Paley, dass das, was nützlich ist, das Rechte sei und dass das, was lustvoll ist, sich nur hinsichtlich seiner Intensität und Dauer unterscheide; die von Bentham, dass die Gesetze des menschlichen Handelns erlangt werden müssen, indem man die Lust berechnet, die Handlungen hervorbringen. Aber obwohl wir also unseren Standpunkt auf dem Boden unabhängiger Moral beziehen, wie es schon frühere Autoren getan haben, hoffen wir, dass wir (hauptsächlich dank ihrer Hilfe) in der Lage sind, ihn in mehr systematischer und zusammenhängender Form zu präsentieren, als das bisher getan worden ist.« (S. ix–x)

Die Frage auf diese Weise zu stellen ist eine große Ungerechtigkeit gegenüber der Lehre der »abhängigen Moral«, wie Dr. Whewell sie bezeichnet, obgleich das Wort »unabhängig« ebenso gut auf sie anwendbar ist wie auf die Intuitionslehre. Er nimmt für seine eigene Position in dieser Frage alle Ausdrücke wie Gewissen, Pflicht, Rechtschaffenheit in Anspruch, mit denen die ehrfürchtigen Empfindungen der Menschen gegenüber moralischen Ideen verbunden sind, und verkündet lautstark: *Ich* bin für diese noblen Dinge, *ihr* seid für Vergnügen oder Nützlichkeit. Wir können das nicht als Beschreibung des vorliegenden Problems akzeptieren. Dr. Whewell nimmt für sich selbst in Anspruch, was ebenso rechtmäßig seinen Gegnern zusteht. Wir sind ebenso sehr für Gewissen, Pflicht und Rechtschaffenheit wie Dr. Whewell. Diese Begriffe und alle mit ihnen verbundenen Empfindungen sind in demselben Maße Teil der Nütz-

lichkeitsethik wie der der Intuition. Die strittige Frage ist, welche Handlungen die angemessenen Objekte dieser Empfindungen sind: ob wir diese Empfindungen so nehmen sollten, wie wir sie vorfinden, wie der Zufall oder die Absicht sie gemacht haben, oder ob die Tendenz von Handlungen, die Glückseligkeit zu befördern, ein Kriterium bietet, dem die moralischen Empfindungen entsprechen sollten. In demselben Geiste verkündet Dr. Whewell als *seine* Meinung, als den Standpunkt, den *er* in dieser großen Kontroverse einnimmt, »dass wir das Rechte tun müssen, gleich, wie viel Schmerz und Verlust es uns kostet« (S. x). Als wäre das nicht die Überzeugung von jedermann; als wäre das nicht die eigentliche Bedeutung des Wortes »recht«. Zur Debatte steht, was recht *ist*, nicht ob das, was recht ist, getan werden sollte. Dr. Whewell stellt seine Gegner als Leugner ebendieser Behauptung hin, damit er selber ein Monopol dieses hohen Prinzips für seine eigenen Meinungen beanspruchen kann. Dieselbe Ungerechtigkeit durchzieht seinen gesamten Sprachgebrauch. Es ist nicht nur Dr. Whewell, der »mit Platon behauptet, dass die Vernunft eine rechtmäßige Autorität gegenüber der Begierde und der Neigung innehat« (S. ix). Jeder behauptet das, nur: Was *ist* Vernunft? Und nach welcher Regel gilt es, die Begierden und Neigungen zu lenken und zu beherrschen? Die Behauptung, Bentham würde zu seiner Verhaltensregel durch »Berechnung der Lust, die Handlungen hervorrufen« gelangen, sollte lauten: »Berechnung der Lust und der Unlust, die Handlungen hervorrufen« – das ist etwas ganz anderes.

Wie man aufgrund des historischen Charakters der *Lectures* erwarten könnte, nimmt die Diskussion von Meinungen meist die Form von Kritik an Autoren an. Dr. Whewells Einwendungen gegen die Nützlichkeit oder das »größte Glück« als moralische Norm sind hauptsächlich in seinen kritischen Äußerungen gegenüber Paley und Bentham enthalten. Ein Verteidiger des Nützlichkeitsprinzips könnte sich mit gutem Recht weigern, sich eine Verteidigung eines dieser Autoren aufzubürden. Das Prinzip ist nicht unauflöslich verbunden mit dem, was sie zu seinen Gunsten gesagt haben, noch mit der mehr oder weniger glücklichen Hand, die sie bei seiner Anwendung gezeigt haben. Was Paley betrifft, so überlassen wir ihn ohne Bedenken der Gnade von Dr. Whewell. Dr. Whewell ist mehr als wir darum besorgt, die Reputation eines Autors aufrechtzuerhalten, der, zu welchen Moralprinzipien er sich auch bekannt hat, kein anderes Ziel gehabt zu haben scheint, als sie den bestehenden ethischen und politischen Meinungen als Grundlage unterzuschieben; der,

als er Nützlichkeit als das fundamentale Axiom und die Anerkennung allgemeiner Regeln als Bedingung seiner Anwendung festgelegt hat, sich von der wissenschaftlichen Untersuchung verabschiedet hat und dazu übergegangen ist, utilitaristische Argumente am Wegrand aufzuklauben zum Beweis aller anerkannten Lehren und zur Verteidigung der meisten zugelassenen Handlungsweisen. Bentham war ein Moralist von anderer Prägung. Der erste Gebrauch, den er von seinem höchsten Prinzip machte, bestand darin, auf ihm als einer Grundlage sekundäre oder mittlere Prinzipien zu errichten, die als Prämissen für eine ethische Lehre dienen konnten, die nicht aus bestehenden Meinungen abgeleitet ist, sondern an der diese sich bewähren müssen. Ohne solche mittleren Prinzipien bietet ein universales Prinzip in der Naturwissenschaft oder in der Moral kaum mehr als einen Schatz von Gemeinplätzen für die Diskussion von Fragen statt ein Mittel, um sie zu entscheiden. Wenn Bentham von späteren Anhängern einer auf dem »größten Glück« begründeten Moral in bestimmtem Sinne als Begründer dieses Systems der Ethik betrachtet worden ist, dann nicht deshalb, wie Dr. Whewell sich einbildet (S. 190), weil er sich entweder selbst für den »Entdecker des Prinzips« hielt oder von anderen dafür gehalten wurde, sondern weil er der Erste war, der, unter Vermeidung direkter und indirekter Einflüsse aller damit unvereinbaren Lehren, eine Menge von untergeordneten allgemeingültigen Regeln aus der Nützlichkeit allein abgeleitet hat und an ihnen alle speziellen Fragen einer konsequenten Prüfung unterzogen hat. Dieser große Dienst, vor dem eine wissenschaftliche Lehre der Ethik auf der Grundlage der Nützlichkeit unmöglich war, ist von Bentham geleistet worden (wenngleich mehr im Hinblick auf die Erfordernisse der Gesetzgebung als auf die der Moral), auf eine Art und Weise, die in ihren Grenzen enorm verdienstvoll ist und klar den Weg aufzeigt, wie das System zu vervollständigen wäre. Wir müssen zugleich unsere Zustimmung einschränken, indem wir hinzufügen, dass zwar nicht seine praktischen moralischen Schlussfolgerungen oft falsch gewesen seien, denn wir sind der Meinung, dass sie, so weit sie reichten, meist richtig waren, sondern dass es große Unzulänglichkeiten und Lücken in seinem Entwurf der menschlichen Natur und des Lebens gab und einen sich daraus ergebenden Mangel an Breite und Umfang seiner sekundären Prinzipien, der ihn oft dazu führte, lediglich Folgerungen aus Prämissen abzuleiten, die so eng gefasst waren, dass sie bei vielen Ablehnung dessen hervorriefen, was nichtsdestoweniger wahr war. Hauptsächlich durch diese *Methode* hat Bentham, wie wir glauben, zu

Recht einen Platz in der moralischen Wissenschaft verdient, der dem Bacons in der physikalischen entspricht. Und zwar deshalb, weil er der Erste war, der die Behandlung ethischer Probleme auf richtige Art und Weise anging, wenngleich er viele, wie Bacon im Physikalischen, aufgrund unzulänglicher Daten behandelte. Dr. Whewells Einwände treffen Bentham jedoch nur selten dort, wo er wirklich verwundbar ist; sie richten sich meist gegen seine starken Seiten.

Bevor er mit seinen Angriffen auf Benthams Anschauungen beginnt, gibt Dr. Whewell eine kurze Darstellung seines Lebens. Darin besteht ein offensichtliches Bemühen, Bentham Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, soweit die Ansichten des Autors das erlauben. Aber in einigen der kritischen Bemerkungen gibt es eine Nachlässigkeit des Ausdrucks, die in einer Stegreifrede kaum verzeihlich wäre und noch viel weniger in einem gedruckten Buch. »Er (Bentham) zeigte sehr früh diese eigentümliche Einseitigkeit in seiner Art und Weise, seine Meinungen zu behaupten und auf sie zu dringen, die ihn glauben ließ, jede Mäßigung im Hinblick auf seine Gegner sei überflüssig und absurd.« (S. 189) Was hier »Einseitigkeit in seiner Art und Weise, seine Meinungen zu behaupten und auf sie zu dringen« genannt wird, muss Einseitigkeit in den Meinungen selbst heißen. Es kann nicht Benthams »Art und Weise, seine Meinungen zu behaupten« gewesen sein, die »ihn glauben ließ«, was immer er glaubte. Das ist, als würde jemand sagen, »die Tatsache, dass er nur Englisch sprach, machte es ihm unmöglich, Französisch zu verstehen« oder »seine eigenartige Gewohnheit zu kämpfen ließ ihn glauben, es sei überflüssig und absurd, Frieden zu halten«. Erneut (S. 190 f.) »scheint Bentham eine jener Personen gewesen zu sein, bei denen alles, was ihnen durch ihren eigenen Kopf geht, einen ganz anderen Charakter und Wert annimmt als den, den derselbe Gegenstand hatte, als er durch die Köpfe anderer Personen ging«. Wenn ein Gedanke im eigenen Bewusstsein einer Person keinen anderen Charakter annähme, als ihn derselbe Gedanke im Bewusstsein anderer hätte, könnte man das Denken ebenso gut Stellvertretern überlassen.

Eine ernstere Ungerechtigkeit gegenüber Bentham ist, das Buch mit dem Titel *Deontology* als authentische Darlegung von Benthams Moralphilosophie zu zitieren, wie es beständig in diesem Band geschieht. Dr. Whewell würde dies zweifellos durch den Verweis darauf rechtfertigen, dass das fragliche Buch die einzige ausdrückliche und ausschließliche Abhandlung über Moral ist, die wir von Bentham haben. Es trifft zu, dass wir keine andere haben, aber die *Deontology* ist nicht von Bentham geschrieben worden und beansprucht das

auch nicht.* Noch weniger sollte dieses Buch als Verkörperung der Meinungen und geistigen Eigenschaften all derer dargestellt werden, die Benthams allgemeine Auffassung der Ethik teilen. Nachdem er den Bearbeiter der *Deontology* der profunden Unwissenheit bezichtigt und gesagt hat, es sei beinahe »überflüssig, derart krasse und teilweise blinde Falschaussagen zu bemerken«, fügt Dr. Whewell hinzu, dass »solche Tatsachenverdrehungen und solche Ungerechtigkeit der übliche Stil der Auseinandersetzung bei ihm (Bentham) und seinen Schülern sind; und es ist angemessen, dass wir, wenn wir uns an die Betrachtung ihrer Schriften machen, uns dessen bewusst sein sollten.« (S. 200) Wer die Personen sind, die hier unter den Namen von Benthams »Schülern« gefasst werden, können wir nicht beurteilen, noch sind wir uns bewusst, dass Bentham jemals irgendwelche Schüler im Sinne von Dr. Whewells Wortgebrauch hatte. Soweit unsere Beobachtung zuließ, die in dieser Angelegenheit erheblich weiter geht als die Dr. Whewells, waren und sind diejenigen, die aufgrund ihrer intellektuellen Bindungen an Bentham noch am ehesten von Dr. Whewell als Benthamianer zu bezeichnen wären, Personen, die sich in einem ungewöhnlichen Maße dem selbständigen Urteilen und Denken verschrieben haben; Personen, die in bemerkenswerter Weise von allen Meistern bereitwillig lernen, doch keinem blinde Gefolgschaft schwören. Es ist überdies eine Tatsache, mit der Dr. Whewell nicht völlig unvertraut sein kann, dass unter ihnen Männer mit umfangreichsten und genauesten Kenntnissen in Geschichte und Philosophie sind, denen Ignoranz gegenüber den Meinungen vorzuwerfen, die sie bekämpft haben, ebenso unbegründet wäre wie die Unterstellung einer blinden Parteilichkeit. Wir protestieren dagegen, sie und Bentham zu einer imaginären Sekte zusammenzufassen, als deren Evangelium die *Deontology* zu betrachten wäre. Benthams Verdienste oder Schwächen müssen auf dem beruhen, was in den Büchern steht, die er selbst geschrieben hat.

Darunter befindet sich die *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, veröffentlicht 1789, in der die Nützlichkeitslehre ausdrücklich diskutiert und gegen die verschiedenen ethischen Doktrinen, die im Gegensatz zu ihr stehen, abgegrenzt wird. Sie wird von Dr. Whewell folgendermaßen kommentiert:

---

* *Anmerkung Mills:* Wir können niemanden als autorisierten Ausleger von Benthams ungeschriebenen Ansichten akzeptieren.

»Das erste Kapitel dieses Werks lautet ›On the Principle of Utility‹, das zweite ›On Principles adverse to that of Utility‹. Diese entgegenstehenden Prinzipien sind angeblich zwei: das Prinzip der Askese und das Prinzip der Sympathie. [Einschub Mill: Bentham nennt es das Prinzip von Sympathie und Antipathie, was bereits ein beträchtlicher Unterschied ist.] Das Prinzip der Askese ist jenes Prinzip, das Handlungen billigt, wenn sie dazu tendieren, menschliches Glück zu vermindern*, und umgekehrt, sie missbilligt, wenn sie dazu tendieren, es zu mehren. Das Prinzip der Sympathie ist jenes, welches bestimmte Handlungen billigt oder missbilligt, ›bloß weil sich jemand in der Stimmung befindet, sie zu billigen oder zu missbilligen, und diesen Beifall oder diese Ablehnung für einen ausreichenden Grund an und für sich hält und die Notwendigkeit bestreitet, nach irgendwelchen äußeren Gründen Ausschau zu halten‹. Und diese beiden Prinzipien sind, wie es scheint, nach Benthams Auffassung die einzigen Prinzipien, die dem Nützlichkeitsprinzip faktisch entgegenstehen oder entgegenstehen können!*

Nun liegt es auf der Hand, dass dies nicht nur keine fairen Darstellungen von Prinzipien sind, die je von Moralisten behauptet wurden oder von irgendwelchen Personen, die sich ernsthaft und wohlüberlegt äußerten, sondern dass sie zu übertrieben und wunderlich sind, um auch nur als Karikaturen solcher Prinzipien gelten zu können. Wer hat je Handlungen gebilligt, weil sie die Tendenz haben, die Menschen unglücklich zu machen? Oder wer hat je etwas gesagt, das, selbst in einer verständlichen Übertreibung, derart dargestellt werden könnte? (…) Aber wer sind dann die Anhänger der asketischen Schule, die derart lächerlich gemacht werden? Wir können es, meine ich, aufgrund der allgemeinen Beschreibung, die hier gegeben wird, nicht erraten; aber aus einer Fußnote erhellt, dass er die stoischen Philosophen und die religiösen Asketen im Sinn hatte. Was die Stoiker angeht, wäre es natürlich eine Verschwendung von Zeit und Gedanken, sie gegen eine so grobe Posse wie diese zu verteidigen, die ihre Fehler, welche immer das sein mögen, gar nicht berührt (etc.).« (S. 202 f.)

Nicht nur für die gebührende Bewertung Benthams, sondern für das richtige Verständnis der utilitaristischen Kontroverse ist es wichtig, die Wahrheit im Hinblick auf die strittigen Punkte zu kennen, um die es hier zwischen Bentham und Dr. Whewell geht.

Zweifellos hat niemand im Gegensatz zum Prinzip des »größten Glücks« ein Prinzip des »größten Unglücks« als Norm der Tugend aufgestellt. Aber Benthams Geschäft war es nicht nur, die erklärten Prinzipien seiner Gegner

zu diskutieren, sondern diejenigen herauszustreichen, die, ohne zu Prinzipien erklärt worden zu sein, im Detail impliziert wurden oder wesentliche Stützen der Urteile waren, die in bestimmten Fällen vorgebracht wurden. Da seine eigene Lehre darin bestand, dass die Vermehrung von Lust und die Verhütung von Unlust die angemessenen Ziele aller Regeln der Moral seien, hatte er all diejenigen als Gegner, die behaupteten, dass Lust möglicherweise ein Übel sein könnte oder Unlust ein Gut an sich, abgesehen von ihren Konsequenzen. Nun haben dies die religiösen Asketen wirklich getan, was immer Dr. Whewell einwenden mag. Sie behaupteten, dass Selbstkasteiung oder gar Selbstfolterung, um ihrer selbst willen praktiziert und nicht um eines nützlichen Ziels willen, verdienstvoll sei. Es spielt keine Rolle, dass sie vielleicht erwartet haben, für diese Verdienste durch Entschädigung in dieser Welt belohnt zu werden, oder durch die Gunst eines unsichtbaren Tyrannen in einer kommenden Welt. Soweit es dieses Leben betraf, verlangte ihre Lehre die Annahme, dass Unlust etwas sei, wonach zu streben, und Lust etwas sei, das zu vermeiden wäre. Bentham verallgemeinerte dies zu einer Maxime, die er das Prinzip der Askese nannte. Die Stoiker gingen nicht so weit wie die Asketen, sie blieben auf halbem Wege stehen. Sie haben nicht behauptet, dass Unlust ein Gut und Lust ein Übel sei. Aber sie haben behauptet und sich mit der Behauptung gebrüstet, dass Unlust kein Übel und Lust kein Gut sei: Und dies ist alles, und mehr als alles, was Bentham ihnen zuschreibt, wie jeder sehen kann, der dieses Kapitel seines Buchs liest. Dies freilich war genug, um sie, ebenso wie die Asketen, in direkten Gegensatz zu Bentham zu bringen, da sie leugneten, dass sein höchstes Ziel überhaupt ein Ziel sei. Und daher hat er sie und die Asketen zu einer Klasse zusammengefasst, da sie die direkte Negation des utilitaristischen Maßstabs behaupten.

Der anderen Abteilung seiner Gegner ordnete er die zu, die, obwohl sie nicht leugneten, dass Lust ein Gut und Unlust ein Übel sei, sich weigerten, die Unlust oder Lust, die eine Handlung oder eine Klasse von Handlungen tendenziell hervorruft, als Kriterium ihrer Moralität zu betrachten. Wie die erste Kategorie von Gegnern von Bentham als Anhänger des »Prinzips der Askese« bezeichnet wurde, so bezeichnete er diese als Anhänger des »Prinzips von Sympathie und Antipathie«, nicht weil sie selbst ihr Urteilsprinzip derart verallgemeinert hätten oder es anerkannt hätten, wenn es unverhüllt vor sie gestellt worden wäre, sondern weil er im Kern dessen, was sie sich selbst und anderen als Gründe auferlegt haben, nichts anderes finden konnte. Sie haben

nämlich alle in der einen oder anderen Formulierung die Prüfung von recht und unrecht in eine Empfindung der Billigung oder Missbilligung verlegt, wodurch sie die Empfindung zu einer eigenständigen Begründung und einer eigenständigen Rechtfertigung gemacht haben. Dieser Teil der Lehre Benthams kann nur mit seinen eigenen Worten angemessen dargestellt werden.

»Es ist offenkundig, dass dies (das Prinzip von Sympathie und Antipathie) eher ein Prinzip dem Namen nach als in der Realität ist, es ist kein positives Prinzip an sich, ebenso wenig ein Begriff, der verwendet wird, um die Negation jedes Prinzips zu bezeichnen. In einem Prinzip erwartet man, etwas zu finden, das eine externe Erörterung als Mittel der Rechtfertigung und Leitung der inneren Empfindungen von Billigung und Missbilligung aufzeigt: Diese Erwartung wird enttäuscht durch eine Behauptung, die mehr oder weniger nichts anderes tut, als jede dieser Empfindungen als für sich bestehenden Grund oder für sich bestehenden Maßstab hochzuhalten.

Bei der Durchsicht des Katalogs der menschlichen Handlungen (sagt ein Parteigänger dieses Prinzips) mit dem Ziel zu bestimmen, welche von ihnen mit dem Siegel der Missbilligung markiert werden sollten, braucht man nur die eigenen Empfindungen zurate ziehen; was auch immer man zu verurteilen in sich selbst eine Neigung vorfindet, ist aus eben diesem Grund falsch. Aus demselben Grund gilt auch für die Bestrafung: In welchem Ausmaß sie der Nützlichkeit abträglich ist oder ob sie der Nützlichkeit überhaupt abträglich ist, ist eine Frage, die keine Rolle spielt. In gleichem Maße gilt auch für die Bestrafung: Wenn du stark hasst, bestrafe stark; wenn du wenig hasst, bestrafe wenig: Bestrafe je nach deinem Hass. Wenn du überhaupt nicht hasst, bestrafe überhaupt nicht: Die feinen Empfindungen der Seele dürfen nicht vom rauen und schroffen Diktat der politischen Nützlichkeit überwältigt und tyrannisiert werden.

Die verschiedenen Systeme, die betreffend den Maßstab von recht und unrecht gebildet wurden, können alle auf das Prinzip von Sympathie und Antipathie zurückgeführt werden. Eine Darstellung mag für sie alle ausreichen. Sie bestehen alle aus zahllosen Kniffen zur Vermeidung der Notwendigkeit, an irgendeinen externen Maßstab zu appellieren, und zur Überredung des Lesers, die Empfindung oder Meinung des Autors als für sich bestehenden Grund zu akzeptieren. Die Formulierung variiert, aber das Prinzip ist das gleiche.

Es ist merkwürdig genug, die Vielfalt der Erfindungen zu beobachten, auf die Menschen verfallen sind, und die Vielfalt der Formulierungen, die sie vorge-

bracht haben, um vor der Welt und nach Möglichkeit auch vor sich selbst diese sehr allgemeine und deshalb sehr verzeihliche Selbstgenügsamkeit zu verbergen.

Jemand sagt, er habe etwas, das in der Absicht verfertigt worden sei, ihm zu sagen, was recht und was unrecht ist, und dass es moralischer Sinn [moral sense] *genannt würde; und dann verfährt er nach Belieben und sagt, dieses ist recht und jenes ist unrecht – warum? ›Weil mir mein moralischer Sinn das sagt.‹*

Ein anderer kommt und ändert den Satz; er lässt moralisch *weg und setzt allgemein [common] an seine Stelle. Dann erklärt er, dass sein Menschenverstand [common sense] ihn lehrt, was recht und unrecht ist, ebenso wie es der moralische Sinn des anderen tat: wobei er mit Menschenverstand [common sense] einen Sinn von der einen oder anderen Art meint, der, wie er sagt, von allen Menschen besessen wird; der Sinn derer, deren Sinn nicht der gleiche ist wie der des Autors, wird als ungültig aus der Rechnung gestrichen. Dieser Kniff funktioniert besser als der andere, denn da ein moralischer Sinn [moral sense] eine neue Sache ist, mag ein Mensch eine ganze Zeit lang in sich hineinspüren, ohne in der Lage zu sein, ihn zu finden; doch der Menschenverstand [common sense] ist so alt wie die Schöpfung, und es gibt keinen Menschen, der sich nicht schämen würde, wenn man über ihn denkt, er habe nicht so viel davon wie sein Nachbar. Der Kniff hat einen weiteren großen Vorteil: Indem er die Macht zu teilen scheint, verringert er den Neid. Denn wenn einer sich mit dieser Begründung erhebt, um die, die nicht mit ihm einig sind, mit einem Bann zu belegen, dann geschieht das nicht aufgrund eines* sic volo sic jubeo*, *sondern durch ein* velitis jubeatis**.

Ein anderer kommt und sagt, was einen moralischen Sinn beträfe, so könne er nichts dergleichen bei sich finden; er habe jedoch ein Verständnis [understanding], *das Gleiches zu leisten imstande wäre. Dieses Verständnis, sagt er, ist der Maßstab für recht und unrecht: Es sagt ihm, was jeweils der Fall ist. Alle guten und weisen Männer verstehen auf dieselbe Art und Weise wie er: Wenn die Verständnisse anderer Menschen in irgendeinem Punkt von seinem abweichen, umso schlimmer für sie; es ist ein sicheres Zeichen, dass sie entweder unvollkommen oder verdorben sind.*

Ein anderer sagt, dass es eine ewige und unveränderliche Regel des Rechten gebe; dass diese Regel des Rechten dieses und jenes diktiere; und dann beginnt er,

---

* So will ich es, und so befehle ich es.

** Ihr wollt es und befehlt es.

einem seine Empfindungen zu allem zu geben, was gerade obenauf liegt; und diese Empfindungen (die man gehalten ist, für selbstverständlich zu nehmen) seien nichts als Zweige der ewigen Regel des Rechten.

Ein anderer, oder vielleicht derselbe (das spielt keine Rolle), sagt, dass es bestimmte Handlungen gebe, die angemessen seien, andere dagegen abstoßend gegenüber der Tauglichkeit der Dinge; und dann sagt er einem bei Gelegenheit, welche Handlungen angemessen und welche abstoßend sind, je nachdem wie ihm eine Handlung gerade gefällt oder missfällt.

Eine große Zahl von Menschen spricht beständig vom Gesetz der Natur und fährt dann fort, einem ihre Empfindungen bezüglich recht und unrecht mitzuteilen; und diese Empfindungen sind, wie man verstehen soll, nichts als Kapitel und Abschnitte des Gesetzes der Natur.

Wir haben einen Philosophen, der sagt, es gäbe auf der ganzen Welt kein anderes Unheil, als zu lügen, und dass, wenn jemand beispielsweise seinen eigenen Vater umbrächte, dies nur eine besondere Weise sei zu sagen, er sei nicht sein Vater. Natürlich sagt dieser Philosoph, wenn er irgendetwas sieht, das ihm nicht gefällt, es sei eine besondere Weise zu lügen. Das bedeutet zu sagen, dass die Handlung getan werden sollte, oder getan werden könnte, wenn sie, in Wahrheit*, nicht getan werden sollte.«*[*]

Dr. Whewell hält es für eine ausreichende Antwort, dies als übertrieben und lächerlich zu bezeichnen und zu fragen: »Wer hat je behauptet, er billige oder missbillige Handlungen bloß deshalb, weil er sich selbst in der Stimmung befinde, das zu tun, und dass dies ein an sich bereits ausreichender Grund für seine moralischen Urteile sei?« (S. 205) Dr. Whewell wird feststellen, dass dies auf keine Weise Benthams Lehre aus der Welt schafft. Bentham hat nicht gemeint, dass Menschen »je behauptet« haben, dass sie Handlungen billigen oder missbilligen würden, nur weil sie sich in der Stimmung befänden, dies zu tun. Er meinte, dass sie es tun, ohne es zu behaupten, dass sie bestimmte Empfindungen der Billigung und Missbilligung in sich vorfinden, es als selbstverständlich ansehen, dass diese Empfindungen die richtigen sind, und wenn sie aufgefordert werden, irgendetwas zur Rechtfertigung ihrer Billigung oder Missbilligung vorzubringen, Sätze hervorbringen, die nichts anderes bedeu-

---

* J. B.: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* in: *Works* I, S. 8 f. (Fußnoten).

ten als die Tatsache der Billigung oder Missbilligung selbst. Wenn der Hörer oder Leser diese Empfindungen teilt, genügen die Sätze den Anforderungen, und ein großer Teil alles ethischen Argumentierens in Büchern und in der Welt ist von dieser Art. Und dies ist nicht nur wahr, sondern kann auch nicht konsequenterweise von denen geleugnet werden, die, wie Dr. Whewell, die moralischen Empfindungen für ihre eigene Rechtfertigung halten. Dr. Whewell wird zweifellos sagen, dass die Empfindungen, auf die sie sich berufen, nicht ihre individuell eigenen seien, sondern ein Teil der universalen menschlichen Natur. Niemand leugnet, dass sie das sagen: Ein Gefühl des Gefallens oder Missfallens gegenüber einer Handlung, begrenzt auf ein Individuum, hätte keine Chance, als Begründung akzeptiert zu werden. Man beruft sich immer auf etwas, von dem angenommen wird, dass es der ganzen Menschheit angehört. Aber es macht keinen großen Unterschied, ob die Empfindung, die als ihr eigener Maßstab aufgestellt wird, die Empfindung eines individuellen Menschen ist oder einer Vielzahl von ihnen. Eine Empfindung wird nicht als wahr erwiesen und von der Notwendigkeit befreit, sich selbst zu rechtfertigen, weil der Schreiber oder Sprecher sich ihrer nicht nur in sich selbst bewusst ist, sondern sie auch in anderen Menschen zu finden erwartet – weil er, statt »ich« zu sagen, »du und ich« sagt. Wenn geltend gemacht wird, die intuitive Schule erfordere als eine Autorität für die Empfindung, dass sie *tatsächlich* universal sein solle, so bestreiten wir das. Ihre Anhänger beanspruchen den allergrößten Spielraum zur willkürlichen Bestimmung, wessen Stimmen gezählt zu werden verdienen. Sie ignorieren entweder die Existenz von Andersdenkenden oder lassen sie außer Betracht unter dem Vorwand, sie hätten die Empfindung, die sie zu haben leugnen, und wenn nicht, dann sollten sie sie haben. Diese Verfälschung des allgemeinen Stimmrechts, auf das man sich anscheinend beruft, wird nicht, wie oft behauptet, auf Fälle beschränkt, bei denen die einzigen Andersdenkenden barbarische Stämme sind. Ebenso wird mit ganzen Epochen und Nationen verfahren, deren Kultivierung und Entwicklung ihrer mentalen Fähigkeiten völlig unübersehbar ist, und mit Individuen, die zu den besten und weisesten ihrer jeweiligen Länder zählen. Dieses Phänomen erklärt sich aus der Unfähigkeit von Menschen im Allgemeinen, zu begreifen, dass Empfindungen von recht und unrecht, die durch den Unterricht, den sie von Kindesbeinen an von ihrer gesamten Umgebung empfangen haben, tief in ihr Bewusstsein eingepflanzt wurden, von irgendeinem anderen ernsthaft für falsch oder unangebracht gehalten werden können. Dies

ist die geistige Schwäche, die Benthams Philosophie insbesondere zu beheben bestrebt ist und die Dr. Whewell aufrechterhalten will. Dinge, die tatsächlich von der gesamten Menschheit geglaubt worden sind und bezüglich derer alle überzeugt waren, sie hätten für sie das unmissverständliche Zeugnis ihrer Sinne, sind als falsch nachgewiesen worden: Wie zum Beispiel, dass die Sonne auf- und untergeht. Kann eine Immunität gegenüber ähnlichen Irrtümern für die moralischen Empfindungen beansprucht werden? Während alle Erfahrung zeigt, dass diese Empfindungen hochgradig künstlich und das Produkt von Kultur sind, dass sie, selbst wenn sie vernünftig sind, nicht spontaner sind als das Wachstum von Korn und Wein (die etwa ebenso natürlich sind), und dass die unsinnigsten und verderblichsten Empfindungen ebenso leicht durch Einschärfung zur äußersten Intensität herangezogen werden können, so wie Schierling und Disteln zu üppigem Wachstum gebracht werden können, wenn man sie anstelle von Weizen sät. Daher hat Bentham eine Art von Ethik nicht zu streng beurteilt, bei der jede eingepflanzte Empfindung, die einigermaßen allgemein ist, zu einem moralischen Gesetz erhoben werden kann, das alle Menschen unter Strafandrohung bindet. Die Auseinandersetzung zwischen der Moral, die sich auf einen äußeren Maßstab beruft, und jener, die sich auf innere Überzeugung gründet, ist die Auseinandersetzung zwischen progressiver und stationärer Moral – von Begründung und Argument gegen die Vergottung bloßer Meinung und Gewohnheit. Die Lehre, dass die bestehende Ordnung der Dinge die natürliche Ordnung sei und dass, weil sie natürlich sei, jede an ihr vorgenommene Neuerung kriminell sei, ist in der Moral so bösartig, wie sie es, wie nun endlich anerkannt wurde, in der Physik, in der Gesellschaft und der Regierung ist.

Betrachten wir nun Dr. Whewells Einwände gegen die Nützlichkeit als Grundlage der Ethik.

»Nehmen wir es als selbstverständlich an, als wahre Behauptung – wenn die Begriffe, die sie beinhaltet, richtig verstanden werden –, dass Handlungen recht und tugendhaft in dem Maße sind, in dem sie das Glück der Menschheit befördern, wobei die Handlungen im Ganzen betrachtet werden und unter Berücksichtigung all ihrer Konsequenzen. Dennoch können wir, sage ich, diese Wahrheit nicht zur Grundlage der Moral machen, und zwar aus zwei Gründen: Erstens können wir nicht alle Konsequenzen einer jeden Handlung berechnen und daher nicht den Grad abschätzen, in dem sie menschliches Glück befördert;

zweitens ist Glück abgeleitet von moralischen Elementen, und daher sind wir nicht berechtigt, Moral aus Glück abzuleiten. Das berechenbare Glück, das aus Handlungen resultiert, kann ihre Tugend nicht bestimmen: Erstens, weil das resultierende Glück nicht berechenbar ist, und zweitens, weil die Tugend zu den Dingen gehört, die das resultierende Glück bestimmen.« (S. 210)

Das erste dieser Argumente ist ein irrelevanter Gemeinplatz. »Wir können nicht *alle* Konsequenzen einer jeden Handlung berechnen.« Wenn Dr. Whewell irgendeinen Bereich der menschlichen Angelegenheiten aufzeigen kann, in dem wir *alles* tun können, was wünschenswert wäre, dann hat er etwas Neuartiges entdeckt. Doch weil wir nicht alles voraussehen können, gibt es deshalb nicht etwas wie Voraussicht? Will Dr. Whewell sagen, dass keine Einschätzung von Konsequenzen vorgenommen werden kann, die unser Verhalten leiten könnte, solange wir nicht *alle* Konsequenzen berechnen können? Dass wir, weil wir nicht alle Auswirkungen vorhersagen können, die der Tod eines Menschen zur Folge haben könnte, nicht wissen können, dass die Freiheit zu morden für das menschliche Glück zerstörerisch wäre? Dr. Whewell begeht in seinem Eifer gegen die konsequenzialistische Moral den Fehler, zu viel zu beweisen. Moral mag eine Frage der Konsequenzen sein oder nicht, doch kann er nicht leugnen, dass Klugheit eine ist; und wenn es so etwas wie Klugheit gibt, dann deshalb, weil die Konsequenzen von Handlungen berechnet werden *können*. Klugheit hängt tatsächlich von einer Berechnung der Konsequenzen individueller Handlungen ab, während es für die Aufstellung moralischer Normen nur notwendig ist, die Konsequenzen von Klassen von Handlungen zu berechnen – eine weitaus einfachere Sache. Es ist sicherlich eine sehr wirksame Art und Weise zu beweisen, dass Moral nicht von Zweckmäßigkeit abhängt, indem man behauptet, dass es so etwas wie Zweckmäßigkeit nicht gibt – dass wir keine Mittel haben, herauszufinden, ob etwas zweckmäßig ist oder nicht. Sollte Dr. Whewell nicht so weit gehen wollen, was beabsichtigt er dann damit, was er über die Ungewissheit von Konsequenzen sagt? Ob sie nun ungewiss oder gewiss sind, wir sind jedenfalls in der Lage, uns an ihnen zu orientieren, sonst könnte es kein menschliches Leben geben. Und es gibt kaum jemanden, der mit dem Geschäft des Lebens befasst ist, der nicht täglich Fragen der Zweckmäßigkeit zu entscheiden hat, die weitaus verzwickter sind als die, die Dr. Whewell so gelassen für unlösbar erklärt.

Aber untersuchen wir näher, was Dr. Whewell zugunsten der Behauptung zu sagen hat, dass »die Frage, ob eine gegebene Handlung die Gesamtmenge des menschlichen Glücks erhöht oder vermindert, unmöglich mit irgendeinem Grad von Gewissheit zu beantworten ist« (S. 210 f.).

»Nehmen wir gewöhnliche Fälle. Ich bin versucht, eine schmeichelhafte Unwahrheit zu äußern, um eine sinnliche Begierde zu befriedigen, die zu den herkömmlichen moralischen Regeln in Widerspruch steht. Wie soll ich nach dem Prinzip des größten Glücks bestimmen, ob die Handlung tugendhaft ist oder das Gegenteil? Zunächst einmal ist die direkte Wirkung jeder der Handlungen, Lust zu bereiten, dem anderen durch Schmeichelei, mir selbst durch sinnliche Befriedigung; und Lust ist in dem System, das wir hier untersuchen, das, woraus das Glück besteht. Doch durch die schmeichelhafte Lüge befördere ich die Unwahrhaftigkeit, die zerstörerisch für das Vertrauen und daher für das menschliche Wohlergehen ist. Angenommen, ich tue das zu einem gewissen Grad – obwohl ich leicht sagen kann, dass ich mir nie erlauben dürfe, falsch zu sprechen, außer wenn es Lust bereitet – und kann folglich behaupten, dass ich das Vertrauen in keinem Fall erschüttern darf, in dem es von irgendeinem Wert ist. Doch angenommen, ich erschüttere tatsächlich das allgemeine Gebäude des gegenseitigen menschlichen Vertrauens durch meine schmeichelhafte Lüge zu einem gewissen Grad – die Frage bleibt immer noch, wie sehr ich *dies tue: ob in einem solchen Grad, dass es die Lust überwiegt, die die primäre und direkte Konsequenz der Handlung ist. Wie gering muss die Auswirkung meiner einzelnen Handlung auf das gesamte System menschlichen Handelns und menschlicher Gewohnheit sein! Wie klar und entschieden ist die direkte Wirkung der Steigerung des Glücks meines Zuhörers! Und auf dieselbe Weise können wir in Bezug auf die sinnliche Befriedigung argumentieren. Wer wird davon wissen? Wer von denen, die davon wissen, wird davon beeinflusst werden? Welche nennenswerte Menge von Unlust wird sie durch ihre Konsequenzen hervorbringen, um die spürbare Lust aufzuwiegen, die unseren Lehrern zufolge das einzige wirkliche Gut ist? Mir scheint, dass es unmöglich ist, diese Fragen so zu beantworten, dass aufgrund dieser Prinzipien bewiesen würde, dass lügnerische Schmeichelei und illegitime Sinnesfreuden lasterhaft und unmoralisch sind. Sie können möglicherweise unter Einbeziehung all ihrer Wirkungen ein Gleichgewicht des Übels erzielen; aber wenn sie das tun, dann geschieht das aufgrund eines Vorgangs, den wir nicht mit Klarheit nachzeichnen können, und das Ergebnis ist eines, das wir nicht mit*

Sicherheit bestimmen können, nicht einmal der Wahrscheinlichkeit nach. Und deshalb können wir aus diesem Grund, weil das resultierende Übel solcher Unwahrhaftigheit und Sinnlichkeit nicht berechenbar und bestimmbar ist, nicht durch Berechnung des resultierenden Übels zeigen, dass Unwahrhaftigkeit und Sinnlichkeit Laster sind. Das Gleiche gilt für andere Laster, und aus diesem Grund ist die Errichtung eines Systems der Moral nach dem Plan von Mr. Bentham schlicht unmöglich. (S. 210–212)

Dr. Whewell geht davon aus, dass sein sich selbst täuschender Utilitarist in sehr geringem Maße Herr seiner eigenen Grundsätze ist. Wenn die Auswirkung einer »einzelnen Handlung auf das ganze System menschlichen Handelns und menschlicher Gewohnheit« (S. 211) gering ist, so ist das, was die mit ihr einhergehende Lust der allgemeinen Menge menschlichen Glücks hinzufügt, ebenfalls gering. Beide sind in der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Fälle so gering, dass wir über keine Waage verfügen, um sie als Einzelne gegeneinander abzuwägen. Wir müssen sie vervielfältigt und in großen Mengen betrachten. Der Teil der Tendenzen einer Handlung, die ihr nicht individuell zugehörig sind, sondern als eine Verletzung einer allgemeinen Regel, sind so gewiss und berechenbar wie alle anderen Konsequenzen; sie dürfen nur nicht im individuellen Fall untersucht werden, sondern in Klassen von Fällen. Nehmen wir zum Beispiel den Fall des Mordes. Es gibt viele Personen, deren Tötung bedeuten würde, Menschen zu beseitigen, die keinem menschlichen Wesen etwas Gutes tun, manchen grausames physisches und moralisches Leid zufügen, und deren gesamter Einfluss dahin geht, die Menge des Unglücks und Lasters zu vergrößern. Würde ein derartiger Mensch ermordet, spräche die Bilanz der nachweisbaren Konsequenzen sehr zugunsten dieser Handlung. Die dem entgegenstehende Überlegung auf der Grundlage des Prinzips der Nützlichkeit ist, dass, wenn Menschen nicht wegen Tötens bestraft würden und ihnen nicht beigebracht würde, nicht zu töten, wenn man es für zulässig halten würde, dass jeder irgendeinen Menschen nach Belieben tötet, von dem er glaubt, es sei gut für die Welt, wenn sie ihn los wäre, keiner seines Lebens sicher wäre. Darauf antwortet Dr. Whewell:

»Wie kann es dazu kommen, dass das Übel, das heißt die Unlust, die daraus entsteht, dass eine allgemeine Norm einmalig verletzt wird, zu groß ist, um von den lustvollen Auswirkungen dieser einmaligen Verletzung aufgewogen zu wer-

den? Der Handelnde sagt, ich erkenne die allgemeine Norm an – ich bestreite ihren Wert nicht, aber ich will nicht, dass diese eine Handlung zu den Auswirkungen gerechnet werden sollte. (S. 212 f.)

Es hängt aber nicht von ihm ab, ob sie zu den Auswirkungen gerechnet wird oder nicht. Wenn eine Person aufgrund ihres eigenen Urteils die Norm brechen dürfte, könnte dieselbe Freiheit anderen nicht verweigert werden; und da sich niemand darauf verlassen könnte, dass die Norm beachtet wird, würde die Norm aufhören zu existieren. Wenn hundert Normverstöße all das Unheil hervorbringen würden, das die Abschaffung der Norm nach sich zöge, muss ein Hundertstel dieses Unheils jedem dieser Normverstöße zur Last gelegt werden, obwohl wir möglicherweise nicht in der Lage sind, es individuell auf seinen Ursprung zurückzuführen. Und dieses Hundertstel wird im Allgemeinen jeden Vorteil, der von der individuellen Handlung zu erwarten wäre, bei weitem überwiegen. Wir sagen im Allgemeinen, nicht durchgängig, denn die Zulassung von Ausnahmen von Normen ist eine Notwendigkeit, die in allen Moralsystemen gleichermaßen verspürt wird. Um ein offensichtliches Beispiel zu nehmen, die Norm gegen den Mord, die Norm gegen Betrug, die Norm gegen Ausnutzung von überlegener Körperkraft und verschiedene andere wichtige moralische Normen sind gegen Feinde im Feld außer Kraft gesetzt und zum Teil auch gegen Übeltäter im Privatleben: In jedem Fall werden sie so weit außer Kraft gesetzt, als es die besondere Natur des Falls verlangt. Dass die moralischen Eigenschaften, die sich aus den besonderen Umständen der Handlung ergeben, so wichtig sein können, dass sie diejenigen, die sich aus der Klasse von Handlungen ergeben, zu denen sie gehört, aufheben können, sie vielleicht aus der Kategorie der Tugenden in die der Verbrechen versetzen können oder *vice versa*[*], ist ein Problem, das allen ethischen Systemen gemein ist.

Hier ist vielleicht anzumerken, dass Dr. Whewell mit seinem Beispiel einer schmeichelhaften Lüge der Seite, für die er eintritt, die Färbung einer strengen Prinzipientreue verleiht, die von den Fakten nicht bestätigt wird. Wird der gesellschaftliche Verkehr nicht wenigstens teilweise von denen, die die üblichen Meinungen vertreten, durch das aufrechterhalten, was hier mit »schmeichelhaften Lügen« gemeint ist? Gibt es niemanden von der Denkungsart

* Umgekehrt.

Dr. Whewells, der sagt – oder zulässt, dass man denkt –, er sei glücklich, einen Besucher zu treffen, den er eigentlich wegwünscht? Bittet er Bekannte oder Verwandte niemals zu bleiben, wenn es ihm lieber wäre, sie würden gehen, oder lädt sie ein, wenn er hofft, dass sie ablehnen werden? Zeigt er niemals irgendein Interesse an Personen und Dingen, die ihm gleichgültig sind, oder schickt Menschen in dem Glauben an sein freundschaftliches Gefühl fort, obwohl sein Gefühl ihnen gegenüber Gleichgültigkeit ist oder sogar Abneigung? Ob diese Dinge recht sind, soll hier nicht diskutiert werden. Was uns betrifft, so glauben wir, dass Schmeichelei nur denen erlaubt sein sollte, die schmeicheln können, ohne zu lügen, wie es alle Menschen von sympathisierenden Gefühlen und schneller Auffassungsgabe können. Auf jeden Fall sind Ausnahmen von moralischen Normen in ihrem Bestand kein besonderer Hemmschuh des Nützlichkeitsprinzips. Wesentlich ist, dass die Ausnahme selbst eine allgemeine Norm sein sollte, so dass sie, weil sie von begrenzter Ausdehnung ist und die Zweckdienlichkeit nicht dem voreingenommenen Urteil des Handelnden im einzelnen Fall überlässt, die Stabilität der umfassenderen Norm in den Fällen nicht erschüttert, auf die sich der Grund für die Ausnahme nicht erstreckt. Dies ist ein hinreichendes Fundament für »die Errichtung eines Systems der Moral« (S. 212). Im Hinblick auf die Mittel, Menschen dazu zu bewegen, in ihrem Handeln dem so gebildeten System zu entsprechen, hängt das utilitaristische System, wie alle anderen Systeme der Moral, von den äußeren Motiven ab, die vom Recht und von der öffentlichen Meinung geliefert werden, und von den inneren Empfindungen, die von Erziehung oder Vernunft hervorgebracht werden. Es ist in dieser Hinsicht nicht viel schlechter dran als jedes andere System – wir könnten sogar eher sagen: viel besser, insofern Menschen eher bereit sind, sich Normen anzupassen, wenn ihnen eine Begründung für sie genannt wird.

Dr. Whewells zweites Argument gegen das Glücksprinzip ist, dass die Moralität von Handlungen nicht von dem Glück abhängen kann, das sie hervorbringen, weil das Glück von der Moralität abhängt.

»Warum sollte ein Mensch ehrlich und gerecht sein? Weil ehrliche und gerechte Handlungen, selbst wenn sie ihm und seinen Freunden ansonsten keine unmittelbare Belohnung bieten (und es kann leicht sein, dass sie das nicht tun), wenigstens dadurch Lust zur Folge haben, dass sie ihm seine eigene Billigung und die aller guten Menschen verschaffen. Für uns ist diese Sprache verständlich und

bedeutsam, doch der Benthamianer muss sie weiter analysieren. Was bedeutet sie ihm zufolge? Wenn ein Mensch selbst seine Handlung billigt, bedeutet das, dass er sie für tugendhaft hält. Daher liegen die Dinge dementsprechend. Er (ein Benthamianer) hält sie für tugendhaft, weil sie ihm Lust bereitet, und sie bereitet ihm Lust, weil er sie für tugendhaft hält. Dies ist ein Zirkelschluss, so offensichtlich wie all jene, in denen sich, wie Mr. Bentham es so gerne darstellt, seine Gegner drehen. Und ebenso im Hinblick auf die Billigung durch andere. Die Handlung ist tugendhaft, sagt der Benthamianer, weil sie Lust hervorbringt, nämlich die Lust, die aus der Billigung durch die Nächsten erwächst; sie billigen sie und halten sie für tugendhaft, sagt er außerdem, weil sie Lust bereitet. Die Tugend hängt von der Lust ab, die Lust hängt von der Tugend ab. Hier ergibt sich wiederum ein Zirkel, aus dem es keinen legitimen Ausweg gibt. Wir mögen zugestehen, dass, wenn man alle Elemente des Glücks in Betracht zieht – der Lust aufgrund der Billigung durch sich selbst, des Seelenfriedens und der inneren Harmonie, der Billigung durch andere, der Gewissheit der Sympathie aller guten Menschen –, wir mögen zugestehen, dass Tugend durch den Einschluss dieser Elemente immer ein Überwiegen von Glück zur Folge hat; doch können wir diese moralische Wahrheit nicht zur Grundlage der Moral machen, weil wir das Glück und die Tugend nicht derart voneinander trennen können, dass wir das erste, das Glück, zur Grundlage des zweiten, der Tugend, machen können.« (S. 215 f.)

In Dr. Whewells erstem Argument gegen die Nützlichkeit musste er behaupten, Menschen könnten unmöglich wissen, dass manche Handlungen nützlich sind und andere schädlich. Beim vorliegenden vergisst er, welches Prinzip er bekämpft, und führt ein ausgeklügeltes Argument gegen etwas anderes aus. Wogegen er nun zu streiten scheint, ist die Lehre (gleich, ob jemand sie tatsächlich vertritt oder nicht), dass der Prüfstein der Moralität das größte Glück des Handelnden selbst sei. Es beweist völlige Unkenntnis Benthams, ihn als jemanden darzustellen, der behauptet, eine Handlung sei tugendhaft, weil sie die »Billigung der Nachbarn« zur Folge habe, und der eine so »veränderliche« Sache wie die »öffentliche Meinung« und eine derart »vage und weitreichende Abstraktion wie Erziehung« zur »Grundlage der Moral« macht. Wenn Bentham von der öffentlichen Meinung im Zusammenhang mit Moral spricht, spricht er überhaupt nicht von der »Grundlage der Moral«. Er war der Letzte, der die Moralität von Handlungen auf irgendjemandes Meinung über sie gegründet hätte. Er gründete sie auf Tatsachen: nämlich auf die beobachteten Tendenzen

der Handlungen. Ebenso wenig hat er je davon geträumt, Moral als Eigeninteresse des Handelnden zu definieren. Sein »Prinzip des größten Glücks« war das größte Glück der Menschheit und aller fühlenden Wesen. Wenn er von Erziehung spricht und von der »gängigen oder moralischen Sanktion«, womit er die Meinung unserer Mitgeschöpfe meint, dann spricht er davon nicht als von Bestandteilen und Prüfsteinen der Tugend, sondern als von *Motiven* für sie, als Mittel, das Eigeninteresse des Individuums mit dem Prinzip des größten Glücks *in Einklang zu bringen*.*

Dr. Whewells Bemerkung, die Billigung unserer Mitgeschöpfe, die moralische Ideen zur Voraussetzung hat, könne nicht die Grundlage der Moral sein, lässt sich daher weder gegen Bentham zur Anwendung bringen noch gegen das Prinzip der Nützlichkeit. Es ließe sich jedoch zutreffend anmerken, dass die moralischen Ideen, die diese Billigung zur Voraussetzung hat, keine anderen sind als die der Nützlichkeit und Schädlichkeit. Es ist keine allzu gewagte Hypothese, wenn man annimmt, dass in dem Maße, in dem den Menschen bewusst ist, welche Handlungen die Tendenz haben, Glück oder Elend hervorzurufen, sie Ersteres schätzen und loben und Letzteres verabscheuen und verwerfen werden. Wie diese gegen Handlungen gerichteten Empfindungen

---

* *Anmerkung Mills:* Es ist seltsam, dass Dr. Whewell die Glückstheorie der Moral hier mit der Theorie der Motive verwechselt, die manchmal das egoistische System genannt wird, und letztere unter dem Namen der ersteren als die Bentham'sche attackiert, während Dr. Whewell selbst in seinen sonstigen Schriften die Theorie des Egoismus übernimmt. Glück, sagt er (und meint damit, wie er erklärt, unser eigenes Glück) ist »Ziel und Zweck unseres Daseins«, wir können nichts anderes wünschen, außer wir identifizieren es mit unserem Glück (*Elements*, Bd. 1, S. 359). Dagegen hätten wir nichts einzuwenden, wenn mit Identifikation das gemeint wäre, dass das, was wir uneigennützig wünschen, zunächst durch einen mentalen Prozess ein faktischer Teil dessen werden muss, was wir als unser eigenes Glück anstreben; dass das Wohl der anderen unsere Lust wird, weil wir gelernt haben, Lust darin zu finden: Das ist unserer Meinung nach die wahre philosophische Auffassung des Problems. Aber wir können nicht erkennen, dass dies Dr. Whewells Meinung wäre: Denn in einem Argument, das beweisen soll, dass es keine Tugend ohne Religion gibt, sagt er, die Religion allein könne für uns die Identität von Glück und Pflicht sicherstellen [ebd., S. 359 f.]. Wenn nun das Glück, das mit der Pflicht verbunden ist, das Glück wäre, das wir *in* unserer Pflicht finden, würde unser Bewusstsein unserer selbst uns dafür vollauf genügen, ohne Religion. Das Glück, das Dr. Whewell meint, muss daher nicht in der Sache selbst, sondern in einer Belohnung bestehen, die ihr beigefügt ist: Und wenn er sagt, dass es keine Moral geben kann, solange wir nicht glauben, dass Glück identisch ist mit Pflicht, und dass wir das nicht glauben können ohne »den Glauben in Gottes Herrschaft über die Welt« [ebd., Bd. II, S. 3], muss er meinen, dass niemand tugendhaft handeln würde, wenn er nicht glauben würde, dass Gott ihn dafür belohnt. In Dr. Whewells Auffassung von Moral hat Uneigennützigkeit daher keinen Platz.

des natürlichen Wohlbehagens und des natürlichen Schreckens und Abscheus den besonderen Charakter dessen annehmen, was wir als *moralische* Empfindungen bezeichnen, ist keine Frage der Ethik, sondern eine der Metaphysik und sollte bei passender Gelegenheit unbedingt erörtert werden. Bentham selbst hat sich nicht damit befasst. Er hat sie anderen Denkern überlassen. Ihm genügte, dass der wahrgenommene Einfluss auf das menschliche Glück sowohl in argumentativer Hinsicht wie auch in der Lebenswirklichkeit Grund genug ist für starke Gefühle des Gefallens gegenüber manchen Handlungen und Abscheu gegenüber anderen. Aus dem mitfühlenden Reagieren dieser Empfindungen in der Vorstellung und der Selbstwahrnehmung des Handelnden erwachsen natürlicherweise die komplexeren Empfindungen der Selbst-Billigung und des Selbst-Tadels, oder sagen wir lediglich, um alle strittigen Fragen zu vermeiden, der Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit uns selbst. All dies muss zugestanden werden, unabhängig davon, was man ansonsten bestreiten mag. Ob das größte Glück das Prinzip der Moral ist oder nicht, Menschen streben nach ihrem eigenen Glück und schätzen folglich ein Verhalten bei anderen Menschen, das es ihrer Meinung nach befördert, und haben eine Abneigung gegen das, was es offensichtlich bedroht. Das ist absolut alles, was Bentham behauptet. Räumt man dies ein, so hat man seine allgemeine Billigung und ihre Gegenwirkung auf das eigene Bewusstsein des Handelnden, zwei Einflüsse, die darauf abzielen, je nach dem Grad der Aufgeklärtheit der Menschheit, das Verhalten eines jeden auf das auszurichten, was das allgemeine Glück fördert. Bentham ist überzeugt, dass es darüber hinaus keine andere wahre Moralität gibt und dass die sogenannten moralischen Empfindungen, was immer ihr Ursprung oder ihre Beschaffenheit ist, so ausgebildet werden sollten, dass sie ausschließlich in diese Richtung wirken. Und Dr. Whewells Versuch, irgendetwas Unlogisches oder Unzusammenhängendes in dieser Theorie zu finden, beweist nur, dass er sie noch nicht versteht.

Dr. Whewell beschließt seine vermeintliche Widerlegung von Benthams Prinzip damit, was er für eine vernichtende *reductio ad absurdum** hält. Der Leser kann hundert Mal raten, bevor er herausfindet, was das ist. Wir haben unser Erstaunen darüber noch nicht ganz verwunden, nicht Bentham betreffend, sondern Dr. Whewell. Man sehe nur, sagt er, zu welchen Konsequenzen euer Prinzip des größten Glücks führt! Bentham sagt, es sei ebenso sehr eine

* Zurückführung auf das Ungereimte.

moralische Verpflichtung, die Lust und Unlust von Tieren zu berücksichtigen wie die von Menschen. Wir können nicht widerstehen, die bewundernswürdige Passage zu zitieren, die Dr. Whewell von Bentham anführt in dem äußerst naiven Glauben, dass jeder sie als den Gipfel der paradoxen Absurdität betrachten wird.

»In der hinduistischen und der mohammedanischen Religion scheinen die Interessen des übrigen Tierreichs einige Aufmerksamkeit erfahren zu haben. Warum ist ihnen nicht universell, ebenso wie den Menschen, die Eigenschaft der Empfindsamkeit zugebilligt worden? Weil die Gesetze, die es gibt, das Resultat wechselseitiger Furcht sind; eine Empfindung, die die weniger rationalen Tiere haben, hat nicht dasselbe Gewicht, das der Mensch für die seinen beansprucht. Warum sollte sie es nicht haben? Es kann keine Begründung dafür angeführt werden. Eines Tages wird vielleicht der Rest der tierischen Schöpfung diese Rechte erlangen, die ihnen nur durch Tyrannei vorenthalten worden sind. Eines Tages wird man erkennen, dass die Anzahl der Beine, die Behaartheit der Haut und das Ende des os sacrum* *unzureichende Gründe sind, um ein empfindsames Wesen den Launen eines Peinigers auszusetzen. Was sonst sollte die unüberwindliche Linie markieren? Ist es die Fähigkeit zu denken oder vielleicht die Fähigkeit zu sprechen? Aber ein ausgewachsenes Pferd oder ein Hund sind unvergleichlich viel vernünftigere und umgänglichere Wesen als ein Kind, das einen Tag, eine Woche oder sogar einen Monat alt ist. Aber selbst wenn es sich anders verhielte, was würde daraus folgen? Die Frage ist nicht: Können sie denken? Oder: Können sie sprechen? Sondern: Können sie leiden?«*[2]

Diese im Jahr 1780 erfolgte edle Vorwegnahme einer höheren Moralität, deren erste Morgendämmerung in den Gesetzen gegen die Grausamkeit gegenüber Tieren zu erkennen war, die beinahe fünfzig Jahre später erlassen wurden, ist in Dr. Whewells Augen der endgültige Beweis, dass die Glückseligkeitsmoral absurd ist!

»Die Freuden der Tiere sind Elemente einer von den Freuden des Menschen sehr verschiedenen Ordnung. Wir sind gehalten, uns zu bemühen, die Freuden der Menschen zu vermehren, nicht nur, weil sie Freuden sind, sondern weil sie

---

* Kreuzbein.

menschliche Freuden sind. Wir sind den Menschen durch das universale Band der Menschheit verpflichtet, der menschlichen Brüderschaft. Wir haben keine derartige Bindung an Tiere.« (S. 223)

Das ist nun Dr. Whewells edles und uneigennütziges Tugendideal. Pflichten sind ihm zufolge nur Pflichten gegenüber uns und unseresgleichen.

»*Wir müssen sie* menschlich *behandeln, weil wir* Menschen *sind, nicht weil wir und sie* tierische *Freuden empfinden. (…) Die Moralität, die von der Steigerung der Lust allein abhängt, würde es zu unserer Pflicht machen, eher die Lust von Schweinen oder von Gänsen zu vermehren als die von Menschen, wenn wir sicher wären, dass die Freuden, die wir ihnen geben könnten, größer wären als die Freuden von Menschen. (…) Es ist nicht nur keine offensichtliche, sondern für die meisten Personen auch keine erträgliche Lehre, dass wir das Glück von Menschen opfern sollten, wenn wir auf diese Weise einen Überschuss an Lust von Katzen, Hunden und Schweinen hervorbringen könnten.*« (S. 223–225)

Es ist »für die meisten Personen« in den Sklavenstaaten von Amerika keine tolerierbare Lehre, dass wir auch nur einen Teil des Glücks weißer Menschen opfern sollten zugunsten einer größeren Menge von Glück für schwarze Menschen. Es wäre vor fünf Jahrhunderten »für die meisten Personen« des feudalen Adels unerträglich gewesen, die Behauptung zu hören, dass die größte Lust oder Unlust von hundert Leibeigenen nicht der geringsten eines Adligen zu weichen habe. Nach dem Maßstab von Dr. Whewell hatten die Sklavenhalter und Adligen recht. Auch sie fühlten sich durch ein »Band der Bruderschaft« an weiße Menschen und an den Adel »gebunden« und empfanden keine solche Bindung an Neger und Leibeigene. Und wenn eine Empfindung bezüglich moralischer Gegenstände berechtigt ist, weil sie natürlich ist, war ihre Empfindung zu rechtfertigen. Nichts ist natürlicher für Menschen, noch, bis zu einem bestimmten Grad der Kultiviertheit, universaler, als die Lust und Unlust anderer genau in dem Maße für beachtenswert zu halten, in dem sie uns ähnlich sind. Dieser Aberglauben des Eigennutzes hatte die Eigenschaften, an denen Dr. Whewell seine moralischen Normen erkennt; und seine Meinung bezüglich der Rechte von Tieren zeigt, dass er wenigstens in diesem Fall konsequent ist. Wir sind voll und ganz bereit, die gesamte Frage von diesem einen Punkt abhängig zu machen. Angenommen, eine Handlungsweise

verursache mehr Leid bei Tieren, als sie Menschen Lust gewährt, ist diese Handlungsweise dann moralisch oder unmoralisch? Und wenn menschliche Wesen nicht in genau dem Maße, in dem sie ihre Köpfe aus dem Sumpf des Eigennutzes erheben, mit einer Stimme »unmoralisch« antworten, dann sei die Moralität des Prinzips der Nützlichkeit für immer verworfen.

Es kann keinen passenderen Übergang vom Bentham'schen Niveau der Ethik zu dem von Dr. Whewell geben als den, den dieses Thema bietet. Es genügt nicht, gegen die Moral der Nützlichkeit Einwände zu erheben. Es ist auch notwendig zu zeigen, dass es eine andere und bessere Moral gibt. Das setzt sich Dr. Whewell in seiner Einführungsvorlesung zum Ziel und ebenso in seinem vorangehenden Werk *Elements of Morality*. Daher gehen wir nun dazu über, Dr. Whewells Leistungen als Errichter einer wissenschaftlichen Grundlage für die Theorie der Moral zu untersuchen.

»Das moralische Gesetz des menschlichen Handelns«, sagt Dr. Whewell, ist, dass »wir tun müssen, was recht ist«. (*Lectures*, S. xi) Das ist in jedem Fall eine sichere Behauptung, denn sie zu leugnen wäre ein Widerspruch in sich. Aber was ist mit »recht« gemeint? Dr. Whewell zufolge »was wir tun müssen«. Das, sagt er, ist gerade die Definition des Rechten.

»*Die Definition von* rechtmäßig *oder des Adjektivs* recht *ist, so wie ich sie verstehe, in der Maxime enthalten, die ich bereits als hervorgehend aus der allgemeinen Stimme der Menschheit zitiert habe: nämlich dies, dass wir tun müssen, was recht ist, koste es, was es wolle. Dass eine Handlung recht ist, ist ein Grund, sie zu tun, der gegenüber allen anderen Gründen Vorrang hat und sie alle überwiegt, wenn sie für das Gegenteil sprechen. Das ist schmerzhaft, aber es ist recht: Deshalb müssen wir es tun. Das ist unfreundlich, aber es ist recht: Deshalb müssen wir es tun. Dies sind selbstevidente* (er hätte auch sagen können: identische) *Behauptungen. Dass eine Sache recht ist, ist ein* höchster *Grund, um sie zu tun.* Recht *impliziert diesen höchsten, unüberwindlichen Grund, und es tut dies vornehmlich und ausschließlich. Kein anderes Wort impliziert in der Tat eine derart unwiderstehliche, zwingende Kraft, außer insofern es denselben Begriff beinhaltet. Was wir tun* müssten*, was wir tun* sollten*, das* müssen *wir tun, auch wenn es Schmerz und Verlust bringt. Aber warum?* Weil *es* recht *ist. Die Ausdrücke laufen in ihrer Bedeutung alle zusammen. Und diese* höchste *Regel, dass wir tun müssen, was recht ist, ist auch das* moralische *Gesetz des menschlichen Handelns.* (S. x–xi)

Recht bedeutet das, was wir tun *müssen*, und das Gesetz des Handelns ist, dass wir tun müssen, was recht ist; dass wir tun müssen, was wir tun müssen. Dies nennen wir den Zirkelschluss Nummer eins. Aber bedrängen wir Dr. Whewell auf dieser Stufe nicht zu hart; vielleicht meint er nur, dass die Grundlage der Moral die Überzeugung ist, dass es *etwas* gibt, das wir bei jedem Risiko tun müssen, und er räumt ein, dass wir immer noch herausfinden müssen, was dieses Etwas ist. »Wir brauchen gewisse Mittel zur Bestimmung dessen, was recht *ist*, was das ist, was wir tun sollten, um unser moralisches System zu vervollständigen.« (S. xi)

Wenn wir nun versuchen, Dr. Whewells leitende Behauptungen herauszupflücken und sie im Zusammenhang darzulegen, so finden wir als Erstes, dass »das höchste Gesetz menschlichen Handelns, die Rechtmäßigkeit« die Begierden und Neigungen kontrollieren sollte, oder andernfalls, dass diese »zu regulieren sind, so dass sie recht sein können«. (S. xii–xiii) Das trägt nicht dazu bei zu zeigen, was recht *ist*.

Aber zweitens gelangen wir zu einer »Bedingung, die offensichtlich notwendig ist«. Damit die Begierden und Neigungen, die sich auf »andere Menschen« beziehen, recht sein können, »müssen sie diese primäre und universale Bedingung erfüllen, dass sie die *Rechte* anderer nicht verletzen. Diese Bedingung mag nicht hinreichend sein, aber sie ist notwendig.« (S. xiii–xiv)

Das verspricht etwas. Bei dem Versuch, die Idee von recht (dem Adjektiv) auf seine Anfangsgründe zurückzuführen, werden wir zu der früheren und, wie man annehmen muss, grundlegenderen Idee der Rechte (des Substantivs) geleitet. Aber was sind nun Rechte? Und wie sind sie zu Rechten geworden?

Bevor er diese Fragen beantwortet, gibt Dr. Whewell eine Klassifikation der Rechte, »die unter Menschen allgemein anerkannt sind« (S. xiv). Er sagt, sie seien von fünf Arten, »solche der Person, des Eigentums, der Familie, des Staats und des Vertrags«. (S. xv) Aber wie finden wir heraus, dass sie Rechte sind? Und was ist damit gemeint, dass sie Rechte genannt werden? Zu unserer großen Überraschung verweist uns Dr. Whewell bezüglich dieser beiden Punkte auf das Gesetzbuch. Und er fragt: »Auf welche Weise erheben wir uns von bloßen legalen Rechten zur moralischen Rechtmäßigkeit?« und antwortet: »Wir tun dies kraft dieses Prinzips: dass das höchste Gesetz des menschlichen Handelns ein Gesetz sein muss, das Autorität über das Ganze des Menschen hat; über seine Absichten ebenso wie seine Handlungen; über seine Neigungen, seine Begierden, seine Gewohnheiten, seine Gedanken, seine Wünsche.«

(S. xv) Wir dürfen nicht nur die Rechte anderer nicht verletzen, wir dürfen auch nicht begehren, sie zu verletzen. »Und so erheben wir uns von der rechtlichen Verpflichtung zur moralischen Pflicht; von der Legalität zur Tugend; von der Tadellosigkeit vor dem menschlichen Gerichtsstand zur Unschuld vor dem Gericht des Gewissens.« (S. xvi)

Und dies präsentiert Dr. Whewell tatsächlich als sein System der Moral. Seine Norm des Rechten ist, keine Rechte zu verletzen, die durch das Gesetz zuerkannt werden, und keine Einstellung zu hegen, die uns dazu bringen könnte, solche Verletzungen zu begehren! Demzufolge müssen die frühen Christen, die religiösen Reformer, die Gründer aller freien Regierungen, Clarkson, Wilberforce* und alle Feinde der Rechte von Sklavenhaltern zu den Bösen gezählt werden. Wenn dies Dr. Whewells Moral ist, dann ist sie genau der Hobbismus, den er verwirft, und dies im schlimmsten Sinne. Doch obwohl Dr. Whewell sagt, dass dies seine Moral sei, widerruft er sie sogleich wieder.

»Unsere Moral ist nicht von den besonderen Geboten bestehender Gesetze abgeleitet, sondern aus der Tatsache, dass es Gesetze gibt, und aus unserer Klassifikation ihrer Gegenstände. Persönliche Sicherheit, Eigentum, Verträge, familiäre und bürgerliche Beziehungen sind überall Gegenstände des Gesetzes und überall vom Gesetz geschützt; daher urteilen wir, dass diese Dinge die Gegenstände der Moral sein müssen und von der Moral mit Ehrfurcht betrachtet werden müssen. Aber wir sind deshalb nicht verpflichtet, all die besonderen Bestimmungen zu billigen, die diese Gegenstände betreffen, die zu einer bestimmten Zeit in den Gesetzen eines bestimmten Landes bestehen mögen. Im Gegenteil können wir die Gesetze als der Moral zuwiderlaufend verwerfen. Wir können keine Moral bilden, ohne das Eigentum anzuerkennen, und Eigentum besteht aufgrund von Gesetzen; doch das Eigentumsgesetz in einem bestimmten Land kann im Zwist mit demjenigen moralischen Zweck liegen, um dessentwillen es in unseren Augen Gesetze gibt. Das Gesetz ist die Grundlage und die notwendige Bedingung der Gerechtigkeit; doch Gesetze mögen ungerecht sein und sollten, wenn sie ungerecht sind, geändert werden.« (S. xvii)

---

* William Wilberforce (1759–1833) und Thomas Clarkson (1760–1846) waren führende Figuren im Kampf gegen den Sklavenhandel.

Die ungeheuerlichen praktischen Konsequenzen der Theorie Dr. Whewells sind somit beseitigt; doch ohne sie bleibt von der Theorie nichts übrig. Er hat versprochen zu erklären, wie wir wissen können, was recht ist. Es schien zunächst, als sei er im Begriff, ein Kriterium zu bieten, als er sagte, dass es nicht recht sei, gesetzmäßige Rechte zu verletzen. Demzufolge müssen wir, wenn wir wissen wollen, was recht ist, das Gesetz konsultieren, um uns zu vergewissern, welche Rechte es anerkennt. Doch nun scheint es, dass diese Rechte dem Rechten zuwiderlaufen können; und alles, was wir mit Sicherheit wissen können, ist, dass es recht ist, dass es irgendwelche Rechte geben soll. Und wir erfahren schließlich, dass nach Dr. Whewells Meinung »Gesetze um eines moralischen Zwecks willen existieren« (S. xvii). Während die Bedeutung von *sollen* ist, dass wir Rechte respektieren sollen, ist es eine Vorbedingung, dass diese Rechte von der Art sein müssen, dass sie respektiert werden *sollen*. Die Moral muss mit dem Gesetz übereinstimmen, aber das Gesetz muss mit der Moral übereinstimmen. Das ist der Zirkelschluss Nummer zwei. Dr. Whewell ist aus dem ersten ausgebrochen; er hat diesmal weiter ausgeholt, beschreibt einen größeren Bogen, der aber dennoch zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrt.

Ein Anhänger der »abhängigen Moral« würde sagen, dass wir, statt das Rechte aus den Rechten abzuleiten, eine Norm des Rechten haben müssen, bevor bestimmt werden kann, welche Rechte es geben solle; und dass sowohl im Gesetz wie in der Moral die Rechte, die es geben sollte, diejenigen sind, deren Existenz dem allgemeinen Glück zweckdienlich ist. Und Dr. Whewell sieht voraus, dass man ihm das vermeintliche Unrecht tun könnte und annehmen, dass dies seine Meinung sei. Er führt einen Gegner ein, der sagt, »dass wir, indem wir unsere Moral bei den Rechten beginnen lassen, sie wirklich auf der Nützlichkeit gründen, ungeachtet unserer Ablehnung von derart gegründeten Systemen. Denn man kann sagen, dass Rechte wie das Eigentum nur existieren, weil sie nützlich sind« (S. xviii–xix). Dr. Whewell beeilt sich, diese Unterstellung zurückzuweisen, und hier ist seine Theorie: »Wir antworten wie zuvor, dass Rechte auf der gesamten Natur des Menschen gegründet sind, und zwar derart, dass er ohne sie keine menschliche Existenz führen könnte. Er ist ein moralisches Wesen und muss Rechte haben, *weil es keine Moral geben kann, wo es keine Rechte gibt.*« (S. xix) Wurde je ein unglückseliger Metaphysiker in eine solche Ecke getrieben? Wir wollten wissen, was Moral ist, und Dr. Whewell sagte, dass sie in der Übereinstimmung mit Rechten bestehe.

Wir fragen, woher er weiß, dass es Rechte gibt, und er antwortet: deshalb, weil es sonst keine Moral geben könnte. Das ist der dritte Zirkelschluss und der wunderbarste von den dreien. Die Inder haben ihren Elefanten auf den Rücken einer Schildkröte gestellt, aber sie haben nicht gleichzeitig die Schildkröte auf den Rücken des Elefanten gesetzt.

Dr. Whewell ist bei einem Vorhaben gescheitert, das unmöglich gelingen konnte. Jeder Versuch, einen Appell an die Intuition in die Form einer Argumentation einzukleiden, muss auf dieselbe Weise scheitern. Das System muss, von den Bedingungen des Falls her, in einen Zirkelschluss münden. Wenn sich die Moral nicht irgendeinem Zweck zuneigen, sondern frei schwebend im Raum hängen soll, ist es nutzlos, einen ihrer Punkte an einem anderen Punkt aufhängen zu wollen. Die Tatsache von moralischen Normen setzt eine bestimmte Ideenkonstruktion voraus. Es ist vergeblich zu versuchen, diese Ideen voneinander zu trennen und zu sagen, dass es eine von ihnen geben muss, weil es eine andere gibt. Man nötige den Moralisten, einen Schritt weiter zu gehen, und er kann nur sagen, dass es die zweite wegen der ersten geben muss. Das Haus muss ein Zentrum haben, weil es Flügel hat, und Flügel, weil es ein Zentrum hat. Aber die Frage betraf das gesamte Haus und wie es entstanden ist. Es wäre viel einfacher, rundheraus zu sagen, dass es existiert, weil es existiert. Dazu wird Dr. Whewell am Ende zwangsläufig geführt, und er hätte sich eine große Menge schlechter Schlussfolgerungen sparen können, wenn er damit begonnen hätte.*

So viel zur Existenz moralischer Normen: nun dazu, was sie sind.

»Wir gründen unsere Normen des Handelns nicht auf der Tendenz von Handlungen, das Glück anderer oder der Menschheit im Allgemeinen hervorzubringen; denn wir können ein derart schwieriges Problem wie die Bestimmung, welcher

---

* *Anmerkung Mills:* In anderen Werken Dr. Whewells finden wir, dass er schließlich in einem »externen Objekt« als letztendlichem Grund für die Anerkennung irgendwelcher moralischer Normen Zuflucht nimmt. Er sagt dort, dass »der Grund, das zu tun, was absolut richtig ist, darin liegt, dass es der Wille Gottes ist, durch den die Lage und die Bestimmung der Menschheit das sind, was sie sind«. (*Elements*, Bd. I, S. 225) In den *Lectures* jedoch gibt er zu, dass dies die Zuschreibung irgendwelcher moralischen Attribute an Gott nichtig macht. »Wenn wir Heiligkeit, Gerechtigkeit und Reinheit zu bloßen Resultaten von Gottes Befehlen machen, können wir nicht länger Kraft finden in der Erklärung, dass Gott heilig, gerecht und rein ist, da diese Aussage dann lediglich eine leere identische Behauptung wird.« (S. 58 f.) Wir hoffen, dass dies einen Meinungsumschwung seit der Publikation des früheren Werks anzeigt.

von zwei Handlungsverläufen die größte Menge menschlichen Glücks hervorbringen wird, nicht lösen. Und wir sehen eine einfacherere und weitaus befriedigendere Methode der Ableitung solcher Normen: nämlich indem man in Erwägung zieht, dass es solche Normen geben muss, dass sie Normen für den Menschen sein müssen, für den Menschen, der unter Menschen lebt, und für das gesamte Dasein des Menschen. Da wir so direkt zu moralischen Normen geführt werden, durch die Betrachtung der inneren Bedingung des Daseins des Menschen, können wir es nicht für weise halten, sich von dieser Methode abzukehren und solche Normen unter Bezugnahme auf eine dunkle und schwer zu handhabende äußere Bedingung zu bestimmen, der Menge des herbeigeführten Glücks.« (S. xx)

Wären das nicht Dr. Whewells eigene Worte, müssten wir damit rechnen, der Karikatur bezichtigt zu werden, deren er Bentham bezichtigt. Das wird als wissenschaftliche Feststellung über die geeignete Methode zur Entdeckung der Normen der Moral ausgegeben! Wir haben »solche Normen« aus vier Überlegungen »abzuleiten«. Erstens, »dass es solche Normen geben muss«; eine notwendige Vorannahme, gewiss. Wenn wir eine Mauer zu bauen haben, dann deshalb, weil zuvor entschieden worden ist, dass es eine Mauer geben muss. Aber wir müssen wissen, wozu die Mauer dient, welchem Zweck sie dienen soll, andernfalls werden wir nicht wissen, welche Art von Mauer erforderlich ist. Welchem Zweck sollen moralische Normen dienen? Keinem Zweck, Dr. Whewell zufolge. Sie existieren nicht um eines Zwecks willen. Sie zu besitzen ist Teil der menschlichen Natur wie (das ist Dr. Whewells eigene Veranschaulichung) der Blutkreislauf. Nun gilt es herauszufinden, *welche* Normen Teil unserer Natur sind. Das ist aus drei Dingen zu ersehen: dass sie »Normen für Menschen, für Menschen, die unter Menschen leben, und für das Ganze des menschlichen Daseins« sein müssen. Das bedeutet nur, zum wiederholten Male mit einer größeren Anzahl von Worten zu sagen, was wir wollen, nicht wie wir es herausfinden können. Erstens müssen sie »Normen für Menschen« sein, aber wir werden davor gewarnt anzunehmen, dies bedeute zum Nutzen des Menschen; es bedeutet nur, dass Menschen sie befolgen sollen. Damit befinden wir uns genau dort, wo wir zuvor waren. Als Nächstes bestehen sie »für Menschen, die unter Menschen leben«, das heißt für das Verhalten von Menschen gegenüber Menschen: Aber *wie* soll sich der Mensch gegenüber anderen Menschen verhalten? Drittens bestehen sie »für das Ganze des menschlichen Daseins«, das heißt, Dr. Whewells Erklärung zufolge, sie sind um der

Regelung unserer Begierden und unserer Handlungen willen da – doch was wir wissen wollten, war: *Wie* haben wir unsere Begierden und unsere Handlungen zu regeln? Von den vier Behauptungen, die als Prämissen ausgegeben werden, von denen alle moralischen Normen abzuleiten sind, deutet keine auf irgendeinen Unterschied zwischen einer Art von moralischen Normen und einer anderen hin. Ob die Norm nun darin besteht, seinen Nachbarn zu lieben oder zu hassen, sie wird allen Bedingungen Dr. Whewells gleichermaßen entsprechen. Das sind die Prämissen, die viel »einfacher und befriedigender« sind als solche »dunklen und schwer zu handhabenden« Behauptungen, die so völlig unmöglich zu bestätigen sind, denen zufolge manche Handlungen dem menschlichen Glück förderlich, andere abträglich sind! Man betrachte einen vergleichbaren Fall: Angenommen, es ginge darum, die Prinzipien der Kunst der Navigation aufzufinden. Bentham sagt, wir müssten nach einem »externen Zweck« Ausschau halten, nämlich auf dem Wasser von einem Ort zum anderen zu gelangen. Nein, sagt Dr. Whewell, es gibt eine »einfachere und befriedigendere« Methode, nämlich zu bedenken, dass es eine solche Kunst geben muss, dass es sie für ein Schiff geben muss, für ein Schiff auf See und für alle Teile eines Schiffs. Könnte Dr. Whewell irgendjemanden zu der Annahme bewegen, dass diese Überlegungen es unnötig machen würden, mit Bentham in Betracht zu ziehen, welchem Zweck ein Schiff dienen soll?

Diese Darstellung ist alles, was wir von Dr. Whewell in den *Lectures* bezüglich der Entdeckung und Erkenntnis moralischer Normen bekommen. Aber vielleicht gelingt es ihm besser, die Sache zu tun, als zu erklären, wie sie getan werden sollte. Auf alle Fälle muss er dieses Kunststück vollzogen haben, sei es ihm gelungen oder nicht, da er ja zwei Bände *Elements of Morality* geschrieben hat; er muss eine Methode gefunden haben, »moralische Normen abzuleiten«. Wir werden daher nun Dr. Whewells allgemeingültige Regeln außer Acht lassen und versuchen, seine Methode zu bestimmen, und zwar nicht aufgrund dessen, was er darüber sagt, sondern was wir ihn tun sehen, wenn er sie in die Praxis umsetzt.

Wir wenden uns also seinen *Elements of Morality* zu, und zwar dem dritten Kapitel dieses Werks, das die Überschrift trägt: »Moralische Normen existieren notwendigerweise«. Und hier finden wir plötzlich etwas, das darauf angelegt ist, uns zu überraschen. Dass es moralische Normen geben muss, war, wie erinnerlich, das erste von Dr. Whewells vier fundamentalen Axiomen und bis dahin als Gesetz der menschlichen Natur ausgegeben worden, das keines

Beweises bedurfte. Es muss einige seiner Schüler verwirren, wenn sie hier sehen, dass er es beweist, und noch mehr, dass er es aus der Nützlichkeit beweist.

»Indem wir oben bestimmte Begierden aufgezählt und beschrieben haben, die zu den machtvollsten Triebfedern des menschlichen Handelns gehören, haben wir festgestellt, dass das menschliche Leben kaum erträglich ist, wenn diese Begierden nicht in gewissem Maße befriedigt werden; dass der Mensch überhaupt nicht zufrieden sein kann, wenn es eine derartige Befriedigung nicht mit einem gewissen Grad an Sicherheit gibt; dass es ohne Eigentum, das eine dieser Begierden befriedigt, kein freies Handeln des Menschen gibt; dass es ohne Ehe, die eine andere befriedigt, keinen Frieden, kein Wohlbehagen, keine Ruhe und keine Ordnung geben kann. Das Gleiche lässt sich von all den Triebfedern von Handlungen sagen, die wir als geistige Begierden aufgezählt haben. Ohne gewisse Vorkehrungen für die ruhige Befriedigung dieser Begierden ist die Gesellschaft gestört, im Ungleichgewicht und von Schmerzen geplagt. Die Befriedigung solcher Begierden muss ein Teil der Ordnung der Gesellschaft sein. Es muss Normen geben, die den Verlauf und die Grenzen solcher Befriedigung festlegen. Solche Normen sind notwendig für den Frieden der Gesellschaft.«[*]

Das ist eine ganz andere Art und Weise, das Thema zu behandeln, als die, die wir in den *Lectures* beobachtet haben. Wir sehen uns nun Gründen gegenüber: Sie mögen gut oder schlecht sein, aber sie sind dennoch Gründe. Von moralischen Normen wird hier als Mittel zu einem Zweck gesprochen. Wir hören nun vom Frieden und Wohlbehagen der Gesellschaft, davon, wie man das menschliche Leben erträglich macht, von der Zufriedenheit und der Befriedigung von Menschen, von der Verhütung eines gestörten und schmerzhaften Zustands der Gesellschaft. Das ist Nützlichkeit – das ist Lust und Unlust. Wenn echte Gründe gebraucht werden, wird immer auf das abgelehnte Glücksprinzip zurückgegriffen. Zwar folgt bald darauf eine Wiederholung der alten Themen, der Notwendigkeit von Normen »für das Handeln des Menschen als Mensch« und die Unmöglichkeit, »den Menschen als Menschen zu begreifen, ohne ihn als Normen unterworfen zu begreifen«.[**] Doch jegliche

---

* *Elements*, Bd. I, S. 32 f.

** Ebd., S. 33.

Bedeutung, die man in diesen Sätzen finden kann (und das ist nicht viel), rührt ausschließlich von den utilitaristischen Begründungen her, die kurz zuvor gegeben wurden. Normen sind notwendig, weil die Menschen keine Sicherheit dessen besäßen, was sie wertschätzen, dessen, was ihnen Lust spendet oder sie vor Unlust bewahrt, wenn sie sich nicht darauf verlassen könnten, dass andere bestimmte Handlungen ausführen und insbesondere unterlassen. Und es trifft zu, dass der Mensch nicht »als Mensch« begriffen werden könnte, das heißt mit der durchschnittlichen menschlichen Intelligenz, wenn er nicht in der Lage wäre, einen so offensichtlichen Nutzen zu erkennen.

Beinahe alle *generalia*[*] der Moralphilosophie, die den *Elements* vorangestellt sind, sind in ähnlicher Weise aus der Nützlichkeit abgeleitet. Zum Beispiel: dass die Begierden, bevor sie allgemeinen Normen unterworfen werden, die Menschheit in Konflikte und Gegensätze treiben; doch dass, wenn allgemeine Normen etabliert sind, die Empfindungen, die sich um diese herum sammeln, »keine Quellen von Gegensätzen, sondern von Zustimmung sind«; dass sie »dazu tendieren, die Menschen einmütig zu machen; und dass solche Normen im Hinblick auf die Neigungen und Begierden dazu tendieren, die abstoßenden Kräfte, die in der menschlichen Gesellschaft wirksam sind, zu kontrollieren und die anziehenden zu verstärken; dazu tendieren, die Menschen zu einen, Eintracht zu stiften, Einmütigkeit, Sympathie, damit übereinstimmen, was der Charakter der moralischen Normen ist.«[**] Das ist Benthamismus – und nähert sich gar dem Fourierismus.[***]

Das wiederholt sich beim Versuch einer Klassifikation und Definition von Tugenden und einer parallelen von Pflichten, die ihnen entsprechen. Die Definitionen der einen wie der anderen sind aus der Nützlichkeit abgeleitet. Nachdem die Tugenden unter den Überschriften Nächstenliebe, Gerechtigkeit, Wahrheit, Reinheit und Ordnung klassifiziert wurden, wird die Nächstenliebe definiert als »Verlangen nach dem Guten für alle Menschen« und im weiteren Sinne als »das Fehlen aller Neigungen, die dazu tendieren, Menschen zu trennen, und die Gesamtheit aller Neigungen, die sie vereinen.«[****] Gerechtigkeit als »das Verlangen, dass jede Person das ihr Zustehende haben

---

* Allgemeingültige Regeln.

** *Elements*, Bd. I, S. 35.

*** Der Ausdruck bezieht sich auf die Lehren des französischen Frühsozialisten Charles Fourier (1772–1837).

**** *Elements*, Bd. I, S. 137.

sollte« (S. 138). Wahrheit wird definiert als »Übereinstimmung des verbalen Ausdrucks mit den Gedanken« und wird zur Pflicht erklärt, »weil Lügen und Täuschen dazu tendieren, die Menschen zu trennen und uneins zu machen und alle Handlungen unmöglich zu machen, die wechselseitige Abhängigkeit nach sich ziehen, und das sind alle sozialen Handlungen und alles soziale Leben.« (S. 139, 138 f.) Reinheit wird definiert als »die Kontrolle der Wünsche durch die moralischen Empfindungen und die Vernunft« (S. 139). Ordnung als eine Übereinstimmung unserer inneren Veranlagungen mit den Gesetzen und moralischen Normen (warum nicht vielmehr mit guten Gesetzen und guten moralischen Normen?). All diese Definitionen, an denen im Einzelnen sehr viel Kritik möglich ist, sind im Prinzip utilitaristisch.* Obwohl Dr. Whewell die Beförderung des Glücks als letztendliches Prinzip nicht anerkennen will, leitet er seine untergeordneten Prinzipien daraus ab und untermauert seine Behauptungen mit utilitaristischen Begründungen, soweit es möglich ist. Er unterscheidet sich von utilitaristischen Moralisten der oberflächlicheren Art dadurch, dass er seine Appelle an die Nützlichkeit mit Appellen an »unsere Idee vom Menschen als Mensch« anreichert; und wenn die Argumente versagen oder nicht hinreichend überzeugend sind, dienen Floskeln wie »alle Menschen glauben« oder »wir können nicht anders als empfinden« als letzte Zuflucht und beenden die Diskussion.

Von diesem Mischcharakter ist die Ethik von Dr. Whewells *Elements of Morality*. Darin gleicht er allen anderen Autoren der intuitiven Schule der Moral. Keiner von ihnen ist offen und durchgehend intuitiv. Um einen glücklichen Ausdruck zu gebrauchen, den Bentham bei anderer Gelegenheit verwandte,

---

* *Anmerkung Mills:* Die Aufzählung der Pflichten folgt nicht immer genau der Definition der korrespondierenden Tugenden. Zum Beispiel ist die Definition der Reinheit von der Art, dass sie auf die Mäßigkeit passt, »die Kontrolle der Wünsche durch die moralischen Empfindungen und die Vernunft«; doch das Schema der Pflichten, das unter dieser Überschrift dargelegt wird, ist eher danach, als laute die Definition »die Übereinstimmung der Wünsche mit den moralischen Anschauungen und Sitten des Landes«. Es ist bemerkenswert, dass ein Autor, der das Wort Reinheit so abweichend von seiner üblichen Bedeutung verwendet, dass es zum Synonym für Mäßigkeit wird, Bentham vorwirft (*Lectures*, S. 208), er ändere willkürlich die Bedeutung des Worts, weil er es in einem anderen, allgemein anerkannten Sinne gebraucht. Bentham versteht unter der Reinheit einer Lust ihr Freisein von einer Beimischung von Unlust, so wie wir von reinem Gold sprechen, reinem Wasser, der reinen Wahrheit, von Dingen die rein wohltuend oder rein bösartig sind – womit in jedem Fall die Freiheit von Vermischung mit irgendeiner anderen Zutat gemeint ist.

schöpfen sie aus zwei verschiedenen Brunnen – Nützlichkeit und innerer Überzeugung, die Tendenzen von Handlungen und die Empfindungen, mit denen die Menschen sie betrachten. Das ist bei diesen Autoren keine Frage der Wahl, sondern eine der Notwendigkeit. Sie erwächst aus der Natur der Moral als innerer Überzeugung. Nützlichkeit kann als Maßstab für sich allein und konsequent durchgeführt werden; ein Moralist kann aus ihr sein gesamtes System der Ethik ableiten, ohne ein fremdes Prinzip zur Hilfe zu rufen. Das ist mitnichten der Fall bei jemandem, der sich auf moralische Intuition stützt, denn wo wird er seine moralischen Intuitionen finden? Wie viele ethische Behauptungen kann man anführen, deren verwegenster Verfechter wagen wird zu behaupten, dass ihnen alle Menschen anhängen? Dr. Whewell erklärt ohne zu zögern, dass das moralische Urteil der Menschheit, wenn es einmütig ist, richtig sein muss. »Was allgemein für Tugend gehalten wird, muss eine Haltung sein, die mit diesem (dem höchsten) Gesetz übereinstimmt; was allgemein für ein Laster gehalten wird, muss falsch sein.«* Das sagt eine Menge, wenn wir bei anderen, eng damit verbundenen Fragen bedenken, was mit höflichen Worten die allgemeine Meinung der Menschheit genannt wird: Wenn wir uns daran erinnern, was für ein kriecherischer Aberglaube an Hexerei, Magie, Astrologie, Orakel, Geister, Götter und Dämonen, die die ganze Natur durchwalten, einmal allgemein geglaubt wurde und immer noch vom überwiegenden Teil der Menschheit geglaubt wird. Aber wo sind diese einmütig anerkannten Laster und Tugenden zu finden? Praktiken, die den moralischen Empfindungen mancher Zeitalter und Nationen aufs Äußerste widerstrebten, werden von anderen nicht im Geringsten kritisiert; und es ist zweifelhaft, ob es eine einzige Tugend gibt, die von allen Nationen für eine Tugend gehalten wird, im selben Sinne und mit denselben Einschränkungen. Tatsächlich gibt es einige moralische Grundsätze von einer Nützlichkeit, die so unmissverständlich, so offensichtlich unverzichtbar für die alltäglichen Zwecke des Lebens ist, dass die Meinungen der Menschheit über sie als allgemeine Regeln eigentlich nicht mehr auseinandergehen dürften als über die Multiplikationstabelle; doch selbst hier gibt es bezüglich der Ausnahmen die größten Unterschiede im Empfinden. Die allgemeine Stimme der Menschheit, an die so oft appelliert wird, ist allgemein nur in ihrer Uneinigkeit. Was für sie gehalten wird, ist lediglich die Stimme der Mehrheit oder, wenn das nicht der Fall ist, einer großen Zahl

* *Elements*, Bd. I, S. 164.

von Menschen, die eine starke Empfindung bezüglich eines Themas hegen, insbesondere wenn es eine Empfindung ist, von der sie nicht Rechenschaft ablegen können und die, da sie nicht bewusst auf irgendwelchen Gründen beruht, für besser und maßgeblicher als Gründe gehalten wird. Für Dr. Whewell ist eine starke Empfindung, die von den meisten derer geteilt wird, die seiner Meinung nach zählen, immer eine *ultima ratio*,* gegen die kein Einspruch möglich ist. Er vergisst, das ebenso viel zur Verteidigung des irrwitzigsten Aberglaubens hätte vorgebracht werden können und in manchen Fällen womöglich immer noch vorgebracht wird.

Anscheinend wird stillschweigend unterstellt, dass die Menschen, sosehr sie in ihren Meinungen Irrtümern verhaftet sind, in ihren Empfindungen gemeinhin richtigliegen, insbesondere in ihren Abneigungen. Im Gegenteil ist nirgends dringender geboten, von ihnen eine Rechtfertigung durch Gründe zu verlangen. Die Abneigungen der Menschen speisen sich meist aus drei Quellen. Eine von ihnen ist ein – zutreffender oder unzutreffender – Eindruck der Nützlichkeit. Sie haben eine Abneigung gegen das, was schmerzhaft oder gefährlich ist oder es zu sein scheint. Von diesen Abneigungen, die auf dem Glücksprinzip gründen, ist zu verlangen, dass sie sich durch es rechtfertigen. Die Abneigungen der zweiten Klasse richten sich gegen das, was, wie man sie gelehrt hat oder wie sie sich einbilden, das Missfallen einer sichtbaren oder unsichtbaren Macht erregt, die in der Lage ist, ihnen Schaden zuzufügen, und deren Zorn, wenn er einmal entfacht ist, möglicherweise ebenso an denen ausgelassen wird, die das Vergehen toleriert haben, wie an denen, die es begangen haben. Die Abneigungen der dritten Art, oft ebenso stark wie die anderen, richten sich gegen bloße Unterschiede der Meinung oder des Geschmacks. Jede der drei nimmt, wenn sie durch Erziehung genährt wird und Vertrauen aus wechselseitiger Ermutigung gewinnt, bei gewöhnlichen Geistern den Charakter einer moralischen Empfindung an. Aber vorzugeben, dass irgendeine derartige Abneigung, sei sie auch noch so allgemein, auch nur die geringste Garantie für ihre eigene Gerechtigkeit und Vernünftigkeit biete oder irgendeinen Anspruch darauf machen könnte, auch für die verpflichtend zu sein, die an der Empfindung nicht teilhaben, ist ebenso irrational, wie den Glauben an Geister und Hexen als Beweis dafür anzuführen, dass sie wirklich existieren. Ich bin nicht verpflichtet, eine Handlung zu unterlassen, weil sie einem ande-

* Letzter Lösungsweg.

ren nicht gefällt, auch wenn er seinem Missfallen noch so viel Würde verleiht, indem er es Missbilligung nennt.

Wir können Dr. Whewells Kritik an Bentham nicht auf sich beruhen lassen, ohne auf einige Beobachtungen hinzuweisen, die er über Benthams Eigenart als Jurist und weniger als Moralist macht. Hinsichtlich dieser Leistungen lässt Dr. Whewell Bentham mehr Gerechtigkeit widerfahren als auf dem Gebiet der Moralphilosophie. Aber er hat zwei Dinge an ihm auszusetzen: Erstens, dass er nicht genügend anerkennt, was Dr. Whewell das historische Element der Gesetzgebung nennt, und sich vorstellt, »dass sein Rechtssystem zu einem gewissen Grad unabhängig von örtlichen Bedingungen gemacht werden könnte« (S. 254). Dr. Whewell räumt ein, dass es Teil von Benthams Lehre ist, dass verschiedene Länder zu einem gewissen Grad verschiedene Gesetze haben müssen, und ist sich dessen bewusst, dass er einen *Essay über den Einfluss von Zeit und Ort auf Fragen der Gesetzgebung* geschrieben hat. Er hält es aber für einen Fehler, dass Bentham der Auffassung ist, es sollte einen allgemeinen Plan geben, der nur in Details durch örtliche Umstände verändert werden sollte, und er behauptet, dass verschiedene Länder grundsätzlich verschiedene Gesetzgebungen benötigten.

»Es gibt in jedem nationalen Gesetzbuch ein notwendiges und grundlegendes historisches Element, nicht bloß ein paar zusätzliche Bestimmungen, die hinzugefügt oder den örtlichen Umständen entsprechend angepasst werden können, nachdem das Hauptgebäude des Gesetzbuchs errichtet worden ist, nicht ein paar Tupfer lokaler Färbung, die gesetzt werden können, nachdem das Bild beinahe gemalt ist, sondern ein Element, das von seinem Ursprung an zum Recht gehört und seine Wurzeln durchdringt: ein Teil der innersten Struktur, ein Zug der ursprünglichen Anlage. Die nationalen Sichtweisen der persönlichen Stellung, des Eigentums und der Arten seines Erwerbs, der Geschäfte und wie sie abgeschlossen werden, der Familie und was aus ihr folgt, der Regierung und ihres Ursprungs – das alles betrifft sogar die allgemeinsten Aspekte und Einteilungen der strafbaren Handlungen, und es betrifft sogar noch mehr jeden Schritt des darlegenden Prozesses, den das Zivilrecht auf Rechte anwendet, indem es strafbare Handlungen definiert.« (S. 254)

Was Dr. Whewell mit dem unklaren und irreführenden Ausdruck »ein historisches Element« bezeichnet und dem zu wenig Aufmerksamkeit zu widmen

er Bentham bezichtigt, sind die bestehenden Meinungen und Empfindungen des Volks. Diese können zweifellos in gewissem Sinne historisch genannt werden, da sie teilweise das Produkt ihrer vergangenen Geschichte sind, doch die Aufmerksamkeit, die diese Meinungen und Empfindungen bei der Gesetzgebung verdienen mögen, verdienen sie nicht als historische Gegenstände, sondern als soziale Kräfte in der Gegenwart. Nun hat Bentham, wie auch alle anderen vernünftigen Personen, zugestanden, dass ein Gesetzgeber verpflichtet ist, die Meinungen und Empfindungen des Volks zu berücksichtigen, dem die Gesetze gegeben werden sollen, aber mit dem Unterschied, dass er diese Meinungen und Empfindungen nicht als etwas betrachtet hat, das in irgendeinem Grad das betrifft, was zu tun wünschenswert ist, sondern nur was getan werden könnte. Man nehme eines von Dr. Whewells Beispielen, »die nationalen Sichtweisen der persönlichen Stellung«. Die »nationalen Sichtweisen« mögen Sklaverei als einen legitimen Stand von Menschen betrachten, und Mr. Livingston* mag, als er die Gesetze für Louisiana erließ, verpflichtet gewesen sein, Sklaverei als Tatsache anzuerkennen und Vorkehrungen für sie und ihre Folgen in seinem Gesetzbuch zu treffen. Aber er war verpflichtet, die Gleichheit von Menschen als die Grundlage seiner Gesetzgebung zu betrachten und das Zugeständnis an das »historische Element« als eine Frage von zeitweiliger Zweckdienlichkeit und, während er der Notwendigkeit wich, mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln danach zu streben, die Nation zu Besserem zu erziehen. Gleiches gilt für die anderen Themen, die von Dr. Whewell erwähnt werden – Eigentum, Verträge, Familie und Regierung. Die Tatsache, dass ein Volk in allen diesen Angelegenheiten eine bestimmte Art von Gesetzgebung aus historischen Gründen vorzieht – das heißt, weil es seit langem an sie gewohnt war –, ist kein Beweis einer ursprünglich darin liegenden Anpassung an seine Natur oder seine Verhältnisse und taugt sehr wenig dazu, sie jetzt zu seinem Nutzen zu empfehlen. Aber sie kann ein sehr wichtiges Element zur Bestimmung dessen sein, was der Gesetzgeber tun kann, und mehr noch, der Art und Weise, auf die er es tun sollte: Und in diesen beiden Hinsichten hat Bentham ihr volles Gewicht zugestanden. Die Frage, über die er mit Dr. Whewell verschiedener Ansicht ist, besteht darin, dass er es für richtig erach-

* Robert Livingston (1746–1813) war US-Chefunterhändler bei den Verhandlungen zum *Louisiana Purchase* im Jahr 1803, bei dem Frankreich seinen Anspruch auf rund zwei Millionen Quadratkilometer nordamerikanischen Territoriums an die Vereinigten Staaten abtrat.

tet, dass der Gesetzgeber ein Ideal dessen vor Augen hat, was er tun würde, wenn das Volk, für das er Gesetze erlässt, völlig frei von Vorurteil oder zufälliger Voreingenommenheit wäre: Während Dr. Whewell, indem er seine Vorurteile und zufälligen Voreingenommenheiten »am Fundament des Systems« (S. 255) verortet, der Gesetzgebung nicht einfache Beachtung von bestehenden populären Empfindungen auferlegt, sondern Gehorsam ihnen gegenüber.

Der andere Einwand, der von Dr. Whewell gegen Bentham als Autor über Gesetzgebung erhoben wurde (denn wir übergehen die Kritik an seiner Klassifikation der strafbaren Handlungen, da sie für die vorliegende Diskussion zu sehr ins Detail geht), besteht darin, dass er das »moralische Ziel des Gesetzes« (S. 257) nicht voll anerkennen würde. Dr. Whewell sagt, in einem Wortlaut, den wir beträchtlich abkürzen, dass das Gesetz den Menschen nicht nur schützen und zufriedenstellen, sondern verbessern und lehren solle: nicht nur für ihn als Lebewesen sorgen, sondern ihn zu einem moralischen Leben erheben. Bestrafung soll deshalb, sagt er, »nicht bloß ein Mittel sein, um Leid zu verhüten, sondern auch eine moralische Lektion« (S. 257). Doch Bentham, wie Dr. Whewell sogleich gezwungen ist zuzugeben, sagt dasselbe: Und tatsächlich geht er in dieser Lehre so weit zu behaupten, dass gesetzliche Bestrafung manchmal bloß an Handlungen geknüpft werden sollte, um sie zu stigmatisieren und das allgemeine Empfinden gegen sie zu kehren. Niemand erkennt mehr als Bentham diese äußerst wichtige, aber äußerst vernachlässigte Funktion des Gesetzgebers an, das Amt eines Lehrers in moralischen wie intellektuellen Fragen. Doch er erhält dafür von Dr. Whewell kein Lob, sondern lediglich den Vorwurf, dass er von seinen Prinzipien abgewichen sei, denn Dr. Whewell scheint es als Frechheit zu empfinden, dass jemand, der wie Bentham Moral für ein Mittel zum Zweck hält, sie als ein Gut anerkennt. Wenn jemand, der glaubt, dass die moralischen Empfindungen vom Glück der Menschheit geleitet werden sollten, vorschlägt, dass die derart geleiteten moralischen Empfindungen kultiviert und gefördert werden sollten, behandelt Dr. Whewell das als Aufgabe der utilitaristischen Prinzipien und als Borgen oder Stehlen von den seinen.

Als ein Beispiel von »Benthams Versuch, Moral als solche aus seiner Gesetzgebung auszuschließen« geht Dr. Whewell auf das ein, »was er betreffend die Ehegesetze sagt, und insbesondere zugunsten einer Freiheit zur Scheidung aufgrund gemeinsamen Einverständnisses« (S. 258). Da dies die einzige Gele-

genheit ist, die Dr. Whewell seinen Lesern gibt, seine Art, eine bestimmte moralische Frage zu diskutieren, mit der Benthams zu vergleichen, wollen wir ihr einige Worte widmen.

Nachdem er die Feststellung Benthams zitiert hat, dass eine Regierung, die Scheidung untersagt, »die Entscheidung auf sich nimmt, dass sie die Interessen der Individuen besser versteht, als sie es selbst tun«[3], antwortet Dr. Whewell, dass dies ein Einwand gegen alle Gesetze sei: dass in vielen anderen Fällen »die Regierung in ihrer Gesetzgebung und ihrer Verwaltung annimmt, dass sie die Interessen von Individuen, *und das öffentliche Interesse, soweit es von ihnen tangiert wird*, besser versteht, als sie es selbst tun« (S. 258). Die Worte, die wir kursiv gesetzt haben, ändern geschickt die Frage. Die Regierung ist berechtigt anzunehmen, dass sie besser für das öffentliche Interesse Sorge tragen wird als Individuen, aber nicht besser Sorge für deren eigenes Interesse. Es ist eine Sache, wenn der Gesetzgeber Individuen diktiert, was sie zu ihrem eigenen Vorteil tun sollen, und eine andere Sache, das Interesse anderer Personen zu schützen, die durch ihre Handlungen Schaden nehmen könnten. Dr. Whewells eigene Beispiele genügen: »Was ist die Bedeutung von Verboten, die um der öffentlichen Gesundheit, Sauberkeit und Bequemlichkeit willen verhängt werden? Warum bleibt es Individuen nicht überlassen, hinsichtlich solcher Angelegenheiten zu tun, was sie wollen? Schlicht weil Sorglosigkeit, Unwissenheit, Trägheit verhindern würden, dass sie tun, was in ihrem eigensten Interesse liegt.« (S. 258) Vielmehr müsste es heißen, sie würden sie dazu bringen, etwas zu tun, was den Interessen anderer Leute zuwiderläuft. Das angemessene Ziel von Gesundheitsgesetzen ist nicht, Menschen zu zwingen, sich um ihre eigene Gesundheit zu sorgen, sondern sie daran zu hindern, die anderer zu gefährden. Gesetzlich vorzuschreiben, was sie ausschließlich für ihre eigene Gesundheit tun sollten, würde von den meisten Menschen zu Recht als etwas betrachtet werden, das Tyrannei sehr ähnlich sieht.

Dr. Whewell fährt fort:

»Aber ist Mr. Bentham bereit, das von ihm vertretene Prinzip konsequent anzuwenden, nämlich dass in solchen Angelegenheiten Individuen die besten Richter ihrer eigenen Interessen sind? Wird er erlauben, dass eine Ehescheidung erfolgt, sobald die beiden Parteien darin übereinkommen, dass sie dies wünschen? (…) Eine solche Leichtigkeit der Ehescheidung würde kaum mehr einen Unterschied zwischen Ehe und Konkubinat zulassen. Wenn ein Paar sich trennen kann,

wann es ihm gefällt, warum macht sich der Gesetzgeber dann die Mühe, sein Zusammenleben anzuerkennen?« (S. 259)

Man übertrage dies auf andere Fälle. Wenn ein Mann seinen Schneider bezahlen kann, wann es ihm und seinem Schneider beliebt, warum macht sich das Gesetz dann die Mühe, sie als Schuldner und Gläubiger anzuerkennen? Warum werden Menschen, die nicht ein Leben lang aneinander gebunden sind, als Geschäftspartner, als Vermieter und Mieter, als Angestellte und Arbeitgeber anerkannt?

Dr. Whewell findet in Benthams Sichtweise der Frage etwas, das er für eine Inkonsequenz hält. Daher beschreibt er Benthams Ansichten:

»Die Ehe fürs Leben ist, wie er (Bentham) sagt, die natürlichste Ehe: gäbe es keine Gesetze außer dem gewöhnlichen Gesetz über Verträge, wäre das die gewöhnlichste Vereinbarung. So weit, so gut. Doch nachdem Mr. Bentham sein Argument so weit getrieben hat, fährt er nicht damit fort. Auf welche Schlussfolgerung, sollen wir vermuten, zielt er ab? Diese Vereinbarung wäre sehr allgemein ohne Gesetz, sollte deshalb der Gesetzgeber ein Gesetz erlassen, um sie universal zu machen? (…) Nein. Der nächste Satz soll die Absurdität aufzeigen, die Verbindung zu einer zu machen, aus der sich die Parteien nicht im beiderseitigen Einvernehmen befreien können. Und es wird kein Versuch unternommen, diese Argumente oder ihre Resultate in Einklang zu bringen.« (S. 259 f.)

Dr. Whewells Auffassungen von Unstimmigkeit scheinen von ganz eigener Art zu sein. Bentham, sagt er, ist der Meinung, in der Mehrzahl der Fälle sei es am besten für das Glück der verheirateten Personen, wenn sie zusammenblieben. Wenn das so ist – sagt Dr. Whewell –, warum sie dann nicht zwingen zusammenzubleiben, selbst wenn es am besten für ihr Glück wäre, wenn sie sich trennen würden?

Man bedenke wiederum parallele Fälle. Bei der Wahl eines Berufs wird eine vernünftige Person sich auf einen festlegen, in dem zu verbleiben sie annehmbar findet; deshalb sollte es ungesetzlich sein, einen einmal gewählten Beruf zu ändern. Ein Vermieter ist, wenn er einen guten Mieter hat, im eigenen Interesse gut beraten, wenn er ihn nicht wechselt; deshalb sollten alle Mietverhältnisse auf Lebenszeit geschlossen werden. Wähler, die einen guten

Repräsentanten gefunden haben, tun vermutlich gut daran, ihn wieder zu wählen; deshalb sollten Parlamentsabgeordnete unabsetzbar sein.

Dr. Whewell hat beabsichtigt zu zeigen, zu welchen Irrtümern Bentham geführt wurde, indem er die Frage der Ehe abseits von »moralischen Gründen« erörterte. Doch ein Teil seiner Beschwerde ist, dass Bentham sehr wohl moralische Gründe in Betracht zieht, wozu er, Dr. Whewell zufolge, kein Recht hat. Wenn eine verheiratete Person die andere misshandelt, um für ihre Zustimmung zu einer Ehescheidung zu sorgen,

»entscheidet Bentham, dass Freiheit der misshandelten Partei zugestanden werden sollte und nicht der anderen (…). Gegen diese Entscheidung habe ich nichts einzuwenden: Aber ich muss bemerken, dass der Aspekt, der sie vertretbar macht, darin besteht, dass sie eine Entscheidung aus moralischen Gründen ist, zu der sich Mr. Bentham nicht willentlich bekennen würde. Der Mann darf keinen Vorteil aus seinem eigenen Unrecht ziehen: Das ist *eine Maxime, die uns zufriedenstellt. Doch Mr. Bentham, der nur Unrecht als Schaden betrachtet, würde, meine ich, Schwierigkeiten haben, den Mann davon zu überzeugen, dass er fair behandelt wurde.«* (S. 261)

Mr. Bentham hätte Schwierigkeiten gehabt zu begreifen, dass jemand, der versucht, seine Philosophie zu kritisieren, so wenig über ihre Grundlagen wissen kann. Dr. Whewell fragt sich, welchen Grund es Benthams Prinzipien zufolge haben könnte, dass einem Mann nicht erlaubt wird, aus seinem eigenen Unrecht Vorteil zu ziehen. Ist ihm nie der Gedanke gekommen, dass dies bedeuten würde, dem Mann seine Veranlassung zu nehmen, das Unrecht zu tun?

Schließlich sagt Dr. Whewell: »Es kann keine gute Regelung dieser Frage begründet werden, ohne die eheliche Verbindung von einem moralischen Gesichtspunkt aus zu betrachten; ohne davon auszugehen, dass es ein großes Ziel des Gesetzes ist, die Vorstellung der Menschen von der Ehe zu erhöhen und zu reinigen; sie dazu zu bringen, sie als vollkommene Vereinigung von Interessen und Gefühlen, Freuden und Hoffnungen zwischen den beiden Parteien anzusehen.« (S. 262) Wir können der Lehre nicht zustimmen, dass es ein Ziel des Gesetzes sein soll, »Menschen dazu zu bringen, (die Ehe) als etwas zu betrachten«, was sie nicht ist. Weder Bentham noch irgendjemand, der denkt wie er, würde abstreiten, dass diese völlige Vereinigung das vollkommenste Ideal der Ehe ist; aber es ist schlechte Philosophie, von einer Beziehung zu

sprechen, als *sei* sie immer das Beste, das sie überhaupt sein kann, und dann zu folgern, dass sie, wenn sie das bekanntermaßen nicht ist, wie bei einer enormen Mehrzahl der Fälle, und selbst wenn sie das extreme Gegenteil ist, wie bei einer beträchtlichen Minderzahl, nichtsdestoweniger genau so behandelt werden sollte, als stimmten die Tatsachen mit der Theorie überein. Die Freiheit zur Ehescheidung ist umstritten, weil Ehen nicht das sind, als was sie Dr. Whewell zufolge betrachtet werden sollen; weil eine Entscheidung, die von einer unerfahrenen Person getroffen und die zu korrigieren nicht erlaubt wurde, nicht die Bedingungen erfüllen kann – außer aufgrund eines glücklichen Zufalls –, die wesentlich für diese vollkommene Vereinigung sind.

Wir machen diese Bemerkungen nicht als Beitrag zur Diskussion der Frage, sondern zu ihrer Behandlung durch Dr. Whewell, als Teil des Vergleichs, den er seine Leser einlädt, zwischen seinen Methoden und denen Benthams anzustellen. Wäre es unser Ziel, die allgemeine Charakterisierung, die wir von Dr. Whewells Philosophie gegeben haben, durch eine detaillierte Untersuchung der von ihm dargelegten Moral zu bekräftigen, würden die beiden Bände der *Elements* reichlich Material bieten. Wir könnten zeigen, dass Dr. Whewell nicht nur keine Verbesserung der alten Morallehren vornimmt, sondern versucht, mehrere von ihnen, die vom Strom des menschlichen Fortschritts gelockert oder abgeschüttelt worden sind, in neue Rechte einzusetzen.

Folglich sehen wir ihn überall Verehrung für Höhergestellte, selbst wenn sie sie persönlich nicht verdienen, als eine der heiligsten Pflichten einschärfen,* und Gehorsam gegenüber bestehenden Gesetzen, selbst wenn sie schlecht sind. »Die Gesetze des Staates müssen befolgt werden, selbst wenn sie Sklaverei verfügen.« (S. 351) »Die Moral des Individuums«, sagt er, »hängt davon ab, dass es das Gesetz seiner Nation nicht bricht.« (S. 58) Es ist nicht einmal der Geist des Gesetzes, sondern der Buchstabe, dem Gehorsam gebührt (S. 213). Das Gesetz wird tatsächlich von Dr. Whewell als die Quelle der Rechte anerkannt; der Rechte, die nicht zu verletzen die erste moralische Pflicht ist. Und bloße Gepflogenheit ist von beinahe gleicher Autorität wie ausdrückliche Verordnung. Selbst bei einer so persönlichen Angelegenheit wie der Ehe ist der Brauch und die Praxis des Landes ein vorrangiges Gesetz. »In manchen Ländern ist die Verheiratung des Kindes eine Angelegenheit, um die sich gewöhnlich die Eltern kümmern; in solchen Fällen ist es die Pflicht des Kindes,

---

* *Elements*, Bd. I, S. 176 f.

seine Neigungen so weit wie möglich in Einklang mit der Sitte zu bringen.«[*] »Verehrung und Liebe« zur »Verfassung jedes Landes« hält er für »eine der Pflichten des Bürgers«.[**]

Noch einmal bekräftigt Dr. Whewell, mit einer Direktheit, der sich Personen seiner Stellung und Bedeutung heutzutage gewöhnlich nicht erdreisten, dass es moralisch verbrecherisch sei, weder an eine Regierung der Welt durch die Vorsehung noch an Offenbarung zu glauben; da nämlich »Menschen zu tadeln sind, wenn sie Wahrheiten nicht glauben, nachdem diese verkündet worden sind, obwohl sie vor ihrer Verkündigung schuldlos unwissend sind«.[***] Das ist der Wesenskern religiöser Intoleranz, verschärft durch die Tatsache, dass zu den derart moralisch stigmatisierten Personen bekanntermaßen viele der besten Menschen gehören, die je gelebt haben. Er geht noch weiter und legt das Prinzip der Intoleranz in seiner breiten Allgemeinheit dar, indem er sagt, dass »der Mensch, der falsche Ansichten hegt« moralisch zu verurteilen ist, »wenn er die Mittel gehabt hat, die Wahrheit zu wissen«;[****] dass es »seine Pflicht ist, vernünftig zu denken« (das heißt, dasselbe zu denken wie Dr. Whewell); dass es zwecklos ist, wenn er sagt, er habe »alles getan, was er konnte, um zur Wahrheit zu gelangen, da ein Mensch niemals *alles* getan hat, *was er kann*, um zur Wahrheit zu gelangen«.[*****] Wenn ein Mensch niemals alles getan hat, was er kann, hat auch sein Richter nicht alles getan, was er kann; und der Häretiker mag mehr Gründe haben, seine Meinung für wahr zu halten, als der Richter hat, um sie als falsch zu behaupten. Doch der Richter steht auf Seiten der Schulmeinung, die, Dr. Whewells Maßstab zufolge, völlig im Recht ist.

Es ist jedoch nicht unser Ziel, Dr. Whewell als Lehrer der Einzelheiten der Moral zu kritisieren. Unser Entwurf beansprucht nicht mehr, als seine Kontroverse mit Bentham im Hinblick auf ihr grundlegendes Prinzip zu beleuchten. Vielleicht könnte man denken, dass Dr. Whewells Argumente gegen die Philosophie der Nützlichkeit zu dürftig sind, um eine so lange Widerlegung zu erfordern. Doch dürftige Argumente werden leicht für überzeugend gehal-

---

* *Elements*, Bd I., S. 211.

** Ebd., Bd. II, S. 204.

*** Ebd., S. 93.

**** Ebd., S. 102.

***** Ebd., S. 105 f.

ten, wenn sie auf derselben Seite stehen wie die vorherrschende Meinung; und die Leser sind im Allgemeinen so wenig vertraut mit diesem oder irgendeinem anderen System der Moralphilosophie, dass sie jedem aufs Wort glauben, insbesondere einem angesehenen Autor, der vorgibt, sie über seine Beschaffenheit zu informieren; und annehmen, dass eine Lehrmeinung in der Tat absurd sein muss, der bloße Binsenwahrheiten als ausreichende Entgegnung geboten werden. Es war deshalb nicht unwichtig, durch eine sorgfältige Untersuchung zu zeigen, dass Dr. Whewell die Philosophie der Nützlichkeit missverstanden und falsch dargestellt hat und dass seine Versuche, sie zu widerlegen und eine Moralphilosophie ohne sie zu errichten, ebenfalls gescheitert sind.

7. Über die Freiheit

von John Stuart Mill
mit Harriet Taylor Mill

(1859)

Übersetzung von Angela Marciniak
auf der Grundlage der Übersetzung von Theodor Gomperz

»Das große, leitende Prinzip, auf das jedes in diesen Seiten entfaltete Argument hinausläuft, besteht in der absoluten und wesentlichen Wichtigkeit menschlicher Entwicklung in ihrer höchsten Mannigfaltigkeit.«

(Wilhelm von Humboldt:
Idee zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen)*

* Mill zitiert aus der stellenweise recht freien englischen Übersetzung von 1854. Im Original lautet der betreffende Satz: »Nach dem ganzen vorigen Räsonnement kommt schlechterdings alles auf die Ausbildung des Menschen in der höchsten Mannigfaltigkeit an […].« (Wilhelm von Humboldt: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen,* Stuttgart 1967 [1851/1792], S. 69) Von Humboldt argumentiert in der betreffenden Passage »öffentliche, d. i. vom Staat angeordnete oder geleitete Erziehung« sei »von vielen Seiten bedenklich« (ebd.). Mill erörtert die Frage, welche Pflichten der Staat hinsichtlich der Erziehung hat, im letzten Kapitel des vorliegenden Textes.

Dem Andenken an die Geliebte und Beklagte, die die Anregerin und zum Teil auch die Autorin des Besten in meinen Schriften war – die Freundin und Ehefrau, deren erhabener Sinn für Wahrheit und Recht mein stärkster Ansporn und deren Zustimmung mein wichtigster Lohn war – ihr widme ich dieses Buch. Wie bei allem, was ich seit vielen Jahren geschrieben habe, kommt die Autorschaft ihr ebenso zu wie mir, allerdings hat das Werk in der vorliegenden Fassung nur in sehr geringem Maße den unschätzbaren Vorzug ihrer Durchsicht genossen; einige der wichtigsten Abschnitte waren einer sorgfältigeren Überprüfung vorbehalten, die ihnen nun nie mehr zuteilwerden wird. Wäre ich in der Lage, der Welt auch nur eine Hälfte der großen Ideen und der edlen Empfindungen zu vermitteln, die mit ihr begraben sind, dann würde ich dieser einen größeren Nutzen bringen, als vermutlich je aus allem erwachsen wird, was ich ohne Anregung und ohne Unterstützung durch ihre unvergleichliche Weisheit schreiben kann.

Erstes Kapitel

Einleitung

Der Gegenstand dieser Abhandlung* ist nicht die sogenannte Willensfreiheit, die man so unglücklich in Gegensatz zur falsch benannten Lehre von der philosophischen Notwendigkeit gebracht hat, sondern die bürgerliche oder soziale Freiheit**: die Natur und die Grenzen der Gewalt, die legitimerweise von der Gesellschaft dem Einzelnen gegenüber ausgeübt werden kann. Diese Frage wurde, so allgemein gefasst, selten gestellt und kaum jemals erörtert, doch sie beeinflusst durch ihr latentes Vorhandensein tiefgreifend die praktischen Streitfragen unserer Zeit und wird sich wahrscheinlich bald als die Lebensfrage der Zukunft erweisen. Sie ist keineswegs neu, sondern hat die Menschheit in gewissem Sinne fast schon seit frühesten Zeiten entzweit; sie stellt sich jedoch auf der Stufe des Fortschritts, welche die zivilisierteren Teile unserer Gattung jetzt erreicht haben, unter neuen Bedingungen und verlangt eine andersartige und grundlegendere Behandlung.

---

* *Über die Freiheit* erschien im Februar 1859, rund drei Monate nach dem Tod von Harriet Taylor Mill in Avignon. Die Idee zu einem Werk über die gesellschaftliche Freiheit war von den Mills erstmals 1854 erwogen worden. Es sollte dem drohenden *liberticide* entgegenwirken – eine geistige Tendenz, die Mill in einem Brief an seine Frau namentlich an Auguste Comte festmachte (vgl. *Ausgewählte Werke* I, S. 264 f.). Mill berichtet in der *Autobiographie*, gemeinsam mit seiner Frau zwei Jahre an dem Werk gearbeitet zu haben (vgl. *Ausgewählte Werke* II, S. 187), wobei er nach eigener Auskunft das Schreiben übernahm. Nach Harriets Tod gab Mill das Manuskript ohne weitere Änderung an den Herausgeber John Parker. In seiner *Autobiographie* resümiert er: »Die Schrift *Über die Freiheit* war im unmittelbaren und buchstäblichen Sinne des Wortes mehr unsere gemeinsame Arbeit als irgendetwas, was meinen Namen trägt, denn es ist kein Satz darin, der nicht mehrmals von uns gemeinsam durchgegangen, nach allen Richtungen erörtert und von allen Fehlern, die wir im Gedanken oder in der Diktion entdecken konnten, bereinigt worden wäre.« (*Ausgewählte Werke* II, S. 188)

** Mit der Willensfreiheit und ihrem Verhältnis zum Determinismus beschäftigt sich Mill im *System der Logik* (1843) und in *Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons* (1865) (vgl. *Ausgewählte Werke* IV). In der *Autobiographie* berichtet Mill, dass das Problem der Willensfreiheit »quälend schwer auf mir« lag. »Die Gedankenkette, welche mir aus dieser Klemme herausgeholfen hatte, schien mir in späteren Jahren geeignet, um auch anderen einen ähnlichen Dienst zu leisten, und sie bildet nun das Kapitel über ›Freiheit und Notwendigkeit‹ im letzten Buch meines *Systems der Logik*«. (*Ausgewählte Werke* II, S. 136)

Der Kampf zwischen Freiheit und Autorität ist das hervorstechendste Merkmal jener Abschnitte der Weltgeschichte, mit welchen wir am frühesten vertraut gemacht werden, vor allem der Geschichte Griechenlands, Roms und Englands. Aber diese Auseinandersetzung fand in alten Zeiten zwischen Untertanen oder gewissen Klassen von Untertanen und ihrer Regierung statt. Unter Freiheit verstand man Schutz vor der Tyrannei der politischen Herrscher. Diese standen (von einigen Volksregierungen Griechenlands abgesehen) in einem, wie es schien, notwendigen Gegensatz zu der beherrschten Bevölkerung. Sie waren Alleinherrscher oder Mitglieder eines herrschenden Stammes oder einer Kaste, die ihre Autorität aus Erbschaft oder Eroberung herleitete, sicherlich nicht auf Wunsch der Beherrschten. Man wagte ihre Vorherrschaft nicht in Frage zu stellen und hatte vielleicht auch kein Verlangen danach, auch wenn man womöglich Vorsichtsmaßnahmen gegen ihre unterdrückerische Ausübung ergriff. Ihre Gewalt galt als notwendig, aber zugleich als höchst gefährlich; als eine Waffe, die sie gegen ihre Untertanen nicht weniger als gegen äußere Feinde zu verwenden versuchen würden. Um die schwächeren Glieder des Gemeinwesens davor zu schützen, zur Beute zahlloser Geier zu werden, war es nötig, dass es ein Raubtier gab, das stärker war als alle anderen und den Auftrag hatte, sie niederzuhalten. Da jedoch der König der Geier oft nicht weniger als die kleineren Räuber danach streben würde, in der Herde Beute zu machen, war es unerlässlich, eine fortwährende Verteidigungsstellung gegen die Schärfe seines Schnabels und seiner Krallen aufrechtzuerhalten. Das Ziel der Patrioten war daher, der Macht des Herrschers, deren Ausübung über die Gesellschaft man zu ertragen hatte, Grenzen zu setzen; und diese Begrenzung war es, was sie unter Freiheit verstanden. Man versuchte das auf zweierlei Weise zu tun. Erstens, indem man die Anerkennung gewisser Grundrechte, politische Freiheiten oder Rechte genannt, durchsetzte, deren Missachtung von Seiten des Herrschers man als eine Pflichtverletzung ansah, die den gezielten Widerstand Einzelner oder einen allgemeinen Aufstand rechtfertigte. Eine zweite und im Allgemeinen später getroffene Vorkehrung war die Errichtung verfassungsmäßiger Kontrollen, durch die die Zustimmung des Gemeinwesens oder einer irgendwie gearteten Körperschaft, die seine Interessen vertreten sollte, zur notwendigen Bedingung einiger der wichtigsten Regierungshandlungen wurde. Der ersteren dieser Beschränkungen war die herrschende Macht in den meisten Ländern Europas genötigt, sich mehr oder weniger zu beugen. Bei der zweiten war es anders; und sie

zu erlangen oder, wo sie in gewissem Maße schon erlangt war, sie vollständiger durchzusetzen wurde überall das Hauptbestreben freiheitsliebender Menschen. Solange die Menschheit sich damit begnügte, den einen Feind durch den anderen zu bekämpfen und von einem Herrn regiert zu werden, unter der Bedingung, dass ihr ein mehr oder weniger wirksamer Schutz vor seiner Willkürherrschaft garantiert würde, waren ihre Ansprüche auf kein weitergehendes Ziel gerichtet.

Es kam jedoch im Verlauf der menschlichen Entwicklung eine Zeit, in der es den Völkern nicht mehr als Naturnotwendigkeit erschien, dass die Regierungen eine von ihnen unabhängige Macht sein sollten, deren Interessen den ihren entgegengesetzt sind. Es erschien ihnen viel besser, wenn die verschiedenen staatlichen Amtsträger nur ihre Vertreter oder Abgeordneten wären, die sie nach Belieben abberufen könnten. Nur auf diese Weise schien es ihnen möglich, die volle Sicherheit zu erlangen, dass die Regierungsgewalt niemals zu ihrem Nachteil missbraucht würde. Allmählich wurde dieses neue Verlangen nach wählbaren und zeitweiligen Herrschern das vornehmliche Ziel der Bestrebungen der Volkspartei, wo immer eine solche bestand, und löste in beträchtlichem Maße jene älteren, auf die Beschränkung der Herrschergewalt gerichteten Bemühungen ab. Mit dem fortschreitenden Bestreben, die Regierungsgewalt aus regelmäßigen Wahlen der Regierten hervorgehen zu lassen, begannen manche zu denken, dass man der Beschränkung der Macht selbst wohl allzu viel Gewicht beigelegt hatte. *Dies* (so mochte es scheinen) war eine gute Waffe gegen Herrscher, deren Interesse dem des Volkes in der Regel entgegengesetzt war. Was man nun wollte, war, dass die Herrscher mit dem Volk eins sein sollten; dass ihr Interesse und Wille das Interesse und der Wille des Volkes selbst sein sollten. Das Volk bedurfte keines Schutzes gegen seinen eigenen Willen. Es brauchte nicht seine eigene Tyrannei zu fürchten. Wenn die Regierenden bloß ihm gegenüber wirklich verantwortlich und leicht von ihm absetzbar wären, so könnte es sich erlauben, sie mit Macht auszustatten, weil es ja über deren Anwendung selbst bestimmen würde. Ihre Macht war nur die des Volkes selbst, konzentriert und in eine zur Ausübung geeignete Form gebracht. Diese Weise, zu denken oder, vielleicht besser, zu fühlen, war in der letzten Generation des europäischen Liberalismus weit verbreitet und spielt offensichtlich auch jetzt noch auf dem Festland eine beherrschende Rolle. Wer für irgendeine Beschränkung der Befugnisse einer Regierung eintritt (mit Ausnahme solcher Regierungen, die es seiner Überzeugung nach eigent-

lich gar nicht geben sollte), steht unter den politischen Denkern auf dem Kontinent als glänzende Ausnahme da. Eine ähnliche Gefühlslage würde zurzeit vielleicht auch in England vorherrschen, wenn die Verhältnisse, die sie eine Zeitlang begünstigt haben, unverändert bestehen geblieben wären.

Doch fördert der Erfolg bei philosophischen und politischen Theorien ebenso wie bei einzelnen Menschen oft Mängel und Schwächen zutage, die im Falle des Versagens vielleicht für immer verborgen geblieben wären. Die Überzeugung, dass das Volk keinen Grund habe, seine Macht über sich selbst zu beschränken, mochte für unumstößlich gelten, solange die Volksherrschaft nur ein Gegenstand unserer Träume war oder etwas, von dem man in Büchern las, dass es einst in grauer Vorzeit bestanden habe. Diese Überzeugung wurde auch nicht unbedingt durch solche zeitweiligen Verirrungen gestört, wie sie die Französische Revolution in ihrem Gefolge hatte; denn der schlimmste Teil derselben war doch nur das Werk einiger weniger, welche die Macht an sich gerissen hatten, und ging jedenfalls nicht aus dem Wirken etablierter demokratischer Institutionen hervor, sondern stellte einen plötzlichen und gewaltsamen Ausbruch gegen monarchische und aristokratische Gewaltherrschaft dar. Im Laufe der Zeit breitete sich jedoch eine demokratische Republik über einen beträchtlichen Teil der Erdoberfläche aus und machte sich als eines der mächtigsten Mitglieder in der Gemeinschaft der Nationen bemerkbar. Eine auf Wahl und Verantwortung beruhende Regierungsform wurde so, wie jede bedeutende Angelegenheit, zum Gegenstand von Beobachtung und Kritik.* Man erkannte jetzt, dass Ausdrücke wie »Selbstregierung« oder die »Gewalt des Volkes über sich selbst« den Sachverhalt nicht ganz richtig wiedergeben. Das »Volk«, das die Macht ausübt, ist nicht immer identisch mit dem Volk, über das sie ausgeübt wird, und die »Selbstregierung«, von der die Rede ist, ist nicht die Regierung jedes Einzelnen durch sich selbst, sondern die jedes Einzelnen durch alle Übrigen. Der Wille des Volkes bedeutet überdies praktisch den Willen des zahlreichsten oder rührigsten *Teils* des Volkes, der Mehrheit oder derjenigen, denen es gelingt, sich als die Mehrheit geltend zu machen. Das Volk *kann* daher sehr wohl beabsichtigen, einen Teil seiner selbst

---

* Mill bezieht sich hier auf die Vereinigten Staaten, die er vor allem aus Alexis de Tocquevilles Beschreibung in *Über die Demokratie in Amerika* kannte, ein von ihm bewundertes Werk, dem er 1835 und 1840 jeweils lange Rezensionsaufsätze widmete. Die Auseinandersetzung mit de Tocqueville hat für Mills demokratietheoretisches Denken eine wesentliche Rolle gespielt.

zu unterdrücken, und es sind Vorkehrungen gegen diesen wie gegen jeden anderen Machtmissbrauch erforderlich. Die Beschränkung der Gewalt, welche die Regierung über den Einzelnen ausübt, verliert daher nichts von ihrer Bedeutung, wenn die Inhaber derselben dem Gemeinwesen, das heißt der stärksten Partei in demselben, regelmäßig Rechenschaft schulden. Diese Auffassung, die sich ebenso sehr der Einsicht der Denker wie den Neigungen jener wichtigen Klassen der europäischen Gesellschaft empfiehlt, deren wirklichen oder vermeintlichen Interessen die Demokratie entgegensteht, hat sich ohne Schwierigkeiten durchgesetzt, und in politischen Erörterungen wird gegenwärtig die »Tyrannei der Mehrheit« allgemein unter die Übel gezählt, vor denen die Gesellschaft auf der Hut sein muss.*

Wie andere Tyranneien wurde die Tyrannei der Mehrheit zunächst – und wird im Allgemeinen auch gegenwärtig – nur insofern gefürchtet, als sie durch die Maßnahmen der staatlichen Behörden wirksam wird. Doch nachdenkliche Menschen erkannten bald, dass, wenn die Gesellschaft selbst der Tyrann ist – die Gesellschaft als ein Ganzes den Einzelnen gegenüber, aus denen sie zusammengesetzt ist –, ihre Mittel zur Tyrannei sich nicht auf die Handlungen beschränken, die sie durch den Arm der Obrigkeit vollziehen lässt. Die Gesellschaft kann ihre eigenen Verfügungen in die Tat umsetzen, und sie tut dies auch; und wenn sie falsche statt richtige Verfügungen erlässt oder sich überhaupt in Angelegenheiten einmischt, mit denen sie besser nichts zu schaffen hätte, so übt sie eine Art von sozialer Tyrannei aus, die weit bedrohlicher ist als manche Arten politischer Unterdrückung. Denn auch wenn sie gewöhnlich nicht durch solche extremen Strafmittel aufrechterhalten wird, lässt sie weniger Auswege offen, indem sie viel tiefer in das tägliche Leben eindringt und die Seele selbst versklavt. Schutz vor der Tyrannei der Obrigkeit ist daher nicht genug, es bedarf auch eines Schutzes vor der Tyrannei des

---

* Die Wendung geht auf de Tocqueville zurück; in seinem zweiten Rezensionsaufsatz zu dessen *Über die Demokratie in Amerika* spottet Mill, sie habe der Rezeption einen großen Dienst erwiesen, weil sie dafür gesorgt habe, dass das erste philosophische Buch über die moderne Demokratie eine breite, konservative Leserschaft in England gefunden habe, die irrigerweise meinte, eine Abrechnung mit der demokratischen Herrschaft zu lesen. Mill erläutert, dass es de Tocqueville weniger um den Machtmissbrauch parlamentarischer Mehrheiten oder Gewaltexzesse des Mobs gehe, sondern um die Tyrannei des konventionellen Denkens und des gesellschaftlichen Konformismus – ein Thema, das zu einem Leitmotiv von *Über die Freiheit* wurde. Vgl. Mills Text: *De Tocqueville über die Demokratie in Amerika II* (*Ausgewählte Werke* IV).

herrschenden Meinens und Empfindens: vor der Neigung der Gesellschaft, durch andere Mittel als rechtliche Strafen ihre eigenen Ideen und Praktiken den Abweichenden zum Verhaltensmaßstab zu machen und die Entwicklung jeder Individualität zu hemmen und womöglich sogar zu ersticken, die nicht mit ihren Vorstellungen harmoniert, und alle Charaktere zu nötigen, sich nach ihrem Modell zu gestalten. Es gibt eine Grenze für die legitime Einmischung der kollektiven Meinung in den Bereich individueller Unabhängigkeit: Und diese Grenze zu finden und gegen Übergriffe zu behaupten ist ebenso unerlässlich für eine gute Verfassung der menschlichen Angelegenheiten wie der Schutz vor politischem Despotismus.

Doch obwohl diese Auffassung kaum im Allgemeinen bestritten werden dürfte, so ist doch die praktische Frage, wo die Grenze zu ziehen ist – wie der richtige Ausgleich zwischen individueller Unabhängigkeit und sozialer Kontrolle zu treffen ist –, ein Thema, hinsichtlich dessen fast alles noch zu leisten ist. Alles, was das Dasein für jeden von uns wertvoll macht, setzt die erzwungene Einhaltung gewisser Schranken durch alle anderen voraus. Daher müssen einige Verhaltensregeln durchgesetzt werden, in erster Linie durch das Gesetz, aber auch durch die öffentliche Meinung in vielen Angelegenheiten, die sich zu gesetzlicher Regelung nicht eignen. Welche Normen dies sein sollen, ist die Hauptfrage bei der Ordnung menschlicher Angelegenheiten; sie ist jedoch, wenn wir von einigen der offensichtlichsten Fälle absehen, eine der Fragen, deren Beantwortung die geringsten Fortschritte gemacht hat. Nicht zwei Zeitalter und kaum zwei Länder haben sie in gleicher Weise beantwortet, und die Entscheidung eines Landes oder Zeitalters ist ein Gegenstand des Staunens für jedes andere. Doch vermuten die Menschen eines bestimmten Zeitalters oder Landes so wenig eine Schwierigkeit hierin, als wäre dies ein Thema, über das die Menschheit immer einmütig geurteilt hätte. Die Regeln, welche unter ihnen selbst gelten, erscheinen ihnen als selbstverständlich und keiner Rechtfertigung bedürftig. Diese fast ausnahmslose Illusion ist eines von den vielen Beispielen der magischen Wirkung der Gewohnheit, die nicht nur sprichwörtlich eine zweite Natur ist, sondern fortwährend für die erste gehalten wird. Die Wirkung der Gewohnheit, Zweifel an den Verhaltensmaßstäben, welche die Menschen einander auferlegen, zu verhindern, ist umso unumschränkter, weil man es hier in der Regel nicht für nötig hält, Gründe für seine Meinungen anzugeben, weder einer dem anderen noch auch jeder sich selbst gegenüber. Die Leute sind gewohnt zu glauben und sind von manchen, die sich Philoso-

phen nennen, in diesem Glauben bestärkt worden, dass ihre Gefühle in solchen Dingen besser sind als Gründe und diese überflüssig machen. Der praktische Grundsatz, der sie bei ihrer Beurteilung der Regeln für menschliches Verhalten leitet, ist nichts anderes als das jedem innewohnende Gefühl, dass jeder verpflichtet sein sollte, so zu handeln, wie es ihm und denen, deren Auffassungen er teilt, gut dünkt. Niemand gesteht sich freilich ein, dass der Maßstab seines Urteils nur sein eigenes Belieben ist; aber ein Urteil über eine Handlungsweise, das nicht von Gründen getragen wird, kann aber nur als die Vorliebe eines Einzelnen gelten; und wenn die Begründung nur in der Berufung auf die übereinstimmenden Vorlieben anderer besteht, so ist es eben nur die Vorliebe vieler statt eines Einzelnen. Für einen gewöhnlichen Menschen ist jedoch sein Gutdünken, wenn es solche Stützung erfährt, nicht nur ein völlig ausreichender, sondern der einzige Grund, den er in der Regel für seine Begriffe von Moral, Geschmack oder Schicklichkeit besitzt, die nicht ausdrücklich in seinem religiösen Glauben enthalten sind; mehr noch: Es ist sein Hauptleitfaden auch bei der Auslegung dieses Glaubens. Die Meinungen der Menschen über das, was Lob oder Tadel verdient, werden dementsprechend von all den mannigfachen Ursachen beeinflusst, die ihre Wünsche hinsichtlich des Verhaltens anderer beeinflussen und die ebenso zahlreich sind wie jene, die ihre Wünsche in allen anderen Angelegenheiten bestimmen. Zuweilen ist es ihre Vernunft, ein andermal ihr Vorurteil oder ihr Aberglaube, oft ihre sozialen Neigungen, nicht selten ihre antisozialen, ihr Neid oder ihre Eifersucht, ihr Dünkel oder ihre Geringschätzigkeit, am häufigsten jedoch ihre Wünsche und Befürchtungen in Betreff ihrer selbst, ihr berechtigtes oder unberechtigtes Eigeninteresse. Überall, wo es eine herrschende Klasse gibt, stammt ein beträchtlicher Teil der dort geltenden Moral aus ihrem Klasseninteresse und ihren Gefühlen der Klassenüberlegenheit. Die moralischen Konventionen zwischen Spartanern und Heloten, Pflanzern und Negern, Fürsten und Untertanen, von Adligen und Bürgerlichen, von Männern und Frauen waren zum großen Teil das Erzeugnis dieser Klasseninteressen und -gefühle; und die so erzeugten Empfindungen wirken ihrerseits wieder auf das sittliche Gefühl der Angehörigen der herrschenden Klasse in ihren Beziehungen untereinander zurück.* Wo hingegen eine vormals herrschende Klasse ihre Herrschaft verloren hat

* Der Gedanke von der historischen Herkunft gegenwärtiger Geschlechterrollen aus dem »Recht des Stärkeren« wird ausführlich im ersten Kapitel von *Die Unterwerfung der Frauen* (1869) entwickelt (vgl. *Ausgewählte Werke* I, S. 440–474).

oder diese verhasst ist, dort trägt die vorherrschende sittliche Gesinnung häufig das Gepräge unduldsamer Abneigung gegen jede Art von Überlegenheit. Ein anderes bestimmendes Prinzip für Vorschriften über das zu Tuende und zu Unterlassende, die durch Gesetz oder öffentliche Meinung durchgesetzt wurden, war die Unterwürfigkeit der Menschen in Bezug auf die vermeintlichen Vorlieben und Abneigungen ihrer zeitweiligen Herren oder ihrer Götter. Diese Unterwürfigkeit ist zwar im Wesentlichen selbstsüchtiger Art, aber sie ist keine Heuchelei; sie erzeugt völlig echte Empfindungen des Abscheus; sie hat die Menschen veranlasst, Zauberer und Ketzer zu verbrennen. Neben so vielen niedrigeren Einflüssen hatten die allgemeinen und offenkundigen Interessen der Gesellschaft natürlich auch einen beträchtlichen Anteil an der Leitung des moralischen Empfindens – jedoch weniger aus Vernunftgründen und um ihrer selbst willen als durch die Sympathien und Antipathien, die aus ihnen erwuchsen; und Sympathien und Antipathien, die mit den Interessen der Gesellschaft weniger oder nichts zu tun hatten, haben sich gleichwohl bei der Etablierung der Moral mit ziemlicher Macht zur Geltung gebracht.

Die Neigungen und Abneigungen der Gesellschaft oder eines machthabenden Teils derselben sind somit der Hauptgrund, der die allgemeingültigen Regeln, deren Beachtung durch Strafandrohung unter den Schutz des Gesetzes oder der Meinung gestellt wurde, praktisch bestimmt hat. In der Regel haben auch jene, die in ihrem Denken und Fühlen ihrer Zeit voraus waren, dieses Verhältnis nicht grundsätzlich angetastet, sosehr sie auch mit ihm in einzelnen Dingen in Konflikt geraten sein mögen. Sie beschäftigten sich lieber mit der Frage, welche Dinge die Gesellschaft bevorzugen oder ablehnen sollte, als mit jener anderen, ob die Vorlieben oder Abneigungen der Gesellschaft ein Gesetz für den Einzelnen sein sollten. Sie bemühten sich lieber, die Gesinnung der Menschen in den besonderen Punkten zu ändern, in denen sie selbst ketzerisch gesinnt waren, statt zur Verteidigung der Freiheit gemeinsame Sache mit Ketzern überhaupt zu machen. Der einzige Fall, in welchem dieser höhere Standpunkt von mehr als einem versprengten Denker hier und da aus Prinzip eingenommen und folgerecht festgehalten wurde, ist der des religiösen Glaubens: ein höchst lehrreicher Gegenstand, nicht zuletzt dadurch, dass er ein schlagendes Beispiel für die Fehlbarkeit dessen bietet, was man den moralischen Sinn nennt; denn das *odium theologicum** eines aufrichtigen Fa-

* Der durch theologische Meinungsverschiedenheiten hervorgerufene Hass.

natikers ist einer der eindeutigsten Fälle von moralischem Gefühl. Diejenigen, welche zuerst das Joch derjenigen Kirche brachen, die sich die allgemeine nannte, waren in der Regel so wenig als diese selbst geneigt, religiöse Meinungsverschiedenheiten zu dulden. Als jedoch die Hitze des Kampfes vorüber war, ohne dass eine der streitenden Parteien die vollständige Vorherrschaft errungen hatte, und jede Kirche oder Sekte sich mit der Hoffnung begnügen musste, den einmal errungenen Boden zu behaupten: Da waren Minderheiten, die keine Aussicht hatten, zur Mehrheit zu werden, gezwungen, diejenigen, welche sie nicht bekehren konnten, um die Erlaubnis zu bitten, von ihnen abweichen zu dürfen. Entsprechend wurden fast allein auf diesem Schlachtfeld die Rechte des Individuums grundsätzlich und umfassend vertreten und der Anspruch der Gesellschaft, Autorität über Abweichler auszuüben, offen bestritten. Die großen Autoren, denen die Welt jenes Maß religiöser Freiheit, das sie besitzt, zu danken hat, erklärten die Gewissensfreiheit meistens zu einem unantastbaren Recht und leugneten unbedingt, dass ein menschliches Wesen anderen in Glaubensdingen irgendwelche Rechenschaft schulde. So natürlich ist jedoch den Menschen die Unduldsamkeit in allem, was ihnen wahrhaft am Herzen liegt, dass die Religionsfreiheit kaum irgendwo praktiziert wurde, außer wo die religiöse Gleichgültigkeit, die ihren Frieden nicht durch theologischen Hader gestört sehen will, ihr Gewicht mit in die Waagschale geworfen hat. Fast alle religiös Gesinnten, auch in den freisinnigsten Ländern, lassen die Pflicht der Duldung nur mit stillschweigenden Vorbehalten gelten. Der eine verträgt Widerspruch in Sachen des Kirchenregiments, aber nicht in dogmatischen Fragen; ein anderer will jeden dulden, nur keine Papisten oder Unitarier; ein Dritter jeden, der an eine Offenbarungsreligion glaubt; einige wenige dehnen ihre Nachsicht noch ein wenig weiter aus, solange nur Gottes- und Jenseitsglauben gegeben sind. Und überall, wo das Gefühl der Mehrheit noch echt und stark ist, hat es seinen Anspruch auf Gehorsam nur wenig gemildert.

In England ist infolge der eigentümlichen Umstände unserer politischen Geschichte das Joch der Meinung zwar vielleicht drückender, das des Gesetzes jedoch weniger drückend als in den meisten Ländern Europas. Hier besteht eine beachtliche Abneigung gegen direkte Eingriffe der gesetzgebenden oder vollziehenden Gewalt in das Privatleben der Einzelnen – jedoch nicht so sehr aufgrund einer angemessenen Achtung für die Unabhängigkeit des Individuums als infolge der noch bestehenden Gewohnheit, in der Regierung die

Vertretung eines der Bevölkerung entgegengesetzten Interesses zu sehen. Die Mehrheit hat die Macht der Regierung noch nicht als ihre eigene Macht, die Meinung derselben noch nicht als ihre eigene Meinung betrachten gelernt. Wenn dies geschehen sein wird, so wird die individuelle Freiheit Übergriffen von Seiten der Staatsgewalt wahrscheinlich ebenso sehr ausgesetzt sein, wie sie dies jetzt schon von Seiten der öffentlichen Meinung ist. Zurzeit besteht jedoch noch ein starkes Empfinden, das gegen jeden Versuch mobilisierbar ist, die Leute in Dingen gesetzlich zu kontrollieren, in denen sie bisher keine Kontrolle gewöhnt sind. Dies geschieht, ohne genau zu unterscheiden, ob sich der Gegenstand innerhalb des Bereiches berechtigter rechtlicher Einflussnahme befindet oder nicht, so dass dieses Empfinden, so überaus heilsam es auch im Ganzen wirkt, doch in einzelnen Fällen vielleicht ebenso häufig unangebracht wie wohlbegründet ist. Es gibt in der Tat keinen anerkannten Maßstab, nach dem man die Angemessenheit oder Unangemessenheit des Einschreitens der Regierung üblicherweise bemisst. Man entscheidet je nach persönlichem Belieben. Manche möchten, sobald sie glauben, dass irgendwo etwas Gutes zu tun oder ein Übel abzustellen ist, die Regierung zum Einschreiten auffordern, während andere lieber alle erdenklichen gesellschaftlichen Missstände ertragen, ehe sie sich entschließen, die Menge der Regierungsgeschäfte durch ein neues zu erweitern. Die Menschen schlagen sich im einzelnen Fall auf die eine oder die andere Seite, je nach der allgemeinen Richtung ihres Empfindens oder nach dem Anteil, den sie an dem fraglichen Gegenstand nehmen, oder je nachdem sie denken, ob die Regierung die Sache in der ihnen geeignet scheinenden Weise tun würde oder nicht, sehr selten jedoch aufgrund einer folgerecht festgehaltenen Überzeugung hinsichtlich der Staatsaufgaben. Mir scheint, dass sich infolge dieser allgemeinen Prinzipienlosigkeit die eine Seite gegenwärtig vielleicht ebenso häufig im Unrecht befindet wie die andere; das Eingreifen des Staates wird ungefähr gleich oft zu Unrecht verlangt und zu Unrecht verdammt.

Zweck dieser Schrift ist es, ein sehr einfaches Prinzip als berechtigt zu verfechten,* den Umgang der Gesellschaft mit dem Individuum in Bezug auf

---

* Während es an dieser Stelle heißt, es gehe in der Schrift um die Begründung *eines* »einfachen Prinzips«, schreibt Mill zu Beginn des fünften Kapitels von zwei »Maximen«, »die zusammen die ganze Lehre dieser Abhandlung bilden«. Dies weist darauf hin, dass die Schrift in Wahrheit zwei zusammenhängende Prinzipien (oder ein zweigliedriges Prinzip) verteidigt. In der *Autobiographie* bezeichnet Mill die *Freiheitsschrift* als »philosophisches Lehrbuch für eine einzelne Wahrheit« (*Ausgewählte Werke* II, S. 189).

Zwang und Kontrolle eindeutig zu regeln – mögen die dabei gebrauchten Mittel in dem physischen Zwang gesetzlicher Strafen bestehen oder in dem nötigenden Druck der öffentlichen Meinung.* Dieses Prinzip lautet, dass der einzige Zweck, der die Menschheit berechtigt, vereinzelt oder vereinigt, jemandes Handlungsfreiheit zu beeinträchtigen, der Selbstschutz ist; dass der einzige Zweck, der rechtfertigt, Macht über irgendein Mitglied einer zivilisierten Gemeinschaft gegen seinen Willen auszuüben, der ist, die Schädigung anderer zu verhüten. Sein eigenes Wohl, das leibliche wie das moralische, ist kein ausreichender Grund dafür. Jemand kann nicht legitimerweise genötigt werden, etwas zu tun oder zu unterlassen, weil dies für ihn besser wäre, weil es ihn glücklicher machen würde, weil es, nach der Meinung anderer, weise oder sogar recht wäre. Dies sind gute Gründe, um ihm Vorhaltungen zu machen, um mit ihm zu diskutieren, ihn zu überreden oder ihn zu beschwören, aber nicht, um ihn zu zwingen oder ihm ein Übel zuzufügen, falls er anders handelt. Damit dies statthaft sei, muss die Handlung, die man hindern will, darauf gerichtet sein, anderen Schaden zuzufügen. Rechenschaft schuldet jemand der Gesellschaft nur für Handlungen, die andere betreffen. In dem, was nur ihn angeht, ist seine Unabhängigkeit, mit völligem Recht, absolut. Über sich selbst, über seinen Körper und Geist, ist der Einzelne der Souverän.**

Wir brauchen wohl kaum zu sagen, dass diese Lehre nur von menschlichen Wesen in der Reife ihrer Fähigkeiten gelten soll. Wir sprechen hier nicht von Kindern oder jungen Leuten unter dem Alter, welches das Gesetz für die Volljährigkeit von Männern oder Frauen festsetzt. Wer sich noch in einem Zustand befindet, in dem andere für ihn zu sorgen haben, muss vor den Folgen

---

* In dem englischen Text ist von »moral coercion« die Rede. Gemeint ist aber nicht, dass der Zwang auf moralischen Gründen beruht, sondern dass er von rein »moralischer Art« ist: Er beruht auf Empörung, Vorwürfen, Gerede und sozialem Ausschluss. Bereits Theodor Gomperz (1832–1912) hat daher in seiner Übersetzung mit Grund entschieden, dass das Wort »moralisch« im Deutschen verzichtbar ist. Im fünften Buch der *Prinzipien der Politischen Ökonomie* unterscheidet Mill zwischen autoritären und nichtautoritären Eingriffen von Staat und Gesellschaft. Zu letzterem zählt er die Verbreitung von Informationen oder das Erteilen von Ratschlägen und Empfehlungen. Die Argumentation von *Über die Freiheit* richtet sich nicht auf jegliche Einflussnahme des Staates, sondern auf autoritäre Eingriffe. Vgl. *Ausgewählte Werke* III/2.

** In der *Autobiographie* findet sich ein Hinweis auf die Wurzeln dieser berühmten Formulierung: »Ferner muss ich einen beachtenswerten Amerikaner, Mr. Warren, erwähnen, der auf der Grundlage der ›Souveränität des Individuums‹ ein Gesellschaftssystem errichtete, Anhänger um sich sammelte und wirklich die Bildung einer Landgemeinde begann (ob sie noch besteht, weiß ich nicht) […].« (*Ausgewählte Werke* II, S. 190)

seiner eigenen Handlungen ebenso wie vor äußerer Unbill bewahrt werden. Aus demselben Grund können wir hier jene wenig entwickelten Gesellschaftszustände unberücksichtigt lassen, in welchen die Gattung selbst gewissermaßen noch nicht mündig geworden ist. Die Anfangsschwierigkeiten auf der Bahn selbständiger Entwicklung sind so groß, dass man hinsichtlich der Mittel, sie zu überwinden, selten eine Wahl hat; und ein Herrscher, den der Geist des Fortschritts erfüllt, ist wohl berechtigt, jedes Mittel zu ergreifen, um ein Ziel zu erreichen, das sonst vielleicht unerreichbar wäre. Der Despotismus ist eine berechtigte Regierungsform Barbaren gegenüber, vorausgesetzt, dass der Fortschritt das Ziel ist und dass die Mittel durch den Erfolg gerechtfertigt werden. Das Prinzip der Freiheit kommt nur dort zur Anwendung, wo die Menschen fähig geworden sind, sich mittels freier und gleichberechtigter Diskussion weiterzuentwickeln. Bis dahin bleibt ihnen nichts übrig, als sich dem Willen eines Akbar* oder Karl des Großen** – falls sie so glücklich sind, einen solchen zu finden – vorbehaltlos zu unterwerfen. Doch sobald die Menschheit die Fähigkeit erlangt hat, vermöge Überzeugung oder Überredung zu ihrer Vervollkommnung zu gelangen (eine Entwicklungsstufe, welche von allen Völkern, die wir hier in Betracht zu ziehen haben, längst erreicht wurde), ist die Anwendung von Zwang, sei es in direkter Form oder in Gestalt von Bußen und Strafen für Ungehorsam, nicht mehr als ein Mittel zur Beförderung ihres Wohls zulässig, sondern nur statthaft, sofern die Sicherheit anderer es erfordert.

Es ist wohl passend zu bemerken, dass ich auf jeden Vorteil verzichte, der meiner Sache aus der Vorstellung abstrakter, unabhängig von jeder Begründung durch Nützlichkeit bestehender Rechte erwachsen könnte. Ich betrachte das Nützlichkeitsprinzip als die letzte Instanz in allen moralischen Fragen – aber Nutzen ist hier im umfassendsten Sinne der beständigen Interessen des

---

* Jalaluddin Muhammad Akbar (auch Akbar der Große genannt) (1542–1605), indischer König, dessen Herrschaft die Mills hier als Beispiel eines gesellschaftlichen Fortschritt herbeiführenden Despotismus anführen. In den *Betrachtungen über die Repräsentativregierung* vertritt Mill die Meinung, dass die Kolonialherrschaft eine legitime Form des Regierens sei, sofern dies die Bevölkerung auf eine höhere Stufe der Zivilisation führe. Vgl. *Ausgewählte Werke* IV.

** Karl der Große (747/8–814), König des Fränkischen Reichs und seit 800 römischer Kaiser, erweiterte das Territorium wesentlich und sorgte auf verschiedenen Ebenen für eine Modernisierung des Reiches.

Menschen als eines entwicklungsfähigen Wesens zu verstehen.* Diese Interessen, so behaupte ich, rechtfertigen die Unterwerfung der individuellen Selbstbestimmung unter äußeren Zwang nur in Betreff jener Handlungen, welche das Wohl anderer berühren. Schädigt jemand die Interessen anderer, so ist dies ein Prima-facie-Grund**, ihn zu bestrafen durch gesetzliche Mittel und, wo diese nicht sicher anwendbar sind, durch öffentliche Missbilligung. Es gibt auch zahlreiche Handlungen zugunsten anderer, zu denen jemand rechtmäßigerweise verpflichtet werden kann, wie Zeugnis vor einem Gerichtshof ablegen, seinen gebührenden Anteil an der gemeinsamen Verteidigung beizutragen oder an jeder anderen Aufgabe, deren Erfüllung für das Wohl der ihn schützenden Gesellschaft erforderlich ist; ferner sind auch einzelne Hilfsleistungen zu erweisen, wie die Rettung von Menschenleben, der Schutz von Wehrlosen vor Misshandlung. In allen Fällen, in denen etwas Derartiges unsere offenbare Pflicht ist, kann uns die Gesellschaft für die Nichterfüllung derselben zur Rechenschaft ziehen. Man kann anderen Übel zufügen nicht nur durch Handeln, sondern auch durch Unterlassen, und in beiden Fällen ist man für den Schaden, der daraus erwächst, verantwortlich. Der letztere Fall erfordert allerdings eine viel vorsichtigere Anwendung von Zwang als der erstere. Verantwortung für den Schaden, den man anrichtet, ist die Regel; Verantwortung für den Schaden, den man zu verhüten versäumt, im Vergleich dazu die Ausnahme. Doch es gibt viele Fälle, die unzweideutig und gewichtig genug sind, um eine solche Ausnahme zu begründen. In allem, was die äußeren Beziehungen des Einzelnen betrifft, ist er *de jure* denen verantwortlich, deren Interessen berührt sind, und wo es nottut, der Gesellschaft als deren Beschützerin. Es gibt oft genug gute Gründe, jemanden nicht zur Verantwortung zu ziehen, aber diese Gründe müssen sich aus den besonderen Umständen des Falls ergeben: Entweder weil es eine Art von Fall ist, in dem er im Ganzen wahrscheinlich besser handeln wird, wenn er seinem eigenen Ermessen folgt, als wenn die Gesellschaft ihn durch die ihr zugänglichen Mittel zu beeinflussen sucht, oder weil der Versuch, diese Kon-

---

* Ob die von den Mills angestrebte utilitaristische Begründung individueller Rechte gelingen kann, ist umstritten. Einen Schlüssel zu Mills Verständnis subjektiver Rechte und ihrer Fundierung im Nutzengedanken bietet das fünfte Kapitel von *Utilitarismus* (S. 490–517 in diesem Band).

** *Prima facie:* auf den ersten Blick. Ein Prima-facie-Grund ist ein Grund, der durch andere Gründe überwogen werden kann (aber nicht muss).

trolle auszuüben, andere und größere Übel erzeugen würde als die, die sie verhüten soll. Wenn Gründe dieser Art die Durchsetzung von Verantwortlichkeit ausschließen, sollte der Handelnde selbst den leeren Richterstuhl einnehmen, um die Interessen anderer zu schützen, die keinen äußeren Schutz haben. Dabei hat er sich nur umso strenger zu richten, als die Eigentümlichkeit des Falles nicht zulässt, dass er der Beurteilung seiner Mitmenschen anheimfällt.

Es gibt jedoch einen Bereich des Handelns, an dem die Gesellschaft im Unterschied zum Einzelnen nur ein mittelbares, wenn überhaupt ein Interesse besitzt. Dieser umfasst jenen ganzen Lebens- und Wirkungskreis eines jeden, der nur ihn betrifft, oder wenn auch andere, so doch nur mit ihrer freiwilligen, unerzwungenen und nicht durch Täuschung erlangten Zustimmung und Teilnahme. Wenn ich sage »nur ihn«, so meine ich ihn unmittelbar und in erster Linie: Denn alles, was ihn berührt, kann durch ihn auch andere berühren; und der hierauf gegründete Einwand soll im Folgenden gewürdigt werden. Dies also ist der angemessene Bereich der menschlichen Freiheit. Er begreift erstens das innerliche Reich des Bewusstseins und begründet so die Forderung nach Gewissensfreiheit im umfassendsten Sinne, Freiheit des Denkens und des Fühlens, unbedingte Freiheit der Gesinnung und des Urteils in allen Angelegenheiten praktischer, philosophischer, wissenschaftlicher, sittlicher und theologischer Art. Das Recht, Meinungen frei zu äußern und zu veröffentlichen, scheint unter ein anderes Prinzip zu fallen, da es Handlungen angeht, die das Interesse anderer betreffen; da es jedoch fast ebenso wichtig wie die Denkfreiheit selbst ist und zum großen Teil auf denselben Gründen beruht, ist sie von ihr praktisch nicht zu trennen. Zweitens verlangt dieser Grundsatz die Freiheit des Geschmacks und der Beschäftigungen; das Recht, den Lebensplan so zu gestalten, dass er unserem Charakter entspricht, und zu tun, was wir wollen – in Erwartung der Folgen, die uns treffen mögen, ohne hierbei irgendwelche Behinderung von unseren Mitmenschen zu erfahren, solange unser Tun ihnen keinen Schaden zufügt, auch wenn sie unser Benehmen für töricht, pervers oder falsch halten sollten. Drittens folgt aus diesem Freiheitsrecht eines jeden das Freiheitsrecht aller, sich innerhalb derselben Grenzen zu verbinden, das Recht der Vereinigung für jeden Zweck, der nicht eine Schädigung anderer in sich schließt, vorausgesetzt, dass die Teilnehmer volljährig sind und weder Zwang noch Täuschung erfahren.

Keine Gesellschaft, in der diese Freiheiten nicht im Ganzen genommen geachtet sind, ist frei, ganz gleich, wie ihre Regierungsform beschaffen ist; und keine ist völlig frei, in der sie nicht unbeschränkt und unbedingt gelten. Die einzige Freiheit, die den Namen verdient, ist das Recht, unser Wohl auf unsere Weise zu suchen, solange wir nicht versuchen, andere ihrer Freiheit zu berauben oder ihre darauf gerichteten Bemühungen zu behindern. Jeder ist der rechtmäßige Hüter seiner Gesundheit, der leiblichen wie der geistigen und seelischen. Die Menschheit hat mehr davon, wenn sie jedem so zu leben gestattet, wie er es selbst gut findet, als wenn sie jeden nötigt, so zu leben, wie es allen anderen gut scheint.

Obgleich diese Lehre keineswegs neu ist und für manche das Ansehen eines Gemeinplatzes haben mag, so ist sie doch wie kaum eine andere der vorherrschenden Tendenz in Meinungen und Gewohnheiten entgegengesetzt. Die Gesellschaft hat sich (je nach ihrem Dafürhalten) ganz ebenso sehr gemüht, die Menschen zur Annahme ihrer Begriffe von persönlicher wie von gesellschaftlicher Vollkommenheit zu zwingen. Die Staaten des Altertums glaubten sich berechtigt (und sie wurden von den alten Philosophen dazu ermuntert), alle Teile des Privatlebens durch öffentliche Autorität zu regeln, um der großen Bedeutung willen, welche die gesamte leibliche und geistige Disziplin eines jeden für das Gemeinwohl besitze. Diese Denkart mochte in kleinen, von mächtigen Feinden umgebenen Republiken zulässig sein, die sich in beständiger Gefahr des Untergangs durch äußere Angriffe oder innere Zerrüttung befanden und für die auch eine kurze Zeitspanne erschlaffter Kraft und Zucht so leicht verhängnisvoll wurde, dass sie es sich nicht leisten konnten, auf die heilsamen dauernden Früchte der Freiheit zu warten. In der modernen Welt hat das Wachsen der Staaten und vor allem auch die Trennung der geistlichen und weltlichen Gewalt, welche die Leitung der Gewissen in andere Hände gab als die Verwaltung der bürgerlichen Angelegenheiten, ein derartiges Übergreifen der Gesetzesmacht zwar gehindert. Doch wurde das Räderwerk der moralischen Unterdrückung noch entschiedener gegen die Abweichung auf persönlichem Gebiet als auf dem des sozialen Lebens in Gang gesetzt. Die Religion, das mächtigste Element, das sich an der Bildung des sittlichen Gefühls beteiligt hat, war fast immer entweder von dem alle Lebensgebiete umspannenden Streben einer Priesterschaft oder aber von dem puritanischen Geist beseelt. Und auch einige Reformatoren der Neuzeit, deren Lehren zu den Religionen der Vergangenheit den schroffsten Gegensatz

bilden sollen, sind in ihren Ansprüchen auf geistliche Herrschaft nicht hinter Kirchen oder Sekten zurückgeblieben: Auguste Comte* insbesondere, dessen Gesellschaftsordnung, wie sie sein *System der positiven Politik*[1] entwickelt, nichts Geringeres als die Errichtung einer (freilich mehr durch moralische als gesetzliche Mittel) zu übenden Zwingherrschaft der Gesellschaft über das Individuum in sich schließt, die alle Entwürfe der starrsten Zuchtmeister des Altertums weit hinter sich lässt.

Abgesehen von den Lehren einzelner Denker gibt es in der Welt überhaupt eine verbreitete und wachsende Neigung, die Gewalt der Gesellschaft über den Einzelnen ungebührlich zu erweitern, sowohl durch den Zwang der Meinung als auch sogar durch den des Gesetzes. Und da alle Veränderungen, die gegenwärtig stattfinden, darauf abzielen, die Gesellschaft stark und den Einzelnen schwach zu machen, so ist dies nicht eines der Übel, welche von selbst verschwinden, sondern im Gegenteil eines, das immer gefährlicher zu werden droht. Der Hang der Menschen, ob als Herrscher oder als Mitbürger, ihre eigenen Meinungen und Neigungen anderen als Verhaltensregel aufzuzwingen, findet an einigen der besten und einigen der schlechtesten Eigenschaften unserer Natur eine so kräftige Stütze, dass sie kaum jeweils durch etwas anderes als durch Mangel an Macht im Zaume gehalten wird. Und da diese Macht im Wachsen und nicht im Sinken begriffen ist, so müssen wir unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen erwarten, dass dieser Hang zunimmt, wenn nicht ein starker Damm moralischer Überzeugung gegen das Übel errichtet werden kann.

Es dürfte zweckmäßig für die Argumentation sein, wenn wir, statt sogleich auf die Leitthese selbst einzugehen, uns zunächst auf einen Zweig derselben beschränken, in Betreff dessen der hier vertretene Grundsatz eine wenn nicht vollständige, so doch ziemlich weitgehende Anerkennung in der öffentlichen Meinung gefunden hat. Dieser Zweig ist die Gedankenfreiheit, von der sich

---

* Mill hat die Arbeiten des französischen Philosophen und Begründers der Soziologie Auguste Comte (1798–1857) aufmerksam verfolgt. In der *Autobiographie* würdigt er unter anderem dessen Theorie historischer Entwicklungsstadien und bemerkt, er habe von Comte gelernt, dass man die moralischen und intellektuellen Merkmale einer Übergangszeit nicht »für die normalen Attribute der Menschheit« (*Ausgewählte Werke* II, S. 133) halten dürfe. Dadurch fühlte er sich in seinem Fortschrittsvertrauen gestärkt. In seiner 1865 erschienenen Abhandlung *Auguste Comte und der Positivismus* unterzieht er aber die freiheitsfeindlichen Tendenzen bei Comte einer scharfen Kritik. Vgl. *Ausgewählte Werke* V.

die verwandte Freiheit des Redens und Schreibens unmöglich trennen lässt. Obgleich diese Freiheiten in beträchtlichem Maße Bestandteil der politischen Moral aller jener Länder sind, die sich zu religiöser Toleranz und staatlicher Freiheit bekennen, so sind doch die Gründe derselben, philosophischer wie praktischer Art, dem allgemeinen Bewusstsein nicht so geläufig und auch den Meinungsführern nicht so gründlich bekannt, als man erwarten sollte. Recht verstanden, haben diese Gründe einen viel weiteren Anwendungsbereich als nur auf eine Seite des Gegenstands, und eine eingehende Betrachtung dieses Teils der Frage wird die geeignetste Einleitung für das Übrige bilden. Diejenigen, denen ich nichts Neues bieten kann, werden mich daher hoffentlich entschuldigen, wenn ich eine Frage, die nun seit drei Jahrhunderten so oft behandelt wurde, noch einmal zu erörtern wage.

Zweites Kapitel

Von der Freiheit des Denkens und der Diskussion

Die Zeit ist hoffentlich vorüber, in der eine Verteidigung der »Freiheit der Presse« als eine der Schutzmaßnahmen gegen den korrupten oder tyrannischen Gebrauch der Regierungsgewalt notwendig war.* Vermutlich ist keine Debatte mehr erforderlich, dass es einer mit dem Interesse der Bevölkerung nicht völlig einigen Legislative oder Exekutive nicht erlaubt sein darf, den Leuten Meinungen vorzuschreiben oder zu bestimmen, welche Lehren oder Argumente sie hören dürfen. Zudem ist dieser Gesichtspunkt von früheren Autoren so oft und so erfolgreich vertreten worden, dass wir kaum bei ihm zu verweilen brauchen. Obgleich das englische Gesetz in Dingen der Presse zur Stunde ebenso knechtische Bestimmungen enthält wie zu den Zeiten der Tudors**, so besteht doch nur geringe Gefahr, dass es jemals gegen politische Erörterungen zur Anwendung kommen sollte, außer bei einer zeitweisen Panik, wenn Furcht vor Aufruhr Richtern und Staatsmännern die Besinnung raubt***; und

---

* Der Kampf für die Pressefreiheit gehörte zu den Kernanliegen der politischen Benthamianer. Mills Vater James war Autor des Eintrags »Freiheit der Presse« im 1821 erschienenen Ergänzungsband der *Encyclopaedia Britannica*. Vier Jahre später veröffentlichte der jugendliche Sohn einen langen Rezensionsaufsatz zu dem Thema. Vater und Sohn Mill kritisierten insbesondere das Recht gegen Verleumdung als ein Einfallstor einer Art von Pressezensur.

** Das Haus Tudor herrschte von 1485 bis 1603.

*** *Anmerkung Mills:* Die obigen Worte waren kaum niedergeschrieben, als es, wie um sie recht nachdrücklich Lügen zu strafen, zu der Presseverfolgung des Jahres 1858 kam. Dieser unbedachte Eingriff in das Recht der freien Meinungsäußerung hat mich indes nicht zu der geringsten Änderung des Textes veranlasst, und er hat auch nicht meine Überzeugung zu erschüttern vermocht, dass, von Momenten der Panik abgesehen, die Zeit der Strafen und Bußen für politische Erörterungen in unserem Land vorüber ist. Denn erstens wurden jene Verfolgungen wieder eingestellt, und zweitens waren sie niemals politische Verfolgungen im eigentlichen Sinne. Der Gegenstand der Anklage war nicht eine Kritik an staatlichen Einrichtungen oder Handlungen und Personen der Regierung, sondern die Verbreitung einer als unmoralisch betrachteten Lehre, der Lehre von der Rechtmäßigkeit des Tyrannenmordes.

Wenn die Gründe dieses Kapitels irgendeinen Wert haben, so sollte die umfassendste Freiheit der Behauptung und Erörterung jeder beliebigen Lehre als einem Gegenstand

im Großen und Ganzen ist es in Verfassungsstaaten wohl überhaupt nicht zu befürchten, dass die Regierung – sie mag nun dem Volk völlig verantwortlich sein oder nicht – es oft versuchen wird, die freie Meinungsäußerung zu beschränken, außer wenn sie dabei als Werkzeug der allgemeinen Intoleranz der Bevölkerung selbst handelt. Nehmen wir daher an, dass die Regierung mit dem Volk ganz und gar eins sei und niemals daran denke, ihre Zwangsgewalt anders als in Übereinstimmung mit dem zu gebrauchen, was sie für die Volksstimme hält. Allein ich leugne das Recht des Volkes, solchen Zwang auszuüben, ob unmittelbar oder durch seine Regierung. Die Gewalt selbst ist unrechtmäßig. Die beste Regierung hat nicht mehr Anspruch darauf als die schlechteste. Sie ist ebenso schädlich oder schädlicher, wenn sie im Einklang mit der öffentlichen Meinung geübt wird als im Widerspruch zu dieser. Wenn die gesamte Menschheit einer Meinung wäre und nur ein Einziger hätte eine entgegengesetzte, so verfügte die Menschheit über kein besseres Recht, diesem ein Schweigen aufzuerlegen, als er, wenn er die erforderliche Macht besäße, der ganzen Menschheit. Wäre eine Meinung nur ein Privatbesitz, ohne Wert für jemand anderen als den Eigentümer, wäre es nur ein persönlicher Schaden, in ihrem Genuss gestört zu werden, so würde es einigen Unterschied machen, ob derselbe viele oder nur wenige träfe. Doch das besondere Übel der Unterdrückung einer Meinungsäußerung ist eben ein Raub, den man an der Menschheit verübt, an der Nachwelt wie an den gegenwärtig Lebenden, an denjenigen, die von der Meinung abweichen, noch mehr als an jenen, die ihr anhängen. Ist die Meinung richtig, so nimmt man ihnen die Gelegenheit, Irrtum durch Wahr-

---

sittlicher Überzeugung bestehen – so unmoralisch sie anderen auch erscheinen mag. Es wäre daher ebenso unerheblich wie deplatziert, hier die Frage zu erörtern, ob die Lehre vom Tyrannenmord diese Bezeichnung verdient. Ich begnüge mich mit der Bemerkung, dass dies zu allen Zeiten eine der offenen Fragen der Moral gewesen ist; dass die Handlung eines Bürgers, der einen Verbrecher niederschlägt, welcher sich über das Gesetz erhoben und dadurch dem Bereich gesetzlicher Strafe oder Kontrolle entzogen hat, von ganzen Nationen und von einigen der weisesten und besten Männer nicht als ein Verbrechen, sondern als ein Akt erhabener Tugend betrachtet wurde; und dass sie, gleichviel ob recht oder unrecht, nicht in die Kategorie des Meuchelmordes, sondern in jene des Bürgerkrieges fällt. Von dieser Auffassung ausgehend, glaube ich, dass die Anstiftung zu einer solchen Handlung in einem bestimmten Fall allerdings ein geeigneter Gegenstand der Bestrafung sein kann, doch nur, wenn ihr eine offenkundige Straftat gefolgt ist und zwischen der Straftat und der Anstiftung ein mindestens wahrscheinlicher Zusammenhang sich nachweisen lässt. Selbst dann ist es nicht eine fremde, sondern nur die angegriffene Regierung selbst, die in Ausübung des Rechts auf Selbstverteidigung Angriffe, die gegen ihren Bestand gerichtet sind, zu strafen befugt ist.

heit zu ersetzen; ist sie unrichtig, so verlieren sie, was fast ebenso wertvoll ist, die deutlichere Auffassung und den lebendigeren Eindruck der Wahrheit, die aus der Konfrontation mit dem Irrtum entspringen.

Es ist notwendig, diese beiden Hypothesen gesondert zu betrachten, da ihnen verschiedene Argumentationslinien entsprechen. Wir können niemals sicher sein, dass die Meinung, die wir zu unterdrücken suchen, falsch ist, und wären wir dessen sicher, so wäre ihre Unterdrückung noch immer ein Übel.

Erstens: Die Meinung, die kraft Autorität niedergehalten werden soll, könnte möglicherweise wahr sein. Diejenigen, welche sie unterdrücken wollen, leugnen natürlich ihre Wahrheit, doch sie sind nicht unfehlbar. Sie sind nicht autorisiert, die Frage für die ganze Menschheit zu entscheiden und allen anderen die Mittel der Beurteilung zu entziehen. Einer Meinung das Gehör verweigern, weil wir sicher sind, dass sie falsch ist, heißt unsere Gewissheit für gleichbedeutend mit unbedingter Gewissheit halten. Aller Meinungszwang schließt den Anspruch auf Unfehlbarkeit in sich. Zu seiner Verurteilung genügt dieses geläufige Argument, das durch seine Geläufigkeit nicht an Wert verliert.

Zum Unglück für den gesunden Sinn der Menschheit hat jedoch diese Tatsache ihrer Fehlbarkeit bei weitem nicht das Gewicht in ihrem praktischen Urteil, welches man ihr theoretisch immer zuerkennt. Denn während jedermann wohl weiß, dass er fehlbar ist, halten es doch wenige für notwendig, sich vor ihrer eigenen Fehlbarkeit zu schützen oder die Annahme gelten zu lassen, dass irgendeine Meinung, in Betreff deren sie sich sehr sicher fühlen, eben ein Beispiel jenes Irrtums sein mag, für den sie sich im Allgemeinen anfällig wissen. Absolute Herrscher oder andere, die an unbedingte Ergebenheit gewöhnt sind, empfinden dieses unbegrenzte Vertrauen in die Richtigkeit ihrer Ansichten gewöhnlich in nahezu allen Angelegenheiten. Personen in glücklicheren Umständen, die mitunter Widerspruch erfahren und denen es nicht völlig fremd ist, zurechtgewiesen zu werden, wenn sie im Irrtum sind, hegen dieses unbegrenzte Vertrauen meistens nur hinsichtlich jener Meinungen, welche von allen geteilt werden, die sie umgeben oder denen sie sich unterzuordnen pflegen; denn in dem Maße, in dem jemand seinem eigenen Urteil misstraut, pflegt er blind auf die Unfehlbarkeit »der Welt« überhaupt zu vertrauen. Und die Welt bedeutet jedem den Teil derselben, mit dem er in Berührung kommt: seine Partei, seine Kirche, seine Sekte oder gesellschaftliche Klasse; wem es etwas so Umfassendes bedeutet wie das Vaterland oder das Zeitalter, mag im Vergleich fast als liberal und aufgeschlossen gelten. Auch wird der Glaube an

diese Kollektivautorität nicht im Mindesten durch das Bewusstsein erschüttert, dass andere Zeitalter, Länder, Kirchen, Sekten, Klassen und Parteien das genaue Gegenteil gedacht haben oder auch jetzt noch denken. Er bürdet seiner eigenen Welt die Verantwortung dafür auf, gegenüber abweichenden Welten anderer Menschen im Recht zu sein; es beirrt ihn niemals, dass nur der Zufall darüber entschieden hat, welche dieser zahlreichen Welten der Gegenstand seines gläubigen Vertrauens geworden ist, so dass dieselben Ursachen, die ihn zu einem Kirchenmann in London machen, ihn in Peking zu einem Buddhisten oder Konfuzianer gemacht hätten. Und doch ist es so gewiss, wie es nur sein kann, dass Zeitalter um nichts unfehlbarer sind als Einzelne, da jedes Jahrhundert Meinungen gehegt hat, welche spätere Jahrhunderte nicht nur für falsch, sondern für absurd hielten; und es ist nicht minder gewiss, dass viele jetzt allgemeine Meinungen in zukünftigen Zeitaltern verworfen werden, als dass viele Meinungen einst allgemein waren, die vom jetzigen verworfen worden sind.

Der Einwurf, den man gegen dieses Argument wahrscheinlich erheben wird, dürfte etwa die folgende Gestalt annehmen: Es liegt kein größerer Anspruch auf Unfehlbarkeit darin, dass wir die Verbreitung von Irrlehren verbieten, als in jeder anderen Handlung, welche die öffentliche Gewalt ihrem Urteil und ihrer Verantwortung gemäß vollzieht. Die Urteilskraft ist dem Menschen verliehen, damit er sie gebrauche. Nur weil sie falsch gebraucht werden könnte, sollten die Menschen sie überhaupt nicht gebrauchen? Wenn wir verbieten, was uns schädlich scheint, so behaupten wir damit nicht, über allen Irrtum erhaben zu sein, sondern erfüllen nur die uns obliegende Pflicht, nach unserer gewissenhaften, wenn auch nicht untrüglichen Überzeugung zu handeln. Wollten wir unserem Urteil niemals folgen, weil es uns auch irreleiten kann, so würden wir alle unsere Interessen vernachlässigt und alle unsere Pflichten unerfüllt lassen. Eine Kritik, die alles Handeln ohne Ausnahme trifft, kann kein triftiger Einwand gegen eine bestimmte Art des Handelns sein. Es ist die Pflicht der Regierungen wie der Einzelnen, ihre Meinungen so richtig und so sorgfältig wie möglich zu bilden und sie anderen niemals aufzuzwingen, wenn sie ihrer Sache nicht völlig gewiss sind. Doch wenn sie diese Gewissheit erlangt haben (so könnten unsere Gegenredner sagen), dann ist es nicht mehr Gewissenhaftigkeit, sondern Feigheit, wenn sie sich scheuen, ihren Überzeugungen entsprechend zu handeln, und die ungehinderte Verbreitung von Lehren erlauben, die nach ihrer redlichen Überzeugung das Wohl der Men-

schen in diesem oder einem anderen Leben gefährden – weil andere in minder aufgeklärten Zeiten Meinungen verfolgt haben, die wir jetzt für wahr halten. Lasst uns Sorge tragen (so können sie fortfahren), dass wir nicht denselben Fehler begehen! Doch Regierungen und Völker haben auch in anderen Dingen Fehler gemacht, die unbestritten geeignete Gegenstände für die Ausübung von Autorität sind: Sie haben schlechte Steuern auferlegt und ungerechte Kriege geführt; sollen wir darum keine Steuern auferlegen und aller Herausforderung ungeachtet keinen Krieg führen? Menschen und Regierungen müssen nach bestem Willen und Wissen handeln; es gibt nichts dergleichen wie eine unbedingte Gewissheit, aber es gibt eine Sicherheit, die für die Zwecke des menschlichen Lebens ausreicht. Wir dürfen und müssen unsere Meinungen als wahr annehmen, um danach unser Verhalten einzurichten, und mehr maßen wir uns nicht an, wenn wir schlechten Menschen verbieten, die Gesellschaft durch die Verbreitung von Lehren zu verderben, die wir für falsch und schädlich halten.

Hierauf entgegne ich: Es heißt dies sehr viel mehr annehmen; es macht den größten Unterschied, ob wir eine Meinung als wahr voraussetzen, weil sie bei aller Gelegenheit der Erörterung und Bestreitung nicht widerlegt worden ist, oder ob wir ihre Wahrheit zu dem Zweck annehmen, ihre Widerlegung nicht zu gestatten. Allein die vollständige Freiheit, unseren Meinungen zu widersprechen und sie zu widerlegen, berechtigt uns, ihre Wahrheit zu Handlungszwecken anzunehmen; unter keinen anderen Bedingungen kann ein Wesen von menschlichen Fähigkeiten begründetes Vertrauen in die Richtigkeit seiner Überzeugungen besitzen.

Betrachten wir sowohl die Geschichte der Meinungen wie den gewöhnlichen Gang des menschlichen Lebens und fragen wir uns, welchem Umstand es wohl zuzuschreiben ist, dass es mit beiden nicht schlimmer steht. Gewiss nicht der dem menschlichen Geist innewohnenden Kraft, denn in jeder Frage, die nicht selbstverständlich ist, kommen neunundneunzig Personen, die mit Urteilen völlig überfordert sind, auf einen Urteilsfähigen – und die Befähigung auch dieses Hundertsten ist eine relative; denn die Mehrzahl der hervorragenden Menschen jedes vergangenen Zeitalters hegte zahlreiche Meinungen, die jetzt als unrichtig erkannt sind, und tat oder billigte vieles, was heute niemand rechtfertigen wird. Woher kommt es also, dass im Ganzen ein Übergewicht vernünftiger Ansichten und Handlungen unter Menschen besteht? Wenn dieses Übergewicht vorhanden ist – und es muss vorhanden sein, wenn

sich die menschlichen Angelegenheiten nicht in einem nahezu verzweifelten Zustand befinden und stets befunden haben –, so haben wir dies nur einer Eigenschaft zu danken, der Quelle alles dessen, was den Menschen als geistiges oder sittliches Wesen achtbar macht, der Tatsache nämlich, dass seine Fehler nicht unverbesserlich sind. Er besitzt die Fähigkeit, seine Irrtümer zu berichtigen durch Erörterung und durch Erfahrung. Nicht durch Erfahrung allein; Erörterung ist erforderlich, um zu zeigen, wie die Erfahrung zu deuten ist. Irrige Meinungen und Praktiken weichen allmählich Tatsachen und Beweisen. Doch Tatsachen und Beweise müssen, wenn sie eine Wirkung tun sollen, vor das Bewusstsein gebracht werden. Sehr wenige Tatsachen können ihre eigene Geschichte erzählen, ohne dass eine Erläuterung ihre Bedeutung herausbrächte. Da mithin alle Kraft und aller Wert des menschlichen Urteils auf dem einen Umstand beruhen, dass man es, wenn es irregegangen ist, wieder zurechtweisen kann, so kann man ihm nur dann Vertrauen schenken, wenn die Mittel der Zurechtweisung immer bereit bleiben. Wenn das Urteil eines Menschen so geartet ist, dass es wahrhaft vertrauenswert erscheint: Wie ist es so geworden? Dadurch, dass er für Kritik an seinen Meinungen und seinem Verhalten offen geblieben ist. Indem er es sich zur Gewohnheit gemacht hat, auf alles zu hören, was sich gegen ihn sagen ließe, um das, was daran richtig wäre, zu nutzen und sich selbst, und gelegentlich anderen, das Wesen seiner Fehler darzulegen. Weil er spürte, dass der einzige Weg, auf dem ein menschliches Wesen sich der erschöpfenden Kenntnis eines Gegenstandes annähern könne, darin besteht, auf das zu hören, was Personen unterschiedlichster Überzeugung über ihn zu sagen haben, und alle Gesichtspunkte zu erkunden, von denen aus jede Denkart ihn betrachten kann. Kein Weiser hat seine Weisheit jemals auf einem anderen Weg gewonnen, und es liegt nicht in der Natur des menschlichen Geistes, sie anders zu gewinnen. Die stete Gewohnheit, die eigene Meinung durch Vergleichung mit jener anderer zu berichtigen und zu ergänzen, ist weit entfernt, Zweifeln und Zaudern im Handeln zu bewirken; sie bietet vielmehr die einzige stabile Grundlage berechtigten Vertrauens. Denn wenn jemand von allem, was sich, zunächst wenigstens, gegen ihn vorbringen lässt, Kenntnis genommen und seine Stellung gegen alle Gegner befestigt hat; wenn er weiß, dass er Einwürfe und Schwierigkeiten nicht gemieden, sondern gesucht und sein Auge nicht dem Licht verschlossen hat, das seinen Gegenstand von irgendeiner Seite her erhellen konnte, so hat er ein Recht, sein Urteil für besser zu halten als das irgendeines

Einzelnen oder irgendeiner Menge, die sich keinem ähnlichen Verfahren unterzogen haben.*

Es heißt nicht zu viel verlangen, wenn man fordert, dass das, was die weisesten der Menschen, diejenigen, die den meisten Grund haben, ihrem eigenen Urteil zu vertrauen, notwendig finden, um dieses Vertrauen zu begründen, auch von jener bunten Sammlung einiger Weiser und vieler Toren befolgt werde, die Öffentlichkeit heißt. Die unduldsamste aller Kirchen, die römisch-katholische, lässt sogar bei der Heiligsprechung einen »Anwalt des Teufels« zu und schenkt ihm geduldiges Gehör. Die heiligsten Menschen, so scheint es, können nicht zu Nachruhm gelangen, ehe nicht alles, was der Teufel gegen sie zu sagen hätte, gehört und erwogen wäre. Wenn es nicht erlaubt gewesen wäre, selbst die Lehre Newtons in Frage zu stellen, könnte sich die Menschheit deren Wahrheit nicht völlig sicher sein, wie sie es jetzt ist. Unsere bestbegründeten Überzeugungen besitzen keine andere Gewähr als die einer fortwährend an die ganze Menschheit gerichteten Einladung, sie als unbegründet zu erweisen. Wird die Herausforderung nicht angenommen, oder wird sie angenommen und der Versuch schlägt fehl, so sind wir noch weit genug von Gewissheit entfernt; doch wir haben alles getan, was uns der bestehende Stand der menschlichen Vernunft gestattete, wir haben nichts verabsäumt, was der Wahrheit den Zutritt zu uns eröffnen könnte. Bleiben die Schranken offen, so dürfen wir hoffen, dass, wenn eine bessere Wahrheit vorhanden ist, sie entdeckt werden wird, sobald der menschliche Geist fähig ist, sie aufzunehmen; und bis dahin können wir darauf vertrauen, der Wahrheit so nahe gekommen zu sein, wie es heutzutage möglich ist. Dies ist das Maß von Gewissheit, das ein fehlbares Wesen erreichen kann, und dies der einzige Weg, es zu erreichen.

Es ist sonderbar, dass Leute die Gültigkeit der Gründe für Meinungsfreiheit anerkennen, sich aber dagegen verwahren, dass man ihre Anwendung »aufs Äußerste treibe«, ohne zu erkennen, dass, wenn diese Gründe nicht für äußerste Fälle taugen, sie überhaupt nicht taugen. Sonderbar fürwahr, dass sie keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit zu machen glauben, wenn sie die Erörte-

---

* Mill vertritt ein Ideal der kritischen und selbstkritischen Suche nach Wahrheit, die ihr Urbild an der sokratischen Methode hat. In der *Autobiographie* heißt es: »Keinem Autor war mein Vater, wie er erklärte, für seine geistige Ausbildung so verpflichtet wie diesem [Platon], den er jungen Studenten nicht nachdrücklich genug empfehlen konnte. Dasselbe Bekenntnis muss auch ich ablegen. Die sokratische Methode, die in Platons Dialogen eine musterhafte Illustration gefunden hat, findet nicht ihresgleichen als Disziplin zur Verbesserung von Irrtümern […].« (*Ausgewählte Werke* II, S. 39)

rung aller Gegenstände freigeben wollen, die möglicherweise *zweifelhaft* sein können, zugleich aber denken, dass irgendein bestimmtes Prinzip oder eine bestimmte Lehre nicht solle in Frage gestellt werden dürfen, weil sie so *gewiss* sei, das heißt, weil *sie gewiss sind*, dass sie gewiss sei. Einen Gedanken gewiss nennen, solange noch jemand vorhanden ist, der seine Gewissheit leugnen würde, wenn es ihm erlaubt wäre (dem es aber nicht erlaubt ist), heißt uns und die mit uns Gleichgesinnten zu Richtern über Gewissheit aufwerfen, und zwar zu solchen, die die Gegenseite nicht anhören.

In dem gegenwärtigen Zeitalter – das man »glaubensarm, aber vor dem Skeptizismus sich fürchtend«* genannt hat –, in dem die Menschen nicht so sehr überzeugt sind, dass ihre Meinungen wahr sind, als dass sie nicht wüssten, was sie ohne sie beginnen sollten, wird der Anspruch einer Lehre auf Schutz vor öffentlichen Angriffen nicht so sehr auf ihre Wahrheit als auf ihre Wichtigkeit für die Gesellschaft gegründet. Es gibt, so versichert man, gewisse Glaubenssätze, die so nützlich, um nicht zu sagen unerlässlich für das allgemeine Wohl sind, dass es ebenso sehr die Pflicht der Regierungen ist, sie aufrechtzuerhalten, als irgendwelche anderen gesellschaftliche Interessen zu schützen. Es wird behauptet, im Fall einer so dringenden Notwendigkeit und bei einem Gegenstand, der so offenbar in dem Kreise ihrer Pflichten liegt, könne wohl etwas weniger als unfehlbare Gewissheit die Regierungen berechtigen und auch verpflichten, nach ihrer von dem einstimmigen Urteil der Menschheit bestätigten Überzeugung zu handeln. Man behauptet auch oft und denkt es noch öfter, dass doch nur schlechte Menschen diese heilsamen Überzeugungen zu lockern wünschen können, und es kann, so meint man, kein Unrecht sein, schlechten Menschen Zügel anzulegen und das zu verbieten, was doch nur solche auszuüben wünschen würden. Diese Denkart macht die Rechtfertigung der Beschränkung von Diskussionen nicht zu einer Frage der Wahrheit der Lehren, sondern ihrer Nützlichkeit und schmeichelt sich, so der Verantwortung zu entgehen, die in dem Anspruch auf Unfehlbarkeit enthalten ist. Doch jene, die sich damit zufriedengeben, bemerken nicht, dass die Annahme der Unfehlbarkeit dadurch nur von einem Punkt auf den anderen verlegt wird. Die Nützlichkeit einer Meinung ist selbst Meinungssache, so strittig, der Erörterung so zugänglich und ihrer so bedürftig als die Meinung

---

* Thomas Carlyle, »Memoirs of the Life of Scott«, in: *Carlyle's Miscellaneous Writings. The Modern British Essayists*, Bd. V., 1852 [1838], S. 520.

selbst. Es bedarf ebenso sehr eines unfehlbaren Richters, um eine Meinung für schädlich als um sie für unwahr zu erklären, wenn nicht die verurteilte Meinung volle Freiheit der Verteidigung genießt. Und es nützt nichts, wenn man hinzufügt, es könne ja dem Ketzer gestattet sein, die Nützlichkeit oder Harmlosigkeit seiner Meinung zu behaupten, obgleich es ihm verwehrt sein soll, ihre Wahrheit zu erklären. Die Wahrheit einer Meinung ist ein Teil ihrer Nützlichkeit. Wenn wir wissen wollen, ob es wünschenswert sei oder nicht, dass eine Behauptung geglaubt werde, ist es dann möglich, dabei die Erwägung auszuschließen, ob sie wahr sei oder nicht? Nach der Meinung nicht schlechter, sondern der besten aller Menschen ist keine Meinung, die der Wahrheit entgegensteht, wirklich nützlich. Kann man solche Leute hindern, diese Verteidigung vorzubringen, wenn man ihnen die Leugnung einer Lehre vorwirft, von der man ihnen sagt, dass sie nützlich sei, die diese aber für falsch halten? Diejenigen, die sich auf der Seite hergebrachter Ansichten befinden, versäumen nie, aus dieser Verteidigung so weit als möglich Vorteil zu ziehen; nicht *sie* sind es, welche die Frage des Nutzens so behandeln, als ob sie sich von der Frage der Wahrheit völlig scheiden ließe; im Gegenteil, vornehmlich weil ihre Lehre »die Wahrheit« ist, gilt ihre Kenntnis oder der Glaube an sie für so unerlässlich. Die Frage der Nützlichkeit kann niemals fair erörtert werden, wenn ein so grundlegendes Argument auf der einen Seite und nicht auch auf der anderen vorgebracht werden darf. Und in der Tat sind Gesetz oder öffentliches Empfinden, wenn sie die Wahrheit einer Meinung nicht zu bestreiten erlauben, gegen die Leugnung ihrer Nützlichkeit um nichts duldsamer. Das Äußerste, was sie gestatten, ist, dass man die unbedingte Notwendigkeit der Lehre oder die positive Schuld derjenigen abschwäche, die sie leugnen.

Um den Unfug besser zu veranschaulichen, einer Auffassung das Gehör zu verweigern, weil wir sie für uns verworfen haben, ist es wünschenswert, die Erörterung auf einen bestimmten Fall zu konzentrieren. Ich wähle bevorzugt die für mich am wenigsten günstigen Fälle, bei denen die Gründe gegen Gedankenfreiheit – sowohl hinsichtlich der Wahrheit als auch hinsichtlich der Nützlichkeit – für die stärksten gelten. Es sei die Lehre, die man anficht, der Glaube an einen Gott und an ein Jenseits oder irgendwelche der gemeinhin hergebrachten Lehren der Moral. Wer den Streit auf diesem Boden annimmt, räumt einem unfairen Gegner einen großen Vorteil ein, denn dieser wird sicherlich fragen (und viele, die nicht unfair sein wollen, werden im Stillen dasselbe tun): Sind also dies die Lehren, die du für nicht hinreichend gewiss

hältst, um sie unter den Schutz des Gesetzes zu stellen? Ist der Glaube an einen Gott eine jener Meinungen, von deren Wahrheit man nicht überzeugt sein kann, ohne deiner Meinung nach Anspruch auf Unfehlbarkeit zu machen? Allein es muss mir freistehen zu bemerken, dass es nicht das Überzeugtsein von einer Lehre ist (sie sei, welche sie wolle), was ich als Anspruch auf Unfehlbarkeit bezeichne. Es ist das Unterfangen, die Frage *für andere* zu entscheiden, ohne dass man ihnen zu hören erlaubt, was sich für die Gegenseite sagen lässt. Und ich verurteile und verwerfe diesen Anspruch nicht weniger, wenn er auf der Seite meiner unverbrüchlichsten Überzeugungen auftritt. So fest auch jemand überzeugt sein mag – nicht nur von der Unwahrheit, sondern von den verderblichen Folgen, nicht nur von den verderblichen Folgen, sondern (um hier Ausdrücke zu gebrauchen, die ich sonst ganz und gar verwerfe) von der Unsittlichkeit und Unfrömmigkeit einer Meinung –, sobald er aufgrund dieses seines Urteils (auch wenn ihm die öffentliche Meinung seines Landes oder seiner Zeitgenossen billigend zur Seite steht) jene Meinung daran hindert, sich zu verteidigen, nimmt er Unfehlbarkeit in Anspruch. Und weit gefehlt, dass dieser Anspruch weniger anstößig oder gefährlich wäre, weil die Meinung unsittlich oder lästerlich genannt wird, ist dies von allen Fällen derjenige, in dem er am schlimmsten wirkt. Dies sind genau jene Anlässe, bei welchen die Menschen einer Generation jene furchtbaren Fehler begehen, die das Erstaunen und Entsetzen der Nachwelt erregen. Hier finden wir jene in der Geschichte der Menschheit denkwürdigen Fälle, in welchen der Arm des Gesetzes dazu verwendet wurde, die besten Männer und die edelsten Lehren auszurotten – mit beklagenswertem Erfolg in Betreff der Männer, obgleich einige der Lehren erhalten blieben, um (wie zum Hohn) ihrerseits zur Verteidigung eines ähnlichen Verfahrens gegen jene angerufen zu werden, die von ihnen oder von ihrer hergebrachten Auslegung abweichen.

Die Menschheit kann kaum oft genug daran erinnert werden, dass es einst einen Mann namens Sokrates gab, der mit den gesetzlichen Autoritäten und der öffentlichen Meinung seiner Zeit in einen denkwürdigen Konflikt geriet.*

* In Platons *Apologie des Sokrates* wird dieser Konflikt, der 399 v. Chr. mit der Verhängung des Todesurteils gegen Sokrates endet, in ergreifender Weise geschildert. Der offizielle Vorwurf gegen Sokrates lautete, er leugne die Götter und verderbe die Jugend. In Platons Schrift verteidigt sich die Figur des Sokrates gegen die Vorwürfe und legt die Beweggründe und den Zweck des philosophischen Wirkens dar. Mills Freund George Grote (1794–1871) hielt – wie viele andere Althistoriker – die *Apologie* für ein realitätsnahes Porträt des historischen Sokrates.

Geboren in einem Land und in einem Zeitalter, wo individuelle Größe jeder Art im Überfluss vorhanden war, ist er uns von jenen, die ihn selbst und dieses Zeitalter am besten kannten, als dessen tugendhaftester Mann geschildert worden. *Wir* kennen ihn als das Haupt und das Urbild aller nachfolgenden Lehrer der Tugend, als Quelle der erhabenen Inspiration Platons wie auch des vernünftigen Utilitarismus des Aristoteles, »i maëstri di color che sanno«*, die beiden Hauptquellen der Ethik wie der gesamten übrigen Philosophie. Dieser anerkannte Meister aller hervorragenden Denker, die seither gelebt haben – dessen Ruhm nach mehr als zwei Jahrtausenden immer noch wächst und fast mehr Gewicht hat als alle anderen Namen, die seine Vaterstadt berühmt gemacht haben –, dieser Mann wurde von seinen Landsleuten vor Gericht schuldig gesprochen und wegen Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit hingerichtet. Gottlosigkeit, weil er die vom Staat anerkannten Götter leugnete; sein Ankläger behauptete sogar, dass er überhaupt nicht an Götter glaube (vgl. die *Apologie*). Sittenlosigkeit, weil er durch seine Lehren und Unterweisungen ein »Verderber der Jugend« wäre.** Dieser Vergehen fand ihn der Gerichtshof, wie man mit gutem Grund glauben darf, wahrhaft schuldig und verurteilte den Mann, der sich wahrscheinlich mehr als irgendeiner seiner Zeitgenossen um die Menschheit verdient gemacht hatte, als Verbrecher zum Tode.

Kommen wir nun zum einzigen anderen Beispiel richterlicher Ungerechtigkeit, dessen Erwähnung nach der Verurteilung des Sokrates keine Antiklimax wäre: dem Ereignis, das vor mehr als achtzehnhundert Jahren auf dem Kalvarienberg stattfand.*** Der Mann, welcher im Gedächtnis aller, die Zeugen seines Lebens und seiner Reden waren, einen so tiefen Eindruck sittlicher Größe hinterließ, dass achtzehn folgende Jahrhunderte in ihm den Allmächtigen in Person verehrten, wurde auf schmachvolle Weise getötet. Als was? Als ein Gotteslästerer. Die Menschen verkannten nicht nur ihren Wohltäter, sie hielten ihn fälschlicherweise für das genaue Gegenteil dessen, was er war, und behandelten ihn als jenen Ausbund von Gottlosigkeit, für den sie selbst jetzt eben wegen ihres Verfahrens gelten. Die Gefühle, mit welchen die Menschen jetzt diese beklagenswerten Vorgänge, insbesondere den letzteren derselben,

---

* Die Lehrer derer, die wissen. Die Zeile ist Dantes *Göttlicher Komödie* (Inferno, Vierter Gesang, Zeile 131) entnommen und bezieht sich insbesondere auf Aristoteles.

** Platon: *Apology*, in: *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, übersetzt von Harold North Fowler, 1914, S. 91.

*** Der Kalvarienberg war die Hinrichtungsstätte von Jesus Christus.

betrachten, machen sie in der Beurteilung jener unglücklichen Täter höchst ungerecht. Dies waren allem Anschein nach nicht schlechte Menschen, nicht schlechter, als Menschen gewöhnlich sind, sondern eher umgekehrt, Menschen, die in vollem oder etwas mehr als vollem Maße von den religiösen, sittlichen und patriotischen Empfindungen ihrer Zeit und ihres Volkes erfüllt waren; eben die Art von Menschen, welche zu allen Zeiten, unsere eigene mit inbegriffen, alle Aussichten haben, tadellos und respektiert durchs Leben zu gehen. Der Hohepriester, der sein Gewand zerriss, als die Worte ausgesprochen wurden, welche nach allen Vorstellungen seines Landes die schwärzeste Schuld ausmachten, war aller Wahrscheinlichkeit nach ganz ebenso aufrichtig in seinem Abscheu und seiner Entrüstung, als es heutzutage die Allgemeinheit der angesehenen und frommen Männer in den religiösen und sittlichen Gesinnungen ist, zu denen sie sich bekennen. Die meisten von denen, die jetzt vor seinem Verhalten zurückschaudern, hätten, wenn sie zu seiner Zeit gelebt hätten und als Juden zur Welt gekommen wären, ganz genau so gehandelt wie er. Strenggläubige Christen, die sich versucht fühlen, jene, welche die ersten Märtyrer steinigten, für schlechtere Menschen zu halten, als sie selbst es sind, sollten sich daran erinnern, dass einer jener Verfolger der heilige Paulus* war.

Führen wir noch ein Beispiel an, das schlagendste von allen, wenn das, wodurch ein Irrtum uns erschüttert, sich an der Weisheit und Tugend desjenigen bemisst, der ihm anheimfällt. Wenn jemals ein Machthaber Grund hatte, sich für den Besten und Aufgeklärtesten seiner Zeit zu halten, so war dies der Kaiser Marc Aurel.** Als unumschränkter Beherrscher der ganzen zivilisierten Welt hat er sich sein Leben hindurch nicht nur die makelloseste Gerechtigkeit bewahrt, sondern, was bei seiner stoischen Erziehung weniger zu erwarten war, auch das zartfühlendste Herz. Die wenigen Schwächen, die ihm zugeschrieben werden, entsprangen alle seiner Milde, während seine Schriften, das höchste ethische Erzeugnis antiken Denkens, kaum merklich, wenn überhaupt, von den bezeichnendsten Lehren Christi abweichen. Dieser Mann, ein

---

* Der Apostel Paulus (Saulus von Tarsus) verfolgte vor seiner Bekehrung (im Jahre 32 oder 33) Christen. Der Apostelgeschichte des Lukas zufolge beaufsichtigte Paulus die Steinigung des Stephanus, der als erster christlicher Märtyrer gilt.

** Kaiser Marc Aurel wurde schon kurz nach seinem Tod als der »Philosoph« oder der »Philosophenkaiser« bezeichnet. Seine im Geist der stoischen Philosophie gehaltenen und auf Griechisch geschriebenen *Selbstbetrachtungen* datieren auf das Jahr 167. Während der Regierungszeit Marc Aurels kam es zwischen 167 und 177 zu Christenverfolgungen.

besserer Christ in jedem, wenn auch nicht im dogmatischen Sinn des Wortes als fast alle vorgeblich christlichen Herrscher, die seither regiert haben, ließ die Christenheit verfolgen. Auf den Gipfel aller vorausgegangenen Errungenschaften der Menschheit gestellt, mit einem offenen, freien Geist und einem Charakter, der ihn von selbst dazu brachte, in seinen ethischen Schriften das christliche Ideal zu verkörpern, erkannte er dennoch nicht, dass das Christentum eine Wohltat und kein Übel für die Welt war, obgleich er von seinen Pflichten dieser gegenüber so tief durchdrungen war. Er wusste die bestehende Gesellschaft in einem beklagenswerten Zustand. Aber wie sie auch war, er sah oder glaubte zu sehen, dass sie durch den Glauben und die Verehrung der anerkannten Gottheiten zusammengehalten und vor weiterem Verfall bewahrt werde. Als ein Herrscher der Menschheit hielt er es für seine Pflicht, die Gesellschaft nicht in Stücke fallen zu lassen; und sah nicht, wenn deren vorhandenen Bande gelöst wären, wie irgendwelche andere sich knüpfen lassen und sie wieder zusammenfügen könnten. Die neue Religion strebte offen danach, diese Bande zu lösen: Wenn es daher nicht seine Pflicht war, diesen Glauben anzunehmen, so schien es seine Pflicht zu sein, ihn niederzuschlagen. Da ihm die Theologie des Christentums nicht wahr oder göttlichen Ursprungs schien, da diese seltsame Erzählung von einem gekreuzigten Gott für ihn nicht glaubhaft war, und er in einem System, das vorgab, sich ganz und gar auf eine für ihn so völlig unglaubwürdige Grundlage zu stützen, nicht jene erneuernde Kraft erkennen konnte, die es, nach aller Unterdrückung, tatsächlich bewiesen hat – so ordnete der sanftmütigste und liebenswürdigste aller Philosophen und Herrscher in feierlichem Pflichtverständnis die Verfolgung der Christen an. Dies ist in meinen Augen eines der tragischsten Ereignisse der Weltgeschichte. Es ist ein bitterer Gedanke, wie ganz anders das Christentum der Welt sich hätte entwickeln können, wenn der christliche Glaube unter der Schutzherrschaft Marc Aurels statt unter der Konstantins* zur Staatsreligion erhoben worden wäre. Aber es wäre ebenso ungerecht ihm gegenüber wie auch wahrheitswidrig, zu leugnen, dass kein einziges Argument, das zur Bestrafung antichristlicher Lehren herangezogen werden kann, Marc Aurel mangelte, um, wie er es tat, die Verbreitung des Christentums zu bestrafen. Kein Christ ist fester davon überzeugt, dass der Atheismus falsch ist und auf den

* Der römische Kaiser des Westens Konstantin I. (ca. 270/288–337) legalisierte – gemeinsam mit dem römischen Kaiser des Ostens Licinius (265–325) – 313 in der Mailänder Vereinbarung den christlichen Gottesdienst.

Zerfall der Gesellschaft zielt, als Marc Aurel eben dasselbe vom Christentum annahm – er, von dem man meinen könnte, dass er von allen damals Lebenden möglicherweise am besten geeignet gewesen wäre, es zu würdigen. Sofern der Befürworter einer Ahndung der öffentlichen Verbreitung von Meinungen sich nicht schmeichelt, weiser und besser zu sein als Marc Aurel – tiefer bewandert in der Weisheit seiner Zeit, erhabener über dieselbe aufgrund seines Verstandes, ernsthafter in seiner Suche nach Wahrheit oder aufrichtiger in seiner Hingabe an die gefundene –, so soll er von der Annahme gemeinsamer Unfehlbarkeit seiner selbst und der Menge Abstand nehmen, an der der große Antonius mit so unglücklichem Ergebnis festhielt.

Im Bewusstsein der Unmöglichkeit, den Einsatz von Strafen zur Unterdrückung des Unglaubens mittels irgendeines Argumentes zu verteidigen, das nicht auch Marc Aurel rechtfertigen würde, akzeptieren die Feinde der Religionsfreiheit, wenn sie bedrängt werden, gelegentlich diese Schlussfolgerung und erklären, mit Dr. Johnson,* dass die Verfolger des Christentums im Recht gewesen seien. Verfolgung sei eine Feuerprobe, die die Wahrheit durchlaufen müsse und immer erfolgreich überstände, da sich gesetzliche Strafen der Wahrheit gegenüber am Ende als machtlos erwiesen, so heilsam sie auch oft gegen schädliche Irrtümer wirken mögen. Dieses ist eine Form des Argumentes für religiöse Intoleranz, die hinreichend bemerkenswert ist, um nicht mit Stillschweigen übergangen zu werden.

Eine Theorie, die behauptet, dass Wahrheit berechtigterweise verfolgt werden dürfe, weil die Verfolgung ihr möglicherweise keinen Schaden zufügen könne, vermag man nicht vorzuwerfen, vorsätzlich feindlich gegenüber der Annahme neuer Wahrheiten zu sein. Aber wir können auch nicht ihren Großmut gegenüber jenen Personen loben, denen die Menschheit für diese Wahrheiten Dank schuldet. Der Welt etwas entdecken, was sie zutiefst berührt und wovon sie vorher nicht wusste, ihr beweisen, dass sie in einem wesentlichen Punkt von weltlichem oder geistlichem Interesse im Irrtum war, das ist der wichtigste Dienst, den ein Mensch seinen Mitmenschen erweisen

---

* Samuel Johnson (1709–1784) war ein einflussreicher englischer Gelehrter, Schriftsteller und vor allem Kritiker, der durch James Boswells *The Life of Samuel Johnson* (1791) verewigt wurde. Die von Mill angesprochene Auffassung vertrat Johnson in einem Tischgespräch vom 7. Mai 1773, an dem neben Boswell auch Goldsmith und andere teilnahmen. Vgl. James Boswell: *The Life of Samuel Johnson*, hg. von Augustine Birrell in sechs Bänden, Bd. 4, 1897 [1791], S. 105.

kann. In manchen Fällen, wie im Fall der ersten Christen und der Reformatoren, halten ihn auch diejenigen, die wie Dr. Johnson denken, für das kostbarste Geschenk, das der Menschheit zuteilwerden konnte. Dass den Urhebern solch herrlicher Wohltaten mit dem Märtyrertum vergolten werde, dass es ihr Lohn sein soll, wie die niederträchtigsten Verbrecher behandelt zu werden, das ist dieser Theorie zufolge nicht ein beklagenswerter Irrtum und ein Unglück, für das die Menschheit in Sack und Asche trauern sollte, sondern der normale und vertretbare Stand der Dinge. Der Verkünder einer neuen Wahrheit sollte, dieser Lehre gemäß, mit einer Schlinge um den Hals dastehen – gleichsam wie laut Gesetzgebung der Lokrer* der Antragsteller eines neuen Gesetzes –, die augenblicklich zusammengezogen würde, wenn die Versammlung nicht, nach Anhörung seiner Gründe, auf der Stelle seinen Vorschlag annähme[2]. Von Leuten, die diese Art, Wohltäter zu behandeln, verteidigen, kann nicht angenommen werden, dass sie der Wohltat selbst einen hohen Wert beimessen, und ich glaube, diese Ansichtsweise ist zumeist auf jene Sorte von Menschen beschränkt, die denken, dass neue Wahrheiten einst zwar wünschenswert gewesen sein mögen, dass wir heutzutage aber genügend davon hätten.

Tatsächlich verhält es sich aber so: Das Diktum, Wahrheit triumphiere stets über Verfolgung, ist eine jener gefälligen Unwahrheiten, die einer dem anderen nachredet, bis sie zu Gemeinplätzen werden, die jedoch alle Erfahrung widerlegt. Die Geschichte wimmelt von Beispielen, wo Wahrheit durch Verfolgung niedergehalten wurde. Wenn nicht für immer unterdrückt, kann sie doch um Jahrhunderte zurückgeworfen werden. Um nur von religiösen Ansichten zu sprechen: Die Reformation brach mindestens zwanzigmal vor Luther aus und wurde unterdrückt. Arnold von Brescia** wurde unterdrückt. Fra Dolcino*** unterdrückt. Savonarola**** unterdrückt. Die Albigenser***** unterdrückt. Die

---

* Altgriechischer Volksstamm.

** Arnold von Brescia (1090–1155), italienischer Prediger.

*** Fra Dolcino (ca. 1250–1307), italienischer Prediger und Führer einer militanten christlichen Sekte, gegen die Papst Clemens V. einen Kreuzzug ausrief.

**** Hieronymus Savonarola (1452–1498), italienischer Dominikanermönch, Theologe und politischer Führer, der Florenz zum »Neuen Jerusalem« und Zentrum der Christenheit erklärte.

***** Christliche Glaubensbewegung vom 12. bis zum 14. Jahrhundert, die durch die Inquisition brutal verfolgt wurde.

Waldenser* unterdrückt. Die Lollarden** unterdrückt. Die Hussiten*** unterdrückt. Selbst nach der Ära Luthers: Überall, wo Verfolgung andauerte, war sie siegreich. In Spanien, Italien, Flandern und in Österreich wurde der Protestantismus ausgerottet, und es wäre höchstwahrscheinlich auch in England dazu gekommen, hätte Königin Maria**** gelebt oder wäre Königin Elisabeth***** gestorben. Verfolgung hat immer Erfolg gehabt, außer wo die Ketzer eine zu starke Partei bildeten, um wirksam bekämpft zu werden. Kein Vernünftiger kann daran zweifeln, dass das Christentum im Römischen Reich sehr wohl hätte ausgerottet werden können. Es breitete sich aus und wurde vorherrschend, weil die Verfolgungen nur gelegentlich stattfanden, nur kurze Zeit dauerten und dazwischen lange Zeitspannen von nahezu ungestörter Propagandatätigkeit lagen. Es ist ein Stück nutzloser Sentimentalität zu glauben, dass die Wahrheit, und nur die Wahrheit, über irgendeine ihr innewohnende Kraft verfügt, die dem Irrtum versagt sei und sich gegen Kerker und Scheiterhaufen behauptet. Die Menschen treten nicht eifriger für die Wahrheit ein, als sie es oft für den Irrtum tun, und eine hinreichende Anwendung gesetzlicher oder auch nur gesellschaftlicher Sanktionen wird im Allgemeinen der Verbreitung beider erfolgreich Einhalt gebieten. Der tatsächliche Vorteil der Wahrheit besteht darin, dass eine Meinung, die wahr ist, zwar einmal, zweimal oder vielmals erstickt werden kann, dass sich jedoch im Laufe der Zeit in der Regel Menschen finden, die diese Wahrheit wiederentdecken, bis irgendeine ihrer Wiedererscheinungen in eine Zeit fällt, in der sie dank günstiger Umstände der Verfolgung entgeht, bis sie genügend erstarken konnte, um allen nachfolgenden Versuchen der Unterdrückung zu widerstehen.

---

* Noch heute bestehende christliche Gemeinschaft, die im 12. Jahrhundert vom Lyoner Kaufmann Petrus Valdes (ca. 1140–ca. 1218) gegründet wurde. Im Mittelalter wurden die Waldenser als Häretiker geächtet und verfolgt.

** Auf die Lehren John Wycliffs (ca. 1330–1384) zurückgehende reformatorische Bewegung, die als Häresie verfolgt wurde.

*** Auf den böhmischen Reformator Jan Hus (1369–1415) zurückgehende reformatorische Bewegung. Jan Hus wurde 1415 in Konstanz verbrannt, nachdem er sich auf dem dortigen Konzil geweigert hatte, seine Lehren zu widerrufen.

**** Mary Tudor (1516–1558) versuchte während ihrer Regentschaft, den Katholizismus wieder als Staatsreligion Englands und Irlands zu etablieren.

***** Elisabeth I. (1533–1603), Königin von England, unter der die anglikanische Kirche endgültig die Trennung von der katholischen Kirche vollzog.

Man wird vielleicht sagen, dass wir die Verkünder neuer Meinungen heutzutage ja nicht mehr hinrichten; wir sind nicht wie unsere Väter, welche die Propheten erschlugen, wir errichten ihnen sogar Grabmäler. Es ist wahr, wir töten Ketzer nicht mehr, und das Maß an auferlegten Strafen, das nach modernem Empfinden wohl toleriert werden würde, selbst gegen die anstößigsten Meinungen, reicht nicht aus, um diese auszurotten. Schmeicheln wir uns aber nicht, dass wir auch nur von dem Makel gesetzlicher Verfolgung schon frei sind. Strafen für Meinungen oder zumindest für deren Äußerung gibt es kraft Gesetzes immer noch, und ihre Vollstreckung ist auch in unseren Tagen nicht so ohne Beispiel, als dass es gänzlich unvorstellbar sei, dass sie dereinst wieder in voller Kraft zum Leben erweckt werde. Im Jahr 1857 wurde vor dem Sommerschwurgericht der Grafschaft Cornwall ein unglücklicher, in allen Lebensbeziehungen, wie es heißt, völlig untadelhafter Mann* zu einundzwanzig Monaten Gefängnis verurteilt, weil er einige beleidigende Worte über das Christentum ausgesprochen und an ein Tor geschrieben hatte.** Im selben Monat wurden zwei Personen bei zwei verschiedenen Anlässen*** vor dem Gerichtshof von Old Bailey als Geschworene zurückgewiesen und einer derselben von dem Richter und von einem der Verteidiger grob beschimpft, weil sie so aufrichtig waren zu erklären, dass sie keinen theologischen Glauben besäßen; und einem Dritten, einem Ausländer****, wurde aus demselben Grund

---

* *Anmerkung Mills:* Thomas Pooley vor dem Schwurgericht von Bodmin, den 31. Juli 1857; im Dezember desselben Jahres wurde er von der Krone begnadigt.

** Thomas Pooley war ein offenbar psychisch schwer gestörter Brunnengräber. In einer langen Rezension zu *Über die Freiheit*, die 1859 in *Fraser's Magazine* erschien, geht der Historiker Henry Buckle ausführlich auf den Fall ein und berichtet unter anderem, Pooley habe geglaubt, die Erde sei ein Lebewesen und könne beim Brunnengraben so verletzt werden, dass die Gezeiten ausblieben. Der von Mill in anderem Zusammenhang erwähnte Publizist George Jacob Holyoake hatte den Prozess in einem Pamphlet mit dem Titel *The Case of Thomas Pooley, the Cornish Well-Sinker* (1857) als Form der Klassenjustiz gebrandmarkt; das Pamphlet, in dem auch Pooleys zerrütteter Geisteszustand Thema war, trug wahrscheinlich zu dessen Begnadigung bei. Holyoake war 1842 selbst wegen Blasphemie zu einer Gefängnisstrafe verurteilt worden. Der Pooley-Fall interessierte ihn nicht zuletzt deshalb, weil er 1850 in einem Buch namens *The History of the Last Trial by Jury for Atheism in England* die optimistische Hoffnung kundgetan hatte, sein Prozess sei der letzte dieser Art gewesen.

*** *Anmerkung Mills:* George Jacob Holyoake am 17. August 1857; Eduard Truelove im Juli 1857.

**** *Anmerkung Mills:* Freiherr von Gleichen vor dem Polizeigericht der Marlborough Street am 4. August 1857.

Gerechtigkeit gegen einen Dieb versagt. Diese Verweigerung von Rechtshilfe erfolgte kraft der gesetzlichen Vorschrift, dass niemand Zeugnis vor einem Gerichtshof ablegen darf, der nicht seinen Glauben an einen Gott (ganz gleich, um was für einen Gott es sich handelt) und an ein Jenseits bekennt. Dies kommt einer Erklärung gleich, dass solche Menschen vogelfrei seien, ausgenommen vom Schutz des Gerichts. Sie dürfen nicht nur ungestraft beraubt oder tätlich angegriffen werden, wenn niemand außer ihnen selbst oder anderen Gleichgesinnten dabei ist, sondern auch jeder andere kann ungestraft beraubt und tätlich angegriffen werden, wenn der Beweis der Tat allein von ihrem Zeugnis abhängt. Dies beruht auf der Annahme, dass der Eid einer Person, die nicht an ein Jenseits glaubt, wertlos ist;* eine Aussage, die auf eine große Geschichtsunkenntnis derer verweist, die ihr beipflichten (da es historisch erwiesen ist, dass eine beträchtliche Zahl von Ungläubigen zu allen Zeiten Menschen von ausgezeichneter Integrität und Ehre waren), und die gewiss niemand verfechten würde, der nur eine leise Ahnung davon hätte, wie viele von jenen, die das höchste Ansehen in der Welt genießen, um ihrer Tugenden wie um ihrer Errungenschaften willen, zumindest im Kreis ihrer Vertrauten als Ungläubige bekannt sind. Die Regel ist überdies selbstmörderischer Art und beraubt sich ihrer eigenen Grundlage. Unter dem Vorwand, dass Atheisten Lügner sein müssen, erkennt sie das Zeugnis aller Atheisten an, die wirklich lügen wollen, und weist nur jene zurück, die lieber die Beschimpfungen ertragen, weil sie sich öffentlich zu einem verabscheuten Glauben bekennen, als eine Unwahrheit zu behaupten. Eine Regel, die sich hinsichtlich ihres erklärten Zwecks selbst derart der Absurdität überführt, kann nur als ein Zeichen des Hasses, als ein Relikt der Verfolgung in Kraft gehalten werden, eine Verfolgung, die noch dazu die Eigentümlichkeit aufweist, dass die Bedingung, sie zu erleiden, in dem klaren Beweis besteht, dass man sie nicht verdient. Die Regel und die Theorie, die sie mit einschließt, sind für Gläubige kaum weniger kränkend als für Ungläubige. Denn wenn derjenige, der nicht an ein Jenseits glaubt, notwendig lügt, so folgt daraus, dass jene, die daran glauben, nur durch die Furcht vor der Hölle vor dem Lügen bewahrt werden, wenn sie überhaupt davor bewahrt werden. Wir wollen den Urhebern und Helfershelfern dieser Regel nicht das Unrecht antun anzunehmen, dass dieses Verständnis christlicher Tugend, das sie sich gebildet haben, aus ihrem eigenen Bewusstsein abgeleitet worden ist.

---

* Diese Auffassung hat John Locke in seinem *Brief über die Toleranz* (1689) vertreten.

Dies sind in der Tat nur Splitter und Überbleibsel von Verfolgung, und sie dürfen wohl nicht so sehr als ein Hinweis auf den Drang nach Verfolgung angesehen werden, sondern eher als Beispiel für eine sehr häufig auftretende Schwäche englischer Gemüter, die sie ein groteskes Vergnügen daran finden lässt, an einem schlechten Prinzip festzuhalten, auch wenn sie selbst gar nicht mehr schlecht genug sind, dessen praktische Anwendung noch zu wünschen.* Unglücklicherweise bietet jedoch der Stand der öffentlichen Meinung keine Gewähr dafür, dass die Aussetzung der schlimmeren Formen gesetzlicher Verfolgung, die jetzt etwa seit einer Generation vorhält, auch weiter anhalten wird. In unserer Zeit wird die ruhige Oberfläche des Alltäglichen ebenso oft durch Bestrebungen aufgewühlt, vergangenes Übel wieder zum Leben zu erwecken, als durch Versuche, neue Wohltaten einzuführen. Was heutzutage als Wiederaufleben der Religion gerühmt wird, ist in allen engstirnigen und unkultivierten Geistern immer auch mindestens in gleichem Maße ein Wiederaufleben der Bigotterie. Und wo in den Empfindungen eines Volkes ein so starkes, beständiges Gären von Intoleranz zu finden ist, wie es zu allen Zeiten bei den Mittelklassen unseres Landes der Fall war, dort braucht es nur wenig, sie dazu zu bringen, diejenigen auch wieder aktiv zu verfolgen, die niemals aufgehört haben, als geeignete Objekte der Verfolgung zu gelten.** Denn das ist

---

* Eine ähnliche Klage trägt Mill auch in dem Aufsatz »Bentham« vor, wenn er den Konservatismus rechtlicher Reformen moniert, bei denen »alles Neue in Übereinstimmung mit den alten Formen und Bezeichnungen geschehen musste […]«. (S. 154 in diesem Band)

** *Anmerkung Mills:* Eine hinreichende Warnung kann aus dem starken Auftreten leidenschaftlichen Verfolgungseifers gezogen werden, der sich anlässlich des Sepoyaufstandes [im Jahre 1857 gegen die britische Kolonialherrschaft in Indien gerichteter Aufstand] mit der allgemeinen Zurschaustellung der schlechtesten Seiten unseres nationalen Charakters vermischte. Das Wüten der Fanatiker und Scharlatane von den Kanzeln mag es nicht wert sein, beachtet zu werden, aber die Häupter der evangelischen Partei haben als ihren Grundsatz für die Regierung von Hindus und Mohammedanern angekündigt, dass keine Schulen durch öffentliche Gelder unterstützt würden, in denen nicht die Bibel gelehrt werde, und, als notwendige Folgerung daraus, dass keine öffentliche Anstellung an jemand anderen verliehen werde als an tatsächliche oder angebliche Christen. Ein Unterstaatssekretär [William N. Massey] soll in einer Rede, die er am 12. November 1857 vor seinen Wählern hielt, gesagt haben: »Die Duldung ihres Glaubens«, (des Glaubens von hundert Millionen britischer Untertanen) »des Aberglaubens, den sie Religion nennen, von Seiten der britischen Regierung hätte dazu geführt, die Vormachtstellung des britischen Namens hinauszuzögern und das heilbringende Wachstum des Christentums zu verhindern. […]. Duldung sei der große Grundstein der religiösen Freiheiten dieses Landes, aber man dürfe sie dies kostbare Wort nicht missbrauchen

es – die Meinungen und Gefühle, welche die Menschen all denen gegenüber hegen, welche die Überzeugungen nicht teilen, die sie selbst als wichtig erachten –, was dieses Land nicht zu einer Stätte geistiger Freiheit werden lässt. Seit langem besteht das größte Übel der gesetzlichen Strafen darin, dass sie die gesellschaftliche Stigmatisierung verstärken. Diese Stigmatisierung ist es, die tatsächlich Wirkung zeigt, und zwar eine so starke Wirkung, dass das Bekenntnis zu Meinungen, die unter den Bann der Gesellschaft fallen, in England sehr viel seltener ist als in vielen anderen Ländern das Vertreten von Meinungen, die das Risiko richterlicher Bestrafung mit sich bringen. Für all jene, deren Vermögensverhältnisse sie nicht vom Wohlwollen anderer Leute unabhängig machen, ist die öffentliche Meinung in dieser Hinsicht ebenso wirksam wie das Gesetz; Menschen könnten ebenso gut im Gefängnis sein wie der Möglichkeit beraubt, ihr Brot zu verdienen. Diejenigen, deren Brot gesichert ist und die von Machthabern, von Körperschaften oder von der Öffentlichkeit keine Gunst verlangen, haben vom öffentlichen Vertreten jedweder Meinung nichts zu fürchten, als dass man schlecht über sie denkt und spricht, und es sollte keinen großen Heldenmut erfordern, das ertragen zu können. Es wäre unangemessen, zugunsten solcher Personen an die Barmherzigkeit zu appellieren. Aber obwohl wir denen, die anders denken als wir, heutzutage nicht mehr so viel Böses zufügen, wie wir es früher zu tun pflegten, so kann es doch sein, dass wir uns selbst noch ebenso sehr schaden wie früher, und zwar durch die Art, wie wir sie behandeln. Sokrates wurde hingerichtet, aber die sokratische Philosophie stieg empor wie die Sonne am Himmel und verbreitete ihr Strahlen über das ganze geistige Firmament. Christen wurden den Löwen vorgeworfen, aber die christliche Kirche erwuchs zu einem stattlichen, ausladenden Baum, der alle älteren und weniger kraftstrotzenden Gewächse überragte und in seinem Schatten verkümmern ließ. Unsere bloß gesellschaftliche Intoleranz tötet niemanden, rottet keine Meinungen aus, bringt

lassen. Wie er es verstehe, bedeute es die vollkommene Freiheit für alle, Freiheit der Gottesverehrung *unter Christen, deren Gottesverehrung auf derselben Grundlage beruhe*. Es meine Duldung aller christlichen Sekten und Glaubensgemeinschaften von *Christen, die an den einen Mittler glauben*.« [Vgl. *The Times* vom 14. November 1857, S. 4] Ich wünsche, auf die Tatsache aufmerksam zu machen, dass ein Mann, der als geeignet erachtet wurde, unter einem liberalen Ministerium einen hohen Posten in der Regierung dieses Landes zu bekleiden; dass dieser Mann die Doktrin aufrechterhält, dass alle, die nicht an die Göttlichkeit Christi glauben, sich jenseits des engen Terrains der Duldung aufhalten. Wer kann sich nach dieser schwachsinnigen Auslassung noch der Illusion hingeben, dass religiöse Verfolgung geschwunden ist, um nie wiederzukehren?

die Menschen aber dazu, ihre Ansichten zu verschleiern oder sich jeglicher aktiver Anstrengungen zu enthalten, sie zu verbreiten. Weder gewinnen noch verlieren ketzerische Meinungen bei uns innerhalb eines Jahrzehnts oder einer Generation merklich an Boden; sie lodern nie weit und breit sichtbar auf, sondern sie glimmen in den engen Kreisen denkender und lernbegieriger Menschen, in denen sie entstehen, weiter fort, ohne jemals die allgemeinen Angelegenheiten der Menschheit mit wahrem oder trügerischem Licht zu erhellen. Auf diese Weise wird ein Zustand aufrechterhalten, mit dem manche sehr zufrieden sind, weil er ohne den unangenehmen Prozess, für irgendjemanden Geld- oder Gefängnisstrafen zu verhängen, alle vorherrschenden Meinungen äußerlich unbehelligt lässt, während er den Andersgläubigen, die mit der Krankheit des Denkens behaftet sind, den Gebrauch der Vernunft nicht grundsätzlich untersagt. Ein praktischer Plan, um Frieden in der geistigen Welt zu haben und die Dinge in erster Linie weiter so gehen zu lassen, wie sie bereits gehen. Aber der Preis, den man für diese Art geistiger Befriedung zahlt, ist die Opferung des gesamten moralischen Muts des menschlichen Geistes. Ein Zustand, der es einem großen Teil der tatkräftigsten und wissbegierigsten Geister ratsam erscheinen lässt, die grundsätzlichen Prinzipien und Begründungen ihrer Überzeugungen in der eigenen Brust zu verschließen und zu versuchen, bei allem, was an die Öffentlichkeit adressiert ist, ihre eigenen Schlussfolgerungen, so gut sie können, an Prämissen anzupassen, denen sie innerlich längst abgeschworen haben – ein solcher Zustand kann nicht die offenen, furchtlosen Charaktere und die logischen, unbeirrbaren Geister hervorbringen, die einst die denkende Welt zierten. Die Menschen, nach denen wir hier Ausschau halten können, passen sich entweder ausschließlich Gemeinplätzen an, oder sie werden zu Opportunisten in Sachen Wahrheit, deren Argumente zu allen bedeutenden Themen nur an ihren Zuhörern orientiert sind und nicht den Argumenten entsprechen, die sie selbst einst überzeugt haben. Diejenigen, die beide Varianten umgehen, tun dies, indem sie ihre Gedanken und Interessen auf die Dinge beschränken, von denen man sprechen kann, ohne sich in den Bereich der Prinzipien zu wagen, das heißt auf kleine praktische Fragen, die sich von selbst lösen würden, wenn der menschliche Geist gestärkt und erweitert würde. So aber werden sie sich niemals wirklich lösen, weil das, was den menschlichen Geist stärken und erweitern würde, nämlich freies und kühnes Nachdenken über die bedeutendsten Themen, aufgegeben wird.

Diejenigen, in deren Augen diese Zurückhaltung seitens der Ketzer kein Übel darstellt, sollten zunächst erwägen, dass infolgedessen keinerlei faire und gründliche Diskussion ketzerischer Meinungen mehr stattfindet und dass auch die ketzerischen Meinungen, die in einer solchen Diskussion nicht bestehen könnten, nicht verschwinden, wenn man auch ihre Ausbreitung zu hindern vermag. Aber es ist nicht der ketzerische Geist, der durch den Bann über jegliche Untersuchung, die nicht auf orthodoxe Schlussfolgerungen hinausläuft, am meisten Schaden nimmt. Das größte Leid wird jenen zugefügt, die keine Ketzer sind, deren gesamte geistige Entwicklung aber gehemmt und deren Vernunft eingeschüchtert wird durch die Furcht vor Ketzerei. Wer kann ermessen, was der Welt verloren geht angesichts der Menge vielversprechender Geister, verbunden mit einem furchtsamen Charakter, die es nicht wagen, einem kühnen, starken und unabhängigen Gedankengang zu folgen, damit er sie nicht zu etwas hinführt, was als ungläubig oder unmoralisch angesehen wird? Gelegentlich mögen wir unter ihnen einen Mann von großer Gewissenhaftigkeit und einem scharfsinnigen und feinen Verstand sehen, der sein ganzes Leben damit zubringt, seinen Intellekt, den er nicht zum Schweigen bringen kann, sophistisch zu verbiegen, und der alle Quellen seines Scharfsinns in dem Versuch erschöpft, die Anstöße seines Gewissens und seines Verstands mit der Orthodoxie in Einklang zu bringen, was ihm schließlich vielleicht doch nicht gelingt. Niemand kann ein großer Denker sein, der nicht erkennt, dass es seine erste Pflicht als Denker ist, seinem Verstand zu folgen, zu welchen Schlüssen er ihn auch führen mag.* Die Wahrheit gewinnt selbst mehr durch die Irrtümer dessen, der mit gebührendem Studium und gewissenhafter Vorbereitung für sich selbst denkt, als durch die richtigen Meinungen derer, die diese nur vertreten, weil sie es sich selbst nicht gestatten nachzudenken. Nicht dass Freiheit des Denkens einzig oder hauptsächlich deshalb erforderlich wäre, um große Denker auszubilden. Im Gegenteil, sie ist ebenso, ja, sogar noch unerlässlicher, um es Durchschnittsmenschen zu erlauben, die geistige Statur zu erreichen, deren sie fähig sind. Es hat einzelne große Denker inmitten einer Atmosphäre allgemeiner geistiger Sklaverei gegeben, und es mag sie

---

* Mill hat sich in diesem Sinne auch immer wieder dafür ausgesprochen, Professoren vom religiösen Bekenntniszwang zu befreien und gänzlich auf die Suche nach Wahrheit zu verpflichten. Den das Denken verbiegenden Einfluss von verbindlichen Glaubenssätzen thematisiert er unter anderem in den gegen Adam Sedgwick und William Whewell gerichteten Aufsätzen (vgl. die Texte Nr. 2 und Nr. 6 in diesem Band).

wieder geben. Aber niemals gab es oder wird es ein geistig reges Volk in einer solchen Atmosphäre geben. Wenn irgendein Volk sich solch einem Charakter zeitweise angenähert hat, dann nur, weil die Furcht vor andersgläubigem Denken eine Zeitlang außer Kraft gesetzt war. Wo eine stillschweigende Übereinkunft besteht, dass Prinzipien nicht diskutiert werden sollen, wo die Diskussion der wichtigsten Fragen, welche die Menschheit beschäftigen können, als abgeschlossen betrachtet wird, dort können wir nicht hoffen, diese allgemein hohe Stufe geistiger Tätigkeit zu finden, die einige Perioden der Geschichte so außergewöhnlich gemacht hat. Niemals, wenn der Meinungsstreit die Themen vermied, die groß und wichtig genug sind, um Begeisterung zu entfachen, wurde der Geist eines Volkes von seinen Grundfesten her aufgerüttelt und der Anstoß gegeben, der selbst Personen von höchst alltäglichem Verstand zu etwas wie der Würde denkender Wesen erhob. Ein Beispiel davon fanden wir in dem Zustand Europas in der Zeit, die unmittelbar auf die Reformation folgte; ein anderes – obgleich auf den Kontinent und auf eine gebildetere Schicht beschränkt – bietet die geistige Bewegung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts; und ein drittes, von noch kürzerer Dauer, das geistige Gären Deutschlands zur Zeit Goethes und Fichtes.* Diese Epochen wichen in den besonderen Ideen, die sie entwickelten, sehr weit voneinander ab, aber sie glichen sich darin, dass während aller drei das Joch der Autorität gebrochen war. In jeder war ein alter geistiger Despotismus abgeschüttelt worden, und noch war kein neuer an seine Stelle getreten. Die Impulse, die in diesen drei Epochen gegeben wurden, haben Europa zu dem gemacht, was es jetzt ist. Jeder einzelne Fortschritt, der sich entweder im menschlichen Geist oder in Institutionen vollzog, lässt sich deutlich auf die eine oder die andere von ihnen zurückführen. Gewisse Anzeichen deuten seit einiger Zeit darauf hin, dass alle drei Impulse nahezu erschöpft sind, und wir können keinen

* Das »geistige Gären zur Zeit Goethes und Fichtes« dürfte sich insbesondere auf die 1790er Jahre beziehen, während derer Fichte in Jena Professor war und zum Ausgangspunkt des sogenannten Deutschen Idealismus wurde. In diese Zeit fiel auch der Beginn des »Bundes« zwischen Goethe und Schiller, der in Jena eine Geschichtsprofessur innehatte. Den für Mill so bedeutsamen Begriff der Vielseitigkeit (*many-sidedness*) verdankt er Goethe. Er verwendet ihn zum einen hinsichtlich seines Ideals der Individualität, aber auch hinsichtlich seines Ideals geistiger Offenheit. Vgl. zu letzterem die *Autobiographie*: »[…] ich wunderte mich über die Wut, mit welcher die Streiter gegeneinander anrannten. Ich wandte auf sie und auf Coleridge selbst viele von seinen Äußerungen über Halbwahrheiten an. Goethes Wahlspruch ›Vielseitigkeit‹ war derjenige, welchen ich in jener Periode am liebsten zum meinigen gemacht haben würde.« (*Ausgewählte Werke* II, S. 131)

neuen Anfang erwarten, ehe wir nicht wieder unsere geistige Freiheit geltend machen.

Wir wollen nun zum zweiten Teil der Argumentation übergehen. Dabei nehmen wir Abstand von der Annahme, dass irgendeine der hergebrachten Meinungen falsch sein könnte, sondern gehen davon aus, dass sie richtig sind, und untersuchen den Wert der Art und Weise, in der sie wahrscheinlich vertreten würden, wenn ihre Wahrheit nicht frei und offen geprüft wird. So ungern jemand, der von etwas fest überzeugt ist, die Möglichkeit eingestehen wird, dass seine Meinung falsch sein könnte, so sollte ihn doch die Erwägung nicht gleichgültig lassen, dass seine Ansicht, so wahr sie auch sein mag, nur als totes Dogma, nicht als lebendige Wahrheit gelten kann, wenn sie nicht umfassend, vielfach und furchtlos diskutiert wird.

Es gibt eine Klasse von Menschen (glücklicherweise sind sie nicht mehr ganz so zahlreich wie früher), die denkt, es sei ausreichend, wenn jemand ohne Zweifel anzumelden dem beipflichtet, was sie für wahr halten, obgleich er keinerlei Kenntnis von den Gründen dieser Meinung hat und selbst gegen die oberflächlichsten Einwände keine tragfähige Verteidigung vorbringen könnte. Wenn es solche Personen erst einmal schaffen, dass ihre Überzeugung von Autoritäten gelehrt wird, dann denken sie natürlich, dass nichts Gutes, aber einiger Schaden entstehen könnte, wenn man erlaubte, diese in Frage zu stellen. Wo ihr Einfluss vorherrscht, da machen sie es fast unmöglich, eine hergebrachte Meinung klug und bedacht zu verwerfen, wenngleich sie immer noch voreilig und unwissend zurückgewiesen werden kann. Denn die Diskussion gänzlich auszuschließen ist selten möglich, und wenn der Einstieg in diese erst einmal gemacht worden ist, dann pflegen Meinungen, die sich nicht auf Überzeugung gründen, beim geringsten Anschein eines Argumentes zu weichen. Abgesehen jedoch von dieser Möglichkeit – nämlich anzunehmen, dass die wahre Meinung im Geist wohnt, aber als ein Vorurteil darin wohnt, als ein Glaube, der von Argumenten unabhängig und ihnen gar nicht zugänglich ist –, ist dies nicht die Art und Weise, wie die Wahrheit von einem vernünftigen Wesen erfasst werden sollte. Das heißt nicht, die Wahrheit zu erkennen. Eine Wahrheit, die derart aufgenommen wird, ist nur ein Aberglaube mehr, der sich bloß zufällig an die Worte klammert, die eine Wahrheit aussprechen.

Wenn der Verstand und das Urteilsvermögen der Menschheit ausgebildet werden sollen – etwas, das zumindest Protestanten nicht bestreiten –, woran

lassen sich diese Fähigkeiten von jedem wohl besser üben als an den Dingen, die ihn so sehr betreffen, dass man meinen sollte, er müsse notwendigerweise bestimmte Meinungen dazu haben? Wenn irgendetwas vor allen anderen Dingen zur Ausbildung des Verstandes beiträgt, dann sicherlich die Einsicht in die Gründe unserer eigenen Meinungen. Menschen mögen über Gegenstände, bei denen die richtige Überzeugung von höchster Wichtigkeit ist, die verschiedensten Meinungen haben, doch sie sollten immer in der Lage sein, sich wenigstens gegen die gängigsten Einwände zu verteidigen. Nun werden wohl manche sagen: »*Belehrt* sie doch über die Gründe ihrer Meinungen. Daraus folgt doch nicht, dass Meinungen bloß nachgeplappert werden müssen, nur weil man nie gehört hat, dass sie bestritten wurden. Wer Geometrie lernt, prägt sich nicht einfach die Lehrsätze ein, sondern versteht und lernt gleichermaßen die Beweise, und es wäre unsinnig zu sagen, dass er über die Gründe geometrischer Wahrheiten in Unwissenheit bleibt, weil er nie jemanden hört, der sie in Abrede stellt oder zu widerlegen versucht.« Zweifellos: Ein solcher Unterricht genügt auch bei einem Stoff wie Mathematik, wo sich über die falsche Seite der Frage überhaupt nichts sagen lässt. Die Eigentümlichkeit des Beweises mathematischer Wahrheiten ist, dass alle Beweisgründe auf einer Seite liegen. Es gibt keine Einwände und keine Antworten auf Einwände. Aber bei jedem Thema, bei dem Meinungsverschiedenheit möglich ist, hängt die Wahrheit vom Abwägen zweier Mengen widerstreitender Gründe ab. Selbst in den Naturwissenschaften ist immer noch eine andere Erklärung derselben Tatsachen möglich, irgendeine geozentrische Theorie statt der heliozentrischen, irgendein Phlogiston anstelle von Sauerstoff, und es muss gezeigt werden, warum diese andere Theorie nicht wahr sein kann: Und bis dies gezeigt wird, und bis wir wissen, wie es gezeigt werden kann, verstehen wir die Gründe unserer Überzeugung nicht. Aber wenn wir uns unendlich komplexeren Themen zuwenden – Moral, Religion, Politik, sozialen Beziehungen und den Geschäften des täglichen Lebens –, so bestehen drei Viertel der Argumente für jede strittige Meinung in der Widerlegung der scheinbaren Gründe, die für eine andere Meinung sprechen. Der zweitgrößte Redner der Antike hat uns hinterlassen, dass er die Sache seines Gegners immer mit ebenso großer, wenn nicht noch größerer Intensität studierte wie seine eigene. Was Cicero*

* Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) gilt nicht nur als einer der besten Redner der Antike, sondern hat auch eine Vielzahl von bedeutenden rhetoriktheoretischen Werken verfasst.

als Methode anwandte, um vor Gericht Erfolg zu haben, sollte von allen nachgeahmt werden, die irgendeine Sache studieren, um zur Wahrheit zu gelangen. Wer nur seine eigene Seite der Sache kennt, weiß wenig über diese. Seine Gründe mögen gut sein, und niemand mag imstande gewesen sein, sie zu widerlegen. Aber wenn er ebenso wenig imstande ist, die Argumente der gegnerischen Seite zu widerlegen, wenn er nicht einmal weiß, worin sie bestehen, dann berechtigt ihn nichts, einer von beiden Meinungen den Vorzug zu geben. Dann wäre es vernünftig für ihn, das Urteil aufzuschieben, und wenn er sich damit nicht begnügt, so wird er entweder durch Autorität geleitet, oder er übernimmt, wie fast alle auf der Welt, die Meinung, zu der er die meiste Neigung verspürt. Es genügt auch nicht, wenn er die gegnerischen Argumente von seinen eigenen Lehrern hört, so wie sie sie darstellen und in Verbindung mit den von ihnen gebotenen Gegenargumenten. Das ist nicht der Weg, den Argumenten gerecht zu werden oder sie mit dem eigenen Geist wirklich in Kontakt zu bringen. Er muss in der Lage sein, sie von Personen zu hören, die tatsächlich an sie glauben, die sie im Ernst verteidigen und ihr Äußerstes dafür geben. Er muss sie in ihrer glaubwürdigsten und überzeugendsten Form kennenlernen, er muss die ganze Wucht der Schwierigkeiten fühlen, auf welche die wahre Ansicht von der Sache trifft und die sie aus dem Weg räumen muss, andernfalls wird er den Teil der Wahrheit, der jenen Schwierigkeiten begegnet und sie beseitigt, niemals wirklich besitzen. Neunundneunzig von hundert sogenannten gebildeten Menschen befinden sich in dieser Situation, darunter selbst solche, die für ihre Meinungen fließend argumentieren können. Ihre Schlüsse mögen richtig sein, könnten aber nach allem, was sie davon verstehen, ebenso gut falsch sein: Sie haben sich nie in die Geisteslage derer versetzt, die anders denken als sie, und dann erwogen, was diese zu sagen haben könnten, und folglich mangelt es ihnen an Kenntnis – im eigentlichen Sinne des Wortes – der Lehre, zu der sie sich selbst bekennen. Sie kennen weder die Teile davon, die das Übrige erklären und rechtfertigen, noch die Erwägungen, welche zeigen, dass Tatsachen, die sich dem Anschein nach widersprechen, miteinander vereinbar sind, noch dass von zwei scheinbar gleich starken Gründen dem einen und nicht dem anderen der Vorzug zu geben ist. Der ganze Teil der Wahrheit, der den Ausschlag gibt und das Urteil eines völlig mit der Sache vertrauten Geistes bestimmt, ist ihnen fremd. Er kann auch immer nur denen wirklich bekannt sein, die sich beiden Seiten gleichermaßen und unparteiisch zugewandt haben und sich bemüht haben, die

Gründe beider in stärkstem Licht zu sehen. Diese Voraussetzung ist so wesentlich für ein wirkliches Verständnis moralischer und menschlicher Angelegenheiten, dass es für den Fall, dass es keine Gegner aller wichtiger Wahrheiten gibt, unerlässlich ist, sich diese vorzustellen und sie mit den stärksten Argumenten auszustatten, die der geschickteste Advokat des Teufels sich ausdenken könnte.

Um die Kraft dieser Erwägungen abzuschwächen, würde ein Feind der freien Diskussion vermutlich sagen, es bestände keine Notwendigkeit für die Menschen im Allgemeinen, alles zu wissen und zu verstehen, was von Philosophen und Theologen gegen oder für ihre Meinungen vorgebracht werden kann. Der gewöhnliche Mensch habe es nicht nötig, in der Lage zu sein, alle falschen Behauptungen und Täuschungen eines erfindungsreichen Gegners aufzudecken. Dass es genüge, wenn nur immer irgendjemand imstande sei, auf dergleichen zu antworten, so dass nichts, was geeignet wäre, ungebildete Personen irrezuführen, unwiderlegt bliebe. Dass schlichte Geister, nachdem man ihnen die offensichtlichen Gründe für die ihnen eingeschärften Wahrheiten beigebracht habe, für die übrigen auf die Autoritäten vertrauen könnten, wohl wissend, dass sie weder die Kenntnisse noch die Gabe haben, jedes Problem zu lösen, das auftreten kann. Sie dürfen in der Gewissheit ruhen, dass alle Probleme, die je aufgeworfen wurden, von denen beantwortet wurden oder beantwortet werden können, die für diese Aufgabe besonders geschult sind.

Selbst wenn wir dieser Sichtweise der Sache das Äußerste zugestehen, was von denen für sie geltend gemacht werden kann, die im Hinblick auf das Maß des Verständnisses der Wahrheit, welches mit dem Glauben an sie einhergehen sollte, besonders leicht zufriedenzustellen sind, so wird selbst dadurch das Argument für freie Diskussion in keiner Weise geschwächt. Denn selbst diese Auffassung erkennt an, dass die Menschheit eine verstandesmäßig begründete Gewissheit haben sollte, dass alle Einwände zufriedenstellend beantwortet worden sind – und wie können sie beantwortet werden, wenn das, was nach einer Antwort verlangt, nicht ausgesprochen wird? Wie kann man wissen, dass die Antwort zufriedenstellend ist, wenn die Gegner keine Gelegenheit haben zu zeigen, dass sie unbefriedigend ist? Wenn schon nicht die gesamte Öffentlichkeit, so müssen sich doch wenigstens die Philosophen und Theologen, die dazu da sind, die Probleme zu lösen, mit diesen Schwierigkeiten in ihrer irritierendsten Gestalt vertraut machen: Und dies kann nur gelingen,

wenn diese Schwierigkeiten frei genannt und in möglichst vorteilhaftes Licht gerückt werden dürfen. Die katholische Kirche hat ihre eigene Art, mit diesem unangenehmen Problem umzugehen. Sie zieht eine deutliche Grenze zwischen denen, die ihre Lehre aus Überzeugung anerkennen dürfen, und denen, die sie auf Treu und Glauben annehmen müssen. Allerdings wird keiner von beiden Gruppen gestattet, frei zu wählen, was sie annehmen möchte. Aber für den Klerus, wenigstens für den Teil, in den volles Vertrauen gesetzt werden kann, ist es gestattet und sogar verdienstvoll, sich mit den Argumenten der Gegner vertraut zu machen, um sie widerlegen zu können. Er darf daher ketzerische Bücher lesen, Laien dagegen nicht, außer mit besonderer Genehmigung, die schwer zu erlangen ist. Diese Regel erkennt also die Kenntnisse des gegnerischen Standpunktes für die Lehrer als nützlich an, findet aber Wege, im Einklang damit dieselben Kenntnisse dem Rest der Welt doch vorzuenthalten: So wird der *Elite* mehr geistige Bildung, wenngleich nicht mehr geistige Freiheit gegeben, als der Masse zugestanden wird. Durch diesen Kunstgriff gelingt es der Kirche, die Art von geistiger Überlegenheit zu erhalten, derer sie für ihre Zwecke bedarf. Denn obwohl Bildung ohne Freiheit niemals einen großen und freien Geist hervorgebracht hat, so vermag sie doch einen raffinierten *nisi prius**-Advokaten für eine Sache auszubilden. In Ländern, die sich zum Protestantismus bekennen, ist dieses Hilfsmittel ausgeschlossen, da Protestanten – zumindest in der Theorie – davon ausgehen, dass jeder für sich selbst die Verantwortung für die Wahl einer Religion zu tragen hat und diese nicht auf Lehrer abwälzen kann. Außerdem ist es bei dem gegenwärtigen Zustand der Welt so gut wie unmöglich, Schriften, die von den Gebildeten gelesen werden, den Ungebildeten vorzuenthalten. Wenn die Lehrer der Menschheit in all dem unterrichtet sein sollen, was sie wissen müssen, so muss alles geschrieben und ohne Einschränkung veröffentlicht werden dürfen.

Wenn sich jedoch die schädliche Auswirkung fehlender freier Diskussion – für den Fall, dass die hergebrachten Meinungen wahr sind – darauf beschränkte, die Menschen über die Gründe dieser Meinungen im Ungewissen zu lassen, so könnte man noch immer denken, dass dieses zwar ein geistiges,

---

* Wenn nicht vorher. Bezieht sich auf ein inzwischen überholtes Verfahren in der Rechtspflege, bei dem Fälle nur vor den höheren Londoner Gerichten verhandelt wurden, wenn sie nicht vorher in den örtlichen Gerichten geklärt werden konnten. Mill meint also, dass die beschriebenen Einschränkungen der Redefreiheit es bestenfalls zulassen, die Fähigkeiten zu entwickeln, die man als Anwalt vor weniger hohen Gerichten benötigt.

nicht aber ein moralisches Übel sei und dass es den Wert der Meinungen hinsichtlich ihres Einflusses auf den Charakter nicht berühre. Tatsache ist jedoch, dass bei Fehlen einer Diskussion nicht nur die Gründe der Meinung vergessen werden, sondern allzu oft auch die Bedeutung der Meinung selbst. Die Worte, die sie zum Ausdruck bringen, hören auf, Ideen anzuregen, oder inspirieren nur zu einem kleinen Teil die Ideen, die sie ursprünglich mitzuteilen bestimmt waren. Statt einer anschaulichen Vorstellung und eines lebendigen Glaubens bleiben nur einige auswendig gelernte Phrasen übrig; oder, falls doch ein Teil bestehen bleibt, dann ist es bloß die Schale und Hülse der Bedeutung, während die feinere Essenz verloren gegangen ist. Das große Kapitel der Menschheitsgeschichte, das von dieser Tatsache in Besitz genommen und ausgefüllt wird, kann nicht ernsthaft genug erforscht und bedacht werden.

Dies wird illustriert durch die Erfahrungen fast aller ethischen Lehren und religiösen Bekenntnisse. Sie sind alle voll von Bedeutung und Lebenskraft für diejenigen, die sie begründen, und für die direkten Jünger dieser Begründer. Ihre Bedeutung ist weiter in unverminderter Stärke zu spüren und wird vielleicht sogar noch stärker ins Bewusstsein gebracht, solange der Kampf um die Vorherrschaft der Lehre oder des Glaubens über andere Überzeugungen währt. Zuletzt setzt die Lehre sich entweder durch und wird zur allgemeinen Meinung, oder ihr Fortschreiten stoppt; sie bleibt in Besitz des gewonnenen Bodens, hört aber auf, sich weiter zu verbreiten. Sobald der eine oder andere Ausgang offenkundig geworden ist, flacht der Meinungsstreit ab und erstirbt nach und nach. Die Lehre hat ihren Platz eingenommen, wenn nicht als anerkannte Meinung, so doch als eine der zugelassenen Sekten oder Randmeinungen: Ihre Anhänger haben sie in der Regel geerbt, nicht gewählt, und das Konvertieren von einer dieser Lehren zu einer anderen – nun eine Ausnahme – nimmt in den Gedanken ihrer Bekenner wenig Platz ein. Statt, wie zu Beginn, ständig in Alarmbereitschaft zu sein, sich entweder selbst gegen die Welt zu verteidigen oder diese Welt auf die eigene Seite zu ziehen, begnügen sie sich inzwischen mit einem stillen Einverständnis und hören weder, wenn sie es vermeiden können, den Argumenten gegen ihren Glauben zu, noch stören sie Andersdenkende (wenn es welche gibt) mit Argumenten zu seinen Gunsten auf. Von diesem Zeitpunkt kann gewöhnlich vom Niedergang der lebendigen Kraft einer Lehre ausgegangen werden. Wir hören die Lehrer aller Glaubensbekenntnisse oft darüber klagen, wie schwer es sei, im Geist der Gläubigen

ein lebendiges Begreifen der Wahrheit aufrechtzuerhalten, die sie dem Namen nach anerkennen, so dass sie ihre Gefühle durchdringe und wirkliche Herrschaft über ihr Handeln erringe. Über solche Schwierigkeiten wird nicht geklagt, solange der Glaube noch um seine Existenz kämpfen muss; selbst die schwächeren Kämpfer wissen und fühlen dann, wofür sie kämpfen und was der Unterschied zwischen ihrer und anderen Lehren ist. In dieser Phase der Existenz eines jeden Bekenntnisses dürften wir nicht wenige Personen finden, die sich dessen grundlegenden Prinzipien in allen Formen des Denkens vergegenwärtigt haben, die sie erwogen und in all ihren wichtigen Aspekten bedacht haben und die die volle Wirkung auf den Charakter erfahren haben, welche der Glaube an dieses Bekenntnis auf einen Geist ausüben sollte, den er ganz und gar durchdringt. Aber wenn er erst einmal zu einem erblichen Glauben geworden ist, den man passiv, nicht aktiv aufnimmt, wenn der Geist nicht länger im gleichen Maße wie früher gezwungen ist, seine lebendigen Kräfte für die Fragen einzusetzen, vor die der Glaube ihn stellt, dann gibt es eine fortschreitende Tendenz, alles von dem Glauben zu vergessen, außer seine Formeln, oder ihm eine abgestumpfte und erstarrte Zustimmung zu geben, als ob die Annahme auf Treu und Glauben hin von der Notwendigkeit befreie, ihn mit Bewusstsein zu erfassen oder durch persönliche Erfahrung zu erproben, bis er schließlich fast völlig aufhört, mit dem inneren Leben des Menschen überhaupt noch in Verbindung zu stehen. Dann sind die Fälle zu sehen – heutzutage sind sie so häufig, dass sie nahezu die Mehrzahl bilden –, in denen der Glaube sozusagen an der Außenseite des Geistes zu bleiben scheint, ihn verkrustet und versteinert gegen alle anderen, auf die höheren Teile unserer Natur gerichteten Einflüsse. Dann zeigt er seine Macht dadurch, dass er keiner unverbrauchten und lebendigen Überzeugung Zutritt gewährt, tut aber selbst nichts für Geist oder Herz, als Wache zu stehen, um sie leer zu halten.

In welchem Ausmaß Lehren, die an sich geeignet sind, den tiefsten Eindruck auf den Geist zu machen, in ihm als ein toter Glauben bestehen bleiben können, ohne jemals in der Phantasie, den Gefühlen oder dem Verstand vergegenwärtigt zu werden, das wird durch die Art und Weise veranschaulicht, in der die Mehrzahl der Gläubigen sich zu den Lehren des Christentums verhält. Unter Christentum verstehe ich hier, was von allen Kirchen und Sekten als solches angesehen wird – die Maximen und Gebote des Neuen Testaments. Diese werden von allen bekennenden Christen als heilig erachtet und als Gesetz anerkannt. Und doch ist es kaum zu viel gesagt, dass nicht ein Christ

unter tausend seine individuelle Lebensführung anhand dieser Gesetze ausrichtet oder überprüft. Der Maßstab, auf den er Bezug nimmt, ist die Sitte seines Landes, sein Stand oder sein religiöses Bekenntnis. Somit verfügt er also einerseits über eine Sammlung ethischer Maximen, von denen er glaubt, dass sie ihm von einer unfehlbaren Weisheit als Regeln für sein Handeln gewährt worden sind, andererseits über eine Reihe von Alltagsmeinungen und -praktiken, die mit manchen dieser Grundsätze mehr, mit anderen weniger einhergehen, mit wieder anderen in direktem Widerspruch stehen, und die – im Ganzen betrachtet – einen Kompromiss zwischen dem christlichen Glauben und den Interessen und Ansinnen des weltlichen Lebens darstellen. Der ersten Richtlinie erweist er seine Ehrerbietung, der anderen seine wirkliche Treue. Alle Christen glauben, dass die Armen und Demütigen und die, welche von der Welt schlecht behandelt werden, die Gesegneten seien; dass eher ein Kamel durchs Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher in den Himmel komme; dass sie nicht richten sollen, auf dass sie nicht gerichtet werden; dass sie niemals fluchen sollen; dass sie ihren Nächsten lieben sollen wie sich selbst; dass sie dem, der ihnen den Mantel nimmt, auch noch den Rock geben sollen; dass sie nicht für den morgigen Tag sorgen sollen; dass sie, wenn sie vollkommen wären, alles verkaufen sollten, was sie haben, und es den Armen geben[3]. Sie sind nicht unaufrichtig, wenn sie sagen, dass sie an diese Dinge glauben. Sie glauben sie, wie Leute an etwas glauben, was sie stets gelobt und nie diskutiert gehört haben. Aber im Sinn jenes lebendigen Glaubens, der die Lebensführung bestimmt, glauben sie an jene Lehren nur bis zu dem Punkt, bis zu dem es üblich ist, nach ihnen zu handeln. Die Lehren in ihrer Gesamtheit sind durchaus dienlich, um mit ihnen auf Gegner einzudreschen, und es wird davon ausgegangen, dass sie (wenn möglich) als die Gründe für all das anzuführen sind, was die Leute tun und für lobenswert halten. Aber jeder, der sie daran erinnern würde, dass die Maximen eine Unmenge von Dingen fordern, die zu tun ihnen niemals auch nur in den Sinn kommt, würde damit nichts erreichen, außer dass er zu jenen höchst unbeliebten Charakteren gezählt werden würde, die vorgeben, besser zu sein als andere Leute. Diese Lehren haben keinen Einfluss auf gewöhnliche Gläubige, sind keine Macht in ihrem Geist. Sie haben eine gewohnheitsmäßige Achtung vor ihrem Klang, aber kein Gefühl, das sich von den Worten hin zu den Dingen erstreckt, die sie bezeichnen, und den Geist zwingt, *diese* aufzunehmen und sie mit der Formel in Einklang zu bringen. Wann immer die Lebensführung betroffen ist,

sehen sich die Menschen nach Herrn A. und Herrn B. um, um sich von ihnen anweisen zu lassen, wie weit man im Gehorsam gegenüber Christus zu gehen hat.

Nun können wir aber sehr sicher sein, dass sich die Sache zur Zeit der ersten Christen nicht so, sondern völlig anders verhielt. Wäre es so wie bei uns gewesen, dann hätte sich das Christentum niemals von einer obskuren Sekte verachteter Hebräer zur Religion des Römischen Reiches entwickelt. Als ihre Feinde sagten: »Seht, wie diese Christen einander lieben!« (eine Bemerkung, die heutzutage kaum einer machen würde)*, hatten diese sicherlich ein viel lebhafteres Gefühl von der Bedeutung ihres Glaubens, als sie es seither jemals gehabt haben. Und diesem Grund ist es wahrscheinlich hauptsächlich geschuldet, dass das Christentum jetzt so wenig Fortschritte in der Ausweitung seines Wirkungsgebiets macht und nach achtzehn Jahrhunderten immer noch nahezu nur auf Europäer und die Nachfahren von Europäern beschränkt ist. Selbst den Strenggläubigen, die es mit ihren Lehren sehr ernst nehmen und vielen derselben weit mehr Bedeutung beimessen, als Leute es im Allgemeinen tun, selbst ihnen passiert es häufig, dass der Teil, der in ihrem Geist vergleichsweise rege ist, von Calvin** oder Knox*** stammt oder von irgendeiner anderen Person, die ihnen im Charakter nähersteht. Die Worte Christi bestehen passiv daneben in ihrem Geist und verursachen kaum eine andere Wirkung über die hinaus, die das bloße Anhören so liebenswürdiger und milder Worte sowieso hervorriefe. Es gibt zweifellos viele Gründe, warum Lehren, die das entscheidende Merkmal einer Sekte sind, mehr von ihrer Lebenskraft bewahren als diejenigen, die allen anerkannten Sekten gemeinsam sind, und warum Lehrer sich mehr Mühe geben, deren Bedeutung lebendig zu erhalten. Aber ein Grund ist sicher der, dass diese besonderen Lehren mehr in

---

* Mill zitiert aus Tertullians *Apologetikum* (um 197 n. Chr.). Das *Apologetikum* verteidigt Christentum und christliche Gemeinden. Mit dem zitierten Satz will Tertullian die Anerkennung ausdrücken, die den Christen selbst von ihren Feinden entgegengebracht wird. Die vollständige Formulierung lautet: »›Siehe‹, sagen sie, ›wie sie sich untereinander lieben‹ – sie selber nämlich hassen sich untereinander – ›und wie einer für den ändern zu sterben bereit ist‹; sie selber nämlich wären eher bereit, sich gegenseitig umzubringen.« (Vgl. Quintus S. F. T. Tertullian: *Apology*, *De Spectaculis*, übersetzt von T. R. Glover, 1977 [1931], S. 177, Übersetzung MS)

** Johannes Calvin (1509–1564), christlicher Theologe und Begründer des Calvinismus.

*** John Knox (ca. 1514–1572), schottischer Kleriker und Gründer der presbyterianischen Kirche.

Frage gestellt und häufiger gegen offene Leugner verteidigt werden müssen. Sowohl Lehrer wie Lernende schlafen auf ihrem Posten ein, sobald kein Feind mehr in Sicht ist.

Dasselbe gilt, allgemein gesprochen, für alle überlieferten Lehren, für die der Klugheit und Lebenskenntnis ebenso wie für die der Moral oder der Religion. Alle Sprachen und Literaturen sind voll von allgemeinen Betrachtungen über das Leben, sowohl über das, was es ist, als auch, wie man selbst es führen soll; Betrachtungen, die jeder kennt, die jeder wiederholt oder billigend in Kauf nimmt, die als Gemeinplätze angenommen werden, deren wahre Bedeutung die meisten Menschen jedoch erst dann wirklich lernen, wenn Erfahrung, und zwar in der Regel schmerzhafter Art, sie ihnen zur Wirklichkeit gemacht hat. Wie oft ruft sich ein Mensch, wenn er unter einem unvorhergesehenen Unglück oder einer Enttäuschung leidet, ein paar Sprichwörter oder Redensarten ins Gedächtnis, die ihm ein Leben lang vertraut waren und deren Bedeutung, hätte er sie jemals vorher so gefühlt wie jetzt, ihn vor dem Unheil bewahrt hätte. Gewiss gibt es noch andere Gründe dafür, andere als das Fehlen von Diskussion: Es gibt viele Wahrheiten, deren volle Bedeutung nicht begriffen werden *kann*, bis persönliche Erfahrung sie uns nahegebracht hat. Aber selbst die Bedeutung dieser Wahrheiten wäre zu einem viel größeren Teil verstanden worden, und was verstanden worden war, hätte sich dem Geist viel tiefer eingeprägt, wenn der Betreffende daran gewöhnt gewesen wäre, deren *Pro* und *Contra* von Leuten erörtert zu hören, die sie verstehen. Die verhängnisvolle Neigung der Menschheit, das Nachdenken über eine Sache aufzugeben, sobald sie nicht mehr zweifelhaft ist, ist die Ursache der Hälfte ihrer Irrtümer. Ein zeitgenössischer Schriftsteller hat treffend vom »tiefen Schlummer einer einmal beschlossenen Meinung«* gesprochen.

Doch wie! (könnte man fragen), ist das Fehlen von Einstimmigkeit eine notwendige Bedingung wahrer Erkenntnis? Ist es notwendig, dass manche Teile der Menschheit im Irrtum verharren müssen, um anderen zu ermöglichen, die Wahrheit zu erfassen? Hört ein Glaube auf, wirklich und lebendig zu sein, sobald er allgemein anerkannt ist, und wird eine Aussage nie durch und durch verstanden und empfunden, sofern nicht einige Zweifel an ihr bestehen bleiben? Wenn die Menschheit eine Wahrheit einhellig anerkannt hat,

---

* Die Formulierung stammt aus der Aphorismensammlung *Thoughts in the Cloister and the Crowd* (1835) des englischen Autors Sir Arthur Helps (1813–1875).

geht die Wahrheit dann in ihnen zugrunde? Das höchste Ziel und das beste Ergebnis fortschreitender Erkenntnis sei es, so wurde bislang gedacht, die Menschheit mehr und mehr in der Anerkennung aller wichtigen Wahrheiten zu vereinen: Hält denn die Intelligenz nur so lange vor, wie sie ihr Ziel nicht erreicht hat? Verderben die Früchte der Eroberung durch die bloße Vollständigkeit des Sieges?

Ich behaupte nichts dergleichen. So wie die Menschheit fortschreitet, so wird die Zahl der Lehren, die nicht länger debattiert und angezweifelt werden, kontinuierlich zunehmen: Das Wohlergehen der Menschheit kann beinahe gemessen werden an Zahl und Gewicht der Wahrheiten, die den Punkt erreicht haben, unangefochten zu sein. Das Beenden ernsthaften Meinungsstreits über eine Frage nach der anderen ist einer der notwendigen Vorgänge der Festigung von öffentlicher Meinung; einer Festigung, die im Fall richtiger Meinungen ebenso heilsam ist, wie sie gefährlich und schädlich ist, wenn es sich um irrige Ansichten handelt. Aber obwohl diese allmähliche Einengung der Grenzen der Meinungsverschiedenheiten notwendig im doppelten Sinne des Wortes ist, nämlich zugleich unvermeidlich und unabdingbar, sind wir deshalb nicht gezwungen, daraus zu schließen, dass all ihre Folgen von Vorteil sein müssen. Der Verlust eines so wichtigen Hilfsmittels für das intelligente und lebendige Begreifen einer Wahrheit, wie es durch die Notwendigkeit, sie Gegnern zu erklären oder sie ihnen gegenüber zu verteidigen, gewährt wird, ist keine geringe Beeinträchtigung der Vorzüge ihrer allgemeinen Anerkennung, wenn auch nicht ausreichend, diese ganz aufzuwiegen. Wo man diesen Vorteil nicht länger haben kann, würde ich zugegebenermaßen gerne sehen, dass die Lehrer der Menschheit sich bemühen, einen Ersatz dafür zu bieten, irgendwelche Hilfsmittel, um die Schwierigkeiten der Frage dem Lernenden so zu Bewusstsein zu bringen, als würden sie ihm von einem andersdenkenden Vorkämpfer aufgezwungen, begierig auf dessen Bekehrung.

Aber anstatt Hilfsmittel für diesen Zweck zu suchen, haben sie die, die sie früher besaßen, verloren. Die sokratische Dialektik, so großartig veranschaulicht in den Dialogen Platons, war ein Hilfsmittel im beschriebenen Sinne. Sie war im Wesentlichen eine negative Erörterung der großen Fragen der Philosophie und des Lebens, mit vollendetem Geschick auf das Ziel gerichtet, jeden, der sich bloß die Gemeinplätze einer anerkannten Meinung angeeignet hatte, davon zu überzeugen, dass er den Gegenstand nicht verstehe, dass er noch keinen bestimmten Sinngehalt an die Lehre geknüpft hätte, zu der er sich

bekenne. Das alles zu dem Zweck, dass er, wenn ihm seine Unwissenheit bewusst geworden ist, auf den Weg gebracht werden kann, einen festen Glauben zu erlangen, der auf einer klaren Vorstellung sowohl von der Bedeutung von Lehren als auch von ihren Beweisen beruht. Die scholastischen Disputationen des Mittelalters dienten alle einem ähnlichen Zweck. Sie waren dazu gedacht sicherzustellen, dass der Schüler seine eigene Meinung und (durch notwendige Korrelation) die Gegenmeinung verstehe und dass er die Gründe der ersteren geltend zu machen, die der letzteren zu widerlegen wisse. Die letztgenannten Auseinandersetzungen wiesen allerdings den unheilbaren Fehler auf, dass die Prämissen, auf die man sich berief, dem Autoritätsglauben und nicht der Vernunft entnommen wurden. Als eine Schulung des Geistes waren sie in jeder Hinsicht minderwertiger als die mächtige Dialektik, die den Intellekt der »Socratici viri«* ausbildete[4]: Aber der moderne Geist verdankt beiden weit mehr, als in der Regel zugegeben wird, und die gegenwärtigen Erziehungsmethoden enthalten nichts, was auch nur im geringsten Maß an die Stelle des einen oder des anderen treten könnte. Eine Person, die ihre ganze Ausbildung von Lehrern oder aus Büchern erhält, sieht sich, selbst wenn sie der hartnäckigen Versuchung entgeht, sich selbst mit flüchtig gelerntem Zeug zu begnügen, nicht gezwungen, beide Seiten anzuhören. Dementsprechend ist es selbst unter Denkern alles andere als eine häufige Fertigkeit, beide Seiten zu kennen, und der schwächste Teil dessen, was jeder zur Verteidigung seiner Meinung vorbringt, ist das, was er als Entgegnung auf seine Gegenspieler vorsieht. Es ist heutzutage Mode, die negative Logik herabzusetzen, diejenige, welche Schwächen in der Theorie oder Irrtümer in der Praxis aufzeigt, ohne ihrerseits positive Wahrheiten aufzustellen. Tatsächlich wäre solch eine negative Kritik als letztes Ergebnis armselig genug, aber als ein Mittel, irgendeine positive Erkenntnis oder eine Überzeugung, die diesen Namen verdient, zu erlangen, kann man sie nicht hoch genug schätzen. Solange Menschen nicht wieder systematisch darin geschult werden, wird es wenige große Denker ge-

---

* Die Anhänger des Sokrates. In der *Autobiographie* beschreibt Mill seinen Vater als einen solchen: »Meines Vaters moralische Lehren waren stets hauptsächlich die der ›*Socratici viri*‹ – Gerechtigkeit, Mäßigkeit, welchen er ein sehr umfassendes Gebiet anwies, Wahrheitsliebe, Beharrlichkeit, die vor keinem Schmerz, keiner Arbeit zurückschrickt, Eifer für das Gemeinwohl, Würdigung der Personen nach ihren Verdiensten und der Dinge nach ihrem innerlichen Wert, ein Leben der Tätigkeit im Gegensatz von jeder verweichlichenden Ruhe und Trägheit.« (*Ausgewählte Werke* II, S. 54 f.)

ben und einen niedrigen Durchschnitt des Verstandes in allen außer in den mathematischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen. In jedem anderen Thema verdient niemandes Meinung den Namen Wissen, sofern derjenige nicht, entweder aufgezwungen von anderen oder aus eigenem Antrieb, den gleichen geistigen Prozess durchgemacht hat, den auch ein lebhafter Meinungsstreit mit Gegnern erfordert hätte. Es ist doch mehr als absurd, auf etwas, das so unverzichtbar und doch so schwer herzustellen ist, wenn es fehlt, zu verzichten, wenn es sich von selbst anbietet! Wenn es Menschen gibt, die eine hergebrachte Ansicht anfechten oder anzufechten bereit sind, wenn Gesetz und öffentliche Meinung es ihnen gestatten, so lasst uns ihnen dafür danken, lasst uns unseren Geist öffnen, um ihnen zuzuhören, und lasst uns froh sein, dass da jemand ist, der für uns das tut, was wir andernfalls, wenn wir irgendeine Wertschätzung für die Gewissheit oder die Lebenskraft unserer Überzeugungen aufbrächten, mit viel größerer Anstrengung für uns selbst tun müssten.

Es bleibt noch von einer der Hauptursachen zu sprechen, welche Meinungsvielfalt vorteilhaft macht und weiter machen wird, bis die Menschheit ein Stadium des intellektuellen Fortschritts erreicht haben wird, das sich gegenwärtig noch in unabsehbarer Ferne zu befinden scheint. Bis hierhin haben wir nur zwei Möglichkeiten betrachtet: dass die anerkannte Meinung falsch sein könnte und eine andere Meinung demzufolge wahr; oder dass, für den Fall, dass die anerkannte Meinung wahr ist, eine Auseinandersetzung mit dem entgegengesetzten Irrtum wesentlich ist für das klare Begreifen und tiefgründige Empfinden dieser Wahrheit. Es gibt jedoch noch einen alltäglicheren Fall als einen dieser beiden: Wenn nämlich die widerstreitenden Lehren, anstatt dass eine richtig und die andere falsch ist, die Wahrheit zwischen sich teilen und die nicht übereinstimmende Meinung gebraucht wird, um den Rest der Wahrheit bereitzustellen, der in der anerkannten Lehre nur zu einem Teil enthalten ist. Populäre Meinungen über Dinge, die mit den Sinnen nicht greifbar sind, sind oft wahr, aber selten oder niemals die ganze Wahrheit. Sie sind ein Teil der Wahrheit, manchmal ein größerer, manchmal ein kleinerer Teil, aber übertrieben, verzerrt und losgelöst von jenen Wahrheiten, von denen sie begleitet und begrenzt werden sollten. Ketzerische Meinungen andererseits sind im Allgemeinen einige von diesen unterdrückten und vernachlässigten Wahrheiten, welche die Bande sprengen, die sie niederhielten, und die entweder eine Aussöhnung mit der Wahrheit suchen, die in der gewöhnlichen Meinung

enthalten ist, oder ihr als Feinde entgegenstehen und sich selbst mit gleicher Ausschließlichkeit als ganze Wahrheit aufstellen. Der letztere Fall ist bislang der häufigste gewesen, da im menschlichen Geist Einseitigkeit immer die Regel und Vielseitigkeit die Ausnahme war. Daher geht selbst während Meinungsumwälzungen ein Teil der Wahrheit für gewöhnlich unter, während ein anderer aufsteigt. Selbst Fortschritt, der doch immer mehr hinzufügen sollte, ersetzt meistenteils nur eine partielle und unvollständige Wahrheit durch eine andere; Verbesserung besteht hauptsächlich darin, dass das neue Stück Wahrheit stärker gefragt ist und geeigneter für die Bedürfnisse der Zeit als das, welches es verdrängt. Da der unvollständige Charakter herrschender Meinungen nun einmal so ist, selbst wenn sie auf einer wahren Grundlage basieren, sollte jede Meinung, die etwas von dem Teil der Wahrheit zum Ausdruck bringt, den die gewöhnliche Meinung ausspart, als wertvoll betrachtet werden, ganz gleich mit wie viel Irrtum und Verwirrung sie vermengt sein mag. Kein besonnener Beurteiler menschlicher Angelegenheiten wird sich verpflichtet fühlen, sich zu entrüsten, weil diejenigen, die unserer Aufmerksamkeit Wahrheiten aufdrängen, die wir andernfalls übersehen hätten, selbst einige von den Wahrheiten übersehen, die wir erkennen. Vielmehr wird er denken, dass es, solange die populäre Wahrheit einseitig ist, wünschenswerter sei als sonst, dass auch die unpopuläre Wahrheit einseitige Verfechter finde, da diese in der Regel die energischsten sind und am ehesten eine – wenngleich widerstrebende – Aufmerksamkeit für das Bruchstück Weisheit erzwingen, das sie verkünden, als wäre es die ganze Weisheit.

Als auf diese Weise im 18. Jahrhundert nahezu alle Gebildeten und all die Ungebildeten, die von ihnen angeführt wurden, versunken waren in die Bewunderung der sogenannten Zivilisation und der Wunder der modernen Wissenschaft, Literatur und Philosophie und den Grad der Verschiedenheit zwischen den Menschen der Moderne und denen der Antike sehr überschätzten und dem Glauben frönten, dass der ganze Unterschied zu ihren Gunsten ausfiele – mit welch heilsamem Schock platzten da die Paradoxe Rousseaus wie Bomben in ihre Mitte*, sprengten die feste Masse einseitiger Meinungen und zwangen die einzelnen Stücke zur Wiederverbindung in besserer Form und mit zusätzlichen Bestandteilen! Nicht, dass die gängigen Meinungen im Gan-

* Möglicherweise denkt Mill hier an die berühmte Formulierung aus Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* (1762): »Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten.«

zen weiter von der Wahrheit entfernt gewesen wären als die Rousseaus; im Gegenteil, sie kamen ihr sogar näher, sie enthielten mehr positive Wahrheit und sehr viel weniger Irrtum. Nichtsdestoweniger liegt in Rousseaus Lehre, und ist zusammen mit dieser den Strom von Meinungen heruntergeflossen, eine beträchtliche Menge eben jener Wahrheiten, welche der öffentlichen Meinung fehlten, und diese bilden die Ablagerungen, die übrig blieben, als die Flut zurückging. Der höhere Wert der Einfachheit des Lebens, der entnervende und demoralisierende Einfluss der Fesseln und Heucheleien einer gekünstelten Gesellschaft sind Ideen, die kultivierten Geistern niemals gänzlich in Vergessenheit geraten sind, seit Rousseau schrieb. Sie werden rechtzeitig ihre gebührende Wirkung entfalten, obgleich sie heutzutage genauso stark geltend gemacht werden müssen wie je zuvor, und zwar geltend gemacht werden durch Taten, denn Worte zu diesem Thema haben ihre Kraft nahezu erschöpft.

In der Politik wiederum ist es fast ein Gemeinplatz, dass eine Partei der Ordnung oder Stabilität und eine Partei des Fortschritts oder der Reform beide notwendige Elemente eines gesunden Zustands des politischen Lebens sind, bis die eine oder die andere ihre geistige Reichweite so sehr erweitert haben wird, dass sie eine Partei der Ordnung und des Fortschritts zugleich ist, die weiß und unterscheidet, was geeignet ist, erhalten zu werden, und was weggefegt werden sollte. Jede dieser beiden Denkweisen zieht ihren Nutzen aus den Defiziten der anderen, aber es ist in einem großen Maß der Gegensatz der anderen, die jede von ihnen in den Grenzen von Verstand und Vernunft hält. Solange Meinungen zu Demokratie und Aristokratie, zu Eigentum und Gleichheit, zu Kooperation und Wettbewerb, zu Luxus und Enthaltsamkeit, zu Sozialität und Individualität, zu Freiheit und Disziplin und zu allen anderen beständigen Gegensätzen des praktischen Lebens nicht mit gleicher Freiheit ausgedrückt und mit gleichem Talent und gleicher Energie geltend gemacht und verteidigt werden, so ist es ausgeschlossen, dass beide Teile zu ihrem Recht kommen; eine Waagschale wird mit Sicherheit steigen und die andere sinken. Die Wahrheit ist in den großen praktischen Belangen des Lebens so sehr eine Frage der Versöhnung und der Verbindung von Gegensätzen, dass nur sehr wenige einen Verstand besitzen, der hinlänglich aufnahmefähig und unvoreingenommen ist, um diesen Ausgleich mit der nötigen Korrektheit vorzunehmen; zudem muss er im harten Verlauf eines Kampfes zwischen Kombattanten erzielt werden, die unter feindlichen Bannern kämpfen. Wenn in Hinblick

auf die soeben aufgezählten großen offenen Fragen eine der beiden Meinungen einen besseren Anspruch darauf hat, nicht nur toleriert, sondern bestärkt und unterstützt zu werden, so ist es diejenige, welche zu gegebener Zeit und am gegebenen Ort in der Minderheit ist. Das ist die Meinung, welche gerade in diesem Augenblick die vernachlässigten Interessen repräsentiert, die Seite menschlichen Wohlergehens, die Gefahr läuft, weniger zu erhalten, als ihr zusteht. Mir ist bewusst, dass in diesem Land keinerlei Intoleranz gegenüber Meinungsverschiedenheiten zu den meisten dieser Themen besteht. Sie werden hier nur angeführt, um mittels anerkannter und vielfältiger Beispiele die Allgemeingültigkeit der Tatsache aufzuzeigen, dass es, angesichts des momentanen Stands des menschlichen Intellekts, nur durch die Verschiedenartigkeit von Meinungen eine Möglichkeit gibt, allen Seiten der Wahrheit gegenüber Fairness walten zu lassen. Wenn sich Personen finden, die eine Ausnahme von der scheinbaren Einstimmigkeit der Welt über irgendein Thema bilden, so ist es immer wahrscheinlich, selbst wenn die Welt recht hat, dass diese Andersdenkenden etwas für sich zu sagen haben, was anhörenswert ist, und dass die Wahrheit durch ihr Schweigen etwas verlieren würde.

Nun könnte man einwenden: »Aber *einige* von den allgemein akzeptierten Prinzipien, insbesondere solche, welche die höchsten und lebenswichtigsten Gegenstände betreffen, sind mehr als Teilwahrheiten. Die christliche Moral zum Beispiel ist die ganze Wahrheit zu diesem Thema, und wenn irgendjemand eine Moral lehrt, die davon abweicht, so ist er gänzlich im Irrtum.« Da dieser in der Praxis der wichtigste aller Fälle ist, kann keiner geeigneter sein, um die allgemeine Maxime daran zu überprüfen. Aber bevor wir erklären, was jeweils christliche Moral ist oder nicht, wäre es wünschenswert zu bestimmen, was unter christlicher Moral verstanden wird. Wenn damit die Moral des Neuen Testaments gemeint ist, so frage ich mich, wie irgendjemand, der seine Kenntnisse davon aus dem Buch selbst herleitet, annehmen kann, dass es als eine vollständige Morallehre angekündigt oder gedacht war. Das Evangelium bezieht sich stets auf eine bereits vorher bestehende Moral und beschränkt seine Vorschriften auf die Einzelheiten, in denen diese Moral berichtigt oder durch umfassendere und höhere Vorschriften ersetzt werden sollte; darüber hinaus ist es in sehr allgemeinen Worten gehalten, die es oft unmöglich machen, es wortgetreu zu interpretieren, und die eher die Eindrücklichkeit von Poesie oder Beredsamkeit besitzen als die Genauigkeit von Rechtsvorschriften. Daraus ein ganzes Korpus ethischer Lehren zu ziehen ist

nie möglich gewesen, ohne es durch das Alte Testament zu ergänzen, ein System, das zwar elaboriert, aber in vielerlei Hinsicht barbarisch ist und nur für ein barbarisches Volk bestimmt war. Der Apostel Paulus, ein erklärter Gegner dieser judaistischen Art und Weise, die Lehre zu interpretieren und den Entwurf seines Meisters aufzufüllen, nimmt ebenfalls eine vorher bestehende Moral an, und zwar die der Griechen und Römer; und seine Ratschläge für die Christen sind größtenteils ein System der Anpassung an diese, das sogar dahin geht, Sklaverei anscheinend zu billigen. Was christliche Moral genannt wird, aber eher als theologische Moral bezeichnet werden sollte, war nicht das Werk Christi oder der Apostel, sondern ist weit späteren Ursprungs, da es schrittweise von der katholischen Kirche der ersten fünf Jahrhunderte aufgebaut worden ist, und obwohl die Menschen der Moderne und die Protestanten es nicht vorbehaltlos übernommen haben, ist es von ihnen doch viel weniger modifiziert worden, als man hätte erwarten können. Zumeist haben sie sich tatsächlich damit begnügt, die Zusätze zu entfernen, die im Mittelalter beigefügt worden waren, und jede Sekte stellte wiederum unverbrauchte Zusätze bereit, angeglichen an ihren eigenen Charakter und ihre Neigungen. Ich wäre der letzte Mensch, der bestreiten würde, dass die Menschheit dieser Moral und ihren ersten Lehrern sehr viel zu verdanken hat, aber ich habe auch keine Bedenken, dazu anzumerken, dass sie in vielen wichtigen Punkten unvollständig und einseitig ist und dass, wenn nicht auch Ideen und Empfindungen, die durch diese Moral nicht gebilligt werden, zur Ausbildung europäischen Lebens und Charakters beigetragen hätten, die menschlichen Angelegenheiten in schlechterer Verfassung wären, als sie es heute sind. Die (sogenannte) christliche Moral besitzt alle Eigenschaften von Reaktion; sie ist zum großen Teil ein Protest gegen das Heidentum. Ihr Ideal ist eher negativ als positiv, eher passiv als aktiv, eher Unschuld als Edelmut, Enthaltsamkeit vom Bösen eher als tatkräftiges Verfolgen des Guten: In ihren Vorschriften herrscht (wie treffend bemerkt wurde) »Du sollst nicht« unangemessen vor über »Du sollst«. In ihrem Abscheu vor Sinnlichkeit erhob sie die Askese zu einem Idol, das nach und nach kompromisslerisch zugunsten von Gesetzestreue aufgegeben wurde. Sie stellt die Hoffnung auf den Himmel und die Androhung der Hölle beständig als die festgesetzten und angemessenen Motive eines tugendhaften Lebens dar: In dieser Hinsicht fällt sie weit hinter die Besten der Antike zurück und verleiht – indem sie tut, was in ihr liegt – der menschlichen Moral einen wesentlich selbstsüchtigen Charakter, weil sie

jedermanns Gefühl für Verpflichtungen von den Interessen seiner Mitmenschen loslöst, abgesehen von dem Fall, dass sich ihm ein eigennütziger Anreiz bietet, sich um diese zu kümmern. Sie ist im Grunde genommen eine Lehre des passiven Gehorsams; impft Unterwerfung unter jedwede etablierte Autorität ein, der man zwar nicht aktiv gehorchen darf, wenn sie etwas befiehlt, was die Religion untersagt, der man sich aber nicht widersetzen – und noch weniger gegen sie rebellieren – darf, welches Unrecht auch immer sie uns antut. Und während in der Moral der besten heidnischen Nationen die Pflicht gegen den Staat sogar einen unverhältnismäßig großen Raum einnimmt, die angemessene Freiheit des Individuums verletzend, wird in der rein christlichen Ethik dieser große Bereich von Verpflichtungen kaum zur Kenntnis genommen oder anerkannt. Es ist der *Koran*, nicht das Neue Testament, wo wir den Grundsatz lesen: »Ein Herrscher, der einen Mann in ein Amt beruft, wenn in seinem Reich ein Mann zu finden ist, der besser dafür geeignet ist, sündigt gegen Gott und gegen den Staat.« Die geringe Anerkennung, welche die Idee von Pflichten gegen das Gemeinwesen in der modernen Moral erfährt, ist aus griechischen und römischen, nicht aus christlichen Quellen hergeleitet. Ebenso verhält es sich sogar mit der Moral des privaten Lebens: Alle bestehende Großherzigkeit, edle Gesinnung, persönliche Würde, ja selbst der Sinn für Ehre entstammt dem rein menschlichen, nicht dem religiösen Teil unserer Erziehung und hätte niemals aus einem ethischen Prinzip erwachsen können, dessen einziger erklärtermaßen anerkannter Wert der Gehorsam darstellt.

Ich bin so weit wie jeder andere entfernt davon zu behaupten, dass diese Mängel der christlichen Ethik, auf welche Weise man sie auch verstehen mag, notwendigerweise innewohnen oder dass die vielen Anforderungen einer vollständigen Morallehre, die ihr fehlen, es nicht zuließen, mit ihr in Einklang gebracht zu werden. Noch weniger möchte ich dieses den Lehren und Vorschriften Christi selbst unterstellen. Ich glaube, dass die Aussprüche Christi all das sind, was sie – allen Zeugnissen, die mir vorliegen, zufolge – zu sein beabsichtigten; dass sie mit nichts von dem unvereinbar wären, was eine umfassende Morallehre fordert; dass alles, was in einer Ethik vortrefflich ist, in sie eingebracht werden könnte, ohne ihrer Sprache größere Gewalt anzutun, als es all jene taten, die versucht haben, aus ihnen irgendein praktisches System zur Lebensführung abzuleiten. Aber es ist damit durchaus vereinbar zu glauben, dass sie nur einen Teil der Wahrheit enthalten und ursprünglich

auch enthalten sollten; dass viele wesentliche Bestandteile der höchsten Moral zu den Dingen gehören, welche durch die aufgezeichneten Überlieferungen des Gründers der Christenheit weder vermittelt werden noch vermittelt werden sollten und welche völlig zur Seite geschoben wurden in dem ethischen System, das die christliche Kirche auf Grundlage dieser Überlieferungen errichtete. Und weil dem so ist, halte ich es für einen großen Irrtum, auf dem Versuch zu beharren, in der christlichen Lehre jenes vollständige Regelwerk zu unserer Anleitung zu finden, das ihr Urheber zur Geltung zu bringen und durchzusetzen, aber nur teilweise selbst aufzustellen gedacht hätte. Ich glaube überdies, dass diese beschränkte Theorie zu einem schweren praktischen Übel wird, das den Wert der moralischen Ausbildung und Unterweisung beträchtlich schmälert, die zu fördern sich jetzt endlich so viele wohlmeinende Personen bemühen. Ich fürchte sehr, dass der Versuch, Geist und Empfinden aus einem ausschließlich religiösen Typus heraus zu bilden und jene weltlichen Maßstäbe (wie sie mangels eines besseren Namens genannt werden könnten) zu verwerfen, die bisher mit der christlichen Ethik zugleich bestanden und sie ergänzten – etwas von deren Geist aufnehmend und ihr wiederum etwas vom eigenen Geist einflößend –, dass dieser Versuch zu einem niedrigen, kläglichen, kriecherischen Charaktertyp führen wird und sogar schon jetzt führt, der sich selbst wohl dem unterwirft, was er für den höchsten Willen hält, jedoch unfähig ist, sich zur Idee der höchsten Güte zu erheben oder diese nachzuempfinden. Ich glaube, dass andere ethische Vorstellungen als die, welche aus rein christlichen Quellen heraus entwickelt werden können, Seite an Seite mit der christlichen Ethik bestehen müssen, um die moralische Erneuerung der Menschheit zu bewirken, und dass das christliche System keine Ausnahme von der Regel darstellt, dass in einem unvollkommenen Stadium des menschlichen Geistes die Belange der Wahrheit eine Vielfalt von Meinungen erfordern. Es ist nicht notwendig, dass die Menschen, nur weil sie aufhören, die moralischen Wahrheiten, die im Christentum nicht enthalten sind, zu vernachlässigen, anschließend jene missachten, die es beinhaltet. Solch ein Vorurteil oder Versehen ist, wenn es auftritt, ganz und gar ein Übel, aber es ist eines, bei dem wir nicht hoffen können, immer frei davon zu sein, und es muss als Preis angesehen werden, der für ein unschätzbares Gut zu zahlen ist. Gegen die hochmütige Behauptung eines Teils der Wahrheit, die ganze Wahrheit zu sein, muss und soll aufbegehrt werden, und falls eine reaktionäre Anwandlung die Protestierenden ihrerseits ungerecht machen sollte, so mag auch

diese Einseitigkeit – wie die andere – beklagt werden, allein sie muss ausgehalten werden. Wenn Christen Ungläubige lehren wollten, gerecht gegen das Christentum zu sein, so sollten sie selbst gerecht gegen Ungläubigkeit sein. Es kann der Wahrheit kein Dienst damit erwiesen werden, vor der Tatsache die Augen zu verschließen, die allen bekannt ist, welche über eine bloß durchschnittliche Kenntnis der Literaturgeschichte verfügen, die Tatsache nämlich, dass ein beträchtlicher Teil der edelsten und wertvollsten moralischen Lehren nicht nur das Werk von Menschen war, die den christlichen Glauben nicht kannten, sondern gerade von solchen, die ihn kannten und verwarfen.

Ich behaupte nicht, dass der gänzlich unbeschränkte Gebrauch der Freiheit, alle möglichen Meinungen auszusprechen, den Übeln religiösen und philosophischen Sektierertums ein Ende setzen würde. Jede Wahrheit, die Menschen mit einem begrenzten Horizont ernst meinen, wird mit Sicherheit behauptet, eingeschärft, und in vielerlei Weise wird nach ihr sogar gehandelt werden, als ob es keine andere Wahrheit in der Welt gäbe oder auf jeden Fall keine, welche die erstere begrenzen oder modifizieren könnte. Ich räume ein, dass die Tendenz aller Meinungen, sektiererisch zu werden, auch mittels der freiesten Diskussion nicht stets geheilt, sondern dadurch oft noch gesteigert und verschärft wird; da die Wahrheit, die hätte gesehen werden sollen, aber nicht gesehen wurde, umso heftiger verworfen wird, weil sie von Personen vorgebracht wird, die als Gegner angesehen werden. Es sind jedoch nicht die leidenschaftlichen Parteigänger, sondern die ruhigeren und eher unparteiischen Zuschauer, auf die dieses Zusammenprallen von Meinungen seine heilsame Wirkung ausübt. Nicht der heftige Konflikt zwischen einzelnen Teilen der Wahrheit, sondern die geräuschlose Unterdrückung der einen Hälfte derselben ist das furchterregende Übel; es besteht immer Hoffnung, wenn Menschen genötigt werden, beide Seiten anzuhören; erst wenn sie nur einer Seite Beachtung schenken, passiert es, dass Irrtümer sich zu Vorurteilen erhärten und dass die Wahrheit selbst aufhört, die Wirksamkeit von Wahrheit zu haben, weil sie bis hin zur Unwahrheit übertrieben wird. Und da es wenige geistige Eigenschaften gibt, die seltener sind als das richterliche Vermögen, klug zwischen zwei Seiten einer Frage urteilen zu können, von denen nur eine durch einen Anwalt vertreten ist, so hat die Wahrheit keine Chance außer in dem Maße, in dem jede ihrer Seiten, jede Meinung, die einen Bruchteil Wahrheit verkörpert, nicht nur Anwälte findet, sondern so verfochten wird, dass sie angehört wird.

Wir haben jetzt erkannt, dass für das geistige Wohlergehen der Menschheit (von dem all ihr anderes Wohlergehen abhängt) die Freiheit der Meinung und die Freiheit der Meinungsäußerung notwendig ist, und zwar aus vier Gründen, die wir nun kurz rekapitulieren werden.

Erstens, wenn eine Meinung zum Schweigen gezwungen wird, so kann diese Meinung, soweit wir sicher wissen können, doch wahr sein. Dies zu bestreiten hieße, unsere eigene Unfehlbarkeit anzunehmen.

Zweitens, selbst wenn die zum Schweigen gebrachte Meinung ein Irrtum sein mag, so kann sie doch, und sehr häufig verhält es sich so, ein Körnchen Wahrheit enthalten; und da die allgemeine oder vorherrschende Meinung zu irgendeinem Thema selten oder nie die ganze Wahrheit ist, gelingt es nur durch das Zusammenprallen entgegengesetzter Meinungen, dass auch der Rest der Wahrheit eine Chance hat, verfügbar gemacht zu werden.

Drittens, selbst wenn die allgemein akzeptierte Meinung nicht nur wahr, sondern sogar die ganze Wahrheit ist, so wird sie doch, sofern nicht gestattet ist, sie heftig und ernsthaft anzufechten, und sofern sie nicht tatsächlich auch angefochten wird, von den meisten derer, die sie annehmen, nur in der Weise eines Vorurteils aufrechterhalten, mit wenig Verständnis oder Gefühl für ihre vernünftigen Gründe. Und nicht allein dies, sondern, viertens, die Bedeutung der Lehre selbst wird Gefahr laufen, verloren zu gehen oder geschwächt zu werden und ihres lebenswichtigen Einflusses auf den Charakter und die Handlungsweise beraubt zu werden: Das Dogma wird nämlich zu einem rein formelhaften Bekenntnis, unwirksam für das Gute, aber den Grund, auf dem Meinungen gedeihen können, überwuchernd und das Wachstum jeglicher echten und tief empfundenen Überzeugung aus Vernunft oder Erfahrung verhindernd.

Bevor wir das Thema der Meinungsfreiheit verlassen, ist es angebracht, auch noch denjenigen kurz Beachtung zu schenken, die meinen, dass die freie Äußerung aller Meinungen gestattet sein solle unter der Bedingung, dass die Art und Weise derselben gemäßigt sei und die Grenzen fairer Diskussion nicht überschreite. Vieles ließe sich über die Unmöglichkeit sagen, genau festzulegen, wo diese vermeintlichen Grenzen zu ziehen sind; denn wenn der Prüfstein dafür die Beleidigung jener ist, deren Meinung angegriffen wird, so zeugt, glaube ich, die Erfahrung davon, dass es zu dieser Beleidigung kommt, wann immer der Angriff wirkungsvoll und schlagkräftig ist, und dass jeder Gegner, der die anderen hart bedrängt und dem gegenüber ihnen das Ant-

worten schwerfällt, ihnen – wenn er Leidenschaft für das Thema zeigt – als ein unbeherrschter Gegner erscheint. Dies aber geht, obgleich es eine wichtige Erwägung aus praktischer Perspektive ist, in einen fundamentaleren Einwand über. Zweifellos kann die Art, eine Meinung geltend zu machen, selbst wenn es sich um eine wahre handelt, mitunter sehr verwerflich sein und sich zu Recht strengen Tadel zuziehen. Aber die wesentlichen Vergehen dieser Art sind so beschaffen, dass es meistens unmöglich ist, sofern sich nicht einer versehentlich selbst verrät, zu einem überzeugenden Schuldspruch zu gelangen. Das schwerwiegendste von allen ist, sophistisch zu argumentieren, Fakten oder Beweise zu unterdrücken, die Einzelheiten des Falls falsch anzugeben oder die entgegengesetzte Meinung falsch darzustellen. Aber all dieses wird, selbst in verschärftem Maße, derart oft in bestem Glauben von Personen getan, die nicht als unwissend oder inkompetent angesehen werden, und es in vielerlei Hinsicht auch nicht verdienten, so angesehen zu werden, dass es selten möglich ist, mit hinreichenden Gründen die falsche Darstellung guten Gewissens als moralische Schuld abzustempeln, und noch weniger könnte das Gesetz sich anmaßen, in diese Art umstrittenen Fehlverhaltens einzugreifen. Hinsichtlich dessen, was man gewöhnlich unter unmäßiger Diskussion versteht, nämlich Beleidigungen, Sarkasmus, persönliche Angriffe und dergleichen, würde die Anprangerung dieser Waffen mehr Sympathie verdienen, wenn stets vorgeschlagen würde, sie gleichermaßen für beide Seiten zu verbieten. Aber es ist nur erwünscht, ihren Gebrauch gegen die vorherrschende Meinung zu beschränken: Gegen die weniger übliche Meinung dürfen sie nicht nur ohne allgemeine Missbilligung gebraucht werden, sondern wahrscheinlich wird derjenige, der sie gebraucht, noch Lob für ehrenwerten Eifer und rechtschaffene Empörung erhalten. Aber welcher Schaden auch immer aus ihrem Gebrauch entsteht, am größten ist er, wenn sie gegen die vergleichsweise Wehrlosen eingesetzt werden: Und ganz gleich, was für ein unfairer Vorteil für irgendeine Meinung durch diese Art, sie zu behaupten, erlangt werden kann, er fällt nahezu ausschließlich den allgemein anerkannten Meinungen zu. Das schlimmste Vergehen dieser Art, das man durch eine Polemik begehen kann, besteht darin, diejenigen, welche die Gegenmeinung vertreten, als schlechte und unmoralische Menschen zu stigmatisieren. Verleumdungen dieser Art sind jene, die an irgendeiner unpopulären Meinung festhalten, besonders ausgesetzt, weil sie in der Regel wenige und einflusslos sind und niemand außer ihnen selbst sehr daran interessiert ist, dass ihnen Gerechtigkeit

widerfahre. Aber diese Waffe wird, wie es in der Natur der Sache liegt, denjenigen verweigert, die eine vorherrschende Meinung angreifen: Sie können sie weder zu ihrer eigenen Sicherheit gebrauchen, und wenn sie es könnten, würde das nichts anderes zur Folge haben, als dass sie auf ihre eigene Sache zurückprallt. Im Allgemeinen können Meinungen, die den allgemein akzeptierten zuwiderlaufen, nur Gehör erlangen durch wohlüberlegte Mäßigung der Sprache und die höchst vorsichtige Vermeidung unnötiger Angriffe – davon können sie kaum jemals abweichen, noch nicht einmal in einem geringen Maß, ohne an Boden zu verlieren. Indes schrecken maßlose Beschimpfungen, wenn sie auf Seiten der vorherrschenden Meinung eingesetzt werden, in der Tat die Leute davon ab, sich zu Gegenmeinungen zu bekennen und denen zuzuhören, die dafür eintreten. Im Interesse der Wahrheit und Gerechtigkeit ist es deshalb weit wichtiger, diesen Einsatz von schmähender Sprache einzuschränken als den anderen, und wenn es zum Beispiel erforderlich wäre, eine Wahl zu treffen, so täte es viel mehr not, beleidigende Angriffe auf die Ungläubigkeit zu verhindern als auf die Religion. Offensichtlich ist allerdings, dass es nicht Sache des Gesetzes oder der Behörden ist, die eine oder andere zu unterdrücken, während die öffentliche Meinung ihr Urteil in allen Fällen anhand der Sachlage des jeweiligen Einzelfalls ermitteln und dabei jeden verurteilen sollte, egal auf welcher Seite er steht, in dessen Art der Interessenvertretung sich entweder Mangel an Aufrichtigkeit oder Boshaftigkeit, Bigotterie oder Intoleranz offenbart. Aber man sollte nicht von der Seite, die eine Person einnimmt, auf diese Laster schließen, auch wenn es sich um die unserer eigenen Ansicht entgegengesetzte Seite der Frage handelt; und man zolle jedem die verdiente Ehre, welche Meinung er auch vertreten mag, der die Gelassenheit besitzt, zu erkennen, und die Rechtschaffenheit, auszusprechen, wie es um seine Gegner und ihre Meinungen wirklich bestellt ist, der nichts übertreibt, um sie zu diskreditieren, nichts zurückhält, was zu ihren Gunsten spricht oder möglicherweise sprechen könnte. Dies ist die wahre Moral öffentlicher Diskussion: Und wenn sie auch häufig verletzt wird, so bin ich doch glücklich bei dem Gedanken, dass es viele Diskutanten gibt, die sie größtenteils beachten, und noch eine größere Anzahl, die gewissenhaft danach streben.

Drittes Kapitel

Über Individualität als eines der Elemente des Wohlergehens

Dies also sind die Gründe, die es zwingend erforderlich machen, dass Menschen die Freiheit haben sollten, Meinungen zu bilden und sie ohne Vorbehalt zu äußern; und dies sind die unheilvollen Folgen für die intellektuelle und dadurch auch für die moralische Natur des Menschen, sofern diese Freiheit entweder gar nicht gewährt wird oder trotz Verbot nicht durchgesetzt werden kann. Als Nächstes wollen wir untersuchen, ob nicht dieselben Gründe bedingen, dass Menschen die Freiheit haben sollten, entsprechend ihrer Meinungen zu handeln – sie in ihrem Leben zu verwirklichen, ohne Hemmnisse, seien sie physisch oder moralisch, seitens ihrer Mitmenschen, solange es auf eigenes Risiko und eigene Gefahr geht. Dieser letzte Vorbehalt ist natürlich unerlässlich. Niemand behauptet, dass Handlungen ebenso frei sein sollten wie Meinungen. Im Gegenteil, selbst Meinungen verlieren ihre Unantastbarkeit, wenn die Umstände, unter denen sie geäußert werden, dergestalt sind, dass ihre Äußerung eine eindeutige Aufforderung zu einer Übeltat darstellt. Die Meinung, dass Getreidehändler die Armen aushungern oder dass Privateigentum Diebstahl ist, sollte unbeeinträchtigt bleiben, solange sie einfach durch die Presse verbreitet wird, aber sie dürfte zu Recht eine Strafe nach sich ziehen, wenn sie mündlich einer aufgeregten Meute vorgetragen wird, die vor dem Hause eines Getreidehändlers versammelt ist, oder wenn sie in Form eines Plakats unter demselben Mob verteilt wird. Handlungen jeglicher Art, die ohne zu rechtfertigenden Grund anderen Schaden zufügen, dürfen unter Kontrolle gebracht werden – und in den bedeutenderen Fällen ist das sogar unbedingt erforderlich – durch Missbilligung und, falls nötig, durch das energische Einschreiten der Menschen. Die Freiheit des Individuums muss insoweit begrenzt sein; es darf sich nicht selbst zu einem Ärgernis für andere machen. Aber wenn jemand Abstand nimmt von der Belästigung anderer in dem, was sie betrifft, und nur in den Dingen, die ihn selbst angehen, entsprechend seiner eigenen Neigung und eigenem Urteil handelt, dann besagen dieselben

Gründe, die zeigen, dass Meinung frei sein sollte, auch, dass es jedem erlaubt sein sollte, und zwar ohne Behelligung, seine Meinungen auf eigene Kosten in die Praxis umzusetzen. Dass die Menschheit nicht unfehlbar ist, dass ihre Wahrheiten größtenteils nur Teilwahrheiten sind, dass Einheitlichkeit der Meinung, sofern sie nicht aus dem umfassendsten und freiesten Abgleich entgegengesetzter Meinungen entsteht, nicht wünschenswert ist, dass Meinungsvielfalt kein Übel, sondern ein Gut ist, bis die Menschheit weit besser imstande sein wird als heute, alle Seiten der Wahrheit zu erkennen, das sind Grundsätze, die nicht weniger auf die Handlungsweisen der Menschen als auf ihre Meinungen anwendbar sind. So wie es nützlich ist, dass es verschiedene Meinungen geben sollte, solange die Menschheit unvollkommen ist, so ist es auch nützlich, dass mit dem Leben verschieden experimentiert wird, dass den vielfältigen Charakteren freier Spielraum gewährt wird, ohne Schaden für andere, und dass der Wert verschiedener Lebensarten praktisch erprobt werden kann, wenn irgendjemand sich für geeignet hält, es zu versuchen. Kurz, es ist wünschenswert, dass in den Dingen, die nicht in erster Linie andere betreffen, die Individualität sich Geltung verschaffe. Wo nicht der eigene Charakter eines Menschen, sondern die Traditionen oder Bräuche anderer Leute die Richtschnur des eigenen Verhaltens bilden, da fehlt einer der wesentlichen Bestandteile menschlichen Glücks und schlechthin der Hauptbestandteil von individuellem und sozialem Fortschritt.

Die größte Schwierigkeit, auf die wir stoßen, wenn wir diesen Grundsatz aufrechterhalten wollen, liegt nicht in der Billigung der Mittel zu einem anerkannten Zweck, sondern in der Gleichgültigkeit der Leute im Allgemeinen gegenüber dem Zweck selbst. Wenn es allgemein empfunden werden würde, dass die freie Entwicklung der Individualität eine der maßgeblichen Grundlagen jeglichen Wohlergehens ist, dass sie nicht nur gleichrangig mit all dem ist, was man mit den Ausdrücken Zivilisation, Bildung, Erziehung, Kultur bezeichnet, sondern selbst notwendiger Bestandteil und Bedingung all dieser Dinge, so bestünde keine Gefahr, dass Freiheit unterbewertet werden könnte, und die Grenzziehung zwischen Freiheit und gesellschaftlicher Kontrolle stellte keine außergewöhnliche Schwierigkeit dar. Aber das Übel besteht darin, dass individuelle Spontanität von landläufigem Denken kaum als etwas anerkannt wird, das einen intrinsischen Wert hat oder irgendeine Beachtung um ihrer selbst willen verdient. Die Mehrheit, zufrieden mit den Gepflogenheiten der Menschen, so wie sie heute sind (denn diese machen sie selbst zu dem, was sie

sind), kann nicht verstehen, warum diese Bräuche nicht für jeden gut genug sein sollten. Und, was schlimmer ist, Spontanität gehört nicht zum Ideal der Mehrheit der moralischen und gesellschaftlichen Reformer, sondern wird eher mit Missgunst als lästiges und aufrührerisches Hindernis angesehen für die allgemeine Akzeptanz dessen, was diese Reformer, nach eigenem Urteil, als das Beste für die Menschheit halten. Wenige Personen außerhalb Deutschlands verstehen auch nur die Bedeutung der Lehre, die Wilhelm von Humboldt, so ausgezeichnet als Gelehrter wie als Staatsmann, zum Text eines Traktates machte: Dass der »der wahre Zweck des Menschen, der, den die ewigen und unveränderlichen Gesetze der Vernunft vorschreiben und der nicht von vagen und wechselnden Begierden angeregt wird, die höchste und harmonischste Entwicklung seiner Kräfte zu einem kompletten und folgerichtigen Ganzen ist«,* dass deshalb das Ziel, »auf welches jedes menschliche Wesen seine Anstrengungen unaufhörlich richten und was der besonders, der seine Mitmenschen beeinflussen will, immer im Auge behalten muss, die Eigentümlichkeit der Kraft und der Bildung«** ist und dass es dafür zwei Voraussetzungen gibt: »Freiheit und Mannigfaltigkeit der Situationen«, und dass aus der Vereinigung dieser beiden »individuelle Kraft und mannigfaltige Verschiedenheit« entstehen, die sich selbst zu »Originalität« verbinden.***

So wenig die Leute auch mit einer Lehre wie der von Humboldts vertraut sind und so überraschend es für sie sein mag zu entdecken, dass Individualität ein so hoher Wert beigemessen wird, so muss man nichtsdestotrotz annehmen, dass es sich bei dem Problem nur um ein graduelles handeln kann.

---

* Mill zitiert Humboldts *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* nach der Übersetzung von Joseph Coulthard aus dem Jahre 1854. Im Original lautet die entsprechende Passage: »Der wahre Zweck des Menschen – nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unverändert hohe Vernunft ihm vorschreibt – ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen.« (Wilhelm von Humboldt: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, 1967 [1851/1792], S. 22)

** Im Original: »Diese Kraft nun und diese mannigfaltige Verschiedenheit vereinen sich in der Originalität, und das also, worauf die ganze Größe des Menschen zuletzt beruht, wonach der einzelne Mensch ewig ringen muss und was der, welcher auf Menschen wirken will, nie aus den Augen verlieren darf, ist Eigentümlichkeit der Kraft und der Bildung.« (Ebd., S. 24 f.)

*** Im Original: »Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste und unerlässliche Bedingung. Allein außer der Freiheit erfordert die Entwicklung der menschlichen Kräfte noch etwas anderes, obgleich mit der Freiheit eng Verbundenes: Mannigfaltigkeit der Situationen.« (Ebd., S. 22)

Niemandes Vorstellung von vortrefflicher Lebensführung ist die, dass Menschen wirklich gar nichts anderes tun sollten, als einander zu kopieren. Niemand würde behaupten, dass Menschen ihrer Lebensweise und dem Verhalten in Bezug auf ihre Belange nicht irgendeine Prägung verleihen sollten, sei es gemäß ihrem eigenen Urteil oder ihrem eigenen individuellen Charakter. Andererseits wäre es absurd vorzugeben, dass Menschen so leben sollten, als ob noch rein gar nichts bekannt gewesen sei auf der Welt, bevor sie selbst in sie hineinkamen, als ob Erfahrung bislang noch nichts dazu beigetragen hätte zu zeigen, dass eine Art des Lebens oder des Verhaltens einer anderen vorzuziehen sei. Niemand bestreitet, dass Menschen in ihrer Jugend so unterrichtet und erzogen werden sollten, dass sie über die gesicherten Ergebnisse menschlicher Erfahrung Bescheid wissen und von ihnen profitieren. Allein es ist das Privileg und die eigene Bestimmung eines menschlichen Wesens, das die Reife seiner Fähigkeiten erreicht hat, Erfahrung auf seine eigene Weise zu nutzen und zu interpretieren. Es steht ihm zu herauszufinden, welcher Teil überlieferter Erfahrung angemessen auf seine eigenen Lebensumstände und seinen Charakter anzuwenden ist. Die Traditionen und Sitten anderer Menschen sind in gewissem Maße der Nachweis dessen, was ihre Erfahrung *sie* gelehrt hat; ein mutmaßlicher Beweis, der als solcher einen Anspruch auf Achtung hat: Aber erstens könnte ihre Erfahrung zu beschränkt sein, oder sie könnten sie nicht richtig gedeutet haben. Zweitens mag ihre Interpretation der Erfahrung richtig sein, aber nicht geeignet für den Betreffenden. Gewohnheiten sind für gewöhnliche Umstände und gewöhnliche Charaktere gemacht, und seine Lebensumstände oder sein Charakter könnten ungewöhnlich sein. Drittens, selbst wenn die Gebräuche gut als Gebräuche und angemessen für ihn sind, so bildet oder entwickelt das Anpassen an Gebräuche, rein *als* Gebräuche, in ihm keine der Qualitäten, welche eine unverwechselbare Gabe eines menschlichen Wesens sind. Die menschlichen Fähigkeiten der Auffassung, des Urteils, der Unterscheidungskraft, geistiger Betätigung und selbst der moralischen Präferenzen können nur geübt werden, indem man eine Wahl trifft. Wer irgendetwas tut, weil es so Brauch ist, trifft keine Wahl. Er gewinnt keine Übung, das zu erkennen oder zu erstreben, was das Beste ist. Die geistigen und moralischen Kräfte werden, wie die der Muskeln, nur gestärkt, wenn man sie gebraucht. Die Fähigkeiten werden nicht zur Anwendung gebracht, wenn eine Sache nur getan wird, weil andere sie tun, ebenso wenig, wenn man etwas glaubt, nur weil andere es glauben. Wenn die Gründe einer Meinung

für den eigenen Verstand einer Person nicht schlüssig sind, kann deren Vernunft durch das Annehmen der Meinung nicht gestärkt werden, sondern wird dadurch voraussichtlich geschwächt: Und wenn die Beweggründe einer Handlung nicht dergestalt sind, dass sie mit den eigenen Empfindungen und dem eigenen Charakter einhergehen (wo die Neigung oder die Rechte anderer nicht betroffen sind), so trägt das viel dazu bei, seine Gefühle und seinen Charakter träge und schlaff zu machen anstatt rege und tatkräftig.

Derjenige, welcher die Welt oder seine eigene Umgebung seinen Lebensentwurf für sich auswählen lässt, bedarf keiner anderen Fähigkeit als die affengleichen Nachahmens. Wer seinen Plan für sich selbst aussucht, setzt all seine Fähigkeiten ein: Er muss Beobachtung anwenden, um zu sehen, logisches Denken und Urteilskraft, um vorauszuschauen, Aktivität, um Materialien für Entscheidungen zu sammeln, Unterscheidungsvermögen, um sich zu entscheiden, und wenn er eine Entscheidung getroffen hat, Festigkeit und Selbstbeherrschung, um zu seinem wohlüberlegten Entschluss zu stehen. Und diese Fähigkeiten braucht und gebraucht er exakt der Größe des Teils seines Lebensentwurfs entsprechend, den er durch eigenes Urteil und Empfinden bestimmt. Es ist möglich, dass er ohne jegliches dieser Dinge auf irgendeinen guten Weg gebracht und von einem Leidensweg abgehalten werden könnte. Aber was wird dann sein relativer Wert als menschliches Wesen sein? In der Tat ist nicht nur von Bedeutung, was Menschen tun, sondern auch, welche Art Menschen es sind, die etwas tun. Unter den Menschenwerken, zu deren Vervollkommnung und Verschönerung menschliches Leben mit Recht genutzt wird, kommt dem Menschen selbst mit Sicherheit oberste Bedeutung zu. Angenommen, es wäre möglich, Häuser bauen zu lassen, Korn wachsen zu lassen, Schlachten schlagen und Rechtsfälle verhandeln zu lassen und sogar Kirchen errichten und Gebete sprechen zu lassen von Maschinen – von Automaten in Menschengestalt –, so wäre es doch ein beträchtlicher Verlust, solche Automaten selbst gegen die Männer und Frauen einzutauschen, die gegenwärtig die zivilisierteren Teile der Welt bewohnen und die sicherlich nur verkümmerte Exemplare dessen sind, was die Natur hervorbringen kann und wird. Menschliche Natur ist keine Maschine, die nach Modell gebaut und eingesetzt wird, um genau die Arbeit zu tun, die für sie vorgesehen wurde, sondern ein Baum, der wachsen und sich zu allen Seiten entfalten muss, entsprechend der Anlage seiner inneren Kräfte, die ihn zu einem Lebewesen machen.

Man wird wahrscheinlich einräumen, dass es wünschenswert ist, dass Leute ihren Verstand gebrauchen, und dass ein intelligentes Befolgen einer Gepflogenheit oder gelegentlich sogar ein intelligentes Abweichen von einer Sitte besser ist als ein blindes und nur mechanisches Festhalten an ihr. Bis zu einem gewissen Grad wird zugestanden, dass unser Verstand uns gehören soll, aber es herrscht nicht die gleiche Bereitschaft zuzugeben, dass unsere Wünsche und Antriebe gleichermaßen uns gehören sollten oder dass das Besitzen von uns eigenen Antrieben beliebiger Stärke etwas anderes ist als eine Gefahr und ein Fallstrick. Nichtsdestotrotz sind Sehnsüchte und Antriebe ebenso sehr ein Teil eines vollkommenen menschlichen Wesens wie Überzeugungen und Zurückhaltung; und starke Antriebe sind nur gefährlich, wenn sie nicht richtig ins Gleichgewicht gebracht werden, wenn eine Reihe von Zielen und Vorlieben stark entwickelt werden, während andere, die gleichzeitig bestehen sollten, schwach und untätig bleiben. Nicht deshalb, weil die Begierden der Menschen stark sind, handeln sie schlecht, sondern deshalb, weil ihr Gewissen schwach ist. Es besteht keine natürliche Verbindung zwischen starken Antrieben und einem schwachen Gewissen. Die natürliche Verbindung besteht umgekehrt. Wenn man sagt, dass das Verlangen und die Empfindungen eines Menschen stärker und mannigfaltiger sind als die eines anderen, so heißt das nur, dass er mehr von dem Rohmaterial menschlicher Natur besitzt und deshalb vielleicht zu mehr Bösem, aber sicherlich auch zu mehr Gutem imstande ist. Starke Antriebe sind nur ein anderer Name für Energie. Energie kann zum Schlechten hin gewendet werden, aber aus einer energischen Natur heraus kann immer mehr Gutes ausgebildet werden als aus einer trägen und passiven. Diejenigen, welchen das meiste natürliche Gefühl innewohnt, sind immer auch diejenigen, deren ausgebildete Gefühle besonders stark gemacht werden können. Dieselben starken Empfänglichkeiten, welche die persönlichen Antriebe lebendig und machtvoll machen, sind auch die Quelle, aus der die leidenschaftlichste Liebe zur Tugend und die strengste Selbstbeherrschung entspringt. Es vollzieht sich durch die Kultivierung dieser Eigenschaften, dass die Gesellschaft sowohl ihre Pflicht erfüllt als auch ihre Interessen schützt, nicht dadurch, dass sie den Stoff, aus dem Helden gemacht werden, verwirft, weil sie nicht weiß, wie man diese erschafft. Ein Mensch, dessen Wünsche und Triebe seine ureigenen sind – Ausdruck seiner eigenen Natur, wie sie durch seine eigene Kultur entwickelt und verändert worden ist –, hat, so heißt es, Charakter. Jemand, dessen Begierden und Antriebe nicht sein Eigen sind, hat

keinen Charakter, ebenso wenig wie eine Dampfmaschine Charakter besitzt. Wenn seine Antriebe, nebst der Tatsache, dass sie seine ureigenen sind, überdies stark sind und unter der Herrschaft eines starken Willens stehen, so hat er einen energischen Charakter. Wer auch immer denkt, dass die Individualität der Sehnsüchte und Triebe nicht dazu angeregt werde sollte, sich selbst zu entfalten, der muss die Behauptung aufstellen, dass die Gesellschaft keine starken Naturen brauche – dass es ihr nicht zum Besseren gereiche, viele Personen, die einen ausgeprägten Charakter besitzen, in ihrer Mitte zu haben – und dass ein hohes Durchschnittsmaß an Energie nicht wünschenswert sei.

In einigen frühen Stadien gesellschaftlichen Zusammenlebens könnten diese Kräfte der Macht, zu disziplinieren und zu kontrollieren, über die die Gesellschaft damals verfügte, allerdings zu weit voraus gewesen sein und waren es tatsächlich auch. Es gab eine Zeit, in der das Element der Spontanität und Individualität im Übermaß vorhanden war und das Prinzip sozialen Zusammenlebens einen harten Kampf mit ihm führte. Damals bestand die Schwierigkeit darin, Männer von starkem Körper oder Geist dazu zu bewegen, allen Regeln Gehorsam zu leisten, die von ihnen verlangten, ihre Impulse unter Kontrolle zu halten. Um diese Schwierigkeit zu überwinden, machten Gesetz und Ordnung, so wie die Päpste, die gegen die Kaiser ankämpften, ihre Macht über den ganzen Menschen geltend, indem sie den Anspruch erhoben, sein ganzes Leben zu kontrollieren, um seinen Charakter zu beeinflussen – weil die Gesellschaft noch keine andere hinreichende Möglichkeit gefunden hatte, ihn zu binden. Aber die Gesellschaft hat mittlerweile leidlich die Oberhand über die Individualität gewonnen, und die Gefahr, die der menschlichen Natur droht, ist nicht das Übermaß, sondern der Mangel an persönlichen Trieben und Vorlieben. Die Verhältnisse haben sich erheblich verändert seit den Zeiten, da die Leidenschaften derer, die stark waren durch ihren Stand oder durch persönliche Begabung, sich in einem Stadium ständiger Rebellion gegen Gesetze und Verordnungen befanden und rigoros an die Kette gelegt werden mussten, um den Personen in ihrer Reichweite zu ermöglichen, auch nur ein kleines bisschen Sicherheit zu genießen. In unserer Zeit lebt jeder, von der höchsten Klasse der Gesellschaft bis hinunter zur untersten, gleichsam unter dem Auge einer feindlichen und gefürchteten Zensur. Nicht nur bezüglich dessen, was andere betrifft, sondern auch in Hinblick auf das, was nur sie selbst betrifft, fragt sich der Einzelne oder die Familie nicht selbst: Was ziehe ich vor? Oder: Was würde zu meinem Charakter und meiner Veranlagung

passen? Oder: Was würde dem Besten und Höchsten in mir gestatten, freies Spiel zu haben, und ihm ermöglichen, zu wachsen und zu gedeihen? Stattdessen fragen sie sich: Was ist meiner Stellung angemessen? Was wird normalerweise von Personen meines Standes und meiner finanziellen Verhältnisse getan? Oder (noch schlimmer): Was wird gewöhnlich von Personen getan, deren Rang und Verhältnisse den meinen überlegen sind? Ich meine damit nicht, dass sie das wählen, was üblich ist, anstelle dessen, was ihrer eigenen Neigung entspricht. Es kommt ihnen nicht in den Sinn, irgendeine andere Vorliebe zu haben als für das, was üblich ist. Auf diese Weise wird der Geist selbst unter das Joch gebeugt: Sogar in dem, was Leute zum Vergnügen tun, ist Konformität das Erste, woran sie denken; sie mögen, was die Masse mag; sie treffen eine Wahl nur zwischen Dingen, die üblicherweise getan werden; jede Eigenheit des Geschmacks, jede Exzentrizität in der Lebensführung wird genauso wie Verbrechen gemieden: Bis sie dadurch, dass sie ihrer eigenen Natur nicht folgen, keine Natur mehr haben, der sie folgen könnten; ihre menschlichen Fähigkeiten sind verkrüppelt und ausgehungert, sie werden untauglich für alle starken Wünsche oder natürliche Vergnügen und sind in der Regel entweder ohne Meinungen oder ohne Gefühle, die von genuinem Wuchs oder ihnen richtig zu eigen sind. Ist dieses nun der wünschenswerte Zustand menschlicher Natur, oder ist er es nicht?

Er ist es, nach der calvinistischen Lehre. Entsprechend dieser ist das eine große Vergehen des Menschen der Eigenwille. Alles Gute, dessen die Menschheit fähig ist, ist im Gehorsam beinhaltet. Du hast keine Wahl, so musst du handeln und nicht anders: »Alles, was keine Pflicht ist, ist eine Sünde.« Da die menschliche Natur von Grund auf verdorben ist, gibt es keine Erlösung für irgendjemanden, bis die menschliche Natur in ihm getötet ist. Für jemanden, der sich zu dieser Lebensauffassung bekennt, ist es kein Übel, irgendeine der menschlichen Veranlagungen, Fähigkeiten und Empfänglichkeiten zu vernichten: Der Mensch braucht keine Fähigkeit als die, sich dem Willen Gottes zu unterwerfen, und wenn er eine seiner Fähigkeiten für irgendeinen anderen Zweck einsetzt als dafür, diesem mutmaßlichen Willen mehr Wirksamkeit zu verleihen, dann wäre er besser dran ohne sie. Dies ist die Lehre des Calvinismus, und sie wird, in einer abgemilderten Form, von vielen beibehalten, die sich selbst nicht als Calvinisten ansehen; die Abmilderung besteht darin, dem mutmaßlichen Willen Gottes eine weniger asketische Interpretation zu geben, indem man behauptet, es entspreche seinem Willen, dass die Menschheit einige ihrer

Neigungen befriedige; selbstverständlich nicht auf die Weise, die Menschen selbst vorziehen würden, sondern auf dem Wege des Gehorsams, das heißt auf eine Weise, die ihnen seitens der Obrigkeit vorgeschrieben wurde und die deshalb – durch die notwendige Bedingung der Sache – die gleiche für alle ist.

In der einen oder anderen derart heimtückischen Form besteht gegenwärtig ein starker Hang zu dieser engstirnigen Lebensauffassung und zu dem gepressten und engherzigen Typ menschlichen Charakters, den sie fördert. Viele leben zweifellos mit der aufrichtigen Überzeugung, dass derartig verkrampfte und gehemmte menschliche Wesen so sind, wie zu sein sie von ihrem Schöpfer bestimmt wurden. Geradeso viele haben einmal gemeint, dass Bäume eine viel feinere Sache seien, wenn man sie zurechtstutzt oder zu Tierfiguren beschneidet, als so, wie die Natur sie gemacht hat. Aber wenn es ein Teil der Religion ist, zu glauben, dass der Mensch von einem gütigen Wesen erschaffen wurde, dann ist es verträglicher, mit dieser Überzeugung zu glauben, dass dieses Wesen allen Menschen Fähigkeiten verliehen habe, auf dass sie ausgebildet und entfaltet werden, nicht um sie an den Wurzeln auszureißen und zu vernichten, und dass es Freude fände an jedem Versuch seiner Kreaturen, sich dem Idealbild, das ihnen innewohnt, anzunähern und an jedem Zuwachs jeglicher ihrer Fähigkeiten zu begreifen, sich zu betätigen oder sich zu freuen. Es gibt noch einen anderen Typ menschlicher Vortrefflichkeit als den calvinistischen: eine Vorstellung vom Menschen, der zufolge ihm seine Natur zu anderen Zwecken geschenkt wurde als dazu, nur verneint zu werden. »Heidnische Selbstbehauptung« ist eines der Elemente menschlichen Wertes, genauso wie »christliche Selbstverleugnung«[*]. Es gibt ein griechisches Ideal der Selbstentfaltung, mit dem das platonische und christliche Ideal der Selbstbeherrschung harmonieren, die es aber nicht ersetzen. Es mag besser sein, ein John Knox als ein Alkibiades[**] zu sein, aber es ist besser, ein Perikles zu sein als einer dieser beiden;[***]

---

* *Anmerkung Mills:* Sterlings *Aufsätze*.[5]

** Alkibiades (451–404) war ein schillernder athenischer Politiker und Staatsmann, der unter anderem von Sokrates unterrichtet worden war. Die enge Beziehung zum umstrittenen Alkibiades spielte eine Rolle im Prozess gegen Sokrates, in dem ihm unter anderem vorgeworfen wurde, die Jugend politisch verdorben zu haben.

*** Mill folgt George Grote, der in seiner *History of Greece* (1846–1856) Perikles als Vertreter eines Ideals individueller Freiheit und politischer Gleichheit darstellt, das sehr vorteilhaft mit den sozialen Zwängen und der Ungleichheit des viktorianischen Englands abschneidet. Die Rezensionen Mills zu Grotes *History of Greece* erscheinen in *Ausgewählte Werke* IV.

auch würde einem Perikles, wenn wir einen solchen heutzutage besäßen, nichts von all dem Guten fehlen, das zu John Knox gehörte.

Nicht dadurch, dass all das, was in ihnen einzigartig ist, hin zur Uniformität verflacht wird, sondern indem es ausgebildet und hervorgerufen wird – innerhalb der Grenzen, die durch die Rechte und Interessen anderer gesetzt werden –, werden menschliche Wesen zu einem edlen und schönen Gegenstand der Betrachtung. Und wie die Werke des Charakters derer teilhaftig werden, die sie erschaffen, so wird auf gleiche Weise menschliches Leben reich, abwechslungsreich und anregend, liefert noch reichlichere Nahrung für große Gedanken und erhebende Gefühle und stärkt das Band, welches jedes Individuum an seine Gattung knüpft, da es die Zugehörigkeit zur Gattung unendlich viel wertvoller macht. Je nachdem, wie hoch ihre Individualität entwickelt ist, gewinnt jede Person an Wert für sich selbst und kann deshalb auch für andere wertvoller sein. Es gibt eine größere Fülle an Leben rund um ihre eigene Existenz, und wo mehr Leben in den Einzelnen vorhanden ist, dort gibt es auch mehr in der Masse, die sich aus diesen zusammensetzt. Auf gerade so viel Druck, wie notwendig ist, um die stärkeren Exemplare der menschlichen Natur zurückzuhalten, in die Rechte anderer einzugreifen, kann nicht verzichtet werden; aber dafür gibt es reichlich Ausgleich, selbst mit Blick auf die menschliche Entwicklung. Die Möglichkeiten zur Entwicklung, die das Individuum verliert, weil es gehindert wird, seine Vorlieben bis hin zur Schädigung anderer zu befriedigen, werden hauptsächlich auf Kosten der Entwicklung dieser anderen Menschen gewonnen. Und sogar für ihn selbst liegt ein voller Gegenwert in der Entwicklung des sozialen Teils seines Wesens, die ermöglicht wird durch die Beschränkungen, die dem selbstsüchtigen Teil auferlegt werden. Zu strengen Regeln der Gerechtigkeit um anderer willen angehalten zu werden entwickelt die Gefühle und Fähigkeiten, welche das Wohl anderer zum Ziel haben. Aber in Dingen eingeschränkt zu werden, die nicht deren Wohl betreffen, aus ihrem reinen Missvergnügen heraus, das entwickelt nichts Wertvolles außer jener Charakterstärke, die sich vielleicht im Widerstand gegen Zwang entfaltet. Sich dem Zwang zu fügen macht das ganze Wesen trübe und abgestumpft. Um der Natur eines jeden freies Spiel zu gewähren, ist es erforderlich, dass verschiedenen Personen zugestanden wird, verschiedene Leben zu führen. In dem Grad, in dem dieser Spielraum in einem Zeitalter genutzt wurde, ist dieses Zeitalter für die Nachwelt denkwürdig geworden. Selbst Despotismus bringt nicht seine schlimmsten Auswirkungen

hervor, solange Individualität noch unter ihm bestehen kann, und was immer Individualität vernichtet, ist Despotismus, mit welchem Namen es auch bezeichnet werden mag, und ganz gleich, ob es vorgibt, den Willen Gottes oder die Vorschriften der Menschen zu vollstrecken.

Nachdem ich dargelegt habe, dass Individualität und Entwicklung dasselbe sind und dass es nur die Ausbildung von Individualität ist, die gut entwickelte menschliche Wesen hervorbringt oder hervorzubringen vermag, könnte ich die Beweisführung an dieser Stelle schließen: Denn was kann noch mehr oder besser gesagt werden über irgendeinen Zustand menschlicher Angelegenheiten, als dass er menschliche Wesen selbst dem Besten näher bringt, was sie sein können? Oder was kann Schlimmeres gesagt werden über irgendeine Behinderung des Guten, als dass sie eben dies unterbinde? Zweifelsohne indes werden diese Erwägungen nicht ausreichen, um jene zu überzeugen, die der Überzeugung besonders bedürfen; und es ist notwendig, überdies aufzuzeigen, dass diese entwickelten menschlichen Wesen für die unentwickelten von einigem Nutzen sind – um diejenigen, die keine Freiheit verlangen und selbst keinen Gebrauch von ihr machen würden, darauf aufmerksam zu machen, dass sie in einer allgemein verständlichen Weise belohnt werden dürften, wenn sie anderen Menschen gestatten, von derselben ungehindert Gebrauch zu machen.

In erster Linie also würde ich sie darauf hinweisen, dass sie möglicherweise etwas von ihnen lernen könnten. Niemand wird abstreiten, dass Originalität ein wertvolles Element in menschlichen Angelegenheiten ist. Es herrscht immer Bedarf an Personen, nicht nur, um neue Wahrheiten zu entdecken und darauf aufmerksam zu machen, wenn einstige Wahrheiten nicht mehr länger wahr sind, sondern auch, um neue Bräuche einzuleiten und ein Beispiel zu geben für aufgeklärtere Lebensführung sowie besseren Geschmack und Sinn im Menschenleben. Dies kann kaum von jemandem bestritten werden, der nicht glaubt, dass die Welt bereits in all ihren Ausprägungen und Handlungsweisen Vollkommenheit erlangt hat. Es ist richtig, dass diese Wohltat nicht von jedem gleichermaßen erbracht werden kann: Es gibt nur ein paar Leute, verglichen mit der ganzen Menschheit, deren Experimente, falls von anderen übernommen, wahrscheinlich eine Verbesserung bestehender Praktiken darstellen würden.* Aber diese wenigen sind das Salz der Erde; ohne sie würde

* Zu diesen wenigen Leuten dürften die Mills diejenigen gezählt haben, die – wie sie selbst – versucht haben, im Zusammenleben ein Ideal vollkommener Gleichheit zwischen den Geschlechtern zu verwirklichen. In der *Unterwerfung der Frauen* heißt es zu diesem

das menschliche Leben zu einem stehenden Tümpel werden. Nicht nur sind sie es, welche gute Dinge einführen, die vorher nicht existierten, sie sind es auch, die das Leben in den bereits bestehenden Dingen erhalten. Wenn es nichts Neues mehr zu schaffen gäbe, würde der menschliche Intellekt dann aufhören, vonnöten zu sein? Wäre dies ein Grund, dass diejenigen, welche die alten Dinge verrichten, vergessen sollten, warum sie diese tun, und sie erledigen wie Tiere, nicht wie menschliche Wesen? Es herrscht eine nur zu große Neigung in den besten Überzeugungen und Gebräuchen, hin zum Mechanischen zu verkommen; und sofern nicht eine stetige Nachfolge von Personen vorhanden wäre, deren immer wiederkehrende Originalität verhindert, dass die Gründe dieser Überzeugungen und Praktiken rein zu traditionellen werden, so würden diese toten Belange nicht der kleinsten Erschütterung durch irgendetwas wirklich Lebendiges widerstehen können, und es gäbe keinen Grund, weshalb die Zivilisation nicht aussterben sollte wie im Byzantinischen Reich. Menschen von Genialität, das ist richtig, sind eine kleine Minderheit und werden es wahrscheinlich immer bleiben; aber um sie zur Verfügung zu haben, muss der Boden geschützt werden, auf dem sie wachsen. Ein Genie kann nur in einer *Atmosphäre* der Freiheit frei atmen. Geniale Menschen sind, *ex vi termini**, individueller als andere Leute, folglich weniger fähig, sich ohne schmerzhaftes Zusammenpressen in eine der wenigen Formen einzupassen, welche die Gesellschaft bereithält, um ihren Mitgliedern die Mühe zu sparen, ihren Charakter selbst auszubilden. Wenn sie aus Furchtsamkeit einwilligen, in eine dieser Formen hineingezwungen zu werden, und zulassen, dass der ganze Teil ihrer selbst, der sich unter dem Druck nicht entfalten kann, unentfaltet bleibt, so wird die Gesellschaft von ihrem Genie nur wenig profitieren. Wenn sie einen starken Charakter besitzen und ihre Fesseln sprengen, werden sie für die Gesellschaft, der es nicht gelungen ist, sie zur Gewöhnlichkeit her-

---

Ideal: »Ähnlichkeit der Kräfte und Fähigkeiten mit gegenseitiger Überlegenheit, so dass jeder abwechselnd sich den Luxus zu verschaffen vermag, zu dem anderen emporzusehen, und abwechselnd das Vergnügen haben kann, auf dem Pfad der Entwicklung das Amt des Führenden zu übernehmen oder geführt zu werden. […] dies und dies allein ist das Ideal einer Ehe […]. Die moralische Regeneration der Menschheit wird in Wahrheit erst dann beginnen, wenn die Hauptgrundlage der gesellschaftlichen Beziehungen unter das Gesetz gleicher Gerechtigkeit gestellt ist und Menschen lernen, ihre stärksten Sympathien mit ihnen an Rechten wie an Bildung gleichstehenden Menschen zu kultivieren.« (*Ausgewählte Werke* I, S. 553)

* Definitionsgemäß.

abzudrücken, zu einem merkwürdigen Fall, auf den mit gravitätischer Warnung gedeutet wird als »wild«, »unberechenbar« und dergleichen; so als wenn sich einer über den Niagara beklagen wolle, weil dieser nicht so ruhig zwischen seinen Ufern dahinfließt wie ein holländischer Kanal.

Ich poche deshalb so nachdrücklich auf die Bedeutung des Genies und die Notwendigkeit, ihm zu gestatten, sich selbst sowohl im Denken wie auch im Handeln frei zu entfalten, weil mir zwar allzu bewusst ist, dass niemand diesen Standpunkt in der Theorie bestreiten wird, aber weil ich auch weiß, dass fast jeder im wirklichen Leben diesem völlig gleichgültig gegenübersteht. Die Leute halten das Genie für eine ganz schöne Sache, wenn es einen Menschen in die Lage versetzt, ein bewegendes Gedicht zu schreiben oder ein Bild zu malen. Aber versteht man es in seiner eigentlichen Bedeutung, der von Originalität im Denken und Handeln, so denken doch im Stillen fast alle – wenngleich niemand sagt, dass dies keine bewundernswerte Eigenschaft sei –, dass sie auch sehr gut ohne es auskommen könnten. Unglücklicherweise ist dies zu natürlich, als dass man sich darüber wundern könnte. Originalität ist die eine Sache, deren Nutzen unoriginelle Geister nicht nachzuempfinden vermögen. Sie können nicht sehen, was diese für sie bringen könnte – wie sollten sie auch? Wenn sie einsehen könnten, was sie ihnen brächte, so wäre es nicht mehr Originalität. Der erste Dienst, den Originalität ihnen erweisen muss, ist der, ihnen die Augen zu öffnen; wäre das erst einmal gänzlich gelungen, hätten sie die Chance, selbst originell zu sein. Derweil sollte es sie, wenn sie sich wieder ins Bewusstsein rufen, dass noch nichts jemals getan wurde, ohne dass jemand der Erste war, es zu tun, und dass alle guten Dinge, die existieren, die Früchte von Originalität sind, bescheiden genug machen, zu glauben, dass für diese immer noch irgendetwas übrig ist, was es zu vollenden gilt, und sie sollten sich versichern lassen, dass sie der Originalität umso mehr bedürfen, je weniger sie sich ihres Mangels bewusst sind.

Die nüchterne Wahrheit ist: Welche Huldigung man auch immer einer tatsächlichen oder vermeintlichen geistigen Überlegenheit gegenüber bekundet oder ihr sogar erweist, die allgemeine Tendenz der Dinge geht überall auf der Welt dahin, Mittelmäßigkeit zur aufsteigenden Macht unter den Menschen zu machen. In der Antike, im Mittelalter und in abnehmendem Maße auch während der langen Übergangszeit vom Feudalismus zur Gegenwart war das Individuum eine Macht für sich; und wenn es entweder großes Talent oder eine hohe gesellschaftliche Stellung besaß, so war es eine beachtliche Macht. Heut-

zutage verlieren sich Individuen in der Menge. In der Politik gilt es fast als Trivialität zu sagen, dass die öffentliche Meinung heute die Welt beherrscht. Die einzige Macht, die ihren Namen verdient, ist die der Massen und die der Regierungen, solange sie sich selbst zum Organ der Neigungen und Instinkte der Massen machen. Dies gilt ebenso für die moralischen und gesellschaftlichen Beziehungen des Privatlebens wie für öffentliche Angelegenheiten. Diejenigen, deren Meinungen als öffentliche Meinung bezeichnet werden, sind nicht immer dieselbe Art Öffentlichkeit: In Amerika ist es die gesamte weiße Bevölkerung, in England vornehmlich die Mittelklasse. Doch es ist immer eine Masse, das heißt eine kollektive Mittelmäßigkeit. Und was eine noch größere Neuartigkeit ist, die Masse übernimmt heutzutage ihre Meinungen nicht von Würdenträgern in Kirche und Staat, nicht von vorgeblichen Führern oder aus Büchern. Ihr Denken wird für sie von Menschen erledigt, die ihnen selbst sehr ähnlich sind, die das Wort an sie richten oder in ihrem Namen, der Eingebung des Augenblicks folgend, durch die Zeitungen sprechen. Ich beschwere mich nicht über all das. Ich behaupte nicht, dass in der Regel irgendetwas Besseres mit dem gegenwärtigen Tiefstand des menschlichen Geistes vereinbar sei. Aber das hindert die Regierung der Mittelmäßigkeit nicht, eine mittelmäßige Regierung zu sein. Keine Regierung einer Demokratie oder einer vielköpfigen Aristokratie hat sich jemals in ihren politischen Handlungen oder in ihren Ansichten, Fähigkeiten und der von ihr gehegten Geisteshaltung über die Mittelmäßigkeit erhoben oder hätte das gekonnt, außer wenn die herrschenden Vielen sich durch den Rat und Einfluss eines höher begabten und gebildeten Einen oder einiger haben führen lassen (was sie in ihren besten Zeiten immer getan haben). Der Anstoß zu allen vernünftigen und edlen Dingen kommt von Individuen und muss von Individuen kommen, in der Regel zuerst von einem einzigen Individuum. Die Ehre und der Ruhm des Durchschnittsmenschen bestehen darin, dass er imstande ist, diesem Anstoß zu folgen, dass er innerlich auf vernünftige und edle Dinge anspricht und mit offenen Augen zu ihnen hingeführt wird. Ich heiße nicht die Art von »Heldenverehrung« gut, die dem starken Mann von Genie dafür Beifall spendet, dass er mit Gewalt die Herrschaft über die Welt an sich reißt und diese seinen Befehlen unterwirft, ungeachtet ihrer selbst.* Alles, was er

* Diese Bemerkung spielt auf Carlyles reaktionäres Werk *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (1841) an.

beanspruchen kann, ist die Freiheit, den Weg aufzuzeigen. Die Macht, anderen diesen aufzuzwingen, ist nicht nur unvereinbar mit der Freiheit und Entwicklung aller übrigen, sondern auch verderblich für den starken Mann selbst. Es scheint allerdings so, dass, wenn die Meinungen der Massen lediglich durchschnittlicher Menschen überall die herrschende Macht geworden sind oder im Begriff sind, es zu werden, das Gegengewicht und das Korrektiv dieser Tendenz die mehr und mehr ausgeprägte Individualität derer wäre, die auf höheren Stufen des Denkens stehen. Es trifft unter diesen Umständen ganz besonders zu, dass außergewöhnliche Individuen, anstatt abgeschreckt zu werden, dazu ermutigt werden sollten, anders zu handeln als die Masse. In früheren Zeiten brachte ihr Handeln keinen Vorteil, ausgenommen, dass sie nicht nur anders, sondern besser handelten. In unserem Zeitalter ist das bloße Beispiel von Nonkonformismus, die schiere Weigerung, vor den Gepflogenheiten das Knie zu beugen, ein Dienst an sich. Gerade weil die Tyrannei der öffentlichen Meinung so geartet ist, einem die Exzentrizität zum Vorwurf zu machen, ist es wünschenswert, dass Menschen exzentrisch sind, um diese Tyrannei zu durchbrechen. Exzentrizität war stets im Überfluss vorhanden, wenn und wo Charakterstärke reichlich vorhanden war; und das Quantum an Exzentrizität in einer Gesellschaft ist für gewöhnlich proportional zu der ihr innewohnenden Menge an Genie, geistiger Kraft und moralischem Mut gewesen. Dass es heute so wenige wagen, exzentrisch zu sein, kennzeichnet die oberste Gefahr unserer Zeit.

Ich habe erklärt, dass es wichtig sei, ungewöhnlichen Dingen so viel freien Spielraum wie nur möglich zu gewähren, damit sich mit der Zeit herausstellen kann, welche von diesen sich eignen, zu festen Gewohnheiten gewandelt zu werden. Aber Unabhängigkeit des Handelns und die Missachtung von Gewohntem verdienen nicht bloß Ermutigung, weil sie die Gelegenheit bieten, bessere Handlungsweisen und der allgemeinen Übernahme würdigere Bräuche zu entwickeln; auch sind es nicht nur Leute von entschiedener geistiger Überlegenheit, die einen gerechtfertigten Anspruch haben, ihr Leben auf ihre eigene Weise zu führen. Es gibt keinen Grund, weshalb jegliche menschliche Existenz nach einem oder nach einer geringen Anzahl bestimmter Muster gestaltet werden sollte. Wenn jemand ein passables Maß an gesundem Menschenverstand und Erfahrung besitzt, ist seine eigene Art, seine Existenz aufzubauen, die beste, nicht weil sie die beste an sich ist, sondern weil es eben seine eigene Art ist. Menschen sind nicht wie Schafe, und selbst Schafe sind nicht ununter-

scheidbar gleich. Ein Mensch kann keinen Mantel oder ein paar Stiefel bekommen, die ihm passen, wenn sie nicht entweder nach seinem Maß gefertigt sind oder er ein ganzes Warenlager zur Verfügung hat, aus dem er auswählen kann: Und ist es etwa leichter, ihm ein Leben als einen Mantel anzupassen? Oder gleichen menschliche Wesen einander in ihrer ganzen physischen und geistigen Gestalt mehr als in der Form ihrer Füße? Allein die Verschiedenheit des Geschmacks der Menschen wäre schon Grund genug, nicht zu versuchen, sie alle nach einem Modell zu formen. Aber verschiedene Personen bedürfen auch verschiedener Bedingungen für ihre geistige Entwicklung; und sie alle können nicht gesünder inmitten der gleichen Moral existieren, wie die ganze Vielfalt der Pflanzen in gleicher physikalischer Atmosphäre und gleichem Klima dies könnte. Dieselben Dinge, die für den einen Hilfen zur Ausbildung seiner höheren Eigenschaften darstellen, sind Hindernisse für einen anderen. Die gleiche Lebensweise besitzt einen gesunden Reiz für den einen, weil sie all seine Fähigkeiten des Handelns und Genießens in bester Ordnung hält, während sie für den anderen eine störende Last bedeutet, die sein ganzes Innenleben lähmt oder bricht. So groß sind die Unterschiede zwischen Menschen in Hinblick auf ihre Quellen des Vergnügens, ihre Schmerzempfindlichkeit und auf das Einwirken verschiedener physischer und moralischer Kräfte auf sie, dass sie, wenn eine entsprechende Vielfalt der Lebensweisen nicht gegeben ist, weder ihren gerechten Anteil vom Glück erhalten noch zu der geistigen, moralischen und ästhetischen Statur erwachsen, zu der sie ihrem Wesen nach befähigt sind. Warum also sollte Toleranz, soweit das öffentliche Empfinden betroffen ist, sich nur auf diejenigen Geschmäcke und Lebensweisen erstrecken, die sich durch die Menge ihrer Anhänger Duldung erzwingen? Nirgendwo (außer in einigen klösterlichen Einrichtungen) wird Geschmacksvielfalt gänzlich verkannt; ein Mensch kann, ohne sich Vorwürfen auszusetzen, Rudern oder Rauchen, Musik oder Turnen, Schach, Kartenspiele oder Studieren entweder mögen oder nicht mögen, weil sowohl die, welche an jedem dieser Dinge Gefallen finden, als auch jene, die sie nicht leiden können, zu zahlreich sind, um unterdrückt zu werden. Aber der Mann und noch mehr die Frau, die beschuldigt werden können, dass sie entweder tun, »was niemand tut«, oder nicht tun, »was jeder tut«, sind Gegenstand so vieler abschätziger Bemerkungen, als hätte er oder sie eine schwere moralische Schandtat begangen. Man muss schon einen Titel oder sonst ein Kennzeichen des Ranges oder des Ansehens besitzen, oder bei Leuten von Rang

etwas gelten, um sich einigermaßen dem Luxus hingeben zu können, zu tun, was man will, ohne an Wertschätzung einzubüßen. Einigermaßen hingeben, wiederhole ich, denn wer auch immer sich diese Hingabe oft gestattet, der geht das Risiko ein, etwas Schlimmeres als abfälliges Gerede zu erfahren – er läuft Gefahr, für wahnsinnig erklärt und seines Vermögens zugunsten seiner Verwandten beraubt zu werden.*

Es gibt einen charakteristischen Zug der gegenwärtigen Richtung der öffentlichen Meinung, der besonders darauf abzielt, diese intolerant gegenüber jeder deutlichen Bekundung von Individualität zu machen. Der gewöhnliche Durchschnitt der Menschen ist nicht nur mäßig verstandesbegabt, sondern auch mäßig in seinen Neigungen: Sie haben keine Geschmäcker oder Wünsche, die stark genug wären, sie dazu zu bringen, irgendetwas Ungewöhnliches zu tun, und folglich verstehen sie jene nicht, bei denen dies der Fall ist, und reihen sie alle unter die Wilden und Unbeherrschten ein, auf die herabzublicken sie gewohnt sind. Über diese allgemeine Tatsache hinaus brauchen wir nur noch annehmen, dass eine starke Bewegung zur Besserung der Moral-

---

* *Anmerkung Mills:* Es liegt etwas ebenso Verachtenswertes wie Gräuliches in dem Beweisverfahren, aufgrund dessen in den letzten Jahren ein jeder gerichtlich für unfähig zur Regelung seiner Angelegenheiten erklärt werden kann und nach seinem Tod seine Verfügung über sein Eigentum aufgehoben werden kann, wenn genug davon vorhanden ist, um die Prozesskosten zu bezahlen, die nämlich zulasten des Eigentums selbst gehen. In allen winzigen Details seines täglichen Lebens wird herumgeschnüffelt, und was auch immer gefunden wird, das – betrachtet durch das Medium der Wahrnehmungs- und Darstellungsfähigkeit der Niedrigsten unter den Niedrigen – auch nur einen Anschein erweckt, vom völlig Normalen abzuweichen, wird dem Gericht als ein Beweis von Irrsinn vorgelegt, und oft mit Erfolg. Die Geschworenen sind nur geringfügig, wenn überhaupt, weniger ordinär und dumm als die Zeugen; während die Richter – mit jenem außerordentlichen Mangel an Kenntnis der menschlichen Natur und des Lebens, der uns bei englischen Juristen fortwährend in Erstaunen versetzt – häufig noch helfen, sie in die Irre zu führen. Diese Prozesse sprechen Bände über den Stand des Fühlens und Denkens beim gemeinen Volk hinsichtlich menschlicher Freiheit. Weit entfernt, der Individualität irgendeinen Wert beizumessen, weit entfernt, das Recht eines jeden Individuums zu respektieren, in belanglosen Dingen so zu handeln, wie es seinem eigenen Ermessen und seinen Neigungen zufolge gut erscheint, können Richter und Geschworene sich nicht einmal vorstellen, dass jemand, der gesund ist, solche Freiheit wünschen kann. Wenn in früherer Zeit vorgeschlagen wurde, Atheisten zu verbrennen, pflegten mildtätige Leute zu empfehlen, diese stattdessen in ein Irrenhaus zu stecken. Es wäre heutzutage nicht überraschend, dies in die Tat umgesetzt zu finden und zu sehen, wie die Täter sich selbst Beifall klatschen, weil sie anstelle religiöser Verfolgung eine so humane und christliche Methode angewendet hätten, diese Unglücklichen zu behandeln – nicht ohne eine leise Genugtuung darüber, dass diese damit ihren verdienten Lohn erhalten hätten.

vorstellungen einsetze, und es ist offenkundig, was wir zu erwarten haben. In unseren Tagen hat eine solche Bewegung eingesetzt; tatsächlich ist bereits viel bewirkt worden, um die Ordentlichkeit der Lebensführung zu steigern und von Exzessen abzuschrecken. Überall weht nun ein philanthropischer Geist, für dessen Betätigung es kein einladenderes Feld gibt als die Besserung der Moral und Klugheit unserer Mitmenschen. Diese Tendenzen der Zeit führen dazu, dass die Öffentlichkeit mehr als in den meisten früheren Zeitaltern dazu neigt, allgemeine Verhaltensregeln aufzustellen, und bestrebt ist, jeden an die anerkannten Normen anzupassen. Und diese Normen besagen, ausdrücklich oder stillschweigend, dass nach keiner Sache heftig verlangt werden darf. Ihre Idealvorstellung von Charakter ist es, ohne jeglichen markanten Charakter zu sein, jeden Teil menschlicher Natur durch Zusammenpressen wie den Fuß einer chinesischen Dame zu verkrüppeln, falls er auffällig hervorsticht und die Neigung hat, die betreffende Person in ihren Konturen der Alltagsmenschheit merklich unähnlich zu machen.

Wie es meist bei Idealen der Fall ist, welche die eine Hälfte des Wünschenswerten ausschließen, so bringen auch die gegenwärtigen Normen für das Annehmbare nur eine minderwertige Nachahmung der anderen Hälfte hervor. Statt großer Energien, geleitet von lebhafter Vernunft, und statt starker Gefühle, beherrscht von einem gewissenhaften Willen, sind schwache Gefühle und schwache Energien das Ergebnis, die daher in äußerlicher Übereinstimmung mit der Regel gehalten werden können, ohne jede Kraft des Willens oder des Verstandes. Tatkräftige Charaktere in großem Stil gelten schon jetzt nur mehr als Gestalten der Vergangenheit. Es gibt gerade kaum noch ein anderes Ventil für Energie in diesem Land als das Geschäftsleben. Die Energie, die dafür aufgebracht wird, kann immer noch als beachtlich angesehen werden. Das wenige, was von dieser Verwendung übrig bleibt, wird für irgendein Hobby aufgebraucht, das ein nützliches, selbst ein philanthropisches Hobby sein mag, das aber stets nur irgendein einzelnes Ding ist und in der Regel ein Ding von kleiner Größenordnung. Die Größe Englands ist heute eine kollektive Größe: im Individuellen klein, scheinen wir nur noch durch unsere Gewohnheit, uns zu vereinigen, zu irgendetwas Großem imstande zu sein, und damit sind unsere moralischen und religiösen Philanthropen völlig zufrieden. Allein es waren Menschen von anderem Schlag als diesem, die England zu dem gemacht haben, was es gewesen ist, und es wird Menschen anderen Schlages bedürfen, um seinen Niedergang zu verhindern.

Die Tyrannei der Gewohnheit ist überall das beständige Hindernis menschlichen Fortschritts, steht sie doch in permanentem Widerstreit mit dieser Neigung, nach etwas Besserem als dem Gewohnten zu streben, was je nach den Umständen der Geist der Freiheit oder des Fortschritts oder der Neuerung genannt wird. Der Geist der Neuerung ist nicht immer ein Geist der Freiheit, denn er kann danach streben, einem Volk gegen seinen Willen Neuerungen aufzuzwingen; der Geist der Freiheit mag sich, insofern er solchen Versuchen widersteht, mancherorts und gelegentlich mit den Gegnern des Fortschritts verbünden; aber die einzige unerschöpfliche und beständige Quelle des Fortschritts ist Freiheit, weil es durch sie ebenso viele mögliche unabhängige Zentren des Fortschritts gibt, wie es Individuen gibt. Das Prinzip des Fortschritts aber ist in beider Gestalt, ob als Liebe zur Freiheit oder als Liebe zur Neuerung, widerstreitend gegen die Macht der Gewohnheit, indem es zumindest die Befreiung von diesem Joch mit sich bringt. Der Kampf zwischen diesen beiden stellt das Hauptinteresse der Geschichte der Menschheit dar. Der größere Teil der Welt hat streng genommen keine Geschichte, weil die Tyrannei der Gewohnheit dort vollständig ist. Dies ist im ganzen Osten der Fall. Gewohnheit ist dort in allen Dingen die letzte Instanz; Gerechtigkeit und Recht bedeuten Übereinstimmung mit Gewohntem; niemand denkt daran, den Argumenten der Gewohnheit Widerstand zu leisten, außer vielleicht irgendein machttrunkener Tyrann. Und das Ergebnis sehen wir. Diese Nationen müssen einst Originalität besessen haben; sie sind nicht menschenreich, gebildet und in vielen Künsten des Lebens bewandert aus dem Erdboden aufgetaucht; sie machten sich selbst zu alledem und waren dann die größten und mächtigsten Nationen der Welt. Was sind sie jetzt? Die Untertanen oder Vasallen von Stämmen, deren Vorfahren noch in den Wäldern umherstreiften, als die ihren bereits prunkvolle Paläste und prächtige Tempel besaßen, über die jedoch die Gewohnheit nur eine mit Freiheit und Fortschritt geteilte Herrschaft ausübte. Ein Volk kann also, so scheint es, für eine gewisse Zeit lang fortschrittlich sein und dann stehen bleiben. Wann bleibt es stehen? Sobald es aufhört, Individualität zu besitzen. Wenn ein ähnlicher Wandel den Nationen Europas widerfahren sollte, würde er nicht genau in derselben Form auftreten; die Tyrannei der Gewohnheit, von der diese Nationen bedroht werden, entspricht nicht genau Stillstand. Er ächtet Einzigartigkeit, aber er schließt Veränderung nicht aus, vorausgesetzt, dass sich alle zugleich ändern. Wir haben die unveränderlichen Trachten unserer Vorfahren abgelegt; ein jeder muss

sich noch immer kleiden wie andere Leute, aber die Mode mag sich ein- oder zweimal pro Jahr ändern. So sorgen wir dafür, dass, wenn ein Wechsel stattfindet, es nur um des Wechsels willen geschieht und nicht aus einer Idee von Schönheit oder Komfort heraus; denn dieselbe Idee von Schönheit oder Komfort würde nicht alle Welt im selben Moment treffen und ebenso wieder von allen im selben Augenblick verworfen werden. Aber wir sind fortschrittlich wie auch veränderbar: Wir machen beständig neue Erfindungen in mechanischen Dingen und behalten sie, bis sie wieder von besseren verdrängt werden; wir sind begierig nach Verbesserungen in der Politik, in der Erziehung, sogar in der Moral, obwohl in dieser letzteren unsere Idee von Vervollkommnung hauptsächlich darin besteht, andere Leute zu überreden oder zu zwingen, ebenso gut zu sein wie wir selbst. Es ist nicht der Fortschritt, gegen den wir Einwände erheben; im Gegenteil, wir schmeicheln uns, das fortschrittlichste Volk zu sein, das jemals lebte. Es ist die Individualität, gegen die wir Krieg führen. Wir würden glauben, wir hätten Wunder vollbracht, wenn wir uns einst einander ganz gleich gemacht hätten; dabei vergessen wir, dass die Unähnlichkeit einer Person mit einer anderen gemeinhin das Erste ist, was die Aufmerksamkeit entweder auf die Unvollkommenheit des eigenen und die Überlegenheit eines anderen Typus lenkt oder auf die Möglichkeit, durch die Vereinigung der Vorzüge beider etwas Besseres hervorzubringen, als jeder Einzelne es ist. Wir haben ein warnendes Beispiel an China, einer Nation voller Begabung und, in mancherlei Hinsicht, sogar Weisheit, die es dem seltenen Glück verdankt, dass sie in einer frühen Epoche mit einer Reihe besonders guter Gepflogenheiten versehen wurde, in gewisser Weise das Werk von Männern, denen selbst der aufgeklärteste Europäer, unter gewissen Einschränkungen, die Ehrentitel von Weisen und Philosophen zugestehen muss. Sie sind auch bemerkenswert für die hervorragende Leistung ihres Systems, die beste Weisheit, die sie besitzen, so weit wie möglich jedem Geist des Gemeinwesens aufzuprägen und sicherzustellen, dass diejenigen, die sich davon am meisten zu eigen gemacht haben, die Posten von Ehre und Macht besetzen. Gewiss muss doch das Volk, das dies schaffte, das Geheimnis der menschlichen Fortschrittlichkeit entdeckt und sich beständig an der Spitze der Entwicklung der Welt gehalten haben. Doch im Gegenteil, es ist unbeweglich geworden – und so verblieben für Tausende von Jahren; und wenn es jemals weiterentwickelt werden soll, so kann dies nur durch Fremde geschehen. Ihnen ist über alle Erwartungen hinaus das gelungen, worauf englische Phil-

anthropen so emsig hinarbeiten – ein Volk ganz gleich zu machen, alle Gedanken und alle Lebensführung seiner Mitglieder durch dieselben Maximen und Regeln beherrschen zu lassen; und dies sind die Früchte. Das moderne *Regime* der öffentlichen Meinung ist in einer unorganisierten Form das, was das chinesische Bildungs- und Staatssystem in einer organisierten ist; und wenn die Individualität nicht in der Lage sein sollte, sich selbst erfolgreich gegen dieses Joch durchzusetzen, so wird Europa ungeachtet seiner hehren Vorgeschichte und trotz seines christlichen Bekenntnisses dazu tendieren, ein zweites China zu werden.*

Was ist es, das Europa bislang vor diesem Schicksal bewahrt hat? Was hat die europäische Völkerfamilie zu einem fortschreitenden anstatt zu einem stagnierenden Teil der Menschheit gemacht? Nicht eine überlegene exzellente Eigenschaft, die, wenn sie denn vorhanden ist, als Wirkung, nicht als Ursache besteht, sondern ihre bemerkenswerte Vielfalt an Charakter und Kultur. Individuen, Klassen, Nationen sind einander überaus unähnlich gewesen: Sie haben höchst verschiedene Wege eingeschlagen, von denen jeder zu etwas Wertvollem führte. Zwar waren zu jeder Zeit diejenigen, die sich auf verschiedenen Wegen bewegten, intolerant gegeneinander, und jeder hätte es für ganz ausgezeichnet gehalten, wenn der ganze Rest hätte gezwungen werden können, seinen eigenen Weg zu gehen. Doch haben ihre Versuche, jede andere Entwicklung zu vereiteln, selten einen dauerhaften Erfolg gehabt, und jeder hat es mit der Zeit ausgehalten, das Gute anzunehmen, das ihm die anderen anboten. Europa ist, meiner Auffassung nach, dieser Vielfalt der Wege in Hinblick auf seine fortschrittliche und vielseitige Entwicklung zutiefst verpflichtet. Aber es fängt bereits an, diesen Vorzug zu einem beträchtlich geringeren Maß zu besitzen. Es nähert sich entschieden dem chinesischen Ideal, alle Menschen gleich zu machen. Monsieur de Tocqueville merkt in seinem letzten bedeutenden Werk an, wie viel ähnlicher sich die Franzosen heutzutage seien, als es noch die der letzten Generation waren[6]. Dieselbe Bemerkung dürfte für Engländer in einem weit höheren Grad zutreffen. In einer bereits zitierten Textstelle von Wilhelm von Humboldt hebt er zwei Dinge als die notwendigen Voraussetzungen menschlicher Entwicklung hervor, weil sie notwendig seien, um Menschen einander unähnlich zu machen, nämlich Freiheit und Vielfalt der Lebensum-

* Mill benutzt China bereits in seinen Rezensionen zu de Tocquevilles *Über die Demokratie in Amerika* als Beispiel soziokultureller Stagnation.

stände. Die zweite dieser Voraussetzungen nimmt in diesem Land jeden Tag mehr ab. Die Umstände, welche verschiedene Klassen und Individuen umschließen und ihren Charakter prägen, gleichen sich einander täglich mehr an. Früher lebten verschiedene Stände, verschiedene Nachbarschaften, verschiedene Gewerbe und Berufsarten in etwas, was verschiedene Welten genannt werden könnte; heutzutage großteils in ein und derselben. Vergleichsweise gesprochen lesen sie jetzt dieselben Dinge, hören dasselbe, sehen dasselbe, besuchen dieselben Orte, richten ihre Hoffnungen und Ängste auf dieselben Sachen, haben dieselben Rechte und Freiheiten und dieselben Mittel, sie geltend zu machen. So groß auch die Standesunterschiede sind, die bestehen bleiben, sie sind nichts im Vergleich zu denen, die abgeschafft worden sind. Und diese Angleichung schreitet weiter voran. Alle politischen Veränderungen unserer Zeit treiben sie voran, weil sie alle darauf abzielen, das Niedrige zu erhöhen und das Hohe herabzusetzen. Jede Ausweitung der Erziehung befördert sie, da Erziehung die Menschen unter gemeinschaftlich geteilte Einflüsse bringt und ihnen den allgemeinen Bestand an Fakten und Empfindungen zugänglich macht. Verbesserungen der Verkehrsmittel begünstigen sie, weil sie die Einwohner entfernter Orte in persönlichen Kontakt bringen und ständige schnelle Umzüge zwischen zwei Orten ermöglichen. Das Anwachsen von Handel und Industrie begünstigt sie, indem es die Vorzüge erleichterter Lebensumstände weiter verbreitet und alle Objekte des Ehrgeizes, selbst die höchsten, dem allgemeinen Wettbewerb öffnet, wodurch das Verlangen aufzusteigen, nicht länger das Merkmal einer bestimmten Klasse ist, sondern zum Merkmal aller Klassen wird. Eine noch mächtigere Kraft als selbst all dieses aber, wenn es darum geht, eine allgemeine Gleichartigkeit der Menschheit herbeizuführen, ist – in diesem und in anderen freien Ländern – die feste Verankerung der Vorherrschaft der öffentlichen Meinung im Staat. Wo die verschiedenen gesellschaftlichen Privilegien, welche es denen, die sich hinter ihnen verschanzten, ermöglichten, die Meinung der Menge zu missachten, schrittweise beseitigt werden und wo die bloße Vorstellung, dem Willen der Öffentlichkeit standzuhalten – wenn feststeht, dass diese einen Willen hat –, mehr und mehr aus den Köpfen der Politiker verschwindet, dort hört jeder gesellschaftliche Rückhalt für Nichtkonformität auf. Jede substanzielle Macht in der Gesellschaft schwindet, die selbst der Vormachtstellung der bloßen Zahlen entgegensteht und daran interessiert ist, Meinungen und Tendenzen unter ihren Schutz zu nehmen, die im Widerspruch zu denen der Öffentlichkeit stehen.

Die Kombination all dieser Ursachen bildet eine so große Masse von Einflüssen, die der Individualität feindlich gegenüberstehen, dass es nicht leicht zu ersehen ist, wie sie wird standhalten können. Dies wird immer schwieriger werden, sofern nicht der intelligente Teil der Öffentlichkeit dazu gebracht werden kann, ihren Wert zu spüren, zu erkennen, dass es gut ist, wenn es Unterschiede gibt, selbst dann, wenn sie nicht zum Besseren dienen, selbst dann, wenn es ihnen so scheinen mag, als sollten manche zum Schlechteren führen. Wenn die Ansprüche der Individualität jemals durchgesetzt werden können, dann ist jetzt die Zeit dafür, solange noch vieles fehlt, um die erzwungene Angleichung abzuschließen. Nur in den früheren Stadien kann überhaupt erfolgreich Widerstand gegen diesen Übergriff geleistet werden. Die Forderung, dass alle anderen Leute uns gleichen sollen, wächst durch das, womit es genährt wird. Wenn der Widerstand wartet, bis das Leben auf einen *nahezu* gleichförmigen Typus reduziert worden ist, dann werden alle Abweichungen von diesem Typ auch für pietätlos, unmoralisch, ja sogar als ungeheuerlich und widernatürlich gehalten werden. Die Menschheit wird rasch außerstande sein, Vielfalt zu begreifen, wenn sie einige Zeit lang nicht daran gewöhnt war, sie vor Augen zu haben.

Viertes Kapitel

Über die Grenzen der Autorität der Gesellschaft über das Individuum

Was also ist dann die berechtigte Grenze der Herrschaft des Individuums über sich selbst? Wo beginnt die Machtbefugnis der Gesellschaft? Wie viel vom menschlichen Leben sollte der Individualität, wie viel der Gesellschaft zugeteilt werden?

Beide werden ihren angemessenen Anteil erhalten, wenn sie jeweils das bekommen, was sie im Besonderen angeht. Der Individualität sollte der Teil des Lebens zukommen, in dem es hauptsächlich das Individuum ist, dessen Interessen betroffen sind, der Gesellschaft derjenige Teil, der in erster Linie die Gesellschaft interessiert.

Obgleich die Gesellschaft nicht auf einem Vertrag gegründet ist und obwohl kein sinnvoller Zweck verfolgt wird, wenn man einen Vertrag erfindet, um gesellschaftliche Verpflichtungen herzuleiten, so schuldet doch jeder, der den Schutz der Gesellschaft genießt, ihr eine Gegenleistung für diese Wohltat, und die Tatsache, in Gesellschaft zu leben, macht es unerlässlich, dass jeder verpflichtet werden sollte, einen gewissen Verhaltensgrundsatz dem Rest gegenüber zu befolgen. Dieser Grundsatz besteht zuerst darin, die jeweiligen Interessen gegenseitig nicht zu verletzen, oder vielmehr bestimmte Interessen, die, entweder durch gesetzliche Vorschrift oder durch stillschweigende Übereinkunft, als Rechte betrachtet werden müssten; und zweitens darin, dass jede Person ihren Teil (der nach einem fairen Prinzip festgelegt werden muss) der Mühen und Opfer zu tragen hat, die auf sich genommen werden, um die Gesellschaft oder ihre Mitglieder vor Schädigung und Belästigung zu schützen. Die Gesellschaft ist berechtigt, diese Bedingungen – koste es, was es wolle – denjenigen aufzuzwingen, die versuchen, ihre Erfüllung zu verweigern. Und das ist noch nicht alles, was die Gesellschaft tun darf. Die Handlungen eines Individuums können schädlich sein für andere oder es an gebührender Rücksicht auf ihr Wohl mangeln lassen, ohne so weit zu gehen, irgendeines ihrer gesetzmäßigen Rechte zu verletzten. Der Täter kann dann verdientermaßen

bestraft werden durch die öffentliche Meinung, aber nicht durch das Gesetz. Sobald irgendein Teil der Handlungsweise eines Menschen die Interessen anderer nachteilig beeinflusst, unterliegt er der Rechtsprechung der Gesellschaft, und die Frage, ob das Gemeinwohl dadurch, dass sie sich darin einmischt, gefördert wird oder nicht, wird zur Diskussion gestellt. Dagegen ist es fehl am Platz, eine solche Frage in Erwägung zu ziehen, wenn die Handlungsweise eines Menschen die Interessen keiner anderen Person außer ihm selbst berührt oder sie nicht zu berühren braucht, sofern es ihnen nicht gefällt (alle Betreffenden müssen volljährig und mit gewöhnlichem Verstand begabt sein). In allen derartigen Fällen sollte völlige Freiheit herrschen, gesetzliche und gesellschaftliche, die Handlung auszuführen und die Folgen zu tragen.

Es wäre ein großes Missverständnis dieser Lehre anzunehmen, es handle sich dabei um eine Lehre selbstsüchtiger Gleichgültigkeit, die vorgibt, dass menschliche Wesen sich nicht gegenseitig um ihre Lebensführung zu kümmern hätten und dass sie sich nicht mit dem Wohlverhalten oder Wohlergehen des anderen befassen sollten, solange nicht ihr eigenes Interesse mit im Spiel ist. Anstelle einer Verminderung bedarf es einer erheblichen Zunahme uneigennütziger Anstrengungen, um das Wohl anderer zu befördern. Aber selbstlose Nächstenliebe kann andere Mittel finden, um Leute von ihrem eigenen Besten zu überzeugen, als Peitschen und Geißeln, sei es in wörtlichem oder bildlichem Sinne.* Ich bin der Letzte, der die eigene Person betreffende Tugenden unterschätzt; sie sind, wenn überhaupt, an Wichtigkeit nur den gesellschaftlichen Tugenden nachgeordnet. Es ist die Aufgabe der Erziehung, beide gleichermaßen auszubilden. Aber selbst Erziehung funktioniert ebenso durch Überzeugung und Überredung wie durch Zwang, und nur durch erstere sollten, sobald die Zeit der Erziehung vorbei ist, die selbstbezogenen Tugenden eingeprägt werden. Menschliche Wesen schulden einander Hilfe, um das Bessere vom Schlechteren zu unterscheiden, und Ermutigung, das erstere zu wählen und das letztere zu meiden. Sie sollten sich immerzu gegenseitig zu vermehrter Ausübung ihrer höheren Fähigkeiten anspornen und dazu, ihre Gefühle und Ziele stärker auf vernünftige statt auf törichte, auf erhebende statt auf er-

* Im dritten Kapitel von *Utilitarismus* will Mill plausibel machen, dass die »sozialen Gefühle […] der Menschen« sich in der modernen Gesellschaft aufgrund der Vermehrung von Gelegenheiten wechselseitig vorteilhafter Kooperation tendenziell verstärken werden (vgl. S. 477 in diesem Band). Entsprechend hielt er auch eine Zunahme uneigennützigen Verhaltens für erwartbar.

niedrigende Sachen und Betrachtungen zu richten. Aber weder eine einzige Person noch irgendeine Anzahl von Personen ist berechtigt, einem anderen Menschen reifen Alters zu sagen, dass er mit seinem Leben zu seinem eigenen Vorteil nicht das tun solle, was er vorzieht, damit zu tun. Er ist ja die Person, die am meisten an ihrem eigenen Wohlergehen interessiert ist; das Interesse, das jede andere Person, außer in Fällen starker persönlicher Verbundenheit, daran haben kann, ist unbedeutend im Vergleich zu dem, das er selbst verspürt. Das Interesse, welches die Gesellschaft an ihm persönlich hat (ausgenommen in Bezug auf sein Verhalten gegenüber anderen), ist geringfügig und gänzlich indirekt, während selbst durchschnittliche Männer und Frauen hinsichtlich ihrer eigenen Gefühle und Verhältnisse Erkenntnismöglichkeiten besitzen, die all jene unermesslich übersteigen, die irgendein anderer besitzen könnte. Der Eingriff der Gesellschaft, durch den sie das Ermessen des Einzelnen und seine Ziele bezüglich dessen, was nur ihn selbst betrifft, außer Kraft setzt, muss auf allgemeingültigen Annahmen beruhen. Diese können völlig falsch sein, und sie würden sogar, selbst wenn sie richtig wären, höchstwahrscheinlich fälschlich auf individuelle Fälle angewendet von Menschen, die mit den Umständen solcher Fälle nicht besser vertraut sind als diejenigen, welche diese nur von außen betrachten. Auf diesem Gebiet der menschlichen Angelegenheiten findet also die Individualität den ihr angemessenen Tätigkeitsbereich. Im Umgang der Menschen miteinander ist es notwendig, dass größtenteils allgemeine Regeln eingehalten werden, damit die Leute wissen können, was sie zu erwarten haben; aber in den persönlichen Belangen eines jeden ist sein individuelles, ungezwungenes Handeln zu freier Ausübung berechtigt. Überlegungen, um sein Urteilsvermögen zu unterstützen, Ermahnungen, um seinen Willen zu stärken, mögen ihm angeboten, ja sogar aufgedrängt werden von anderen, aber er selbst ist die letzte Instanz. Alle Irrtümer, die er möglicherweise entgegen Ratschlag und Warnung begehen könnte, werden bei weitem überwogen von dem Übel, anderen zu gestatten, ihn zu dem zu zwingen, was sie für ihn als gut erachten.

Ich will damit nicht sagen, dass die Gefühle, mit denen ein Mensch von anderen betrachtet wird, in keiner Weise durch seine persönlichen Qualitäten oder Mängel beeinflusst werden dürfen. Dies ist weder möglich noch wünschenswert. Wenn er durch eine der Eigenschaften herausticht, die zu seinem eigenen Besten beitragen, so ist er in diesem Punkt ein geeigneter Gegenstand der Bewunderung. Er steht der idealen Vollkommenheit der menschlichen

Natur dann umso näher. Wenn es ihm an diesen Qualitäten aber in hohem Maße mangelt, so wird ein Gefühl nachfolgen, das der Bewunderung entgegengesetzt ist. Es gibt einen gewissen Grad von Unverstand und einen Grad von dem, was (obgleich der Ausdruck nicht einwandfrei ist) Niedrigkeit oder Verderbtheit des Geschmacks genannt werden könnte, der, wenn er auch nicht dazu berechtigen kann, dem Menschen, bei dem sich dies offenbart, ein Leid zuzufügen, diesen aber notwendiger- und angemessenerweise zu einem Gegenstand der Abneigung macht oder, in extremen Fällen, sogar zu einem der Verachtung: Eine Person könnte die entgegengesetzten Eigenschaften nicht in gebührender Stärke besitzen, ohne diese Gefühle zu hegen. Auch wenn ein Mensch einem anderen nichts Schlechtes zufügt, kann er in einer Weise handeln, die uns nötigt, ihn als Narren oder sogar als ein Wesen niederer Art zu betrachten und ihm auch entsprechende Gefühle entgegenzubringen. Und weil diese Einschätzung und diese Empfindung etwas sind, was er lieber vermiede, so leistet man ihm einen Dienst, wenn man ihn vorab davor warnt, ebenso wie vor jeder anderen unangenehmen Konsequenz, der er sich selbst aussetzen würde. Es wäre durchaus gut, wenn dieser gute Dienst viel öfter freiwillig erwiesen würde, als es die landläufigen Vorstellungen von Höflichkeit gegenwärtig gestatten, und wenn ein Mensch einen anderen ehrlich darauf hinweisen könnte, dass er seiner Meinung nach einen Fehler macht, ohne deshalb als unmanierlich oder anmaßend angesehen zu werden. Auch haben wir ein Recht, auf verschiedene Weise gemäß unserer abschätzigen Meinung über jemanden zu handeln, nicht etwa um seine Individualität zu unterdrücken, sondern um unsere geltend zu machen. Wir sind zum Beispiel nicht verpflichtet, seine Gesellschaft zu suchen; wir haben ein Recht, diese zu meiden (wenn auch nicht das Recht, diese Abwendung zur Schau zu stellen), weil wir ein Recht haben, uns die Gesellschaft auszusuchen, die uns am angenehmsten ist. Wir haben ein Recht, und es kann sogar unsere Pflicht sein, andere vor ihm zu warnen, wenn wir glauben, dass sein Beispiel oder seine Unterhaltung wahrscheinlich einen schädlichen Einfluss auf jene haben könnte, mit denen er sich umgibt. Wir können es vorziehen, lieber anderen freiwillige Hilfe zukommen zu lassen als ihm, außer wenn es eine Hilfe ist, die seine Besserung bewirken würde. Auf so verschiedene Weise kann eine Person sehr schwere Strafen erleiden durch die Hand anderer, für Fehler, die nur sie selbst unmittelbar betreffen; aber sie erfährt diese Strafen nur insofern, als sie die natürlichen und sozusagen unwillkürlichen Folgen der Fehler sind,

nicht weil sie vorsätzlich um der Bestrafung willen gegen sie verhängt werden. Ein Mensch, der Unbesonnenheit, Sturheit, Verblendung zeigt, der nicht mit bescheidenen Mitteln auskommen kann, der schädliche Neigungen nicht zügeln kann, der tierischen Vergnügungen nachjagt auf Kosten der Freuden des Empfindens und des Intellekts – der muss erwarten, in der Achtung anderer zu sinken und weniger Anteil an ihren wohlwollenden Gefühlen zu haben. Aber er hat kein Recht, sich darüber zu beklagen, solange er nicht ihre Gunst durch seine besonderen gesellschaftlichen Vorzüge verdient und sich auf diese Weise einen Anspruch auf ihre Hilfe erworben hat, der nicht beeinträchtigt wird durch die Fehler sich selbst gegenüber.

Wofür ich eintrete, ist, dass die Unannehmlichkeiten, die völlig untrennbar sind vom ungünstigen Urteil anderer, die einzigen sind, der ein Mensch jemals ausgesetzt sein sollte wegen des Teils seiner Lebensführung und seines Charakters, der sein eigenes Wohl betrifft, aber der nicht die Interessen anderer in ihrem Verhältnis zu ihm berührt. Schädliche Handlungen anderen gegenüber verlangen eine völlig andere Behandlung. Das Eingreifen in ihre Rechte, das Zufügen von Verlust und Schaden jeglicher Art, ohne dazu durch eigenes Recht befugt zu sein, Falschheit und Doppelzüngigkeit im Umgang mit ihnen, unfaires oder kleinliches Ausnutzen von Vorteilen ihnen gegenüber, sogar selbstsüchtiges Unterlassen ihrer Verteidigung gegen Unrecht – dies alles sind geeignete Gegenstände für moralische Verurteilung, und in schweren Fällen sogar für moralische Vergeltung und Bestrafung. Und nicht allein diese Handlungen, sondern auch die Charakterzüge, die zu diesen führen, sind an sich unmoralisch und bieten angemessene Gründe für Missbilligung, die sich bis zum Abscheu steigern kann. Grausamkeit der Veranlagung, Niedertracht und Boshaftigkeit, die unsozialste und abstoßendste aller Leidenschaften; Neid, Heuchelei und Unaufrichtigkeit, Jähzorn ohne ausreichenden Grund, Ärger, der in keinem Verhältnis zum Affront steht, die Leidenschaft, andere zu tyrannisieren, das Verlangen, mehr an sich zu reißen, als einem an Vorteilen zusteht (die Pleonexie* der Griechen), der Stolz, der seine Befriedigung aus der Erniedrigung anderer zieht, der Egoismus, der sich selbst und seine Belange für wichtiger als alles andere hält und alle zweifelhaften Fragen zu eigenen Gunsten entscheidet – das alles sind moralische Laster und machen einen schlechten und moralisch abstoßenden Charakter aus: anders als die

* Habsucht, Unersättlichkeit.

zuvor erwähnten, das eigene Selbst betreffenden Fehler, die nicht wirklich unmoralisch sind, und die, wie weit sie auch immer getrieben werden, keine Bösartigkeit darstellen. Sie mögen Beweise für einen gewissen Grad von Torheit oder für einen Mangel an persönlicher Würde und Selbstachtung sein, aber sie sind nur dann ein Gegenstand moralischer Verurteilung, wenn sie eine Verletzung der Pflicht gegenüber anderen bedeuten, um derentwillen ein Individuum gehalten ist, auf sich selbst achtzugeben. Was als Pflichten gegen uns selbst bezeichnet wird, ist nicht gesellschaftlich verbindlich, solange die Umstände sie nicht zugleich zu Pflichten gegen andere machen. Der Ausdruck »Pflicht gegen sich selbst« bedeutet, wenn er mehr als bloße Vorsicht meint, Selbstachtung oder Selbstentfaltung, und für keines von beiden ist irgendjemand seinen Mitmenschen gegenüber rechenschaftspflichtig, weil es in keinem von beiden Fällen dem Wohl der Menschheit dient, wenn er dafür zur Verantwortung gezogen wird.

Die Unterscheidung zwischen dem Verlust an Achtung, den eine Person zu Recht erleiden kann, weil es ihr an Umsicht oder persönlicher Würde mangelt, und der Verurteilung, die ihr gebührt für einen Verstoß gegen die Rechte anderer, ist nicht nur dem Namen nach eine Unterscheidung. Es macht einen gewaltigen Unterschied sowohl in unseren Gefühlen als auch in unserem Verhalten jemand anderem gegenüber, ob er uns in Dingen missfällt, bei denen wir uns im Recht glauben, Einfluss auf ihn zu nehmen, oder in solchen, bei denen wir wissen, dass wir kein Recht dazu haben. Wenn er uns missfällt, können wir unser Missfallen ausdrücken, und wir können uns von einer Person ebenso distanzieren wie von einer Sache, die unser Missfallen erregt; aber wir sollten uns deshalb nicht berufen fühlen, ihm sein Leben unbequem zu machen. Wir sollten bedenken, dass er bereits die ganze Strafe seines Fehlers trägt oder tragen wird; wenn er sein Leben durch Misswirtschaft ruiniert, sollten wir deswegen nicht danach trachten, es noch weiter zu zerstören: Anstatt uns zu wünschen, ihn zu bestrafen, sollten wir uns vielmehr bemühen, seine Strafe zu mildern, indem wir ihm zeigen, wie er die Übel vermeiden oder heilen könnte, die sein Verhalten über ihn zu bringen droht. Er mag für uns ein Gegenstand des Mitleids, vielleicht der Abneigung sein, aber nicht des Ärgers oder der Feindseligkeit; wir sollten ihn nicht wie einen Feind der Gesellschaft behandeln: Das Ärgste, das zu tun wir uns selbst für berechtigt halten sollten, ist, ihn sich selbst zu überlassen, falls wir nicht wohlwollend eingreifen wollen, indem wir Interesse oder Sorge bekunden. Ganz anders verhält

es sich, wenn er die Regeln verletzt hat, die notwendig sind zum Schutz seiner Mitmenschen, einzeln oder insgesamt. Die üblen Folgen seiner Handlungen treffen dann nicht ihn selbst, sondern andere, und die Gesellschaft muss als Schutzherrin all ihrer Mitglieder Vergeltung an ihm üben; sie muss ihm Leid zufügen zum ausdrücklichen Zweck der Bestrafung, und sie muss Sorge tragen, dass diese hart genug ausfällt. In diesem einen Fall steht er als Täter vor unserer Gerichtsbank, und wir sind nicht nur dazu angehalten, über ihn zu Gericht zu sitzen, sondern auch, unser Urteil in einer oder der anderen Form zu vollstrecken; im anderen Fall ist es nicht unsere Aufgabe, ihm irgendein Leid zuzufügen, abgesehen von dem, was sich zufällig ergeben könnte, wenn wir zur Regelung unserer eigenen Angelegenheiten von der gleichen Freiheit Gebrauch machen, die wir ihm in seinen Belangen zugestehen.

Der Unterscheidung, die hier angeführt wurde, zwischen dem Teil des Lebens eines Menschen, der nur ihn selbst betrifft, und dem, der andere betrifft, werden viele Leute ihre Zustimmung verweigern. Wie kann (so dürfte gefragt werden) irgendein Teil des Verhaltens eines Mitgliedes der Gesellschaft den anderen Mitgliedern gleichgültig sein? Kein Mensch ist ein gänzlich abgesondertes Wesen; es ist unmöglich für einen Menschen, sich irgendetwas ernsthaft oder andauernd Schädliches zuzufügen, ohne dass der Schaden nicht wenigstens bis an sein nahes Umfeld und oft weit darüber hinausreichte. Wenn er sein Eigentum ruiniert, so fügt er denen ein Leid zu, die aus demselben mittelbar oder unmittelbar ihren Unterhalt bezogen, und vermindert normalerweise um einen höheren oder geringeren Betrag die allgemeinen Ressourcen der Gemeinschaft. Wenn er seine körperlichen oder geistigen Fähigkeiten verkommen lässt, bringt er nicht allein Unheil über diejenigen, deren Glück in irgendeiner Weise von ihm abhängt, sondern er erweist sich selbst auch als untauglich, die Dienste zu erbringen, die er seinen Mitmenschen allgemein schuldet; unter Umständen wird er ihrer Zuwendung und ihrer Mildtätigkeit eine Last; und wenn solch ein Verhalten sehr häufig vorkäme, dann würde kaum ein Verbrechen, das begangen wird, die Summe an Allgemeinwohl mehr beeinträchtigen als dieses Verhalten. Schließlich ist er, selbst wenn er durch seine Laster und Torheiten keinem anderen unmittelbaren Schaden zufügt, dennoch (so kann man sagen) schädlich durch das Beispiel, das er abgibt; und er sollte gezwungen werden, sich selbst zu mäßigen um derer willen, die der Anblick oder die Kenntnis seiner Verhaltensweisen verderben oder verleiten könnte.

Und selbst wenn (so wird angefügt werden) die Konsequenzen schlechten Benehmens auf das lasterhafte oder gedankenlose Individuum beschränkt werden könnten, sollte denn die Gesellschaft diejenigen ihrer eigenen Führung überlassen, die offenkundig unfähig dazu sind? Wenn Kindern und Minderjährigen eingestandenermaßen Schutz gegen sich selbst gebührt, ist die Gesellschaft dann nicht gleichermaßen verpflichtet, ihn auch Personen reiferen Alters zukommen zu lassen, die ebenso unfähig sind, Verantwortung für sich selbst zu übernehmen? Wenn Glücksspiel, Trunkenheit, Ausschweifung, Müßiggang oder Unreinlichkeit dem menschlichen Glück ebenso abträglich sind und eine genauso große Behinderung des Fortschritts darstellen wie viele oder die meisten per Gesetz untersagten Handlungen, weshalb (so könnte gefragt werden) sollte dann nicht das Gesetz danach trachten, soweit es in die Tat umsetzbar und mit dem gesellschaftlichen Wohlergehen vereinbar ist, auch diese Laster zu unterdrücken? Und sollte nicht, als Ergänzung der unvermeidlichen Unzulänglichkeiten des Rechts, die Öffentlichkeit eine schlagkräftige Polizei organisieren gegen diese Übel und diejenigen unnachgiebig mit gesellschaftlichen Strafen heimsuchen, die diesen Lastern bekanntermaßen frönen? Es ist hier ja nicht die Rede davon (so könnte man sagen), Individualität einzuschränken oder die Erprobung neuer und origineller Lebensentwürfe zu verhindern. Die einzigen Dinge, die zu verhindern versucht würden, seien Dinge, die seit Entstehung der Welt bis heute immer wieder ausprobiert und verworfen worden wären, Dinge, die, wie die Erfahrung gezeigt habe, für niemandes Individualität nützlich oder angemessen seien. Es müsse doch irgendein Maß an Zeit und eine Summe an Erfahrung geben, nach denen eine moralische Wahrheit oder Regel der Klugheit als verbindlich angesehen werden dürfe: Man wünscht doch nur zu verhindern, dass Generation um Generation in denselben Abgrund stürzt, der schon für ihre Vorfahren verhängnisvoll war.

Ich gebe voll und ganz zu, dass der Schaden, den sich jemand selbst zufügt, auch die, die ihm nahestehen, aufgrund ihrer Sympathien wie auch ihrer Interessen ernstlich in Mitleidenschaft ziehen kann, und in geringerem Maße auch die Gesellschaft als ganze. Wenn eine Person durch derartiges Verhalten dazu gebracht wird, eine eindeutige und zuweisbare Verpflichtung gegenüber einer anderen Person oder mehreren zu verletzen, dann wird der Fall aus der Kategorie der rein persönlichen Verhaltensweisen ausgenommen und unterliegt von da an der moralischen Missbilligung im eigentlichen Sinne des Wor-

tes: Wenn zum Beispiel ein Mensch durch Ausschweifung und Verschwendungssucht nicht mehr imstande ist, seine Schulden zu bezahlen, oder wenn er, nachdem er die moralische Verantwortung für eine Familie übernommen hat, aus dem gleichen Grund unfähig wird, diese zu versorgen und zu erziehen, so wird er verdientermaßen getadelt und dürfte wohl zu Recht bestraft werden, aber eben wegen der Pflichtverletzung gegenüber seiner Familie oder seinen Gläubigern, nicht der Verschwendung wegen. Wenn er die finanziellen Mittel, die für sie hätten verwendet werden sollen, zweckentfremdet hätte für die klügste Geldanlage, so wäre die moralische Schuld doch dieselbe geblieben. George Barnwell ermordete seinen Onkel, um Geld für seine Geliebte zu bekommen, aber wenn er es getan hätte, um sich selbst ein Geschäft aufzubauen, so wäre er ebenfalls gehängt worden.* Noch einmal: In dem häufig auftretenden Fall eines Mannes, der seiner Familie Kummer bereitet, weil er schlechten Gewohnheiten verfallen ist, da verdient dieser Vorwürfe für seine Lieblosigkeit oder Undankbarkeit; aber eben solche verdiente er auch, wenn er Angewohnheiten pflegte, die nicht an sich lasterhaft sind, falls sie für diejenigen schmerzhaft sind, mit denen er sein Leben verbringt oder die aufgrund persönlicher Bande abhängig von ihm sind in ihrem Wohlergehen. Wer auch immer es an Rücksicht, die normalerweise gegenüber den Interessen und Gefühlen anderer geboten ist, fehlen lässt, ohne durch irgendeine unerlässlichere Pflicht dazu gezwungen zu sein oder durch zulässige Bevorzugung seines persönlichen Interesses dazu berechtigt zu sein, verdient moralische Missbilligung wegen dieses Versagens, aber weder aufgrund dessen Ursachen noch aufgrund seiner rein persönlichen Fehler, die unter Umständen mit dazu geführt haben könnten. In gleicher Weise macht sich jemand eines gesellschaftlichen Vergehens schuldig, wenn er sich selbst durch rein ihn selbst betreffendes Verhalten außerstande setzt, eine maßgebliche Pflicht zu erfüllen, die ihm gegenüber der Öffentlichkeit obliegt. Kein Mensch sollte nur dafür bestraft werden, dass er betrunken ist; aber ein Soldat oder ein Polizist sollte für Trunkenheit im Dienst bestraft werden. Kurzum, wenn immer sich ein sicherer Schaden oder die sichere Gefahr eines Schadens entweder für ein Individuum oder für die Öffentlichkeit herausstellt, wird der Fall dem Reich der Freiheit entzogen und in den Bereich der Moral oder des Rechts versetzt.

---

* Gemeint sind hier Figuren und Handlung in George Lillos (1691–1731) *The London Merchant, Or the History of George Barnwell* (uraufgeführt 1731).

Im Hinblick aber auf den bloß zufälligen oder, wie man sagen könnte, abgeleiteten Schaden, den ein Mensch der Gesellschaft durch ein Verhalten zufügt, das weder eine bestimmte Pflicht gegen die Öffentlichkeit verletzt noch bei irgendeinem anderen bestimmbaren Individuum merklichen Schmerz hervorruft außer bei ihm selbst, so ist das eine Unannehmlichkeit, welche die Gesellschaft um des größeren Gutes menschlicher Freiheit willen ertragen kann. Wenn erwachsene Personen dafür bestraft werden sollen, dass sie nicht ordnungsgemäß Sorge für sich selbst tragen, so wäre mir lieber, dass dies um ihrer selbst willen geschehe, als unter dem Vorwand, sie daran zu hindern, ihre Fähigkeit zu beschädigen, der Gesellschaft Wohltaten zu erweisen, bezüglich derer die Gesellschaft gar nicht vorgibt, dass sie ein Recht habe, diese zu fordern. Aber ich kann nicht einwilligen, in diesem Punkt so zu argumentieren, als verfüge die Gesellschaft über keine anderen Mittel, um ihre schwächeren Mitglieder zum durchschnittlichen Standard rationalen Verhaltens zu erziehen, als darauf zu warten, bis sie etwas Unvernünftiges tun, und sie dann dafür, gesetzlich oder moralisch, zu bestrafen. Die Gesellschaft hatte unumschränkte Macht über sie während der ersten Jahre ihrer Existenz: Die ganze Periode der Kindheit und der Minderjährigkeit stand ihr zur Verfügung, um zu versuchen, ob sie diese zu einem vernunftgemäßen Verhalten im Leben befähigen könnte. Die lebende Generation ist Herr über beides – die Ausbildung und die gesamten Lebensumstände der kommenden Generation; gewiss, sie kann sie nicht vollkommen weise und gut machen, weil es ihr in so beklagenswerter Weise selbst an Weisheit und Güte mangelt; und ihre besten Bemühungen sind in individuellen Fällen nicht immer die erfolgreichsten; aber sie ist doch durchaus dazu imstande, die heranwachsende Generation als Ganzes ebenso gut und gar etwas besser zu machen als sie selbst. Wenn die Gesellschaft eine beträchtliche Zahl ihrer Mitglieder zu bloßen Kindern heranwachsen lässt, unfähig, sich von einer vernünftigen Erwägung fernliegender Motive leiten zu lassen, dann muss sich die Gesellschaft selbst die Schuld für die Folgen davon zuschreiben. Sie ist nicht nur mit allen Befugnissen der Erziehung gerüstet, sondern auch mit der Vormachtstellung, die die Autorität einer herrschenden Meinung immer innehat über die Geister, die am wenigsten dazu taugen, für sich selbst zu urteilen, und sie wird unterstützt durch die *natürlichen* Strafen, die unvermeidbar jene heimsuchen, die sich die Abneigung oder die Verachtung derer zugezogen haben, die sie kennen. Da soll die Gesellschaft nicht behaupten, dass sie neben alldem auch noch die

Macht braucht, Befehle zu erteilen und Gehorsam zu erzwingen, wenn es um persönliche Belange von Individuen geht, deren Entscheidung, allen Regeln der Gerechtigkeit und des Anstands zufolge, denen obliegen sollte, die die Folgen zu tragen haben. Es gibt zudem nichts, was mehr dazu beiträgt, die besseren Mittel zur Beeinflussung von Verhalten in Misskredit und zum Scheitern zu bringen, als ein Rückgriff auf die schlechteren. Wenn unter denen, die man zur Klugheit oder Mäßigung zu zwingen versucht, irgendeiner aus dem Holz gemacht ist, aus dem starke und unabhängige Charaktere geschnitzt werden, so wird er sich todsicher gegen das Joch auflehnen. Kein Mensch von dieser Art wird jemals glauben, dass andere ein Recht haben, ihn in seinen persönlichen Belangen unter Kontrolle zu halten, wie sie eins haben, ihn daran zu hindern, sie in ihren eigenen Angelegenheiten zu beeinträchtigen; und es passiert leicht, dass es als Zeichen von Geist und Mut angesehen wird, solch einer selbstermächtigten Autorität vehement zu widersprechen und demonstrativ genau das Gegenteil von dem zu tun, was sie vorschreibt, ähnlich wie die Mode der Üppigkeit, die zur Zeit Karls II. auf die fanatische moralische Intoleranz der Puritaner folgte.* Im Hinblick auf das, was man über die Notwendigkeit sagt, die Gesellschaft vor dem schlechten Beispiel zu schützen, das anderen durch die Lasterhaften oder Zügellosen gegeben wird, ist es wahr, dass sich ein schlechtes Beispiel schädigend auswirken kann, insbesondere das Beispiel eines Übeltäters, der anderen Schaden zufügt und ungestraft davonkommt. Allein wir sprechen jetzt von einem Verhalten, das, während es andere nicht schädigt, dem Täter selbst angeblich großen Schaden zufügt: Und mir ist nicht klar, wie jene, die dies glauben, etwas anderes annehmen können, als dass so ein Beispiel, im Ganzen betrachtet, eher heilsam denn nachteilig sein muss, weil es, indem es das Fehlverhalten vorführt, zugleich dessen schmerzvolle und entwürdigende Folgen zur Schau stellt, die es – wenn das Verhalten verdientermaßen getadelt wird – doch in allen oder den meisten Fällen nach sich ziehen sollte.

Aber das stärkste aller Argumente gegen das Eingreifen der Öffentlichkeit in rein persönliche Handlungen ist, dass, wenn die Öffentlichkeit sich einmischt, sie wahrscheinlich auf falsche Weise und am falschen Ort einschreitet. In Fragen der gesellschaftlichen Moral oder der Pflichten gegen andere wird

* Mill bezieht sich hier auf die Wiederherstellung der Monarchie 1660 unter Karl II. nach dem Tode des sich selbst für einen »puritanischen Moses« haltenden Lord Protector Oliver Cromwell im Jahre 1658.

die öffentliche Meinung, das heißt die Meinung der Mehrheit, zwar häufig falsch, aber wahrscheinlich noch häufiger richtig sein, weil sie in solchen Fragen nur ihre eigenen Interessen beurteilen muss, nur die Art und Weise, auf die ein bestimmtes Verhalten, sollte es zu praktizieren erlaubt sein, sich auf sie selbst auswirken würde. Aber die Meinung einer ähnlichen Mehrheit zu Fragen rein persönlichen Verhaltens, die der Minderheit als Gesetz auferlegt wird, ist mit mindestens ebenso viel Wahrscheinlichkeit falsch wie richtig, denn in diesen Fällen bedeutet die öffentliche Meinung im besten Falle die Meinung einiger Leute dazu, was für andere Leute gut oder schlecht sei; indes, sehr oft bedeutet sie noch nicht einmal das, da die Öffentlichkeit mit der größten Gleichgültigkeit das Vergnügen oder die Annehmlichkeiten derer übergeht, deren Verhalten sie tadelt, und ausschließlich ihre eigenen Präferenzen in Betracht zieht. Es gibt viele, die jedes Verhalten als eine Schädigung ihrer selbst ansehen, gegen das sie eine Abneigung haben, und die es als grobe Verletzung ihrer Gefühle übel nehmen; wie ein religiöser Fanatiker, der, als er beschuldigt wurde, die religiösen Gefühle anderer zu missachten, bekanntlich scharf erwiderte, dass diese seine Gefühle gering schätzen würden, indem sie an ihrem verabscheuungswürdigen Gottesdienst und Bekenntnis festhielten. Aber man kann das Empfinden eines Menschen in Bezug auf seine eigene Meinung nicht gleichsetzen mit dem Empfinden eines anderen, der beleidigt ist, weil ersterer an dieser Meinung festhält; es ist nicht gleichwertiger als das Verhältnis zwischen dem Verlangen eines Diebes, einen Geldbeutel zu stehlen, und dem Wunsch des rechtmäßigen Eigentümers, ihn zu behalten. Und der Geschmack eines Menschen ist ebenso sehr seine eigene Angelegenheit wie seine Meinung oder sein Geldbeutel. Es fällt jedem leicht, sich eine ideale Öffentlichkeit vorzustellen, welche die Freiheit und Entscheidung von Individuen in allen unbestimmten Angelegenheiten unbehelligt lässt und nur von ihnen verlangt, sich der Verhaltensweisen zu enthalten, die aufgrund allgemeiner Erfahrung verworfen worden sind. Aber wo sah man jemals eine Öffentlichkeit, die ihrer Zensur wirklich solche Grenzen steckte? Oder wann kümmert sich die Öffentlichkeit um allgemeingültige Erfahrungen? Bei ihren Eingriffen in rein persönliche Verhaltensweisen denkt sie selten an etwas anderes als an die Ungeheuerlichkeit, anders zu handeln und zu empfinden als sie selbst; und dieser Maßstab der Beurteilung wird kaum verhüllt gegenüber der Menschheit von neunzig Prozent aller Moralisten und Theoretiker als Diktat von Religion und Philosophie hochgehalten. Diese lehren, dass Dinge

richtig sind, weil sie richtig sind; weil wir sie als richtig empfinden. Sie sagen, dass wir in unseren eigenen Köpfen und Herzen nach Verhaltensmaßregeln suchen sollen, die uns selbst und alle anderen binden. Was kann die arme Öffentlichkeit also anderes tun, als diese Anweisungen anzuwenden und ihr eigenes persönliches Empfinden von Gut und Böse, wenn ihre Mitglieder sich diesbezüglich einigermaßen einig sind, für alle Welt verpflichtend zu machen?

Das Übel, das hier aufgezeigt wird, ist keines, was lediglich in der Theorie existiert; und es könnte vielleicht erwartet werden, dass ich die Beispiele genauer benenne, in denen die Öffentlichkeit dieser Zeit und in diesem Land ihren eigenen Präferenzen ungebührlicherweise den Charakter moralischer Gesetze verleiht. Ich schreibe keine Abhandlung über die Verirrungen des bestehenden Moralempfindens. Das ist ein viel zu gewichtiges Thema, um es beiläufig und nur zur Veranschaulichung zu diskutieren. Dennoch sind Beispiele notwendig, um zu zeigen, dass der Grundsatz, den ich hier vertrete, von beträchtlicher und praktischer Bedeutung ist und dass ich mich nicht nach Kräften bemühe, Barrieren gegen eingebildete Übel zu errichten. Es ist nicht schwierig, anhand einer Fülle von Beispielen zu beweisen, dass es eine der unter allen Menschen am meisten verbreiteten Neigungen ist, die Grenzen dessen, was als moralische Polizei bezeichnet werden könnte, so weit auszudehnen, bis diese in die ganz ohne Frage berechtigte Freiheit des Individuums hineingreift.

Als ein erstes Beispiel brauchen wir nur die Antipathien zu betrachten, die Menschen aus keinem besseren Grunde hegen als deshalb, dass Leute, deren religiöse Meinungen von den ihrigen abweichen, nicht ihre religiösen Bräuche praktizieren, vor allem nicht ihre Art religiöser Enthaltsamkeit. Um ein ziemlich triviales Beispiel anzuführen: Nichts im Glauben oder der Praxis der Christen trägt mehr dazu bei, den Hass der Mohammedaner auf sie weiter zu vergiften, als die Tatsache, dass sie Schweinefleisch essen. Es gibt wenige Handlungen, die Christen und Europäer mit so unverstellter Abscheu betrachten, wie Moslems diese besondere Art betrachten, seinen Hunger zu stillen. Es ist in erster Linie ein Verstoß gegen ihre Religion, aber dieser Umstand erklärt beileibe nicht den Grad und die Art ihres Widerwillens; denn Wein ist durch ihre Religion ebenfalls verboten, und davon etwas zu sich zu nehmen wird von allen Moslems zwar für falsch gehalten, aber nicht als ekelerregend angesehen. Ihre Abneigung gegen das Fleisch des »unreinen Tieres« ist im Gegenteil von dieser besonderen Eigenart, die einer instinktiven Antipathie ähnelt,

welche die Vorstellung von Unreinheit, wenn sie sich erst einmal völlig in die Gefühlswelt einsenkt, immer selbst bei denen weckt, deren persönliche Angewohnheiten alles andere als peinlich sauber sind und für die das Gefühl religiöser Unreinheit, das bei den Hindus so intensiv ist, ein bemerkenswertes Beispiel ist. Nehmen wir nun an, dass in einem Volk, dessen Mehrheit Moslems sind, diese Mehrheit darauf besteht, den Verzehr von Schweinefleisch innerhalb der Landesgrenzen nicht zu erlauben. In mohammedanischen Ländern wäre das nichts Neues.* Wäre dies eine legitime Ausübung der moralischen Autorität der öffentlichen Meinung? Und falls nicht, warum nicht? Diese Sitte ist wirklich abstoßend für solch eine Öffentlichkeit. Außerdem glauben sie aufrichtig, dass es von ihrer Gottheit verboten und verabscheut wird. Auch könnte das Verbot nicht als religiöse Verfolgung getadelt werden. Es mag seinem Ursprung nach religiös sein, aber es würde sich nicht um Verfolgung aus religiösen Gründen handeln, da es niemandes Religion zur Pflicht macht, Schweinefleisch zu essen. Der einzig haltbare Grund für die Ablehnung eines solchen Verbotes wäre der, dass es nicht Sache der Öffentlichkeit ist, in die persönlichen Geschmäcker oder rein persönlichen Belange von Individuen einzugreifen.

Um etwas näher bei uns zu bleiben: Die Mehrzahl der Spanier betrachtet es als grobe Pietätlosigkeit, als in höchstem Grade anstößig gegenüber dem höchsten Wesen, dieses in anderer Weise anzubeten als auf die römisch-katholische, und keine andere öffentliche Gottesverehrung ist auf spanischem Boden gesetzlich erlaubt. In ganz Südeuropa betrachten die Völker verheiratete Geistliche nicht nur als ungläubig, sondern als unkeusch, anstößig, ordinär, abstoßend. Was halten nun Protestanten von diesen vollkommen aufrichtigen Gefühlen und von dem Versuch, sie gegenüber Nichtkatholiken geltend zu

---

* *Anmerkung Mills:* Der Fall der Parsen in Bombay bietet hier ein eigenartiges Beispiel. Als dieser fleißige und geschäftstüchtige Volksstamm, die Nachfahren der persischen Feueranbeter, auf der Flucht vor den Kalifen aus ihrem Geburtsland in Westindien ankamen, wurde ihnen von den hinduistischen Herrschern Duldung gewährt unter der Bedingung, dass sie kein Rindfleisch essen. Als diese Gegenden später unter die Herrschaft mohammedanischer Eroberer fielen, erhielten die Parsen von ihnen eine Fortführung der Duldung unter der Bedingung, auf Schweinefleisch zu verzichten. Was zuerst Gehorsam gegenüber der Obrigkeit war, wurde zur zweiten Natur, und die Parsen enthalten sich bis zum heutigen Tag sowohl des Rind- als auch des Schweinefleischs. Obwohl es nicht von ihrer Religion vorgeschrieben wurde, hat die doppelte Abstinenz Zeit gehabt, zu einem Brauch ihres Volksstamms zu werden; und ein Brauch entspricht im Osten einer Religion.

machen? Ja, wenn die Menschheit berechtigt ist, in die Freiheit jedes anderen einzugreifen, wenn es um Dinge geht, die nicht die Interessen anderer betreffen, welchem Grundsatz zufolge ist es dann konsequenterweise möglich, diese Fälle auszuschließen? Oder wer kann Leute dafür tadeln, dass sie das unterdrücken wollen, was sie als einen Skandal vor den Augen Gottes und der Menschheit betrachten? Es kann kein stärkerer Grund angeführt werden, um irgendetwas zu verbieten, was als persönliche Unmoral angesehen wird, als ein Grund in den Augen derer, diese Praktiken zu unterdrücken, die sie als Gottlosigkeiten betrachten; und solange wir nicht willens sind, die Logik von Verfolgern zu übernehmen und zu sagen, dass wir andere verfolgen dürfen, weil wir im Recht sind, und dass sie uns nicht verfolgen dürfen, weil sie unrecht haben, so lange müssen wir uns hüten, einem Grundsatz beizupflichten, dessen Anwendung auf uns selbst wir als ein schreiendes Unrecht empfinden würden.

Gegen die bisherigen Beispiele könnte, wenn auch ungerechtfertigt, der Einwand erhoben werden, dass sie auf Umständen beruhen, die bei uns nicht möglich sind; die öffentliche Meinung in unserem Land wird wahrscheinlich nicht die Enthaltsamkeit von Fleischsorten durchsetzen oder sich in die Gottesverehrung der Leute einmischen oder in ihre Absichten, gemäß ihres Glaubens oder ihrer Neigungen zu heiraten oder nicht. Das nächste Beispiel soll jedoch aus einem Eingreifen in die Freiheit abgeleitet werden, dessen Gefahr wir noch keinesfalls gänzlich überwunden haben. Wo auch immer die Puritaner mächtig genug waren, wie in Neuengland und in Großbritannien zu dessen republikanischer Zeit, da haben sie sich mit beachtlichem Erfolg bemüht, alle öffentlichen und nahezu alle privaten Vergnügungen zu unterdrücken: insbesondere Musik, Tanz, öffentliche Spiele oder andere Versammlungen zu Unterhaltungszwecken und das Theater. Es gibt in diesem Land noch immer große Gruppen von Leuten, nach deren Verständnis von Moral und Religion derartige Erholung verwerflich ist; und weil diese Leute hauptsächlich dem Mittelstand angehören, der die aufstrebende Macht in der gegenwärtigen sozialen und politischen Verfassung des Königreichs darstellt, ist es beileibe nicht unmöglich, dass Menschen mit diesem Empfinden irgendwann einmal über die Mehrheit im Parlament verfügen. Wie würde es dem Rest der Allgemeinheit gefallen, nur die Vergnügungen zur Verfügung zu haben, die gemäß dem religiösen und moralischen Empfinden der strengeren Calvinisten und Methodisten zugelassen würden? Würden sie nicht mit ziemlichem Nachdruck von

diesen aufdringlich frommen Mitgliedern der Gesellschaft verlangen, sich um ihre eigenen Angelegenheiten zu kümmern? Genau das ist es, was man jeder Regierung und jeder Öffentlichkeit sagen sollte, die den Anspruch erhebt, dass niemand irgendein Vergnügen genießen soll, das sie für falsch hält. Wird dem Prinzip dieser Anmaßung erst einmal stattgegeben, dann kann keiner mehr angemessen Einwände dagegen erheben, dass es im Sinne der Mehrheit oder einer anderen überwiegenden Macht im Land angewandt wird. Alle müssen dann bereit sein, sich der Idee eines christlichen Gemeinwesens anzupassen, wie es die ersten Siedler in Neuengland verstanden, falls ein religiöses Bekenntnis ähnlich dem ihren es jemals schaffen sollte, verlorenen Boden wieder gutzumachen, wie dies bekanntlich schon häufig bei Religionen vorgekommen ist, die im Niedergang begriffen schienen.

Man könnte sich noch eine andere Möglichkeit vorstellen, die vielleicht mehr Aussicht hat, umgesetzt zu werden, als die letzterwähnte. Es herrscht in der modernen Welt gerade eingestandenermaßen eine starke Neigung zugunsten einer demokratischen Verfasstheit von Gesellschaften vor, begleitet oder auch nicht von politischen Institutionen, die vom Volke ausgehen. Es wird versichert, dass in dem Land, wo diese Absicht im höchsten Grade umgesetzt wurde, wo Gesellschaft und Regierung am demokratischsten sind – in den Vereinigten Staaten –, das Empfinden der Mehrheit, der jeder Anschein eines prächtigeren und kostspieligeren Lebensstils als einer, mit dem zu konkurrieren sie hoffen könnte, unangenehm ist, als recht effektives Luxusgesetz funktioniert. So sei es in vielen Teilen der Union für eine Person mit einem sehr hohen Einkommen wirklich schwierig, irgendeinen Weg zu finden, dieses auszugeben, ohne sich öffentliche Missbilligung zuzuziehen. Obgleich Behauptungen wie diese ohne Zweifel die bestehenden Fakten stark übertreiben, ist die Lage der Dinge, die sie beschreiben, nicht nur denkbar und möglich, sondern ein wahrscheinliches Ergebnis demokratischen Fühlens, verbunden mit der Vorstellung, dass die Öffentlichkeit ein Vetorecht in Bezug darauf hat, in welcher Weise Individuen ihr Einkommen ausgeben. Wir müssen nur noch eine beträchtliche Verbreitung sozialistischer Meinungen annehmen, und es würde anrüchig in den Augen der Mehrheit, mehr Eigentum zu besitzen als einen sehr kleinen Betrag, oder irgendein Einkommen, das nicht durch eigener Hände Arbeit verdient worden ist. Ähnliche Meinungen wie diese herrschen im Prinzip bereits weithin im Handwerkerstand vor und lasten drückend auf denjenigen, die der Meinung dieser Klasse in erster Linie unterworfen sind,

und zwar auf ihren eigenen Mitgliedern. Es ist bekannt, dass die schlechten Arbeiter, die in vielen industriellen Branchen die Mehrheit der Arbeiter bilden, entschieden der Meinung sind, dass schlechte Arbeiter dieselben Löhne erhalten sollten wie gute und dass es niemandem erlaubt sein sollte, durch Akkordarbeit oder anderweitig, mittels außergewöhnlicher Fertigkeiten oder Fleiß mehr zu verdienen als andere ohne diese Eigenschaften. Und sie setzen eine Art moralische Polizei ein, die gelegentlich zu einer physischen wird, um gewandte Arbeiter davon abzuhalten, eine höhere Entlohnung für brauchbarere Dienstleistungen entgegenzunehmen (und die Arbeitgeber davon, eine solche zu zahlen). Falls die Öffentlichkeit über irgendeine Zuständigkeit in Privatangelegenheiten verfügt, so vermag ich nicht zu sehen, dass diese Leute im Unrecht sind oder dass die engere Umgebung eines Individuums dafür getadelt werden kann, dass sie die gleiche Autorität über dessen individuelles Benehmen ausübt, wie sie die allgemeine Öffentlichkeit in Bezug auf die Menschen im Allgemeinen geltend macht.

Aber, um uns nicht länger mit hypothetischen Fällen aufzuhalten: Es werden tatsächlich auch in unseren Tagen grobe widerrechtliche Eingriffe in die Freiheit des Privatlebens vorgenommen und noch schwerere mit einiger Aussicht auf Erfolg angedroht, und es werden Ansichten vorgebracht, die ein unbegrenztes Recht für die Öffentlichkeit verfechten, nicht nur alles gesetzlich zu verbieten, was sie für falsch hält, sondern auch eine Anzahl von Dingen zu verbieten, deren Harmlosigkeit eingeräumt wird, um an das heranzukommen, was sie für falsch hält.

Unter dem Vorwand, Ausschweifung zu verhüten, ist der Bevölkerung einer englischen Kolonie und beinahe der Hälfte der Vereinigten Staaten gesetzlich untersagt worden, in irgendeiner Form alkoholische Getränke zu sich zu nehmen außer für medizinische Zwecke: Denn faktisch ist das Verbot ihres Verkaufs, so wie es auch beabsichtigt ist, ein Verbot ihres Genusses. Und obgleich die Unmöglichkeit, das Gesetz durchzusetzen, zu dessen Aufhebung in einigen der Staaten führte, die es angenommen hatten, darunter in dem Staat, von dem der Name des Gesetzes herrührt*, so ist nichtsdestotrotz ein Versuch gemacht und von vielen erklärten Philanthropen mit beträchtlichem Eifer betrieben worden, ein ähnliches Gesetz in unserem Land zu propagieren. Die

* Der Staat Maine, nach welchem das Gesetz das *Maine Liquor Law* (1851) heißt. Mill kommt im fünften Kapitel noch einmal auf das *Maine Law* zurück, wenn er die Frage der wirtschaftlichen Freiheit erörtert.

Vereinigung oder »Allianz«[*], wie sie sich selbst nennt, die zu diesem Zweck gegründet wurde, hat eine gewisse Bekanntheit erlangt durch die Veröffentlichung der Korrespondenz zwischen ihrem Schriftführer und einem der sehr wenigen englischen Männer der Öffentlichkeit, die daran festhalten, dass die Ansichten eines Politikers sich auf Grundsätze stützen sollten[7]. Lord Stanleys[**] Part in diesem Briefwechsel ist geeignet, die Hoffnungen zu stärken, die bereits jene in ihn setzten, die wissen, wie selten solche Qualitäten, wie er sie bei einigen seiner öffentlichen Auftritte bewies, unglücklicherweise bei denen zu finden sind, die im öffentlichen Leben eine Rolle spielen. Der Sprecher der Allianz, der die »Anerkennung eines jeden Grundsatzes zutiefst beklagen würde, der zur Rechtfertigung von Bigotterie und Verfolgung verdreht werden könnte«, unternimmt es, auf die »breite und unüberschreitbare Schranke« hinzuweisen, die solche Prinzipien von denen der Allianz trenne. »Alles, was sich auf Denken, Meinung, Gewissen bezieht, scheint mir«, sagt er, »außerhalb des Bereichs der Gesetzgebung zu liegen; alles, was zu gesellschaftlichen Handlungen, Gewohnheiten, Verhältnissen gehört, die ausschließlich der Entscheidungsgewalt unterworfen sind, die dem Staat selbst übertragen worden ist und nicht dem Individuum, scheint mir in den Bereich der Gesetzgebung zu fallen«. Keine Erwähnung findet eine dritte Klasse, die sich von diesen beiden unterscheidet, nämlich die Handlungen und Gewohnheiten, die nicht gesellschaftlicher, sondern individueller Natur sind, obgleich es mit Sicherheit diese Kategorie ist, unter die der Akt der Trinkens alkoholischer Getränke fällt. Alkoholische Getränke zu verkaufen ist allerdings Handel, und Handel ist ein gesellschaftlicher Akt. Allein der beklagte Eingriff ist nicht der in die Freiheit des Verkäufers, sondern der Eingriff in die des Käufers und Konsumenten, da der Staat ihm genauso gut verbieten könnte, Wein zu trinken, wenn er es ihm absichtlich unmöglich macht, diesen zu erwerben. Der Schriftführer jedoch meint: »Ich fordere, als Bürger, ein Recht ein, Gesetze zu erlassen, wann immer in meine sozialen Rechte durch die soziale Handlung eines anderen eingegriffen wird.« Und nun zur Definition dieser »sozialen Rechte«: »Wenn irgendetwas meine sozialen Rechte verletzt, so ist das sicherlich der

---

* Die *United Kingdom Alliance for the Suppression of the Traffic in all Intoxicating Liquors* war 1853 in Manchester gegründet worden und setzte sich für das Verbot des Handels mit Alkohol im Vereinigten Königreich ein.

** Lord Stanley (1799–1869) war ein konservativer Politiker und dreimaliger britischer Premierminister.

Handel mit starken Getränken. Er zerstört mein Grundrecht auf Sicherheit, weil er beständig gesellschaftliche Unordnung schafft und fördert. Er verletzt mein Recht auf Gleichheit, indem er einen Profit aus der Erzeugung von Elend zieht, zu dessen Unterstützung ich Steuern zahlen muss. Er behindert mein Recht auf freie moralische und geistige Entwicklung, indem er meine Wege mit Gefahren umgibt und die Gesellschaft schwächt und verdirbt, von der ich doch gegenseitige Fürsorge und vertrauten Umgang zu erwarten berechtigt bin.«[8] Eine Theorie »sozialer Rechte«, wie sie wahrscheinlich nie zuvor in so deutlichen Worten ausgedrückt worden ist. Sie besagt nichts Geringeres als dies: dass es das uneingeschränkte soziale Recht jedes Individuums ist, dass jedes andere Individuum in jeder Hinsicht so handle, wie es handeln sollte; dass jeder, der davon auch nur ein kleines bisschen abweicht, mein soziales Recht verletzt und mich berechtigt, von der Gesetzgebung die Behebung dieses Missstands zu verlangen. Ein so ungeheuerlicher Grundsatz ist weit gefährlicher als irgendein vereinzelter Eingriff in die Freiheit; es gibt keine einzige Freiheitsverletzung, die er nicht rechtfertigen würde; er erkennt kein Recht auf überhaupt irgendeine Freiheit an, vielleicht abgesehen von der, insgeheim Meinungen anzuhängen, ohne sie jemals preiszugeben, denn in dem Augenblick, wo eine Meinung, die ich für schädlich halte, irgendeinem über die Lippen kommt, da verletzt sie alle »sozialen Rechte«, die mir von der Allianz zugesprochen wurden. Diese Lehre weist allen Menschen ein persönliches Interesse an der moralischen, intellektuellen und sogar körperlichen Vollkommenheit eines jeden anderen zu, die von jedem Beschwerdeführer nach seinem eigenen Maßstab festgelegt werden kann.

Ein anderes wichtiges Beispiel unberechtigten Eingreifens in die rechtmäßige individuelle Freiheit des Individuums, das nicht nur angedroht wird, sondern längst bis hin zu triumphalen Ergebnissen verwirklicht worden ist, ist die Gesetzgebung zum arbeitsfreien Sonntag[9]. Zweifelsohne ist die Enthaltung von den gewöhnlichen Alltagsbeschäftigungen an einem Tag in der Woche, soweit es die Erfordernisse des Lebens erlauben, eine äußerst segensreiche Sitte, wenngleich sie niemanden mit Ausnahme der Juden religiös bindet. Und sofern diese Gepflogenheit nicht eingehalten werden kann ohne ein allgemeines Einverständnis der arbeitenden Klassen, weil manche Leute, die arbeiten, dadurch anderen ebenfalls diese Notwendigkeit auferlegen könnten, so lange dürfen wir es für zulässig und rechtmäßig halten, dass das Gesetz einem jeden die Einhaltung dieses festen Brauchs von Seiten anderer garan-

tiert, indem es einen Großteil des Gewerbebetriebs für einen bestimmten Tag aussetzt. Aber diese Rechtfertigung, die sich auf das unmittelbare Interesse gründet, das andere an der Befolgung dieses Brauchs seitens eines jeden Individuums haben, trifft nicht auf die selbst gewählten Beschäftigungen zu, die eine Person für geeignet hält, ihre Freizeit damit zu füllen, noch gilt es im Entferntesten für die gesetzliche Einschränkung von Vergnügungen. Es ist wahr, dass das Vergnügen einiger das Tageswerk anderer ist; aber das Vergnügen, um nicht zu sagen die nützliche Erholung, vieler ist die Arbeit einiger weniger wert, vorausgesetzt, ihre Beschäftigung ist freiwillig gewählt und kann aus freien Stücken aufgegeben werden. Die Arbeiter haben völlig recht, wenn sie glauben, dass, wenn alle sonntags arbeiteten, sieben Tage Arbeit für den Lohn von sechs Tagen geleistet werden müssten: Aber solange die große Masse der Arbeit sonntags unterbrochen wird, erhält die kleine Anzahl derer, die für das Vergnügen anderer weiterarbeiten müssen, eine anteilige Lohnerhöhung; auch sind sie nicht gezwungen, diesen Beschäftigungen nachzugehen, wenn sie Freizeit der Vergütung vorziehen. Wenn eine weitere Abhilfe angestrebt würde, so könnte diese darin liegen, den Brauch eines freien Tages für diese speziellen Gruppen von Leuten an irgendeinem anderen Tag der Woche einzuführen. Der einzige Grund also, dem zufolge die Beschränkungen sonntäglicher Vergnügungen verteidigt werden könnten, kann nur der sein, dass sie religiös unrecht sind; ein Motiv der Gesetzgebung, gegen das gar nicht nachdrücklich genug protestiert werden kann. »Deorum injuriae Diis curae.«* Es bleibt zu beweisen, dass die Gesellschaft oder irgendeiner ihrer Handlungsbevollmächtigten eine Vollmacht von oben besitzt, alle vermeintlichen Vergehen gegen die Allmacht zu rächen, die nicht zugleich ein Unrecht gegen unsere Mitmenschen sind. Die Vorstellung, es sei die Aufgabe eines Menschen, dass ein anderer Mensch religiös ist, bildete die Grundlage aller religiösen Verfolgungen, die jemals begangen wurden, und ließe man sie gelten, so würde sie dieselben voll und ganz rechtfertigen. Obgleich das Gefühl, das in den wiederholten Versuchen, Eisenbahnfahrten am Sonntag zu verbieten, in dem Widerstand gegen die Öffnung von Museen und dergleichen zum Ausbruch gelangt, nicht die Grausamkeit der alten Verfolger aufweist, so ist doch der Geisteszustand,

* »Beleidigungen der Götter sind Angelegenheiten der Götter«; die Formulierung geht auf den römischen Kaiser Tiberius zurück und meint, dass es nicht Aufgabe des Staates ist, die Ehre der Götter zu verteidigen. Tacitus (ca. 56–117) zitiert den Satz im 73. Kapitel des ersten Buchs seiner *Annales*.

der dadurch angezeigt wird, im Grunde genommen der gleiche. Es kündet von einer Entschlossenheit, nicht zu tolerieren, dass andere etwas tun, was ihre Religion erlaubt, wenn es seitens der Religion des Verfolgers nicht erlaubt ist. Es ist der Glaube, dass Gott nicht allein die Handlungen des Irrgläubigen verabscheut, sondern auch uns nicht für unschuldig hält, wenn wir diesen unbehelligt lassen.

Ich kann nicht widerstehen, diesen Beispielen des geringen Werts, der gemeinhin menschlicher Freiheit beigemessen wird, auch noch die Sprache unverblümter Verfolgung hinzuzufügen, die in der Presse dieses Landes immer dann ausbricht, wann immer sie sich dazu aufgefordert fühlt, das merkwürdige Phänomen des Mormonentums zu beachten. Es ließe sich viel über die unerwartete und aufschlussreiche Tatsache sagen, dass eine vermeintlich neue Offenbarung und eine auf diese gegründete Religion, das Produkt offensichtlichen Betrugs, das noch nicht einmal durch das *Prestige* außerordentlicher Fähigkeiten ihres Begründers gestützt wird, von Hunderttausenden geglaubt wird und zum Fundament einer Gesellschaft gemacht worden ist im Zeitalter der Zeitungen, Eisenbahnen und elektrischen Telegraphen. Was uns hier aber betrifft, ist, dass diese Religion gleich anderen und besseren Religionen ihre Märtyrer besitzt, dass ihr Prophet und Gründer wegen seiner Lehre von einem Mob hingerichtet wurde*, dass andere ihrer Anhänger ihre Leben durch die gleiche gesetzlose Gewalt verloren, dass sie als Gemeinde gewaltsam aus dem Land vertrieben wurden, in dem sie einmal groß geworden waren; derweil jetzt, nachdem sie in einen einsamen Schlupfwinkel inmitten einer Wüste getrieben worden sind, viele in diesem Land ungeniert erklären, es sei richtig (nur eben nicht sehr günstig), eine Expedition gegen sie auszusenden und sie mit Gewalt zu zwingen, sich den Meinungen anderer Leute anzupassen. Der Artikel der mormonischen Lehre, der vornehmlich die Abneigung provoziert, die dann alle üblichen Auflagen religiöser Toleranz durchbricht, ist ihre Genehmigung der Polygamie, die, obschon sie den Mohammedanern, Hindus und Chinesen genehmigt wird, unauslöschliche Feindseligkeit zu erregen scheint, wenn sie von Personen praktiziert wird, die Englisch sprechen und behaupten, eine Art Christen zu sein. Niemand empfindet entschiedenere Miss-

* Der Ermordung von Joseph Smith (1805–1844), dem Autor des Buches *Mormon*, waren Auseinandersetzungen mit ehemaligen Vertrauten vorausgegangen, die Smith unter anderem vorgeworfen hatten, eine Theokratie errichten zu wollen.

billigung als ich für diese Einrichtung der Mormonen, sowohl aus anderweitigen Gründen als auch, weil sie, weit entfernt davon, durch das Freiheitsprinzip gestützt zu werden, vielmehr ein direkter Verstoß gegen dasselbe darstellt, indem sie die Ketten der einen Hälfte der Gemeinschaft nur umso fester nietet und die andere Hälfte aber freispricht von der Wechselseitigkeit der Verpflichtungen ihnen gegenüber. Dennoch, es muss daran erinnert werden, dass diese Beziehung von Seiten der betroffenen Frauen, von denen man annehmen könnte, dass sie darunter leiden, ebenso freiwillig ist wie bei jeder anderen Form der Institution der Ehe. So überraschend diese Tatsache erscheinen mag, sie findet ihre Erklärung in den geläufigen Ideen und Gewohnheiten der Welt, die Frauen lehren, Heirat für das einzig Notwendige zu halten. Dies macht verständlich, dass manch eine Frau es vorzieht, lieber eine unter mehreren als überhaupt keine Ehefrau zu sein.* Andere Länder werden nicht aufgefordert, solche Verbindungen anzuerkennen oder irgendeinen Teil ihrer Einwohner wegen ihrer mormonischen Ansichten von ihren eigenen Gesetzen zu entbinden. Aber wenn die Abweichler den feindlichen Gefühlen anderer nachgeben, weit mehr als billigerweise von ihnen gefordert werden könnte, wenn sie die Länder verlassen haben, denen ihre Lehren inakzeptabel waren, und sich in einem entfernten Winkel der Erde niedergelassen haben, den sie als Erste für menschliche Wesen bewohnbar machten, dann ist es schwer zu verstehen, aus welch anderen Gründen als Tyrannei sie daran gehindert werden könnten, dort zu leben unter Gesetzen, die ihnen gefallen, vorausgesetzt, dass sie keine Angriffe auf andere Nationen verüben und all denen die Ausreise völlig freistellen, die nicht zufrieden sind mit ihren Sitten. Ein zeitgenössischer Schriftsteller, der in mancherlei Hinsicht beachtliche Verdienste aufweist, schlägt keinen Kreuzzug, sondern (um seine eigenen Worte zu gebrauchen) einen *Zivilisationszug* gegen diese polygame Gemeinschaft vor, um dem ein Ende zu setzen, was ihm als ein Rückschritt der Zivilisation erscheint. Mir erscheint es ganz genauso, aber ich wüsste nicht, dass irgendein Gemeinwesen das Recht hätte, ein anderes zur Zivilisation zu zwingen. Solange diejenigen, die unter dem schlechten Gesetz leiden, nicht an die Hilfe anderer Gemeinwesen appellieren, kann ich es nicht gelten lassen, dass Personen, die

---

* *Die Unterwerfung der Frauen* beschäftigt sich ausführlich mit der Behauptung, dass Frauen durch die Ehe kein Unrecht geschehe, sofern sie freiwillig heirateten (vgl. *Ausgewählte Werke* I, S. 455 ff.). Das Argument beruht auf dem Grundsatz *volenti non fit iniuria* des Ulpian (Dem Einwilligenden geschieht kein Unrecht).

in gar keiner Verbindung mit ihnen stehen, einschreiten und vorschreiben sollten, dass ein Zustand, der für alle, die direkt betroffen sind, zufriedenstellend zu sein scheint, deshalb beendet werden sollte, weil er einen Skandal für Leute in Tausenden Meilen Entfernung darstellt, die daran weder Anteil noch Sorge tragen. Sollen sie doch, wenn es ihnen beliebt, Missionare aussenden, um dagegen zu predigen; und mögen sie sich mit allen anständigen Mitteln (zu denen nicht zählt, die Lehrer zum Schweigen zu bringen) der Ausbreitung ähnlicher Lehren unter ihrer eigenen Bevölkerung entgegenstellen. Wenn die Zivilisation die Barbarei besiegt hat, als die Barbarei die Welt noch für sich hatte, dann ist es doch übertrieben, Furcht vorzugeben, dass die Barbarei, nachdem sie einmal gründlich überwältigt worden war, wieder auferstehen und die Zivilisation überwinden könnte. Eine Zivilisation, die auf solche Weise ihrem bereits besiegten Feind unterliegen kann, muss vorher schon so degeneriert gewesen sein, dass weder ihre berufenen Priester und Lehrer noch irgendjemand sonst die Fähigkeit besitzt oder die Mühe auf sich nehmen will, für sie einzustehen. Sollte dieses der Fall sein, dann sollte eine Zivilisation je eher, desto besser davon Kenntnis erlangen, dass sie von der Bühne abtreten muss. Sie kann dann nur noch tiefer und tiefer sinken, bis sie von tatkräftigen Barbaren (wie einst das Weströmische Reich) zerstört und neu ins Leben gerufen wird.

Fünftes Kapitel

Anwendungen

Die Grundsätze, die auf diesen Seiten verfochten werden, müssen ganz allgemein als Grundlage der Diskussion von Einzelheiten anerkannt sein, bevor eine ausgewogene Anwendung derselben auf die verschiedenen Bereiche von Staats- und Morallehre überhaupt mit irgendeiner Aussicht auf Erfolg versucht werden kann. Die wenigen Beobachtungen, die ich zu Detailfragen anstellen möchte, sind eher dazu bestimmt, die Grundsätze selbst zu erläutern, als ihren Konsequenzen nachzugehen. Ich biete nicht so sehr Anwendungen als vielmehr Muster von Anwendungen, die dazu dienen könnten, größere Klarheit in die Bedeutung und die Grenzen der beiden Maximen zu bringen, die zusammen die ganze Lehre dieser Abhandlung bilden. Außerdem könnten die Muster der Anwendungen in den Fällen, in denen es zweifelhaft erscheint, welche der beiden Maximen auf den Fall anzuwenden ist, dazu beitragen, die richtige Balance zwischen ihnen zu finden und zu halten.*

Die Grundsätze sind, erstens, dass ein Individuum der Gesellschaft keine Rechenschaft für seine Handlungen schuldet, insofern diese niemandes Interessen außer seinen eigenen berühren.** Rat, Unterweisung, Überzeugung und die Vermeidung des Umgangs durch andere Leute, soweit sie dies als notwendig für ihr eigenes Wohl erachten, sind die einzigen Maßnahmen, mittels derer die Gesellschaft berechtigterweise ihr Missfallen oder die Ablehnung seines Verhaltens ausdrücken darf. Zweitens, dass das Individuum für die Handlungen, die den Interessen anderer abträglich sind, rechenschaftspflichtig ist und gesellschaftlicher oder gesetzlicher Bestrafung unterworfen werden darf, wenn die Gesellschaft der Ansicht ist, dass eine von beiden zu ihrem eigenen Schutz erforderlich ist.***

Zunächst einmal darf keinesfalls angenommen werden, dass nur deshalb, weil allein eine Verletzung oder die Wahrscheinlichkeit einer Verletzung der

---

* Vgl. S. 315, Fußnote in diesem Band.

** Diese Maxime wird zuweilen als Freiheitsprinzip bezeichnet.

*** Diese Maxime wird zuweilen Schadens- oder Schädigungsprinzip genannt.

Interessen anderer die Einmischung der Gesellschaft rechtfertigt, dies tatsächlich immer solch ein Einschreiten rechtfertigt. In vielen Fällen verursacht ein Individuum, wenn es ein legitimes Ziel verfolgt, notwendigerweise und deshalb auch berechtigterweise Schmerz oder Verlust bei anderen oder versperrt ihnen ein Gut, das sie begründeterweise zu erlangen hofften. Solche Interessengegensätze zwischen Individuen entspringen oft schlechten gesellschaftlichen Institutionen, sind aber unvermeidbar, solange diese Institutionen bestehen; und manche wären unter jeder Institution unvermeidlich. Wer auch immer in einem überlaufenen Beruf oder in einer kompetitiven Prüfung Erfolg hat, wer einem anderen in irgendeinem Wettstreit um eine Sache, nach der beide verlangen, vorgezogen wird, erntet einen Vorteil aus dem Verlust anderer, aus ihrer vergeudeten Anstrengung und ihrer Enttäuschung. Aber wie jeder zugeben wird, ist es besser für das allgemeine Interesse der Menschheit, dass Menschen ihre Ziele unbeeindruckt von dieser Art Konsequenzen verfolgen. Mit anderen Worten, die Gesellschaft gesteht den enttäuschten Konkurrenten kein Recht, weder ein gesetzliches noch ein moralisches, auf Sicherheit vor dieser Art des Leidens zu; und sie fühlt sich nur dann berufen einzuschreiten, wenn für den Erfolg Mittel eingesetzt wurden, die zu erlauben dem allgemeinen Interesse zuwiderlaufen würde, namentlich Betrug, Verrat oder Gewalt.

Noch einmal, Handel ist ein gesellschaftlicher Akt. Wer immer es unternimmt, der Öffentlichkeit irgendeine Art Güter zu verkaufen, tut etwas, das das Interesse anderer Personen und der Gesellschaft im Allgemeinen betrifft; und somit fällt sein Verhalten unter die Rechtsprechung der Gesellschaft: Dementsprechend wurde es einst für eine Pflicht von Regierungen gehalten, in allen Fällen, die als wichtig erachtet wurden, die Preise festzusetzen und die Herstellungsprozesse zu regulieren. Mittlerweile ist jedoch anerkannt worden, wenngleich erst nach einem langen Kampf, dass beides, die Wohlfeilheit und die gute Qualität von Waren, am ehesten garantiert werden kann, wenn den Produzenten und Verkäufern vollkommen freie Hand gelassen wird, mit dem einzigen Vorbehalt, dass die Käufer gleichermaßen frei sind, sich selbst anderswo zu versorgen. Das ist die sogenannte Freihandelslehre, die auf anderen, aber ebenso belastbaren Gründen beruht wie das Prinzip individueller Freiheit, das in dieser Abhandlung verfochten wird.* Beschränkungen des Handels oder

* Eine Theorie der wirtschaftspolitischen Rolle des Staates entwickelt Mill im fünften Buch der *Prinzipien der Politischen Ökonomie*. Das elfte Kapitel enthält eine ausführliche Darlegung der Gründe und Grenzen des *Laisser-faire*-Prinzips (vgl. *Ausgewählte Werke* III/2).

der Produktion zu Handelszwecken stellen in der Tat Zwänge dar; und jeder Zwang ist *als solcher* ein Übel: Aber in diesem Fall berühren die Zwänge nur den Teil des Verhaltens, den die Gesellschaft einzuschränken berechtigt ist, und sie sind nur deshalb nicht richtig, weil sie nicht wirklich die Ergebnisse hervorbringen, die gewünscht werden. So wie das Prinzip der individuellen Freiheit nicht in der Freihandelslehre enthalten ist, so wenig hat es auch mit den meisten Fragen zu tun, die sich in Bezug auf die Grenzen dieser Lehre aufstellen, wie zum Beispiel, welches Ausmaß öffentlicher Kontrolle zulässig ist, um den Betrug durch Produktfälschung zu vermeiden, inwieweit die Arbeitgeber zu hygienischen Vorsorgemaßnahmen oder zu Maßnahmen zum Schutz von Arbeitern, die gefährlichen Berufen nachgehen, verpflichtet werden sollen. Solche Fragen sind nur insofern mit den Überlegungen zur Freiheit verknüpft, als dass es *ceteris paribus*[*] immer besser ist, Menschen sich selbst zu überlassen, als sie zu kontrollieren: Aber dass sie zu diesem Zweck berechtigterweise kontrolliert werden könnten, ist im Prinzip nicht zu bestreiten. Andererseits gibt es Fragen in Zusammenhang mit Handelsbeschränkungen, die im Wesentlichen Fragen der Freiheit sind, wie zum Beispiel das oben bereits angeführte *Maine Law*[**], das Verbot von Opiumimporten nach China, die Beschränkung des Verkaufs von Giften[10] – kurz gesagt, alles Fälle, in denen der Eingriff zum Ziel hat, es unmöglich oder schwieriger zu machen, eine bestimmte Handelsware zu beziehen. Derartige Eingriffe sind zu beanstanden, nicht als Verstoß gegen die Freiheit des Herstellers oder Verkäufers, sondern gegen die des Käufers.

Eines dieser Beispiele, das des Verkaufs von Giften, wirft eine neue Frage auf: Was sind die angemessenen Grenzen dessen, was man die Aufgaben der Polizei nennen könnte? Wie weit darf die Freiheit eines Menschen eingeschränkt werden zur Verhütung von Verbrechen oder Unfällen? Es zählt zu den unumstrittenen Aufgaben der Regierung, Vorsichtsmaßnahmen gegen Verbrechen zu ergreifen, bevor diese begangen werden, ebenso wie es ihre Aufgabe ist, diese hinterher aufzuklären und zu bestrafen. Die präventiven Befugnisse der Regierung sind aber weitaus anfälliger, zum Schaden der Freiheit missbraucht zu werden, als die Befugnis zu strafen, denn es gibt kaum einen Teil der legitimen Handlungsfreiheit eines menschlichen Wesens, der es nicht zuließe (und

---

* Unter sonst gleichen Umständen.

** Vgl. Seite 408.

sogar berechtigt zuließe), so dargestellt zu werden, als erhöhe er auf die eine oder andere Weise die günstigen Gelegenheiten für Vergehen. Dennoch, wenn eine öffentliche Behörde, oder selbst eine Privatperson, irgendjemanden beobachtet, der offensichtlich plant, ein Verbrechen zu begehen, so sind sie nicht verpflichtet, untätig zuzusehen, bis das Verbrechen begangen worden ist, sondern sie dürfen einschreiten, um es zu verhindern. Wenn Gifte nie für einen anderen Zweck gekauft oder gebraucht würden als zum Verüben eines Mordes, so wäre es richtig, ihre Herstellung und ihren Verkauf zu verbieten. Sie können jedoch für harmlose und sogar für nützliche Zwecke gebraucht werden, und man kann nicht im einen Fall Einschränkungen auferlegen, die nicht auch im anderen Fall Auswirkungen zeigen. Abermals, es ist eine der Staatsgewalt zukommende Aufgabe, vor Unfällen zu schützen. Wenn zum Beispiel ein Beamter oder auch irgendjemand anders einen Menschen sähe, der versuchte, eine Brücke zu überqueren, die erwiesenermaßen unsicher ist, und es wäre keine Zeit, ihn vor dieser Gefahr zu warnen, dann dürften sie ihn wohl packen und zurückziehen, ohne dass dies wirklich einen Eingriff in seine Freiheit darstellen würde. Denn Freiheit besteht darin, das zu tun, was man zu tun wünscht, und der Betreffende wünscht sich nicht, in den Fluss zu fallen. Nichtsdestotrotz kann, wenn es keine Gewissheit, sondern nur die Gefahr eines Übels gibt, niemand außer des betreffenden Menschen selbst beurteilen, inwieweit das Motiv hinreichend ist, das ihn veranlassen könnte, das Risiko einzugehen: In diesem Fall also sollte man ihn meines Erachtens vor der Gefahr nur warnen, ihn aber nicht mit Gewalt daran hindern, sich ihr auszusetzen (es sei denn, er ist ein Kind oder geisteskrank oder in irgendeinem Zustand der Aufregung oder in seinen Gedanken versunken, so dass es unvereinbar ist mit dem vollen Einsatz seines Verstandes). Ähnliche Überlegungen, angewendet auf eine Frage wie den Verkauf von Giften, können uns in die Lage versetzen zu entscheiden, welche der verschiedenen möglichen Arten von Regulierung dem Prinzip zuwiderlaufen oder nicht. Eine Vorschrift wie beispielsweise die, dass die Substanz mit irgendeiner Aufschrift versehen wird, die ihre gefährlichen Eigenschaften zum Ausdruck bringt, könnte ohne eine Verletzung der Freiheit in Kraft gesetzt werden: Der Käufer kann nicht wünschen, nicht darüber Bescheid zu wissen, dass die Sache, die er besitzt, giftig ist. Aber in allen Fällen den Nachweis eines Mediziners einzufordern würde es manchmal unmöglich und immer teuer machen, den Artikel zum legitimen Gebrauch zu erwerben. Die einzige mir bekannte Methode, um Verbrechen,

die durch diese Mittel begangen werden, Steine in den Weg zu legen, ohne eine nennenswerte Einmischung in die Freiheit derer, die die giftige Substanz für andere Zwecke haben möchten, besteht in der Bereitstellung dessen, was in der treffenden Sprache von Bentham »vorab bestellte Beweismittel«[11] genannt wird. Diese Vorkehrung ist jedem vertraut im Fall von Verträgen. Es ist gebräuchlich und rechtens, dass das Gesetz bei einem Vertragsschluss als Voraussetzung seiner Gültigkeit fordert, dass gewisse Formalitäten eingehalten werden müssen, wie zum Beispiel Unterschriften, die Bestätigung durch Zeugen und dergleichen, damit im Falle späterer Streitigkeiten ein Nachweis dafür vorhanden ist, dass der Vertrag tatsächlich geschlossen wurde und dass beim Vertragsschluss nichts vorlag, was ihn rechtlich anfechtbar machen könnte: Dies soll dazu führen, gefälschten Verträgen und Verträgen, die unter Umständen geschlossen wurden, welche, wenn sie bekannt gewesen wären, deren Gültigkeit aufgehoben hätten, hohe Hindernisse in den Weg zu stellen. Vorsichtsmaßregeln ähnlicher Art ließen sich auch für den Verkauf von Artikeln durchsetzen, die sich als Mittel zur Verübung von Verbrechen eignen. Der Verkäufer könnte beispielsweise dazu aufgefordert werden, den exakten Zeitpunkt des Geschäftsvorgangs in ein Register einzutragen, Namen und Adresse des Käufers und die genaue Qualität und Quantität des Verkauften; er könnte nach dem Zweck fragen, zu dem der Artikel gewünscht wird, und die Antwort, die er erhält, angeben. Wenn kein ärztliches Rezept vorgelegt wurde, dann könnte die Anwesenheit einer dritten Person für notwendig erklärt werden, um dem Käufer den Kauf nachzuweisen, falls es später einen Grund zu der Annahme geben sollte, dass der Artikel für kriminelle Zwecke verwendet worden sei. Solche Vorschriften würden in der Regel keinen grundlegenden Hinderungsgrund darstellen, den Artikel zu erwerben, aber einen sehr beträchtlichen, wenn es darum ginge, von ihm unzulässigen Gebrauch zu machen, ohne entdeckt zu werden.

Das der Gesellschaft innewohnende Recht, Verbrechen, die sich gegen sie selbst richten, durch präventive Maßnahmen abzuwenden, weist auf die offensichtlichen Grenzen des Grundsatzes hin, dass es nicht statthaft ist, sich in ausschließlich die eigene Person betreffendes Fehlverhalten mittels Prävention oder Bestrafung einzumischen. Trunkenheit zum Beispiel stellt im Normalfall keinen geeigneten Gegenstand für ein Einschreiten des Gesetzgebers dar; aber ich würde es vollkommen berechtigt finden, dass ein Mensch, der schon einmal irgendeiner Gewalttätigkeit gegenüber anderen unter dem Einfluss von

Alkohol überführt worden ist, unter besondere gesetzliche Einschränkungen gestellt werden sollte, die für ihn persönlich gelten; dass er, wenn er anschließend noch einmal betrunken aufgefunden werden würde, mit einer Geldstrafe haften müsste und dass die Strafe, zu der er verurteilt würde, wenn er in derartigem Zustand ein anderes Vergehen beginge, strenger ausfiele. Sich zu betrinken ist im Fall eines Menschen, den Trunkenheit dazu reizt, anderen Schaden zuzufügen, ein Verbrechen gegen andere. Ebenso kann Faulheit, mit Ausnahme von Personen, die öffentliche Unterstützung erhalten, oder wenn sie zu einem Vertragsbruch führt, nicht ohne Tyrannei zu einem Gegenstand gesetzlicher Bestrafung gemacht werden; aber wenn ein Mensch versäumt, sei es aus Faulheit oder aus irgendeinem anderen vermeidbaren Grund, seinen gesetzlichen Pflichten gegenüber anderen nachzukommen, zum Beispiel seine Kinder zu unterstützen, dann ist es keine Tyrannei, ihn zu zwingen, diese Pflicht zu erfüllen, etwa durch Zwangsarbeit, wenn keine anderen Mittel zur Verfügung stehen.

Außerdem gibt es manche Handlungen, die, wenn sie unmittelbar nur die Handelnden selbst schädigen, nicht gesetzlich verboten werden sollten, die aber, wenn sie öffentlich erfolgen, eine Verletzung der guten Umgangsformen sind und – weil sie somit in die Kategorie der Vergehen gegen andere fallen – zu Recht untersagt werden dürfen. Von dieser Art sind Verletzungen des Anstands; es ist unnötig, bei diesen zu verweilen, weil sie nur indirekt mit unserem Thema zusammenhängen und der Einwand gegen ihre Ausführung in der Öffentlichkeit ähnlich stark ist wie im Falle zahlreicher Handlungen, die weder als solche verwerflich sind noch dafür gehalten werden.

Es gibt noch eine andere Frage, auf die eine Antwort gefunden werden muss, welche mit den Prinzipien, die hier aufgestellt worden sind, einhergeht. In Fällen persönlichen Verhaltens, das als tadelnswert gilt, bei dem die Gesellschaft jedoch durch Achtung der Freiheit gehindert ist, es zu verhüten oder zu bestrafen, weil das unmittelbar daraus folgende Übel gänzlich den Handelnden trifft – sollen da andere Personen gleichermaßen frei sein, das zu raten oder anzustiften, was dieser Handelnde frei ist zu tun? Diese Frage ist nicht frei von Schwierigkeiten. Der Fall eines Menschen, der einen anderen zu einer Handlung anstiftet, ist streng genommen kein Fall von rein ihn selbst betreffendem Verhalten. Irgendjemandem Ratschläge zu geben oder Anreize zu bieten ist ein sozialer Akt und scheint deshalb, wie generell solche Handlungen, die andere betreffen, sozialer Kontrolle unterworfen werden zu dürfen.

Aber ein kurzes Nachdenken stellt diesen ersten Eindruck richtig, weil es uns zeigt, dass, auch wenn der Fall streng genommen nicht innerhalb der Grenzen der individuellen Freiheit liegt, doch die Gründe, auf denen das Prinzip der individuellen Freiheit basiert, auf ihn anwendbar sind. Wenn es den Menschen gestattet sein muss, in allem, was ausschließlich sie selbst berührt, auf ihre eigene Gefahr so zu handeln, wie es ihnen am besten erscheint, müssen sie gleichermaßen die Freiheit haben, sich mit anderen über das zu beraten, was geeignet ist, getan zu werden. Sie müssen die Freiheit haben, Meinungen auszutauschen, Vorschläge zu machen und sie anzuhören. Was auch immer zu tun erlaubt ist, das muss auch zu raten erlaubt sein. Die Frage ist nur dann zweifelhaft, wenn der Anstifter aus seinem Rat persönlichen Vorteil zieht, wenn er es, für seinen Lebensunterhalt oder um des finanziellen Gewinns willen, zu seinem Beruf macht, das zu fördern, was Gesellschaft und Staat als Übel ansehen. Dann kommt allerdings eine weitere Erschwernis hinzu, nämlich die Existenz von Klassen von Menschen mit einem Interesse, das dem, was als das öffentliche Wohl angesehen wird, entgegensteht, und deren Lebensweise auf dem Widerstand gegen dieses gründet. Soll dagegen eingeschritten werden oder nicht? Unzucht zum Beispiel muss geduldet werden, und das Gleiche gilt für Glücksspiel; aber sollte ein Mensch die Freiheit haben, ein Zuhälter zu sein oder eine Spielhölle zu besitzen? Dies ist einer jener Fälle, die auf der hauchdünnen Grenze zwischen zwei Prinzipien liegen, und es ist nicht sofort ersichtlich, zu welchem von beiden er eigentlich gehört. Es sprechen Argumente für beide Seiten. Zugunsten der Tolerierung kann angeführt werden, dass allein der Umstand, irgendeiner Sache als Beschäftigung nachzugehen und von ihrer Ausübung zu leben oder zu profitieren, nicht etwas zum Verbrechen stempeln kann, was ansonsten zulässig wäre; dass die Handlung entweder durchweg erlaubt oder konsequent verboten werden müsse; dass die Gesellschaft, wenn die bisher von uns verteidigten Grundsätze wahr sind, kein Recht dazu habe, *als solche*, irgendetwas als falsch zu befinden, was nur das Individuum betrifft; dass sie über bloßes Abraten nicht hinausgehen dürfe und dass es einer Person ebenso freistehen sollte, jemandem zuzureden, wie einer anderen, von etwas abzuraten. Dagegen kann argumentiert werden, dass, obwohl die Öffentlichkeit oder der Staat nicht befugt sind, zu Zwecken der Unterdrückung oder Bestrafung verbindliche Entscheidungen darüber zu treffen, ob irgendein Verhalten, das ausschließlich die Interessen eines Individuums betrifft, gut oder schlecht sei, sie doch vollauf berechtigt sind, davon

auszugehen, dass es, wenn sie etwas als schlecht ansehen, zumindest zur Diskussion steht, ob es schlecht ist oder nicht. Unter dieser Annahme können sie somit nicht unrecht handeln, wenn sie sich bemühen, den Einfluss von Anstiftungen auszuschließen, die nicht uneigennützig sind, von Anstiftern, die unmöglich unparteiisch sein können, die ein unmittelbares persönliches Interesse auf nur einer Seite haben, und zwar auf derjenigen, die der Staat für falsch hält, und die diese zugegebenermaßen nur aus persönlichen Beweggründen vorantreiben. Sicherlich kann, so wird man geltend machen, nichts verloren gehen und nichts Gutes geopfert werden, wenn Dinge so geordnet werden, dass Leute ihre Wahl – ob vernünftig oder töricht – aus eigenem Antrieb treffen, so unabhängig wie möglich von den Künsten der Menschen, die die Neigungen anderer um ihrer eigenen Interessen willen aufreizen. Dementsprechend (so könnte gesagt werden) sollten, obwohl die Gesetze betreffs gesetzwidriger Spiele völlig unhaltbar sind – obwohl es allen freistehen sollte, in ihren eigenen oder anderer Leute Häusern um Geld zu spielen oder an irgendeinem Treffpunkt, der durch ihre eigenen Mitgliedsbeiträge eingerichtet wurde und der nur Mitgliedern und ihren Gästen offensteht –, öffentliche Spielhäuser dennoch nicht genehmigt werden. Es ist wahr, dass das Verbot niemals wirksam ist und dass Spielhäuser, ganz gleich wie groß die tyrannische Macht sei, die der Polizei verliehen wird, unter falschem Vorwand immer aufrechterhalten werden können. Aber sie können dazu gezwungen werden, ihre Tätigkeiten mit einem gewissen Grad an Verschwiegenheit und Geheimhaltung auszuüben, so dass niemand darüber Bescheid weiß, außer denjenigen, welche sie suchen – und mehr als das sollte die Gesellschaft nicht beabsichtigen. Diesen Argumenten wohnt beträchtliche Überzeugungskraft inne. Ich wage nicht zu entscheiden, ob sie hinreichend sind, die moralische Anomalie zu rechtfertigen, den Mithelfer zu bestrafen, während dem eigentlichen Täter gestattet wird (und gestattet werden muss), ohne Strafe davonzukommen; hinreichend, um den Zuhälter mit einer Geldstrafe zu belegen oder einzusperren, nicht aber den Freier, den Besitzer des Spielhauses, aber nicht den Spieler. Noch weniger sollte aus analogen Gründen in die gewöhnlichen Transaktionen von Kauf und Verkauf eingegriffen werden. Nahezu jeder Artikel, der gekauft und verkauft wird, könnte im Übermaß gebraucht werden, und die Verkäufer haben ein finanzielles Interesse daran, solch ein Übermaß zu fördern. Doch auf diesem Umstand lässt sich kein Argument zugunsten zum Beispiel des *Maine Law* gründen, weil die Berufsgruppe der

Händler von Spirituosen, obgleich an deren Missbrauch interessiert, doch notwendigerweise gebraucht wird für den rechtmäßigen Genuss derselben. Dennoch ist das Interesse dieser Händler, Ausschweifung zu befördern, ein wirkliches Übel und berechtigt den Staat dazu, Einschränkungen aufzuerlegen und Garantien zu verlangen, die ohne diese Rechtfertigung Eingriffe in die rechtmäßige Freiheit darstellten.

Eine weitere Frage ist, ob der Staat einem Verhalten, obwohl er es erlaubt, nicht trotzdem indirekt entgegenzuwirken versuchen sollte, wenn es seiner Ansicht nach den besten Interessen des Handelnden zuwiderläuft; ob er, zum Beispiel, Maßnahmen ergreifen sollte, um die Möglichkeiten, sich zu betrinken, teurer zu machen, oder ob er den Erwerb von Alkohol durch eine Begrenzung der Verkaufsstellen erschweren sollte. Bei dieser wie bei den meisten anderen praktischen Fragen sind vielfache Unterscheidungen erforderlich. Anregungsmittel allein zu dem Zweck zu besteuern, ihre Beschaffung schwieriger zu machen, ist eine Maßregel, die sich nur graduell von einem kompletten Verbot unterscheidet und sich nur rechtfertigen ließe, wenn sich auch letzteres rechtfertigen ließe. Jede Preissteigerung ist ein Verbot für diejenigen, deren Mittel für den erhöhten Preis nicht ausreichen; und für diejenigen, deren Mittel ausreichen, ist es eine Geldstrafe, die ihnen für die Befriedigung eines besonderen Geschmacks auferlegt wird. Die Wahl ihrer Vergnügen aber, und die Art und Weise, in der sie ihr Geld ausgeben, nachdem sie den gesetzlichen und moralischen Verpflichtungen gegenüber dem Staat und Individuen Genüge getan haben, sind ihre eigene Angelegenheit und müssen ihrem eigenen Ermessen überlassen bleiben. Diese Erwägungen scheinen auf den ersten Blick die Wahl von Anregungsmitteln als besondere Gegenstände der Besteuerung zum Zweck des Staatseinkommens zu missbilligen. Aber es muss daran erinnert werden, dass Besteuerung für die Staatsfinanzen absolut unvermeidbar ist, dass in den meisten Ländern ein beträchtlicher Teil der Steuer notwendigerweise indirekt sein muss, dass der Staat deshalb nicht umhinkommt, für den Genuss einiger Verbrauchsgüter Geldstrafen zu verhängen, die für manche Leute prohibitiv sein dürften. Infolgedessen ist es die Pflicht des Staates, bei der Einführung von Steuern abzuwägen, auf welche Waren die Konsumenten am ehesten verzichten können, und *a fortiori** vorzugsweise diese auszuwählen, deren Genuss er, jenseits einer sehr geringen Menge, ohne je-

* Erst recht, umso mehr.

den Zweifel als schädlich erachtet. Besteuerung von Genussmitteln ist also bis hin zu dem Punkt, der den höchsten Betrag an Einkünften erbringt (vorausgesetzt, dass der Staat alle Einkünfte benötigt, die diese abwirft), nicht nur zulässig, sondern sogar zu begrüßen.

Die Frage, ob man den Verkauf dieser Artikel zu einem mehr oder weniger exklusiven Privileg machen solle, muss verschieden beantwortet werden, abhängig von dem Zweck, dem die Beschränkung dienen soll. Alle öffentlichen Erholungsorte brauchen polizeiliche Überwachung und Orte dieser Art insbesondere, weil Vergehen gegen die Gesellschaft hier besonders leicht entstehen. Es ist deshalb angemessen, die Befugnis zum Verkauf dieser Artikel (zumindest wenn es um den sofortigen Verzehr an Ort und Stelle geht) auf Personen von bekanntem oder verbürgtem ehrenhaften Lebenswandel zu beschränken, Bestimmungen bezüglich der Öffnungs- und Schließzeiten zu erlassen, wie sie die öffentliche Überwachung erfordert, und die Lizenz zu entziehen, wenn wiederholt Ruhestörung stattfindet durch die stillschweigende Duldung oder Unfähigkeit des Inhabers, oder wenn das Lokal ein Treffpunkt zum Aushecken und Vorbereiten von Gesetzesverstößen wird. Jede andere Beschränkung halte ich im Prinzip nicht für vertretbar. Die Beschränkung der Zahl an Bier- und Branntweinkneipen zum Beispiel zu dem ausdrücklichen Zweck, den Zugang zu diesen zu erschweren und die Gelegenheiten zur Versuchung zu reduzieren, setzt nicht nur alle einer Unannehmlichkeit aus, weil es einige gibt, von denen die Möglichkeit missbraucht würde, sondern passt auch nur zu einem Gesellschaftszustand, in dem die arbeitenden Klassen erklärtermaßen wie Kinder oder Wilde behandelt werden, in dem sie einer Erziehung des Zwangs unterworfen werden, um sie für einen künftigen Zugang zu den Privilegien der Freiheit auszubilden. Das ist nicht das Prinzip, nach dem die arbeitenden Klassen erklärtermaßen in irgendeinem freien Land regiert werden; und kein Mensch, der Freiheit den ihr gebührenden Wert beimisst, wird darin einwilligen, dass sie auf diese Weise regiert werden, sofern nicht alle Bemühungen, sie zur Freiheit zu erziehen und sie als freie Menschen zu regieren, ausgeschöpft worden sind und es endgültig nachgewiesen ist, dass sie wie Kinder behandelt werden müssen. Die bloße Feststellung der Alternative zeigt schon die Absurdität der Annahme, dass solche Anstrengungen in irgendeinem Fall, der hier betrachtet werden muss, unternommen wurden. Nur weil die Institutionen dieses Landes aus einer Menge von Widersprüchen bestehen, finden Dinge in unseren politischen Alltag Eingang,

die zu einem despotischen System gehören oder zu dem, was man paternalistische Regierung nennt, während die allgemeine Freiheit unserer Institutionen die Ausübung jenes Maßes an Kontrolle ausschließt, das nötig wäre, um Zwang als moralischem Erziehungsmittel tatsächlich Wirksamkeit zu verleihen.

In einem früheren Teil dieser Abhandlung wurde darauf hingewiesen*, dass die Freiheit des Individuums in Dingen, die allein das Individuum betreffen, eine entsprechende Freiheit beliebig vieler Individuen einschließt, in gegenseitiger Übereinkunft jene Angelegenheiten zu regeln, die sie gemeinsam betreffen, aber niemanden anders betreffen als sie selbst. Diese Frage stellt keine Schwierigkeit dar, solange der Wille aller beteiligten Personen unverändert bestehen bleibt; aber da sich dieser Wille ändern kann, ist es oft notwendig, dass sie, selbst bei Dingen, von denen sie allein betroffen sind, gegenseitige Verpflichtungen eingehen; und wenn sie es tun, so ist auch als allgemeine Regel angebracht, dass diese Verpflichtungen eingehalten werden müssen. Indessen findet diese allgemeine Regel wohl in den Gesetzen eines jeden Landes einige Ausnahmen. Nicht nur werden Menschen von Verpflichtungen nicht gebunden, welche die Rechte Dritter verletzen, es wird zuweilen auch bereits als hinreichender Grund angesehen, eine Verpflichtung aufzuheben, dass diese den Betreffenden selbst schadet. In diesem und in den meisten anderen zivilisierten Ländern wäre zum Beispiel ein Vertrag, durch den sich ein Mensch selbst verkauft oder sich als ein Sklave verkaufen lässt, null und nichtig und würde weder von dem Gesetz noch von der öffentlichen Meinung durchgesetzt. Der Grund für diese Einschränkung seiner freien Verfügung über sein eigenes Los ist klar und wird in diesem extremen Fall ganz besonders deutlich. Der Grund für die Nichteinmischung in die freiwilligen Handlungen eines Menschen, außer um anderer willen, ist die Rücksichtnahme auf seine Freiheit. Seine Wahl aus freien Stücken ist der Nachweis, dass er das, was er wählt, wünschenswert oder zumindest erträglich findet, und im Großen und Ganzen ist für sein Wohl am besten gesorgt, wenn man ihm gestattet, es auf seine eigene Weise zu verfolgen. Wenn er sich aber als Sklave verkauft, tritt er seine Freiheit ab; er verzichtet auf jeden zukünftigen Gebrauch derselben über diese eine Handlung hinaus. Er macht somit in seinem eigenen Fall eben den Zweck zunichte, der die Rechtfertigung dafür darstellt, dass ihm

* Vgl. S. 319.

gestattet ist, über sich selbst zu verfügen. Er ist nicht länger frei, sondern er befindet sich fortan in einer Lage, die nicht länger die Vermutung zu ihren Gunsten hat, für die sein freiwilliger Verbleib in derselben spräche. Das Prinzip der Freiheit kann nicht fordern, dass es ihm freistehen solle, unfrei zu sein; es ist keine Freiheit, sich seiner Freiheit zu entäußern. Diese Gründe, deren zwingende Kraft in diesem besonderen Fall so einleuchtend ist, lassen sich ganz offensichtlich viel weiter anwenden. Doch wird ihnen überall eine Grenze durch die Notwendigkeiten des Lebens gesetzt, die zwar nicht stetig erfordern, dass wir unsere Freiheit aufgeben, aber doch, dass wir in die eine oder andere Beschränkung derselben einwilligen. Das Prinzip jedoch, das uneingeschränkte Handlungsfreiheit in allem verlangt, was nur die Handelnden selbst betrifft, fordert, dass diejenigen, die sich einander verpflichtet haben in Dingen, die keine dritte Partei berühren, in der Lage sein sollen, sich von diesen Verpflichtungen gegenseitig zu entbinden. Selbst ohne eine solche freiwillige Lösung gibt es vielleicht gar keine Verträge oder Verpflichtungen – außer denjenigen, die sich auf Geld oder Geldeswert beziehen –, bezüglich derer man behaupten könnte, dass es überhaupt keine Freiheit geben sollte, von ihnen zurückzutreten. Freiherr Wilhelm von Humboldt nennt es in der ausgezeichneten Abhandlung, aus der ich bereits zitiert habe, seine Überzeugung, dass Verpflichtungen, die persönliche Beziehungen oder Dienste einschließen, niemals über einen bestimmten Zeitrahmen hinaus gesetzlich bindend sein sollten; und dass die wichtigste dieser Bindungen, die Ehe, welcher die Eigentümlichkeit innewohnt, dass ihr Sinn zunichtegemacht wird, wenn die Gefühle beider Parteien nicht mit ihr in Einklang stehen, nichts weiter erfordern sollte als den erklärten Willen einer der beiden Parteien, um sie aufzulösen.* Dieses Thema ist zu wichtig und zu komplex, um nur beiläufig erörtert zu werden, und ich streife es nur insofern, als es zum Zweck der Erläuterung notwendig ist. Wenn die Knappheit und Allgemeinheit der Abhandlung Humboldts ihn nicht gezwungen hätte, sich in diesem Fall damit

* Mill gibt hier keine konkrete Textstelle in den *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* an. Er könnte sich aber auf einen Satz beziehen, der im Original folgendermaßen lautet: »Daher, dünkt mich, sollte der Staat […] überhaupt von der Ehe seine ganze Wirksamkeit entfernen und dieselbe vielmehr der freien Willkür der Individuen und der von ihnen errichteten mannigfaltigen Verträge, sowohl überhaupt als in ihren Modifikationen, gänzlich überlassen.« (Wilhelm von Humboldt: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, 1967 [1851/1792], S. 42)

zu begnügen, seine Schlussfolgerung darzustellen, ohne deren Prämissen zu diskutieren, so würde er zweifelsohne erkannt haben, dass diese Frage nicht anhand so einfacher Gründe wie die, auf die er sich beschränkt, entschieden werden kann. Wenn ein Mensch entweder durch ein ausdrückliches Versprechen oder durch sein Verhalten einen anderen darin bestärkt hat, sich darauf zu verlassen, dass er dauerhaft auf eine bestimmte Weise handelt – und auf diese Annahme Erwartungen und Berechnungen zu gründen und einen Teil seines Lebensplans daran zu binden –, so entsteht daraus von seiner Seite gegenüber diesem Menschen eine neue Reihe moralischer Verpflichtungen, welche möglicherweise verworfen, aber nicht übergangen werden können. Wenn ferner die Beziehung zwischen zwei Vertragsparteien Folgen für andere nach sich gezogen hat, wenn sie dritte Parteien in irgendeine besondere Lage versetzt oder, wie im Fall der Ehe, sogar dritten Personen das Leben geschenkt hat, so ergeben sich auf Seiten beider Vertragsparteien Verpflichtungen gegen diese dritten Personen, deren Erfüllung oder jedenfalls die Art und Weise deren Erfüllung in hohem Maße durch die Fortdauer oder den Bruch der Beziehungen zwischen den beiden ursprünglichen Vertragsparteien beeinflusst wird. Daraus folgt nicht, auch würde ich es nicht gelten lassen, dass diese Verpflichtungen so weit gehen, die Einhaltung des Vertrags zu erzwingen, selbst um den Preis des Lebensglücks der unwilligen Partei, aber sie sind ein notwendiger Bestandteil dieser Frage; und selbst wenn sie, wie von Humboldt behauptet, keinen Unterschied für die *gesetzliche* Freiheit beider Parteien bedeuten sollten, sich von der Verpflichtung loszusagen (und auch ich glaube, dass es keinen *großen* Unterschied machen sollte), so machen sie doch zwangsläufig einen erheblichen Unterschied in der *moralischen* Freiheit aus. Jeder ist verpflichtet, all diese Umstände in Erwägung zu ziehen, bevor er sich zu einem Schritt entschließt, der so wesentliche Interessen anderer angreift; und wenn er diesen Interessen nicht das ihnen gebührende Gewicht beimisst, ist er für das Unrecht moralisch verantwortlich. Ich habe diese offensichtlichen Anmerkungen zur besseren Veranschaulichung des allgemeinen Prinzips der Freiheit gemacht und nicht, weil sie für diese spezielle Frage notwendig wären, die im Gegensatz dazu für gewöhnlich so diskutiert wird, als sei das Interesse von Kindern alles und das der Erwachsenen gar nichts.

Ich habe bereits bemerkt, dass in Ermangelung jeglicher allgemein anerkannter Prinzipien Freiheit häufig dort gewährt wird, wo sie vorenthalten wer-

den sollte, ebenso wie sie oft dort vorenthalten wird, wo sie zu gewähren wäre; und einer von den Fällen, in denen in der modernen europäischen Welt das Gefühl von Freiheit am stärksten ist, ist solch ein Fall, in dem es meiner Ansicht nach gänzlich unangebracht ist. Jedem sollte es freistehen, in seinen eigenen Angelegenheiten zu tun, was er will, aber keinem sollte es freistehen, nach Belieben für einen anderen Menschen zu handeln, unter dem Vorwand, dass die Angelegenheiten des anderen seine eigenen Angelegenheiten seien. Während der Staat die Freiheit eines jeden Menschen in Bezug auf alles respektiert, was nur ihn selbst betrifft, hat er die Pflicht, aufmerksam über die Macht zu wachen, die er diesem über andere auszuüben gestattet. Diese Verpflichtung wird fast gänzlich außer Acht gelassen im Fall der familiären Beziehungen, ein Sachverhalt, der aufgrund seines unmittelbaren Einflusses auf menschliches Glück entscheidender ist als alle anderen zusammen. Auf die nahezu despotische Gewalt von Ehemännern über Frauen muss hier nicht näher eingegangen werden, da zur vollständigen Beseitigung dieses Übels nichts weiter erforderlich ist, als dass die Ehefrauen dieselben Rechte haben und den gleichen Schutz durch das Gesetz erhalten sollten wie alle anderen Personen, und weil sich in dieser Frage die Verteidiger des bestehenden Unrechts nicht des Vorwandes der Freiheit bedienen, sondern ganz offen als Verfechter der Macht auftreten. Es sind die Angelegenheiten der Kinder, in denen falsch angewandte Begriffe von Freiheit dem Staat bei Erfüllung seiner Pflichten wirklich hinderlich sind. Man könnte beinahe glauben, dass eines Mannes Kinder buchstäblich und nicht bloß im übertragenen Sinn ein Teil seiner selbst seien, so eifersüchtig ist die öffentliche Meinung im Fall der geringsten Einmischung des Gesetzes in dessen unbedingte und ausschließliche Herrschaft über sie bedacht; eifersüchtiger als auf nahezu jegliche Einmischung in seine eigene Freiheit des Handelns: So viel weniger schätzt der Großteil der Menschheit den Wert von Freiheit als den von Macht. Man betrachte zum Beispiel die Frage der Erziehung. Ist es nicht ein fast selbstverständlicher Grundsatz, dass der Staat die Erziehung eines jeden menschlichen Wesens, das als sein Bürger geboren wird, bis zu einem gewissen Grad fordern und erzwingen sollte? Doch wo sind die, die sich nicht fürchten, diese Wahrheit anzuerkennen und zu verfechten? Tatsächlich wird kaum jemand leugnen, dass es eine der heiligsten Pflichten der Eltern ist (oder, nach gegenwärtigem Stand von Gesetz und Brauch, des Vaters), nachdem sie ein menschliches Wesen ins Leben gerufen haben, diesem Wesen eine Erziehung zukommen zu lassen, die es befähigen

soll, seine Rolle im Leben gegenüber anderen und sich selbst gut zu erfüllen. Aber obwohl dies einhellig zur Pflicht des Vaters erklärt wird, würde es kaum jemand in diesem Land ertragen zu hören, dass man ihn zwingen könnte, dieser Pflicht nachzukommen. Statt von ihm zu verlangen, er solle jede Anstrengung und jedes Opfer auf sich nehmen, um dem Kind eine Erziehung sicherzustellen, wird es seiner Wahl überlassen, sie anzunehmen oder nicht, wenn sie kostenfrei angeboten wird! Es wird immer noch nicht anerkannt, dass es ein moralisches Verbrechen ist, ein Kind auf die Welt zu bringen ohne eine berechtigte Aussicht, nicht nur in der Lage zu sein, ihm Nahrung für seinen Körper, sondern auch Unterweisung und Ausbildung für seinen Geist zu verschaffen – ein Verbrechen gegen beide, den unglücklichen Nachkommen und die Gesellschaft, und dass der Staat, wenn der Vater dieser Verpflichtung nicht nachkommt, für deren Erfüllung sorgen sollte, nach Möglichkeit auf Kosten des Vaters.

Wäre die Pflicht, eine umfassende Erziehung zu gewährleisten, erst einmal anerkannt, würden auch die Schwierigkeiten in Bezug auf das enden, was der Staat lehren sollte und wie er es lehren sollte. Sie verwandeln dieses Thema momentan zu einem einzigen Schlachtfeld von Sekten und Parteien und führen dazu, dass die Zeit und Mühe, die auf die Erziehung verwendet werden sollte, mit der Streiterei über Erziehung verschwendet wird. Wenn die Regierung einmal den Entschluss fassen würde, eine gute Erziehung für jedes Kind *einzufordern*, so könnte sie sich selbst die Mühe ersparen, für diese zu *sorgen*. Sie könnte es den Eltern überlassen, sich die Erziehung zu verschaffen, wo und wie es ihnen gefällt, und sich damit begnügen zu helfen, das Schulgeld der Kinder der ärmeren Klassen zu zahlen und die gesamten Schulkosten für diejenigen zu übernehmen, die sonst niemanden haben, der für sie zahlen kann. Die Einwände, die mit Recht gegen die staatliche Erziehung erhoben werden, gelten nicht dafür, dass der Staat Erziehung erzwingt, sondern dafür, dass der Staat es selbst übernimmt, diese Erziehung zu leiten, was etwas ganz anderes ist. Dass die ganze Erziehung des Volkes oder ein Großteil derselben in den Händen des Staates liegen sollte, das lehne ich genauso entschieden ab wie jeder andere auch. Alles, was hier gesagt worden ist über die Bedeutung der Individualität des Charakters und die Vielfältigkeit von Meinungen und Verhaltensweisen, umfasst auch, mit der gleichen, nicht genug zu betonenden Wichtigkeit, die Verschiedenartigkeit von Erziehung. Eine allgemeine staatliche Erziehung ist nichts als eine Erfindung, um Leute so zu formen, dass sie

einander genau gleichen: Und da die Form, in welche der Staat sie gießt, diejenige ist, die der herrschenden Macht in der Regierung zusagt, sei es nun ein Monarch, eine Priesterschaft, eine Aristokratie oder die Mehrheit der lebenden Generation, so wird diese in demselben Maß, in dem sie wirksam und erfolgreich ist, einen Despotismus über den Geist begründen, der seiner natürlichen Tendenz nach auch zu einem über den Leib führt. Eine vom Staat begründete und überwachte Erziehung sollte, wenn sie überhaupt besteht, nur als einer von vielen konkurrierenden Versuchen existieren, betrieben, um Beispiel und Anregung zu geben, um die anderen auf einem gewissen Qualitätsniveau zu halten. Wo allerdings die Gesellschaft im Ganzen noch so rückständig ist, dass sie für sich selbst keine angemessenen Erziehungsanstalten bereitstellen könnte oder würde, wenn nicht die Regierung diese Aufgabe übernähme, dort darf die Regierung dann tatsächlich, als kleineres von zwei großen Übeln, die Angelegenheiten von Schulen und Universitäten selbst in die Hand nehmen, so wie sie es auch bei Aktiengesellschaften handhabt, wenn in dem Land ein privater Unternehmergeist nicht in dem Maße vorhanden ist, der geeignet wäre, große industrielle Werke in Angriff zu nehmen. Aber wenn das Land über eine hinreichende Anzahl von Personen verfügt, die qualifiziert sind, unter der Schirmherrschaft der Regierung für Erziehung zu sorgen, dann werden dieselben Personen im Allgemeinen auch in der Lage und willens sein, eine ebenso gute Erziehung auf freiwilliger Basis zu geben, wenn ihnen das Gesetz, das Erziehung zur Pflicht macht, ein Gehalt zusichert und denjenigen, denen es nicht möglich ist, die Kosten selbst zu tragen, staatliche Unterstützung gewährt.

Das Mittel, dem Gesetz Geltung zu verschaffen, könnte nur in öffentlichen Prüfungen bestehen, die sich auf alle Kinder erstrecken und in einem frühen Alter beginnen. Man könnte ein Alter festsetzen, in dem jedes Kind daraufhin geprüft werden muss, ob es schon lesen kann. Wenn ein Kind sich als dazu nicht in der Lage erweist, könnte der Vater, wenn er keinen hinreichenden Entschuldigungsgrund vorbringt, mit einer mäßigen Geldstrafe belegt werden, die er, falls nötig, abarbeiten müsste, und das Kind könnte auf seine Kosten zur Schule geschickt werden. Einmal pro Jahr sollte die Prüfung wiederholt werden, mit einem sich allmählich erweiternden Themenspektrum, so dass das umfassende Erwerben und, was entscheidender ist, das Einprägen eines gewissen Minimums allgemeinen Wissens quasi verpflichtend gemacht würde. Über dieses Minimum hinaus sollten freiwillige Prüfungen zu allen Themen

stattfinden, über die jeder, der es zu einem gewissen Standard an Kenntnissen bringt, ein Zeugnis verlangen könnte. Um den Staat daran zu hindern, mittels dieser Regelungen einen ungebührlichen Einfluss auf die Meinungen auszuüben, sollte das zur Ablegung einer Prüfung geforderte Wissen (jenseits der rein als Hilfsmittel fungierenden Teile des Wissens, wie zum Beispiel Sprachen und ihre Anwendung) selbst in den höheren Prüfungsklassen ausschließlich auf Fakten und empirische Wissenschaften begrenzt werden. Die Prüfungen über Religion, Politik und andere umstrittene Themengebiete sollten sich nicht um die Wahrheit oder Falschheit von Meinungen drehen, sondern um die Tatsache, dass diese und jene Ansicht aus diesen Gründen von diesen Autoren oder Schulen oder Kirchen vertreten wird. Unter diesem System wäre die heranwachsende Generation in Bezug auf alle strittigen Wahrheiten nicht schlechter dran, als sie es gegenwärtig ist. Sie würden als Anglikaner oder Andersgläubige erzogen werden, wie es sie auch heute gibt, nur würde der Staat dafür Sorge tragen, dass sie gebildete Anglikaner oder gebildete Andersgläubige werden. Nichts würde sie daran hindern, falls ihre Eltern das wünschen, an derselben Schule Religionsunterricht zu erhalten, an der sie auch alles andere lernen. Alle Versuche des Staates, die Meinungen seiner Bürger zu strittigen Themen einseitig zu beeinflussen, sind von Übel; aber er darf völlig rechtens anbieten, festzustellen und zu bescheinigen, dass jemand das Wissen besitzt, das nötig ist, um seine Schlussfolgerungen zu jedem beliebigen Thema anzustellen, das der Beachtung wert ist. Ein Student der Philosophie wäre noch besser, wenn er imstande wäre, eine Prüfung sowohl über Locke als auch über Kant zu bestehen, ob er nun den einen oder den anderen oder keinen von beiden schätzt. Auch gibt es keinen vernünftigen Einwand dagegen, einen Atheisten über die Zeugnisse des Christentums zu prüfen, vorausgesetzt, dass nicht von ihm verlangt wird, sich zum Glauben an sie zu bekennen. Die Prüfungen in den anspruchsvolleren Wissensgebieten sollten allerdings meiner Auffassung nach gänzlich freiwillig sein. Es würde bedeuten, Regierungen mit einer zu gefährlichen Macht auszustatten, wenn man ihnen erlaubte, einen jeden von bestimmten Berufen, sogar von dem Beruf eines Lehrers, wegen angeblicher Mängel an Eignung auszuschließen. Ich bin mit Wilhelm von Humboldt der Ansicht, dass akademische Grade oder sonstige öffentliche Bescheinigungen über wissenschaftliche oder berufliche Kenntnisse all denen erteilt werden sollten, die sich selbst einer Prüfung unterziehen und sie bestehen, aber dass solche Zeugnisse keinen anderen Vorteil gegenüber Mitbewer-

bern verschaffen sollten als das Gewicht, das die öffentliche Meinung ihnen beimisst.*

Nicht nur in Fragen der Erziehung verhindern unangebrachte Begriffe von Freiheit, dass moralische Verpflichtungen der Eltern anerkannt und gesetzliche Pflichten verfügt werden, obwohl für die ersteren immer und auch für die letzteren in vielen Fällen die stärksten Gründe sprechen. Das Hervorbringen der Existenz eines menschlichen Wesens ist an sich eine der verantwortungsvollsten Handlungen im menschlichen Leben. Diese Verantwortung auf sich zu nehmen – ein Leben zu geben, das entweder ein verfluchtes oder ein gesegnetes sein kann –, wenn das Wesen, dem das Leben gegeben wird, nicht einmal die gewöhnlichen Chancen einer erstrebenswerten Existenz haben wird, ist ein Verbrechen gegen dieses Wesen. Und in einem Land, das entweder überbevölkert oder von Überbevölkerung bedroht ist, mehr als eine sehr kleine Zahl von Kindern auf die Welt zu bringen, mit dem Effekt, dass die Vergütung von Arbeit durch ihre Konkurrenz einst reduziert wird, ist ein schwerwiegendes Vergehen gegen all jene, die von der Entlohnung ihrer Arbeit leben.** Die Gesetze, welche in vielen Ländern auf dem Kontinent die Heirat verbieten, wenn die beteiligten Parteien nicht nachweisen können, dass sie

---

* Mill dürfte sich hier auf eine Passage beziehen, die im Original folgendermaßen lautet: »[…] es ist nicht bloß ratsam, sondern sogar notwendig, dass der Staat diejenigen, welche sich zu solchen Geschäften bestimmen – insofern sie sich einer Prüfung unterwerfen wollen –, prüfe und, wenn die Prüfung gut ausfällt, mit einem Zeichen der Geschicklichkeit versehe und nun den Bürgern bekannt mache, dass sie ihr Vertrauen nur denjenigen gewiss schenken können, welche auf diese Weise bewährt gefunden worden sind. Weiter aber dürfte er auch nie gehen, nie weder denen, welche entweder die Prüfung ausgeschlagen oder in derselben unterlegen, die Übung ihres Geschäfts noch der Nation den Gebrauch derselben untersagen.« (Wilhelm von Humboldt: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, 1967 [1851/1792], S. 123 f.)

** Die von Malthus 1798 in dem *Essay on the Principle of Population* dargelegte Bevölkerungstheorie gehörte zu den Glaubensartikeln der Benthamianer. Die Theorie besagt, dass Produktivitätszuwächse durch vermehrtes Bevölkerungswachstum aufgezehrt werden. Mill zog daraus den Schluss, dass das Armutsproblem nur bei einer sinkenden Geburtenrate gelöst werden kann. In der *Autobiographie* schreibt er mit Bezug auf Malthus: »Diese große Lehre, welche ursprünglich als Argument gegen die endlose Verbesserungsfähigkeit der menschlichen Angelegenheiten aufgestellt wurde, nahmen wir mit glühendem Eifer im entgegengesetzten Sinne, als einen Hinweis auf die einzigen Mittel, um die Verbesserungsfähigkeit zu verwirklichen, indem man der ganzen arbeitenden Bevölkerung volle Beschäftigung durch die freiwillige Beschränkung des Zahlenzuwachses sicherte.« (*Ausgewählte Werke* II, S. 94)

über die Mittel verfügen, eine Familie zu versorgen, überschreiten die rechtmäßigen Befugnisse des Staates nicht: Und mögen nun solche Gesetze zielführend sein oder nicht (eine Frage, die hauptsächlich von lokalen Umständen und Gefühlen abhängt), sie sind nicht als Verletzungen der Freiheit zu beanstanden. Solche Gesetze sind Eingriffe des Staates, um eine nachteilige Handlung zu unterbinden – eine Handlung, die andere schädigt, die ein Gegenstand der Missbilligung sein sollte, und ein gesellschaftliches Stigma, selbst wenn es nicht für angebracht erachtet wird, darüber hinaus auch noch eine gesetzliche Bestrafung hinzuzufügen. Dennoch würden die gängigen Vorstellungen von Freiheit, die sich so mühelos den wirklichen Verletzungen der Freiheit des Individuums in Dingen beugen, die es nur persönlich angehen, den Versuch zurückweisen, dessen Neigungen auf irgendeine Art einzuschränken, auch wenn die Folgen dieser Schwäche ein Leben oder mehrere Leben voller Elend und Verderbnis für die Nachkommen bedeuten, mit mannigfaltigen Übeln für die, die ihnen hinreichend nahestehen, um in irgendeiner Form von ihren Handlungen betroffen zu werden. Wenn wir diesen seltsamen Respekt der Menschheit vor Freiheit mit dem sonderbaren Mangel an Respekt für sie vergleichen, so könnte man fast glauben, der Mensch habe ein unabdingbares Recht dazu, anderen Leid zuzufügen, aber ganz und gar kein Recht, sich selbst zu vergnügen, ohne einem anderen Schmerz zu bereiten.

Ich habe für die letzten Seiten eine ganze Reihe von Fragen vorbehalten, die die Grenzen staatlicher Einmischung betreffen, welche mit dem Gegenstand dieser Abhandlung zwar eng verknüpft sind, ihm streng genommen aber nicht angehören. Dies sind Fälle, in denen die Gründe gegen Einmischung nicht vom Freiheitsprinzip abhängen: Es geht nicht um die Frage, inwieweit die Handlungen von Individuen eingeschränkt werden, sondern darum, sie zu fördern; hier stellt sich die Frage, ob die Regierung etwas zu ihrem Besten tun sollte oder veranlassen sollte, dass etwas getan wird, anstatt es ihnen zu überlassen, einzeln oder in freiwilligem Zusammenschluss selbst etwas zu tun.

Die Einwände gegen staatliche Einmischung, insofern diese nicht mit Freiheitsverletzung einhergeht, können dreifacher Art sein.*

Der erste betrifft Fälle, in denen die zu erbringende Leistung wahrscheinlich besser von Individuen als von der Regierung erbracht wird. Allgemein ge-

* Die im Folgenden aufgeführten Punkte decken sich im Wesentlichen mit der Position, die Mill im elften Kapitel des fünften Buchs der *Prinzipien der Politischen Ökonomie* vertritt (vgl. hierzu *Ausgewählte Werke* III/2).

sprochen gibt es niemanden, der so geeignet wäre, irgendein Geschäft zu leiten oder zu entscheiden, wie und von wem es geleitet werden soll, als diejenigen, die ein persönliches Interesse daran haben. Dieses Prinzip verurteilt alle die früher so üblichen Einmischungen der Gesetzgebung oder der Regierungsbeamten in die alltäglichen gewerblichen Vorgänge. Aber dieser Teil des Themas ist von Volkswirtschaftlern hinlänglich behandelt worden, und er steht in keinem näheren Zusammenhang zu den zentralen Gedanken dieser Abhandlung.

Der zweite Einwand ist enger mit unserem Thema verbunden. In vielen Fällen ist es, obgleich Individuen eine bestimmte Sache im Schnitt vielleicht nicht so gut bewerkstelligen werden wie Regierungsbeamte, trotzdem wünschenswert, dass die Angelegenheit eher von ersteren als vom Staat erledigt wird, als ein Mittel zu ihrer eigenen geistigen Erziehung – eine Art, ihre aktiven Fähigkeiten zu stärken, ihr Urteilsvermögen zu trainieren und ihnen allgemein bekanntes Wissen über die Dinge zur Verfügung zu stellen, die ihnen so zu tun überlassen bleiben. Dies ist eine wesentliche, wenn auch nicht die einzige Empfehlung für Geschworenengerichte (in nicht politischen Fällen), für freie und allgemeine kommunale und städtische Institutionen, für die Leitung industrieller und wohltätiger Unternehmen durch freiwillige Vereinigungen. Dies sind keine Fragen der Freiheit, und sie sind mit diesem Thema nur lose verbunden; aber es handelt sich um Fragen der Entwicklung. Es kommt einem anderen Anlass zu als dem hier vorliegenden, bei diesen Dingen als Teilen der nationalen Erziehung zu verweilen; da sie in Wahrheit die besondere Ausbildung eines Bürgers ausmachen, den praktischen Teil der politischen Erziehung eines freien Volkes, indem die Menschen aus dem engen Kreis persönlicher und familiärer Selbstsüchtigkeit herausgeführt und an das Verständnis gemeinschaftlicher Interessen gewöhnt werden, an die Bewältigung gemeinschaftlicher Belange – indem sie daran gewöhnt werden, aus öffentlichen oder teils öffentlichen Beweggründen zu handeln und ihr Verhalten von Zielen leiten zu lassen, die sie mit den anderen vereinen, anstatt sich voneinander zu isolieren. Ohne diese Gewohnheiten und Kräfte kann eine freie Verfassung weder erschaffen noch erhalten werden, wofür das nur allzu oft sehr kurzlebige Wesen politischer Freiheit in den Ländern als Beispiel dient, in denen diese nicht auf einer hinreichenden Grundlage lokaler Freiheiten beruht. Die Verwaltung rein lokaler Unternehmungen durch die Ortschaften selbst und großer industrieller Betriebe durch die Vereinigung derer, die aus freien Stücken die finanziellen Mittel zur Verfügung stellen, wird überdies

auch durch all die Vorteile empfohlen, die in dieser Abhandlung dargelegt worden sind als etwas, das zur Individualität von Entwicklung und der Vielfältigkeit von Handlungsweisen gehört. Maßnahmen der Regierung neigen dazu, überall ähnlich zu sein. Bei Individuen und freiwilligen Vereinigungen hingegen stößt man auf ganz verschiedenartige Versuche und eine unendliche Mannigfaltigkeit an Erfahrungen. Was der Staat sinnvollerweise tun kann, ist, dass er sich selbst zum zentralen Verwahrer, zum aktiven Verbreiter und Verteiler aller aus den vielen Versuchen entstehenden Erfahrungen macht. Seine Aufgabe ist es, jeden, der Lebensexperimente anstellt, in die Lage zu versetzen, von den Versuchen anderer zu profitieren, statt keine Experimente außer den eigenen zu dulden.

Der dritte und zwingendste Grund, das Eingreifen des Staates zu beschränken, liegt in dem großen Übel, dessen Macht unnötigerweise zu vermehren. Jede Aufgabe, die zu denen, die die Regierung bereits ausübt, noch hinzugefügt wird, führt dazu, dass deren Einfluss auf Hoffnungen und Ängste noch weiter ausgedehnt wird, und verwandelt den aktiven und ehrgeizigen Teil der Öffentlichkeit mehr und mehr zu Mitläufern der Regierung oder irgendeiner Partei, die danach strebt, die regierende Partei zu werden. Wenn die Straßen, Eisenbahnen, Banken, die Versicherungsanstalten, die großen Aktiengesellschaften, die Universitäten und die öffentliche Wohlfahrt allesamt Zweige des Staates wären, wenn dazu noch die städtischen Körperschaften und kommunalen Behörden mit allem, was ihnen gegenwärtig übertragen ist, Abteilungen der zentralen Verwaltung würden, wenn die Angestellten all dieser verschiedenen Unternehmen von der Regierung eingestellt und bezahlt würden und jeglichen Aufstieg in ihrem Leben von der Regierung zu erwarten hätten – dann könnte alle Freiheit der Presse und die Volksverfassung der Gesetzgebung dieses und jedes andere Land allenfalls dem Namen nach frei machen. Und das Übel wäre umso größer, je effizienter und systematischer die Verwaltungsmaschinerie konstruiert werden würde – je geschickter die Maßnahmen getroffen würden, um die am besten qualifizierten Hände und Köpfe zur Mitarbeit zu gewinnen. In England ist kürzlich der Vorschlag gemacht worden, dass Zivilbeamte des Staates durch kompetitive Prüfungen ausgewählt werden sollen, um für diese Anstellungen die intelligentesten und gebildetsten Personen zu gewinnen, die es gibt; und vieles ist für und gegen diesen Vorschlag gesagt und geschrieben worden[12]. Eines der Argumente, auf dem seine Gegner am nachdrücklichsten beharren, ist, dass die Beschäftigung eines

dauerhaft angestellten Staatsbeamten nicht genügend Perspektiven auf Vergütung und Ansehen in Aussicht stelle, um die besten Talente anzuziehen, die stets in der Lage sein würden, eine verlockendere Laufbahn einzuschlagen in freien Berufen, im Dienst von Unternehmen und anderen öffentlichen Körperschaften. Man wäre nicht überrascht gewesen, wenn dieses Argument von den Befürwortern des Vorschlags verwendet worden wäre als eine Antwort auf seine größte Schwierigkeit. Von Seiten der Gegner mutet es sonderbar genug an. Was als dringlicher Einwand vorgebracht wird, ist das Sicherheitsventil des vorgeschlagenen Systems. Wenn tatsächlich alle großen Talente des Landes für den Staatsdienst herangezogen werden *könnten*, könnte ein Vorschlag, der auf dieses Ergebnis hinzielte, wohl Besorgnis erregen. Wenn jeder Teil der Aufgaben der Gesellschaft, der ein organisiertes Zusammenwirken erfordert oder einen weiten und umfassenden Blick, in den Händen der Regierung läge, und wenn Regierungsämter durchgängig mit den fähigsten Männern besetzt wären, dann wäre die ganze verbreitete Kultur und die versierte Intelligenz des Landes, mit Ausnahme der rein theoretischen, in einer zahlreichen Bürokratie gebündelt, von der allein der Rest des Gemeinwesens alles erwarten würde: Die Masse würde Leitung und Bevormundung erwarten, die Begabten und Emporstrebenden persönliches Vorankommen. In die Ränge dieser Bürokratie aufgenommen zu werden und, wenn einmal aufgenommen, innerhalb dieser voranzukommen würde das einzige Ziel des Ehrgeizes sein. Unter diesem Regime ist nicht nur die außenstehende Öffentlichkeit schlecht dafür qualifiziert, aus Mangel an praktischer Erfahrung, die Arbeitsweise der Bürokratie zu kritisieren oder zu überprüfen, sondern es kann selbst dann, wenn die Zufälle despotischer Regierungen oder das naturgemäße Wirken von Institutionen, die vom Volke ausgehen, gelegentlich einen Machthaber oder mehrere Machthaber mit Reformabsichten bis an die Spitze kommen ließen, keine Reform bewirkt werden, die dem Interesse der Bürokratie zuwiderläuft. Dergestalt ist zum Beispiel die traurige Lage des Russischen Reiches, wie sie uns in den Berichten derer geschildert wurde, die genügend Gelegenheit zur Beobachtung hatten. Der Zar selbst ist machtlos gegenüber der Bürokratie; er kann jeden Einzelnen ihrer Angehörigen nach Sibirien schicken, aber er kann nicht ohne sie oder gegen ihren Willen regieren. Gegen jede seiner Anordnungen haben sie stillschweigend ein Vetorecht, indem sie es einfach unterlassen, sie zur Ausführung zu bringen. In Ländern mit fortschrittlicherer Zivilisation und einem aufständischeren Geist macht die Öffentlichkeit – daran

gewöhnt zu erwarten, dass der Staat alles für sie tut, oder zumindest daran, nichts für sich selbst zu tun, ohne den Staat nicht nur um Erlaubnis zu fragen, ob er ihr die Tätigkeit überlasse, sondern sogar zu fragen, auf welche Weise sie zu erledigen sei – selbstverständlich den Staat für jedes Übel verantwortlich, das ihr widerfährt, und wenn das Übel ihre Geduld übersteigt, erhebt sie sich gegen die Regierung und zettelt das an, was Revolution genannt wird. Daraufhin schwingt sich irgendein anderer, mit oder ohne legitimierte Autorität durch die Nation, in den Sattel, gibt seine Anweisungen an die Bürokratie aus, und alles geht genauso weiter wie vorher; die Bürokratie bleibt unverändert, und niemand sonst ist in der Lage, ihren Platz einzunehmen.

Ein ganz anderes Schauspiel bietet ein Volk, das daran gewöhnt ist, seine eigenen Geschäfte abzuwickeln. In Frankreich, wo ein großer Teil der Leute zum Militärdienst verpflichtet worden ist und viele mindestens den Rang von Unteroffizieren innehatten, gibt es bei jedem Volksaufstand mehrere Personen, die fähig sind, die Führung zu übernehmen und irgendeinen passablen Schlachtplan zu improvisieren. Was die Franzosen in militärischen Dingen sind, das sind die Amerikaner in jeder Art ziviler Angelegenheiten; lasst sie ohne Regierung zurück, und jede Gruppe von Amerikanern wird imstande sein, aus dem Stegreif eine Regierung zu schaffen und diese oder jede andere öffentliche Aufgabe mit einem hinlänglichen Maß an Intelligenz, Ordnung und Bestimmtheit weiterzuführen. So sollte jedes freie Volk sein: Und ein Volk, das dazu in der Lage ist, ist sicher frei; es wird sich nie von irgendeinem Menschen oder einer Gruppe von Menschen versklaven lassen, nur weil diese imstande sind, die Zügel der zentralen Verwaltung zu ergreifen und anzuziehen. Keine Bürokratie kann darauf hoffen, solch ein Volk dazu zu bringen, etwas zu tun oder zu erdulden, was es nicht mag. Aber dort, wo alles durch die Bürokratie getätigt wird, kann überhaupt nichts umgesetzt werden, dem die Bürokratie ablehnend gegenübersteht. Die Verfassung solcher Länder ist die Organisation der Erfahrung und der praktischen Fähigkeiten der Nation zu einer disziplinierten Körperschaft mit dem Ziel, den Rest zu regieren; und je perfekter diese Organisation in sich selbst ist, je erfolgreicher darin, die Personen mit den größten Fähigkeiten aus allen Schichten des Gemeinwesens an sich zu ziehen und für ihre Zwecke zu erziehen, desto umfassender ist die Knechtschaft aller, die Glieder der Bürokratie mit eingeschlossen. Denn die Regierenden sind ebenso sehr die Sklaven ihrer Organisation und Disziplin, wie die Regierten Sklaven der Regierenden sind. Ein chinesischer Mandarin ist genauso

das Werkzeug und Geschöpf des Despotismus wie der niedrigste Bauer. Ein einzelner Jesuit ist bis zu dem äußersten Grade der Erniedrigung der Sklave seines Ordens, obgleich der Orden selbst um der kollektiven Macht und Bedeutung seiner Mitglieder willen besteht.

Auch darf nicht vergessen werden, dass das Aufsaugen jeglicher bedeutenden Begabung des Landes in die regierende Körperschaft früher oder später verhängnisvoll ist für die geistige Regsamkeit und Fortschrittlichkeit dieser Körperschaft selbst. Ihre Angehörigen sind derart miteinander verbunden – in einem System arbeitend, das, wie alle Systeme, notwendigerweise zu großem Maße nach festen Regeln verfährt –, dass die Beamtenschaft beständig der Versuchung ausgesetzt ist, in träge Routine zu versinken oder sich, wenn ihre Mitglieder gelegentlich diese Tretmühle verlassen, in irgendeine ungeprüfte, unausgereifte Sache hineinzustürzen, die einigen führenden Beamten in den Sinn gekommen ist. Die einzige Kontrolle für diese eng verbundenen – obgleich anscheinend gegensätzlichen – Tendenzen, der einzige Anreiz, der die Fähigkeit der Beamtenschaft selbst auf einem hohen Stand halten könnte, ist ihre Unterwerfung unter eine wachsame Kritik von Seiten ebenbürtiger Begabungen außerhalb der Beamtenschaft. Es ist deshalb unerlässlich, dass unabhängig von der Regierung die Mittel vorhanden sein sollten, solche Talente zu bilden und sie mit den Möglichkeiten und der Erfahrung auszustatten, die notwendig sind für die angemessene Beurteilung wichtiger praktischer Angelegenheiten. Wenn wir dauerhaft eine geschickte und leistungsfähige Beamtenschaft hätten – in erster Linie eine Beamtenschaft, die in der Lage ist, Verbesserungen zu entwickeln, und willens ist, sie einzuführen –, wenn wir unsere Bürokratie nicht zu einer Pedantokratie verkommen lassen wollen, dann darf diese Beamtenschaft nicht all die Tätigkeiten an sich reißen, welche die Fähigkeiten bilden und entwickeln, die man zum Regieren der Menschen braucht.

Den Punkt zu bestimmen, an dem die Übel, die so furchtbar für menschliche Freiheit und Fortentwicklung sind, beginnen – oder vielmehr, an dem sie über die Wohltaten zu überwiegen beginnen, welche sich aus der kollektiven Anwendung der Kraft der Gesellschaft unter ihren anerkannten Führern ergeben –, um die Hindernisse, die dem gesellschaftlichen Wohlergehen im Weg stehen, zu beseitigen; sich so viele der Vorteile zentralisierter Macht und Intelligenz wie möglich zu sichern, ohne einen zu großen Anteil der allgemeinen Tatkraft in Regierungskanäle zu leiten – dies ist eine der schwierigs-

ten und kompliziertesten Aufgaben der Staatskunst. Es ist in hohem Maße eine Frage des Details, bei der viele und mannigfaltige Erwägungen im Blick behalten werden müssen und für die keine allgemeingültige Regel aufgestellt werden kann. Aber ich glaube, dass der praktische Grundsatz, in dem die Sicherheit liegt, das Ideal, das im Auge behalten werden muss, der Maßstab, an dem alle Regelungen zur Beseitigung der Schwierigkeiten gemessen werden müssen, in die folgenden Worte gefasst werden kann: die größtmögliche Dezentralisierung der Macht, die noch mit ihrer Wirksamkeit vereinbar ist, aber die größtmögliche Zentralisierung von Informationen und die Verbreitung derselben vom Zentrum aus. So würden in der städtischen Verwaltung, wie in den Staaten Neuenglands, alle Aufgaben, die nicht besser den Leuten überlassen bleiben, die ein direktes Interesse an ihnen haben, sehr sorgfältig unter den Beamten aufgeteilt, die von den örtlichen Organen ausgewählt werden. Aber abgesehen davon würde es für jeden Bereich lokaler Angelegenheiten eine zentrale Aufsicht geben, die einen Zweig der Staatsregierung darstellte. Das Organ dieser Oberaufsicht würde, wie in einem Brennpunkt, die ganze Vielfalt an Information und Erfahrung bündeln, die sich aus der Führung dieses Zweigs öffentlicher Tätigkeiten in allen Kommunen ergibt, aus allem Vergleichbaren, das im Ausland getan wird, und aus den allgemeinen Prinzipien der politischen Wissenschaft. Dieses Zentralorgan sollte ein Recht haben, alles zu erfahren, was vorgeht, und seine besondere Pflicht sollte es sein, die an einem Ort erlangte Kenntnis für andere zugänglich zu machen. Da es durch seine hohe Stellung und sein weites Blickfeld den kleinlichen Vorurteilen und engstirnigen Ansichten örtlicher Organe enthoben ist, würde sein Rat selbstverständlich große Autorität besitzen; allein seine tatsächliche Macht, als dauerhafte Einrichtung, sollte sich nach meinem Ermessen darauf beschränken, die Beamten vor Ort zu verpflichten, den Gesetzen zu gehorchen, die ihnen als Richtlinien festgeschrieben wurden. In allen nicht durch allgemeine Vorschriften geregelten Dingen sollten diese Beamten ihrem eigenen Urteilsvermögen überlassen bleiben, in der Verantwortung gegenüber ihren Wählern. Für Verstöße gegen die Vorschriften sollten sie dem Gesetz verantwortlich sein, und die Vorschriften selbst sollten vom Gesetzgeber bestimmt werden; die zentrale Verwaltungsbehörde sollte nur über ihre Ausführung wachen und, falls sie nicht angemessen umgesetzt würden, dem Wesen des jeweiligen Falles entsprechend entweder Beschwerde vor Gericht einlegen, um dem Gesetz Geltung zu verschaffen, oder die Wählerschaft auffordern, die

Beamten zu entlassen, die es nicht seinem Geist gemäß umgesetzt haben. Dergestalt ist, ihrer allgemeinen Konzeption nach, die zentrale Oberaufsicht beschaffen, die die Armendirektion über die Verwalter der Armensteuer überall im Land ausüben soll. Alle von der Direktion darüber hinaus ausgeübten Befugnisse waren in diesem speziellen Fall richtig und notwendig, um gegen eingewurzelte Gewohnheiten einer schlechten Verwaltung in Angelegenheiten vorzugehen, die nicht nur die einzelnen Ortschaften, sondern das ganze Gemeinwesen berührten. Denn keine Gemeinde hat das moralische Recht, sich selbst durch schlechte Verwaltung zu einem Nest des Pauperismus zu machen, der dann zwangsläufig auf andere Orte übergreift und die moralische und physische Verfassung der gesamten Arbeiterschaft schwächt. Die Befugnisse administrativen Zwangs und untergeordneter Gesetzgebung, die die Armendirektion besitzt (die aber, dem gegenwärtigen Stand der öffentlichen Meinung zu diesem Gegenstand geschuldet, nur sehr spärlich von ihr angewendet werden), sind zwar völlig gerechtfertigt in einem Fall von herausragender nationaler Bedeutung, würden aber gänzlich fehl am Platze sein bei der Oberaufsicht über rein lokale Interessen. Aber ein Zentralorgan für Information und Unterrichtung aller örtlichen Organe wäre in jedem Bereich der Verwaltung gleichermaßen nützlich. Eine Regierung kann gar nicht zu viel Tätigkeit von der Art entfalten, die individuelle Anstrengung und Entwicklung nicht hemmt, sondern unterstützt und anregt. Das Unheil beginnt erst, wenn sie, anstatt die Aktivität und die Kräfte der Individuen und Körperschaften zu wecken, ihre eigene Tätigkeit an deren Stelle setzt; wenn sie, anstatt zu informieren, zu raten und bei Gelegenheit anzuprangern, die Menschen in Fesseln arbeiten lässt oder ihnen befiehlt, zur Seite zu treten, und an ihrer Stelle ihre Arbeit verrichtet. Der Wert eines Staates ist auf lange Sicht nur der Wert der Individuen, aus denen er sich zusammensetzt; und ein Staat, der die Interessen *ihrer* geistigen Entfaltung und Erhöhung zurückstellt zugunsten von etwas besseren administrativen Fertigkeiten oder wegen des Anscheins derselben, den die Praxis in geschäftlichen Details verleiht; ein Staat, der seine Menschen zu Zwergen macht, damit sie gefügigere Werkzeuge in seinen Händen sind, selbst für nützliche Zwecke – ein solcher Staat wird feststellen, dass mit kleinen Menschen letztlich nichts Großes vollbracht werden kann und dass die Vollendung einer Maschinerie, der er alles geopfert hat, am Ende nichts nutzen wird, aus Mangel an der lebenswichtigen Kraft, die er zu verbannen vorgezogen hat, damit die Maschine runder laufe.

8. Utilitarismus

von John Stuart Mill

(1861/1863)

Übersetzung von Christoph Schmidt-Petri

Erstes Kapitel

Allgemeine Bemerkungen

In kaum einem Punkte entspricht der gegenwärtige Stand der menschlichen Erkenntnis so wenig den Erwartungen, zu denen man sich berechtigt glaubte, und kaum eine Tatsache ist bezeichnender für die Rückständigkeit, in der die Überlegungen über die wichtigsten Probleme noch immer verbleiben, wie der geringe Fortschritt auf dem Weg zu einer Entscheidung der Streitfrage, welches das Kriterium von recht und unrecht ist.* Seit Anbruch des philosophischen Denkens ist die Frage nach dem *summum bonum*** , oder, was dasselbe ist, nach der Grundlage der Moral, als das Hauptproblem der philosophischen Reflexion betrachtet worden, hat die talentiertesten Köpfe beschäftigt und sie in Sekten und Schulen gespalten, die sich nachdrücklichst bekämpften. Und mehr als zwei Jahrtausende später wird derselbe Kampf immer noch geführt, noch immer scharen sich die Philosophen um dieselben streitenden Banner, und weder die Denker noch die Menschheit als Ganzes scheinen einer Einigung in diesem Punkte näher gerückt als zu jener Zeit, da der junge Sokrates dem alten Protagoras lauschte und – falls der Platonische Dialog auf einer wirklich stattgefundenen Unterredung fußt – die Theorie des Utilitarismus gegen die populäre Moral des sogenannten Sophisten verfocht.***

Allerdings herrscht ähnliche Verwirrung und Unsicherheit, in einigen Fällen auch ähnliche Uneinigkeit hinsichtlich der ersten Grundsätze aller Wissenschaften – selbst die nicht ausgenommen, die als die sicherste von allen gilt; die Mathematik –, ohne jedoch die Glaubwürdigkeit der Schlussfolgerungen dieser Wissenschaften besonders oder gar überhaupt zu beeinträchtigen. Diese

---

* *Utilitarismus* erschien erstmals in *Fraser's Magazine* im Jahre 1861 und wurde 1863 erstmals als eigenständiges Buch veröffentlicht. Die Erstveröffentlichung bestand aus drei Teilen: Kapitel eins und zwei in der Oktober-Ausgabe, Kapitel drei und vier in der November-Ausgabe (was einige Wiederholungen zu Beginn des dritten Kapitels erklären mag) und Kapitel fünf in der Dezember-Ausgabe. Kapitel fünf zur Gerechtigkeit scheint ursprünglich ein separater Aufsatz gewesen zu sein.

** Das höchste Gut.

*** In Platons Dialog *Protagoras* (um 380 v. Chr. entstanden) argumentiert die Figur des Sokrates unter anderem, dass tugendhaftes Handeln auf Nutzenbetrachtungen beruhe.

offenkundige Anomalie findet ihre Erklärung in der Tatsache, dass die einzelnen Ergebnisse einer Wissenschaft in der Regel weder von dem hergeleitet noch in ihrer Beweiskraft von dem abhängig sind, was man die ersten Grundsätze einer Wissenschaft nennt. Wäre dem nicht so, keine Wissenschaft stünde auf schwächeren Füßen oder enthielte ungenügender bewiesene Schlüsse als die Algebra, die ihre Gewissheit in keinem Punkte von dem herleitet, was Schülern als ihre Grundlagen beigebracht wird; denn diese sind selbst in der Gestalt, welche ihnen einige ihrer hervorragendsten Lehrer gegeben haben, ebenso reich an Fiktionen wie das englische Recht und ebenso reich an Mysterien wie die Theologie. Die Wahrheiten, welche letztendlich als die ersten Prinzipien einer Wissenschaft akzeptiert werden, sind in Wirklichkeit die letzten Ergebnisse gedanklicher Analyse, ausgeführt aufgrund der elementaren Bestandteile, mit welchen sich die Wissenschaft beschäftigt. Sie verhalten sich zu der Wissenschaft nicht wie das Fundament zu einem Haus, sondern wie die Wurzeln zu einem Baum, die ihre Aufgabe ebenso gut erfüllen können, wenn man sie auch nie mit Hacke und Spaten freigelegt und dem Tageslicht ausgesetzt hat. Aber wenn auch in der Wissenschaft die Einzelwahrheiten der allgemeinen Theorie vorausgehen, so dürfte man bei einer praktischen Kunst, wie es die Moral oder die Gesetzgebung ist, doch wohl das Gegenteil erwarten.* Jede Handlung geschieht irgendeines Zweckes halber, und Handlungsregeln, so könnte man meinen, müssen deswegen ihren ganzen Charakter und ihre Färbung aus dem Zweck beziehen, dem sie letzten Endes dienen. Wenn wir irgendein Projekt verfolgen, so sollte doch eine klare und bestimmte Vorstellung von dem, was wir eigentlich erreichen wollen, zuallererst erforderlich sein und sich nicht erst als letztendliches Ergebnis herausbilden. Man könnte meinen, ein Maßstab für recht und unrecht müsste das Mittel sein, um beurteilen zu können, was recht und was unrecht ist, und nicht das Ergebnis eines bereits erfolgten Urteils.

Diese Schwierigkeit lässt sich nicht durch Zuflucht zu der beliebten Theorie umgehen, die ein natürliches Vermögen, einen Sinn oder Instinkt anführt,

---

* Mill unterscheidet im Kapitel »Von der Logik der Praxis« seines *Systems der Logik* (vgl. Text Nr. 5 in diesem Band) zwischen »arts« (Künsten) und »sciences« (Wissenschaften). Die Wissenschaften beschreiben wertfrei die empirische Welt, wohingegen die Künste empirisch informierte Handlungsregeln aufstellen, wie bestimmte normativ gesetzte Werte zu erreichen sind. Wenn Moral oder Gesetzgebung Künste in diesem Sinne sind, ist es also sehr überraschend, dass kein solches Ziel explizit vorausgesetzt ist.

der uns über recht und unrecht belehrt. Denn abgesehen davon, dass die Existenz eines solchen moralischen Instinkts selbst zu den strittigen Punkten gehört, so mussten diejenigen seiner Verfechter, die philosophische Ansprüche haben, die Ansicht aufgeben, dass dieser Instinkt in jedem konkreten Fall recht und unrecht in derselben Weise unterscheide, wie unsere anderen Sinne die momentan auftretenden Klänge oder Eindrücke wahrnehmen. Unser moralisches Vermögen gibt uns, nach all denjenigen unter seinen Interpreten, die man als Philosophen bezeichnen darf, nur die allgemeinen Grundsätze des moralischen Urteils; dieses Vermögen ist ein Teil unserer Vernunft, nicht unserer Sinne, und kann über die abstrakten Moraltheorien, aber nicht über konkrete Fälle Auskunft geben. Die intuitive Schule der Moralisten betont nicht weniger als diejenige, welche man als die induktive bezeichnen kann, dass allgemeine Gesetze erforderlich sind.* Beide stimmen darin überein, dass der moralische Wert einer einzelnen Handlung nicht eine Frage der unmittelbaren Wahrnehmung ist, sondern der Anwendung eines Gesetzes auf einen einzelnen Fall. Sie erkennen auch weitgehend dieselben moralischen Gesetze an, sind sich jedoch uneinig über deren Beweisgründe und über die Quelle, aus der ihre Gültigkeit herzuleiten ist. Nach der einen Ansicht sind die Grundgesetze der Moral *a priori* einleuchtend. Um Zustimmung zu ihnen zu erzwingen, ist nichts weiter erforderlich, als dass der Sinn der Worte richtig verstanden wird. Nach der anderen Lehre sind recht und unrecht, genauso wie Wahrheit und Unwahrheit, Fragen der Beobachtung und Erfahrung. Beide jedoch glauben, dass die Moral von Grundsätzen herzuleiten sei, und die intuitive Schule behauptet ebenso fest wie die induktive, dass es eine Wissenschaft der Moral gibt. Gleichwohl machen sie selten den Versuch, ein Verzeichnis der Grundsätze *a priori* darzulegen, welche als die Prämissen der Wissenschaft zu dienen hätten, und noch seltener bemühen sie sich, jene verschiedenen Grundsätze tatsächlich auf einen einzigen Grundsatz oder letzten Grund der moralischen Verpflichtung zurückzuführen. Entweder nehmen sie die gewöhnlichen Vorschriften der Moral als eine Autorität *a priori* an, oder sie stellen als gemeinsame Grundlegung dieser Maximen irgendein allgemeines Prinzip auf, dessen Gültigkeit noch viel weniger offenkundig ist als die der Maximen und welchem es denn auch niemals gelang, allgemeine Anerken-

* Mill, der sich als Induktivist versteht, bezieht sich hier vor allem auf den Intuitionisten William Whewell (1794–1866) (vgl. auch Text Nr. 6 in diesem Band).

nung zu finden.* Um jedoch ihre Behauptungen zu stützen, müsste es entweder nur einen grundlegenden Satz oder ein Gesetz als die Wurzel aller Moralität geben, oder es müsste, falls es mehrere geben sollte, unter ihnen eine bestimmte Rangordnung vorherrschen; und dieser grundlegende Satz beziehungsweise die Regel, nach welcher zwischen den verschiedenen Grundsätzen in Konfliktfällen zu entscheiden ist, sollte unmittelbar evident sein.

Wollte man untersuchen, inwiefern die nachteiligen Folgen dieser Unzulänglichkeit in der Praxis gemildert worden sind oder bis zu welchem Grad die moralischen Überzeugungen der Menschheit durch das Fehlen einer deutlich erkennbaren letzten Richtschnur beeinträchtigt wurden oder an Sicherheit verloren haben, so müsste man einen vollständigen Überblick und eine Kritik aller früheren und gegenwärtigen moralischen Doktrinen voraussetzen. Es wäre jedoch leicht zu zeigen, dass, welchen Grad von Dauerhaftigkeit und Kohärenz diese moralischen Glaubenssätze auch immer erreicht haben, dies nur der verborgenen Wirkung eines nicht erkannten Moralprinzips zuzuschreiben ist. Obwohl also das Fehlen eines allgemein anerkannten ersten Grundsatzes dazu führte, dass die Ethik die tatsächlichen Gesinnungen der Menschen nicht geleitet, sondern vielmehr nur bestätigt hat, so hat doch – da die Gesinnungen der Menschen, sowohl die der Zuneigung wie auch die der Abneigung, in hohem Maße dadurch beeinflusst werden, welche Auswirkungen sich ihrer Meinung nach auf ihr eigenes Wohlergehen ergeben – das Nutzenprinzip, oder wie Bentham** es kürzlich genannt hat, das Prinzip des größten Glücks***, einen bedeutenden Anteil an der Bildung der moralischen Prinzipien selbst bei denen gehabt, die seine Geltung mit der größten Verachtung zurückweisen. Es gibt keine Denkrichtung, die nicht eingesteht, dass die Auswirkungen der Handlungen auf das Wohlergehen in vielen moralischen Einzelfragen sehr wesentlich oder sogar maßgeblich berücksichtigt werden müssen, sosehr sie sich auch sträuben, im Wohlergehen den obersten Grundsatz der Moral und die Begründung aller moralischen Pflichten anzuerken-

---

* Da Mill hier von »Maximen« und einer »Grundlegung« (engl. groundwork) spricht, liegt die Vermutung nahe, dass er sich auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) von Immanuel Kant (1724–1804) bezieht.

** Die kritische Auseinandersetzung mit Jeremy Benthams Theorie des Utilitarismus prägte Mills Moralphilosophie nachhaltig (vgl. auch Text Nr. 1 und Nr. 2 in diesem Band).

*** Mit »Nutzenprinzip« wird im Folgenden »the principle of utility« übersetzt, »the greatest happiness principle« mit »das Prinzip des größten Glücks«.

nen. Ja, ich könnte noch viel weiter gehen und behaupten, dass zumindest jenen *A-priori*-Moralisten, die Argumente überhaupt als erforderlich ansehen, utilitaristische Argumente unentbehrlich sind. Es ist hier nicht meine Absicht, diese Denker einer Kritik zu unterziehen, aber ich kann doch nicht umhin, zur Veranschaulichung meiner These auf eine systematische Abhandlung eines der berühmtesten unter ihnen, auf Kants *Metaphysik der Sitten*, zu verweisen. Dieser bemerkenswerte Mann, dessen Gedankengebäude für lange Zeit einer der Orientierungspunkte in der Geschichte der Philosophie bleiben wird, legt in der erwähnten Abhandlung einen allgemeinen und ersten Grundsatz als Ursprung und Prinzip moralischer Verpflichtung dar; er lautet: »Handle so, dass die Regel, nach der du handelst, von allen rationalen Wesen als Gesetz angenommen werden kann.«[1] – Sobald er aber beginnt, aus diesem Gebot irgendeine der tatsächlichen moralischen Pflichten herzuleiten, so scheitert er in fast grotesker Weise am Beweis, dass in der Bejahung auch der ungeheuerlichsten unmoralischen Regeln durch alle vernünftigen Wesen irgendein Widerspruch, eine logische (um nicht zu sagen physische) Unmöglichkeit liege. Alles, was er zeigt, ist, dass die *Folgen* einer allgemeinen Bejahung dergestalt wären, dass niemand sie freiwillig akzeptieren würde.

Ohne die übrigen Theorien weiter zu erörtern, möchte ich hier lediglich versuchen, einen Beitrag zum besseren Verständnis und zur gerechteren Würdigung der utilitaristischen oder Glückseligkeitstheorie zu leisten, so wie zu der Art von Beweisführung, wie die Natur des Gegenstandes sie zulässt. Es versteht sich, dass dies kein Beweis im normalen und üblichen Sinne des Wortes sein kann. Fragen nach letzten Zwecken sind eines direkten Beweises nicht zugänglich. Wenn von irgendeiner Sache bewiesen werden kann, dass sie gut ist, so kann dies nur durch den Nachweis geschehen, dass sie ein Mittel zur Erreichung einer anderen Sache ist, die ohne weiteren Beweis als gut angesehen wird. Von der ärztlichen Kunst wird bewiesen, dass sie gut ist, indem gezeigt wird, dass sie der Gesundheit dient; aber wie will man beweisen, dass Gesundheit gut ist? Die Kunst der Musik ist gut, weil sie unter anderem auch Vergnügen bereitet; aber welchen Beweis kann man beibringen, dass Vergnügen gut ist? Wenn also behauptet wird, dass es eine umfassende Formel gibt, welche alle Dinge in sich einschließt, die an und für sich gut sind, und das, was sonst noch gut ist, dies nicht als ein Zweck, sondern als ein Mittel ist, so mag man diese Formel annehmen oder ablehnen, aber sie kann nicht Gegenstand eines Beweises im üblichen Sinne des Wortes sein. Wir sollten aus die-

ser Tatsache jedoch nicht folgern, dass Annahme oder Ablehnung daher von einem blinden Impuls oder reiner Willkür abhängen muss. Ein »Beweis« im weiteren Sinne kann für diese Frage genauso gut erbracht werden wie für jede andere Streitfrage in der Philosophie. Der Gegenstand liegt im Bereich des vernünftigen Denkens; und dieses verfügt nicht nur über Intuition, um sich mit ihm auseinanderzusetzen. Es können Überlegungen angestellt werden, die den Intellekt dazu bestimmen mögen, der Theorie die Zustimmung zu gewähren oder zu versagen. Und das kommt einem Beweis gleich.*

Wir werden jetzt untersuchen, von welcher Beschaffenheit diese Überlegungen sind, wie sie sich auf den vorliegenden Fall anwenden lassen und welche vernünftigen Gründe demnach dafür angeführt werden können, die utilitaristische Formel anzunehmen oder abzulehnen. Eine notwendige Bedingung für eine rationale Annahme oder Ablehnung ist jedoch, dass die Formel richtig verstanden wurde. Ich glaube, dass gerade das äußerst fehlerhafte Verständnis der Theorie, das gewöhnlich vorherrscht, das Haupthindernis ist, das ihrer Annahme im Wege steht; und dass die Frage bedeutend leichter zu lösen wäre und ein großer Teil der Schwierigkeiten verschwände, könnte dieses Verständnis verbessert werden, und sei es nur durch die Beseitigung der gröbsten Missverständnisse. Ich werde deshalb, bevor ich auf die philosophischen Gründe einzugehen versuche, die dem utilitaristischen Standard Zustimmung verschaffen können, einige Erläuterungen der Lehre selber geben, und zwar indem ich deutlich zeige, was sie ist, sie gegen das abgrenze, was sie nicht ist, und dann solche praktischen Einwände widerlege, welche direkt auf einem Missverständnis beruhen oder auf eines zurückzuführen sind. Ist der Boden auf diese Weise vorbereitet, werde ich danach versuchen, die Frage, als eine der philosophischen Theorien betrachtet, so gut wie mir möglich zu erhellen.

---

* Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1094b 14–20.

Zweites Kapitel

Was der Utilitarismus ist

Nur beiläufige Erwähnung verdient die ignorante Dummheit, dass jemand, der sich für Nützlichkeit als Maßstab von recht und unrecht einsetzt, Nützlichkeit in dem begrenzten und nur umgangssprachlichen Sinne versteht, in welchem sie der Freude entgegengesetzt ist. Ich muss hier die philosophischen Gegner des Utilitarismus um Entschuldigung bitten, falls es einen Augenblick so erschiene, als verwechsle ich sie mit denen, die zu einer so absurden Missdeutung imstande sind – die umso ungeheuerlicher ist, da gerade der gegenteilige Vorwurf, nämlich dass er sich nur um Lust* kümmere und obendrein nur in ihrer derbsten Art, eine andere gängige Anschuldigung gegen den Utilitarismus ist. Wie ein geistreicher Schriftsteller pointiert bemerkt hat, ist es derselbe Schlag an Menschen, ja oft sogar ein und dieselbe Person, die die Theorie als »unpraktikabel nüchtern« denunzieren, »wenn das Wort Nutzen dem Wort Freude vorangeschickt wird, und als allzu praktikabel lustdienerisch, wenn das Wort Freude dem Worte Nutzen voransteht«.** Wer überhaupt etwas von der Materie versteht, weiß ganz genau, dass alle Autoren, die die Nützlichkeitstheorie vertreten haben, von Epikur bis Bentham, darunter nicht etwas verstanden, was der Freude entgegengesetzt ist, sondern die Freude selber verbunden mit der Abwesenheit von allem Leid, und dass sie, anstatt das Nützliche dem Angenehmen oder dem Gefälligen entgegenzusetzen, immer erklärt haben, dass unter dem Nützlichen unter anderem gerade dies zu verstehen sei. Dennoch verfällt die große Menge der Schriftsteller – nicht nur in Zeitungen und Zeitschriften, sondern auch in Büchern von Gewicht und Anspruch – immer wieder in diese seichte Fehlinterpretation. Haben sie einmal das Wort utilitaristisch aufgegriffen, von dem sie bis auf seinen Klang nichts verstehen, so haben sie es sich zur Gewohnheit gemacht, mit ihm die Ablehnung oder Vernachlässigung des Vergnügens in einigen seiner

---

* Als Übersetzung für das vieldeutigere englische Wort »pleasure« wird im Folgenden je nach Kontext »Lust«, »Freude« oder »Vergnügen« verwandt; »Leid« steht für »pain«.

** Die Quelle dieses Zitats ist unbekannt.

Formen zu bezeichnen, nämlich des Schönen, des Schmückenden oder des Zerstreuenden. Nun wird dieser Begriff nicht nur auf diese ignorante Art falsch gebraucht, um die Theorie zu verunglimpfen, sondern gelegentlich auch, um ihr ein Kompliment zu machen, als impliziere sie eine Erhebung über das Frivole und die Lust des bloßen Augenblicks. Und nur in diesem pervertierten Sinn ist das Wort allgemein bekannt, und nur aus ihr bezieht die neue Generation ihre Auffassung von seiner Bedeutung. Diejenigen, welche das Wort eingeführt haben, es aber für viele Jahre nicht als separate Bezeichnung gebraucht haben, mögen sich wohl berufen fühlen, es wieder aufzunehmen, wenn sie dadurch zu seiner Rettung vor dieser regelrechten Schmähung etwas beitragen können.*

Die Überzeugung, die die Nützlichkeit oder das Prinzip des größten Glücks als Grundlage der Moral ansieht, hält Handlungen für in dem Maße richtig, als sie die Tendenz haben, Glück zu befördern, und für in dem Maße falsch, als sie die Tendenz haben, das Gegenteil von Glück zu bewirken. Unter Glück ist dabei Freude und die Abwesenheit von Leid verstanden; unter Unglück Leid und die Abwesenheit von Freude. Um ein klares Bild des moralischen Maßstabs dieser Theorie zu geben, muss noch viel mehr gesagt werden: insbesondere, welche Dinge die Theorie in die Begriffe Leid und Freude mit einschließt, und inwieweit dies offengelassen wird. Aber diese ergänzenden Erläuterungen haben keinen Einfluss auf die Theorie des Lebens, auf welche sich diese Theorie der Moral gründet – nämlich dass Freude und Freisein von Leid die einzigen Dinge sind, welche als Endzweck wünschenswert sind; und dass alle wünschenswerten Dinge (welche im utilitaristischen Modell nicht weniger zahlreich sind als in jedem anderen) entweder um der Freude willen, welche ihnen selbst anhaftet, oder als Mittel zur Förderung der Freude und zur Verhinderung des Leides wünschenswert sind.

---

* *Anmerkung Mills:* Der Verfasser dieses Essays hat Grund anzunehmen, dass er der Erste war, welcher das Wort utilitaristisch in Umlauf gebracht hat. Er hat es nicht erfunden, sondern aus Galts *Annals of the Parish*, wo es beiläufig vorkommt, entlehnt. Nachdem es mehrere Jahre lang als Kennzeichnung in Gebrauch war, haben er selbst und andere es aus wachsender Abneigung gegenüber allem, was einem Abzeichen oder Losungsworte sektiererischer Unterscheidung ähnlich sieht, wieder aufgegeben. Aber als Bezeichnung für eine einzelne bestimmte Überzeugung, nicht für eine größere Menge an Überzeugungen – um nämlich die Akzeptanz der Nützlichkeit als Richtschnur, nicht aber eine besondere Art der Anwendung derselben zu bezeichnen – füllt das Wort eine sprachliche Leerstelle und ermöglicht in vielen Fällen, ermüdende Umschreibungen zu vermeiden.

Nun erregt aber eine solche Theorie des Lebens einen tief verwurzelten Widerwillen in vielen Menschen, und unter diesen in manchen mit den achtbarsten Empfindungen und Absichten. Die Annahme, dass das Leben (wie sie sich ausdrücken) kein höheres Ziel habe als die Freude – keinen besseren und edleren Gegenstand des Wünschens und Strebens –, bezeichnen sie als im höchsten Grade schäbig und kriecherisch; als eine Lehre, die nur Schweinen würdig ist, mit denen ja schon in sehr früher Zeit die Anhänger Epikurs voller Verachtung verglichen wurden; und auch moderne Vertreter dieser Auffassung werden gelegentlich von ihren deutschen, französischen und englischen Angreifern* zum Gegenstand von ähnlich taktvollen Vergleichen gemacht.

Auf solche Angriffe haben die Epikureer stets geantwortet, dass nicht sie, sondern ihre Ankläger es sind, die die menschliche Natur in entwürdigendem Lichte erscheinen lassen; denn es sind ja die Angreifer, die unterstellen, dass menschliche Wesen keiner anderen Freuden fähig seien als denen, welcher die Schweine fähig sind. Und träfe diese Annahme zu, könnte der Beschuldigung zwar nichts entgegnet werden, sie würde damit aber auch kein Vorwurf mehr sein; denn wenn die Quellen des Vergnügens für menschliche Wesen und für Schweine genau dieselben wären, so müsste die Lebensregel, welche für die einen gut genug ist, es auch für die anderen sein. Die Gleichsetzung des epikureischen Lebens mit dem des Viehs wird gerade deswegen als herabwürdigend empfunden, weil Vergnügungen, wie das Vieh sie kennt, der Vorstellung von Glück, wie ein menschliches Wesen sie hat, nicht Genüge tun. Menschliche Wesen verfügen über Fähigkeiten, die über tierische Gelüste hinausgehen, und sind sie sich dieser Fähigkeiten erst einmal bewusst geworden, so begreifen sie nichts als Glück, das nicht auch ihre Erfüllung enthält.** Ich möchte beileibe nicht behaupten, dass den Epikureern bei der Darlegung ihres Systems an Schlussfolgerungen aus dem utilitaristischen Prinzip keinerlei Fehler unterlaufen wären. Für eine angemessene Darstellung müssten zahlreiche stoische sowohl als christliche Elemente miteinbezogen werden. Es ist aber keine epikureische Theorie des Lebens bekannt, welche nicht den Freuden des Verstandes, der Gefühle und der Vorstellungskraft, wie auch der moralischen Gefühle einen weit höheren Wert beilegt als denen der bloßen Sinnlichkeit.

---

* Einschlägig sind hier vor allem Thomas Carlyles (1795–1881) *Latter-Day Pamphlets* (1850).

** Vgl. das berühmte Ergon-Argument von Aristoteles, in: *Nikomachische Ethik* 1097b 21–1098a 20.

Gleichwohl muss zugegeben werden, dass utilitaristische Autoren im Allgemeinen die Überlegenheit der geistigen über die sinnlichen Freuden hauptsächlich mit der größeren Dauerhaftigkeit, Verlässlichkeit, Verfügbarkeit etc. der ersteren begründet haben – das heißt: mit den Vorteilen, die sie mit sich bringen, nicht aber mit ihrem eigentlichen Wesen. Und in all diesen Punkten haben die Utilitaristen ihre Ansicht vollständig bewiesen; aber sie hätten auch den anderen und, wie man ihn nennen könnte, höheren Standpunkt einnehmen können, ohne sich selbst untreu zu werden. Die Anerkennung der Tatsache, dass einige *Arten* von Freuden wünschenswerter und wertvoller sind als andere, ist mit dem Nützlichkeitsprinzip durchaus vereinbar. Es wäre absurd, wenn bei der Beurteilung aller anderen Dinge nebst der Quantität auch die Qualität berücksichtigt wird, bei Freuden hingegen angenommen würde, dass ihre Beurteilung nur von ihrer Quantität abhängig gemacht werden könnte.

Wenn man mich nun fragt, was ich mit einem Unterschied in der Qualität der Freuden meine oder was die eine Freude wertvoller macht als eine andere, und zwar eben nur als Freude betrachtet, so kann es, abgesehen von ihrem größeren Betrag, darauf nur eine Antwort geben: Wird von zwei Freuden die eine von allen, oder nahezu allen, welche beide durch eigene Erfahrung kennen, entschieden bevorzugt, und zwar ohne Rücksicht auf irgendein Gefühl moralischer Verpflichtung, sie vorziehen zu sollen, so ist diese die wünschenswertere Freude. Wird eine von beiden von denjenigen, welche mit beiden hinlänglich bekannt sind, so weit über die andere gestellt, dass sie sie dieser vorziehen, selbst wenn sie wissen, dass sie mit einem höheren Grad von Unzufriedenheit verbunden ist, und sie diese auch nicht gegen die größte Quantität der anderen Freude, derer ihre Natur fähig ist, eintauschen würden, so sind wir berechtigt, der vorgezogenen Freude eine Überlegenheit in der Qualität zuzuschreiben, die die Quantität so weit überwiegt, dass diese als vergleichsweise unbedeutend erscheint.

Nun ist es aber eine unbestreitbare Tatsache, dass diejenigen, die mit beiden Freuden gleichermaßen bekannt und gleich fähig sind, dieselben zu schätzen und zu genießen, einen sehr entschiedenen Vorzug der Lebensweise geben, welche ihre höheren Fähigkeiten in Anspruch nimmt. Nur wenige menschliche Wesen würden gegen die Zusicherung des umfassendsten Genusses tierischer Freuden darin einwilligen, sich in eines der niederen Tiere verwandeln zu lassen; kein intelligentes menschliches Wesen würde einwilligen, ein Narr

zu werden, kein gebildeter Mensch möchte ein Ignorant sein, keiner, der feinfühlig und gewissenhaft ist, möchte selbstsüchtig und niederträchtig sein, selbst wenn sie davon überzeugt wären, dass der Narr, der Ignorant oder der Niederträchtige mit seinem Schicksal zufriedener sei als sie mit ihrem. Sie würden auf das, was sie ihnen voraushaben, auch nicht gegen die umfassendste Befriedigung aller Begierden verzichten, die sie mit ihnen gemeinsam haben. Sollte ihnen dies doch einmal in den Sinn kommen, so geschieht dies nur in Fällen so extremen Unglücks, dass sie, um diesem zu entgehen, ihr Los fast gegen jedes andere tauschen würden, so wenig wünschenswert dasselbe auch in ihren eigenen Augen erschiene. Ein Wesen von höheren Fähigkeiten bedarf mehr zu seinem Glück, ist wohl auch eines größeren Leidens fähig und ist demselben gewiss an zahlreicheren Stellen ausgesetzt als ein Wesen einer niedrigeren Gattung; es kann aber, trotz dieser Anfälligkeiten, niemals wirklich wünschen, zu dem hinabzusinken, was es als eine niedrigere Stufe der Existenz empfindet. Wir mögen dieses Widerstreben erklären, wie wir wollen, wir mögen es dem Stolz zuschreiben – eine Bezeichnung, die undifferenziert einigen der am meisten und einigen der am wenigsten schätzenswerten Gefühle, deren die Menschen fähig sind, zugeschrieben wird; wir können sie in der Freiheitsliebe und dem Streben nach persönlicher Unabhängigkeit suchen, an welche die Stoiker am liebsten appellierten, um jenes Widerstreben besonders effektiv hervorzurufen; ebenso in der Liebe zur Macht oder zur begeisterten Erregtheit, welche in der Tat beide in dieses Widerstreben eingehen und zu ihm beitragen. Aber am zutreffendsten wird es als ein Gefühl der Würde beschrieben, welches alle menschlichen Wesen in der einen oder anderen Weise besitzen, und zwar in einer gewissen, wenn auch nicht unbedingt in genauer Proportion zu ihren höheren Fähigkeiten, und welches einen so wesentlichen Teil des Glücks derjenigen ausmacht, in denen es stark ausgeprägt ist, dass nichts, was mit ihm unvereinbar ist, nur länger als einen kurzen Augenblick Objekt ihrer Wünsche sein kann. Wer vermutet, dass diese Präferenz auf Kosten des Glücks stattfinde – dass das höhere Wesen unter ansonsten ähnlichen Umständen nicht glücklicher sei als das niedere –, der verwechselt zwei sehr unterschiedliche Konzepte, nämlich Glück und Zufriedenheit. Es ist unbestreitbar, dass dasjenige Wesen, das nur wenige Freuden erleben kann, die höchste Wahrscheinlichkeit ihrer vollständigen Befriedigung besitzt – und ein Wesen, das höhere Fähigkeiten aufweist, immer fühlen wird, dass jedes Glück unvollkommen bleibt, das es in der Welt, wie sie nun einmal ist, erwarten

kann. Aber er kann lernen, diese Unvollkommenheiten zu ertragen, sofern sie denn überhaupt ertragen werden können. Sie werden ihn nicht dazu bringen, dasjenige Wesen zu beneiden, welches sich dieser Unvollkommenheiten in der Tat zwar nicht bewusst ist, dies aber nur, weil es das Gute überhaupt nicht zu verspüren in der Lage ist, welches durch diese Unvollkommenheiten eingeschränkt wird. Es ist besser, ein nicht vollständig zufriedener Mensch zu sein, als ein restlos zufriedenes Schwein – besser, ein nicht vollständig zufriedener Sokrates als ein restlos zufriedener Narr. Und wenn der Narr oder das Schwein anderer Meinung ist, so liegt das daran, dass sie nur ihre eigene Perspektive kennen. Die andere Partei in diesem Vergleich jedoch kennt beide Seiten.

Man kann hier einwenden, dass viele, die der höheren Freuden fähig sind, gelegentlich unter dem Einfluss der Versuchung die niederen den höheren vorziehen. Aber dies ist mit einer vollen Würdigung der wesentlichen Höherwertigkeit der höheren Freuden durchaus vereinbar. Menschen entscheiden sich oft aus Charakterschwäche für die Wahl eines näher liegenden Gutes, obgleich sie wissen, dass es das weniger wertvolle ist; und dies geschieht sowohl, wenn die Wahl zwischen zwei körperlichen Freuden, wie auch, wenn sie zwischen körperlichen und geistigen getroffen wird. Sie geben sich zum Schaden ihrer Gesundheit sinnlichen Genüssen hin, obgleich sie sehr wohl wissen, dass Gesundheit das höhere Gut ist. Desgleichen kann man einwenden, dass viele Menschen mit jugendlichem Enthusiasmus für alles Edle beginnen, mit zunehmendem Alter jedoch in Trägheit und Selbstsucht versinken. Aber ich glaube nicht, dass diejenigen, die dieser sehr häufigen Wandlung unterliegen, die niedere Art der Freuden den höheren aus freier Entscheidung vorziehen. Ich glaube, dass sie, bevor sie sich ausschließlich den einen hingeben, zu den anderen schon nicht mehr fähig sind. Die Fähigkeit, edlere Gefühle zu empfinden, ist in den meisten Naturen eine sehr zarte Pflanze, die leicht abstirbt, nicht nur durch schädliche Einflüsse, sondern bereits durch den bloßen Mangel an Pflege; und bei den meisten jungen Leuten verkümmert sie schnell vollständig, wenn die Beschäftigungen, zu denen sie ihre gesellschaftliche Stellung zwingt, und die Gemeinschaft, in der sie sich durch sie wiederfinden, der kontinuierlichen Betätigung dieser Fähigkeiten nicht förderlich sind. Menschen geben ihre hehren Bestrebungen mit dem Verlust ihrer Empfänglichkeit für intellektuelle Freuden auf, weil es ihnen an Zeit und Gelegenheit mangelt, sich ihnen hinzugeben; und sie werden süchtig nach niederen Freuden, nicht weil sie dieselben bewusst vorzögen, sondern weil sie entweder die ihnen ein-

zig erreichbaren sind oder die einzigen, zu deren Genusse sie noch fähig sind. Es erscheint zweifelhaft, dass jemand, der für beide Arten von Freuden in gleicher Weise empfänglich geblieben ist, jemals wissentlich und nach reiflicher Überlegung die niederen vorgezogen hat; aber viele sind, in allen Epochen, bei dem Versuche zugrunde gegangen, beide zu vereinen.

Gegen diesen Urteilsspruch der einzig kompetenten Richter kann es, denke ich, keine Berufung geben. Wenn die Frage lautet: Welche von zwei Freuden ist die wertvollste? Oder welche von zwei Lebensweisen ist dem Gefühle die genehmste, abgesehen von ihren moralischen Attributen und von ihren Folgen, so muss das Urteil derjenigen, die durch Kenntnis beider qualifiziert sind, oder, wenn diese voneinander abweichen, das Urteil der Mehrheit unter ihnen als letztgültig gelten.* Dieses Urteil über die Qualität der Freuden kann man ohne Zögern akzeptieren, denn sogar hinsichtlich Fragen der Quantität gibt es kein anderes Tribunal, an das verwiesen werden könnte. Welche anderen Mittel gibt es, um zu entscheiden, welches von zwei Leiden heftiger ist oder welche von zwei freudigen Erfahrungen intensiver ist, als das Mehrheitsvotum derer, die mit beiden vertraut sind? Weder Leiden noch Freuden sind unter sich gleichartig, und Leid ist immer von einer anderen Art als Freude. Was anderes also kann darüber entscheiden, ob es sich lohnt, eine bestimmte Freude um den Preis eines bestimmten Leids zu erkaufen, als das Gefühl und das Urteil derjenigen, die erfahren sind? Wenn nun also diese Gefühle und diese Urteile erklären, dass Freuden, die aus unseren höheren Fähigkeiten fließen, ohne Rücksicht auf die Frage ihrer Intensität, *der Art nach* vorzuziehen sind, verglichen mit denen, der ihre tierische Natur fähig ist, wäre sie von den höheren Fähigkeiten abgetrennt, so haben sie in dieser Frage die gleiche Beachtung verdient.

Ich habe diesen Punkt länger erörtert, da er für ein vollständig gerechtes Verständnis von Nützlichkeit oder Glück, als maßgebliche Regel für menschliches Verhalten verstanden, unentbehrlich ist. Er ist aber keineswegs eine notwendige Bedingung für die Annahme des utilitaristischen Standards; denn dieser ist nicht das größte Glück für den Handelnden selbst, sondern die größte Menge an Glück insgesamt; und wenn es vielleicht auch bezweifelt werden kann, ob ein edler Charakter ob seines Edelsinnes glücklicher wird, so

---

* Vgl. Platon: *Der Staat*, 581c–583a, wo dem Philosophen die höchste Kompetenz in der Beurteilung verschiedener Lebensweisen zugeschrieben wird.

kann doch kein Zweifel darüber herrschen, dass er andere glücklicher macht und dass die Welt als Ganzes dabei unermesslich gewinnt. Dem Utilitarismus ist das Erreichen seines Ziels also nur durch die allgemeine Kultivierung des charakterlichen Edelsinnes möglich, selbst wenn jeder Einzelne nur vom Edelsinne anderer profitierte und sein eigener, insofern er sein eigenes Glück berührt, eine Einbuße darstellte. Aber bereits die bloße Äußerung einer Absurdität wie dieser macht eine Widerlegung unnötig.

Nach dem Prinzip des größten Glücks, wie oben erklärt, ist der letzte Zweck, in Blick auf welchen und um dessen willen alle anderen Dinge wünschenswert sind (ob wir nun unser eigenes Wohl oder das anderer betrachten), ein Leben, das so weit wie möglich frei von Leid und so reich wie möglich an Freuden ist, sowohl hinsichtlich der Quantität als auch der Qualität. Der Prüfstein der Qualität wie auch die Regel, nach der sie gegen Quantität abgewogen wird, ist dabei die Präferenz derer, die, von ihren besonderen Erfahrungen begünstigt und überdies zur Selbsterkenntnis und Selbstbeobachtung geschult, über die besten Vergleichsmöglichkeiten verfügen. Da dies nach der Ansicht der Utilitaristen der letzte Zweck menschlichen Handelns ist, ist es notwendigerweise auch die Richtschnur der Moral. Diese kann also definiert werden als die Regeln und Gebote für menschliches Verhalten, durch deren Befolgung ein Leben der beschriebenen Art so weit wie möglich allen Menschen gesichert wird; und nicht nur diesen allein, sondern, soweit die Natur der Dinge es zulässt, auch für die gesamte fühlende Natur.

Gegen diese Lehre wendet sich jedoch ein anderer Kreis von Gegnern, die behaupten, dass das Glück in keiner Form der rationale Endzweck des menschlichen Lebens und Handelns sein könne. Erstens, weil Glück unerreichbar ist, und verächtlich fragen sie: Welches Recht hast du auf Glück? – eine Frage, welche Carlyle durch den Zusatz noch zuspitzt: Und welches Recht hattest du noch vor nicht allzu langer Zeit, auch nur zu *sein*?[2] Ferner, sagen sie, kann der Mensch auch ohne Glück auskommen. Alle edlen menschlichen Wesen hätten dies empfunden und ihren Edelsinn nur durch die Lektion des Entsagens* und Verzichtens gewonnen, und diese Schulung sei, wenn gründlich gelernt und befolgt, der Anfang und eine notwendige Bedingung für die Tugend.

Der erste dieser Einwände würde, wenn er stichhaltig wäre, den Nerv der Sache treffen; denn wenn Glück durch menschliche Wesen überhaupt nicht

---

* Deutsch im Original.

zu erreichen ist, dann kann das Erreichen von Glück auch nicht der Endzweck der Moral oder überhaupt irgendeines vernünftigen Verhaltens sein. Gleichwohl könnte man selbst in diesem Falle immerhin noch einiges zugunsten der utilitaristischen Theorie vorbringen, denn Nützlichkeit beinhaltet nicht nur das Streben nach Glück, sondern auch die Verhinderung und Milderung von Unglück, und gerade wenn das erste Ziel ein Hirngespinst sein sollte, ist für das zweite das Potenzial umso größer und der Bedarf umso dringender, zumindest solange die Menschen wenigstens am Leben festhalten und nicht im gemeinsamen Selbstmord Zuflucht nehmen wollen, wie Novalis* es unter gewissen Umständen empfiehlt.[3] Wenn jedoch tatsächlich behauptet wird, dass das menschliche Leben unmöglich glücklich sein könnte, so ist dieser Ausspruch wenn nicht Wortklauberei, so doch zumindest eine arge Übertreibung. Wenn unter Glück die ununterbrochene Fortdauer einer in hohem Grade freudigen Erregung verstanden wird, so ist doch völlig offenkundig, dass dies unmöglich ist. Ein Zustand der überschwänglichen Freude währt nur Augenblicke oder, in einigen Fällen und mit Unterbrechungen, Stunden oder Tage; er ist das gelegentliche blitzartige Aufleuchten des Genusses, nicht seine dauernde und stetige Flamme. Darüber waren sich die Philosophen, die gelehrt haben, dass Glück der Endzweck des Lebens sei, ebenso im Klaren wie diejenigen, die sie deswegen verhöhnen. Das Glück, das sie meinten, ist nicht ein Leben des Freudentaumels, sondern nur Momente desselben inmitten eines Daseins, das aus wenigen und vorübergehenden Leiden und zahlreichen und mannigfaltigen Freuden besteht, mit einem entschiedenen Übergewicht der aktiven über die passiven Freuden. Die Grundlage hierfür ist, vom Leben nicht mehr zu erwarten, als es zu bieten vermag. Ein so gestaltetes Leben hat für all diejenigen, denen es vergönnt war, zu allen Zeiten die Bezeichnung Glück verdient. Und ein solches Leben haben auch heute noch viele, zumindest für einen beträchtlichen Teil ihres Daseins. Jämmerliche Erziehung und jämmerliche gesellschaftliche Verhältnisse stellen derzeit das einzige wirkliche Hindernis dar, dass es für nahezu alle erreichbar wird.

Die Gegner des Utilitarismus mögen vielleicht bezweifeln, dass die Menschen, wenn ihnen gelehrt würde, Glück als das Ziel des Lebens anzusehen,

---

* Den Text *Die Lehrlinge zu Sais* (1802) von Novalis, eigentlich Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (1772–1801), hatte Mill vermutlich über Carlyles Besprechung in der *Foreign Review* (1829) kennengelernt, in der eine sehr ähnliche Formulierung auftaucht.

mit einem so mäßigen Anteil an ihm zufrieden wären. Aber eine große Zahl von Menschen ist mit viel weniger zufrieden gewesen. Die Hauptbestandteile eines zufriedenen Lebens scheinen zwei zu sein, von denen beide auch allein häufig als ausreichend angesehen werden: Ruhe und freudige Aufregung. Viele finden, dass sie sich bei viel Ruhe mit sehr wenig Freude zufriedengeben können; bei viel freudiger Aufregung können sich viele mit einer beträchtlichen Menge an Leid abfinden. Es ist gewiss keine in der Natur der Sache liegende Unmöglichkeit vorhanden, selbst die große Masse der Menschen zur Vereinigung beider zu befähigen, da ja beide, keineswegs unvereinbar, vielmehr in einer natürlichen Verbindung zueinander stehen; denn das Fortdauern des einen ist eine Vorbereitung für und weckt den Wunsch nach dem anderen. Nur diejenigen, bei denen die Trägheit bereits die Ausmaße eines Lasters angenommen hat, empfinden nach einer Ruhepause nicht das Verlangen nach Aktivität; und nur solche, bei denen das Bedürfnis nach Erregung geradezu krankhaft ist, finden die Ruhe, welche ihr folgt, stumpfsinnig und reizlos anstatt genauso angenehm wie die vorangegangene Erregung. Wenn Menschen mit einem leidlich günstigen äußeren Schicksal am Leben nicht genug Freude finden, um es für sie wertvoll zu machen, so ist die Ursache davon meist, dass sie sich nur um sich selbst kümmern. Wem jegliche Sympathien fehlen, sei es für private oder öffentliche Dinge, dem sind die Freuden des Lebens stark eingeschränkt, und ihr Wert schwindet weiter dahin, wenn sich der Zeitpunkt nähert, in dem alle selbstsüchtigen Interessen durch den Tod ihr Ende finden müssen – während diejenigen, die Gegenstände der persönlichen Zuneigung zurücklassen, und insbesondere die, die ein Gefühl der Anteilnahme für die gemeinschaftlichen Interessen der Menschheit kultiviert haben, noch im Schatten des Todes ein ebenso lebendiges Interesse am Leben behalten wie in der Blütezeit von Jugend und Gesundheit. Neben dem Egoismus liegt die Hauptursache, welche das Leben unbefriedigend macht, im Mangel an geistiger Bildung. Ein gebildeter Geist – ich verstehe darunter nicht einen Philosophen, sondern jeden Menschen, dem die Brunnen der Erkenntnis geöffnet wurden und dem zumindest bis zu einem gewissen Grade beigebracht wurde, seine geistigen Fähigkeiten zu nutzen – findet Quellen von unerschöpflichem Interesse in allem, was ihn umgibt; in den Objekten der Natur, in den Meisterwerken der Kunst, in den Schöpfungen der Dichtung, in den Ereignissen der Geschichte, in den menschlichen Schicksalen in Vergangenheit und Gegenwart wie in ihren Aussichten für die Zukunft. Es ist möglich, zugegebenermaßen,

gegenüber all diesen Dingen gleichgültig zu werden, und zwar ohne auch nur einen tausendsten Teil von ihnen ausgeschöpft zu haben, aber doch nur, wenn man von Anfang an kein moralisches oder menschliches Interesse an ihnen hatte und in ihnen nur die Befriedigung von Neugierde gesucht hat.

Nun gibt es aber keinerlei in der Sache liegenden Grund, warum das Maß an geistiger Bildung, das jemandem ein verständiges Interesse an diesen Gegenständen der Kontemplation ermöglicht, nicht das Erbteil eines jeden Menschen werden sollte, der in einem zivilisierten Lande geboren wird. Ebenso wenig ist es eine in der Natur der Dinge begründete Notwendigkeit, dass irgendein menschliches Wesen ein selbstsüchtiger Egoist sein müsste, bar jeden Gefühls und jeder Anteilnahme an Dingen, die ihren Gegenstand nicht in seiner eigenen armseligen Person haben. Etwas viel Höheres als dies ist selbst jetzt schon verbreitet genug, um einen Vorgeschmack von dem zu geben, wohin die menschliche Gattung geführt werden könnte. Aufrichtige persönliche Zuneigung und eine wahrhaftige Anteilnahme am öffentlichen Wohl sind, wenn auch in unterschiedlichem Maße, jedem Menschen möglich, der eine richtige Erziehung erhalten hat. In einer Welt, in der es so viel Interessantes gibt, so viel, das Freude bereitet, und auch so viel, dass korrigiert und verbessert werden kann, ist jeder, der dieses bescheidene Maß an moralischen und intellektuellen Voraussetzungen hat, eines Daseins fähig, das beneidenswert genannt werden kann; und wenn einer solchen Person nicht durch schlechte Gesetze oder durch Unterwerfung unter den Willen anderer die Freiheit vorenthalten wird, die ihm zugänglichen Quellen des Glücks zu nutzen, so wird es ihr gelingen, dieses beneidenswerte Dasein zu erleben, vorausgesetzt, dass sie von den wirklichen Übeln des Lebens, den großen Quellen körperlicher und psychischer Leiden, verschont bleibt – wie Armut, Krankheit und der Herzlosigkeit, Würdelosigkeit oder dem vorzeitigen Verlust der Personen, die man liebt. Die Hauptschwierigkeit der Aufgabe liegt also im Kampfe mit diesen schweren Übeln, welchen gänzlich zu entrinnen ein seltener Glücksfall ist; denen wir, so wie die Dinge jetzt stehen, nicht vorbeugen können, ja die wir oft sogar nicht einmal substanziell mildern können. Doch niemand, dessen Meinung auch nur einen Augenblick Beachtung verdient, kann daran zweifeln, dass sehr viele der großen Übel dieser Welt eigentlich beseitigt werden könnten und, insofern die menschlichen Verhältnisse sich auch weiterhin entwickeln, schließlich fast vollständig gebannt sein werden. Armut, zumindest wenn man sie so versteht, dass sie Leid impliziert, kann durch kluge Vorkeh-

rungen der Gesellschaft sowie durch Einsicht und Voraussicht der Einzelnen gänzlich aus der Welt geschafft werden.* Ja sogar jener widerspenstigste unserer Feinde, Krankheit, lässt sich durch gute körperliche und geistige Erziehung und durch geeignete Maßnahmen zur Bekämpfung gesundheitsschädlicher Einflüsse auf ein Minimum reduzieren; während der Fortschritt der Wissenschaft für die Zukunft weitere unmittelbare Siege über diesen schrecklichen Feind verspricht. Jeder Fortschritt in diese Richtung erlöst uns von einigen der Bedrohungen, die nicht nur unser eigenes Leben abkürzen können, sondern, was uns noch stärker beunruhigt, uns auch der Personen berauben kann, mit denen unser Glück zutiefst verbunden ist.** Was schließlich die Wechselfälle des Schicksals und anderes, mit weltlichen Umständen verknüpftes Ungemach betrifft, so sind diese primär das Ergebnis grober Unvorsichtigkeit, ungezügelter Begierden oder schlechter oder unvollkommener sozialer Einrichtungen. Kurz, alle großen Ursachen menschlichen Leids lassen sich in erheblichem Umfang, und viele sogar fast gänzlich, durch menschliche Mühe und Anstrengung bewältigen; und obwohl ihre Beseitigung auch schmerzlich langsam voranschreitet – obwohl eine lange Reihe von Generationen im Kampfe ihren Untergang finden wird, bevor die Bezwingung abgeschlossen wird und diese Welt zu dem wird, wozu sie, wenn es an Willen und Einsicht nicht mangelte, so leicht zu machen wäre –, so wird doch jeder, der hinreichend intelligent und großzügig ist, seinen Beitrag zu diesem Unterfangen zu leisten, und sei er klein und unauffällig, den Kampf als eine edle Freude erleben, die er für keine Bestechung in Form selbstsüchtiger Genüsse aufzugeben bereit wäre.

Und dies führt zu der richtigen Einschätzung dessen, was unsere Gegner von der Möglichkeit oder gar Pflicht sagen, ohne Glück leben zu lernen. Zweifellos ist es möglich, ohne Glück auszukommen; unfreiwillig leben neunzehn Zwanzigstel der Menschheit so, und zwar selbst in jenen Teilen der heutigen Welt, die am wenigsten tief in der Barbarei stecken. Darüber hinaus wird dieses Schicksal auch oft freiwillig vom Helden oder Märtyrer gewählt, einer Sache zuliebe, die er höher schätzt als sein eigenes Glück. Aber diese Sache, was soll sie sein, wenn nicht das Glück anderer Menschen oder eines der für

---

* Mill war wie Thomas Malthus (1766–1834) der Überzeugung, dass Überbevölkerung eine der Hauptursachen für Armut war.

** Mills Ehefrau Harriet Taylor (1807–1858) war einige Jahre zuvor an den Folgen von Tuberkulose verstorben.

das Glück erforderlichen Mittel? Es ist edel, seinem eigenen Anteil an Glück oder der Aussicht darauf gänzlich entsagen zu können; aber diese Selbstaufopferung muss doch einen Zweck haben; sie geschieht nicht um ihrer selbst willen, und wenn man uns versichert, ihr Zweck sei nicht das Glück, sondern Tugend, welche besser als Glück sei, so frage ich, ob die Aufopferung geleistet worden wäre, wenn der Held oder Märtyrer nicht davon überzeugt gewesen wäre, dass sie andere vor ähnlichen Opfern bewahrt? Wäre das Opfer erbracht worden, wenn er geglaubt hätte, dass der Verzicht auf sein eigenes Glück für keinen seiner Mitmenschen eine andere Frucht bringen sollte, als dass ihr Schicksal dem seinem gleichen würde und auch sie wieder auf Glück verzichten müssen? Alle Ehre denen, die sich den Genusse am Leben entsagen können, um durch einen solchen Verzicht in würdiger Weise zur Vermehrung des Glücks in der Welt beizutragen; aber wer dies in anderer Absicht tut oder zu tun vorgibt, verdient nicht mehr Bewunderung als ein Säulenheiliger. Er mag ein anregender Beweis für das sein, was Menschen tun *können*, aber sicherlich kein Beispiel für das, was sie tun *sollten*.

Obgleich die Welt in einem sehr unvollkommenen Zustand sein muss, wenn jemand dem Glück anderer am besten durch völligen Verzicht auf sein eigenes dienen kann, so erkenne ich vollkommen an, dass die Bereitschaft, ein solches Opfer zu bringen, die höchste Tugend ist, die in einem Menschen gefunden werden kann, solange dieser unvollkommene Zustand andauert. Ich füge hinzu, dass unter den jetzigen Umständen – so paradox meine Behauptung auch klingen mag – die bewusste Bereitschaft, dem Glück entsagen zu können, die sicherste Aussicht auf die Verwirklichung des Glücks eröffnet, das für uns erreichbar ist. Denn nur diese Bereitschaft kann eine Person über die Wechselfälle des Lebens erheben und ihr die Gewissheit geben, dass Schicksal und Zufall, wie schlimm sie ihr auch mitspielen mögen, dennoch nicht die Macht haben, sie zu unterwerfen; und diese Gewissheit, einmal empfunden, befreit sie vom Übermaß an Ängstlichkeit hinsichtlich der Übel des Lebens und versetzt sie in die Lage, wie so manch Stoiker in den schlimmsten Tagen der römischen Kaiserzeit, in Ruhe die ihm zugänglichen Quellen der Befriedigung zu pflegen, ohne sich um die Ungewissheit ihrer Dauer mehr kümmern zu müssen als um ihr unvermeidliches Ende.

Einstweilen aber mögen sich die Utilitaristen nicht abhalten lassen, die Moralität der Selbstaufopferung als einen Besitz in Anspruch zu nehmen, der ihnen mit ebenso gutem Rechte gehört wie den Stoikern oder den Transzen-

dentalphilosophen. Die utilitaristische Moral erkennt menschlichen Wesen sehr wohl die Kraft zu, ihr eigenes höchstes Gut für das Gut anderer zu opfern. Sie weigert sich nur anzuerkennen, dass das Opfer an sich bereits ein Gut sei. Ein Opfer, welches die Gesamtsumme des Glücks nicht erhöht oder nicht die Tendenz hat, sie zu erhöhen, betrachtet sie als vergeblich. Die einzige Art der Selbstentsagung, welcher die utilitaristische Moral ihren Beifall zollt, ist die Hingebung für das Glück oder für die Mittel zum Glück anderer; sei es nun der Menschheit insgesamt oder nur bestimmter Individuen, innerhalb der Grenzen, welche durch die Gesamtinteressen der Menschheit gezogen werden.

Ich muss nochmals wiederholen, was die Angreifer des Utilitarismus häufig mutwillig ignorieren: dass das Glück, das den utilitaristischen Maßstab für richtiges Handeln darstellt, nicht das des Handelnden, sondern das aller Betroffenen ist. Und zwischen seinem eigenen Glück und dem anderer fordert die utilitaristische Moral von ihm die Unparteilichkeit eines unbeteiligten und wohlwollenden Beobachters.* In der Goldenen Regel, die Jesus von Nazareth gegeben hat, tritt uns der Geist der utilitaristischen Moral voll und ganz entgegen. Andere so zu behandeln, wie man selbst behandelt werden möchte, und seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben – diese Forderungen stellen die ideale Vervollkommnung der utilitaristischen Moral dar. Um diesem Ideal so weit wie möglich nahezukommen, würde der Utilitarismus erstens fordern, dass Gesetze und gesellschaftliche Einrichtungen das Glück oder (wie man es in konkreten Situationen auch nennen kann) die Interessen eines jeden Einzelnen in möglichst großen Einklang mit den Interessen der Allgemeinheit bringen, und zweitens, dass Erziehung und öffentliche Meinung, welche eine so unermessliche Macht über den menschlichen Charakter haben, diese Macht darauf verwenden, im Geiste eines jeden Einzelnen eine unauflösbare Verknüpfung zwischen dem eigenen Glück und dem Wohle der Allgemeinheit zu begründen; insbesondere zwischen seinem eigenen Glück und dem, was man normalerweise tun oder unterlassen sollte, wie es Rücksichtnahme auf das allgemeine Glück erfordert; so dass es ihm nicht nur unmöglich wird, sein eigenes Glück als mit einem dem allgemeinen Wohle abträglichen Verhalten als vereinbar anzusehen, sondern auch ein direkter Impuls zur Förderung des allgemeinen Wohls in jedem Einzelnen eines der gewohnheitsmäßigen Hand-

* Hier wie auch im fünften Kapitel, wo Mill sich auf »Sympathie« bezieht, ist der Einfluss von Adam Smiths (1723–1790) *Theory of Moral Sentiments* (1759) und David Humes (1711–1776) *Treatise of Human Nature* (1739/1740) unverkennbar.

lungsmotive wird und die damit verbundenen Gefühle eine wichtige und herausragende Stelle im Gemütsleben eines jeden menschlichen Wesens einnehmen. Würden die Gegner der utilitaristischen Moral sie sich in dieser, ihrer wahren Gestalt vor Augen führen, so weiß ich nicht, welche Vorzüge, die irgendeine andere Moral besitzt, sie ihr absprechen könnten: welche schönere oder erhabenere Entwicklung der menschlichen Natur irgendein anderes System der Ethik scheint begünstigen zu können, oder auf welche Triebfedern des Handelns sich diese Systeme denn berufen könnten, um ihren Forderungen Wirksamkeit zu geben, die nicht auch den Utilitaristen zugänglich wären.

Den Gegnern des Utilitarismus kann jedoch nicht immer vorgeworfen werden, dass sie ihn in einem herabwürdigenden Lichte darstellen. Im Gegenteil: Diejenigen unter ihnen, welche nur eine halbwegs richtige Vorstellung von seinem uneigennützigen Wesen haben, zweifeln zuweilen seine Forderungen als übermenschlich anspruchsvoll an. Es sei zu viel verlangt, sagen sie, dass die Menschen stets in ihren Handlungen das allgemeine Wohl fördern wollen sollten. Aber dabei verkennen sie völlig die Bedeutung eines moralischen Maßstabs und verwechseln die Handlungsregel mit dem Motiv der Handlung. Es ist Sache der Ethik, uns zu sagen, welche Pflichten wir haben und durch welche Methoden wir sie erkennen können, aber kein ethisches System verlangt, dass das einzige Motiv unserer Handlungen das Pflichtgefühl sei; ganz im Gegenteil, neunundneunzig Prozent unserer Handlungen geschehen aus anderen Motiven, und dies völlig zu Recht, wenn keine Pflichten durch sie verletzt werden. Dem Utilitarismus widerfährt besondere Ungerechtigkeit, wenn dieses Missverständnis zur Begründung eines Einwands dient; waren es doch die utilitaristischen Moralisten, die mit größerem Nachdruck als fast alle anderen behauptet haben, dass das Motiv mit dem moralischen Wert der Handlung nichts zu tun hat – wenn auch sehr viel mit dem moralischen Wert des Handelnden. Wer einen Mitmenschen vor dem Ertrinken rettet, tut, was moralisch richtig ist, ob nun sein Motiv die Pflichterfüllung ist oder die Hoffnung, dass er für seine Mühe entlohnt werde; und wer einen Freund betrügt, der ihm vertraut, macht sich eines Verbrechens schuldig, selbst wenn seine Absicht wäre, damit einem anderen Freunde, gegen den er größere Verpflichtungen hat, einen Dienst zu erweisen.* Um aber hier nur von den Handlungen

* *Anmerkung Mills:* Ein Gegner, dessen intellektuelle und moralische Fairness ich mit großer Freude erwähne (der Rev. J. Llewellyn Davies), hat gegen diese Stelle den folgenden Einwand erhoben: »Ob eine Rettung vor dem Tod durch Ertrinken recht oder un-

zu sprechen, die aus dem Motiv der Pflichterfüllung ausgeführt wurden und aus unmittelbarem Gehorsam gegen das Moralprinzip, so versteht man die utilitaristische Denkweise falsch, wenn man meint, sie würde von den Menschen fordern, sie müssten ihre Überlegungen stets auf so umfassende Allgemeinheiten wie die gesamte Menschheit oder das allgemeine Wohl richten. Die überwiegende Mehrheit guter Handlungen hat nicht das Wohl der Welt zum Zweck, sondern das von Einzelpersonen, aus deren Wohl sich das Wohl der Welt zusammensetzt. Die Gedanken auch des tugendhaftesten Menschen müssen in diesem Falle nicht über die betroffenen Individuen hinausgehen – wenn er sich darüber vergewissert hat, dass er durch seine Handlung nicht die Rechte, das heißt die legitimen und anerkannten Erwartungen, irgendeines anderen verletzt. Die Vermehrung des Glücks ist der utilitaristischen Ethik zufolge das Ziel der Tugend; die Gelegenheiten, bei denen ein Einzelner (einen unter tausend ausgenommen) die Macht hat, dies in einem größeren Maßstab

---

recht ist, hängt sicherlich in hohem Maße von dem Motiv ab, aus welchem sie geschah. Nehmen wir an, dass ein Tyrann, dessen Feind ins Meer sprang, um ihm zu entrinnen, diesen vor dem Ertrinken in der Absicht rettet, ihn ausgesuchtere Qualen erdulden zu lassen – würde es die Situation erhellen, wenn man diese Rettung als eine ›moralisch richtige Handlung‹ bezeichnen wollte? Oder nehmen wir, um eines der Lieblingsbeispiele ethischer Untersuchungen zu gebrauchen, einen anderen Fall an: Ein Mann begeht an einem Freund einen Vertrauensbruch, weil dieser Freund selbst oder einer seiner Angehörigen tödlich beschädigt würde, täte er den Forderungen des Freundes Genüge – könnte die Nützlichkeitslehre jemanden dazu bewegen, diesen Verrat ein Verbrechen zu nennen, als ob er aus dem niedrigsten Beweggrund entsprungen wäre?«

Ich erwidere: Wer einen anderen vor dem Ertrinken rettet, um ihn später durch Folterqualen zu töten, unterscheidet sich nicht allein im Motiv von dem, der dasselbe aus Pflichtgefühl oder aus Wohlwollen tut: Die Handlung selbst ist eine andere. Die Rettung des Mannes ist in diesem Fall nur der erste notwendige Schritt einer Handlung, die weit grausamer ist, als die Unterlassung jedes Rettungsversuches es gewesen wäre. Hätte Davies gesagt: »Das Rechte oder Unrechte einer Rettung vor dem Tod durch Ertrinken hängt in hohem Maße« – nicht vom Motiv, sondern – »von der *Absicht* ab«, so würde kein Utilitarist dem widersprochen haben. Davies hat durch ein Versehen, welches zu häufig ist, um nicht vollkommen verzeihlich zu sein, in diesem Falle die Begriffe von Motiv und Absicht verwechselt. Es gibt keinen Gegenstand, um dessen Aufhellung die Denker der utilitarischen Schule (und Bentham in erster Linie) sich mehr bemüht hätten, als diesen. Die Moralität der Handlung hängt gänzlich von der Absicht ab – das heißt von dem, was der Handelnde *tun will*. Aber das Motiv, das heißt das Gefühl, welches ihn zum Handeln motiviert, macht, wenn es keinen Unterschied in der Handlung verursacht, auch keinen in der Moralität: Obgleich es einen großen Unterschied für unsere moralische Wertschätzung des Handelnden begründet, zumal wenn es eine gute oder schlechte habituelle *Disposition* anzeigt – einen Charakterzug, aus dem wahrscheinlich nützliche oder schädliche Handlungen fließen werden.

zu tun, mit anderen Worten, ein allgemeiner Wohltäter zu werden, sind rare Ausnahmen; und nur bei solchen Gelegenheiten ist es seine Pflicht, das öffentliche Wohl ins Auge zu fassen; in allen anderen Fällen ist das private Wohl, das Interesse oder das Glück einiger weniger Personen alles, um was er sich kümmern muss. Nur diejenigen, deren Handlungen Auswirkungen auf die gesamte Gesellschaft haben, müssen sich stets mit einem so weitreichenden Gegenstand beschäftigen. Im Falle von Abstinenzen – das heißt solcher Dinge, welche man aus moralischen Gründen nicht tut, obgleich die Folgen in einem bestimmten Einzelfall günstig sein könnten – wäre es in der Tat eines einsichtig Handelnden unwürdig, sich nicht der Tatsache bewusst zu sein, dass die einzelne Handlung zu einer Klasse von Handlungen gehört, die, wenn allgemein praktiziert, allgemein schädlich wäre, und dass dies der Grund der Verpflichtung ist, sich ihrer zu enthalten. Der Grad von Rücksicht auf das öffentliche Interesse, welchen diese Einsicht voraussetzt, ist nicht größer, als von jedem Moralsystem verlangt wird; denn sie alle fordern, sich dessen zu enthalten, was der Gesellschaft offensichtlich schadet.

Dieselben Betrachtungen widerlegen auch einen anderen Vorwurf, der gegen die Nützlichkeitslehre erhoben wurde und der auf einer noch gröberen Verkennung des Zwecks eines moralischen Maßstabs und sogar des Wortsinns von recht und unrecht beruht. Es ist oft behauptet worden, dass der Utilitarismus die Menschen kalt und teilnahmslos mache, dass er ihre moralischen Gefühle gegenüber Individuen kühl werden ließe, sie nur zu kalter und nüchterner Berechnung der Folgen der Handlungen ansporne, ohne dass die Eigenschaften, aus welchen diese Handlungen hervorgehen, moralisch berücksichtigt würden. Wenn damit behauptet werden soll, dass sie ihr Urteil über den Wert einer Handlung nicht durch ihre Meinung über die Eigenschaften des Handelnden beeinflussen lassen, so richtet sich diese Klage nicht gegen den Utilitarismus, sondern dagegen, dass man überhaupt einen moralischen Maßstab hat; denn sicherlich erklärt keines der bekannten ethischen Systeme eine Handlung für gut oder schlecht, weil sie von einem guten oder einem schlechten Menschen ausgeführt wurde, und noch viel weniger, weil sie von einem liebenswürdigen, einem tapferen, einem wohlwollenden Mann getan wurde oder dem Gegenteil. Diese Überlegungen sind von Bedeutung für die Beurteilung von Personen, aber nicht für die Beurteilung von Handlungen, und nichts in der utilitaristischen Theorie widerspricht der Tatsache, dass uns an Personen noch andere Dinge interessieren als der Wert ihrer

Handlungen. Die Stoiker allerdings, mit ihrem paradoxen Missbrauch der Sprache, der mit zu ihrem System gehört und mit dem sie sich über jede andere Angelegenheit als die Tugend zu erheben suchten, gefielen sich in der Behauptung, dass der, welcher die Tugend besitzt, alles besitze – dass er, und nur er allein, reich sei, schön sei, König sei. Die Nützlichkeitslehre aber beansprucht für den tugendhaften Menschen nichts dieser Art. Die Utilitaristen sind sich vollkommen klar darüber, dass es noch andere wünschenswerte Güter und Eigenschaften außer der Tugend gibt, und sind vollkommen bereit, ihnen allen ihren ganzen Wert zuzuerkennen. Sie wissen auch, dass eine richtige Handlung nicht unbedingt einen tugendhaften Charakter anzeigt und dass Handlungen, die an und für sich tadelnswert sind, oft aus Eigenschaften entspringen, die lobenswert sind. Wenn dies in einem bestimmten Falle offenbar wird, so beeinflusst es sicher nicht die Wertschätzung der Handlung, wohl aber die des Handelnden. Bei alledem räume ich aber ein, dass die Utilitaristen der Meinung sind, dass auf lange Sicht der beste Beweis eines guten Charakters gute Handlungen sind, und dass sie es entschieden zurückweisen, irgendeine Charaktereigenschaft als gut anzuerkennen, wenn sie sich hauptsächlich in schlechten Handlungen äußert. Das macht sie bei vielen Menschen unbeliebt; aber es ist dies eine Unbeliebtheit, die sie mit jedem teilen müssen, der die Unterscheidung zwischen recht und unrecht ernsthaft beleuchtet; und es ist kein Vorwurf, um dessen Zurückweisung ein gewissenhafter Utilitarist sich besonders kümmern müsste.

Wenn mit dem Einwand nichts anderes gemeint ist, als dass viele Utilitaristen die Moralität von Handlungen, so wie sie nach dem Maßstab des Nützlichkeitsprinzips bemessen wird, zu ausschließlich berücksichtigen und nicht hinlängliches Gewicht auf die sonstigen Vorzüge eines Charakters legen, die einen Menschen liebenswert oder bewundernswert machen, so mag dies zugegeben werden. Utilitaristen, die ihre moralischen Gefühle, nicht aber ihr Einfühlungsvermögen und ihre ästhetische Urteilsfähigkeit ausgebildet haben, begehen diesen Fehler; dasselbe tun aber unter denselben Voraussetzungen alle Moralisten. Und was zur Entschuldigung der anderen gesagt werden kann, lässt sich auch in ihrem Falle sagen, dass es nämlich, wenn es an irgendetwas fehlt, besser ist, dass es hieran fehlt. In der Tat findet sich unter den Utilitaristen, wie unter den Anhängern anderer Systeme, jeder erdenkliche Grad von Strenge und Laxheit in der Anwendung ihres moralischen Standards: Einige sind sogar von puritanischer Strenge, während andere so nachsichtig sind, wie

es der Sünder oder Sentimentalist nur wünschen kann. Im Ganzen aber ist eine Doktrin, die das Interesse so deutlich herausstellt, das die Menschheit an der Unterdrückung und Prävention von das Moralgesetz verletzenden Handlungen hat, aller Wahrscheinlichkeit nach nicht weniger geeignet, die öffentliche Meinung zur Verurteilung solcher Verletzungen zu bewegen, als irgendeine andere Doktrin. Natürlich wird die Frage, wodurch denn das Moralgesetz verletzt wird, eine sein, hinsichtlich derer die Anhänger verschiedener Moralprinzipien dann und wann unterschiedliche Meinungen haben werden. Aber Meinungsverschiedenheiten in Fragen der Moral sind nicht erst durch den Utilitarismus in die Welt gebracht worden, während diese Lehre wenigstens ein Mittel zur Entscheidung solcher Meinungsverschiedenheiten darbietet, das, wenn auch nicht immer leicht zu handhaben, so doch jedenfalls verständlich und greifbar ist.

Es ist vielleicht nicht überflüssig, noch auf einige andere verbreitete Missdeutungen der utilitaristischen Ethik hinzuweisen, zumal auf solche, die so eklatant und gewaltig sind, dass es kaum möglich erscheint, dass ein ehrlicher und verständiger Mensch in sie verfallen kann. Da sich aber selbst Personen von großer geistiger Begabung oft keinerlei Mühe machen, einen Standpunkt zu verstehen, gegen den sie ein Vorurteil hegen, und die Menschen sich im Allgemeinen nicht bewusst sind, was für ein Defekt diese absichtliche Ignoranz ist, stößt man fortwährend auf die vulgärsten Missdeutungen ethischer Doktrinen auch in den durchdachten Schriften von Personen, die die größten Ansprüche auf hohe Prinzipien und philosophische Einsicht stellen. Es ist gar nichts Ungewöhnliches, dass wir die Nützlichkeitstheorie als *gottlos* beschimpft hören. Wenn es überhaupt notwendig ist, etwas gegen eine so völlig aus der Luft gegriffene Behauptung zu sagen, so ist es wohl, dass die Antwort davon abhängt, welche Vorstellung wir vom moralischen Charakter der Gottheit haben. Wenn es wahrer Glaube ist, dass Gott vor allem das Glück seiner Geschöpfe wünscht und dass dies die Absicht war, mit der er sie erschuf, so ist die Nützlichkeitslehre nicht nur nicht gottlos, sondern sogar von tieferer Religiosität als jede andere.* Ist der Vorwurf jedoch so gemeint, dass der Utilitarismus nicht den offenbarten Willen Gottes als das höchste Moralgesetz anerkennt, so antworte ich, dass ein Utilitarist, der an die vollkommene Güte und Weisheit Gottes glaubt, auch notwendigerweise glauben muss, dass was

* Vgl. *Natural Theology* (1802) von William Paley (1743–1805).

Gott auch immer hinsichtlich der Moral zu offenbaren für angebracht erachtet hat, die Anforderungen der Nützlichkeit im höchsten Grade erfüllen muss. Aber neben den Utilitaristen sind auch andere der Meinung gewesen, die christliche Offenbarung sei dazu bestimmt und geeignet, Fühlen und Denken der Menschen mit einem Geist zu erfüllen, der sie in die Lage versetzt, für sich selbst herauszufinden, was richtig ist, und es dann auch zu tun, statt ihnen aufzuzählen, was richtig ist (von einer groben Orientierung abgesehen) – und dass wir eine sorgfältig ausgearbeitete ethische Doktrin benötigen, welche uns den Willen Gottes *deuten* soll. Ob diese Auffassung richtig ist oder nicht, ist hier zu untersuchen überflüssig, da jegliche Unterstützung, die die Religion, ob natürlich oder offenbart, ethischen Überlegungen gewähren kann, dem utilitaristischen Ethiker ebenso zugänglich ist wie jedem anderen. Er kann sich ihr als einer Bezeugung Gottes für die Nützlichkeit oder Schädlichkeit einer bestimmten Handlung mit ebenso gutem Recht bedienen, wie andere sie als einen Hinweis auf ein transzendentales Gesetz benutzen, das mit Nützlichkeit oder Glück nichts zu tun hat.

Ferner wird die Nützlichkeitslehre oft pauschal als eine unmoralische Doktrin gebrandmarkt, indem man sie als zweckdienlich bezeichnet und so durch den populären Gebrauch dieses Wortes mit prinzipientreu kontrastiert. Aber Zweckdienlichkeit in dem Sinne, in dem sie dem Richtigen entgegengesetzt ist, bezeichnet im Allgemeinen das, was den persönlichen Zwecken des Handelnden selbst dienlich ist, wenn also zum Beispiel ein Minister die Interessen seines Landes preisgibt, um sich selbst im Amte zu erhalten. Ist etwas Besseres damit gemeint, so bezeichnet es etwas, das für ein kurzfristiges Ziel einem vergänglichen Zweck zwar dienlich ist, aber eine Regel verletzt, deren Beachtung in einem viel höheren Grade zweckdienlich ist. Das Zweckdienliche in diesem Sinn ist, statt mit dem Nützlichen identisch zu sein, ein Teil des Schädlichen. So wäre eine Lüge oft zweckdienlich, um uns über eine kurzzeitige Verlegenheit zu retten oder um ein unmittelbar nützliches Ziel zu erreichen. Aber insofern die Kultivierung eines feinen Gefühls für die Wahrhaftigkeit eines der nützlichsten und die Schwächung dieses Gefühls eines der schädlichsten Dinge ist, zu welchen unser Verhalten indirekt führen kann; und insofern jede, auch eine unbeabsichtigte Abweichung von der Wahrheit ihren Teil dazu beiträgt, die Glaubwürdigkeit menschlicher Aussagen zu schwächen, die nicht nur die Hauptstütze alles vorhandenen sozialen Wohlergehens ist, sondern deren Unzulänglichkeit sogar mehr als irgendetwas Benennbares

dazu beiträgt, das Wachstum der Zivilisation, der Tugend, kurz: von allem, von dem das menschliche Glück in seiner weiteren Ausbreitung abhängt, zurückzuhalten, so verspüren wir, dass es nicht zweckdienlich ist, wenn wir um eines kurzzeitigen Vorteils willen eine Regel von so transzendentaler Zweckdienlichkeit verletzen. Derjenige, der um seines eigenen oder fremden Vorteils willen nach Kräften darauf hinwirkt, die Menschen des Guten zu berauben und den Schaden über sie zu bringen, der an die größere oder geringere Glaubwürdigkeit geknüpft ist, die sie in die Worte anderer setzen können, übernimmt die Rolle eines ihrer schlimmsten Feinde. Gleichwohl ist es von allen Moralisten anerkannt, dass selbst diese Regel, so heilig sie auch sein mag, Ausnahmen zulassen kann, und zwar hauptsächlich, wenn das Zurückhalten von Informationen (zum Beispiel gegenüber einem Übeltäter oder von schlechten Neuigkeiten gegenüber einer schwer kranken Person) jemanden (zumal eine andere Person als sich selbst) vor großem und unverdientem Schaden bewahren kann und wenn das Zurückhalten nur durch eine Lüge erfolgen kann.* Aber damit diese Ausnahme auf das unbedingt Notwendige beschränkt bleibt und das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit so wenig wie möglich geschwächt wird, so sollte sie als Ausnahme akzeptiert und, wenn möglich, ihre Grenzen genau festgelegt werden. Wenn das Nützlichkeitsprinzip zu irgendetwas gut ist, so muss es ihm möglich sein, diese in Widerspruch miteinander stehenden Nützlichkeiten gegeneinander abzuwägen und die Bereiche abzustecken, in denen die eine oder die andere überwiegt.

Immer wieder sehen sich Verteidiger des Utilitarismus genötigt, auf solche Einwände wie den zu antworten, dass man vor einer Handlung keine Zeit habe, die Auswirkungen aller möglichen Handlungsweisen auf das allgemeine Glück zu ermitteln und abzuwägen. Genauso gut könnte man dann aber sagen, dass es unmöglich sei, uns in unseren Handlungen durch den christlichen Glauben leiten zu lassen, weil man nicht in jeder Situation, in der man handeln muss, genug Zeit hat, das Alte und das Neue Testament durchzulesen. Die Antwort auf diesen Einwand lautet, dass dafür genug Zeit war, nämlich die gesamte Vergangenheit der Menschheit. Die ganze Menschheit hindurch wurden Erfahrungen mit den Folgen von Handlungen gemacht, und auf dieser Erfahrung beruht alle Klugheit und alle Moralität des Lebens. Die

* Genau dieser Fall wird im Aufsatz »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen« (1795) von Kant diskutiert. Kant ist jedoch der Meinung, dass auch unter diesen Umständen eine Lüge unzulässig ist.

Leute tun gerade so, als ob der Beginn dieses Sammelns von Erfahrungen bisher immer aufgeschoben wurde und als ob jemand in dem Augenblick, in dem er sich versucht fühlt, in das Eigentum oder das Leben eines andern zu pfuschen, zum ersten Mal darüber nachdenken müsste, ob Mord und Diebstahl dem menschlichen Glück abträglich seien. Selbst dann würde er die Frage vermutlich nicht als völlig unlösbar empfinden; aber auf jeden Fall steht ihm die Lösung bereits zur Verfügung. Es ist wirklich eine eigenartige Annahme, dass die Menschen, wenn sie sich erst darüber einig geworden sind, dass die Nützlichkeit als Maßstab der Moral zu betrachten ist, sich nicht darauf einigen können sollten, *was* nützlich ist, und nichts unternehmen würden, damit ihre Vorstellungen der Jugend gelehrt und durch Gesetz und Meinung zur Geltung gebracht werden. Von jedem ethischen Prinzip kann leicht bewiesen werden, dass es nicht funktioniert, wenn man gleichzeitig annimmt, dass alle Menschen Idioten sind; aber unter jeder anderen Annahme muss die Menschheit im Laufe der Zeit bereits gewisse Meinungen über die Auswirkungen einiger Handlungen auf ihr Wohlergehen erlangt haben. Die uns so überlieferten Ansichten sind für die große Masse der Menschen die Regeln der Moral, genauso wie für den Philosophen, bis es ihm gelingt, bessere zu finden. Dass den Philosophen dies selbst heute noch in vielen Fällen nicht schwerfallen dürfte; dass der überlieferte Moralkodex keineswegs gottgegeben und unantastbar ist; und dass die Menschen über die Auswirkungen von Handlungen auf das allgemeine Glück noch viel zu lernen haben, gebe ich durchaus zu oder behaupte vielmehr genau dies nachdrücklich. Die aus dem Nützlichkeitsprinzip abzuleitenden Schlussfolgerungen sind, wie die Gebote einer jeden praktischen Kunst, unendlicher Verbesserung fähig, und in einem progressiven Zustand des menschlichen Geistes schreitet ihre Verbesserung ununterbrochen fort. Eine Sache ist es, die Regeln der Moral als verbesserungsfähig anzusehen, eine ganz andere jedoch, alle allgemeinen Regeln der Moral zu übergehen und jede Einzelhandlung direkt mit dem fundamentalen Prinzip überprüfen zu wollen. Es ist nicht einzusehen, warum die Akzeptanz eines ersten Prinzips sekundäre Prinzipien ausschließen soll. Gibt man einem Reisenden Auskunft, wo sein Reiseziel zu finden ist, verbietet man ihm damit nicht, sich auf seinem Weg nach Wegweisern und Orientierungspunkten zu richten. Wenn man das Glück als Endzweck und Ziel der Moral bezeichnet, bedeutet das nicht, dass man keinen Weg zu diesem Ziel weisen darf und dass Personen, die sich dorthin aufmachen, nicht geraten werden darf, in die eine

Richtung zu gehen und nicht in die andere. Die Leute sollten wirklich aufhören, zu diesem Thema eine Art von Unsinn zu verbreiten, den sie bei jedem anderen Thema von praktischer Bedeutung weder selbst verbreiten noch anhören würden. Kein Mensch behauptet, dass die Kunst der Navigation nicht auf Astronomie gründet, nur weil die Matrosen unter zu großem Zeitdruck sind, um das Astronomische Jahrbuch* berechnen zu können. Da sie rationale Wesen sind, stechen sie in See mit den Berechnungen in der Tasche; und alle rationalen Wesen gehen mit festen Überzeugungen über die üblichen Fragen von recht und unrecht raus aufs Meer des Lebens, wie auch mit festen Überzeugungen über viele der noch weit schwierigeren Fragen nach dem, was weise und was töricht ist. Und es ist anzunehmen, dass sie es weiterhin tun werden, insofern Voraussicht eine menschliche Eigenschaft bleibt. Was wir auch immer als das erste Prinzip der Moral annehmen, so bedürfen wir noch untergeordneter Prinzipien, um es umzusetzen. Da es allen Systemen gemeinsam ist, nicht ohne sie auskommen zu können, kann dies nicht als Einwand gegen ein bestimmtes System gebraucht werden. Aber ernsthaft so zu argumentieren, als könne man solche sekundären Prinzipien nicht finden und als sei es der Menschheit bis auf den heutigen Tag nicht gelungen und könnte ihr auch nie gelingen, aus der Erfahrung des menschlichen Lebens allgemeine Schlüsse abzuleiten, ist, meine ich, der höchste Gipfel an Absurdität, der in einer philosophischen Kontroverse je erreicht wurde.

Die übrigen Standardeinwände gegen den Utilitarismus bestehen meist darin, ihm die übliche Gebrechlichkeit der menschlichen Natur zur Last zu legen und ihm die generellen Schwierigkeiten vorzuwerfen, die gewissenhafte Personen bei ihrem Weg durch das Leben in Verlegenheit bringen. So hören wir, dass ein Utilitarist versucht sein werde, seinen eigenen Fall zu einer Ausnahme von den moralischen Regeln zu erklären, und unter dem Einfluss der Versuchung im Verstoß gegen die Regel einen größeren Nutzen erblicken wird als in ihrer Befolgung. Aber ist vielleicht die Nützlichkeitslehre die einzige, die uns Entschuldigungen für Fehlverhalten liefern kann und uns Mittel verschafft, unser eigenes Gewissen zu belügen? Solche Mittel werden im Überfluss dargeboten von allen Lehren, die in moralischen Dingen das Vorhandensein wi-

* In einem Astronomischen Jahrbuch werden die Positionen astronomischer Objekte aufgeführt, die für die Standortbestimmung (und somit Navigationsrichtung) eines Schiffes auf See erforderlich sind. Die Berechnungen erfolgen jeweils ein Jahr im Voraus und waren aufgrund ihrer Komplexität zu Mills Zeiten häufig fehlerhaft.

derstreitender Erwägungen als Tatsache anerkennen; und das tun alle Doktrinen, an die je ein zurechnungsfähiger Mensch geglaubt hat. Es ist nicht die Schuld irgendeiner Lehre, sondern der komplizierten Natur der menschlichen Verhältnisse, dass Verhaltensregeln nicht so formuliert werden können, dass sie ganz ohne Ausnahmen auskommen und dass kaum eine Art von Handlung mit Gewissheit als entweder in jedem Falle verpflichtend oder in jedem Falle verdammenswert bezeichnet werden kann. Es gibt keine ethische Lehre, welche nicht die Strenge ihrer eigenen Gesetze mildert, indem sie einen gewissen Spielraum zur Anpassung an die Besonderheiten der Umstände gewährt, und dies unter die moralische Verantwortlichkeit des Handelnden stellt. Es kommt unter den Anhängern einer jeden Lehre vor, dass durch das so geöffnete Pförtchen Selbsttäuschung und unredliche Kasuistik ihren Einzug halten. Es gibt kein System der Moral, in dem keine eindeutigen Fälle von Pflichtenkollisionen auftreten. Dies sind die wirklichen Schwierigkeiten, die verzwickten Stellen sowohl für die ethische Theorie wie auch für gewissenhafte persönliche Entscheidungen. In der Praxis werden sie in Abhängigkeit von Intellekt und Tugendhaftigkeit des Individuums mit größerem oder geringerem Erfolge bewältigt; aber es kann schwerlich behauptet werden, dass jemand weniger befähigt sei, solche Konflikte zu bewältigen, weil er über einen obersten Maßstab verfügt, auf den sich widersprechende Rechte und Pflichten zurückgeführt werden können. Wenn die Nützlichkeit die letzte Begründung moralischer Pflichten ist, dann kann die Nützlichkeit zwischen ihnen entscheiden, wenn sich ihre Forderungen widersprechen. Obgleich die Anwendung des Maßstabs schwierig sein mag, so ist er doch besser als gar keiner. In anderen Systemen, in denen die moralischen Gesetze jeweils eine völlig selbständige Gültigkeit beanspruchen, ist hingegen kein gemeinsamer Schiedsrichter vorhanden, der berechtigt wäre, sich bei ihnen einzumischen; ihre jeweiligen Ansprüche auf vorrangige Beachtung beruhen auf wenig mehr als Sophisterei und würden volle Freiheit gewähren, nach persönlichen Neigungen und Vorlieben zu handeln, wären sie nicht in den meisten Fällen durch den nicht eingestandenen Einfluss von Nützlichkeitsüberlegungen bestimmt. Wir müssen uns daran erinnern, dass es nur in diesen Fällen des Konflikts zwischen sekundären Prinzipien notwendig ist, an erste Prinzipien zu appellieren. Es gibt keinen Fall von moralischen Pflichten, bei dem kein sekundäres Prinzip involviert ist, und falls es nur eines ist, so kann im Geiste einer Person, die das Prinzip anerkannt hat, selten wirklicher Zweifel herrschen, welches es ist.

Drittes Kapitel

Über die letzte Sanktion des Nützlichkeitsprinzips

Häufig und völlig zu Recht wird gefragt, und zwar bei jedem Maßstab, der für die Moral gelten soll: Worin besteht seine Sanktion? Aus welchen Gründen sollte er befolgt werden? Oder spezifischer: Wie kann er verpflichtend sein? Woher bezieht er seine bindende Kraft? Die Moralphilosophie muss auf diese Frage eine Antwort geben können, eine Frage, die sich eigentlich bei jedem ethischen Grundprinzip erhebt, obwohl sie häufig die Form eines Einwands gegen die utilitaristische Moral annimmt, als würde sie für diese in besonderer Weise gelten. Diese Frage stellt sich immer dann, wenn eine Person einen Maßstab *akzeptieren* soll oder ihre Moral auf irgendeine Grundlage stellen soll, auf die sie sie bisher nicht abzustützen pflegte. Denn die herkömmliche Moral, die von Erziehung und Meinung abgesegnet wurde, ist die einzige, die sich *von sich aus* verbindlich anfühlt; und wenn dann jemand glauben soll, dass die Verbindlichkeit dieser Moral aus irgendeinem allgemeinen Prinzip *abgeleitet* ist, das nicht durch Gewöhnung mit einem solchen Heiligenschein versehen wurde, so erscheint ihm diese Behauptung paradox; die angeblichen Schlussfolgerungen scheinen verbindlicher zu sein als das oberste Prinzip; der Überbau scheint ihm sicherer ohne als mit dem bestehen zu können, was als sein Fundament ausgegeben wird. Er wird sich sagen: Ich fühle, dass ich nicht stehlen oder töten, betrügen oder täuschen darf; aber warum sollte ich das allgemeine Glück befördern müssen? Wenn mein eigenes Glück in etwas anderem liegt, warum darf ich dem nicht den Vorzug geben?

Wenn die utilitaristische Auffassung von der Natur des moralischen Gefühls zutrifft, wird sich diese Schwierigkeit so lange immer wieder zeigen, bis die Einflüsse, die den moralischen Charakter formen, sich des obersten Prinzips in demselben Grade bemächtigt haben wie bisher nur einigen der Folgerungen – so lange, bis durch bessere Erziehung das Gefühl der Einheit mit unseren Mitgeschöpfen (und es kann kein Zweifel sein, dass Christus genau dies beabsichtigte) sich in unserem Charakter so tief verwurzelt hat und für

unser Bewusstsein so vollkommen ein Teil unserer Natur geworden ist, wie es der Abscheu vor Verbrechen in einer jungen Person von üblicher guter Erziehung ist. In der Zwischenzeit aber ist dies keine Schwierigkeit, die auf die Nützlichkeitslehre im Besonderen zutrifft, sondern ist jedem Versuche inhärent, die Moral zu analysieren und auf Prinzipien zurückzuführen, welche, wenn das Prinzip nicht bereits im Bewusstsein der Menschen mit ebenso viel Heiligkeit umgeben ist wie jede seiner Anwendungen, sie stets von einem Teil ihrer Heiligkeit zu berauben scheinen.

Der Utilitarismus verfügt bereits über all die Sanktionen, über die irgendein anderes Moralsystem verfügt. Es gibt zumindest keinen Grund, warum er nicht über sie verfügen könnte. Diese Sanktionen sind entweder äußere oder innere. Auf die äußeren Sanktionen müssen wir hier nicht weiter eingehen. Diese sind: die Hoffnung auf die Gunst oder die Furcht vor dem Missfallen unserer Mitgeschöpfe oder des Herrschers des Universums, verbunden mit unserer Sympathie oder Zuneigung zu ihnen, insoweit vorhanden, oder mit Liebe und Ehrfurcht gegenüber Gott, die uns seinen Willen dann uneigennützig ausführen lässt. Es gibt offensichtlich keinen Grund, warum sich all diese Motive zur Befolgung einer Moral mit der utilitaristischen Moral nicht ebenso umfassend und mit derselben Wirkung verknüpfen lassen sollten wie mit jeder anderen. In der Tat wird dies sicherlich mit denjenigen Motiven der Fall sein, die sich auf unsere Mitgeschöpfe beziehen, und zwar im direkten Verhältnis zur allgemeinen Intelligenz; denn mag es nun irgendeine andere Begründung moralischer Pflichten als das allgemeine Glück geben oder nicht, so wünschen sich alle Menschen doch Glück; und so unvollkommen hierin auch ihre eigene Praxis sein mag, wünschen sie sich und empfehlen doch jegliches Verhalten anderer ihnen gegenüber, das ihr eigenes Glück zu befördern scheint. Was die religiösen Beweggründe betrifft, so werden, vorausgesetzt, dass die Menschen an die Güte Gottes glauben, wie es die meisten behaupten, diejenigen, welche die Beförderung des allgemeinen Glücks als das eigentliche Wesen oder auch nur für das Kriterium des Guten halten, zwangsläufig glauben müssen, dass auch Gott dieses gutheißt. Die ganze Wirksamkeit äußerer Belohnung und Bestrafung, ob sie nun physisch oder moralisch sei und ob sie von Gott ausgehe oder von unseren Mitmenschen, verbunden mit allem, dessen die menschliche Natur an uneigennütziger Hingabe an beide fähig ist, wird in dem Maße zur Umsetzung der utilitaristischen Moral zur Verfügung stehen, als diese Moral Anerkennung findet, und zwar umso wir-

kungsvoller, je stärker Erziehung und allgemeine Bildung im Dienste dieser Sache arbeiten.

So viel zu den äußeren Sanktionen. Die innere Sanktion der Pflicht ist, gleichgültig wie die Pflichten begründet werden, immer dieselbe – ein Gefühl in unserem eigenen Geist; ein unangenehmes Gefühl, mehr oder weniger stark, das die Pflichtverletzung begleitet und sich bei angemessen ausgebildetem moralischen Charakter in den ernsteren Fällen steigert, bis man vor einer Pflichtverletzung als unmöglich zurückschreckt. Dieses Gefühl macht, wenn es uneigennützig ist und sich auf die reine Idee der Pflicht bezieht und nicht auf eine spezielle Pflicht oder die Begleitumstände, das Wesen des Gewissens aus; wobei in dem komplexen Phänomen, wie es sich in der Wirklichkeit findet, dieser einfache Sachverhalt meist überwuchert wird von zusätzlichen Assoziationen, die von Sympathie, der Liebe und mehr noch der Furcht herrühren, dem religiösen Gefühl in all seinen Formen, den Erinnerungen an die Kindheit und unserer ganzen Vergangenheit, der Selbstachtung, dem Verlangen nach der Achtung anderer und gelegentlich auch der Selbsterniedrigung. Diese extreme Komplexität ist, glaube ich, der Ursprung des geradezu mystischen Charakters, welcher aufgrund einer Neigung des menschlichen Geistes, von der es noch viele andere Beispiele gibt, der Idee der moralischen Pflicht zugeschrieben wird und welcher die Menschen zu dem Glauben verleitet, dass diese Idee sich unmöglich mit anderen Gegenständen verbinden kann als mit denen, die sie heute durch ein vorgebliches geheimnisvolles Gesetz hervorruft. Gleichwohl besteht ihre bindende Kraft in der Existenz einer Gefühlsschranke, welche erst durchbrochen werden muss, bevor wir etwas tun können, das unseren moralischen Maßstab verletzt, und der wir, falls wir dennoch dagegen verstoßen, wahrscheinlich später in der Form von Gewissensbissen wieder begegnen. Wie auch immer unsere Theorie über Natur und den Ursprung des Gewissens lautet, hierin besteht sein Wesen.

Da also die letzte Sanktion jeglicher Moral (abgesehen von den äußeren Motiven) in einem subjektiven Gefühl in unserem eigenen Geiste besteht, so kann ich in der Frage, was denn die Sanktion des Nützlichkeitsstandards sei, nichts finden, was seine Anhänger in Verlegenheit bringen sollte. Wir können zur Antwort geben: dasselbe, was die Sanktion aller anderen moralischen Maßstäbe ausmacht – die Gewissenhaftigkeit der Menschen. Zweifellos kann diese Sanktion keine bindende Kraft auf diejenigen ausüben, die diese Gefühle nicht haben; aber solche Personen werden jedem anderen Moralprinzip ge-

nauso wenig Gehorsam leisten wie dem utilitaristischen. Auf sie kann Moral jeglicher Art nur durch die äußeren Sanktionen einwirken. Diese Gefühle indessen existieren wirklich, eine Tatsache der menschlichen Natur, deren Wirklichkeit und deren gewaltiger Einfluss auf diejenigen, in denen sie gebührend gepflegt wurden, durch Erfahrung bewiesen wird. Noch nie ist ein Grund vorgebracht worden, weshalb sie sich in Verbindung mit dem utilitaristischen Moralprinzip nicht zu der gleichen Intensität steigern lassen könnten wie in Verbindung mit irgendeinem anderen moralischen Maßstab.

Ich weiß wohl, dass viele zu der Annahme neigen, dass jemand, der in moralischen Pflichten eine transzendentale Tatsache, eine in das Reich der »Dinge an sich« gehörende objektive Wirklichkeit erblickt, ihr wahrscheinlich eher Folge leistet als jemand, der sie für völlig subjektiv hält und ihren Sitz nur im menschlichen Bewusstsein sieht. Aber welcher Meinung jemand auch in diesem Punkte der Ontologie sein mag, so ist die Kraft, die ihn wirklich drängt, sein eigenes subjektives Gefühl, und sie ist genauso stark wie dieses. Niemand wird von der objektiven Realität der Pflicht stärker überzeugt sein als von der objektiven Realität Gottes, und doch wirkt der Glaube an Gott, abgesehen von der Erwartung von Belohnung oder Bestrafung, auf das Verhalten nur durch und im Verhältnis zu der Stärke des subjektiven religiösen Gefühls. Die Sanktion, insofern sie uneigennützig ist, existiert immer im Geiste selbst, und die transzendentalen Moralisten müssen deshalb der Ansicht sein, dass diese Sanktion nicht *im* Geiste existieren würde, wenn man nicht glaubt, dass sie ihre Wurzel außerhalb des Geistes habe, und dass jemand, der zu sich sagen kann: das, was mich zurückhält und was mein Gewissen genannt wird, ist nichts weiter als ein Gefühl in meinem eigenen Geiste, möglicherweise die Schlussfolgerung ziehen könnte, dass auch die Pflicht verschwindet, wenn das Gefühl verschwindet, und dass, wenn dieses Gefühl ihm unbequem wird, er es missachten und versuchen kann, es loszuwerden. Aber besteht diese Gefahr nur für die utilitaristische Moral? Vermag der Glaube, dass moralische Pflichten ihren Sitz außerhalb des Geistes haben, dem Pflichtgefühl eine solche Stärke zu geben, dass man es nicht mehr loswerden kann? Die Wirklichkeit sieht dermaßen anders aus, dass sämtliche Moralisten die Leichtigkeit einräumen und beklagen, mit der bei der Mehrzahl der Menschen das Gewissen zum Schweigen gebracht oder unterdrückt werden kann. Die Frage: Muss ich meinem Gewissen gehorchen? stellen sich Personen, die nie etwas vom Nützlichkeitsprinzip gehört haben, genauso oft wie seine Anhänger. Und wenn diejenigen, deren

Gewissen so schwach ist, dass sie sich diese Frage stellen, sie bejahen, dann tun sie dies nicht, weil sie an die transzendentale Theorie glauben, sondern wegen der äußeren Sanktionen.

Für den vorliegenden Zweck muss nicht entschieden werden, ob das Pflichtgefühl angeboren oder erworben ist. Nimmt man an, es sei angeboren, ist es immer noch eine offene Frage, an welche Gegenstände es sich natürlicherweise heftet; denn die philosophischen Verfechter dieser Theorie sind inzwischen darin einig, dass die intuitive Erkenntnis sich auf Prinzipien der Moral und nicht auf ihre Einzelheiten bezieht. Wenn es dabei wirklich etwas Angeborenes gibt, so sehe ich keinen Grund, weshalb das angeborene Gefühl nicht das der Rücksicht auf die Freuden und Leiden anderer sein sollte. Wenn es irgendein Moralprinzip gibt, welches unmittelbar verpflichtend erscheint, so würde ich sagen, dass es dieses sein muss. Wäre dem so, so würde die intuitive Moral mit der utilitaristischen Moral zusammenfallen, und es gäbe keinen weiteren Streit zwischen ihnen. Sogar heute schon sind die intuitiven Moralisten, wenn sie auch an weitere intuitive moralische Pflichten glauben, bereits der Ansicht, dass auch diese Rücksicht eine solche sei; denn sie sind einhellig der Meinung, dass ein beträchtlicher *Teil* der Moral sich um die Rücksicht dreht, die wir den Interessen unserer Mitgeschöpfe schuldig sind. Wenn also der Glaube an den transzendentalen Ursprung moralischer Pflichten die Wirksamkeit der inneren Sanktion irgendwie verstärkt, dann, so scheint mir, kommt dies dem Utilitarismus bereits zugute.

Sind aber demgegenüber, wie dies meine eigene Ansicht ist, die moralischen Gefühle nicht angeboren, sondern erworben, so sind sie deswegen nicht weniger natürlich. Es ist dem Menschen natürlich, zu sprechen, zu denken, Städte zu bauen, den Boden zu bearbeiten, obwohl all dies erworbene Fähigkeiten sind. Die moralischen Gefühle sind in der Tat nicht in dem Sinne Teil unserer Natur, dass sie in uns allen in wahrnehmbarem Maße vorhanden wären; aber dies ist eine Tatsache, die misslicherweise auch von denen eingestanden wird, bei welchen der Glaube an ihren transzendentalen Ursprung am stärksten ist. Wie bei den erworbenen Fähigkeiten, die oben erwähnt wurden, ist die moralische Fähigkeit wenn nicht ein Bestandteil unserer Natur, so doch ein natürlicher Spross derselben, gleich jenen in einem gewissen geringen Grade fähig, spontan zu entstehen, und kann sich bei richtiger Pflege sehr hoch entwickeln. Leider kann sie jedoch bei hinlänglichem Gebrauch äußerer Sanktionen und der Kraft früh empfangener Eindrücke fast nach jeder beliebi-

gen Richtung hin ausgebildet werden, so dass es fast nichts gibt, das zu widersinnig oder abscheulich wäre, als dass es nicht durch diese Einflüsse dazu gebracht werden könnte, die volle Autorität des Gewissens über den menschlichen Geist zu erlangen. Daran zu zweifeln, dass durch dieselben Mittel dem Nützlichkeitsprinzip nicht die gleiche Macht gegeben werden könnte, falls es denn keine Grundlage in der menschlichen Natur hat, hieße aller Erfahrung hohnsprechen.

Aber völlig künstlich geschaffene mentale Verknüpfungen moralischer Konzepte schwächen sich mehr und mehr durch die zersetzende Kraft des Nachdenkens, wenn die geistige Bildung vorschreitet. Wenn die Assoziation des Pflichtgefühls mit Nützlichkeit genauso willkürlich erschiene, wenn es in unserer Natur keinen maßgeblichen Bereich, keine mächtige Gruppe von Gefühlen gäbe, mit der diese Assoziation harmonierte, welche sie uns als wesensverwandt empfinden ließe und uns nicht nur dazu bringen würde, sie in anderen zu fördern (wofür wir reichlich eigennützige Gründe haben), sondern sie auch in uns selbst zu kultivieren – kurz, wenn es in uns nicht eine natürliche Gefühlsgrundlage für die utilitaristische Moral gäbe, so könnte es wohl geschehen, dass auch diese Assoziation, selbst nachdem sie durch die Erziehung eingepflanzt worden wäre, hinweganalysiert würde.

Aber *es gibt* diese Grundlage in mächtigen natürlichen Gefühlen, und das ist es, was die Stärke der utilitaristischen Moral ausmachen wird, wenn erst das allgemeine Glück als ethischer Maßstab anerkannt ist. Diese unerschütterliche Grundlage besteht in den sozialen Gefühlen der Menschen, der Wunsch, in Eintracht mit unseren Mitgeschöpfen zu leben, welcher schon heute ein maßgebliches Prinzip in der menschlichen Natur ist und glücklicherweise auch eines von den Prinzipien, die sich, auch ohne besonders eingeschärft zu werden, unter dem Einfluss fortschreitender Zivilisation zu verstärken pflegen. Soziales Zusammenleben ist dem Menschen gleichzeitig so natürlich, so notwendig und so vertraut, dass er sich – von außergewöhnlichen Umständen oder einem bewussten Akt der Abstraktion abgesehen – nie anders denkt denn als Bestandteil eines Körpers; und diese Assoziation verfestigt sich immer stärker, je weiter sich die Menschen vom Zustand wilder Selbständigkeit entfernen. Dadurch wird jede Bedingung, die für einen gesellschaftlichen Zustand wesentlich ist, im Geiste eines jeden Menschen immer unzertrennlicher mit der Vorstellung vom Zustand der Welt verbunden sein, in die er hineingeboren wird und die das Schicksal jedes menschlichen Wesens ist. Nun ist aber eine

Gesellschaft von menschlichen Wesen, vom Verhältnis zwischen einem Sklaven und seinem Herrn einmal abgesehen, offenbar nicht auf einer anderen Grundlage als der Berücksichtigung der Interessen aller möglich. Eine Gesellschaft Gleicher kann nur unter der Voraussetzung existieren, dass die Interessen aller gleichermaßen geachtet werden. Und da bei jedem Stand der Zivilisation jeder (ausgenommen einen absoluten Monarchen) einen Gleichen hat, gibt es für jeden Menschen andere Menschen, mit denen er auf dieser Basis zusammenleben muss; und in jedem Zeitalter werden Fortschritte hin zu einem Zustand gemacht, in dem es für niemanden möglich sein wird, mit irgendjemandem dauerhaft auf einer anderen Basis zusammenzuleben. Auf diese Art werden die Menschen aufwachsen, ohne dass ihnen ein Zustand völliger Missachtung der Interessen anderer auch nur möglich erscheint. Damit werden sie sich zwangsläufig als Wesen begreifen, die sich wenigstens schlimmen Unrechts enthalten und solches (wenn auch nur zu ihrem eigenen Schutze) stets zurückweisen. Auch sind sie damit vertraut, mit anderen zu kooperieren und sich (zumindest für eine gewisse Zeit) ein kollektives Interesse, nicht nur ein Einzelinteresse, als Ziel ihrer Handlungen vorzustellen. Solange sie mit anderen kooperieren, sind ihre Ziele mit denen anderer identisch, und so verspüren sie wenigstens zeitweilig das Gefühl, dass die Interessen anderer auch ihre eigenen Interessen sind. Nicht nur gibt jede Kräftigung der sozialen Bande und jedes gesunde Wachstum der Gesellschaft dem Einzelnen ein stärkeres persönliches Interesse daran, das Wohlergehen anderer zu berücksichtigen, sondern es bringt ihn auch dazu, seine *Gefühle* mehr und mehr mit ihrem Wohlergehen zu identifizieren, oder zumindest mit seiner zunehmenden Berücksichtigung in der Praxis. Gleichsam instinktiv gelangt er dazu, sich selbst als ein Wesen zu begreifen, das *selbstverständlich* auf andere Rücksicht nimmt. Das Wohl der anderen wird für ihn etwas, dem er natürlicherweise und notwendigerweise seine Aufmerksamkeit schenken muss, genauso wie den materiellen Bedingungen unseres Daseins. In welchem Maß auch immer nun eine Person dieses Gefühl hat, so wird sie durch die stärksten Motive sowohl des Interesses als auch der Sympathie bewegt, es auch zu zeigen und es in anderen mit ihrer ganzen Kraft zu fördern. Sogar wenn jemand selbst das Gefühl überhaupt nicht verspürt, so hat er doch das gleiche Interesse wie jeder andere, dass andere es empfinden. Infolgedessen werden die kleinsten Keime dieses Gefühls durch die ansteckende Kraft der Sympathie und die Einflüsse der Erziehung bewahrt und großge-

zogen, und durch die gewaltige Macht der äußeren Sanktionen wird dieses Gefühl in ein umfassendes Netz unterstützender Assoziationen eingebettet. Diese Art, menschliches Leben und uns selbst zu begreifen, wird mit dem Fortschritt der Zivilisation immer stärker als natürlich empfunden. Und jeglicher politische Fortschritt lässt es natürlicher werden, indem er die Ursachen von Interessenkonflikten beseitigt und rechtlich verankerte Benachteiligungen ausgleicht, die zwischen Individuen oder Ständen bestehen und die es ermöglichen, dass immer noch das Glück großer Teile der Menschheit missachtet werden darf.* Wenn sich der menschliche Geist in einer Phase des Fortschritts befindet, sind die Einflüsse stets im Wachstum begriffen, die normalerweise in jedem Einzelnen ein Gefühl der Einheit mit allen anderen entstehen lassen; ein Gefühl, das in seiner höchsten Vollkommenheit den Einzelnen nie einen für sich selbst förderlichen Zustand ins Auge fassen oder wünschen ließe, wenn er nicht auch für die anderen von Vorteil ist. Stellen wir uns nun vor, dieses Gemeinschaftsgefühl würde wie eine Religion gelehrt werden und dass die ganze Macht der Erziehung, der Institutionen und der öffentlichen Meinung darauf ausgerichtet sei – wie dies früher mit der Religion der Fall war –, dass sich jeder von Kindheit an von allen Seiten sowohl von diesem Bekenntnis als auch von seiner Ausübung umgeben sehe, so denke ich, wird niemand, der sich so etwas vorstellen kann, daran zweifeln können, dass die letzte Sanktion der Moral des Glücks ausreichend sei. Jedem Studenten der Ethik, dem es schwerfallen sollte, sich hiervon eine klare Vorstellung zu machen, empfehle ich zum besseren Verständnis das zweite von Comtes beiden Hauptwerken, das *Système de Politique Positive*.[4] Ich habe gegen das in diesem Werk dargelegte System der Politik und Moral die stärksten Vorbehalte, aber ich glaube, dass es mehr als zur Genüge die Möglichkeit aufgezeigt hat, sogar ohne die Unterstützung durch den Glauben an eine Vorsehung, dem Dienst an der Menschheit die psychische Macht und soziale Wirksamkeit einer Religion zu verleihen; indem man ihn vom menschlichen Leben Besitz ergreifen und alles Denken, Fühlen und Handeln in einer Weise beeinflussen lässt, von welcher auch der höchste Einfluss, den irgendeine Religion je ausgeübt hat, nur ein Vorbild und Vorgeschmack gewesen sein mag, und dessen Gefahr nicht in einer Unzulänglichkeit besteht, sondern vielmehr

---

* Hier bezieht sich Mill wohl auf die Benachteiligung der Frauen, die er in *Die Unterwerfung der Frauen* (1869) erörtert (vgl. *Ausgewählte Werke* I).

in der Möglichkeit einer solchen Exzessivität, dass menschliche Freiheit und Individualität unverhältnismäßig stark beeinträchtigt würden.

Was das Gefühl betrifft, welches die verpflichtende Kraft der utilitaristischen Moral für ihre Anhänger ausmacht, ist es jedoch nicht nötig, erst jene sozialen Einflüsse abzuwarten, in deren Folge seine verpflichtende Kraft von der gesamten Menschheit empfunden würde. In dem vergleichsweise frühen Stadium menschlichen Fortschritts, in dem wir uns gegenwärtig befinden, kann tatsächlich keine Person jene vollkommene Sympathie mit allen anderen verspüren, die jede ernsthafte Uneinigkeit in ihren allgemeinen Verhaltensweisen unmöglich machen würde; aber bereits einer Person, in der das soziale Gefühl auch nur ansatzweise entwickelt ist, ist es unmöglich, ihre Mitmenschen als Rivalen im Kampf um die Mittel zum Glück zu verstehen, die sie sich niedergerungen wünschen muss, damit sie seine Ziele erreichen kann. Das tief verwurzelte Selbstverständnis aller Menschen, dem zufolge bereits heute jeder sich als geselliges Wesen versteht, lässt es sie als eines ihrer natürlichen Bedürfnisse empfinden, dass zwischen ihren Gefühlen und Zielen und denen ihrer Mitmenschen Einklang herrsche. Wenn Unterschiede der Meinungen und der geistigen Bildung es ihr unmöglich machen, eine große Zahl ihrer tatsächlichen Gefühle zu teilen – sie vielleicht dazu bewegen, diese Gefühle abzulehnen und gegen sie zu rebellieren –, so möchte sie doch immer das Selbstverständnis haben, dass das eigentliche Ziel ihrer Mitmenschen ihrem eigenen nicht widerspricht; dass sie sich eigentlich nicht dem widersetzt, was diese sich tatsächlich wünschen, nämlich ihr Wohlergehen, sondern dass sie dieses vielmehr fördert. Dieses Gefühl ist in vielen Individuen deutlich schwächer als ihre selbstsüchtigen Gefühle und fehlt oft sogar gänzlich. Aber für diejenigen, welche es besitzen, besitzt es alle Eigenschaften eines natürlichen Gefühls. Es stellt sich ihrem Geiste weder als ein anerzogener Aberglaube dar noch als ein durch die Macht der Gesellschaft despotisch auferlegtes Gesetz, sondern als eine Eigenschaft, die sie nicht missen möchten. Und diese Überzeugung ist die fundamentale Sanktion der Moralität des größten Glücks. Dies ist, was jedes menschliche Wesen – mit gut ausgebildeten Gefühlen – mit und nicht gegen die Beweggründe der Fürsorge für andere handeln lässt, bestätigt durch das, was ich die äußeren Sanktionen genannt habe; und wenn es an diesen Sanktionen mangelt oder sie im entgegengesetzten Sinne wirken, stellt sie selbst eine mächtige innerlich bindende Kraft dar, deren Stärke von Feinfühligkeit und Um-

sicht abhängt. Denn nur die, deren Geist moralisches Ödland ist, könnten es ertragen, ihren Lebenswandel auf den Grundsatz zu bauen, dass auf andere nur dann Rücksicht zu nehmen sei, wenn sie von ihren eigenen Interessen dazu gezwungen werden.

Viertes Kapitel

Welche Art von Beweis es für das Nützlichkeitsprinzip gibt

Es ist bereits bemerkt worden, dass es bei Fragen nach letzten Zielen einen Beweis im gewöhnlichen Sinne des Wortes nicht geben kann. Für alle letzten Prinzipien gilt, dass sie nicht durch den Verstand bewiesen werden können, und dies trifft auf die ersten Prämissen unseres Wissens wie auch unseres Verhaltens zu. Aber da es sich bei ersteren um Tatsachen handelt, können sie zum direkten Gegenstand der Vermögen werden, die Tatsachen beurteilen – nämlich unsere Sinne und unser inneres Bewusstsein. Kann man sich bei Fragen, die Handlungsziele betreffen, an dieselben Vermögen wenden? Oder durch welche anderen Vermögen erlangen wir von ihnen Kenntnis?

Fragen, die Ziele betreffen, sind mit anderen Worten Fragen danach, welche Dinge es wert sind, gewünscht zu werden. Die utilitaristische Auffassung ist, dass Glück wünschenswert und das Einzige ist, was als Zweck wünschenswert ist; alle anderen Dinge hingegen nur als Mittel zu diesem Zweck wünschenswert sind. Was sollte man von dieser Auffassung verlangen – welche Bedingungen sollte sie erfüllen müssen –, um ihren Anspruch auf Zustimmung einzulösen?

Der einzige Beweis, den man dafür, dass ein Gegenstand sichtbar ist, erbringen kann, ist der, dass Menschen ihn wirklich sehen. Der einzige Beweis dafür, dass ein Geräusch zu hören ist, ist, dass Menschen es hören; und Gleiches gilt bei den anderen Quellen unserer Erfahrung. Auf ähnliche Art und Weise, so sehe ich es, ist die einzige Evidenz, die man dafür vorbringen kann, dass etwas wert ist, gewünscht zu werden, dass Menschen es tatsächlich wünschen. Wenn das Ziel, das sich die utilitaristische Lehre setzt, nicht schon in Theorie und Praxis als Ziel anerkannt wäre, so könnte keine Person je davon überzeugt werden, dass es eines ist. Kein Grund kann gegeben werden, warum das allgemeine Glück wert ist, gewünscht zu werden, bis auf den, dass jede Person sich ihr eigenes Glück wünscht, insoweit sie es als erreichbar ansieht. Da dies aber eine Tatsache ist, haben wir nicht nur jeglichen Beweis, der in dieser An-

gelegenheit erbracht werden kann, sondern auch jeglichen Beweis, der gefordert sein könnte, dass Glück ein Gut ist: dass das Glück einer jeden Person für sie ein Gut ist, und das allgemeine Glück aus diesem Grund ein Gut für die Gesamtheit der Personen. Das Glück hat seinen Anspruch bestätigt, *eines* der Handlungsziele zu sein und folglich eines der Kriterien der Moral.

Aber hiermit allein hat es noch nicht bewiesen, dass es das einzige Kriterium ist. Um dies zu erreichen, müsste nach demselben Verfahren, so scheint es, nicht nur bewiesen werden, dass die Menschen Glück wünschen, sondern auch, dass sie nie etwas anderes wünschen. Nun liegt es aber auf der Hand, dass sie wahrlich Dinge wünschen, die im gewöhnlichen Sprachgebrauch etwas völlig anderes als Glück sind. Sie wünschen sich zum Beispiel Tugend und das Freisein von Laster wirklich nicht weniger stark als Freude und das Freisein von Leid. Der Wunsch nach Tugend ist zwar nicht eine so universelle, sie ist aber eine ebenso authentische Tatsache wie der Wunsch nach Glück. Und hieraus leiten die Gegner des Nützlichkeitsmaßstabs die Berechtigung zu ihrem Einwand ab, dass es noch andere Ziele menschlichen Handelns neben dem Glück gebe und dass Glück nicht der Maßstab von Billigung und Missbilligung sei.

Aber bestreitet denn die utilitaristische Lehre, dass die Menschen Tugend wünschen, oder behauptet sie gar, dass Tugend nicht wünschenswert sei? Ganz im Gegenteil. Sie behauptet nicht nur, dass Tugend gewünscht werden soll, sondern auch, dass sie um ihrer selbst willen gewünscht werden sollte. Was auch immer die Meinung der utilitaristischen Moralisten über die ursprünglichen Bedingungen sein mag, die Tugend zur Tugend machen, mögen sie auch der Ansicht sein (und sie sind es), dass Handlungen und Dispositionen nur deshalb tugendhaft sind, weil sie einem anderen Zweck als der Tugend dienen – dies zugestanden und vorausgesetzt, dass durch Überlegungen dieser Art festgestellt wurde, was tugendhaft *ist*, stellen sie nicht nur die Tugend an die Spitze der Dinge, die als Mittel zum letzten Zweck gut sind, sondern sie erkennen auch die psychologische Tatsache an, dass sie für das Individuum ohne Rücksicht auf einen außerhalb der Tugend liegenden Zweck ein Gut an sich sein kann. Auch meinen sie, dass unser Geist sich nicht im rechten Zustand, nicht in dem der Nützlichkeit gemäßen Zustand, nicht in dem Zustand befinde, welcher zum allgemeinen Glück am meisten beiträgt, wenn er die Tugend nicht in dieser Weise liebt – als ein um seiner selbst willen wünschenswertes Ding, sogar wenn sie in einem speziellen Falle nicht jene anderen Konsequenzen hervorbringen sollte, die sie hervorzubringen strebt, und um derentwillen

sie als Tugend gilt. In dieser Ansicht liegt auch nicht die geringste Abweichung vom Glücksprinzip. Die Bestandteile des Glücks sind sehr verschiedenartig, und jeder von ihnen ist um seiner selbst willen wünschenswert, und nicht nur insoweit er eine Gesamtsumme anschwellen lässt. Das Nützlichkeitsprinzip ist nicht so zu verstehen, als ob ein bestimmtes Vergnügen, wie zum Beispiel die Musik oder irgendein Freisein von Leid, wie zum Beispiel die Gesundheit, als Mittel zu einem kollektivem Etwas, das Glück genannt wird, zu betrachten und nur als solches wünschenswert sei. Sie werden gewünscht und sind wünschenswert an und für sich selbst; sie sind nicht nur Mittel, sondern auch Teile des Zwecks. Die Tugend ist nach der utilitaristischen Lehre nicht von Natur aus und von vornherein ein Teil des Zweckes, aber sie kann ein solcher werden; und in denen, die sie uneigennützig lieben, ist sie es geworden und wird gewünscht und geliebt, nicht als ein Mittel zum Glück, sondern als ein Teil ihres Glücks.

Um dies noch weiter zu erhellen: Erinnern wir uns daran, dass Tugend nicht das Einzige ist, das ursprünglich nur ein Mittel ist, und das bedeutungslos wäre und bliebe, wenn es nicht ein Mittel zu etwas anderem wäre; welches aber durch Assoziation mit dem, wozu es Mittel ist, um seiner selbst willen und im höchsten Grade wünschenswert wird. Was sollen wir zum Beispiel von der Liebe zum Geld sagen? Ursprünglich ist Geld nicht wünschenswerter als irgendein Haufen glitzernder Kieselsteine. Sein Wert ist nur der Wert der Dinge, die man damit kaufen kann – die Wünsche nach anderen Dingen, die durch Geld als Mittel erfüllt werden können. Gleichwohl ist die Liebe zum Geld nicht nur eine der stärksten Triebfedern im menschlichen Leben, sondern Geld wird auch in vielen Fällen an sich und um seiner selbst willen gewünscht. Der Wunsch, es zu besitzen, ist oft stärker als der Wunsch, es auszugeben, und er wird noch stärker, wenn jene Wünsche sich abschwächen, die durch Geld befriedigt werden können und die sich auch im Wunsch nach Geld wiederfinden können. Man kann deshalb zu Recht sagen, dass Geld nicht um eines Zweckes willen, sondern als Teil des Zweckes gewünscht wird. Aus einem Mittel zum Glück ist es selbst ein an sich wesentlicher Bestandteil davon geworden, wie man sich sein Glück vorstellt. Dasselbe lässt sich von der Mehrzahl der wichtigen Ziele sagen, die die Menschen verfolgen – Macht oder Ruhm zum Beispiel –, wobei, was von Geld nicht behauptet werden kann, mit jedem dieser Dinge ein gewisses Maß an unmittelbarem Vergnügen verknüpft ist, das wenigstens den Anschein hat, als würde es ihnen von Natur

aus anhaften. Gleichwohl aber liegt die stärkste natürliche Anziehungskraft von Macht als auch von Ruhm darin, dass sie es uns so viel leichter machen, unsere anderen Wünsche zu erfüllen. Die so hergestellte enge gedankliche Verknüpfung, die zwischen ihnen und allen unseren Wünschen entsteht, gibt dem direkten Wunsche nach ihnen jene Stärke, die bei manchen Charakteren die Stärke aller anderen Wünsche übertrifft. In diesen Fällen sind die Mittel ein Teil des Zweckes geworden, und zwar ein bedeutenderer Teil als irgendeines der Dinge, zu denen sie eigentlich Mittel sind. Was ursprünglich ein Werkzeug zum Erreichen des Glücks war, wird nun um seiner selbst willen gewünscht. Indem es um seiner selbst willen gewünscht wird, wird es jedoch als ein *Teil* des Glücks gewünscht. Die Person wird durch seinen bloßen Besitz glücklich oder glaubt, glücklich zu werden, und wird unglücklich, wenn sie nicht in ihren Besitz gelangt. Der Wunsch nach Geld unterscheidet sich daher nicht vom Wunsch nach Glück – ebenso wenig wie die Liebe zur Musik oder der Wunsch nach Gesundheit. Sie zählen zum Glück dazu. Sie sind einige der Bestandteile, die im Wunsch nach Glück enthalten sind. Glück ist keine abstrakte Idee, sondern ein konkretes Ganzes, und diese sind einige seiner Bausteine. Und die utilitaristische Moral erkennt sie als solche an und bejaht sie. Das Leben wäre eine armselige Sache und ärmlich an Quellen von Glück, wenn die Natur nicht diese Vorkehrung getroffen hätte, durch welche Dinge, die ursprünglich indifferent sind, aber zur Befriedigung unserer primitiven Wünsche führen oder mit ihnen verknüpft sind, für sich selbst Quellen der Freude werden, die noch wertvoller als die primitiven Freuden sind, und zwar nicht nur ihrer Dauerhaftigkeit nach, an dem Raum gemessen, welchen sie im menschlichen Dasein auszufüllen vermögen, sondern sogar auch ihrer Intensität nach.

Die Tugend ist der utilitaristischen Konzeption zufolge ein Gut dieser Art. Es gab kein ursprüngliches Verlangen nach ihr oder ein Motiv, sie zu befolgen, bis auf das, dass sie der Freude förderlich ist und insbesondere vor Leid bewahrt. Aber durch die so erzeugte gedankliche Verknüpfung kann sie an und für sich als ein Gut empfunden werden und als solches mit eben derselben Stärke gewünscht werden wie jedes andere Gut. Dabei unterscheidet sie sich von der Liebe zum Geld, zur Macht oder zum Ruhm dadurch, dass all diese Dinge den übrigen Mitgliedern der Gesellschaft schädlich sein können und es oft auch wirklich sind, wohingegen es nichts gibt, was den Einzelnen zu einem größeren Segen für sie machen könnte als die Kultivierung der un-

eigennützigen Liebe zur Tugend. Deshalb duldet und billigt der utilitaristische Standard zwar die anderen erworbenen Wünsche bis zu dem Punkt, an dem sie das allgemeine Glück noch befördern und es nicht verringern, die Kultivierung der Tugendliebe aber unterstützt und fordert er im größtmöglichen Ausmaß, da es für das allgemeine Wohl nichts Bedeutsameres gibt.

Aus den vorhergehenden Betrachtungen ergibt sich, dass in Wirklichkeit nichts anderes gewünscht wird als Glück. Was in einer anderen Weise denn als ein Mittel zu einem anderen Zweck und so letztlich als Mittel zum Glück gewünscht wird, wird selbst als ein Bestandteil des Glücks gewünscht, und wird erst für sich selbst gewünscht, wenn es dazu geworden ist. Wer die Tugend um ihrer selbst willen wünscht, tut dies entweder, weil das Bewusstsein, tugendhaft zu sein, Freude bereitet, oder, weil das Bewusstsein, es nicht zu sein, schmerzt – oder aus beiden Gründen zugleich, denn in der Tat treten diese Freude und dieses Leid selten voneinander getrennt auf, sondern fast immer gemeinsam, wenn eine Person Freude über das von ihr erlangte Maß an Tugend empfindet, aber auch darunter leidet, dass sie nicht noch tugendhafter ist. Wenn das eine ihr keine Freude bereitete und das andere kein Leid, dann würde sie die Tugend nicht lieben oder sie sich nicht wünschen, oder sie sich nur um der anderen Vorteile willen wünschen, die sie ihr selbst oder anderen Personen, an denen ihr etwas gelegen ist, verschafft.

Also haben wir nun eine Antwort auf die Frage, welche Art von Beweis für das Nützlichkeitsprinzip geführt werden kann. Wenn die Auffassung, die ich dargelegt habe, psychologisch wahr ist, wenn die menschliche Natur so geartet ist, dass sie nichts wünscht, was nicht entweder ein Bestandteil des Glücks oder ein Mittel zu ihm ist, dann kann es keinen anderen Beweis dafür geben, und wir benötigen auch keinen anderen, dass dies die einzigen wünschenswerten Dinge sind. Ist dem aber so, so ist Glück der alleinige Zweck des menschlichen Handelns, und seine Beförderung der Maßstab, mit dem alles menschliche Handeln zu beurteilen ist. Hieraus folgt notwendigerweise, dass es das Kriterium der Moral ist, da ein Teil im Ganzen enthalten ist.

Um nun darüber zu entscheiden, ob dies wirklich stimmt – ob die Menschen nichts anderes um seiner selbst willen wünschen, als was ihnen Freude bereitet oder ihnen in seiner Abwesenheit Leid bedeutet, so sind wir eindeutig zu einer Frage gelangt, bei der es um Tatsachen und Erfahrung geht, die genau wie alle anderen derartigen Fragen untersucht werden kann. Sie kann nur durch geübte Selbstwahrnehmung und Selbstbeobachtung entschieden

werden, unterstützt durch Beobachtung anderer Menschen. Ich glaube, dass eine unvoreingenommene Untersuchung dieser Erkenntnisquellen die Antwort liefern wird, dass ein Ding zu wünschen und es vergnüglich finden, ein Ding zu verabscheuen und es als leidbringend zu betrachten, untrennbar miteinander verbundene Phänomene sind, oder besser: zwei Teile eines Phänomens – ganz genau formuliert: zwei verschiedene Arten, ein und dieselbe psychologische Tatsache zu bezeichnen; dass etwas für wünschenswert zu halten (von seinen Folgen abgesehen) und es für vergnüglich zu halten ein und dieselbe Sache ist und dass etwas anders zu wünschen als in dem Verhältnis, wie die Vorstellung von ihm vergnüglich ist, eine physische und metaphysische Unmöglichkeit ist.

Dies erscheint mir so offensichtlich, dass Einwände kaum zu erwarten sind; der Einwand jedoch, der vorgebracht werden wird, wird nicht sein, dass unsere Wünsche ein anderes letztes Ziel haben können als Freude und das Freisein von Leid, sondern dass der Wille etwas anderes ist als das Begehren, und dass eine Person von standhafter Tugend beziehungsweise jeder, dessen Ziele gefestigt sind, seine Ziele völlig ohne Gedanken an die Freude verfolgt, die er bei ihrer Kontemplation verspürt oder bei ihrem Erreichen zu verspüren erwartet, und sie auch dann weiterverfolgt, wenn diese Freuden durch Veränderungen seines Charakters oder dem Verfall seiner Empfindungsfähigkeiten erheblich nachlassen oder sogar durch die Leiden überwogen werden, die das Verfolgen der Ziele ihm einbringen. All dies gestehe ich völlig zu und habe es andernorts* so bestimmt und nachdrücklich ausgeführt wie nur möglich.[5] Der Wille, die aktive Erscheinung, unterscheidet sich vom Wünschen, dem Zustand des passiven Empfindens, und wenn er auch aus diesem hervorgewachsen ist, so kann er doch mit der Zeit eigene Wurzeln schlagen und sich von der Mutterpflanze lösen, und zwar in einem so hohen Grade, dass wir bei habituellen Zielen nicht mehr etwas wollen, weil wir es wünschen, sondern es nur darum wünschen, weil wir es wollen. Dies ist jedoch nur ein weiteres Beispiel einer altvertrauten Tatsache, nämlich der Macht der Gewohnheit, und keineswegs auf den Fall tugendhafter Handlungen beschränkt. Viele indifferente Dinge, die die Menschen ursprünglich aus einem bestimmten Motiv taten, tun sie später aus bloßer Gewohnheit. Zuweilen geschieht dies unbewusst, wenn

---

* Zum Beispiel in den *Bemerkungen zu Benthams Philosophie* (Text Nr. 1 in diesem Band; *Collected Works* X, S. 12) sowie im *System of Logic* (*Collected Works* VIII, S. 842 f.)

man sich einer Handlung erst nachträglich bewusst wird, zuweilen auch mit einem bewussten Wollen, aber mit einem Wollen, welches habituell geworden ist und durch die Macht der Gewohnheit aktiviert wird, vielleicht sogar im Widerspruch mit den wohlüberlegten Präferenzen, wie dies oft bei Menschen der Fall ist, die sich Gewohnheiten lasterhafter oder gesundheitsschädlicher Genüsse zugezogen haben. Eine dritte und letzte Möglichkeit ist die, dass der gewohnheitsmäßige Willensakt des Einzelfalls nicht mit den allgemeinen Absichten, die in anderen Momenten vorherrschen, im Widerspruch steht, sondern mit diesen übereinstimmt wie im Falle einer Person von standhafter Tugend und all jener, die wohlüberlegt und beharrlich auf ein festes Ziel hinarbeiten. Der Unterschied zwischen Wille und Wunsch, so verstanden, ist eine authentische und höchst wichtige psychologische Tatsache; aber die Tatsache besteht allein darin, dass der Wille wie alle anderen Teile unseres Wesens der Gewohnheit unterworfen ist und dass wir manchmal aus Gewohnheit etwas wollen, das wir nicht mehr um seiner selbst willen wünschen oder nur deshalb wünschen, weil wir es wollen. Es ist dennoch wahr, dass der Wille ursprünglich völlig durch das Wünschen entsteht, wobei mit Wünschen auch der abweisende Einfluss von Leid und der anziehende Einfluss der Freude gemeint ist. Betrachten wir nun nicht mehr die Person, die bereits einen festen Willen hat, das Richtige zu tun, sondern jemanden, bei dem dieser tugendhafte Wille noch schwach ist, der noch der Versuchung erliegen kann, dessen Wille noch nicht völlig verlässlich ist – durch welche Verfahren kann ein solcher Wille gefestigt werden? Wie kann der Wille, tugendhaft zu sein, wo er noch nicht hinreichend stark ist, eingepflanzt oder geweckt werden? Nur dadurch, dass man diese Person dazu bringt, Tugend zu *wünschen* – indem man sie dazu bringt, sich Tugend im Licht der Freude und ihre Abwesenheit im Licht des Leids zu denken. Dadurch, dass man die richtige Handlung mit Freude verknüpft und die falsche Handlung mit Leid, oder durch das Hervorrufen, Verstärken und In-das-Bewusstsein-Bringen der Freude, die mit dem einen, und das Leid, das mit dem anderen ganz natürlich verbunden ist, kann man jenen Willen zur Tugendhaftigkeit wecken, der, sobald er gefestigt ist, ohne Gedanken an Freude oder Leid tätig wird. Der Wille ist das Kind des Wünschens, und er wird aus der elterlichen Gewalt nur entlassen, um unter die Herrschaft der Gewohnheit zu treten. Was Ergebnis der Gewohnheit ist, muss deswegen nicht unbedingt an sich gut sein; und es gäbe keinen Grund zu wünschen, dass tugendhaftes Handeln von Freud und Leid völlig unabhän-

gig werden solle, wenn der Einfluss der freudigen und leidvollen Assoziationen, die zum tugendhaften Handeln motivieren, auch ohne die Kraft der Gewohnheit ausreichend wäre, um mit untrüglicher Sicherheit tugendhafte Handlungen hervorzubringen. Im Fühlen wie im Handeln können aber nur Gewohnheiten Sicherheit gewähren; und aufgrund der Wichtigkeit, die es für andere hat, sich auf unsere Gefühle und unser Verhalten verlassen zu können, und für einen selbst, sich auf seine eigenen Gefühle und sein eigenes Verhalten verlassen zu können, sollte der Wille, das Richtige zu tun, zu dieser habituellen Unabhängigkeit kultiviert werden. Mit anderen Worten ist dieser Zustand des Willens ein Mittel zum Guten, nicht gut an sich; und er widerspricht nicht der These, dass nichts für Menschen nur insofern ein Gut ist, wie es entweder in sich selbst Freude bereitet oder ein Mittel ist, Freude zu erlangen oder Leid abzuwenden.

Wenn aber diese These richtig ist, ist das Nützlichkeitsprinzip bewiesen. Ob dem so ist oder nicht, muss jetzt dem Urteil des besonnenen Lesers überlassen bleiben.

Fünftes Kapitel

Über den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Nützlichkeit

Eines der stärksten Hindernisse gegen die Annahme der Lehre, dass »Nützlichkeit« oder »Glück« das Kriterium von recht und unrecht sei, ist in allen philosophischen Epochen aus der Idee der »Gerechtigkeit« geschöpft worden.* Das mächtige Gefühl und die scheinbar klare Vorstellung, die dieses Wort mit einer gleichsam instinkthaften Schnelligkeit und Sicherheit hervorruft, schien der Mehrzahl der Denker auf eine den Dingen innewohnende Eigenschaft hinzudeuten; gar zu beweisen, dass das »Gerechte« eine Existenz in der »Natur« als etwas Absolutes haben müsse – der Gattung nach von jeder Art des »Nützlichen« unterschieden und ihm konzeptionell entgegengesetzt, obgleich es (wie gemeinhin anerkannt wird) auf lange Sicht tatsächlich nie von ihm abweicht.

Bei diesem wie auch unseren anderen moralischen Gefühlen besteht kein notwendiger Zusammenhang zwischen der Frage nach seinem Ursprung und der nach seiner Verbindlichkeit. Die Tatsache, dass die »Natur« uns ein Gefühl verliehen hat, rechtfertigt noch nicht alle seine Impulse. Das Gefühl der Gerechtigkeit könnte ein besonderer Instinkt sein und doch, gleich unseren anderen Instinkten, der Kontrolle und Erleuchtung durch eine höhere Vernunft bedürfen. Wenn wir intellektuelle Instinkte haben, die uns dazu bringen, in einer bestimmten Art und Weise zu urteilen, genauso wie wir animalische Instinkte haben, die uns dazu bringen, in einer bestimmten Art und Weise zu handeln, so ist nicht erwiesen, dass die ersteren in ihrem Bereiche untrüglicher sein sollten als die letzteren in ihrem; es wäre auch denkbar, dass gelegentlich durch erstere fehlerhafte Urteile nahegelegt werden, genauso wie falsche Handlungen durch letztere. Obwohl es eine Sache ist, zu glauben, dass wir natürliche Gefühle der Gerechtigkeit haben, und eine andere

* Die hier in Anführungszeichen gesetzten Worte sind im Originaltext großgeschrieben, was im Englischen häufig ironisch-distanzierend auf die Überhöhung der betreffenden Konzepte durch die Gegenseite hinweisen soll.

Sache, diese als ein letztes Kriterium des Verhaltens anzuerkennen, sind diese beiden Auffassungen doch tatsächlich sehr eng miteinander verknüpft. Die Menschen neigen stets dazu zu glauben, dass jedes subjektive Gefühl, das nicht anders erklärt werden kann, die Offenbarung irgendeiner objektiven Wirklichkeit sei. Unsere Aufgabe besteht also zunächst darin, die Frage zu entscheiden, ob die Wirklichkeit, mit der das Gefühl der Gerechtigkeit übereinstimmt, von der Art ist, dass es einer solchen besonderen Offenbarung bedarf; ob die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer Handlung ein an sich einzigartiges Ding ist und sich von allen ihren anderen Eigenschaften unterscheidet oder nur eine Kombination einiger dieser Eigenschaften, die sich in einem einzigartigen Lichte darstellen. Für die Zwecke dieser Untersuchung ist es praktisch wichtig zu betrachten, ob das Gefühl selbst, das der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, ein Ding *sui generis** ist, wie unsere Farbeindrücke und Geschmackseindrücke oder ein abgeleitetes Gefühl durch eine Kombination anderer gebildet. Und dies zu untersuchen ist umso wesentlicher, als die Menschen in der Regel ziemlich bereitwillig zugeben, dass, objektiv betrachtet, die Gebote der Gerechtigkeit mit einem Teil des Gebietes der »allgemeinen Nützlichkeit« zusammenfallen; insofern aber das subjektive innerliche Gefühl der »Gerechtigkeit« sich von demjenigen unterscheidet, das gemeinhin mit dem nur Nützlichen verbunden ist und, extreme Fälle der letzteren ausgenommen, bei weitem verbindlicher in seinen Forderungen erscheint, haben die Menschen Schwierigkeiten damit, »Gerechtigkeit« nur als eine besondere Art oder einen Zweig der allgemeinen Nützlichkeit zu sehen, und glauben, dass ihre stärkere bindende Kraft einen völlig andersartigen Ursprung haben muss.

Um diese Frage zu erhellen, müssen wir zunächst zu bestimmen versuchen, was das spezifische Merkmal der Gerechtigkeit (oder der Ungerechtigkeit) ist; welche Eigenschaft es ist oder ob es eine gemeinsame Eigenschaft gibt, die allen Arten des ungerechten Verhaltens gemeinsam ist (denn Gerechtigkeit wird wie viele andere moralische Attribute am besten durch ihr Gegenteil definiert) und die sie von solchen Arten des Verhaltens unterscheidet, die zwar auch missbilligt werden, aber ohne sich jenen besonderen Ausdruck der Missbilligung zuzuziehen. Wenn in allen Dingen, die die Menschen als gerecht oder ungerecht zu bezeichnen pflegen, stets eine gemeinsame Eigenschaft oder eine Gruppe von Eigenschaften vorhanden ist, so können wir dann entschei-

* Von eigener Art.

den, ob diese bestimmte Eigenschaft oder diese Gruppe von Eigenschaften in uns ein Gefühl von jener besonderen Art und Intensität wecken könnte, nur den allgemeinen Gesetzen unseres Gefühlslebens entsprechend, oder ob dieses Gefühl unerklärlich ist und als eine außergewöhnliche Vorkehrung der »Natur« anzusehen ist. Sollten wir finden, dass Ersteres der Fall ist, so werden wir mit der Lösung dieser Frage auch das Hauptproblem selbst gelöst haben; sollte Letzteres der Fall sein, werden wir nach einer anderen Vorgehensweise suchen müssen.

Um die gemeinsamen Attribute einer Anzahl von Gegenständen zu finden, muss man zuerst die einzelnen Gegenstände *in concreto*[*] betrachten. Richten wir also unseren Blick nacheinander auf die verschiedenen Arten des Verhaltens und der menschlichen Einrichtungen, die durch universale oder weit verbreitete Meinung als »gerecht« oder als »ungerecht« bezeichnet werden. Die Dinge, von denen es allgemein bekannt ist, dass sie so bezeichnete Gefühle erregen, sind von sehr vielfältiger Beschaffenheit. Ich werde sie rasch Revue passieren lassen, ohne auf Details einzelner Regelungen einzugehen.

Erstens wird es meist als ungerecht angesehen, jemanden seiner persönlichen Freiheit, seines Eigentums oder irgendeiner anderen Sache zu berauben, die ihm kraft Gesetzes zusteht. Hier haben wir also ein Beispiel der Anwendung der Ausdrücke gerecht und ungerecht in einem völlig eindeutigen Sinn, nämlich: dass es gerecht ist, die *juridischen Rechte* einer Person zu achten, und ungerecht, sie zu verletzen. Aber dieses Urteil lässt einige Ausnahmen zu, die sich aus den anderen Formen ergeben, die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit manchmal annehmen. Es kann zum Beispiel die Person, die den Nachteil erleiden muss, die Rechte, in denen sie beeinträchtigt wird (wie der Ausdruck lautet), *verwirkt* haben, ein Fall, auf welchen wir sogleich wieder zurückkommen werden. Darüber hinaus ist es aber auch möglich, dass zweitens die juridischen Rechte, in denen sie beeinträchtigt wird, Rechte sind, die sie nicht hätte haben *sollen*; mit anderen Worten mag das Gesetz, welches ihr diese Rechte zugestanden hat, ein schlechtes Gesetz sein. Wenn dies wirklich der Fall ist oder wenn (was für unsere Zweck auf dasselbe hinausläuft) vermutet wird, dass es der Fall sei, wird es unterschiedliche Ansichten darüber geben, ob es gerecht oder ungerecht ist, fragliches Gesetz zu brechen. Einige behaupten, dass ein einzelner Bürger gegen kein Gesetz, so schlecht es auch sein mag,

---

* In der Wirklichkeit.

verstoßen darf; dass sein Widerspruch, wenn er überhaupt gezeigt werden sollte, sich nur im Bemühen darum äußern sollte, eine Veränderung der Gesetze durch die kompetenten Autoritäten herbeizuführen. Diese Ansicht (die über viele der berühmtesten Wohltäter der Menschheit das Verdammungsurteil spricht und oft schändliche Institutionen vor den einzigen Waffen schützen würde, die angesichts der vorherrschenden Zustände erfolgversprechend sind) wird durch ihre Anhänger mit Nützlichkeitserwägungen verteidigt; und zwar vorzugsweise mit der Wichtigkeit – für die gemeinsamen Interessen der Menschheit –, das Gefühl der Unterwerfung unter das Gesetz als unantastbar zu erhalten. Andere wiederum vertreten die genau gegenteilige Ansicht, dass jedem als schlecht angesehenen Gesetz schuldlos der Gehorsam verweigert werden darf, selbst wenn es nicht als ungerecht, sondern nur als unzweckmäßig angesehen wird; während wiederum andere die Erlaubnis zum Ungehorsam auf den Fall ungerechter Gesetze einschränken möchten; nun sagen aber auch einige, dass alle Gesetze, die nicht zweckmäßig sind, deswegen auch ungerecht sind, da jedes Gesetz die natürliche Freiheit des Menschen einschränke und diese Beschränkung eine Ungerechtigkeit sei, wenn sie nicht dadurch zu rechtfertigen ist, dass sie das Wohlergehen der Menschen befördert. Bei all diesen unterschiedlichen Auffassungen scheint es doch als universell anerkannt zu gelten, dass es ungerechte Gesetze geben kann und dass folglich das Gesetz nicht das letzte Kriterium der Gerechtigkeit ist, sondern der einen Person einen Vorteil zuweisen oder der anderen ein Übel zufügen kann, selbst wenn dies aus Sicht der Gerechtigkeit zu verdammen ist. Wenn nun aber ein Gesetz als ungerecht angesehen wird, so scheint es immer nur aus demselben Grunde so angesehen zu werden, aus dem auch ein Bruch des Gesetzes ungerecht ist, nämlich weil es das Recht von jemandem verletzt; da aber das fragliche Recht kein juridisches sein kann, wird es anders genannt und als moralisches Recht bezeichnet. Wir können demnach sagen, dass ein zweiter Fall der Ungerechtigkeit darin besteht, dass einer Person etwas genommen oder vorenthalten wird, auf das sie ein *moralisches Recht* hat.

Drittens wird es allgemein für gerecht erachtet, dass jede Person das erhalten sollte (sei es ein Gut oder ein Übel), was sie *verdient*; und für ungerecht, dass sie ein Gut erhalte oder einem Übel unterworfen werde, welches sie nicht verdient hat. Dies ist vielleicht die deutlichste und eindringlichste Form, in der sich die Idee der Gerechtigkeit dem allgemeinen Bewusstsein darstellt. Da hier auf den Begriff des Verdienstes Bezug genommen wird, stellt sich sogleich

die Frage, wann genau jemand etwas verdient hat. Allgemein gesprochen wird davon ausgegangen, dass eine Person Gutes verdiene, wenn sie das Richtige tut, und Übles, wenn sie Unrecht begangen hat; und in einem engeren Sinne, dass sie Gutes von denen verdiene, denen sie Gutes tut oder getan hat, und Übles von denen, denen sie Übles tut oder getan hat. Das Gebot, Böses mit Gutem zu vergelten, ist nie als gerecht angesehen worden, sondern als ein Fall, in dem die Ansprüche der Gerechtigkeit aus wichtigeren Gründen erlassen wurden.

Viertens ist es zugestandenermaßen ungerecht, *Treu und Glauben zu verletzen*, einer Verpflichtung nicht nachzukommen, sei sie ausdrücklich eingegangen worden oder nur implizit, oder Erwartungen zu enttäuschen, die wir durch unser eigenes Verhalten hervorgerufen haben, zumindest wenn dies wissentlich und willentlich geschehen ist. Wie die anderen bereits erwähnten Pflichten der Gerechtigkeit ist auch diese nicht als absolut anzusehen, sondern als durch stärkere Pflichten der Gerechtigkeit aufhebbar; oder durch Verhalten auf Seiten der Person, gegenüber der die Verpflichtung besteht, dass sie ihren Anspruch auf Einlösung der Pflichten, wie sie sie erwartet, *verwirkt* und uns von unserer Pflicht entbindet.

Fünftens ist es, wie universell anerkannt wird, mit der Gerechtigkeit unvereinbar, parteiisch zu sein; eine Person einer anderen gegenüber in Dingen zu begünstigen oder vorzuziehen, in denen es unangebracht ist, jemanden zu begünstigen oder vorzuziehen. Unparteilichkeit scheint jedoch nicht an sich als eine Pflicht angesehen zu werden, sondern vielmehr als Mittel zur Erfüllung einer anderen Pflicht; denn es wird zugegeben, dass Begünstigung und Bevorzugung nicht immer tadelnswert sind, und in der Tat sind die Fälle, in denen sie verurteilt werden, eher die Ausnahme als die Regel. Jemand würde wahrscheinlich eher Tadel als Lob ernten, wenn er seiner Familie oder Freunden bei guten Ämtern nicht den Vorzug vor Fremden gäbe, sofern er dies könnte, ohne eine andere Pflicht zu verletzen. Niemand hält es für ungerecht, bei der Wahl eines Freundes, Bekannten oder Gefährten der einen Person den Vorzug vor einer anderen zu geben. Unparteilichkeit bei der Beachtung von Rechten ist selbstverständlich eine Pflicht, aber diese ist Teil der allgemeinen Pflicht, jedem zu seinem Recht zu verhelfen. Ein Richter zum Beispiel muss unparteiisch sein, weil er dazu verpflichtet ist, einen strittigen Gegenstand derjenigen der beiden Parteien zuzusprechen, die auf ihn das Recht hat, ohne sonstige Überlegungen anzustellen. In anderen Fällen bedeutet Unparteilich-

keit, sich nur vom Verdienst leiten zu lassen, wie bei denen, die in ihrer Tätigkeit als Richter, Lehrer oder Eltern Belohnung und Bestrafung so zuteilen. In wiederum anderen Fällen bedeutet es, dass man sich nur durch die Rücksicht auf das öffentliche Wohl leiten lasse – wie zum Beispiel, wenn zwischen Bewerbern um ein Amt die Wahl zu treffen ist. Kurz, man kann sagen, dass unter Unparteilichkeit eine Gerechtigkeitspflicht verstanden wird, dass man sich ausschließlich durch solche Überlegungen leiten lässt, die im jeweiligen Falle als maßgeblich angesehen werden sollten, und dem Einfluss aller Motive widersteht, die Verhalten nahelegen, das von dem durch die relevanten Überlegungen vorgeschriebenen abweicht.

Eng verknüpft mit der Idee der Unparteilichkeit ist die der *Gleichheit*, die häufig als Bestandteil einer Gerechtigkeitskonzeption und auch bei ihrer praktischen Anwendung eingesetzt wird und die in den Augen vieler ihr Wesen ausmacht. Aber in diesem Falle ist der Begriff der Gerechtigkeit bei den verschiedenen Personen noch unterschiedlicher als in irgendeinem anderen und entspricht jeweils genau der Vorstellung, die die verschiedenen Personen von Nützlichkeit haben. Alle glauben, dass Gleichheit ein Gebot der Gerechtigkeit sei, es sei denn, Ungleichheit wird durch Nützlichkeitsüberlegungen legitimiert. Dass Gerechtigkeit fordert, die Rechte aller gleichermaßen zu schützen, wird auch von denjenigen verfochten, die die ungeheuerlichsten Ungleichheiten in den Rechten selbst aufrechterhalten wollen. Sogar in Sklavenstaaten gibt man in der Theorie zu, dass die Rechte des Sklaven, wenn man sie denn als solche bezeichnen möchte, genauso heilig sein sollten wie die des Herrn und dass ein Gericht, das diese nicht mit der gleichen Strenge durchsetzt, der Gerechtigkeit nicht Genüge tut; während gleichzeitig Institutionen, die den Sklaven kaum Rechte zum Durchsetzen zugestehen, nicht als ungerecht angesehen werden, weil man sie durch Nützlichkeitsüberlegungen als legitimiert ansieht. Diejenigen, die glauben, dass die Nützlichkeit Rangunterschiede erforderlich macht, sehen keine Ungerechtigkeit darin, dass Reichtümer und soziale Privilegien ungleich verteilt sind; wohingegen diejenigen, die solche Ungleichheiten nicht als nützlich ansehen, sie auch als ungerecht ansehen. Wer glaubt, dass eine Regierung für einen Staat erforderlich ist, erblickt nichts Ungerechtes in der Ungleichheit, die durch die Zuteilung von Macht an die Behörden entsteht, die anderen Leuten versagt bleibt. Sogar unter denen, die radikale Gleichheit fordern, gibt es genauso viele offene Fragen zur Gerechtigkeit wie Meinungsverschiedenheiten über die Nützlichkeit. Einige Kommu-

nisten halten es für ungerecht, dass der Ertrag der gemeinschaftlichen Arbeit nach einem anderen Prinzip als dem der absoluten Gleichheit verteilt werden sollte; andere sehen es als gerecht an, dass die am meisten erhalten, deren Bedürfnisse die größten sind, während wiederum andere der Meinung sind, dass die, die sich stärker anstrengen oder mehr erzeugen, oder deren Dienste für das Gemeinwesen wertvoller sind, gerechterweise bei der Verteilung der Erträge einen größeren Anteil beanspruchen können. Und das Gefühl der natürlichen Gerechtigkeit kann plausiblerweise für alle diese Auffassungen in Anspruch genommen werden.

Bei so vielen verschiedenen Anwendungen des Wortes »Gerechtigkeit«, das dennoch nicht als mehrdeutig gilt, bereitet es gewisse Schwierigkeiten, das geistige Bindeglied zu erfassen, das alle verbindet und auf dem das mit dem Worte verknüpfte moralische Gefühl wesentlich beruht. Angesichts dieser Verlegenheit hilft uns vielleicht die Geschichte des Wortes weiter, wie sie durch seine Etymologie veranschaulicht wird.

In den meisten, wenn nicht in allen Sprachen verweist die Etymologie des Wortes, welches »gerecht« entspricht, auf einen Ursprung, der entweder mit dem positiven Recht oder mit dem zusammenhängt, was in den meisten Fällen die primitive Form von Recht gewesen ist – die geltenden Sitten. *Iustum* ist eine andere Form für *iussum*, das heißt das, was befohlen worden ist. *Jus* hat dieselbe Ableitung. Δίκαιον kommt von δίκη, dessen Hauptbedeutung, zumindest in der historischen Zeit Griechenlands, der Rechtsstreit war. Ursprünglich bedeutete es allerdings nur die *Art und Weise* oder die gewohnte Art, ein Ding zu tun, aber es erhielt bald die Bedeutung der *vorgeschriebenen* Art und Weise, die die anerkannten Autoritäten, ob nun patriarchalische, richterliche oder politische, durchsetzen konnten. Das deutsche *Recht,* aus dem sich *right* und *righteous* herleiten, ist mit Gesetz gleichbedeutend. Die ursprüngliche Bedeutung von *Recht* verweist allerdings nicht auf das Gesetz, sondern auf physische Geradheit – wie *wrong* und die entsprechenden Ausdrücke der lateinischen Sprache gewunden oder *verdreht* bedeuten –, und hieraus wird geschlossen, dass Recht ursprünglich nicht Gesetz bedeutete, sondern im Gegenteil Gesetz Recht. Aber wie dem auch sei, so ist die Tatsache, dass *recht* und *droit* in ihrer Bedeutung auf das positive Gesetz beschränkt wurden, obwohl zur sittlichen Geradheit oder Rechtschaffenheit auch vieles erforderlich ist, was vom Gesetz nicht eingefordert wird, ebenso bezeichnend für den ursprünglichen Charakter der moralischen Ideen, als wenn die Ableitung an-

dersherum gewesen wäre. Die Gerichte, Höfe der Gerechtigkeit, die Verabreichung der Gerechtigkeit, sind die Gerichte und die Verwaltung der Gesetze.* *La justice*** im Französischen ist der gebräuchliche Ausdruck für die Gerichtsbarkeit. Es kann, glaube ich, kein Zweifel daran sein, dass die *idée mère**** , das ursprüngliche Element bei der Bildung des Begriffes Gerechtigkeit, die Übereinstimmung mit dem Gesetze war. Dies machte unter den Hebräern bis zum Entstehen des Christentums das gesamte Wesen des Begriffes aus, wie es bei einem Volk zu erwarten war, dessen Gesetze alle Bereiche umspannen sollte, in denen Vorschriften erforderlich schienen, und das in diesen Gesetzen einen unmittelbaren Ausfluss des »höchsten Wesens« erblickte. Andere Nationen hingegen, und insbesondere die Griechen und Römer, die wussten, dass ihre Gesetze seit jeher und immer noch von Menschen gemacht wurden, fürchteten sich nicht davor zuzugeben, dass diese Menschen auch schlechte Gesetze machen können; und legitimiert durch Gesetze die gleichen Dinge mit den gleichen Motiven tun können, die man als ungerecht bezeichnen würde, wenn ein Individuum sie ausführen würde und sie nicht durch Gesetze sanktioniert wären. Und so kam es, dass das Gefühl der Ungerechtigkeit sich nicht mit allen Verstößen gegen Gesetze verband, sondern nur mit Verstößen gegen die Gesetze, die gelten *sollten*, jene mit eingeschlossen, die gelten sollten, es aber nicht tun; und auch mit den Gesetzen selbst, wenn sie nicht denen entsprachen, die Gesetz sein sollten. Auf diese Weise war die Idee des Gesetzes und gesetzlicher Vorschriften im Begriff der Gerechtigkeit selbst dann noch vorherrschend, als die geltenden Gesetze bereits nicht mehr als Maßstab der Gerechtigkeit galten.

Nun stimmt es jedoch, dass die Menschen den Begriff der Gerechtigkeit und ihrer Pflichten als auf viele Dinge anwendbar betrachten, die durch Gesetze weder geregelt werden noch werden sollten. Niemand wünscht, dass die Gesetze in alle Einzelheiten des Privatlebens eingreifen sollten, aber jeder gibt zu, dass eine Person sich auch im täglichen Leben als gerecht oder als ungerecht erweisen kann und dies tut. Aber selbst hier lebt die Vorstellung von

---

* Das Original lautet: »The courts of justice, the administration of justice, are the courts and the administration of law.» Die »courts of justice«, die sich offenbar mit der Verwaltung (administration) der Gesetze beschäftigen, teilen zumindest sprachlich also auch Gerechtigkeit (justice) aus (to administer – austeilen, verabreichen).

** Die Gerechtigkeit.

*** Die grundlegende Idee.

einem Verstoß gegen das, was Gesetz sein sollte, weiter – wenn auch in veränderter Gestalt. Es würde uns immer Freude bereiten und mit unseren Vorstellungen von Angemessenheit übereinstimmen, wenn Handlungen, die wir für ungerecht halten, bestraft würden, obwohl wir es nicht immer für nützlich erachten, dass dies durch die Gerichte geschehen sollte. Wir verzichten auf diese Genugtuung aufgrund der mit ihr einhergehenden Unannehmlichkeiten. Wir würden uns freuen, selbst auch in den kleinsten Dingen gerechtes Verhalten erzwungen und Ungerechtigkeiten unterdrückt zu sehen, wenn wir uns nicht mit gutem Grund davor fürchten müssten, den Obrigkeiten so unbeschränkte Macht über den Einzelnen anzuvertrauen. Wenn wir denken, dass eine Person aus Gründen der Gerechtigkeit die Pflicht hat, etwas zu tun, ist es ganz normal zu sagen, dass sie dazu gezwungen werden sollte. Es würde uns Genugtuung verschaffen, die Erfüllung der Pflicht durch jemanden, der die Macht dazu hat, erzwungen zu sehen. Wenn wir sehen, dass ihre Erzwingung durch das Gesetz keinen Nutzen stiften würde, so bedauern wir die Unmöglichkeit, wir betrachten es als ein Übel, dass die Ungerechtigkeit ungestraft bleibt, und versuchen dies dadurch gutzumachen, dass wir den Schuldigen unsere und des Publikums Missbilligung nachdrücklich spüren lassen. So ist die Idee des juristischen Zwangs immer noch die Ursprungsidee des Begriffs der Gerechtigkeit, obgleich sie verschiedene Wandlungen durchmacht, bevor der Begriff die Gestalt vollständig erlangt hat, die er in einem fortschrittlichen gesellschaftlichen Zustand einnimmt.

Das eben Gesagte ist, denke ich, eine knappe, aber an sich zutreffende Darstellung des Ursprungs und der fortschreitenden Entwicklung der Idee der Gerechtigkeit. Aber wir müssen konstatieren, dass bisher noch keinerlei Unterscheidung zwischen den Pflichten der Gerechtigkeit und der moralischen Pflicht im Allgemeinen gemacht werden konnte. Denn in Wahrheit ist die Idee einer Strafandrohung, die das Wesen des Rechts ausmacht, nicht nur Teil des Begriffs der Ungerechtigkeit, sondern einer jeden Art von Unrecht. Wir nennen kein Verhalten unrecht, wenn wir nicht implizieren wollen, dass die Person auf die ein oder andere Art und Weise für ihre Handlung bestraft werden sollte; wenn nicht durch das Gesetz, dann durch die Meinung seiner Mitmenschen; wenn nicht durch die öffentliche Meinung, dann durch die Ermahnungen seines eigenen Gewissens. Dies scheint der eigentliche Unterschied zwischen der Moral und dem einfach Nützlichen zu sein. Im Begriff der »Pflicht« ist in allen seinen Formen impliziert, dass jemand zu Recht ge-

zwungen werden kann, sie zu erfüllen. Die »Pflicht« ist eine Sache, die einer Person *abgefordert* werden kann, genauso wie man Geldschulden eintreiben darf. Wenn wir nicht glauben, dass sie vom Betreffenden derart abverlangt werden könne, so nennen wir sie nicht seine Pflicht. Klugheitsgründe oder die Interessen anderer Menschen können dagegen sprechen, sie tatsächlich einzutreiben; aber die betreffende Person selbst würde eindeutig nicht das Recht haben, sich darüber zu beklagen. Andererseits gibt es auch Dinge, von denen wir zwar wünschen, dass sie getan werden, welche den Personen, die sie tun, unsere Liebe oder Bewunderung, und denen, die sie nicht tun, vielleicht unsere Abneigung oder Verachtung zuziehen, während wir jedoch zugeben, dass sie nicht in der Pflicht stehen, sie zu tun. Es handelt sich hier nicht um moralische Pflichten, wir tadeln sie deshalb nicht, das heißt, wir denken nicht, dass sie bestraft werden müssten. Wie wir zu diesen Vorstellungen des Verdienens oder Nichtverdienens von Strafe gelangen, wird vielleicht im Folgenden klar werden; aber ich glaube, es besteht kein Zweifel daran, dass diese Unterscheidung den Begriffen recht und unrecht zugrunde liegt; dass wir ein Verhalten unrecht nennen, oder eben einen anderen Ausdruck des Missfallens oder der Ablehnung gebrauchen, wenn wir der Meinung sind, dass die Person dafür bestraft werden sollte oder eben nicht; und wir sagen, dass es recht wäre, so und so zu handeln, oder nur, dass es wünschenswert oder löblich wäre, je nachdem, ob wir die betreffende Person dazu gezwungen oder nur überzeugt und ermahnt wünschen, so zu handeln.*

Da dies also der charakteristische Unterschied ist, welcher – nicht die Gerechtigkeit, sondern die Moral überhaupt – von den übrigen Gebieten der Nützlichkeit und Vorteilhaftigkeit abgrenzt, so bleibt immer noch das charakteristische Merkmal zu erforschen, welches die Gerechtigkeit von den anderen Bereichen der Moral unterscheidet. Nun werden die moralischen Pflichten von den Moralphilosophen bekanntlich in zwei Klassen eingeteilt, die sie als vollkommene und unvollkommene Pflichten bezeichnen (diese Begriffe sind leider unglücklich gewählt), von denen letztere dergestalt sind, dass sie uns zwar dazu verpflichten, eine bestimmte Handlung auszuführen, dass es

---

* *Anmerkung Mills:* Man sehe, wie dies von Professor Bain bestätigt und erläutert wird in einem bewundernswerten Kapitel (mit dem Titel: »Die ethischen Gefühle oder der moralische Sinn« [»The Ethical Emotions, or the Moral Sense«]) der zweiten der beiden Abhandlungen, aus denen sein gründliches und tiefsinniges Werk über den Geist besteht.

aber unserer Wahl überlassen bleibt, bei welcher Gelegenheit wir dies tun, wie zum Beispiel im Falle der Barmherzigkeit oder der Wohltätigkeit, die wir zwar zu üben verpflichtet sind, nicht aber gegenüber einer bestimmten Person oder zu einem bestimmten Zeitpunkt. In der präziseren Ausdrucksweise der Rechtsphilosophen sind Pflichten von vollkommener Verbindlichkeit diejenigen Pflichten, die bei einer oder mehreren Personen ein ihnen entsprechendes *Recht* generieren; Pflichten von unvollkommener Verbindlichkeit sind diejenigen moralischen Verpflichtungen, die kein solches Recht begründen. Ich glaube, es wird sich zeigen, dass diese Unterscheidung genau mit derjenigen zusammenfällt, die zwischen der Gerechtigkeit und den sonstigen moralischen Pflichten besteht. In unserer Übersicht über die verschiedenen landläufigen Auffassungen von Gerechtigkeit schien der Ausdruck im Allgemeinen die Vorstellung eines persönlichen Rechts zu beinhalten – einen Anspruch einer oder mehrerer Personen wie den, den das Gesetz verleiht, wenn es ein Eigentums- oder ein sonstiges juridisches Recht erteilt. Ob nun die Ungerechtigkeit darin besteht, dass eine Person eines Besitzes beraubt oder Treu und Glauben gebrochen oder dass sie schlechter behandelt wird, als sie es verdient hätte, oder schlechter als andere Personen, die nicht mehr verdient haben – in jedem Falle werden zwei Dinge vorausgesetzt: ein Unrecht und eine bestimmte Person, der das Unrecht zugefügt wurde. Eine Ungerechtigkeit kann zwar auch dadurch begangen werden, dass eine Person besser als eine andere behandelt wird, aber in diesem Fall wird das Unrecht ihren Konkurrenten zugefügt, die ebenfalls bestimmte Personen sind. Es scheint mir, dass diese Eigenschaft der Situation, nämlich ein Recht, das der moralischen Pflicht entspricht und das einer bestimmten Person zusteht, die spezifische Differenz zwischen Gerechtigkeit und Großzügigkeit oder Wohltätigkeit ausmacht. Gerechtigkeit bezieht sich nicht nur darauf, was zu tun recht ist und was zu unterlassen unrecht ist, sondern auf was eine bestimmte Person von uns als ihr moralisches Recht einfordern kann. Niemand hat ein moralisches Recht auf unsere Großzügigkeit oder Wohltätigkeit, weil wir nicht moralisch verpflichtet sind, diese Tugenden gegenüber einer bestimmten Person auszuüben. Und wie bei jeder anderen korrekten Definition wird sich auch bei dieser zeigen, dass die Fälle, die ihr zu widersprechen scheinen, gerade diejenigen sind, die sie am ehesten bestätigen. Denn wenn ein Moralphilosoph zu zeigen versucht, wie einige es getan haben, dass zwar keine bestimmte Person, aber doch die Menschheit als Ganzes ein Recht auf all das Gute hat, das wir den Menschen

tun können, so schließt er durch diese These sogleich die Großzügigkeit und die Wohltätigkeit in die Kategorie der Gerechtigkeit mit ein. Er muss dann auch sagen, dass wir unseren Mitmenschen unsere äußersten Anstrengungen *schulden*, er stellt sie somit einer Schuld gleich, oder dass nichts Geringeres eine ausreichende *Gegenleistung* für das sein kann, was die Gesellschaft für uns tut, er den Fall also als einen der Dankbarkeit klassifiziert; beide aber sind anerkanntermaßen Fälle der Gerechtigkeit. Wo immer ein Recht vorhanden ist, da ist der Fall einer der Gerechtigkeit und nicht der Tugend der Wohltätigkeit. Wer die Unterscheidung zwischen Gerechtigkeit und der Moral im Allgemeinen nicht da zieht, wo wir sie eben gezogen haben, wird überhaupt keinen Unterschied zwischen ihnen machen, sondern alle Moral in Gerechtigkeit aufgehen lassen.

Nachdem wir so versucht haben, die wesentlichen Elemente zu bestimmen, die in der Idee der Gerechtigkeit enthalten sind, können wir nun die Untersuchung der Frage beginnen, ob das Gefühl, das die Idee begleitet, mit ihr durch irgendeine besondere Vorrichtung der Natur verknüpft wurde oder ob es sich nach bereits bekannten Gesetzmäßigkeiten aus der Idee selber hätte entwickeln können, und insbesondere, ob das Gefühl in Überlegungen der allgemeinen Nützlichkeit seinen Ursprung haben kann.

Ich bin der Ansicht, dass zwar nicht das Gefühl selbst auf etwas zurückzuführen ist, was man gemeinhin oder zutreffenderweise als eine Idee der Nützlichkeit bezeichnen würde; dass aber das es ist, was an ihm moralisch ist, wenn auch nicht das Gefühl selbst.

Wir haben gesehen, dass die zwei wesentlichen Bestandteile des Gerechtigkeitsgefühls diese sind: der Wunsch, eine Person zu bestrafen, die einen Schaden verursacht hat, und das Wissen oder der Glaube, dass der Schaden einer bestimmten Person oder mehreren bestimmten Personen zugefügt wurde.

Nun scheint mir, dass der Wunsch, eine Person zu bestrafen, die jemandem einen Schaden zugefügt hat, eine spontane Entwicklung zweier Gefühle ist, die beide im höchsten Grade natürlich sind, gar Instinkte sind oder doch Instinkten gleichen: der Drang zur Selbstverteidigung und das Gefühl der Sympathie.

Es ist völlig natürlich, bei einem Schaden, der einem selbst oder jemandem, dem gegenüber man Sympathie empfindet, zugefügt wurde (oder wenn dies versucht wurde), wütend zu werden, ihn abwenden zu wollen oder ihn zu vergelten. Der Ursprung dieses Gefühls muss hier nicht erörtert werden. Mag

es ein Instinkt oder das Ergebnis der Intelligenz sein, so wissen wir, dass es der ganzen Tierwelt gemeinsam ist. Jedes Tier versucht die zu verletzen, die es selbst oder seine Jungen verletzt haben oder zu verletzen drohen. Menschliche Wesen unterscheiden sich in diesem Punkte von den anderen Tieren nur in zwei Einzelheiten. Erstens dadurch, dass sie nicht nur gegenüber ihren eigenen Kindern oder, wie einige der edleren Tiere, mit einem höher entwickelten Tier, das ihnen Gutes tut, Sympathie empfinden können, sondern gegenüber allen menschlichen und sogar gegenüber allen empfindenden Wesen. Zweitens dadurch, dass sie einen höher entwickelten Intellekt besitzen, der allen ihren Gefühlen (seien sie selbstbezogen oder mitfühlend) einen größeren Wirkungskreis eröffnet. Aufgrund seiner höheren Intelligenz, selbst abgesehen vom weiter reichenden Umfang seiner Sympathien, ist ein Mensch fähig, eine Gemeinsamkeit der Interessen zwischen sich und der menschlichen Gesellschaft, deren Teil er ist, zu begreifen, so dass jedes Verhalten, das die Sicherheit der Gesellschaft überhaupt bedroht, zugleich auch seine bedroht und seinen Selbstverteidigungsinstinkt (wenn es ein Instinkt ist) weckt. Diese höhere Intelligenz, verbunden mit der Fähigkeit der Sympathie mit menschlichen Wesen überhaupt, versetzt ihn in die Lage, sich so mit der kollektiven Idee seines Stammes, seines Landes oder der ganzen Menschheit verbunden zu sehen, dass jegliche schädigende Handlung seinen Instinkt der Sympathie weckt und ihn zum Widerstand drängt.

Das Gerechtigkeitsgefühl ist also, meine ich, hinsichtlich der Komponente, die im Wunsche nach Bestrafung besteht, das natürliche Gefühl der Vergeltung oder Rache, welches durch den Intellekt und Sympathie auf jene Delikte, das heißt auf jene Schädigungen, anwendbar gemacht wird, die uns durch die oder gemeinsam mit der Gesellschaft als Ganzem verwunden. Dieses Gefühl an sich hat nichts Moralisches in sich; das Moralische ist, dass es ausschließlich den sozialen Sympathien untergeordnet wird, ihnen dient und gehorcht. Denn das natürliche Gefühl lässt uns undifferenziert alles verübeln, was irgendjemand uns an Unangenehmem zufügt; wenn es aber durch das soziale Gefühl moralisiert worden ist, wirkt es nur in den Bahnen, die dem allgemeinen Wohl gemäß sind. Eine gerechte Person verübelt ein Unrecht, das der Gesellschaft zugefügt wird, wenn es auch weiter kein Unrecht gegen sie selbst ist, und verübelt ein ihr selbst zugefügtes Unrecht, so schmerzlich es auch sein mag, nur dann, wenn es von der Art ist, dass die Gesellschaft mit ihr an seiner Unterdrückung ein gemeinsames Interesse hat.

Zu sagen, dass wir, wenn unser Gerechtigkeitsgefühl verletzt wird, nicht an die Gesellschaft als Ganzes oder an ein kollektives Interesse denken, sondern nur an den bestimmten Fall, ist kein Einwand gegen diese Theorie. Es kommt zwar häufig genug vor, ist aber das Gegenteil von lobenswert, Abneigung schon deshalb zu empfinden, weil man selbst Leid erdulden muss; aber eine Person, deren Abneigung ein wirklich moralisches Gefühl ist, die also überlegt, ob eine Handlung tadelnswert ist, bevor sie sich erlaubt, die Handlung zu verübeln – eine solche Person, wenn sie sich auch nicht ausdrücklich vornimmt, für die Interessen der Gesellschaft einzutreten, fühlt sicherlich, dass sie für eine Regel einsteht, die ebenso wohl zum Wohle anderer als zu ihrem eigenen gereicht. Wenn sie dies nicht fühlt – wenn sie die Handlung nur so betrachtet, als ob sie sie allein als Einzelperson angehe –, so ist sie nicht mit vollem Bewusstsein gerecht, die Gerechtigkeit ihrer eigenen Handlungen ist ihr gleichgültig. Dies wird sogar von den antiutilitaristischen Moralphilosophen zugegeben. Wenn Kant (wie schon bemerkt) das Prinzip »Handle so, dass die Richtschnur deines Handelns von allen vernünftigen Wesen als Gesetz angenommen werden kann« zum Grundprinzip der Moral erklärt, erkennt er praktisch an, dass das Interesse der Menschheit als ganzer, oder wenigstens das der Menschheit ohne Ansehung der Person, dem Handelnden im Geiste gegenwärtig sein muss, wenn er den moralischen Wert einer Handlung gewissenhaft bestimmen möchte. Andernfalls würden seine Worte keinen Sinn ergeben; denn dass eine Handlungsregel des reinen Egoismus nicht von allen vernünftigen Wesen angenommen werden *könnte* – dass es durch die Natur der Dinge ausgeschlossen ist, dass diese Regel angenommen wird –, kann kaum glaubhaft behauptet werden. Damit Kants Prinzip überhaupt einen Sinn ergibt, so muss sein Sinn darin bestehen, dass wir unser Verhalten nach einer Regel ausrichten sollten, die alle vernünftigen Wesen *zum Vorteil ihrer Gesamtinteressen* annehmen könnten.

Ich fasse zusammen: Die Idee der Gerechtigkeit setzt zwei Dinge voraus, eine Verhaltensregel und ein Gefühl, das diese Regel sanktioniert. Von ersterer muss angenommen werden, dass sie der ganzen Menschheit gemeinsam ist und auf ihr Wohl abzielt. Das Zweite (das Gefühl) ist der Wunsch, dass die bestraft werden, die die Regel verletzen. Hinzu kommt die Vorstellung, dass eine bestimmte Person unter dem Regelbruch leidet, deren Rechte (um den Ausdruck zu gebrauchen, der diesem Falle angemessen ist) durch den Regelbruch verletzt werden. Und das Gefühl der Gerechtigkeit scheint mir das ani-

malische Verlangen zu sein, eine Verletzung oder Schädigung abzuwenden oder zu vergelten, die entweder der eigenen Person oder denen, mit denen man sympathisiert, zugefügt wird, wobei die Grenzen dieser Sympathie durch die menschliche Fähigkeit des erweiterten Mitgefühls und die menschliche Vorstellung des wohlverstandenen Eigeninteresses auf alle Menschen ausgedehnt wird. Aus letzteren Elementen bezieht das Gefühl seinen moralischen Gehalt, von ersteren seine besondere Nachdrücklichkeit und sein gewaltiges Durchsetzungsvermögen.

Ich habe durchweg die Idee eines *Rechts*, das der Person zukommt, die durch das Unrecht geschädigt wird, und das durch die Schädigung verletzt wird, nicht als ein separates Element in der Zusammensetzung der Idee und des Gefühls behandelt, sondern als eine der Formen, in denen die beiden anderen Elemente erscheinen. Diese Elemente sind einerseits eine Schädigung, die einer oder mehreren bestimmten Personen zugefügt wird, und andererseits ein Verlangen nach Strafe. Diese beiden Dinge sind alles, was wir meinen, wenn wir von der Verletzung eines Rechts sprechen, wie sich, so glaube ich, durch Introspektion wird zeigen lassen. Wenn wir etwas als das Recht einer Person bezeichnen, so meinen wir damit, dass er einen legitimen Anspruch an die Gesellschaft hat, ihn in der Wahrung des Rechts zu schützen, sei es nun durch die Kraft von Gesetzen oder durch die der Erziehung und der öffentlichen Meinung. Hat jemand in unseren Augen (aus welchen Gründen auch immer) einen legitimen Anspruch darauf, dass die Gesellschaft ihm etwas garantiert, so sagen wir, dass er ein Recht darauf hat. Wenn wir beweisen möchten, dass er auf etwas kein Recht hat, so meinen wir dies geleistet zu haben, sobald eingeräumt wird, dass die Gesellschaft nichts unternehmen sollte, es ihm zu verschaffen, sondern es dem Zufall oder seinen eigenen Anstrengungen überlassen sollte. So sagt man, dass jemand ein Recht hat auf das, was er im fairen beruflichen Wettbewerb verdienen kann, da die Gesellschaft keiner anderen Person erlauben sollte, ihn in seinen Anstrengungen zu behindern, auf diese Weise so viel zu erwerben, wie er kann. Aber er hat kein Recht darauf, dreihundert Pfund jährlich zu erhalten, wenn er auch vielleicht genau dies verdient, denn es ist nicht die Aufgabe der Gesellschaft, dafür zu sorgen, dass er diesen Betrag verdient. Hingegen *hat* er ein Recht auf dreihundert Pfund jährlich, wenn er zehntausend Pfund in dreiprozentigen Staatsanleihen besitzt, denn dann hat die Gesellschaft die Verpflichtung übernommen, ihm ein Einkommen in dieser Höhe zu gewähren.

Ein Recht zu haben heißt also, so meine ich, etwas zu haben, in dessen Besitz mich die Gesellschaft schützen sollte. Wenn nun jemand als Einwand fragt, warum sie dies sollte, kann ich keinen anderen Grund anführen als die allgemeine Nützlichkeit. Wenn dieser Ausdruck aber weder der Stärke der Verpflichtung noch der eigentümlichen Intensität des Gefühls gerecht zu werden scheint, so liegt das daran, dass dieses Gefühl nicht nur ein rationales, sondern auch ein animalisches Element enthält: den Durst nach Vergeltung. Dieser Durst bezieht seine Stärke und seine moralische Rechtfertigung von der außerordentlich wichtigen und bemerkenswerten Art von Nützlichkeit, die betroffen ist. Das Interesse, um das es geht, ist das der Sicherheit, nach allgemeiner Einschätzung das vitalste aller Interessen. Nahezu alle anderen Güter dieser Erde werden von einer Person benötigt, von einer anderen aber nicht, und auf viele von ihnen kann man, wenn nötig, mit leichtem Herzen verzichten oder es durch etwas anderes ersetzen, aber kein menschliches Wesen kann auf Sicherheit verzichten. Von ihr hängt ab, ob wir vor Unglück bewahrt bleiben, und auch der gesamte Wert eines jeden Gutes, das über den Augenblick hinausgeht; denn nur die Befriedigungen des Augenblicks könnten für uns von Wert sein, wenn wir schon im nächsten Moment eines jeden Besitzes beraubt werden könnten, falls es jemanden geben sollte, der in diesem Moment stärker ist. Nun kann aber dieses nach der Ernährung unerlässlichste aller Bedürfnisse nicht gesichert werden, wenn die Maschinerie, die es sichert, nicht pausenlos aktiv bleibt. Daher kommt es, dass unsere Vorstellung von dem Anspruch, den wir an unsere Mitmenschen haben, dass sie an der Sicherung der eigentlichen Grundlage unserer Existenz mitwirken, mit Gefühlen umkleidet wird, die so viel stärker sind als jene, die sich auf die gewöhnlicheren Fälle der Nützlichkeit beziehen, dass der graduelle Unterschied (wie so oft in der Psychologie) zu einem Unterschied in der Art wird. Der Anspruch nimmt jenen Charakter absoluter Geltung an, jene scheinbare Unbegrenztheit und Unvergleichbarkeit mit allen anderen Erwägungen, der den Unterschied zwischen dem Gefühl von recht und unrecht einerseits und dem der gewöhnlichen Nützlichkeit und Nutzlosigkeit andererseits ausmacht. Die fraglichen Gefühle sind so mächtig, und wir rechnen so sicher damit, dass sie auch von den anderen erwidert werden (da sie ähnliche Interessen haben), dass sich *müsste* und *sollte* zu *muss* auswächst und die anerkannte Unentbehrlichkeit zu einer moralischen Notwendigkeit wird, die der physischen analog ist und ihr an bindender Kraft oft nicht nachsteht.

Wenn die vorangehende Analyse, oder doch etwas ihr Ähnliches, nicht die richtige Beschreibung des Begriffs der Gerechtigkeit wäre, wenn die Gerechtigkeit von der Nützlichkeit vollkommen unabhängig und ein selbständiger Maßstab sein sollte, den der Geist durch einfache Introspektion zu erkennen vermag, so ist schwer einzusehen, weshalb dieses innere Orakel so zweideutig ist und warum so viele Dinge einerseits als gerecht, andererseits aber als ungerecht erscheinen, je nachdem, ob man sie in diesem oder in jenem Licht betrachtet.

Man belehrt uns unaufhörlich, dass »Nützlichkeit« ein unsicherer Maßstab sei, den jede Person anders auslege, und dass es keine Sicherheit gebe außer in den unveränderlichen, unauslöschlichen und unmissverständlichen Geboten der »Gerechtigkeit«, die von sich aus evident sind und vom Wandel der Meinungen ausgenommen. Aus solchen Worten könnte man folgern wollen, dass es bei Fragen der Gerechtigkeit keine Kontroversen geben könnte – dass, wenn wir sie zu unserer Richtschnur nähmen, ihre Anwendung auf einen gegebenen Fall uns ebenso wenig in Zweifel lassen könnte wie ein mathematischer Beweis. Aber dies ist so weit entfernt von der Wahrheit, dass es genauso viele Meinungsverschiedenheiten und ebenso grimmigen Streit darüber gibt, was gerecht ist, als über das, was der Gesellschaft nützlich ist. Nicht nur vertreten verschiedene Nationen und Individuen verschiedene Ansichten über Gerechtigkeit, sondern auch im Geiste einer einzelnen Person ist Gerechtigkeit nicht eine einzelne Richtschnur, ein Prinzip oder eine Maxime, sondern eine Vielzahl, die in ihren Forderungen nicht immer übereinstimmen, und bei der Entscheidung zwischen ihnen wird sie entweder durch einen zusätzlichen Maßstab oder durch ihre persönlichen Neigungen geleitet.

Manche sagen zum Beispiel, dass es ungerecht sei, jemanden zu bestrafen, um ein Exempel zu statuieren; dass eine Strafe nur dann gerecht ist, wenn sie auf das Wohl des Bestraften abzielt. Andere wiederum vertreten das genaue Gegenteil und behaupten, dass es despotisch und ungerecht ist, mündige Menschen zum Zweck ihres eigenen Besten zu bestrafen, da ja, wenn es nur um ihr eigenes Wohl geht, niemand das Recht habe, ihnen hierüber Vorschriften zu machen; dass man sie aber gerechterweise bestrafen dürfe, um andere Menschen vor Schaden zu bewahren, was nur das legitime Recht der Selbstverteidigung bedeute. Owen wiederum behauptet, dass Strafen grundsätzlich ungerecht sei; denn der Kriminelle hat sich ja seinen Charakter nicht selbst gewählt; seine Erziehung und die ihn umgebenden Verhältnisse haben

ihn zum Verbrecher gemacht, und für diese ist er nicht verantwortlich.* Alle diese Auffassungen sind höchst plausibel. Und solange die Frage einfach als eine der Gerechtigkeit betrachtet wird, ohne dass man zu den Prinzipien vorstößt, die der Gerechtigkeit zugrunde liegen und auf denen ihre Geltung beruht, kann ich nicht sehen, wie auch nur einer dieser Denker widerlegt werden könnte. Denn in der Tat bezieht sich jeder von den dreien auf Regeln der Gerechtigkeit, die zugegebenermaßen wahr sind. Der Erste stützt sich auf die anerkannte Ungerechtigkeit, eine bestimmte Person herauszugreifen und sie ohne seine Einwilligung dem Nutzen anderer zu opfern. Der Zweite geht von der anerkannten Gerechtigkeit der Selbstverteidigung aus und der zugestandenen Ungerechtigkeit, eine Person dazu zu zwingen, sich den Meinungen anderer, was gut für sie sei, zu beugen. Der Owenianer beruft sich auf den anerkannten Grundsatz, dass es ungerecht ist, jemanden für etwas zu bestrafen, für das er nicht verantwortlich ist. Jeder von ihnen triumphiert, solange er nicht eine andere Maxime der Gerechtigkeit in Betracht ziehen muss als die, die er selbst ausgesucht hat. Aber sobald ihre verschiedenen Maximen miteinander konfrontiert werden, scheint jeder der Streitenden genauso viel zu seinen Gunsten sagen zu können wie die anderen. Keiner kann seine eigene Auffassung der Gerechtigkeit zur Geltung bringen, ohne eine andere mit Füßen zu treten, die genauso verbindlich ist. Diese Schwierigkeiten existieren, sie sind immer als solche wahrgenommen worden, und man hat viele Kunstgriffe ersonnen, sie zu umgehen, anstatt sie zu überwinden. Als Bastion gegen die letzte der drei Ansichten haben die Menschen das ersonnen, was sie die Freiheit des Willens nennen – in der Meinung, man könnte die Bestrafung eines Menschen von völlig verdorbenem Charakter nur dann rechtfertigen, wenn er diesen Zustand ganz ohne Beeinflussung durch vorangegangene Umstände erreicht hätte. Ein beliebter Kunstgriff, um den anderen Schwierigkeiten zu entgehen, ist die Fiktion eines Vertrages gewesen, durch welchen sich zu einem unbekannten Zeitpunkt alle Mitglieder der Gesellschaft zum Gehorsam gegen die Gesetze verpflichteten und ihre Einwilligung erklärten, für jeden Gesetzesbruch eine Bestrafung über sich ergehen zu lassen, so dem Gesetzgeber das Recht erteilend – das dieser sonst nicht hätten haben können –, sie zu bestrafen, sei es nun ihrem eigenen Wohle wegen oder dem der Ge-

* Wie in *A New View of Society* (1813) des utopischen Sozialisten Robert Owen (1771–1858) beschrieben.

sellschaft. Dieser glückliche Einfall, so glaubte man, würde alle Schwierigkeit lösen und die Anwendung von Strafen kraft einer anderen althergebrachten Maxime der Gerechtigkeit legitimieren: *volenti non fit injuria*[6], das heißt, nichts ist ungerecht, was mit Einwilligung derjenigen Person geschieht, die vermeintlich einen Schaden erleidet. Es muss kaum erwähnt werden, dass, selbst wenn jene Einwilligung nicht eine reine Fiktion wäre, diese Maxime an Autorität den anderen nicht überlegen ist, die sie begründen soll. Sie ist im Gegenteil ein lehrreiches Beispiel für die willkürliche und zufällige Art und Weise, wie vermeintliche Gerechtigkeitsprinzipien entstehen. Die vorliegende kam offenbar zur Vereinfachung allgemeiner Verfahren bei den Gerichten in Gebrauch, welche oft gezwungen sind, sich mit sehr unsicheren Annahmen zufriedenzugeben, in Rücksicht auf die größeren Übel, die oft aus jedem Versuche ihrerseits entstehen würden, tiefer in die Details vorzudringen. Aber sogar Gerichte können an dieser Maxime nicht ausnahmslos festhalten, denn sie lassen zu, dass freiwillig eingegangene Verpflichtungen aufgrund eines Betruges, zuweilen sogar aufgrund eines bloßen Irrtums oder von Fehlinformation als nichtig erklärt werden.

Erkennt man andererseits die grundsätzliche Legitimität von Strafe an: Wie viele widersprüchliche Auffassungen von Gerechtigkeit treten zutage, wenn das dem Vergehen entsprechende Strafmaß zur Sprache kommt! Bei dieser Frage empfiehlt sich dem primitiven und spontanen Gerechtigkeitsgefühl keine Regel mehr als die *lex talionis*:* Auge um Auge, Zahn um Zahn. Obwohl dieser Grundsatz des jüdischen und muslimischen Rechts in Europa fast gar nicht mehr gilt, so vermute ich doch, dass die meisten sich insgeheim nach ihm zurücksehnen; und wenn zufälligerweise einen Verbrecher die Vergeltung in genau dieser Weise trifft, so liefert das dann erkennbare allgemeine Gefühl der Befriedigung den Beweis, wie natürlich das Gefühl ist, dem die Rückzahlung mit gleicher Münze wünschenswert erscheint. Für viele ist eine Strafe dann gerecht, wenn sie dem Vergehen entsprechend ist, dass sie also genau nach der moralischen Schuld des Verbrechers bemessen werden sollte (was auch immer ihr Maßstab zur Bemessung der moralischen Schuld sein mag). Für diese hat die Überlegung, welche Höhe der Strafandrohung nötig sei, um vom fraglichen Vergehen abzuschrecken, mit der Gerechtigkeitsfrage nichts zu tun. Für andere hingegen erschöpft genau diese Erwägung die ganze Frage:

---

* Recht auf Vergeltung von Gleichem mit Gleichem.

für die nämlich, die behaupten, dass es nicht gerecht sei, wenigstens nicht für Menschen, über einen Mitmenschen, was auch immer er verbrochen haben möge, ein Maß von Leid zu verhängen, das auch nur minimal höher ist als was hinreichend wäre, um ihn selbst von der Wiederholung und andere von der Nachahmung seines Vergehens abzuschrecken.

Um ein weiteres Beispiel aus einem Bereich zu nennen, den wir schon einmal berührt haben: Ist es gerecht oder ungerecht, dass in einem genossenschaftlichen Betrieb die Arbeitskräfte mit mehr Talent und Geschick einen Anspruch auf bessere Bezahlung haben? Von denen, die die Frage verneinen, wird angeführt, dass alle, die das ihnen Mögliche leisten, gleich verdienstvoll sind und nicht für etwas, an dem sie keine Schuld haben, schlechter als andere gestellt werden sollten; dass überlegene Fähigkeiten schon in der Bewunderung, die sie erregen, in dem persönlichen Einfluss, den sie bewirken, und in den inneren Quellen der Befriedigung, die sie mit sich bringen, mehr als genug Vorteile gewähren, ohne dass man noch einen größeren Anteil weltlicher Güter hinzufügen müsste, und dass die Gesellschaft eher in der Pflicht steht, den weniger Begünstigten eine Entschädigung zu gewähren für diese unverdiente Ungleichheit an Vorteilen, anstatt sie noch zu erschweren. Von der gegnerischen Seite wird vorgebracht, dass die Gesellschaft vom tüchtigeren Arbeiter mehr empfängt, dass die Gesellschaft ihm eine höhere Gegenleistung schuldet, weil seine Dienste von größerem Nutzen sind; dass ein größerer Teil der gemeinschaftlichen Erträge von ihm persönlich produziert wurde und es eine Art von Diebstahl wäre, ihm diesen Anteil vorzuenthalten; dass man, wenn er nur so viel wie die anderen bekommen sollte, von ihm auch gerechterweise nur verlangen kann, dass er so viel leiste wie die anderen, und er aufgrund seiner höheren Leistungsfähigkeit weniger Anstrengung und Zeiteinsatz aufbringen müsste. Wer soll zwischen diesen sich widersprechenden Prinzipien der Gerechtigkeit entscheiden? Die Gerechtigkeit hat in diesem Falle zwei Seiten, die nicht miteinander in Einklang zu bringen sind, und die beiden Streitenden haben gegensätzliche Seiten bezogen: Der eine konzentriert sich darauf, was der Einzelne gerechterweise empfangen sollte, der andere konzentriert sich darauf, was die Gemeinschaft gerechterweise geben sollte. Jeder ist von seinem Standpunkte aus nicht zu widerlegen, und jegliche Entscheidung zwischen ihnen aus Gründen der Gerechtigkeit wäre völlig willkürlich. Nur die allgemeine Nützlichkeit kann eine Entscheidung herbeiführen.

Wie zahlreich wiederum und wie unvereinbar sind die Maßstäbe der Gerechtigkeit, die vorgebracht werden, wenn es um die Steuerlast geht! Eine Ansicht lautet, dass die Zahlung an den Staat direkt proportional zum Einkommen sein sollte. Andere glauben, die Gerechtigkeit erfordere eine (wie sie es nennen) progressive Besteuerung, die einen höheren Prozentsatz von denen nimmt, die mehr erübrigen können. Vom Standpunkte der natürlichen Gerechtigkeit aus könnte sehr gut begründet werden, dass auf das Vermögen gar keine Rücksicht zu nehmen und von jedem genau der gleiche Betrag zu erheben sei (insofern sie ihn bezahlen könnten), wie ja die Teilnehmer einer Tischgesellschaft oder eines Clubs alle dieselbe Summe für dieselben Vergünstigungen zahlen, ob sie diese nun alle gleich leicht aufbringen können oder nicht. Da nun (so könnte man sagen) der Schutz durch Rechtsstaat und Regierung allen gewährt und von allen nachgefragt wird, ist es keine Ungerechtigkeit, ihn allen zum gleichen Preis zu verkaufen. Es wird schließlich für gerecht und nicht für ungerecht gehalten, dass ein Verkäufer all seinen Kunden einen Artikel zum gleichen Preis verkauft und den Preis nicht von ihrem Wohlstand abhängig macht. Doch niemand möchte diese Theorie auf die Besteuerung anwenden, da sie mit unseren Gefühlen der Humanität und unseren Vorstellungen von sozialer Nützlichkeit zu sehr in Widerspruch steht; aber das Gerechtigkeitsprinzip, auf das sich diese Lehre bezieht, ist genauso wahr und genauso verpflichtend wie die, auf die sich ihre Gegner beziehen. Es übt so auch einen stillschweigenden Einfluss auf andere Arten aus, wie man die Gerechtigkeit der Besteuerung verteidigen kann. Viele Menschen glauben, dafür einstehen zu müssen, dass der Staat mehr für die Reichen tue – als Rechtfertigung dafür, dass er von ihnen mehr nimmt –, obwohl dies gar nicht stimmt, denn die Reichen wären viel besser in der Lage, sich selbst zu beschützen, als die Armen, wenn es kein Gesetz und keine Regierung gäbe, und es würde ihnen wahrscheinlich gelingen, die Armen zu ihren Sklaven zu machen. Andere wiederum treiben diese Gerechtigkeitsauffassung so weit, dass sie behaupten, dass alle eine gleiche Kopfsteuer für den Schutz ihrer Person zahlen sollten (da die Person für jeden den gleichen Wert hat) und eine ungleiche Steuer für den Schutz ihres Eigentums, das ungleich ist. Diesen halten wieder andere entgegen, dass der Gesamtbesitz eines Menschen für jenen ebenso wertvoll ist wie der Gesamtbesitz eines andern für diesen. Aus diesem Durcheinander gibt es nur eine Art, sich zu befreien, die utilitaristische.

Ist also der Unterschied zwischen dem »Gerechten« und dem »Nützlichen« bloß imaginär? Waren die Menschen verblendet, als sie dachten, dass die Gerechtigkeit ein heiligeres Ding sei als die Klugheit und dass die letztere erst gehört werden dürfe, nachdem der ersteren Genüge getan wurde? Keineswegs. Die Erklärung, die wir von der Natur und dem Ursprung des Gefühls gegeben haben, erkennt hier einen wirklichen Unterschied an; und keiner von denen, die die hochmütigste Verachtung für die Berücksichtigung von Handlungsfolgen in der Moral zur Schau tragen, legt dieser Unterscheidung einen größeren Wert bei als ich. Während ich die Anmaßungen einer jeden Theorie bekämpfe, die einen imaginären, nicht auf die Nützlichkeit gegründeten Maßstab der Gerechtigkeit aufstellt, erkenne ich in der Gerechtigkeit, die auf die Nützlichkeit gegründet ist, den wichtigsten Teil und den unvergleichlich heiligsten und verbindlichsten Teil aller Moral. Gerechtigkeit ist ein Name für bestimmte Klassen moralischer Regeln, die die wichtigsten Bedingungen des menschlichen Wohlergehens direkter betreffen und deshalb noch bedingungsloser verpflichtend sind als alle anderen Regeln der Lebensführung; und das Merkmal, in welchem wir den wesentlichen Bestandteil der Idee der Gerechtigkeit gefunden haben, nämlich das eines Rechtes einer bestimmten Person, impliziert und bestätigt diese stärkere Verpflichtung.

Die Moralvorschriften, die es den Menschen verbieten, einander einen Schaden zuzufügen (und wir dürfen nie vergessen, auch das ungerechtfertigte Eingreifen in die Freiheit des anderen hierzu zu zählen), sind für das menschliche Wohlergehen von vitalerer Bedeutung als irgendwelche Maximen, so wichtig sie auch sein mögen, die nur auf die bestmöglichen Verfahren in einem Teilbereich des Lebens abzielen. Sie haben auch die Eigenart, dass sie die wichtigsten Faktoren in der Ausbildung der sozialen Gefühle der Menschen sind. Allein sie zu befolgen sichert den Frieden unter den Menschen. Wäre nicht ihre Befolgung die Regel, und ihre Missachtung die Ausnahme, so würde jeder in jedem einen möglichen Feind sehen, gegen den er ununterbrochen auf der Hut sein muss. Und was kaum weniger wichtig ist, sind dies die Vorschriften, welche einander einzuprägen die Menschen die stärksten und direktesten Gründe haben. Würden sie einander nur Anweisungen oder Ermahnungen geben, ihr Wohlergehen gegenseitig zu befördern, so gewinnen sie dabei vielleicht nichts, oder glauben wenigstens nichts zu gewinnen; einander die Pflicht der Barmherzigkeit einzuschärfen liegt offenbar in ihrem Interesse, aber dem Grade nach ist dieses Interesse weit schwächer, denn nicht

jeder Mensch benötigt die Wohltaten der anderen; dass sie ihm aber keinen Schaden zufügen sollen, das hat er immer nötig. So sind diejenigen moralischen Regeln, welche jeden Einzelnen vor Schädigung durch andere schützen, direkt oder durch Einschränkungen seiner Freiheit, sein eigenes Wohl zu verfolgen, zugleich diejenigen, die ihm besonders am Herzen liegen, und auch die, an deren Verbreitung und Durchsetzung er das größte Interesse hat. An der Befolgung dieser Regeln entscheidet sich, ob eine Person für die Gemeinschaft der Menschen geeignet ist, denn hiervon hängt es ab, ob er für die, mit denen er in Berührung kommt, ein Ärgernis ist oder nicht. Nun sind es aber in erster Linie diese moralischen Regeln, die die Verpflichtungen der Gerechtigkeit ausmachen. Die auffallendsten Fälle von Ungerechtigkeit und zugleich diejenigen, die dem Gefühl die charakteristische Färbung von Abscheu geben, sind unrechtmäßige Angriffe auf eine Person oder unrechtmäßiger Machtmissbrauch ihr gegenüber; gefolgt von Handlungen, die einer Person eine ihr von Rechts wegen zustehende Sache vorenthalten; in beiderlei Fällen handelt es sich um die Zufügung eines eindeutigen Schadens, sei es nun in der Form eines direkten Leids oder des Vorenthaltens eines Gutes, welches sie aus nachvollziehbaren Gründen, physischer oder sozialer Natur, als ihm zustehend betrachten konnte.

Dieselben starken Beweggründe, die die Befolgung dieser wichtigsten moralischen Gesetze gebieten, fordern auch die Bestrafung derer, die sie verletzen, und da die Impulse der Selbstverteidigung, der Verteidigung anderer und der Rache gegen solche Personen vereint geweckt werden, so wird Vergeltung, Gleiches für Gleiches, eng mit dem Gefühl der Gerechtigkeit verknüpft und immer in die Idee der Gerechtigkeit mit eingeschlossen. Gutes für Gutes ist auch eine der Forderungen der Gerechtigkeit, und obwohl die Nützlichkeit dieser Forderung offensichtlich ist, und obwohl auch sie einem natürlichen menschlichen Gefühl entspricht, so hat sie doch auf den ersten Blick nicht jene eindeutige Verknüpfung mit Schaden oder Unrecht, die in den grundlegenden Fällen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit vorhanden ist und die Quelle der charakteristischen Intensität des Gefühls ausmacht. Aber die Verknüpfung, wenn auch weniger eindeutig, ist deshalb nicht weniger real. Derjenige, welcher Wohltaten annimmt und ihre Erwiderung verweigert, wenn sie nötig wäre, fügt einen echten Schaden zu, indem er eine der natürlichsten und nachvollziehbarsten Erwartungen enttäuscht, eine, die er zumindest stillschweigend ermutigt haben muss, da die Wohltaten sonst wohl selten er-

wiesen worden wären. Die bedeutende Rolle, die die Enttäuschung von Erwartungen unter den menschlichen Übeln und Ungerechtigkeiten einnimmt, zeigt sich in der Tatsache, dass sie der wesentliche Grund für die Unmoral zweier so höchst unmoralischen Handlungen ist, wie es der Bruch einer Freundschaft und der Bruch eines Versprechens sind. Kaum eine Verletzung, die menschliche Wesen erleiden können, ist gravierender, und keine ist schmerzlicher, als wenn das, worauf sie sich gewohnheitsmäßig und mit voller Sicherheit verließen, ihnen in der Stunde der Not versagt bleibt; und in wenigen Fällen ist das Unrecht größer als in dieser bloßen Vorenthaltung des Guten, und keines erweckt mehr Abneigung in der Person, die es erleidet, oder in einem sympathisierenden Beobachter. Demnach ist der Grundsatz, jedem zu geben, was er verdient, das heißt Gutes für Gutes wie Böses für Böses, nicht nur in der Idee der »Gerechtigkeit«, wie wir sie erklärt haben, eingeschlossen, sondern auch ein angemessenes Objekt jenes starken Gefühls, das das »Gerechte« in der Wertschätzung der Menschen über das bloß »Nützliche« stellt.

Die Mehrzahl der Gerechtigkeitsmaximen, die man in der Welt antrifft und auf die man sich bei ihren Angelegenheiten gemeinhin zu berufen pflegt, sind einfach nur instrumentell darin, die Prinzipien der Gerechtigkeit umzusetzen, von denen wir eben gesprochen haben. Dass eine Person nur für das verantwortlich ist, was sie aus freiem Willen getan hat, oder was sie freiwillig hätte vermeiden können; dass es ungerecht ist, eine Person ohne Anhörung zu verurteilen; dass die Strafe dem Verbrechen entsprechen sollte und dergleichen sind Maximen, die darauf abzielen, dass der gerechte Grundsatz von Leid für Leid nicht in die Verhängung von Leid ohne diese Rechtfertigung pervertiert werde. Die meisten dieser landläufigen Maximen sind durch die Praxis der Gerichte in Umlauf gekommen, die natürlicherweise mehr, als dies anderen nötig erschien, zu einer vollständigen Erforschung und Ausarbeitung der Regeln beigetragen haben, die sie zur Erfüllung ihrer zweifachen Aufgabe brauchten, nämlich Strafe zu verhängen, wo sie verdient ist, und jedem zu seinem Recht zu verhelfen.

Die wichtigste aller richterlichen Tugenden, die Unparteilichkeit, ist eine Gerechtigkeitspflicht, unter anderem aus dem zuletzt erwähnten Grund – da sie nämlich eine notwendige Bedingung für die Erfüllung anderer Gerechtigkeitspflichten ist. Aber dies ist nicht der einzige Grund für die herausragende Stellung unter den menschlichen Pflichten, die die Maximen der Gleichheit

und Unparteilichkeit einnehmen – Grundsätze, die sowohl nach allgemeinem Urteile als auch nach dem Urteil der Aufgeklärtesten zu den Vorschriften der Gerechtigkeit zählen. Aus einem bestimmten Blickwinkel gesehen können sie als Folgerungen aus den bereits genannten Grundsätzen aufgefasst werden. Wenn es Pflicht ist, jeden nach seinem Verdienst zu behandeln, Gutes durch Gutes zu vergelten und Übles durch Übles zurückzudrängen, so folgt daraus notwendigerweise, dass wir, wenn es keine höhere Pflicht verbietet, alle gleich gut behandeln sollten, die sich um uns gleich wohlverdient gemacht haben, und dass die Gesellschaft alle gleich gut behandeln sollte, welche sich um sie gleich wohl, das heißt, welche sich absolut gesprochen gleich wohlverdient gemacht haben. Dies ist das oberste abstrakte Prinzip der sozialen Gerechtigkeit und der Verteilungsgerechtigkeit, auf das alle Institutionen und die Anstrengungen aller tugendhaften Bürger sich im höchstmöglichen Maße richten sollten. Aber diese wichtige moralische Pflicht beruht auf einer noch tieferen Grundlage und ist ein unmittelbares Ergebnis des ersten Prinzips der Moral, nicht nur eine logische Schlussfolgerung aus sekundären und abgeleiteten Prinzipien. Sie ist Teil der eigentlichen Bedeutung des Nützlichkeitsprinzips oder des Prinzips des größten Glücks. Dieses Prinzip wäre nur eine Folge bedeutungsloser Worte ohne vernünftigen Sinn, wenn nicht das Glück einer Person genauso gezählt würde wie das einer jeden anderen, wenn es gleich ist (und die Art berücksichtigt wurde). Sind diese Bedingungen erfüllt, so können Benthams Worte[*] »Jeder zählt für einen, keiner für mehr als einen«[7] als erläuternder Kommentar unter das Nützlichkeitsprinzip gesetzt werden.[**] Der

---

* Das englische »everybody to count for one, nobody for more than one« wurde wortwörtlich in den Schriften Benthams bisher nicht aufgefunden, eine sehr ähnliche Formulierung findet sich aber in Benthams ursprünglich von John Stuart Mill 1827 herausgegebener fünfbändiger *Rationale of Judicial Evidence*, nun in den von John Bowring herausgegebenen *Works of Jeremy Bentham* (1843), Bd. VII, S. 334.

** *Anmerkung Mills:* Dass das erste Prinzip der Nützlichkeitslehre in dieser Weise die vollkommene Unparteilichkeit zwischen Personen einschließt, wird von Herbert Spencer in seiner *Sozialen Statik* (London 1851) als eine Widerlegung der Ansprüche betrachtet, welche die Nützlichkeit darauf macht, eine hinreichende Anleitung zum Rechten zu sein; denn (so sagt er) das Prinzip der Nützlichkeit setzt das vorangehende Prinzip voraus, dass jeder ein gleiches Recht auf Glück hat. Richtiger kann man sagen, das Prinzip setze voraus, dass gleiche Beträge von Glück gleich wünschenswert sind, ob sie nun von derselben oder von verschiedenen Personen empfunden werden. Dies ist jedoch keine Voraussetzung, keine Prämisse, welche das Nützlichkeitsprinzip zu seiner Stütze bedarf, sondern das Prinzip selber; denn was anders ist denn das Nützlichkeitsprinzip, wenn es nicht darin besteht, dass »Glück« und »wünschenswert« synonym sind. Wenn

gleiche Anspruch eines jeden auf Glück im Verständnis des Moralphilosophen und des Gesetzgebers schließt einen gleichen Anspruch auf alle Mittel zum Glück ein, außer insoweit die unausweichlichen Bedingungen des menschlichen Lebens und des allgemeinen Interesses, in welchem das eines jeden Einzelnen eingeschlossen ist, dieser Maxime Grenzen setzt, und diese Grenzen sollten genau abgesteckt werden.* Wie jede andere Maxime der Gerechtigkeit wird auch diese keineswegs allgemein angewendet oder für anwendbar gehalten, im Gegenteil richtet sie sich, wie ich schon bemerkt habe, nach den unterschiedlichen Ansichten über soziale Nützlichkeit. Aber wo immer man glaubt, sie anwenden zu können, erkennt man in ihr ein Gebot der Gerechtigkeit. Allen Personen wird ein *Recht* auf gleiche Behandlung zuerkannt, außer wenn ein anerkanntes gemeinschaftliches Interesse etwas anderes verlangt. Und daher kommt es, dass alle sozialen Ungleichheiten, die aufgehört

---

wirklich ein vorangehendes Prinzip eingeschlossen ist, so kann es kein anderes sein als dies, dass die Wahrheiten der Arithmetik auf die Wertbestimmung des Glücks ebenso gut anwendbar sind wie auf die aller anderen messbaren Größen.

Anmerkung Mills ab der zweiten Auflage: Herbert Spencer verwahrt sich in einer privaten Mitteilung zur vorstehenden Anmerkung dagegen, als ein Gegner des Utilitarismus angesehen zu werden, und erklärt, dass er das Glück als den letzten Endzweck der Moral betrachtet; aber er hält diesen Zweck durch empirische Verallgemeinerungen aus den beobachteten Ergebnissen von Handlungen nur für teilweise erreichbar, und vollkommen erreichbar nur, wenn man aus den Gesetzen des Lebens und den Bedingungen der Existenz ableite, welche Arten des Handelns notwendigerweise Glück zur Folge haben und welche Arten Leid. Abgesehen von dem Wort »notwendigerweise« habe ich keinerlei Einwände gegen diesen Satz, und ich glaube auch nicht, dass (ohne dieses Wort) einer der neueren Verteidiger des Nützlichkeitsprinzips einer abweichenden Meinung ist. Bentham, auf den in Spencers *Sozialer Statik* besonders Bezug genommen wird, ist sicherlich der letzte von allen Autoren, dem man die Bereitwilligkeit absprechen könnte, die Wirkung der Handlungen auf Glückseligkeit aus den Gesetzen der menschlichen Natur und den allgemeinen Bedingungen des menschlichen Lebens abzuleiten. Gewöhnlich wird ihm vorgeworfen, dass er auf solche Ableitungen zu ausschließliches Gewicht lege und es überhaupt ablehne, sich an die Verallgemeinerungen aus der Einzelerfahrung zu binden, auf die sich nach Meinung von Mr. Spencer die Utilitaristen allgemein beschränken. Meine eigene Meinung (und, wie ich schließe, auch die Spencers) ist, dass in der Ethik, so wie in allen anderen Zweigen des wissenschaftlichen Studiums, die Übereinstimmung der Ergebnisse dieser beiden Verfahrensweisen, von denen die eine die andere stützt und bestätigt, erforderlich ist, um einem allgemeinen Satz jene Art und jenen Grad von Evidenz zu geben, welche das Wesen des wissenschaftlichen Beweises ausmacht.

* Die in diesen Zeilen zusammengefasste Theorie entspricht im Wesentlichen der Gerechtigkeitstheorie des bedeutenden amerikanischen Philosophen John Rawls (1921–2002), wie sie in der *Theory of Justice* (1971) ausgeführt wurde, insofern man die Rawls'schen Primärgüter als die Mill'schen Mittel zum Glück begreift.

haben, als nützlich zu gelten, nicht nur als unnütz, sondern als ungerecht angesehen werden. Sie erscheinen dann als so tyrannisch, dass die Menschen sich wundern mögen, wie sie sie je ertragen konnten – dabei häufig übersehend, dass sie vielleicht selbst andere Ungleichheiten aufgrund einer ebenso irrigen Vorstellung von sozialem Nutzen tolerieren, deren Korrektur das, was sie noch billigen, als genauso monströs erscheinen lassen mag, wie das, was sie nun endlich zu verurteilen gelernt haben. Die gesamte Geschichte des sozialen Fortschritts besteht aus einer Reihe von Veränderungen, durch die eine Institution oder Sitte nach der anderen von einem angeblich elementaren Erfordernis der gesellschaftlichen Existenz zu einer allgemein verpönten Ungerechtigkeit und Tyrannei herabgesunken ist. So ist es mit der Unterscheidung zwischen Sklaven und Freien, Edelleuten und Leibeigenen, Patriziern und Plebejern geschehen; und ebenso wird es mit der Aristokratie der Hautfarbe, der Rasse und des Geschlechts geschehen oder geschieht es bereits jetzt.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass Gerechtigkeit ein Name für bestimmte moralische Forderungen ist, die, als Ganzes betrachtet, auf der Skala der sozialen Nützlichkeit einen höheren Platz einnehmen und deshalb in höherem Grade verpflichtend sind als alle anderen. Es mag aber besondere Fälle geben, in denen eine andere soziale Pflicht so wichtig ist, dass die allgemeingültigen Maximen der Gerechtigkeit verletzt werden können. Um ein Leben zu retten, mag es nicht nur erlaubt, sondern sogar eine Pflicht sein, die notwendigen Nahrungsmittel oder Medikamente zu stehlen oder sie gewaltsam in seinen Besitz zu bringen, oder den einzigen kompetenten Arzt zu entführen und zur Hilfeleistung zu zwingen. Da wir aber nichts Gerechtigkeit nennen, das keine Tugend ist, pflegen wir in solchen Fällen nicht zu sagen, dass die Gerechtigkeit einem anderen moralischen Prinzip weichen muss, sondern dass das, was normalerweise gerecht ist, aufgrund jenes anderen Prinzips in diesem speziellen Falle nicht gerecht ist. Durch diese nützliche Anpassung der Sprache wird der Charakter der Unantastbarkeit gewahrt, der der Gerechtigkeit beigelegt wird, und wir sind nicht gezwungen zu behaupten, dass es lobenswerte Ungerechtigkeiten geben kann.

Die angeführten Überlegungen lösen, wie ich meine, die einzige wirkliche Schwierigkeit für die utilitaristische Theorie der Moral. Es war immer offensichtlich, dass alle Fälle von Gerechtigkeit auch Fälle von Nützlichkeit sind. Der Unterschied besteht in dem eigentümlichen Gefühl, das man mit der Gerechtigkeit, nicht aber mit der Nützlichkeit verknüpft. Wenn dieses charakte-

ristische Gefühl hinlänglich erklärt worden ist, wenn es sich erübrigt, einen besonderen Ursprung für dieses Gefühl anzunehmen, wenn es nur das natürliche Gefühl der Rache ist, das dadurch moralisiert worden ist, dass es mit den Erfordernissen des sozialen Wohlergehens in Einklang gebracht worden ist, und wenn dieses Gefühl in allen Arten von Fällen, auf die die Idee der Gerechtigkeit anwendbar ist, nicht nur wirklich vorhanden ist, sondern vorhanden sein sollte, so bleibt diese Idee nicht länger ein Stein des Anstoßes für die utilitaristische Ethik. Gerechtigkeit bleibt der geeignete Name für bestimmte soziale Nützlichkeiten, die als ganze betrachtet (wenn auch nicht unbedingt in jedem Einzelfall) in weit höherem Grade wichtig und deshalb absoluter und zwingender sind als alle anderen und welche deshalb, wie sie es auch von Natur aus sind, durch ein Gefühl geschützt werden sollten, das nicht nur dem Grade, sondern auch der Art nach verschieden ist von dem milderen Gefühl, das der Vorstellung der bloßen Beförderung der menschlichen Freuden oder Annehmlichkeiten anhaftet, sowohl durch die genauer bestimmten Forderungen wie auch die größere Strenge seiner Sanktionen.

Anhang

Anmerkungen zu den Quellentexten

Die nachfolgenden Anmerkungen zu den Quellentexten,* die eine eingehendere Texterschließung erlauben, sind übertragen aus den umfangreich kommentierenden *Collected Works (= CW)*. Die im Haupttext zu findenden Fußnoten gehen auf die Herausgeber zurück und dienen lediglich dem unmittelbaren Textverständnis oder geben Kurzinformationen zu Personen und Sachverhalten. An gleicher Stelle finden sich auch die von Mill selbst seinen Texten beigefügten Anmerkungen.

Über den genauen bibliographischen Nachweis der einzelnen Textgrundlagen samt Anmerkungen in den *Collected Works* gibt das Quellenverzeichnis auf S. 524 f. Auskunft, wo sich auch die Auflösung weiterer Abkürzungen findet.

1. Bemerkungen zu Benthams Philosophie

1 Thomas Hobbes: »Sive philosophia prima,« Teil II der *Elementorum philosophiae Sectio prima, De Corpore,* in: *Opera philosophica*, hg. von William Molesworth, London 1839–1845, Bd. I, S. 81 ff.

2 David Hartley: O*bservations on Man*, London 1749, 2 Bde., Bd. I, S. 493–499 (Kap. iv, § 6).

2. Professor Sedgwicks Abhandlung über die Studien an der Universität Cambridge

1 François Guizot: *Cours d'histoire moderne: Histoire de la civilisation en France*, 5 Bde., Paris 1829–1832, Bd. I, S. 12 f.

2 Die Stelle bezieht sich vermutlich auf William Mitford: *The History of Greece*, 10 Bde., London 1818–1820.

3 Horace: *Epistle* I, ll. 32, 28–9, in: *Works*, Glasgow 1796.

4 John Milton: Sonnet XI, ll. 12–14, in: *The Poetical Works*, London 1695, S. 25 of *Poems Upon Several Occasions*.

---

* In den Anmerkungen zu den Quellentexten wird die übliche Zitierweise für britische Parlamentsdokumente übernommen, die sich an der jeweiligen Regentschaft des amtierenden Königs beziehungsweise der amtierenden Königin und den durch den Regenten jährlich eröffneten Sitzungsperioden des Parlaments orientiert. 1 Victoria bedeutet zum Beispiel, dass etwas im ersten von Königin Victoria eröffneten Parlament geschehen ist und – falls nicht ohnehin auf spezifische Quellen verwiesen wird – unter dem zusätzlich genannten Abschnitt in den Parlamentsprotokollen aufgefunden werden kann. Außerdem erleichtert das zusätzlich in Klammern angegebene Datum die Recherche.

3. Bentham

1 2 William IV, c. 45 (7. Juni 1832).
2 1 & 2 Victoria, c. 109 (15. August 1838).
3 J. B.: *Defence of Usury,* London 1787; *The Book of Fallacies,* London 1824; *A Fragment on Government*, London 1776.
4 Alexander Pope: *Satires and Epistles of Horace Imitated,* »Epistles«, Buch II, Epistel I, Zeile 26, in: *Works*, neu hg. von Joseph Warton et al., 10 Bde., London 1822–1825, Bd. IV, S. 149.
5 London 1751.
6 Samuel Johnson: »Review of A Free Enquiry«, in: *Works*, London 1787, Bd. X, S. 220–258; Soame Jenyns: *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil*, London 1757.
7 Francis Bacon: *Novum Organum*, in: *Works*, Bd. I, S. 205.
8 Herausgegeben von John Bowring, 2 Bde., London 1834, Bd. I, S. 39 ff.
9 Jean Nisard: *Études de mœurs et de critique sur les poètes latins de la décadence*, 3 Bde., Brüssel 1834.
10 Voltaire: *La Princesse de Babilone*, in: *Œuvres complètes*, 66 Bde, Paris 1817–1825, Bd. XL, S. 157 f.
11 Vgl. 3 & 4 William IV, c. 74 (28. August 1833).
12 London 1830.
13 Vgl. zum Beispiel: J. B.: *A Table of the Springs of Action*, in: *Works* I, S. 217 f.
14 Claude Adrien Helvétius: *De l'Esprit*, Paris 1758.
15 Francis Bacon: *Novum Organum*, in: *Works*, Bd. I, S. 205.
16 Henry Peter Brougham: »Law Reform: Introduction«, in: *Speeches of Henry Lord Brougham*, 4 Bde., Edinburgh 1838, Bd. II, S. 285–315.

4. Coleridge

1 Vgl. Samuel Taylor Coleridge: »First Lay Sermon (The Statesman's Manual)«, in: *On the Constitution of Church and State According to the Idea of Each*, hg. von Henry Nelson Coleridge, London 1839, S. 216 (Fußnote). Die Aussage stammt nicht von Bacon, sondern von Sir James Stewart; vgl. seine *Inquiry into the Principles of Political Economy*, 2 Bde., London 1767, Bd. I, S. 11.
2 John Stuart Mill zitiert sich selbst; vgl. S. 121 in diesem Band (»Bentham«).
3 Vgl. zum Beispiel *The Friend*, 3 Bde., London 1818, Bd. I, S. 309 f.
4 London 1831, S. 96.
5 *Biographia Literaria*, 2 Bde., London 1817, Bd. I, S. 234 f.
6 Gustave de Beaumont: *L'Irlande sociale, politique et religieuse*, 2 Bde., Paris 1839.
7 Thomas De Quincey: »On the True Relations to Civilisation and Barbarism of the Roman Western Empire«, in: *Blackwood's Magazine* LXVI (November 1839), S. 644–653.
8 Edmund Burke: *Reflections on the Revolution in France*, in: *Works*, London 1792, Bd. III, S. 144.
9 Vgl. zum Beispiel Samuel Taylor Coleridge: *Literary Remains*, 4 Bde., London 1836–1839, Bd. III, S. 42.
10 Vgl. 1 & 2 Victoria, c. 109 (15. August 1838).
11 *Literary Remains*, Bd. III, S. 386.

12 *The Friend*, Bd. II, S. 74 f.
13 4 & 5 William IV, c. 76 (14. August 1834); 2 & 3 Victoria, c. 52 (17. August 1839).
14 *Literary Remains*, Bd. II, S. 388 f.
15 *Biographia Literaria*, Bd. I, S. 249 f.
16 *Literary Remains*, Bd. III, S. 145.
17 *The Friend*, Bd. I, S. 256, 340.
18 *Aids to Reflection in the Formation of a Manly Character on the Several Grounds of Prudence, Morality and Religion: Illustrated by select passages from our elder Divines, especially from Archbishop Leighton*, London 1831 [1825], S. 37, 39.
19 Vorwort zu *Aids to Reflection*.
20 *Literary Remains*, Bd. IV, S. 193.
21 Ebd., Bd. III, S. 359.
22 Ebd., Bd. IV, S. 245.
23 Ebd., Bd. II, S. 385.
24 Ebd., Bd. III, S. 229; vgl. auch S. 254, 323 und zahlreiche weitere Textpassagen im dritten und vierten Band.
25 Ebd., Bd. II, S. 385.
26 Vorwort von Henry Nelson Coleridge zu Bd. III der *Literary Remains*, S. xi–xiii.
27 *Literary Remains*, Bd. IV, S. 6.

5. Von der Logik der Praxis oder der Kunst mit Einschluss der Moral und der Politik

1 Gaspard Monge: *Application de l'analyse à la géométrie*, Paris 1809, S. 68.

6. Whewell

1 William Whewell: *The History of the Inductive Sciences*, 3 Bde., London 1857 [1837]; ders.: *The Philosophy of the Inductive Sciences*, 2 Bde., London 1840.
2 J. B.: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in: *Works* I, S. 142–143 (Fußnoten); zit. nach William Whewell: *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, Cambridge 1852, S. 224.
3 J. B.: »Principles of the Civil Code«, in: *Works* I, S. 355.

7. Über die Freiheit

1 *Systeme de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité*, 4 Bde., Paris 1851–1854.
2 Vgl. Demosthenes: »Against Timocrates«, in: *Demosthenes against Meidias, Androtion, Aristocrates, Timocrates, Aristogeiton*, übersetzt von J. H. Vince, London/Cambridge (Mass.) 1935, S. 463.
3 Vgl. jeweils Lukas 6,20–23 (vgl. Matthäus 5,3 ff.) und Matthäus 19,24; 7,1; 5,34 (vgl. Johannes 5,12); 19,19; 5,40; 6,34; 19,21.

4 Vgl. Cicero: *Letters to Atticus*, übersetzt von E. O. Winstedt, 3 Bde., London/New York 1912, Bd. III, S. 230.
5 John Sterling: »Simonides«, in: *Essays and Tales*, hg. von Julius Charles Hare, 2 Bde., London 1848, Bd. 1, S. 190.
6 Vgl. Alexis de Tocqueville: *L'Ancien Regime*, Paris 1856, S. 119.
7 Vgl. »Lord Stanley, M.P. and the United Kingdom Alliance«, in: *The Times* vom 2. Oktober 1856, S. 9–10.
8 Samuel Pope: »Brief an Lord Stanley«, in: *The Times* vom 2. Oktober 1856, S. 9.
9 Vgl. z.B. 13 & 14 Victoria, c. 23 (1850).
10 Vgl. 14 & 15 Victoria, c. 13 (1851).
11 Vgl. z.B. *An Introductory View of the Rationale of Evidence*, in: *Works,* Bd. VI, S. 60.
12 Vgl. z.B. J. S. Mill: »Reform of the Civil Service«, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, hg. von J. M. Robson, Toronto 1977 [1854], S. 205–211.

8. Utilitarismus

1 Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1797, S. 52.
2 Thomas Carlyle: *Sartor Resartus*, Boston 1837, S. 197.
3 Vgl. Thomas Carlyle: *Novalis. Critical and miscellaneous Essays*, 5 Bde., London 1840, Bd. II, S. 286, 288.
4 *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité*, 4 Bde., Paris 1851–1854.
5 Vgl. *A System of Logic,* 2 Bde., London 1872, Bd. II, S. 428 f. (Buch VI, Kap. II, § 4).
6 Vgl. Ulpian: *Corpus Juris Civilis Romani, Digesta.* Lib. XLVII, Tit. X, 1, § 5.
7 Vgl. *Plan of Parliamentary Reform*, in: *Works*, Bd. III, S. 459.

Quellen-, Übersetzungs- und Literaturverzeichnis

Abkürzungen

CW = Collected Works/John M. Robson (Hg.): *Collected Works of John Stuart Mill*, Bd. I–XXXIII, Toronto 1963–1991

GW = Gesammelte Werke/Theodor Gomperz (Hg.): *John Stuart Mill. Gesammelte Werke*, Bd. I–XII, Leipzig 1869–1886 (Neudruck Aalen 1968)

Quellen und Übersetzungen

1. **Bemerkungen zu Benthams Philosophie (1833)** (CW X: Essays on Ethics, Religion and Society, S. 3–18: »Remarks on Bentham's Philosophy«)
   Übersetzung von Florian Wolfrum

2. **Professor Sedgwicks Abhandlung über die Studien an der Universität Cambridge (1835)** (CW X: Essays on Ethics, Religion and Society, S. 31–74: »Sedgwicks Discourse«)
   GW IX: Auguste Comte und der Positivismus – Vermischte Schriften (1874), S. 222–275
   Übersetzung von Elise Gomperz

3. **Bentham (1838)** (CW X: Essays on Ethics, Religion and Society, S. 75–115: »Bentham«)
   GW X: Vermischte Schriften Politischen, Philosophischen und Historischen Inhalts, Bd. 1 (1874), S. 136–186
   Übersetzung von Eduard Wessel, überarbeitet von Dieter Birnbacher und Michael Schefczyk

4. **Coleridge (1840)** (CW X: Essays on Ethics, Religion and Society, S. 117–163: »Coleridge«) GW X: Vermischte Schriften Politischen, Philosophischen und Historischen Inhalts, Bd. 1 (1874), S. 187–247
   Übersetzung von Eduard Wessel

5. **Von der Logik der Praxis oder der Kunst mit Einschluss der Moral und der Politik (1843)** (CW VIII: A System of Logic Ratiociative and Inductive: Books IV–VI and Appendices, Book VI, Chapter 12: »On the Logic of Practice, or Art; Including Morality and Policy«, S. 943–952)
   GW III: System der Deduktiven und Induktiven Logik, Bd. 3 (1886), S. 361–372
   Übersetzung von Theodor Gomperz, überarbeitet von Michael Schefczyk

6. **Whewell über Moralphilosophie (1852)** (CW X: Essays on Ethics, Religion and Society, S. 165–201: »Whewell on Moral Philosophy«)
   Übersetzung von Florian Wolfrum

7. **Über die Freiheit (1859)** (CW XVIII: Essays on Politics and Society, S. 213–310: On Liberty) GW I: Die Freiheit – Das Nützlichkeitsprinzip – Rektoratsrede (1869), S. 1–123
Übersetzung von Angela Marciniak (unter Mitarbeit von Robin Becker) auf der Grundlage der Übersetzung von Theodor Gomperz

8. **Utilitarismus (1861/1863)** (CW X: Essays on Ethics, Religion and Society, S. 203–259: »Utilitarianism«)
Übersetzung von Christoph Schmidt-Petri

Literaturverzeichnis

1. Im Quellentext erwähnte Werke von John Stuart Mill/Harriet Taylor

»De Tocqueville über die Demokratie in Amerika II« (1840), vgl. Bd. IV dieser Ausgabe (CW XVIII, S. 153–204)
»Coleridge« (1840), Bd. III/1 dieser Ausgabe, (CW X, S. 117–163)
Ein System der Logik (1843) (CW VII und VIII)
»Guizot's Essays and Lectures on History« (1845) (CW XX, S. 257–294)
Prinzipien der Politischen Ökonomie (1848), vgl. Bd. III/2 dieser Ausgabe (CW II und III)
Autobiographie (1853/1854), vgl. Bd. II dieser Ausgabe (CW I, S. 1–290)
Über die Freiheit (1859), vgl. Bd. III/1 dieser Ausgabe (CW XVIII, S. 213–310)
Utilitarismus (1861), vgl. Bd. III/1 dieser Ausgabe (CW X, S. 203–259)
An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy (1865) (CW IX)
Auguste Comte und der Positivismus (1865), vgl. Bd. V dieser Ausgabe (CW X, S. 261–368)
Die Unterwerfung der Frauen (1869), vgl. Bd. I dieser Ausgabe (CW XXI, S. 259–340)

2. Im Quellentext erwähnte Werke anderer Autoren

Addison, Joseph: *Cato*, Edinburgh 1700
D'Alembert, Jean de Rond et. al.: *Die Enzyklopädie oder das vernünftig durchdachte Lexikon der Wissenschaften, Künste und Gewerbe*, Frankfurt am Main 2013 [1751–1780]
Aristoteles: *Nikomachische Ethik* (Dt. Ursula Wolf), Reinbek 2006
Bacon, Francis: *Novum Organum Scientiarum*, Venedig 1762 [1620]
Bentham, Jeremy: *Traités de législation civile et pénale*, Paris 1802
Bentham, Jeremy: *Works*, hg. von John Bowring, 11 Bde., Edinburgh 1843
Berkeley, George: *A Treatise Concerning the Principles of Human* Knowledge, Dublin 1710
Blackstone, Sir William: *Commentaries on the Laws of England*, Oxford 1765–1769
Boswell, James: *The Life of Samuel Johnson*, hg. von Augustine Birrell, 6 Bde., London 1897 [1791]
Brown, John: *Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury*, London 1751
Brown, John: *An Estimate of the Manners of the Times*, 2 Bde., London 1757 f.
Bulwer, Edward Lytton: *England and the English*, Paris 1833
Butler, Joseph: *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, London 1802 [1736]
Carlyle, Thomas: »Memoirs of the Life of Scott«, in: *Carlyle's Miscellaneous Writings. The Modern British Essayists,* Bd. V., Philadelphia 1852 [1838]

Carlyles, Thomas: *On Heroes, Heroe-Worship and the Heroic in History*, London 1841
Carlyles, Thomas: *Latter-Day Pamphlets*, London 1850
Cicero, Marcus Tullius: *Vom höchsten Gut und vom größten Übel* (Dt. von Otto Büchler), Köln 2008
Coleridge, Samuel T.: *Specimens of the Table Talk of Samuel Taylor Coleridge* (hg. von Henry N. Coleridge), London 1836
Coleridge, Samuel T.: *On the Constitution of Church and State According to the Idea of Each*, hg. von Henry N. Coleridge, London 1839
Coleridge, Samuel T.: *Biographia Literaria*, Whitefish 1817
Comte, Auguste: *Cours de philosophie positive*, 6 Bde., Paris 1830–1842
Fénelon, François: *Les aventures de Télémaque*, La Haye 1699
Galt, John: *Annals of the Parish*, Edinburgh 1822
Gillman, James: *The Life of Samuel Taylor Coleridge*, 2 Bde., London 1838
Godwin, William: *An Enquiry Concerning Political Justice*, London 1791
Grote, Georg: *A History of Greece, London 1846–1856*
Hardenberg, Georg Philipp Friedrich Freiherr von (unter dem Pseudonym Novalis): *Die Lehrlinge zu Sais*, Bern 1949 [1802]
Hartley, David: *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations*, London 1749
Helps, Sir Arthur: *Thoughts in the Cloister and the Crowd*, Glasgow 1835
Helvétius, Claude Adrien: *Discurs über den Geist*, Leipzig 1760
Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga 1784–1791
Hobbes, Thomas: *De Corpore politico*, London 1655
Hobbes, Thomas: *The English Works of Thomas Hobbes,* hg. von William Molesworth, London 1839–1845 [1651]
Holyoke, George Jacob: *The History of the Last Trial by Jury for Atheism in England*, London 1851
Humboldt, Wilhelm von: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, Stuttgart 1967 [1851/1792]
Hume, David: *Treatise of Human Nature*, London 1739–1740
Jenyns, Soame: *Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil*, London 1757
Kant: Immanuel: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, Riga 1766
Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781
Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785
Laplace, Pierre-Simon de: *Traité de mécanique céleste*, 5 Bde., Paris 1798–1825
Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Trois Lettres*, in: Œuvres, Berlin 1840
Locke, John*: An Essay Concerning Human Understanding*, 4 Bde., London 1824 [1690]
Locke, John: *Ein Brief über die Toleranz*, Hamburg 1975 [1689]
Lolme, Jean-Louis de: *Constitution of England*, London 1775
Malthus, Thomas R.: *Essay on the Principle of Population*, London 1798
Michelet, Jules: *Histoire de France,* Paris 1837–1867
Michelet, Jules: *Introduction à l'histoire universelle*, Paris 1831
Mill, James: *Analysis of the Phaenomena of the Human Mind*, 2 Bde., London 1878
Milton, John: *Das verlorene Paradies*, Wiesbaden 2010 [1667]
Montesquieu, Charles-Louis de: *Vom Geist der Gesetze*, Stuttgart 2011 [1748]

Owen, Robert: *A New View of Society*, London 1813
Paley, William: *The Principles of Moral and Political Philosophy*, hg. von D. L. Le Mahieu, Indianapolis 2002 [1785]
Paley, William: *Natural Theology; or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, London 1802
Platon: *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus* (übersetzt von Harold N. Fowler), London/New York 1914
Platon: *Protagoras*, Cambridge 2008
Platon: *Der Staat* (Dt. von August Horneffer), Stuttgart 2011
Reid, Thomas: *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Edinburgh 1764
Rousseau, Jean-Jacques: *Abhandlung über die Wissenschaften und Künste*, Stuttgart 2012 [1750]
Rousseaus, Jean-Jacques: *Der Gesellschaftsvertrag*, Leipzig 1862 [1762]
Sedgwick, Adam: *A Discourse on the Studies of the University*, Cambridge 1834
Shakespeare, William: *Hamlet*, in: *A New Variorum Edition of Shakespeare*, hg. von Horace H. Furness, Philadelphia 1918 [1915]
Smith, Adam: *The Theory of Moral Sentiments*, London 1759
Smith, Adam: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London 1776
Smith, Joseph: *The Book of Mormon*, 3. Aufl., Nauvoo 1940
Swift, Jonathan: *Des Capitains Lemuel Gulliver Reisen in unterschiedliche entfernte und unbekandte Länder*, Hamburg 1731 [1726]
Tacitus, Publius Cornelius: *Annalen*, Stuttgart 2013
Tertullian, Quintus S. F. T.: *Apology, De Spectaculis* (übersetzt von Terrot R. Glover), Cambridge et al. 1977 [1931]
Tocqueville, Alexis de: *Über die Demokratie in Amerika*, München 1987 [1835/1840]
Whewell, William: *Philosophy of the Inductive Sciences, Founded Upon Their History*, 2 Bde., London 1840
Whewell, William: *Elements of Morality, including Polity*, 2 Bde., London 1845
Whewell, William: *Of Induction: With especial reference to Mr. J. Stuart Mill's System of Logic*, London 1849
Whewell, William: *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, Cambridge 1852
Wollaston, William: *The Religion of Nature Delineated*, London 1722
Wordsworth, William: *The Poetical Works of William Wordsworth*, Paris 1828

3. Auswahlbibliographie

Gesamtdarstellungen zu Leben und Werk

Anschutz, Richard Paul: *The Philosophy of John Stuart Mill*, Oxford 1953/1963
August, Eugene: *John Stuart Mill – A Mind at Large*, London 1976
Bain, Alexander: *John Stuart Mill. A Criticism: With Personal Recollections*, London 1882/2004
Borchard, Ruth: *John Stuart Mill. The Man*, London 1957
Britton, Karl: *John Stuart Mill. An Introduction to the Life and Teaching of a Great Pioneer of Modern Social Philosophy and Logic*, Melbourne 1953
Capaldi, Nicholas: *John Stuart Mill. A Biography*, Cambridge 2004
Donner, Wendy/Fumerton, Richard: *Mill,* Malden 2009

Douglas, Charles M.: *John Stuart Mill. A Study of His Philosophy*, Edinburgh (Bristol) 1994 [1895]
Gaulke, Jürgen: *John Stuart Mill*, Reinbek 1996
Glassmann, Peter: *John Stuart Mill. The Evolution of a Genius*, Gainesville 1985
Halliday, Richard J.: *John Stuart Mill*, London 1976
Hamilton, Mary Agnes: *John Stuart Mill*, London 1933
Kinzer, Bruce: *John Stuart Mill Revisited. Biographical and Political Explorations*, New York 2007
Kuenzle, Dominique/Schefczyk, Michael: *John Stuart Mill zur Einführung*, Hamburg 2009
Laine, Michael/Robson, John M. (Hg.): *James and John Stuart Mill*, Toronto 1976
LoPatin-Lummis, Nancy/Patridge, Michael: *Lives of Victorian Political Figures* IV, Bd. 1: John Stuart Mill, London 2009
McCloskey, Henry John: *John Stuart Mill: A Critical Study*, London 1971
Miller, Dale: *John Stuart Mill: Moral, Social and Political Thought*, Cambridge 2010
Packe, Michael St. John: *The Life of John Stuart Mill*, London 1954/1970
Reeves, Richard: *John Stuart Mill. Victorian Firebrand*, London 2008
Rinderle, Peter: *John Stuart Mill*, München 2000
Robson, John M.: *The Improvement of Mankind: The Social and Political Thought of John Stuart Mill*. Toronto 1968
Rosen, Frederick: *Mill*, Oxford 2013
Ryan, Alan: *The Philosophy of John Stuart Mill*, London 1970
Ryan, Alan: *John Stuart Mill*, London 1974
Schumacher, Ralph: *John Stuart Mill*, Frankfurt am Main 1994
Skorupski, John: *Why Read Mill Today?*, London 2007
Skorupski, John (Hg.): *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge 1998
Skorupski, John: *John Stuart Mill*, London 1989/2002
Stafford, William: *John Stuart Mill*, London 1998
Thomas, William: *Mill*, Oxford 1985
Ulrich, Peter/Aßländer, Michael S. (Hg.): *John Stuart Mill. Der vergessene politische Ökonom und Philosoph,* Bern 2006

Einleitung

Berger, Fred: *Happiness, Justice and Freedom*, Berkeley 1984
Gray, John: *Mill on Liberty. A Defence*, London 1996 [1983]
Kelly, Paul: *Liberalism*, Cambridge 2005
Lakatos, Imre: »Science and Pseudoscience«, in: Martin Curd/J. A. Cover (Hg.): *Philosophy of Science. The Central Issues*, New York/London 1998 [1977], S. 20–26
Moore, George Edward: *Principia Ethica*, Cambridge 1903
Müller, Olaf: »John Stuart Mills Argument für den Utilitarsimus: Ein plausibler Weg zwischen Metaphysik und Nihilismus?«, in: Uwe Meixner/Albert Newen (Hg.): *Geschichte der Ethik. Jahrbuch 6 für Philosophiegeschichte und Logische Analyse*, Paderborn 2003, S. 167–191
Priestley, F. E. L.: »Introduction«, in: *Collected Works* X, S. vii–lxii
Rawls, John: *Geschichte der politischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2008 [2007]
Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1979 [1971]
Schefczyk, Michael: »Das John-Stuart-Mill-Problem«, in: Frauke Höntzsch (Hg.): *John Stuart Mill und der sozialliberale Staatsbegriff*, Stuttgart 2011, S. 27–42
Skorupski, John: *John Stuart Mill*, London 1989/2002

Ten, Chin Liew: *Mill on Liberty*, Oxford 1980
Urmson, James O.: »The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill«, in: *The Philosophical Quarterly*, 3 (1953), S. 33–39

Bemerkungen zu Benthams Philosophie (1833), Professor Sedgwicks Abhandlung über die Studien an der Universität Cambridge (1835), Bentham (1838), Coleridge (1840)

Feltes, N. N.: »›Bentham‹ and ›Coleridge‹: Mill's ›Completing Counterparts‹«, in: *The Mill News-Letter* 2 1967, Heft 2, S. 2–7
Harrison, Ross: »Bentham, Mill and Sidgwick«, in: Bunnin, Nicholas/Tsui-James, E. P. (Hg.): *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford 1996, S. 627–642
Hart, H. L. A.: »Natural Rights. Bentham and John Stuart Mill«, in: Hart, H. L. A.: *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*, Oxford 1982/2011
Kelly, Paul: »Utilitarian Strategies in Bentham and John Stuart Mill«, in: *Utilitas* (1990), Heft 2, S. 245–266
Leavis, F. R.: *Mill on Bentham and Coleridge*, London 1980
Man, Glenn K. S.: »John Stuart Mill on Bentham and Coleridge«, in: *Revue de l'Université d'Ottawa* 45 (1975), S. 320–332
Morrow, John: *Coleridge's Political Thought: Property, Morality and the Limits of Traditional Discourse*, Basingstoke 1990
Nussbaum, Martha C.: »Mill between Aristotle and Bentham«, in: *Daedalus* 133 (2004), S. 60–68
Priestley, F. E. L.: »Introduction«, in: *CW* X, S. vii–lxi, Toronto 1969
Robson, John M.: »John Stuart Mill and Jeremy Bentham, With Some Observations on James Mill«, in: MaxLure, M./Watt, F. W. (Hg.): *Essays in English Literature. Presented to A. S. P. Woodhouse*, Toronto 1964, S. 245–268
Rosen, Frederick: »From Jeremy Bentham's Radical Philosophy to J. S. Mill's Philosophical Radicalism«, in: Stedman Jones, Gareth/Claeys, Gregory (Hg.): *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*, Cambridge 2011, S. 257–294
Rosen, Frederick: »The Method of Reform: J. S. Mill's Encounter with Bentham and Coleridge«, in: Urbinati, Nadia/Zakaras, Alex (Hg.): *J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment*, Cambridge 2007
Rosen, Frederick: »Bentham and Mill on Liberty and Justice«, in: Fever, G./Rosen, Frederick (Hg.): *Lives, Liberties and the Public Good: New Essays in Political Theory for Maurice Cranston*, London 1987
Snyder, A. D.: *Coleridge on Logic and Learning with Selections from the Unpublished Manuscripts*, New Haven 1929
Turk, Christopher: *Coleridge and Mill*, Aldershot 1988
Viner, Jacob: »Bentham and J. S. Mill. The Utilitarian Background«, in: *American Economic Review* 39 (1949), S. 360–382

Von der Logik der Praxis oder der Kunst mit Einschluss der Moral und der Politik (1843) (Auszug aus: *Ein System der Logik*. Buch VI, 12. Kapitel)

Lewisohn, David H.: »Mill and Comte on the Methods of Social Science«, in: *Journal on the History of Ideas* 33 (1972), S. 315–324
Randall, John H.: »John Stuart Mill and the Working-Out of Empiricism«, in: *Journal of the History of Ideas* 26 (1965), S. 59–88

Scarre, Geoffrey: *Logic and Reality in the Philosophy of John Stuart Mill*, Dordrecht 1989
Smith, G. W.: *John Stuart Mill's Social and Political Thought: Critical Assessments*, Bd. IV: *Method, Live, Feminism, Culture*, London 1998

Whewell über Moralphilosophie (1852)

Buchdahl, Gerd: »Inductivist versus Deductivist Approaches in the Philosophy of Science as Illustrated by some Controversies between Whewell and Mill«, in: *Monist* 55 (3/1971), S. 343–367
Cremaschi, Sergio: »The Mill-Whewell Controversy on Ethics and Its Bequest to Analytic Philosophy«, in: Baccarini, Elvio/Prijic-Samarzja, Snezana (Hg.): *Rationality in Belief and Action*, S. 45–62
Donagan, Alan: »Sedgwick and Whewellian Intuitionism: Some Enigmas«, in: Schultz, Bart (Hg.): *Essays on Henry Sedgwick*, Cambridge 1992, S. 123–142
Hollander, Samuel: »William Whewell and John Stuart Mill on the Methodology of Political Economy«, in: *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 14 (2), 1983, S. 127–168
Walsh, Harold T.: »Whewell and Mill on Induction«, in: *Philosophy of Science* 29 (3), 1962, S. 279–284

Über die Freiheit (1859)

Ackermann, Ulrike: »Das Experiment des Lebens. John Stuart Mills ›Über die Freiheit‹«, in: *Merkur* 64 (2010), Heft 9/10, S. 815–822
Archard, David: »Freedom Not to Be Free: The Case of the Slavery Contract in J. S. Mill's on Liberty«, in: *Philosophical Quarterly* 40 (1990), Heft 161, S. 453–465
Arneson, Richard: »Mill versus Paternalism«, in: *Ethics* 90 (1990), S. 470–89
Baum, Bruce: *Rereading Power and Freedom in J. S. Mill*, Toronto 2000
Bogen, James/Farrell, Daniel: »Freedom and Happiness in Mill's Defence of Liberty«, in: *Philosophical Quarterly* 28 (1978), Heft 113, S. 325–328
Brink, David: »Millian Principles, Freedom of Expression, and Hate Speech«, in: *Legal Theory* 7 (2001), S. 119–157
Claeys, Gregory: *Mill and Paternalism*, Cambridge 2013
Claeys, Gregory (Hg.): *Der soziale Liberalismus John Stuart Mills*, Baden-Baden 1987
Cowling, Maurice: *Mill and Liberalism*, Cambridge 1963
Devlin, Patrick: *The Enforcement of Morals*, Oxford 1965
Donner, Wendy: *The Liberal Self. John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*, Ithaca 1991
Dworkin, Gerald (Hg.): *Mill's On Liberty, Critical Essays*, Lanham 1997
Farrant, Andrew (Hg.): *Hayek, Mill, and the Liberal Tradition*, London 2011
Fuchs, Alan E.: »Autonomy, Slavery, and Mill's Critique of Paternalism«, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 4 (2001), Heft 3, S. 231–251
Gräfrath, Bernd: *John Stuart Mill: Über Freiheit. Ein einführender Kommentar*, Paderborn 1992
Gray, John: »Mill's Liberalism and Liberalism's Posterity«, in: *Journal of Ethics* 4 (2000), Heft 1–2, S. 137–165
Gray, John/Smith, G. W. (Hg.): *John Stuart Mill's On Liberty in Focus*, London 1991
Gray, John: *Mill on Liberty: A Defence*, London 1983/1996
Himmelfarb, Gertrude: *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill*, San Francisco 1990 [1974]

Höntzsch, Frauke (Hg.): *John Stuart Mill und der sozialliberale Staatsbegriff*, Stuttgart 2011
Höntzsch, Frauke*: Individuelle Freiheit zum Wohle Aller. Die soziale Dimension des Freiheitsbegriffs im Werk des John Stuart Mill*, Wiesbaden 2010
Jacobson, Daniel: »Mill on Liberty, Speech, and the Free Society«, in: *Philosophy & Public Affairs* 29 (2000), S. 276–309
Kahan, Alan S.: *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*, New Brunswick 2001 [1992]
Osterloh, Lars: »Personale Freiheit und Zwang. John Stuart Mills Rezeption von Wilhelm von Humboldts Freiheitsverständnis«, in: *Giornale Critico di Storia delle Idee* 3 (2011), S. 164–185
Riley, Jonathan: *Mill on Liberty*, London 1998/2004
Riley, Jonathan: *Liberal Utilitarianism: Social Choice Theory and J. S. Mill's Philosophy*, Cambridge 1988
Scarre, Geoffrey: *Mill's on Liberty: A Reader's Guide*, London 2007
Schramme, Thomas/Schefczyk, Michael (Hg.): *John Stuart Mill: Über die Freiheit*, Berlin 2014
Smart, Paul: »Some Will Be More Equal than Others: J. S. Mill on Democracy, Freedom and Meritocracy«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 76 (1990), S. 308–323
Stafford, William: »How Can a Paradigmatic Liberal Call Himself a Socialist? The Case of John Stuart Mill«, in: *Journal of Political Ideologies* 3 (1998), S. 325–345
Ten, Chin Liew: *Mill on Liberty*, Oxford 1980
Urbinati, Nadia/Zakaras, Alex (Hg.): *J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment*, Cambridge 2007
Valls, Andrew: »Self-Development and the Liberal State: The Case of John Stuart Mill and Wilhelm von Humboldt«, in: *The Review of Politics* 61 (1999), S. 251–274
Wolff, Jonathan: »Mill, Indecency and the Liberty Principle«, in: *Utilitas* 10 (1998), Heft 1, S. 1–16

Utilitarismus (1861/1863)

Asbach, Olaf (Hg.): *Vom Nutzen des Staates. Staatsverständnisse des klassischen Utilitarismus: Hume – Bentham – Mill*, Baden-Baden 2009
Berger, Fred R.: *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, Berkeley 1984
Berger, Fred R.: »Mill's Substantive Principles of Justice: A Comparison with Nozick«, in: *American Philosophical Quarterly* 19 (1982), Heft 4, S. 373–380
Brink, David: »Mill's Deliberative Utilitarianism«, in: *Philosophy & Public Affairs* 21 (1992), S. 67–103
Brown, D. G.: »Mill's Moral Theory: Ongoing Revisionism«, in: *Philosophy, Politics and Economics* 9 (2010), S. 5–45
Brown, D. G.: »What is Mill's Principle of Utility?«, in: *Canadian Journal of Philosophy* 3 (1973), S. 1–12
Coope, Christopher M.: »Was Mill a Utilitarian?«, in: *Utilitas* 10 (1998), S. 33–67
Cooper, Wesley E./Nielsen, Kai/Patten, Steven C. (Hg.): *New Essays on John Stuart Mill and Utilitarianism*, Guelph 1979
Crisp, Roger: *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*, London 1997
Crisp, Roger: »Mill on Virtue as a Part of Happiness«, in: *British Journal for the History of Philosophy* 4 (1996), Heft 2, S. 367–380

Dancy, Jonathan: »Mill's Puzzling Footnote«, in: *Utilitas* 12 (2002), Heft 2, S. 219–222
Devigne, Robert: »Building Bridges Across the Channel: J. S. Mill's Theory of Justice«, in: *History of Political Thought* 29 (2008), Heft 4, S. 635–661
Donatelli, Piergiorgio: »Mill's Perfectionism«, in: *Prolegomena* 5 (2006), Heft 2, S. 149–164
Gaus, Gerald: »The Convergence of Rights and Utility: The Case of Rawls and Mill«, in: *Ethics* 92 (1981), Heft 1, S. 57–72
Gorovitz, Samuel (Hg.): *Mill's Utilitarianism: Text and Critical Essays*, Indianapolis 1971
Grote, John: *An Examination of the Utilitarian Philosophy*, Cambridge 1870/1997
Habibi, Don: »J. S. Mill's Revisionist Utilitarianism«, in: *British Journal for the History of Philosophy* 6 (1998), Heft 1, S. 89–114
Heydt, Colin: *Rethinking Mill's Ethics: Character and Aesthetic Education*, London 2006
Hoag, Robert W.: »J. S. Mill's Language of Pleasures«, in: *Utilitas* 4 (1992), S. 247–278
Hoag, Robert W.: »Mill's Conception of Happiness as an Inclusive End«, in: *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987), S. 417–431
Hooker, Brad/Mason, Elinor/Miller, Dale E. (Hg.): *Morality, Rules and Consequences*, Lanham 2000
Jacobson, Daniel: »Utilitarianism without Consequentialism: The Case of John Stuart Mill«, in: *The Philosophical Review* 117 (2008), Heft 2, S. 159–191
Jacobson, Daniel: »John Stuart Mill and the Diversity of Utilitarianism«, in: *Philosophers' Imprint* 3 (2003), S. 1–18
Kahn, Leonard (Hg.): *Mill on Justice*, Basingstoke 2012
Long, Roderick T.: »Mill's Higher Pleasures and the Choice of Character«, in: *Utilitas* 4 (1992), S. 279–297
Lyons, David (Hg.): *Mill's Utilitarianism: Critical Essays*, Totowa 1997
Lyons, David: *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*, New York 1994
Lyons, David: »Utility as a Possible Ground of Rights«, in: *Nous* 14 (1980), S. 17–28
Macleod, Christopher: »Was Mill a Noncognitivist?«, in: *Southern Journal of Philosophy* 51 (2013), Heft 2, S. 206–223
Martin, Rex: »A Defence of Mill's Qualitative Hedonism«, in: *Philosophy* 47 (1972), S. 140–151
Miller, Dale E.: »Internal Sanctions in Mill's Moral Psychology«, in: *Utilitas* 10 (1998), Heft 1, S. 68–81
Millgram, Elijah: »Mill's Proof of the Principle of Utility«, in: *Ethics* 110 (2000), S. 282–310
Paul, L. A.: »The Worm at the Root of the Passions: Poetry and Sympathy in Mill's Utilitarianism«, *Utilitas* 10 (2009), Heft 1, S. 83–104
Riley, Jonathan: »Interpreting Mill's Qualitative Utilitarianism«, in: *The Philosophical Quarterly* 53 (2003), Heft 212, S. 410–418
Saunders, Ben: »Reinterpreting the Qualitative Hedonism Advanced by J. S. Mill«, in: *Journal of Value Inquiry* 45 (2011), Heft 2, S. 187–201
Sayre-McCord, Geoffrey: »Mill's ›Proof‹ of the Principle of Utility: A More than Half-Haerted Defense«, in: *Social Philosophy & Policy* 18 (2001), S. 330–360
Schmidt-Petri, Christoph: »Mill and the Footnote on Davies«, in: *Journal of Value Inquiry* 47 (2013), Heft 3, S. 337–350
Schmidt-Petri, Christoph: »On an Interpretation of Mill's Qualitative Utilitarianism«, in: *Prolegomena* 5 (2006), Heft 2, S. 165–177
Schmidt-Petri, Christoph: »Mill on Quality and Quantity«, in: *Philosophical Quarterly* 53 (2003), Heft 1, S. 102–104

Seth, James: »The Alleged Fallacies in Mill's ›Utilitarianism‹«, in: *The Philosophical Review* 17 (1908), Heft 5, S. 469–488
Stephen, Leslie: *The English Utilitarians*, London 1900
Strasser, Mark: *The Moral Philosophy of John Stuart Mill*, Wakefield 1991
Urmson, James O.: »The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill«, in: *Philosophical Quarterly* 3 (1953), S. 33–39
West, Henry R.: (Hg.): *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*, Malden 2006
West, Henry R.: *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*, Cambridge 2004
West, Henry R.: »Mills Qualitative Hedonism«, in: *Philosophy* 51 (1976), S. 97–101
Williams, Geraint: »The Greek Origins of J. S. Mill's Happiness«, in: *Utilitas* 8 (1996), Heft 1, S. 5–14
Wolf, Jean-Claude: *John Stuart Mills Utilitarismus: Ein kritischer Kommentar*, Freiburg 1992

Allgemeine Werke zu Mill

Anderson, Elisabeth S.: »John Stuart Mill and Experiments in Living«, in: *Ethics* 102 (1991), S. 4–26
Ball, Terence: »The Formation of Character: Mill's ›Ethology‹ Reconsidered«, in: *Polity* 33 (2000), S. 25–48
Carlisle, Janice: *John Stuart Mill and the Writing of Character*, Athens 1991
Cunningham, John Wood (Hg.): *John Stuart Mill. Critical Assessments*, London 1988
De Jong, Willem: *The Semantics of John Stuart Mill*, Dordrecht 1982
Downie, Robert S.: »Mill on Pleasure and Self-Development«, in: *Philosophical Quarterly* 16 (1966), S. 69–71
Eggleston, Ben/Miller, Dale E./Weinstein, David (Hg.): *John Stuart Mill and the Art of Life*, Oxford 2011
Fitzpatrick, John R.: *Starting with Mill*, London 2010
Halévy, Elie: *The Growth of Philosophic Radicalism*, London 1928
Harris, Abram Lincoln: »John Stuart Mill's Theory of Progress«, in: *Ethics* 66 (1956), S. 157–175
Höntzsch, Frauke: »Moralisches Ideal und politische Wirklichkeit: die Ambivalenz des neuzeitlichen moralischen Kosmopolitismus am Beispiel von Kant und J. S. Mill«, in: *Zeitschrift für Politik* 58 (2011), S. 73–88
Jakobs, Herbert: *Rechtsphilosophie und politische Philosophie bei John Stuart Mill*, Bonn 1965
Kurer, Oskar: *John Stuart Mill. The Politics of Progress*, New York 1991
Ladenson, Robert, F.: »Mill's Conception of Individuality«, in: *Social Theory and Practice* 4 (1977), S. 167–182
Laine, Michael (Hg.): *A Cultivated Mind. Essays on John Stuart Mill Presented to John M. Robson*, Toronto 1991
Laine, Michael: *Bibliography of Works on John Stuart Mill*, Toronto 1982
Légé, Philippe: »Hayek's Readings of Mill«, in: *Journal of the History of Economic Thought* 30 (2008), S. 199–215
Priddat, Birger P.: »Nonkonformität und Öffentlichkeit: John Stuart Mills Sozialphilosophie, reconsidered«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 86 (2000), S. 518–536
Prochaska, Frank: »Mill and Emerson: Sense and Nonsense«, in: *History Today* 63 (2013)
Qualter, Terence H.: »John Stuart Mill, Disciple of de Tocqueville«, in: *Western Political Quarterly* 13 (1960), S. 880–889

Rawls, John: *Geschichte der politischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2008/2012
Robson, John M.: *The Improvement of Mankind*, London 1968
Schneewind, Jerome B. (Hg.): *Mill: A Collection of Critical Essays*, London 1969
Schneewind, Jerome B. (Hg.): *Mill's Essays on Literature and Society*, New York 1965
Sumner, Wayne L.: »More Lights on the Later Mill«, in: *Philosophical Review* 83 (1974), S. 504–527
Varouxakis, Georgios/Kelly, Paul (Hg.): *John Stuart Mill – Thought and Influence: The Saint of Rationalism*, London 2010
Varouxakis, Georgios: *Mill on Nationality*, London 2002/2006
Ward, James: »Mill, Marx and Modern Individualism«, in: *Virginia Quarterly Review* 35 (1959), S. 527–539
Wollheim, Richard: »John Stuart Mill and the Limits of State Action«, in: *Social Research* 40 (1973), S. 1–30

Sachregister

Aberglaube 45, 58, 122, 155, 180, 192, 208, 221, 233, 280, 291 f., 312, 341, 346, 480
Abstraktion 25, 27, 40, 70 ff., 76, 79, 81, 96, 124, 128 f., 132, 154 f., 165, 172, 182, 188, 191, 276, 317, 444, 477, 485, 514
Algebra 443
Altes Testament 362
Analyse 69, 79, 116, 124, 137, 443, 473, 477, 506
Anarchie 194, 199
Andersdenkende 65, 269, 342 f., 345, 348, 351, 356, 361, 383, 403, 431
Angeborene Ideen 80 f.
Anstiftung/Überredung 316 f., 324, 388, 393, 420 ff.
Antriebe 40, 62, 358, 374 f., 422
A priori 8, 183 f., 187, 208, 230, 444, 446
Aristokratie 19, 152, 160 ff., 175, 181, 185, 222, 309, 360, 382, 430, 516
Armut 97, 155, 218, 221, 226, 353, 369, 432, 440, 458 f., 510
Asien 57, 158
Askese 264 f., 362, 376
Assoziationspsychologie 52, 62
Assoziation/Verknüpfung 16, 42, 52, 70, 72, 97, 100, 176, 474, 477, 479, 484 f., 489
Ästhetik 19, 22, 167, 238, 246, 384 f., 465
Astronomische Jahrbuch, Das 470
Athen 78, 203
Auguste Comte und der Positivismus 321
Ausnahmen (von der moralischen Regel) 241, 274 f., 291, 468, 470 f.
Autobiographie 8, 12, 18 ff., 23, 25, 27 f., 34, 40, 78, 103, 120, 163, 174, 189, 227, 306, 315 f., 321, 329, 345, 357, 432
Autorität 70, 105, 122, 159 f., 194, 253, 259 f., 269, 299, 307, 314, 320, 325 ff., 345 f., 348 f., 357, 363, 392, 401 f., 408, 437, 439, 493, 508
– gesetzliche 19, 58, 64, 160, 193, 239, 282, 332, 496
– moralische 109, 113, 405, 444, 477
Avignon 306

Beamtenschaft/Bürokratie 162, 418, 434–440
Begierden 13, 52, 55, 85, 105, 113, 148, 220, 222, 247, 259 f., 272, 282, 287 ff., 371, 374, 452, 459, 487
Begründung
– von Moralprinzipien 22, 90, 93, 130, 176, 186, 239 f., 244, 253, 266, 269 f., 275, 311 f., 317, 343, 347, 444 f., 471, 473 f.
Beweise 42, 86, 93, 116, 254, 328, 357, 372, 446 f.
– für das Nützlichkeitsprinzip 482–489
Benthamismus 12, 39–59, 119–172, 289
Beobachtungen 8, 28, 68, 116, 138, 177, 186, 246, 248, 258, 276, 373, 444, 455, 486 f., 515
Besteuerung 160, 327, 410, 423 f., 510
Bedlam Royal Hospital 185
Bibel 209, 233 f., 341, 364
Bibliolatrie 208, 233
Bildung 69, 73, 92, 115, 158 f., 181, 213, 216, 350, 370 f., 380, 474
– geistige 65 f., 154, 160, 162, 350, 457 f., 477, 480
– höhere 70, 72, 115, 212
Billigung/Missbilligung, moralische 30, 41, 44 f., 85, 96, 100, 113, 145, 167, 246, 248, 264, 266, 268 f., 275–278, 283, 293, 318, 367, 369 f., 396, 399 f., 407, 433, 483, 491, 498
Bombay 405
Bräuche/Gebräuche/Gepflogenheiten/Sitten 129, 192, 299 f., 353, 370 ff., 374, 376, 379 f., 383, 404 f., 496, 516
Bristol 23

Calvinismus 354, 376 f., 406
Charakter
– individueller 15, 144, 148, 161, 370, 372 f., 429
– als Ziel 249
– edler/schlechter 14, 45, 101, 144, 164, 249, 396, 454, 465, 506
– -entwicklung/-bildung/-formung 14 f., 45, 67, 70, 91 f., 100, 105, 148, 166, 218, 350, 352, 366
– Einfluss auf den 67, 87, 91 f., 148, 164, 166, 351 f., 366
China 162, 203, 388 f., 412, 417, 437
Christentum 56, 81, 87 f., 104, 108 f., 111, 113, 181, 187, 194, 203, 208 f., 215, 230–233, 283, 333–339, 341 f., 352, 354, 362, 364, 389, 404, 407, 412, 431, 450, 467 f., 472, 497
Constitutional Code 159
Cornwall 339
Court of Chancery 125

Deduktion 239 f., 242 f.
Demokratie 19, 24, 162 f., 182, 195, 243, 309 f., 360, 382, 389, 407
– repräsentative 56, 159, 219
Despotismus 26, 146, 158, 160, 192, 195, 311, 317, 345, 378 f., 425, 428, 430, 436, 438, 480, 506
Deutsche Schule s. Germano-Coleridgianische Lehre
Deutschland 11, 42, 63 f., 124, 158, 177, 183 f., 188 ff., 204, 240, 246, 253, 257 f., 345, 450
Dichtung/Poesie 18 ff., 70, 73, 75, 92, 138–141, 168–171, 178, 182, 205, 361, 381, 457
Diebstahl 44, 148, 369, 403, 469, 472, 509, 516
Die Unterwerfung der Frauen 312, 379, 413, 479
Dinge an sich 184, 188, 475
Diskussionsfreiheit 26, 317, 323–368
Dissertations and Discussions 62, 252
Dogmatismus 17, 41, 103, 168, 187, 314, 335, 346, 366
Doktrin 8, 263, 445, 466 f., 471
Duldsamkeit/Unduldsamkeit 229, 313 f.

Duldung (s. auch Toleranz) 314, 341 f., 384, 405, 424

Économistes 200
Edelmut/Edelsinn 168, 362, 453 ff., 460
Edinburgh 22
Edinburgh Review 78
Egoismus/Selbstsucht 13 ff., 50 f., 53–56, 62, 89, 98, 112 f., 143, 160, 164, 168, 175, 182, 192, 194, 196 ff., 210, 221, 225, 277, 312 f., 362, 378, 393, 396, 422, 434, 452 f., 457 ff., 480 f., 502 ff.
Ehe 24, 288, 295–299, 305, 380, 413, 426 ff.
Ehrgefühl 100, 113, 145, 222, 363, 396 f., 452, 474
Ehrgeiz 100, 390, 436
Ehrlichkeit 132, 231, 275, 395
Eifersucht 100, 153, 312
Eigentum 57, 154, 219 f., 226 ff., 282 ff., 288, 293 f., 360, 369, 385, 398, 407, 469, 492, 500, 510
Eigenwille 193, 376
Einbildungskraft 57, 73 ff., 81–84, 92, 98, 139 f., 146, 150, 167 f., 186, 202, 450
Eine Prüfung der Philosophie des Sir William Hamilton 79, 189, 306
Empfindungen/Empfinden, moralische(s) 23, 41, 44, 52, 56, 125, 166, 256, 260, 266, 268 ff., 275, 277 f., 280, 290 ff., 294 f., 313, 334, 373, 404, 406
Empirismus 8, 19, 25, 28 f., 140, 186, 238, 431, 443, 515
England 17, 22, 25 f., 62–65, 75, 88, 120 ff., 124, 126, 134, 141, 150–155, 158, 169, 171, 174, 177 ff., 184, 189, 191, 197 f., 202, 204, 206, 208, 210 ff., 216 f., 219 f., 224 f., 230, 253 f., 256 f., 307, 309, 314, 323, 338 f., 341 f., 377, 382, 385 f., 388 f., 408 f., 435, 443, 450
Entsagung/Verzicht 455, 460 f.
Entwicklung
– der Persönlichkeit/des Charakters/der Individualität 14, 92, 166, 311, 370, 378 f., 383, 440
– geistige 70, 149, 269, 344, 371, 384, 410, 435
– der Kultur/der Gesellschaft 26, 75, 202, 304, 308, 317, 321, 388 f.
– moralische 410
Epikureische Philosophie/Epikureismus 133 f., 259, 448, 450
Erfahrung, sinnliche 8, 29, 68, 72, 79 ff., 92, 95, 100, 105, 116, 129, 177, 183–186, 188, 258, 328, 337, 352, 355, 366, 372, 383, 399, 403, 435, 444, 475, 477, 482, 515
Erkenntnis 20, 79, 82, 84, 105, 183, 187 f., 244, 355 f., 394, 457, 476, 487
Erziehung 16 f., 32, 42, 57, 62, 65, 70, 74 f., 92, 94 ff., 99, 160, 169, 181, 194, 203, 214, 216, 253, 275 ff., 292, 304, 357, 363, 370, 388, 390, 393, 401, 424 f., 428 ff., 434, 456, 458 f., 461, 472 ff., 477 f., 504, 506
– Selbst- 148
Ethik 14, 16, 27, 42 f., 46, 55, 68, 72, 78, 87, 104, 129, 148 ff., 166, 213, 229, 238, 255 ff., 261 ff., 269 f., 274, 278, 281, 290 f., 333, 351, 353, 361, 363, 445, 462 ff., 466 f., 469, 471 f., 477, 499, 515
– bei Coleridge 229
Europa 8, 63 f., 75, 105, 127, 160, 163, 174, 189, 191, 194, 201, 203, 205, 215, 225, 227, 229, 235, 250, 307 f., 310, 314, 345, 354, 362, 387, 389, 405, 428, 508
Experimente 69, 76 f., 179, 182, 258
Exzentrizität 376, 383

Fähigkeiten
– angeborene 81
– geistige/höhere 29, 81, 83, 184, 188, 372, 393, 398, 451 f., 454, 457
– moralische 56, 81, 99, 103, 108, 110, 372, 476
– natürliche 99, 476
Feudalsystem 47, 152, 194, 205, 280 f.
Fideikommisse 153
Fiktionen 47, 443, 507 f.
Florenz 337
Foreign Review 456
Forschung 17, 21, 64, 69, 74, 82, 87, 91, 120 f., 128, 136, 138 f., 175, 201, 231, 240 f., 246, 249
Fortschritt 359, 387
– gesellschaftlicher/sozialer 25, 27, 56 f., 152, 161, 195, 202 f., 211, 219 f., 223, 253, 299, 306, 317, 321, 345, 370, 388 f., 436, 479 f., 498, 516
– individueller 253, 370
– intellektueller 116, 254, 345, 358, 479
– Hindernisse 225, 253, 387, 399
– Voraussetzungen/Quellen 203, 387, 389
Fourierismus 289
Frankreich 49, 63 f., 123 f., 150, 158, 164, 177, 191 f., 198, 201, 203 f., 216, 229 f., 243, 253, 256 f., 294, 309, 389, 437
Freiheit
– bürgerliche/soziale 306
– geistige 20, 342, 346, 350
– gesetzliche 427
– moralische 427
– natürliche 493
– persönliche/individuelle 11, 51, 195, 227, 315, 320, 363, 369 f., 377, 404, 410, 416, 421, 425, 433, 492
– politische 307, 322, 434
– religiöse s. Religionsfreiheit
– der Diskussion s. Diskussionsfreiheit
– des Gewissens s. Gewissensfreiheit
– des Urteils s. Urteilsfreiheit
– des Willens s. Willlensfreiheit
– von Gedanken s. Gedankenfreiheit
– von Handlungen s. Handlungsfreiheit
– von Meinungen s. Meinungsfreiheit
– als Quelle des Fortschritts 387
– Prinzip der 26, 32, 317, 413, 415, 426, 433
– Verletzung der 410, 418, 433
Freude/Freuden 17 f., 23, 29 ff., 44, 196, 279 f., 448–452, 454–457, 476, 483, 485–488, 498, 517
– Arten von 29, 451, 454
– aktive/passive 456
– geistige/sinnliche 272, 451, 453
– höhere/niedere 453 f., 485
– tierische 279 f., 396, 450 f., 454
– Qualität und Quantität von 29, 451, 453 ff.

Frieden 64, 206, 253, 288, 511
Furcht 41, 51, 89, 144, 146, 193, 231 f., 259, 279, 340, 344, 380, 473 f.

Gedankenfreiheit 161, 231, 319, 321, 323–368
Gefallen/Missfallen 16, 41, 52, 85, 97, 146, 167 f., 269, 278, 288, 292 f., 313, 395, 397, 401, 415, 445, 473, 499, 503
Gefühle 84, 489
– moralische 16, 81, 86, 94 f., 97–100, 109 f., 113, 116, 192, 230, 314, 450, 464 f., 472, 476, 490, 496, 503
– natürliche 16 f., 97, 374, 477, 480, 490, 502, 517
– soziale 16, 31 f., 70, 164, 393, 457, 477, 479, 511
Gehorsam/Ungehorsam 57, 88, 95, 193, 206, 229, 295, 299, 314, 317, 354, 363, 375 ff., 402, 405, 463, 475, 493, 507
Geiz 100
Geld 100, 403, 420, 423, 426, 484 f.
Gemeinsinn 130 f.
Gemeinwesen 63, 159, 163, 195 f., 212, 217, 228 f., 235, 307, 310, 363, 388, 407, 413, 436 f., 440, 496
Gemeinwohl 11, 13 f., 96, 103, 277, 318, 320, 357, 393, 397 f., 461, 463, 478, 493
Genie 48, 380–383
Genossenschaft 509
Geometrie 242, 245, 347
Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit 32 f., 103, 131, 144, 168, 283, 289, 292, 333, 340, 367 f., 378, 387, 402, 490–501, 503, 506–517
Gerechtigkeitsempfinden/-gefühl 31 f., 52, 490 f., 496, 501 ff., 508
Gerichte/Gerichtshöfe 49 f., 125, 153, 157, 257, 283, 318, 333, 339 f., 348, 350, 385, 398, 439, 495, 497 f., 508, 513
Gerichtswesen, gutes 50
Germano-Coleridgianische Lehre 177, 182 f., 188, 190, 201, 204
Geschichte 76 ff., 140, 201 f., 232, 294, 387
Geschmack 67, 73, 146, 168, 248, 256, 292, 312, 319, 376, 379, 384 f., 395, 403, 405, 491
Gesellschaft
– Eingriff der 314, 394, 402 f., 405, 408, 433, 497
Gesetzbuch 48 f., 239, 282, 293 f.
Gesetze, moralische 259, 270, 281, 404, 444, 466, 471, 512
Gesetzgebung 40, 43, 46 f., 49, 152, 157 f., 220 f., 261, 293–296, 299, 314, 337, 375, 409 ff., 434 f., 440, 443
Gesundheit 11, 140, 245, 296, 320, 446, 453, 457, 459, 484 f., 488
Gewalt 9, 19, 25, 89, 160, 162, 192, 194, 203, 206, 208, 225, 306 f., 309 f., 314 f., 320 f., 324, 326, 409, 412, 416, 418, 428, 488
Gewaltenteilung 163, 179, 207, 218, 220 f.
Gewissen 30, 52 f., 55, 87, 100, 109, 113, 144 f., 167, 218, 230, 259, 283, 320, 367, 374, 409, 470, 474 f., 477, 498
Gewissensfreiheit 27, 314, 319
Gewissheit/Ungewissheit 82, 104 f., 108, 254, 271 f., 276, 325 f., 329 f., 349, 358, 418, 443, 460, 471
– unbedingte 325, 327
Gewohnheit 14, 44 f., 53, 57, 98, 105, 192, 270, 272 f., 282, 311, 372, 383, 387, 487 ff.
Glasgow 22
Glaube/Gläubige 56, 75, 103, 175, 208, 214 f., 232 f., 253, 312, 331 f., 335, 340, 344, 346, 349–365, 368, 405, 412, 475 f., 501
Gleichheit/Ungleichheit 180, 195, 294, 360, 377, 379, 410, 495 f., 509, 513–516
Goldene Regel 461
Gott 71, 87 ff., 94, 101, 104, 108, 111–114, 132, 144, 185, 187, 190, 193, 195, 206, 208 ff., 215 f., 230, 233, 277, 285, 313 f., 331 ff., 335, 340, 342, 363, 376 f., 379, 405 f., 411 f., 466 f., 469, 473, 475
Griechenland 73, 75, 77 f., 127, 307, 362 f., 377, 396, 496 f.
Großbritannien 91, 225, 341, 406
Grundbesitz 47, 219 f., 226 ff.
Gutdünken 312

Habeas-Corpus-Akte 225
Handlungen/Verhaltensweisen
– Folgen/Konsequenzen 10, 14 ff., 18, 27 f., 30, 43–46, 51, 91, 94 ff., 98, 101–106, 108–111, 166 f., 265, 270–273, 393, 398 f., 464, 468, 511
– Regeln 30, 102, 106, 116, 241 f., 244, 248 f., 258, 260, 311 f., 321, 353, 386, 443, 455, 462, 471, 503
– rein persönliche 399, 402 f., 405
Handlungsfreiheit 101, 227, 288, 316, 394, 417, 426, 428
Hartleyismus 62, 186, 190
Hedonismus
– ethischer/psychologischer 133 f.
– psychologischer (bei Mill) 50 f.
– qualitativer 10, 28 f., 133, 448–455
Holland 198
House of Commons 220, 225

Ideal der kritischen und selbstkritischen Suche 328 f.
Impulse 51, 375, 447, 461, 490, 512
Indien 317, 341, 405
Individualität 25 f., 33 f., 51, 54, 94, 138, 158, 161 f., 169, 180, 193, 195, 269, 311, 315, 318, 345, 360, 369–372, 375, 377–380, 383, 385, 387 ff., 391 f., 394 f., 399, 408–410, 416 f., 421, 429, 435, 440, 480
Induktivismus 41, 47, 67 f., 134 f., 154, 201, 240, 252, 258, 444
Instinkte (s. auch Moralischer Sinn) 42, 71 f., 85, 96, 106, 122, 175, 182, 205, 248, 254, 256, 382, 404, 443 f., 478, 490, 501 f.
Interessen
– gemeinschädliche 163, 207
– gesellschaftliche 54, 223
– individuelle (s. auch Egoismus/Selbstsucht) 13, 54, 110, 143, 277, 296, 312, 422, 478, 481, 504
– soziale 53 ff.
– des Empfindens 55
– des Gewissens 55
Intuitionismus 8, 22, 29, 189, 252, 255, 259 f., 285, 291, 444, 447
Irland 197 f., 228, 338

Irrtum 229, 232, 292, 324 ff., 328 f., 334, 336, 338, 344, 355, 357 ff., 361, 365 f.
Italien 75, 158, 198, 338

Kalvarienberg 333
Kategorischer Imperativ 503
Ketzerei 232, 313, 331, 338 f., 343 f., 350, 358
Kind/Kindheit 71 f., 94–98, 194, 226, 279, 299, 316, 399, 401, 418, 420, 424, 427–430, 474, 479, 502
Kirche 65, 123, 126, 187, 205 f., 210–213, 215–218, 234, 253, 256 f., 314, 321, 325 f., 342, 352 f., 364, 373, 382, 431
– anglikanische 126, 206, 211 f., 216 f., 254, 256, 338
– bei Coleridge 217
– katholische 209, 329, 338, 350, 362
Klasseninteressen/-moral 164, 312
Klassifikation 49, 68, 128, 133, 222 f., 254, 282 f., 289, 295
Klerus/Geistliche 161, 181, 197, 206 f., 213 ff., 217, 225, 254, 256, 350, 354, 405
Klugheit/Klugheitslehre 16, 102, 113, 148, 160, 186, 246, 248, 271, 355, 386, 399, 402, 468, 499, 511
Kodifikation (von Recht) 156 f., 239
Kommunismus 496 f.
Konformismus 19, 22, 25, 310, 376, 383, 390
Kontrolle 53, 160, 282, 289 f., 311, 315 f., 318 f., 369 f., 375, 402, 417, 420, 425, 438, 490
Kopfsteuer 510
Koran 363
Kunst des Lebens 22, 246
Kunstregel/praktische Prinzipien 50, 238–241, 243 ff.

Laisser faire 225, 416
Laster (s. auch Tugend) 44, 107, 113, 272 f., 291, 332, 368, 396, 398 ff., 402, 457, 483, 488
Lebensexperimente 370, 379, 435
Lebensweise/Lebensführung 25 ff., 31 f., 353, 363, 372 f., 376, 378 f., 383 f., 386, 389, 393, 396, 399, 421, 451, 454, 511
Lehre von der philosophischen Notwendigkeit 113, 306
Leid 13, 15, 17 f., 31, 41, 96, 273, 395, 398, 433, 448 f., 454–458, 476, 483–489, 503, 509, 513, 515
Liberalismus 9 ff., 27, 32 ff., 174, 178, 211, 234 ff., 308, 325, 342
Liebe 16, 88, 97 f., 108, 144 ff., 167 f., 209, 222, 231, 300, 374, 387, 452, 473 f., 484 ff., 499
– Menschen- 144, 147, 468
Locke'sche Schule 185, 188–191, 208
London 22, 326, 350
London and Westminster Review, The 120, 174
London Debating Society 74, 141
London Review, The (später *London and Westminster Review, The*) 62
Louisiana 294
Lüge 44, 91, 126, 132, 167, 268, 272, 274 f., 290, 340, 467 f.
Lust/Unlust 16, 23, 28, 40, 50 ff., 85, 92, 96 f., 132 f., 143, 166, 222, 230, 249, 259 f., 265, 272 f., 275, 277, 279 ff., 288 ff., 418, 448

Macht
– politische/gesellschaftliche 19, 25, 57, 131, 145, 160–163, 207, 225 f., 228, 381, 390, 401 f., 431, 435, 461, 479, 498
– Gottes 88 f.
– über Mitmenschen 100, 145, 228, 316, 321, 428, 498
– Liebe zur 110, 145, 452, 484 f.
– Dezentralisierung von 438 f.
Manchester 409
Märtyrertum 206, 334, 337, 412, 459 f.
Maßstäbe, äußere 255, 258, 270
Mathematik 64, 67, 69, 184, 213, 347, 358, 442, 506
Maxime 48, 230, 239 f., 242 f., 265, 281, 298, 315, 352 f., 361, 389, 415, 444 f., 506 ff., 511, 513, 515 f.
Meinung(en)
– persönliche 70, 187, 311, 315, 326, 328, 330, 348, 357, 368, 403
– Fehlbarkeit/Unfehlbarkeit von 20, 325 f., 329 f., 332, 346, 358, 366, 370
– Nützlichkeit/Wahrheit von 330 f.
– öffentliche s. Öffentliche Meinung
Meinungsfreiheit 225, 319, 323 ff., 327, 329, 366, 369 f.
Meinungsvielfalt/-verschiedenheit 20, 23, 92, 169, 292, 313 f., 347, 356, 358, 361, 364, 368, 370, 429, 466, 480, 495, 506
Metaphysik 40, 42, 67 f., 78–81, 84, 86, 116 f., 124, 138, 155, 164 f., 182, 188, 190 f., 204, 252, 257 f., 278, 284, 487
– deutsche 42, 246, 257 f.
Methode
– der Detailerörterung (Benthams) 17, 132, 134 f., 156
– des Fragens/Hinterfragens 121, 174
Mill-Whewell-Debatte 252
Monarchie 195, 222, 309, 402, 430, 478
Moral
– abhängige/unabhängige 259, 284
– als Kunst 21, 43, 238
– apriorische 257 f., 444, 446
– christliche 104, 112, 361 ff.
– kantische 503
– progressive/stationäre 270
Moralischer Sinn (s. auch Instinkte) 52, 84 f., 94, 96 f., 102 ff., 116, 130 f., 133, 146, 208, 248, 267, 313, 499
Moralphilosophie/-wissenschaft 14, 17, 22 f., 34, 50, 67 f., 78, 85, 87, 89, 92, 136, 166, 210, 238, 242, 248 f., 251 f., 255 ff., 262, 289, 293, 301, 444 f., 472, 499 f., 503, 514
Moralprinzipien 16, 22, 41, 45, 85 f., 91, 130, 145, 230, 248, 258, 260, 278, 286, 445, 463, 466, 470, 474 ff., 503, 514, 516
Moralsystem 67, 90, 101, 111, 114, 134, 274, 283, 301, 464, 471, 473
Motive 13 ff., 45, 50–53, 55, 88 f., 111, 113, 145 ff., 242, 256, 275, 277, 462 f., 473 f., 478, 485, 487, 489, 495
– Theorie der (auch egoistische Theorie) 113, 277
Musik 169, 213, 384, 406, 446, 484 f.
Mut, moralischer 343, 383
Mystizismus 156, 185, 188

Nachahmung 73, 75 f., 373, 386, 509
Nächstenliebe 52, 55, 289, 353, 393, 461
Nationalcharakter 46, 63, 150, 158, 196, 204, 341
Nationalkirche 213 ff.
Natur
– des Menschen 16, 25, 33, 41, 45, 50, 53 ff., 57, 68, 77, 81 f., 84 f., 92, 97 f., 100, 102, 113, 116, 128, 137, 142–147, 156, 158, 161, 164, 167, 175, 192 ff., 203, 238, 247, 261, 269, 280, 284, 286 f., 321, 352, 373, 375 f., 450, 462, 470, 473, 475 ff., 484, 486, 515
– Gesetz der 41, 67 ff., 76, 94, 102, 246, 268
Neid 100, 131, 172, 222, 267, 312, 396, 453
Neigungen 94, 100, 147 f., 259 f., 282, 289, 300, 312 f., 369, 376, 382, 385, 396, 433, 471, 506
Neuengland 406 f., 439
Neuerung, Geist der 122, 270, 380, 387
Neues Testament 104, 352, 361, 363, 468
Neununddreißig Artikel (der anglikanischen Kirche) 125 f., 257
Nützlichkeitsprinzip (s. auch Utilitarismus, s. auch Prinzip des größten Glücks) 18, 22 f., 32, 40–44, 47, 87, 90 f., 93 f., 96, 99 ff., 103 f., 106, 109–114, 132 f., 137, 141, 164 ff., 238, 255–261, 264, 266, 270, 273, 275 ff., 281, 284, 288–292, 317, 445, 448 f., 451, 454, 456, 465, 467 ff., 471 f., 475, 477, 482 ff., 486, 489–491, 495, 499, 501, 505 f., 509, 511 f., 514 ff.
Nützlichkeitstheorie 28, 66, 86 ff., 96 f., 104, 110, 115 f., 133, 146, 166, 263, 300 f., 448, 463–467, 470, 473, 514

Offenbarung 104, 186 f., 209, 230, 232, 234, 300, 314, 412, 467, 491
Öffentliche Meinung 120, 147, 155, 160, 162 f., 220, 275 f., 311, 313, 315 f., 321, 324, 330, 332, 341 f., 356, 358, 360, 368, 382–385, 389 f., 393, 403, 405 f., 425, 428, 432, 440, 461, 466, 479, 498, 504
Öffentlichkeit
– und individuelle Interessen 386, 390, 402–405, 407 f., 421
– Pflicht gegenüber der 400 f.
Old Bailey 339
Opposition, Funktion der 161 f.
Originalität 138, 371, 379 ff., 399
Orthodoxie 232, 234, 253, 256 f., 344
Österreich 198, 338

Patriotismus 55, 168, 307, 334
Peking 326
Pflicht/Verpflichtung, moralische 145, 186, 279, 299, 432, 445 f., 471, 473, 475 f., 499 f., 514
– vollkommene und unvollkommene 499
Pflichtgefühl 52, 147, 462 f., 474–477
Pflichtverletzung 307, 397, 400, 474
Philosophie
– der Geschichte 201, 204
– der Gesellschaft/menschlichen Kultur 76, 179, 201, 203
– der Gesetzgebung 46 f., 76, 150
– des 18. Jahrhunderts 124, 164, 174, 182 f., 198, 200, 206, 217, 256, 345
– des Geistes 177, 179, 189
– konservative 212, 216, 218, 226, 229, 235
– kontinentale/französische 124, 164, 191, 198, 201, 204, 256
– negative 124, 174
– politische 24, 33, 42, 58, 68, 77, 89, 136, 147, 160, 221 f., 226
– praktische 21, 132, 134 f., 191, 238
– Moral- s. Moralphilosophie
– Rechts- 14, 17, 49, 151, 154, 156 f., 500
– Sozial- 77, 147, 179, 200, 238, 249
– Transzendental- 178, 186, 460 f., 475 f.
Philosophische Radikale 62, 78, 120, 159, 221
Physik 47, 64, 67 ff., 76 f., 80, 128, 252, 258, 262, 270, 384
Politik 17, 43, 55 ff., 128 f., 131, 237, 239, 242 f., 246 f., 347, 360, 382, 388, 431, 479
Politische Ökonomie 223
Polizei 399, 404, 408, 417, 422, 424
Poor Law Amendment Act 221
Pressefreiheit 323, 435
Prinzip des größten Glücks (s. auch Nützlichkeitsprinzip) 13, 18, 22, 29 f., 40 f., 43 ff., 52, 86, 89, 115, 133, 165 f., 230, 248 f., 255, 259 ff., 264, 270–273, 275–279, 284–288, 290, 292, 295, 445 f., 449, 454 ff., 460 f., 463 f., 468 f., 472 f., 477, 479 f., 482–486, 490, 514 f.
Prinzip spezifischer Konsequenzen 44–46
Privatleben 314, 320, 382, 402, 408, 497
Psychologie 13, 33, 52, 62, 78, 188 f., 483, 486 ff., 505

Quarterly Review, The 78

Recht
– englisches 17, 122, 126, 151 f., 154 f., 443
– jüdisches 508
– muslimisches 508
– juridisches 492 f., 500
– moralisches 25 f., 31 f., 34, 440, 493, 500
– natürliches 41, 131
Rechtschaffenheit, moralische 88, 145, 148, 259, 496
Recht/Unrecht 32, 41, 81, 85, 94, 96 f., 101 f., 109 f., 112 f., 116, 130 ff., 146, 167, 179, 266–269, 284, 298, 324, 396, 406, 442 ff., 448, 462–465, 470, 490, 494, 498 f., 502, 504 f., 512
Reformbewegung 123
Reform Bill 122, 221
Regeln/Normen, moralische 22, 30, 94, 193, 258, 260, 265, 271 f., 274 f., 280, 285–291, 446, 469 f., 511 f.
Regierungsgewalt 221, 308, 323
Regierung, Theorie der 47, 56, 59, 159, 161, 221, 223
Reinheit 289 f.
Rektoratsrede (Mills) 42
Religion 75, 88, 107, 110 f., 113, 144 f., 147, 167, 184, 201, 208, 213, 215, 230 f., 233, 253, 277, 312 f., 320, 341, 347, 355, 363, 368, 377, 403, 406, 431, 467, 473 ff., 479

Religionsfreiheit 27, 314, 322, 336, 341, 350
Rom 75, 77, 127, 140, 197, 203, 307, 362, 497

Sanktionen 26, 30, 32, 147, 475, 503, 517
– äußere/externe 30, 473–476, 479 f.
– innere/interne 30, 473 f., 476
– politische 147
– religiöse 147
– öffentliche/moralische 147, 277, 474, 480
– gesetzliche 338, 479
– gesellschaftliche 338
– der Moral des Glücks/des Nützlichkeitsprinzips 472 ff., 479
Schädigungsprinzip 26, 215, 415
Schädigung
– Begriff der 26
– anderer 15, 26, 89, 92, 132, 147, 296, 316, 318–320, 324, 369 f., 378, 392, 396, 398–402, 415, 420, 433, 468, 501 f., 504, 506, 508, 511 f.
– der eigenen Person 11, 26, 398–401, 403, 420, 468, 504
Schamgefühl 94–97, 131, 267
Schmerz 16, 23, 28, 30, 85, 92, 97 f., 106, 143, 166, 180, 249, 259 f., 281, 288, 292, 384, 400 f., 416, 433, 486, 502
Schottland 22, 124
Schweinephilosophie, Vorwurf der 27, 450
Schweiz 198
Sektiererei 64, 178, 365, 449
Selbstachtung 145, 397, 474
Selbstaufopferung 55, 193, 280, 392, 460 f., 507
Selbstbeherrschung 168, 373 f., 377
Selbstbestimmung 25 f., 318
Selbstschutz 316
Selbstverteidigung 324, 501 f., 506 f., 512
Sensualismus 185
Sentimentalismus 466
Sicherheit, persönliche 128, 283, 317, 410, 502, 505,
Sokratische Dialektik 356 f.
Sophisten 97, 168, 209, 232, 344, 367, 442, 471
Sparta 203, 312
Spontaneität 31, 270, 370 f., 375, 476, 501
Staatskirche 181, 212, 216 f.
Stiftungen 62, 153, 218, 252
Stoizismus 134, 264 f., 334, 450, 452, 460, 465
Strafe/Bestrafung 15, 30, 51, 129, 144, 147, 157, 210, 253, 266, 295, 311, 316 ff., 324, 336, 339, 342 f., 369, 389, 395 ff., 399, 401, 415, 417, 419, 420 f., 423, 430, 433, 473, 475, 499, 501 f., 504, 506 ff., 512 f.
Strafrecht 48 f., 158
Summum Bonum 259, 442, 461
Syllogismus 239
Sympathie/Antipathie 19, 52 f., 143 ff., 147 f., 167, 196, 264 ff., 275 f., 289, 313, 380, 399, 404, 457, 461, 473 f., 478, 480, 501 f., 504
System der Logik 8, 21, 47, 237 ff., 252, 255, 306, 443, 487, 523

Teilwahrheiten 20 f., 25, 59, 137, 142 f., 178 f., 182, 348, 358 f., 361, 370
Teleologie/Lehre von den Zwecken 245–248
The Fines and Recoveries Act 153
Theologie 43, 56, 71, 213 ff., 217, 231–234, 313 f., 319, 335, 339, 349, 362, 443
Toleranz/Intoleranz (s. auch Duldung) 26 f., 179, 300, 322, 324, 336, 341 f., 361, 368, 384 f., 389, 402, 412
Toryismus/Torytum 106, 197, 201, 212, 215, 224, 234 f.
Traditionen 370, 372, 380
Triebe 186, 194, 374 f.
Tugend 56, 88 f., 103, 107 ff., 112, 122, 164, 181, 210, 230, 256, 264, 271, 276 f., 283, 291, 374, 393, 455, 460, 463, 465, 468, 483–486, 488, 516
Tugendhaftigkeit 14, 51, 54, 88 f., 112, 147, 249, 270, 272, 276 f., 332, 362, 442, 463, 465, 471, 483, 486–489, 514
Tyrannei 24, 51, 153, 180, 197, 265, 279, 296, 307 f., 310, 323 f., 383, 387, 396, 413, 420, 422, 463, 516

Über die Freiheit 9 f., 15, 19 f., 23–27, 34, 303, 306, 310, 315 f., 339
Überlieferung 105, 372, 469
Überzeugung/Überredung (s. auch Erziehung) 316 f., 388, 393, 415
Überzeugung, innere 166, 257, 270, 291
Uniformität 378
Uniform Penny Post 221
Unitarismus 190, 230 f., 314
Universität Cambridge 15 f., 22, 34, 43, 61, 66, 68, 72, 78, 102, 252
Universitäten 62–65, 217, 252 f., 256, 430, 435
Universität Oxford 22
Universitätsreformer 65
Universität St. Andrews 22, 42
University Reform Act 126
Unparteilichkeit 31, 461, 494 f., 513 f.
Unterricht/Unterweisung/Übung 16, 72, 94 f., 97 ff., 132, 138, 194, 216 f., 253, 269, 372, 415, 429, 431
Urteil
– moralisches 85, 92, 100, 108, 116, 242, 291, 444
– eigenes 193, 274, 312, 325 f., 328 f., 369, 372 f.
Urteilsfreiheit 107, 139, 193, 274, 319, 326
Urteilskraft/Urteilsvermögen 326, 328, 346, 372 f., 394, 434, 439, 465
Utilitarismus 9 f., 13, 15 f., 18, 22, 24, 27–30, 34, 133, 248, 318, 393, 441 f.
Utilitarismus (s. auch Nützlichkeitsprinzip) 10 ff., 14 ff., 18 f., 23, 25–34, 43, 62, 133, 167, 252, 256, 261, 264 f., 273, 275, 289 f., 295, 318, 333, 442, 445–451, 454 ff., 460–468, 470, 472 f., 475 ff., 480, 482–486, 510, 515 ff.
– Akt- und Regel- 29 f.

Verallgemeinerungen 183 f., 243, 515
Verbrechen 46, 51, 81, 94 f., 128, 207, 274, 324, 333, 337, 417–421, 429, 432, 462 f., 473, 506 ff., 513
Vereinigte Staaten von Amerika 51, 78, 150, 162, 280, 294, 382, 389, 407 f., 437

Verfahrensrecht 48
Verfassung
– bei Coleridge 218 ff.
– Ideal der Vollkommenheit einer politischen 223
Verfolgung, religiöse 335–338, 342, 385, 405, 409, 411
Vergnügen (s. auch Lust/Unlust, s. auch Freude) 100, 259, 384, 433, 446, 448, 450, 484
Vernunft 41, 84, 116, 166, 183 f., 226, 230, 233, 235, 258 ff., 275, 290, 292, 300, 312 f., 327, 343 f., 346, 357, 360, 366, 371, 373, 386, 393, 401, 422, 444, 447, 456, 490
– praktische 238, 246
Verstand 74, 82 ff., 86, 93, 102, 131, 136, 167, 184, 186, 232, 247, 344, 346 f., 352, 360, 373 f., 386, 393, 418, 450, 482
– Menschen- 63, 189, 218, 267, 383
Vertrauen 167, 272, 327 ff., 432, 468
Vervollkommnung/Vollkommenheit 46, 56, 63, 111 f., 144 f., 158, 161, 163, 223, 241, 317, 320, 373, 379, 388, 394, 410, 452 f., 479
Verzeichnis der Triebfedern des Handelns 144 ff.
Vielfalt/Verschiedenheit (s. auch Meinungsvielfalt/-verschiedenheit) 27, 84, 143, 291 f., 304, 370 f., 378, 384, 388–391, 429, 435, 480
Vielseitigkeit 345, 359
Volksherrschaft 308 f.
Vorlieben/Belieben (s. auch Neigungen) 25, 199, 267, 312 f., 374 f., 378, 428, 471
Vorschriften 91, 99, 106, 108, 148, 238, 240, 444, 511

Wachstum 201 f., 468, 478
Wahlrecht 162, 269
Westminster Hall 47 f.
Westminster Review 78, 252
Wille 84, 101, 112, 148, 193, 232, 249, 327, 375, 386 f., 394, 458, 487 ff.
– tugendhaft zu sein 112, 249, 488 f.
– göttlicher 87 f., 285, 364, 376, 379, 466 f., 473
Willensfreiheit 306, 507, 513
Wissenschaft 17, 21, 40, 47 f., 50, 69 f., 128, 186, 238–242, 244 ff., 249, 261, 281, 286, 319, 443, 515
– empirische 19, 431
– Geistes-/Sozial- 67, 77, 79, 179, 189, 200, 238, 242, 249
– Moral- s. Moralphilosophie
– Natur- 68 f., 128, 247, 253, 261, 347, 358
Wohl/Wohlergehen
– anderer 19, 33, 277, 318, 378, 392 f., 400, 445, 455, 478, 480
– der Gesellschaft/der Menschheit (s. auch Gemeinwohl) 11, 13 f., 16, 19, 29, 96, 196, 272, 317 f., 330, 356, 366, 397, 399, 421, 438, 458, 461–464, 467, 469, 486, 495, 502 f., 517
– eigenes 26, 29, 33, 272, 316, 320, 369 f., 394, 396, 415, 425, 445, 455, 463 f., 493, 506, 511 f.
Wohlwollen 27, 168, 396 f., 463 f.
Würde 145, 345, 363, 397, 452, 458

Zivilisation 50, 57, 64, 74, 77, 152 f., 159, 180 f., 193, 200, 203, 212–215, 219, 306, 316 f., 334, 359, 370, 373, 380, 413 f., 425, 436, 458, 468, 477 ff.
Zivilkodex 156
Zivilrecht 48 f., 156, 293
Zucht, hemmende 193 f., 199, 203
Zufriedenheit/Unzufriedenheit 278, 288, 451 ff., 457
Zuneigung 98, 147, 445, 457 f., 473
Zwang 193, 316–319, 321, 324 f., 378, 393, 398, 417, 420, 424 f., 440, 498 f.
Zweckdienlichkeit/Zweckmäßigkeit 22, 43, 91, 94, 101, 107, 145, 154, 246, 271, 275, 284, 294, 443, 467 f., 493

Personenregister

Addison, Joseph 51, 170
Agrippa, Marcus Vipsanius 197
Aischylos 74
Akbar, Jalaluddin Muhammad (der Große) 317
Alkibiades 377
Antonius, Marcus 336
Aristoteles 14, 29, 105, 183, 333, 447, 450
Aurel, Marc 334 ff.

Bacon, Francis 47 f., 128, 135, 165, 174, 201, 247, 258, 262, 521
Bain, Alexander 120, 244, 499
Bancroft, Richard 224
Beattie, James 133
Beaumont, Gustave Auguste de 197, 521
Beccaria, Cesare 133
Becket, Thomas 206
Bentham, Jeremy 8, 12–15, 17–23, 25, 28, 33 f., 39–59, 62, 89, 119–172, 174–177, 186, 188, 207, 210, 217, 221, 223, 242, 252, 255 f., 259–266, 268, 270, 273, 276–279, 281, 286 f., 290, 293– 300, 419, 445, 448, 463, 514 f.
Blackstone, Sir William 126, 155, 218
Böhme, Jacob 186
Bonner, Edmund 224
Bowring, John 41, 120 f., 514, 521
Brahe, Tycho 179
Brescia, Arnold von 337
Brougham, Henry Peter 172, 521
Brown, John 133, 256
Brown, Thomas 42, 79, 190
Brutus, Lucius Iunius 167
Bulwers, Edward 40
Butler, Joseph 103 f., 259
Byron, George Gordon (Lord Byron) 141

Calvin, Johannes 354
Caravaggio, Michelangelo Merisi da 197
Carlyle, Thomas 27, 169, 178, 330, 382, 450, 455 f., 523
Chalmers, Thomas 218
Chateaubriand, François-René Vicomte de 141
Cicero, Marcus Tullius 134, 347, 523
Clarkson, Thomas 283
Clemens V., Papst 337
Coleridge, Samuel Taylor 20 f., 34, 120 f., 173–178, 183 ff., 187–191, 197 f., 200, 204, 208, 210–215, 217 f., 220 f., 223, 226 f., 229, 231–234, 345, 521
Comte, Auguste 244, 306, 321, 479
Condillac, Étienne Bonnot de 189
Cromwell, Oliver 402

D'Alembert, Jean-Baptiste le Rond 201
Dante Alighieri 333
Darwin, Charles 43
Davies, Rev. J. Llewellyn 462 f.
Delolme, Jean Louis 218
De Quincey, Thomas 202 f., 521
Descartes, René 80, 124, 258
Diderot, Denis 201
Dumont, Pierre Étienne Louis 40, 49
Dunning, John 126

Eldon, Lord 212
Elisabeth I. 338
Emerson, Ralph Waldo 178
Epikur 133, 448
Euklid 74

Fénelon, François 90
Fichte, Johann Gottlieb 178, 183, 345
Fourier, Charles 289
Fox, Robert 8
Fra Dolcino 337

Galilei, Galileo 208 f.
Gardiner, Stephan 224
Godwin, William 256
Goethe, Johann Wolfgang von 141, 204, 345
Goldsmith, Oliver 170, 336
Gomperz, Elise 34, 61
Gomperz, Theodor 34, 237, 303, 316
Gregor VII., Papst (Hildebrand) 206
Grote, George 78, 332, 377
Guizot, François 64, 140, 203, 520

Hamilton, Sir William 79, 189
Hartley, David 42, 52, 62, 81, 146, 186, 190 f., 520
Hayek, Friedrich August von 24
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 258
Helps, Sir Arthur 355
Helvétius, Claude Adrien 81, 89, 133, 164, 521
Herder, Johann Gottfried 202
Hildebrand (Papst Gregor VII.) 206
Hobbes, Thomas 42, 106, 128, 178, 256, 259, 520
Holyoake, George Jacob 339
Humboldt, Wilhelm von 304, 371, 389, 426 f., 431 f.
Hume, David 42, 79, 81, 124, 133, 185, 256, 461
Hus, Jan 338

Inglis, Sir Robert 215

Jenyns, Soame 133, 256, 521
Jesus Christus 56, 333, 354, 364, 472
Jevons, W. Stanley 11
Johnson, Samuel 126, 133, 256, 336 f., 521

Kant, Immanuel 9, 11, 124, 177 f., 183–186, 258, 431, 445 f., 468, 503
Karl II., König von England 402
Kelly, Paul 33
Kepler, Johannes 179
Knox, John 206, 354, 377 f.
Konstantin I. 201, 335

Lacroix, François de 74
Lakatos, Imre 12
Laplace, Pierre-Simon de 74
Latimer, Hugh 206
Lavoisier, Antoine 179
Lee, Ann 87

Leibniz, Gottfried Wilhelm 11, 229, 258
Licinius, Licinianus 335
Linné, Carl von 74
Livingston, Robert 294
Locke, John 42, 67, 78–84, 90, 100, 124, 128, 178, 183–186, 188–191, 208, 256, 258, 340, 431
Lucan (Marcus Annaeus Lucanus) 198
Luther, Martin 131, 201, 232, 337 f.

Malthus, Thomas 218, 432, 459
Mandeville, Bernard 97
Mansfield, Lord (William Murray) 126
Massey, William N. 341
Massinger, Philip 155
Michelet, Jules 140, 202
Mill, James 12 f., 17, 40, 42, 52, 62, 67, 78, 103, 120, 323, 329, 357
Milton, John 74, 520
Mompesson, Giles 155
Monge, Gaspard 245, 522
Montesquieu, Charles-Louis de 163, 218
Moore, George Edward 10
Moses 230, 402

Napoleon I., Kaiser von Frankreich (auch Napoleon Bonaparte) 240
Newton, Isaac 329
Nisard, Jean Marie Napoléon Désiré 140, 521
Novalis (Georg P. F. Freiherr von Hardenberg) 456, 523

Overreach, Sir Giles 155
Owen, Robert 506 f.

Paley, William 15, 43, 67, 78, 81, 85 ff., 89–93, 104, 109–112, 210, 255 f., 259 f., 466
Parker, John 306
Paulus 230, 334, 362
Peel, Sir Robert 212, 215
Perikles 377 f.
Pitt, William 224 f.
Platon 40, 56, 97, 134 f., 137, 177, 259 f., 329, 332 f., 356, 377, 442, 454
Pooley, Thomas 339
Pratt, Charles (Lord Camden) 126
Priestley, Francis E. L. 18
Priestley, Joseph 133, 179, 190
Protagoras 442
Ptolemäus, Claudius 179

Quesnay, François 200

Rau, Karl Heinrich 125
Rawls, John 32 f., 515
Reid, Thomas 42, 133, 184, 188 ff.
Rembrandt 197
Roebuck, John Arthur 141
Rousseau, Jean-Jacques 164, 180, 359 f.
Rubens, Peter Paul 197
Russell, Lord John 220

Savonarola, Hieronymus 337
Scarlett, Sir James 99
Schelling, Friedrich 177 f., 183, 258
Schiller, Friedrich von 345
Sedgwick, Adam 9, 15, 22 f., 28, 34, 43, 61 f., 66 ff., 70 f., 74–78, 80–84, 86, 91, 93, 96–104, 106, 108, 110–115, 344
Seneca 198
Shaftesbury, Lord (Anthony Ashley-Cooper) 133, 256
Shakespeare, William 44, 202
Smith, Adam 217, 461
Smith, Joseph 412
Sokrates 56, 137, 329, 332 f., 342, 356 f., 377, 442, 453
Sophokles 74
Spagnoletto, Jusepe de Ribera 197
Spencer, Herbert 514 f.
Spinoza, Baruch de 258
Stanley, Lord 409
Stephanus 334
Sterling, John 377, 523
Stewart, Dugald 42, 189 f.
Stewart, Sir James 521
Swedenborg, Emanuel 186
Swift, Jonathan 155

Tacitus, Publius Cornelius 411
Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice de 243
Taylor, Harriet (Frau John Taylor, später Frau J. S. Mill, geb. Hardy) 20, 23, 227, 303, 306, 459
Tertullian 354
Tiberius, Iulius Caesar Augustus 411
Tocqueville, Alexis de 24, 163, 309 f., 389, 523
Turgot, Jacques 200
Tudor, Mary 338

Ulpian, Domitius 413, 523
Urmson, James Opie 11

Valdes, Petrus 338
Voltaire 123 f., 151, 201, 521

Warren, Josiah 316
Whewell, William 9, 22 f., 34, 43, 251 f., 254–301, 344, 444, 522
Whitgift, John 224
Wilberforce, William 283
Wollastone, William 132
Wordsworth, William 19, 141, 177, 187

Xenophon 73

Über die Herausgeber

© Brinkhoff-Mögenburg/Leuphana

Michael Schefczyk habilitierte an der Universität Zürich und ist Professor für Philosophie an der Leuphana Universität Lüneburg.

© Fotostudio Daniel/Regensburg

Christoph Schmidt-Petri promovierte über J. S. Mills Utilitarismus und arbeitet als Dozent am Lehrstuhl für Praktische Philosophie an der Universität Regensburg.