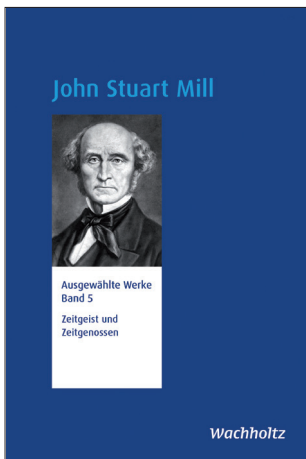




Zeitgeist und Zeitgenossen Band 5

John Stuart Mill

doi: [10.23797/9783529097157](https://doi.org/10.23797/9783529097157)

John Stuart Mill

Zeitgeist und Zeitgenossen

John Stuart Mill: Ausgewählte Werke

Herausgegeben von Ulrike Ackermann und Hans Jörg Schmidt

Band 5

Wachholtz Verlag, Kiel/Hamburg

Veröffentlicht: Dezember 2021

Abstract

Die Texte in diesem Band zeigen John Stuart Mills (1806-1873) Einbindung in zeitgenössische Diskurse und reichen von ersten Veröffentlichungen bis hin zum Werk des Elder Statesman. Der autoritätskritische Impetus des »Einmischers« und »Aufwieglers« Mill zieht sich wie ein roter Faden durch diese Texte, die sich mit Zeitgenossen wie Auguste Comte, Thomas Carlyle oder William Hamilton auseinandersetzen. Seine schärfste Kritik gilt jeder Form von Machtmissbrauch wie Tyrannei, Despotismus und Totalitarismus. Mill präsentiert sich aber nicht nur als ein vehementer Kritiker jeglicher Machtanmaßung und der Idee unabänderlicher Vorherbestimmung, sondern auch als fundierter Theoretiker der Transformation und als ein öffentlicher Intellektueller, der für seine Überzeugungen in einem offenen Wettstreit eintrat.

Ottfried Höffe schrieb zum Erscheinen der 5. Bandes in der FAZ 2017: »Für alle Freunde eines aufgeklärten Liberalismus: Die neue Ausgabe der Ausgewählten Werke ist abgeschlossen.«



© 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 V: Zeitgeist und Zeitgenossen

John Stuart Mill

Ausgewählte Werke

Herausgegeben von
Ulrike Ackermann und Hans Jörg Schmidt

Band V

Zeitgeist und Zeitgenossen

Herausgegeben und eingeleitet von
Ulrike Ackermann und Hans Jörg Schmidt

Mit durchgesehenen und überarbeiteten Übersetzungen von
Dieter Birnbacher, Elise Gomperz, Theodor Gomperz,
Eduard Wessel und Hilmar Wilmanns sowie
Erstübersetzungen von 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 10.23797/9783529097157

Lektorat: Evelin Schultheiß, Ahrensburg

Umschlaggestaltung (Print): Wiebke Buckow, Jesteburg,
unter Verwendung eines Bildes von CORBIS

Herstellung und Gestaltung (Print): Sven Murmann Verlagsgesellschaft mbH, Hamburg

Besuchen Sie uns im Internet:

www.wachholtz-verlag.de

Inhalt

I. Einleitung	
Ulrike Ackermann/Hans Jörg Schmidt	7
II. Texte	45
1. Der Geist der Zeit (1831)	47
2. Einige Bemerkungen über die Französische Revolution (1833) ..	105
3. Rechtfertigung der Französischen Februarrevolution 1848 (1849)	113
4. Der Konflikt in Amerika – Überlegungen zum Bürgerkrieg (1862)	179
5. Die Negerfrage (1850)	205
6. Einige Bemerkungen zur Nichteinmischung (1859)	221
7. Wordsworth und Byron (1829)	243
8. Die späteren Spekulationen des Herrn Comte (1865)	257
9. Von Freiheit und Notwendigkeit (1843) (Auszug aus: <i>Ein System der Logik</i> , Buch VI, 2. Kapitel)	315
10. Über die Freiheit des Willens (1865) (Auszug aus: <i>Eine Prüfung der Philosophie</i> <i>Sir William Hamiltons</i> , 26. Kapitel)	327
11. Drei Essays über Religion (1874)	373
Einleitende Bemerkung von Helen Taylor	374
1. Essay: Natur	377
2. Essay: Nützlichkeit der Religion	421
3. Essay: Theismus	459

Teil I	
Einleitung	459
Theismus	462
Die Beweise für den Theismus	467
Das Argument für eine erste Ursache	469
Das Argument aus der allgemeinen Übereinstimmung der Menschheit	477
Das Argument aus dem Bewusstsein	481
Das Argument von den Konstruktionsspuren in der Natur	484
Teil II	
Attribute	491
Teil III	
Unsterblichkeit	504
Teil IV	
Offenbarung	515
Teil V	
Endergebnis	534
Anhang	545
Anmerkungen zu den Quellentexten	546
Quellen-, Übersetzungs- und Literaturverzeichnis	559
Sachregister	593
Personenregister	596
Über die Herausgeber	599

I.

Einleitung

Ulrike Ackermann/Hans Jörg Schmidt

Der fünfte Band der *Ausgewählten Werke* versammelt Texte, die eindrucksvoll John Stuart Mills Wirken als öffentlicher, aktiv in zeitgenössische Debatten eingreifender Intellektueller belegen. In seinen Kontroversen mit Zeitgenossen, Bewertungen historischer Ereignisse und internationaler Problemlagen sowie Stellungnahmen zu überzeitlichen Fragen erweist sich Mill erneut als empirisch fundierter Theoretiker der Transformation und als dezidierter Kämpfer gegen Machtanmaßung und Tyrannei. Seine grundlegende These ist, dass er und seine Weggefährten in einem Zeitalter des Übergangs und der Veränderung leben und sich die Gesellschaft in einem dynamischen Prozess des Wandels befindet. Alte Gewissheiten erweisen sich ihm als überholt, die Herausbildung neuer Meinungen im Anfang begriffen. Die beiden Fragen, die sich Mill angesichts der Veränderungsprozesse aufdrängen, sind: welche Chancen und Risiken sich für Selbstbestimmung und Autonomie von Individuum und Gesellschaft aus den Umwälzungen ergeben und wie den Wandlungsprozessen aus der Perspektive der Freiheit angemessen begegnet werden kann. Diese beiden Fragen adaptiert Mill auf individuelle, gesellschaftliche, staatliche, nationale und internationale Konstellationen und setzt bei den Lösungsvorschlägen ganz auf die Kraft der Bildung im Sinne von Selbstentfaltung und Selbstvervollkommenung als Grundlage für den Fortschritt der Menschheit. Diese Überzeugung kommt nicht zuletzt auch in seinem zunächst etwas abseitig erscheinenden Plädoyer für die Rolle der Poesie in der Persönlichkeitsentwicklung zur Geltung – und speist sich nicht nur in diesem Fall aus seinen autobiographischen Erfahrungen. Aus ihnen hat er beispielsweise die Einbeziehung des Gefühlsaspekts in Verstandesurteile oder die Wendung von einer quantitativen zu einer qualitativen Argumentation in der Reformulierung des Bentham'schen Utilitarismus abgeleitet.

Konkret blickt Mill in den Texten anerkennend auf den Eigenwillen und das Freiheitsstreben der französischen Bevölkerung, welche sich ihm in den Revolutionen von 1789, 1830 und 1848 offenbarten, und engagiert sich für die Abschaffung der Sklaverei in Amerika. Wie ein roter Faden zieht sich ein autoritätskritischer Grundimpuls durch seine Texte, seine Gegenwartsanalyse ist eine Kritik an historischem und gegenwärtigem Machtmissbrauch und richtet sich gegen alle Formen von Tyrannei, Despotismus und Totalitarismus. Mills Biograph Richard Reeves hat ihn einen Einmischer und Aufwiegler genannt.* Er-

* Richard Reeves: *John Stuart Mill. Victorian Firebrand*, London 2008.

gänzt wird dieser polemische Zug Mills allerdings durch sein unbedingtes Streben nach wissenschaftlicher Redlichkeit und moralischer Verantwortung des eigenen Denkens und Handelns. Egal ob bei der Frage der Nichteinmischung oder angesichts der Auseinandersetzung mit der Religion, der Analyse des Naturbegriffs oder der Beschäftigung mit der im Entstehen begriffenen Soziologie, durchweg ist Mill um inhaltliche Differenzierung und begriffliche Klärung bemüht. Systemdenken und Totalitätsstreben liegen ihm dahingegen fern. Gegen deduktive Lösungen und den Geist des Determinismus – eine Frage, die er beispielsweise in seinen Texten zur Willensfreiheit abhandelt – setzt er das autonome Individuum und dessen Möglichkeit zur willentlichen Einmischung und Veränderung. Freiheit bedeutet für Mill das Bewusstsein, zu verantwortlicher Entscheidung fähig zu sein, weshalb er auch vehement das Bewusstsein eines freien Willens gegen philosophischen Determinismus und religiösen Fatalismus verteidigt.

So tritt Mill etwa in den Texten zum Bürgerkrieg in Amerika und zur – auch qua Terminologie zeitgefärbten – »Negerfrage« für gleiche Menschenrechte für alle ein und für den Individualismus als Grundlage des Gemeinwohls. Gleichwohl vertritt er – darin mit Auguste Comte verwandt – die Idee zeitlich gestufter Entwicklungsstadien. Er geht von einem fortschreitenden Prozess der menschlichen Zivilisation aus und ist in Bezug auf das Individuum von der Idee des Perfektionismus überzeugt.

Historisch angreifbar wird Mill dadurch, dass er sich parteiübergreifend zu aktuellen Themen der Zeit äußert. Besonders deutlich wird das in Fragen des kolonialen England. Doch ist seine Position immer diejenige eines verantworteten, machtkritischen Gebrauchs von Recht, Gesetz und Freiheit. Die Frage der Intervention (beziehungsweise der Nichteinmischung) beschäftigt ihn auch in der anlassbezogenen Auseinandersetzung mit der Rolle Englands in den internationalen Beziehungen, wo er eine Revision des bis dahin gültigen liberalen außenpolitischen Paradigmas der Nichteinmischung einleitet und für das Recht der Völker auf Selbstbestimmung eintritt.

In vielen der Texte, am deutlichsten sicherlich im Essay über die *Nützlichkeit der Religion*, hallt die bei John Stuart Mill stets subkutane Frage nach dem Nutzen sozialer Institutionen nach, die er jedoch, wie sein Essay zu *Wordsworth und Byron* belegt, qualitativ wendet. Erhellende Einsichten, auch für die aktuelle Debatte um die Moralisierung der Natur, gibt Mill im ersten der drei postum erschienenen *Essays über Religion*, in denen er die Frage nach

einer ersten Ursache ergründet. Hier wie in fast allen seinen Texten wird vor Augen geführt, wie Mills Denken an Erfahrung gebunden ist, wie Leben und Werk, die akkurate Analyse der gesellschaftlichen und politischen Umstände sowie die Selbstreflexion der persönlichen Lebensbedingungen miteinander verwoben sind.

Die Texte umspannen Mills erste Publikationen als junger Autor und Auftritte als Debattenredner bis hin zum Werk des Elder Statesman. Zum Teil finden sich darunter äußerst polemisch geführte Streitigkeiten mit Zeitgenossen wie Lord Brougham, Thomas Carlyle oder William Hamilton. Das Streben nach Wahrheit und die Konsistenz in seinen Grundüberzeugungen ließen Mill auch nicht davor zurückschrecken, Freundschaften wegen differierender Ansichten aufzukündigen oder geschätzte Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens wegen ihrer Meinungen anzugehen.

Die breite Palette seiner Themen und Äußerungsformen ist aus heutiger Sicht des Spezialistentums erstaunlich, äußerte sich Mill doch zu vielen auf den ersten Blick disparaten Themen: Revolution, Krieg, Demokratie, Repräsentation, internationale Politik oder Willensfreiheit werden von Mill genauso fokussiert wie Fragen der Wissenschaftstheorie und der Religion, aber eben auch die Poesie. Seiner historisch abwägenden Auseinandersetzung mit konkreten Phänomenen des gesellschaftlichen Wandels und historischen »Wendepunkten«, wie etwa den französischen Revolutionen, verleiht Mill stets eine erfahrungsgestützte individuelle Note. Im Grad der Differenziertheit und im Streben nach argumentativer Unvoreingenommenheit, die auch noch so abstruse Gegenmeinungen berücksichtigt, wie das an Mills Auseinandersetzung mit Comtes Spätwerk abzulesen ist, bleiben seine Texte bis auf den heutigen Tag nahezu unerreicht. Dieses unbedingte Bemühen um argumentative Vielfalt und Multiperspektivität spiegelt sich auch in den unterschiedlichen Textsorten der Beiträge, die Zeitungsartikel, Rezensionen, Leserbriefe, Essays, Redemanuskripte oder Buchkapitel umfassen. In ihnen zeigt Mill sich in seiner Rolle als führender öffentlicher Intellektueller im Europa des 19. Jahrhunderts. Seine vergleichende Perspektive und seine zahlreichen internationalen Korrespondenzbeziehungen ließen ihn zu einem über England hinaus geschätzten Mittler werden.

In diesem umfassenden Sinne möchte die Textzusammenstellung die Rezeption Mills als eines vielgestaltigen Autors und jederzeit für neue Gedanken und Entwicklungen offenen Denkers fördern. Explizit wendet sie sich gegen

zu beobachtende Tendenzen in der Forschung, die Mill für eine einseitige Interpretationsweise oder verschiedene Lager vereinnahmen wollen.* Das Anliegen dieser Ausgabe ist es vielmehr, den außergewöhnlichen Denker John Stuart Mill in seinem ganzen Facettenreichtum, auch seinen Widersprüchen, zu zeigen. Mills Vorbild macht deutlich: Intellektuelle Redlichkeit und Intervention in öffentliche Debatten schließen sich keinesfalls aus. Erstaunlich ist, wie weit John Stuart Mill in seinem Denken in vielem seiner Zeit voraus war. Seine Texte haben nichts an Aktualität, Modernität und Brisanz verloren. Ihnen eignet immer noch die Kraft, an eingeschliffenen Denkmustern und Lebensweisen zu rütteln: sei es seine Warnung vor einer Moralisierung und Hypostasierung der Natur – ein bedenkenswerter Kommentar zu unserem heutigen Ökologie- und Inklusionsdiskurs, seien es seine Ausführungen zur Einmischung in die inneren Angelegenheiten fremder Staaten, die den bis heute währenden Streit zwischen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik berühren. Oder sein Beitrag zur Willensfreiheit, der mitten in die heutige Debatte hinein zielt, in der uns die Hirnforschung weismachen will, es gäbe sie nicht. Oder schließlich sein luzider Blick auf die Wirkmacht der Religionen, der die Diskussion in einer Zeit, in der die Religionen wieder eine größere Bedeutung erlangen, bereichert.

Mill ist ein zeitlos gültiger Autor und ein Musterbeispiel für den reflektierten, zugleich den Zeitgeist in Rechnung stellenden Drang nach wahrhaftiger Erhellung von Komplexität. Getragen wird diese aufklärerische, gleichwohl stets differenzierende Haltung von der moralischen Grundüberzeugung der menschlichen Entscheidungsfähigkeit und von dem Zutrauen in die Geschichtswirksamkeit autonomer Individuen. Mill präsentiert sich uns in den hier folgenden Texten als ein vehementer Kritiker jeglicher Machtanmaßung sowie als empirisch fundierter Theoretiker der Transformation – und als ein öffentlicher Intellektueller, der für seine Überzeugungen in einem fairen Wettstreit um die besten Ideen und Lösungen zugunsten des Fortschritts der Menschheit rang.

* Hubertus Buchstein/Sandra Seubert: »John Stuart Mill und der Sozialismus«, in: John Stuart Mill: *Über Sozialismus*, hg. von dens., Frankfurt am Main 2016, S. 123–174, dort: S. 124 f.

1. Der Geist der Zeit (1830)

»Zeitalter der Veränderung«^{*} lautet die Signatur, die John Stuart Mill im Jahr 1831 seiner Gegenwart verleiht. In seinem Essay *Der Geist der Zeit* stellt er den Charakter des »Zeitalters als den eines Zeitalters des moralischen und politischen Übergangs« dar. Dem gerade einmal fünfundzwanzigjährigen Verfasser der im *Examiner* unter dem Pseudonym A. B. erscheinenden Artikelserie geht es in dem Essay darum, die prägende Charakteristik der Zeit herauszuarbeiten. Ein Unterfangen, das er mit etlichen seiner Zeitgenossen teilte, die auch den Eindruck hatten, in einer historisch bedeutsamen Übergangsphase zu leben. Damit hingen sie dem in der romantischen Philosophie und Literatur wurzelnden Konzept eines sogenannten Zeitgeists an. In Mills Einschätzung macht sich auch seine Auseinandersetzung mit den radikaleren Ansichten der Saint-Simonisten und seine romantizistisch-subjektivistische Absetzung gegenüber dem auf dem Ideal reiner Rationalität basierenden utilitaristischen Ansatz Jeremy Benthams bemerkbar.

Etwa zeitgleich zu Thomas Carlyle oder Samuel Taylor Coleridge wägt Mill in seinem Fortsetzungssessay Herausforderungen, die sich aus dem Wechsel von einem älteren zu einem neuen System von Ansichten und Meinungen ergeben. In seiner *Autobiographie* wird er später rückblickend zu seinem Titel bemerken, er habe mit ihm die »Züge des Übergangs aus einem System von Meinungen, die sich abgenutzt haben, zu einem anderen [...], das erst im Werden begriffen ist« darlegen wollen, und zeigt sich sicher, »dass das neunzehnte Jahrhundert der Nachwelt als die Epoche einer der größten Revolutionen im menschlichen Geist und der gesamten Verfassung der menschlichen Gesellschaft bekannt sein wird«. Als einzige Wirkung der Artikelserie lässt Mill, ganz seinem britischen Understatement entsprechend, die durch sie initiierte Bekanntschaft mit dem Historiker Thomas Carlyle gelten. Alan Ryan, ein hervorragender Mill-Kenner, erblickt in diesem Kontext den transitorischen Mill, der den Ideen der philosophischen Radikalen seiner Zeit erlegen sei.^{**} Zum Vorschein kommt diese Phase des philosophischen Radikalismus

* Vgl. S. 48 in diesem Band. Auf die seitengenaue Belegung von Texten aus dieser Ausgabe wird im Folgenden verzichtet, da sie sich im jeweiligen Text wiederfinden. Im Rahmen der Einleitung werden lediglich Zitate aus anderen Bänden der Werkausgabe oder Verweise auf weitere Autoren und Literaturhinweise gegeben.

** Alan Ryan: *J. S. Mill*, London/Boston 1974, S. 41.

bei Mill vor allem darin, dass er »eine moralische und gesellschaftliche Revolution (oder möglicherweise eine Reihe derselben)« erwartet.

Wesentliche Problemfelder erkennt Mill in den ihn zeitlebens beschäftigenden Fragen der Wahrheitsfindung und der Autorität. Durch die in Misskredit geratenen alten Institutionen, Ordnungen und Lehrmeinungen seien das – von Mill ausdrücklich begrüßte – Schwinden von Autoritäten und die Krise der althergebrachten Machthaber eingetreten. Als hervorstechendes Beispiel für diesen Säkularisierungsprozess der Macht nennt er die Religion, die er durchaus würdigt als eine »wirkmächtige Ursache [...] für die gegenwärtige Zivilisation Europas«, für das zukünftige Zeitalter jedoch als überholt ansieht. Erstmals entfaltet er in dem Essay seine Stufentheorie der Zivilisation und rekonstruiert die »Geschichte des moralischen Einflusses in den Nationen Europas«, aus der heraus er konsequent für die »Selbstregierung« der Menschen plädiert und jedwede Anmaßung von Autorität kritisiert.

Ausgehend von der Feststellung, dass die »große Errungenschaft der gegenwärtigen Zeit [...] die *Verbreitung von oberflächlichem Wissen*« ist, resümiert er den stets gewachsenen Stand des auf empirischer Wahrnehmung basierten Wissens und die erreichten positiven Wahrheiten in der Wissenschaft, insbesondere in den Naturwissenschaften, im Vergleich zu denen die Gesellschaftswissenschaften in einer weniger entwickelten Lage seien. In seinem Artikel zur »Zivilisation« und auch in der *Logik* hat Mill diese Desiderata ausführlich behandelt und theoretisch reflektiert: sowohl in Form einer historisch-zivilisatorischen Theorie der Transformation als auch in der Grundlegung einer dieser Transformation adäquaten Gesellschaftswissenschaft.*

* Vgl. *Ausgewählte Werke* II, Text Nr. 14 für den Zivilisationstext sowie den Auszug aus dem VI. Buch der *Logik* in Band III/1, Text Nr. 5.

2. Einige Bemerkungen über die Französische Revolution (1833)

Mit einer konkreten »Phase in der fortschreitenden Umwandlung« beschäftigt sich Mill in seiner Rezension von Archibald Alisons ersten beiden Bänden der *Geschichte Europas während der Französischen Revolution**. Mill sah sie als eher unbedeutenden Beitrag zur Debatte im Nachgang der Julirevolution von 1830 an, doch nutzte er die Gelegenheit im Rahmen einer Rezension, seine eigenen Ansichten darzulegen. In der Auseinandersetzung mit Alisons konservativer Revolutionskritik, die in den revolutionären Ereignissen lediglich eine Störung der althergebrachten Ordnung erblicken will, zeigt Mill sich als Empiriker, Kommentator, Erklärer und Theoretiker der revolutionären Geschehnisse. War er aufgrund mehrerer Aufenthalte in Paris und seines Auslandsjahres bei Jeremy Benthams Bruder Samuel in Südfrankreich zeitlebens ein Freund Frankreichs und ein Mittler zwischen England und dem Kontinent, boten ihm die Ereignisse des Jahres 1830 den willkommenen Anlass zu einem längeren Aufenthalt in Paris. Dabei konnte er an die während seines früheren Besuchs in Frankreich hergestellten Kontakte anknüpfen. Mit Jean Baptiste Say und Gustave d'Eichthal hatte er kompetente Gesprächspartner. Vor Ort informierte er sich außerdem in allen verfügbaren Gazetten über die Ereignisse und führte zahlreiche Gespräche mit Protagonisten und Beobachtern der Revolution. Den in dieser Zeit entstandenen Briefen an seinen Vater ist zu entnehmen, wie positiv er die von ihm als herausragendes Ereignis bezeichnete Revolution und deren Wirkungen auf die Zukunft Frankreichs einschätzte.** In über einhundert politischen Beiträgen im *Examiner* brachte er seinen Landsleuten die »French News« näher, wodurch er zu einem der prominentesten Vermittler und Deuter der französischen Revolutionen in England aufstieg.***

In seiner Rezension widmet John Stuart Mill die besondere Aufmerksamkeit der Verkettung von politischer und moralischer Revolution. Denn Mill zufolge bedingte der zeitgenössische Umschwung in Glauben und Moral, den die

* Vgl. Archibald Alison: *History of Europe during the French Revolution, embracing the Period from the Assembly of the Notables in 1789, to the Establishment of the Directory in 1796*, 2 Bde., London 1833.

** Vgl. *Collected Works* XII.

*** Vgl. *Collected Works* XXII und XXIII.

Individuen vollzogen, den Umschwung in der äußeren Gesellschaftsordnung. Gleichwohl betont er angesichts des Gewaltpotenzials einer Revolution, dass eine »politische Umwälzung [...] ein schrecklich Ding« sei, die aber immer, entgegen Alisons Auffassung, ihren Ursprung in einer moralischen Revolution hätte. Deutlich formuliert Mill dazu: »Der Umsturz bestehender Einrichtungen ist nur eine von den Folgen eines vorausgegangenen Umsturzes bestehender Ansichten.« Diese bereits in seinem Essay über den *Geist der Zeit* geäußerte Einschätzung hat Mill im Jahr 1836 in einem Zeitschriftenbeitrag in der *London and Westminster Review* zu einer Theorie der Zivilisation entwickelt,^{*} in welcher er die politische und moralische Komponente ausführlicher analysiert.

Alisons Werk kritisiert Mill sowohl in konkreten Tatsachenfehlern, aber insbesondere auch aufgrund seines diskreditierenden Tons und des völligen Fehlens philosophischer Reflexion.^{**} Somit ist Mills Essay eine direkte Auseinandersetzung mit der konservativen Reaktion und mit der Bagatellisierung der Revolution durch die Tory-Geschichtsschreibung. Als Voraussetzung der Revolution gilt Mill die Unbedingtheit der gesellschaftlichen Reformbereitschaft. So sei auch die in den Revolutionsereignissen zum Ausdruck kommende moralische Revolution lediglich als eine Station auf dem Weg des gesellschaftlichen Fortschritts, nicht jedoch als ihr Ziel zu verstehen.

3. Rechtfertigung der Französischen Februarrevolution 1848 (1849)

Mills *Rechtfertigung* ist die letzte in einer Reihe mehrerer Schriften, die sich mit der französischen Geschichte und der Rezeption französischen Denkens in Großbritannien befasst und Werke über französische Historiographen wie Guizot, Mignet, Michelet oder auch Carlyles *Geschichte der Französischen Revolution* umfasst.^{***} Charakteristisch für Mills breites Verständnis einer Rezension dient ihm der Essay weniger zur Besprechung des genannten Textes, sondern als Vorlage dafür, seine kontrastierenden eigenen Ansichten zu präsentieren.

* Vgl. den Text »Zivilisation« in: *Ausgewählte Werke* II, Text Nr. 14.

** Vgl. John C. Cairns: »Introduction«, in: *Collected Works* XX, S. vii–xcii, dort: xlviii.

*** Vgl. hierzu *Collected Works* XX.

Expliziter Zweck der Rezension für die *Westminster Review* vom April 1849 ist »die Verteidigung der Februarrevolution und ihrer leitenden Charaktere gegen systematische Ungerechtigkeit in Urteil und Darstellung«. Der darin von Mill kritisierte Lord Henry Peter Brougham hatte in einem längeren öffentlichen Brief an den Vorsitzenden des Councils des britischen Parlaments Stellung zu den revolutionären Ereignissen in Frankreich genommen. Diesen Brief nahm Mill zum Anlass seiner ausführlichen *Rechtfertigung* der in ihren Wirkungen, aber auch in ihrer Durchführung für ihn beispiellosen Revolution. Mehrfach betont er die Selbstlosigkeit und die Uneigennützigkeit der ihm zum Teil persönlich bekannten revolutionären Politiker und spricht an einer Stelle sogar ausdrücklich von seiner Sympathie »für das ruhmreiche Häuflein, das die provisorische Regierung bildete«.

Auch die revolutionären Vorgänge von 1848 theoretisiert Mill als das Auseinanderfallen von politischem und moralischem Zustand der Gesellschaft und zeigt dabei eine detailreiche Informiertheit über Akteure und Ereignisse. Als Ursachen für die Revolution sieht Mill, darin mit dem von ihm geschätzten Alexis de Tocqueville verwandt, die Selbst- und Gewinnsucht der Eliten und das Fehlen jeglichen Fortschrittsgeistes in der Regierung Louis-Philippes sowie in den sie tragenden Schichten. Als Beweis für den korrumpierten Zustand der gestürzten Regierung führt er unter anderem eine Rede Tocquevilles vor der Deputiertenkammer an, die den Verfall des Gemeingeistes und die despotischen Neigungen der Regierung geißelt, und argumentiert auf dieser Grundlage gegen Broughams Auffassung, die Revolution sei lediglich ein inzidentelles Ereignis ohne tiefgreifendere Ursachen gewesen.

Die historische Rolle der konstitutionellen Monarchie in Frankreich – im Vergleich zu derjenigen in England – sieht Mill lediglich darin, »für kurze Zeit einen Haltepunkt auf dem Wege vom Despotismus zur Republik zu bilden«. Insgesamt gilt ihm die französische Verfassung der 1848er Revolution als eine Sammlung der elementaren Lehren der Repräsentativdemokratie. Die größten Hindernisse zur Umsetzung der revolutionären Reformen in Frankreich erblickt Mill in der »politischen Gleichgültigkeit der Majorität« und in »der Furcht, welche die Erinnerung an 1793 und 1794 einflößte«. Zentrales Beurteilungskriterium der Revolution und der in ihr handelnden Personen ist für den Autoritätskritiker Mill der Gebrauch der Macht. Ihm zufolge bildet »[n]icht die Aneignung der Macht, sondern der Gebrauch, den man von ihr macht, [...] in revolutionären Zeiten das entscheidende Merkmal von Recht und Unrecht.«

Auch wendet sich Mill entschieden gegen Lord Broughams negative Haltung zur Abschaffung der Sklaverei in den französischen Kolonien, die er selbst als »großen Akt nationaler Gerechtigkeit« preist. Und in der Beurteilung der revolutionären Außenpolitik tritt er für das Fortbestehen von internationalen Verträgen ein, was seine Beschäftigung mit der Interventionsfrage grundlegt.* Weitschauend beklagt er das Fehlen eines »Kongresses der Völker«. Eine Verbesserung der internationalen Moral könne deshalb in absehbarer Zeit »nur durch eine Reihe von Verletzungen bestehender Regeln erfolgen, durch eine Verfahrensweise, die sich auf neue Prinzipien gründet und diese ihrerseits zu Gewohnheiten zu erheben sucht«. Dies führt ihn zur Revision des liberalen Nichtinterventionsgrundsatzes, indem er die später ausführlich von ihm behandelte Frage des internationalen Beistandes für Völker umreißt, die für ihre Freiheit kämpfen.

Außerdem nimmt er die ebenfalls geführte Auseinandersetzung mit dem seinerzeit viel diskutierten Recht auf Arbeit und der grassierenden Furcht vor dem Sozialismus auf und sieht in sozialreformerischer Referenz auf Robert Owen und Louis Blanc im erstarkenden Sozialismus »die moderne Form des Protests, der mehr oder weniger in allen Zeiten, die irgendeine geistige Tätigkeit entwickelten, gegen die ungerechte Verteilung der sozialen Vorteile erhoben worden ist«. Die Lösung der Verteilungsfrage stellte er in das Zentrum seiner nahezu zeitgleich publizierten *Politischen Ökonomie*.**

Nach negativen Erfahrungen und enttäuschten Erwartungen, die sich im Nachgang der revolutionären Ereignisse stets deutlicher abzeichneten und Mills Bild von der Revolution in Frankreich und der allgemeinen politischen und gesellschaftlichen Situation trübten, aber auch sein Vertrauen in die handelnden Personen schwächten, äußerte er sich kaum mehr öffentlich zu Frankreich. Lediglich im Rahmen seiner privaten Korrespondenz nahm er noch auf kommentierungswürdige politische Ereignisse Bezug. Selbst als er nach dem Tod Harriet Taylors dauerhaft in Avignon lebte, wandelte sich dies nicht. Vielmehr entwickelte Mill die Frage der sozialen und politischen Reform vor einem neuen Ereignis- und Erwartungshorizont: dem transatlantischen. Mill wandte sich Amerika zu.

* Vgl. Mills späteren Text »Einige Bemerkungen zur Nichteinmischung« aus dem Jahr 1859, in dem er sich systematisch mit der Interventionsfrage beschäftigt (Text Nr. 6 in diesem Band).

** Vgl. zu den ökonomischen Schriften Mills *Ausgewählte Werke* III/2; sowie: Adelaide Weinberg: *The Influence of Auguste Comte on the Economics of J. S. Mill*, London 1982.

4. Der Konflikt in Amerika – Überlegungen zum Bürgerkrieg (1862)

Mills Text über den *Konflikt in Amerika* ist ein polemischer Eingriff in die Debatte über den seit 1861 herrschenden Bürgerkrieg.^{*} Konkreter Auslöser für den Beitrag war die sogenannte »Trent-Affäre«^{**}, die zu einer Krise zwischen England und Amerika führte. Mit seinem im Februar 1862 in *Fraser's Magazine* veröffentlichten Zeitschriftenbeitrag wollte Mill die »amerikanische Frage, wie sie sich von Beginn an stellte, untersuchen; ihren Ursprung, die Absicht beider Kombattanten und ihre verschiedenen möglichen oder wahrscheinlichen Probleme«. In seiner *Autobiographie* nannte Mill als zusätzlichen Zweck des Artikels, die Liberalen zu ermutigen, »welche sich vor der Flut der illiberalen Anschauungen überwältigt sahen«^{***}. Seiner machtkritischen Grundhaltung entsprechend wandte er sich in einem Rundumschlag insgesamt gegen »böartige und tyrannische Institutionen auf der Erde«. Dem amerikanischen Bürgerkrieg maß Mill die Bedeutung von einem »Wendepunkt für den Gang der menschlichen Angelegenheiten, sei es zum Guten oder Schlechten«^{****}, bei. So wie er sich zuvor als Mittler zwischen England und Frankreich verstand, richtete er nun seine volle Aufmerksamkeit auf die Beziehungen zwischen Amerika und England und griff nach der Enttäuschung über den Revolutionsverlauf in Frankreich die Entwicklung der amerikanischen Demokratie als Vorbild auf. Zwei Jahre nach der Kapitulation der Südstaatenkonföderierten im Jahr 1865 nahm Mill den Text – nicht ohne Stolz über den Ausgang des Bürgerkrieges in dem von ihm prognostizierten Sinne – in seine Textsammlung *Dissertations and Discussions* auf.

* Vgl. John W. Compton: »The Emancipation of the American Mind. J. S. Mill on Civil War«, in: *Review of Politics* 70 (2008), Heft 2, S. 221–244 und Thomas E. Schneider: »J. S. Mill and Fitzjames Stephen on the American Civil War«, in: *History of Political Thought* 28 (2007), Heft 2, S. 290–304.

** Affäre um ein britisches Postschiff, die Ende des Jahres 1861 beinahe zum Eintritt Großbritanniens in den Sezessionskrieg aufseiten der konföderierten Südstaaten geführt hätte. Auslöser der Krise war eine Streitigkeit zwischen der US-Regierung und Großbritannien um das in internationalen Gewässern von den US-Streitkräften aufgebrachte Postschiff *Trent*, auf dem sich Abgeordnete der secessionistischen Südstaaten befanden.

*** *Ausgewählte Werke* II, S. 200.

**** Ebd., S. 197.

Mill konturiert darin den politischen Einfluss der Sklaverei-Frage auf die politische Entwicklung Amerikas und führt in utilitaristisch-ökonomischer Argumentation aus, dass die Sklaverei gleichsam einer schädlichen Monokultur die »nutzbringenden Kräfte der Natur« erschöpfe und mit »jeglicher Form von Arbeit, die eine Ausbildung voraussetzt« unvereinbar ist, weil sie »zur Konzentration der gesamten Produktivkräfte des Landes auf ein oder zwei Produkte führt«. Mit seiner Debatteneinlassung ergreift er eindeutig Position für die »Sklavenbefreier« und erhebt in polemischer Schärfe den Konflikt zu einer Frage zwischen Gut und Böse. Ausdrücklich bringt er seine moralische »Abscheu« gegenüber dem Gedanken zum Ausdruck, »dass Menschen durch Geburt zu lebenslänglicher Zwangsarbeit bestimmt sein sollten«, und richtet sich gegen jegliche religiöse Verbrämung der Argumentation.

In Anlehnung an Alexis de Tocqueville beklagt er die Diktatur der Mehrheitsmeinung, hofft aber in der Überzeugung eines aristokratischen Liberalismus, »dass sogar die Verirrungen einer herrschenden Mehrheit nur dann verhängnisvoll sind, wenn die besser Unterrichteten nicht die Tugend oder den Mut besitzen, ihr kühn die Stirn zu bieten.« Außerdem schlägt Mill vorausschauend vor, einen zusätzlichen Artikel in die amerikanische Verfassung einzufügen, »der die Ausweitung der Sklaverei auf die Territorien verbietet oder die Aufnahme eines Sklavenstaates in die Union«. Damit nimmt Mill das 13. Verfassungsamendment vorweg, mit dem die Sklaverei nach Beendigung des Sezessionskrieges auf dem gesamten Gebiet der Vereinigten Staaten von Amerika abgeschafft wurde.

Ausdrücklich pocht Mill auf Englands moralische Verpflichtung zur Verteidigung der Zivilisation und fordert sein Heimatland konkret dazu auf, Afrika durch Kontrollen »gegen die Menschenräuber zu schützen«. Seiner Zivilisationstheorie entsprechend, die von der Abfolge von drei historischen Stadien ausgeht (Wildheit, Barbarentum, Zivilisation), sieht Mill den Zeitpunkt herannahen, »zu dem die barbarische und barbarisierende Macht, der wir durch unsere moralische Unterstützung zur Existenz verholfen haben, einen allgemeinen Kreuzzug des zivilisierten Europa erforderlich macht, um das Unheil zu beseitigen, das es mitten in unserer Zivilisation und mit unserer Mithilfe hat entstehen lassen.«

5. Die Negerfrage (1850)

Bereits über ein Jahrzehnt vor Ausbruch des Sezessionskrieges hatte sich John Stuart Mill intensiv mit der in zeitgenössischer Begrifflichkeit so genannten »Negerfrage« beschäftigt und einen umfangreichen Leserbrief beim *Fraser's Magazine* eingeschickt. Mit dieser Intervention richtete er sich ausdrücklich gegen Thomas Carlyles zuvor an gleicher Stelle publizierte positive Auffassung zur Sklaverei.* Auch in öffentlichen Auftritten hatte sich Carlyle Mitte des 19. Jahrhunderts vehement gegen die Abolition gewandt und durch und durch rassistische Ansichten geäußert und die Idee einer angeblichen Überlegenheit der weißen Rasse und deren historischer Bestimmung vertreten. Dies waren Ansichten, die Mill, der mit Carlyle seit Beginn der 1830er Jahre befreundet war, keinesfalls teilen wollte. Vielmehr entschied er sich, einen geharnischten Leserbrief zu verfassen, dessen Veröffentlichung zum Ende der Freundschaft mit Carlyle führte.

Ähnlich wie John Stuart Mill dies gemeinsam mit Harriet Taylor zur Geschlechterfrage entwickelt hat, spricht Mill sich in seiner Antwort auf Carlyles Rassismus gegen die Idee einer biologischen Determiniertheit von Persönlichkeitsmerkmalen aus, ist vielmehr von der sozialisatorischen Wirkung der Umwelteinflüsse überzeugt.** Um Carlyles Biologismus und Determinismus zu entkräften, greift er auf die von ihm unter dem Namen »Ethologie« geplante Lehre von der Charakterbildung zurück.*** Mill widerspricht Carlyles biopolitischem Verweis auf ein vermeintliches Recht des Stärkeren. Insgesamt wendet er sich gegen »Mächte, die *menschliche* Tyrannei und Ungerechtigkeit verlangen«, zu denen er auch die Verfechter der Sklaverei zählt, und stellt den Prozess des menschlichen Fortschritts als einen Kampf dar, »in dem diesen böswilligen Mächten Zoll für Zoll Boden abgerungen und immer mehr menschliches

* Vgl. Thomas Carlyle: »An Occasional Discourse on the Negro Question«, in: *Fraser's Magazine* 40 (1849), S. 670–679.

** Vgl. Hans Jörg Schmidt: »Intellektuelle Symbiose und Geschlechterwissen in den (auto)biographischen Schriften John Stuart Mills und Harriet Taylors«, in: Maria Heidegger/Nina Kogler/Mathilde Schmitt/Ursula A. Schneider/Annette Steinsiek (Hg.): *sichtbar unsichtbar. Geschlechterwissen in (auto-)biographischen Texten*, Bielefeld 2015, S. 65–81.

*** Vgl. hierzu das 5. Kapitel im VI. Buch der *Logik*, in: *Collected Works* VIII, S. 861–874, in dem Mill seine als »Ethologie« bezeichnete »Wissenschaft von der Bildung des Charakters« skizziert. Vgl. zum Beispiel auch James Ward: »John Stuart Mill's Science of Ethology«, in: *International Journal of Ethics* 1 (1981), S. 446–459.

Leben von der widerrechtlichen Herrschaft des Gesetzes der Stärke befreit worden ist.« Damit wendet er sich explizit gegen Carlyles Misanthropie sowie dessen Kritik an der »Gefühlsduselei« der Sklavereigegner und konstatiert eine »grundsätzliche Meinungsverschiedenheit«. Durch die Sklaverei werde nicht nur der Wert der Arbeit verschleiert, sie sei auch moralisch verwerflich, weil sie von der Möglichkeit zur Perfektionierung des Individuums abhält und das Entwicklungspotenzial der Menschen missachtet.* Als Begründung führt Mill eine ganze Reihe sozialisatorischer und historischer Argumente, aber auch naturwissenschaftlicher Erkenntnisse seiner Zeit an, Kenntnisse, die dazu einzusetzen seien, um das »Ziel der Zeit« zu realisieren: »die Abschaffung der Zufügung von Leid aufgrund schierer Willkür eines Menschen, kurz gesagt, die Abschaffung des Despotismus«.

6. Einige Bemerkungen zur Nichteinmischung (1859)

Mills 1859 erstmalig in *Fraser's Magazine* veröffentlichten *Bemerkungen zur Nichteinmischung* gehören mittlerweile zum klassischen Literaturkanon der internationalen Beziehungen. Die Bewertung von John Stuart Mills Text seitens der Forschung ist allerdings ambivalent.** Der nahezu parallel zu *On Liberty* erschienene Zeitschriftenbeitrag wurde von Mill in seinem südfranzösischen Ruhesitz in Avignon verfasst, wo er nach dem Tod Harriet Taylors ein Haus erworben hatte, um in der Nähe der Grabstätte seiner Frau zu sein. In dem Text macht er sich vor dem Hintergrund internationaler Konfliktfälle wie etwa der Suezkanal-Krise, dem Krim-Krieg oder dem Aufstand in Indien Gedanken darüber, inwiefern eine freie Regierung eine andere im Bemühen um ihre Freiheit unterstützen kann und darf. Offensiv fordert er dazu auf, »die Doktrin der Nichteinmischung in die Angelegenheiten fremder Nationen noch einmal zu überdenken«. Dazu erörtert Mill die Problemlage in ihrer ganzen moralischen Tragweite. In seiner *Autobiographie* gibt er verschiedene Gründe für die Abfassung des Textes an. Vorrangig wollte er den Vorwurf entkräften,

* Vgl. Alan E. Fuchs: »Autonomy, Slavery, and Mill's Critique of Paternalism«, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 4 (2001), Heft 3, S. 231–251.

** Vgl. zum Beispiel Michael Walzer: »Mill's ›A Few Words on Non-Intervention‹: A Commentary«, in: Nadia Urbinati/Alex Zakaras (Hg.): *J. S. Mill's Political Thought*, Cambridge 2007, S. 347–356.

England nehme lediglich seine eigenen Interessen als Richtschnur seiner Außenpolitik sowohl bezüglich der europäischen Nachbarn als auch der kolonialen Gebiete. Seine erste außenpolitische Äußerung nach dem Ausscheiden als Angestellter der Ostindien-Kompanie betrifft eine »entscheidende Situation«, zu deren Lösung er seinem Vaterland eine führende Rolle beimisst. Konkret spielt Mill auf die virulente Suezkanal-Frage an. Denn Lord Palmerston hatte in öffentlichen Äußerungen den Eindruck erweckt, das Suezkanal-Projekt durch den Einsatz englischer Truppen militärisch verhindern zu wollen. Weil Mill von der zivilisationsfördernden Wirkung des durch den Kanal beschleunigten Handels überzeugt war, trat er für die Öffnung ein.

Dies war ihm Anlass, auch allgemein »über die wahren Grundsätze einer internationalen Moral« zu reflektieren, die je nach Zeit und Umständen zu differenzieren seien.^{*} Zwar verurteilt Mill Angriffskriege, aber sieht dennoch »Fälle, in denen es zulässig ist, in den Krieg zu ziehen, ohne selbst angegriffen oder mit Angriff bedroht worden zu sein«, weshalb er sich für die Formulierung nachvollziehbarer Kriterien einer »rationalen Prüfung« für solche Fälle ausspricht.^{**}

Wichtig für diesen Zusammenhang ist Mills biographischer Hintergrund: Auf Vermittlung seines Vaters James war John Stuart 1823 im Alter von 17 Jahren zum Beamten der Kolonialverwaltung für Indien ernannt worden. Gerade hierin zeigt sich Mill als Kind seiner Zeit. Für einen Kolonialbeamten der Ostindien-Kompanie wäre etwas anderes als die Verteidigung des kolonialen Besitztums befremdlich. Dennoch hat Mill auch das britische Engagement differenziert betrachtet, insofern er das Fortbestehen des Kolonialstatus an den jeweiligen Entwicklungsstand gekoppelt hat.^{***} Auch hat er sich von der rein ökonomischen Argumentation der Utilitaristen in der Kolonialfrage ab-

* Ausdrücklich weist Mill darauf hin, dass er sich mit dieser Fragestellung bereits, wenngleich weniger systematisch und ausführlich, in seinem Text zur »Rechtfertigung der Französischen Februarrevolution« befasst hat. Vgl. auch Text Nr. 3 in diesem Band.

** Vgl. hierzu beispielsweise die abwägende Arbeit zu Mills Denken über die internationalen Beziehungen von Georgios Varouxakis: *Liberty Abroad. J. S. on International Relations*, London 2012.

*** Vgl. zum Beispiel Duncan Bell: »John Stuart Mill on Colonies«, in: *Political Theory* 38 (2010), S. 24–64 und Vasilis Grollios: »Philosophy of History and Philosophical Anthropology in J. S. Mill's Views on Colonialism«, in: *Journal of Political Ideologies* 19 (2014), Heft 2, S. 187–206.

gewandt und die machstrategischen Erwägungen des Empire kritisch reflektiert. Die Kolonialbemühungen Englands sah er als transitorisches Projekt und Hilfe zur Selbstermächtigung und zur gesellschaftlichen Entwicklung der betreffenden Völker an. Hierin stehen sich der Euro- beziehungsweise Imperozentrismus des zeitgenössischen Großbritanniens und die Idee einer Liberalisierung des Kolonialismus also durchaus im Weg. So spricht Mill den Kolonien etwa keine Rechte als Nation zu, lässt allerdings dieselben moralischen Gesetze für Beziehungen zwischen »zivilisierten« und »barbarischen« Regierungen gelten, indem er auf »die allgemeinen Regeln der Moral unter Menschen« verweist.

Insgesamt leitet Mill aus dieser mehrschichtigen Konstellation die auch gegenwärtig noch kontrovers diskutierte Frage ab, ob eine andere Nation »berechtigterweise das Volk eines anderen Landes beim Kampf um die Freiheit unterstützen darf; oder ob sie einem Land eine bestimmte Regierung oder bestimmte Institutionen aufdrängen darf, weil dies das Beste für dieses Land selbst oder notwendig für die Sicherheit seiner Nachbarn sei.«

Nach der ausführlichen Deklination verschiedener hypothetischer Fälle kommt Mill zu einem ambivalenten Ergebnis: »Einmischung, um Nichteinmischung durchzusetzen, ist immer berechtigt, immer moralisch, wenngleich nicht immer klug. Obwohl es ein Fehler wäre, einem Volk Freiheit zu geben, das die Gabe nicht wertschätzt, kann es nur richtig sein, darauf zu bestehen, dass, wenn es sie wertschätzt, nicht durch Zwang aus dem Ausland davon abgehalten werden darf, sie anzustreben.« John Stuart Mill appelliert für eine realpolitische Sichtweise und geht davon aus, dass dem zeitgenössischen England die Rolle einer europäischen Schutzmacht zukommt. Seine im Grunde auf Pazifizierung und Verbesserung der Situation abzielenden, vernunftgeleiteten politischen Leitlinien besagen, dass es moralisch geboten ist, »in den Auseinandersetzungen zwischen fremden Staaten zu vermitteln, verbissene geführte Bürgerkriege zu beenden, Kriegsparteien zu versöhnen, für die milde Behandlung Besiegter einzutreten und schließlich für die Beendigung nationaler Verbrechen und Unmenschlichkeiten wie dem Sklavenhandel zu sorgen.« Diese Vorstellung gründet in einer Idee ehrbarer Nationen, die ihr Vorbild aus moralisch integrem Handeln der Individuen entnimmt.

Mit seiner moralischen, nicht an utilitaristischen Gesichtspunkten orientierten Sichtweise rückt Mill deutlich von Benthams Überlegungen zur Außen- und Kolonialpolitik ab und stellt sich auch gegen eine rein sicherheitspolitische

Argumentation. Das Recht auf Selbstverteidigung gilt ihm als unbestreitbar. Wie so oft sieht Mills Lösungsweg das Heil nicht in eindeutigen Wegen, sondern redet einer Differenzierung das Wort, nämlich der Berücksichtigung der jeweiligen Umstände, die er als Zivilisationsgrad konzeptualisiert. Aus der zeitverhafteten Sicht eines aufgeklärten Kolonialbeamten macht Mill darauf aufmerksam, dass der Umgang zwischen asymmetrischen Beteiligten (in Mills Duktus: barbarisch und zivilisiert) in den internationalen Beziehungen anderen Regeln unterliegt als der Umgang zwischen symmetrischen Beteiligten. In erstem Fall ist die Richtschnur die Freiheit, in zweitem der Friede.

7. Wordsworth und Byron (1829)

Literatur und romantischer Zeitgeist bilden den Hintergrund für diesen formal ungewöhnlichen Text über *Wordsworth und Byron*. Das Manuskript, das mehr aus Notizen für einen Vortrag besteht, diente John Stuart Mill als Skizze für eine Rede in der *London Debating Society*. Jenen Debattierclub hatte Mill gemeinsam mit Freunden wie John Sterling und John Arthur Roebuck im Jahr 1825 gegründet. Mill fungierte dort als Redner und Kassenwart. In der Debatte am 30. Januar 1829 trat er als letzter in der Reihe der Debattierer auf und sprach sich vehement für die poetische Qualität von William Wordsworth aus. Die über zwei Stunden währende Rede begeisterte die Zuhörer nur mäßig, belegt aber Mills stupende Bewandertheit im literarischen Felde. Im Gegensatz zur eher als düster wahrgenommenen Poesie Lord Byrons erklärt er die Lektüre von Wordsworth zu »einem wichtigen Ereignis«^{*} in seinem Leben und hervorragend geeignet für seinen Gefühlszustand. Für die Überwindung seiner seelischen Krise empfand er sie als »Arznei« und »Quelle innerlicher Freude«.^{**} Byron, dessen gesammelte Werke Mill ebenfalls komplett gelesen hatte, bot ihm dahingegen »keinen Trost, sondern eher das Gegenteil, da die Stimmung des Autors zu viel Ähnlichkeit«^{***} mit seiner eigenen hatte. Die Lektüre Wordsworths markierte für ihn somit auch den Auftakt zu seiner geistigen Wende auf dem Weg zu einem qualitativen Utilitarismus. Am Ende der

* *Ausgewählte Werke* II, S. 121.

** Ebd., S. 122.

*** Ebd., S. 121.

ausufernden Debatte kam es zu tumultartigen Streitigkeiten, die zur Entfremdung Mills von seinem Jugendfreund John Arthur Roebuck führten und ihn Ende 1829 aus der *Debating Society* austreten ließen. Die Debattierrede gab Mill die »erste öffentliche Gelegenheit, über [s]eine neue Denkweise und eine Scheidung von den Denkweisen [s]einer vorherigen Mitstreiter« zu sprechen.^{*} Denn im Rahmen des Vortrages formuliert er erstmals die Weiterentwicklung des Bentham'schen Utilitarismus hin zu einem qualitativen Glücksbegriff.

In seiner Vorbemerkung des Vortrages gesteht John Stuart Mill aufrichtig ein, dass es bei ihm »eine gewisse Voreingenommenheit« zugunsten von Wordsworth gebe. Und auch in der *Autobiographie* gibt Mill zu, es habe sicherlich bessere Dichter als Wordsworth gegeben. Die Wirkung seiner Poesie wolle er, wie er im Redemanuskript notiert, aber danach bemessen, was sie für seine persönliche Entwicklung geleistet habe. Zwei Jahre nach der Debatte hatte Mill Wordsworth übrigens auch persönlich kennengelernt und sich danach noch stärker für die Verbreitung seiner Dichtungen in seinem Freundes- und Bekanntenkreis eingesetzt. Mills Weggefährte und Biograph Alexander Bain bemerkt in diesem Zusammenhang, Mill habe die Dichtkunst nahezu wie eine Religion oder eine Religion und Philosophie angesehen.^{**} Dieses Verständnis der Poesie äußert sich auch in der Hinwendung Mills zu den Romantikern und zum Kreis um John und Sarah Austin.

Deren Vorstellungen aufgreifend, befindet Mill in seinem Vortrag, dass nur diejenigen Gedichte nachempfinden könnten, »die sich in dem unglücklichen Gemütszustand befinden oder befunden haben«, der durch die Gedichte vermittelt werden solle. Somit erklärt Mill seelische Erfahrung zur subjektiven Voraussetzung eines tieferen Literaturempfindens. Deutlich wird aus dem Text und den weiteren Umständen der Debattenrede auch Mills enge Verknüpfung mit der zeitgenössischen Poeten- und Literatenszene. In späteren Jahren wurde Mill zum Gegenstand von Spottgedichten oder zur Vorlage für Romanpersonen, wie beispielsweise die Figur des Gradgrind in Charles Dickens' *Harte Zeiten* belegt, die Ähnlichkeiten mit Bentham und Mill nicht leugnen kann.^{***}

* Ebd., S. 123.

** Alexander Bain: *John Stuart Mill. A Criticism with Personal Recollections*, London 1882, S. 154.

*** Vgl. Charles Dickens: *Harte Zeiten*, aus dem Englischen von Paul Heichen, Frankfurt am Main 1986 [Original: 1854].

Überdies verfasste Mill auch eine utilitaristisch gefärbte Theorie der Poesie und beschäftigte sich in literaturkritischer Absicht mit dem gegenwärtigen Zustand der Literatur in Großbritannien.*

Dichtung ist ihm integraler Bestandteil der Erziehung, nicht nur der intellektuellen, sondern gerade auch der emotionalen. Der vorrangige Zweck von Dichtung bestehe deshalb auch in der Generierung von Gefühlen – eine Eigenschaft, die er dann auch als seinen genuinen Bewertungsmaßstab heranzieht. In Mills literaturkritischen Einlassungen zeigt sich eine Vermengung von Geschmacks- und Fähigkeitsurteil. Entsprechend seiner Veredelungsidee ist es Mill ein Anliegen, dass lesende »Menschen ihr Gefühl nicht in Bausch und Bogen dem Dichter zuschreiben, sondern es so weit analysieren, dass sie sich bemühen, herauszufinden, wie viel davon sie seinem Genius verdanken und wie viel vom vorausgehenden Zustand ihres eigenen Gemüts.«

Zur differenzierteren Beurteilung von Dichtung entwickelt Mill ein dreistufiges Bewertungsverfahren, das nach der Qualität der Beschreibung von Gegenständen, von Gefühlen und von Gedanken differenziert. Nichts weniger als die Erweiterung der Kenntnis der menschlichen Natur dient ihm als letztgültiges Kriterium für literarische Größe. Der gemeinhin als Freiheitsdichter rezipierte Byron gilt ihm als Dichter der oberflächlichen »stürmischen Vergnügungen« und des Gefühls der Negativität und Lebensunzufriedenheit. William Wordsworth dahingegen spricht er den Status zu, ein Poet der tiefen Durchdringung, Nuanciertheit, Emotionsvielfalt und der Positivität zu sein.

8. Die späteren Spekulationen des Herrn Comte (1865)

Für die intellektuelle Entwicklung und die Schärfung von John Stuart Mills Denken war die Lektüre der Schriften Auguste Comtes überaus bedeutsam. In seiner *Autobiographie* bezeichnet Mill ihn als »einen der hervorragendsten Denker des Jahrhunderts«**. Später, etwa in den revidierten Auflagen seiner *Logik*, hat er das überschwängliche Lob Comtes relativiert und zwischen dessen frühen und späteren Schriften differenziert. Diese Differenzierung ist

* Vgl. zu Mills Essays über literarische Fragestellungen *Collected Works* I, ab S. 291.
Vgl. auch Francis Parvin Sharpless: *The Literary Criticism of John Stuart Mill*, Den Haag 1967.

** *Ausgewählte Werke* II, S. 204.

auch das Anliegen in zwei Folgeaufsätzen, die in der *Westminster Review* des Jahres 1865 erschienen sind. Mill wollte »in Mr. Comtes Spekulationen eine Sichtung des Guten und Schlechten« vornehmen. Erstmals hatte Gustave d'Eichthal Mill mit Auguste Comte bekannt gemacht. Ende 1837 las er dann ausführlich Comtes Schriften und kam dadurch mit dessen Dreistadiengesetz in Berührung, dem zufolge sich die Gesellschaft vom religiösen über das metaphysische bis zum positiven Stadium als optimalem Zustand entwickelt – ähnlich seiner 1836 publizierten Zivilisationstheorie, die ebenfalls drei Stufen (Wildheit, Barbarentum und Zivilisation) unterschied.* Auch folgte Mill Comtes Ausführungen zur Philosophie der Wissenschaften und beurteilte dessen Schrift *Cours de Philosophie Positive* als eines der profundesten Werke zu diesem Thema.** Sie inspirierte ihn bei seinem geplanten Buch über die Induktion, welches er später zum *System der Logik* weiterentwickelte. Beide trafen sich auch in ihrem Interesse an der Rationalisierung des europäischen Transformationsprozesses vom Feudalismus zur industriellen Revolution beziehungsweise von der adligen zur liberalen Kultur, und auch Comtes Kombination von Sozialwissenschaft und Geschichtsphilosophie stütze sich auf die Argumentation von sozialem beziehungsweise zivilisatorischem Fortschritt. Des Weiteren gibt es Berührungspunkte zwischen Comte und Mill in der Idee einer Charakterbildungslehre*** und in der Vorstellung eines Wechselspiels zwischen sozialer Statik (Ordnung) und Dynamik (Fortschritt).

Wegen der vielzähligen Anknüpfungspunkte in ihren geschichts- und entwicklungsphilosophischen Ansichten nahm Mill schon bald eine Korrespondenz mit Comte auf. Sie währte von 1841 bis 1847 und weist zunächst einen für Mill ungewöhnlich vertrauten Ton auf. Beide erwogen sogar, eine gemeinsame Philosophie auszuarbeiten. Doch spätestens als Comte seine Ansichten zur Frauenfrage äußerte, die diametral zu denjenigen Mills sind****, begann der Kontakt abzukühlen. Der zentrale Unterschied, der sich insbesondere in den späteren Schriften Comtes bis in ein Zerrbild gesteigert zeigt, ist die Stellung beider Denker zur Autonomie des Individuums. Mill anerkannte keine Vor-

* Vgl. den Text »Zivilisation«, in: *Ausgewählte Werke* II, Text Nr. 14.

** Vgl. Auguste Comte: *Cours de Philosophie Positive*, 6 Bde., Paris 1830–1842.

*** Vgl. hierzu das 5. Kapitel im VI. Buch der *Logik*, in: *Collected Works* VIII, S. 861–874.

**** Vgl. Vincent Guillin: *Auguste Comte and John Stuart Mill on Sexual Equality. Historical, Methodical and Philosophical Issues*, Leiden/Boston 2009.

stellung eines Kollektivwohls, welches über der Summe der Individualwohle stehen könne. Ebenso teilen beide Philosophen zwar die Idee von der Existenz einer Elite, jedoch nicht deren Rolle. Zum Schluss der von stets mehr Missverständnissen und Comtes negativer psychischer Entwicklung geprägten Beziehung steht Mills in Textform gegossene Kritik an einem durch und durch autoritären System.

Die Schrift über die späteren Spekulationen des Herrn Comte zeigt Mill als unerbittlichen Kritiker eines deduktiven System- und Einheitsdenkens und setzt sich ungeachtet seiner großen Bewunderung für Comtes Frühwerk mit den Konsequenzen des Positivismus und Comtes dystopischen Zukunftsvorstellungen auseinander. Ursprünglich war sie der Schluss eines zweiteiligen Zeitschriftenbeitrags in der *Westminster and Foreign Quarterly Review*, der im Juli 1865 erschien. Im vorangegangenen Heft hatte Mill sich ausführlich mit Comtes Hauptwerk, dem *Cours de Philosophie Positive*, beschäftigt. Den Hauptnutzen, den Mill aus dem Denken Comtes und der Saint-Simonisten entnahm, bestand seinen Angaben in der *Autobiographie* zufolge darin, dass er »einen weit klareren Begriff als je zuvor von den Eigentümlichkeiten eines Zeitalters des Meinungswandels gewann und aufhörte, die moralischen und intellektuellen Merkmale einer solchen Übergangszeit irrtümlich für die normalen Attribute der Menschheit zu halten«,^{*} wohingegen er die späteren Schriften Comtes »mit wechselnden Gefühlen«^{**} betrachtete.

Der Text über die späteren Schriften Auguste Comtes verweist in der Argumentation deutlich auf Mills religions- und totalitarismuskritische Texte. In der *Autobiographie* schreibt er, dass Comtes späte Schrift über das *Système de Politique Positive* »den Plan zu einem System des vollendeten geistlichen und weltlichen Positivismus« entwickele, »das, mit Ausnahme vielleicht dessen von Ignatius von Loyola, je aus einem menschlichen Gehirn hervorging – ein System, durch welches das Joch einer allgemeinen Meinung, ausgeübt durch eine organisierte Körperschaft spiritueller Lehrer und Lenker, allen Handlungen, ja, soweit es menschenmöglich ist, sogar allen Gedanken des Individuums aufgezwungen wird, sowohl in Dingen, die bloß das Individuum selbst berühren, als auch in solchen, bei denen es sich um die Interessen anderer

* *Ausgewählte Werke* II, S. 133.

** Ebd., S. 161.

handelt.«^{*} Dass Mill einem solchen System, das allem zuwiderläuft, was er gemeinsam mit Harriet Taylor beispielsweise in *Über die Freiheit* formuliert hatte, nichts abgewinnen konnte, ist evident. Umso erstaunlicher ist seine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Comtes Schriften und der frühen Comte-Rezeption, die sich in ihrer Redlichkeit kaum überbieten lassen. Teilweise muten Mills Bemühungen um argumentative Entkräftung ein wenig satirisch an. Das Gesamturteil Mills in seiner *Autobiographie* über Comtes Spätwerk ist daher auch an Deutlichkeit kaum zu übertreffen: »Für Denker über Gesellschaft und Politik bildet das Buch ein Warnzeichen vor den Folgen, wenn der Mensch in seinen Spekulationen den Wert der Freiheit und der Individualität aus dem Auge verliert.«^{**}

In der Absage an das Individuum und die verabsolutierte Einheits- und Systematisierungsidee erkennt Mill Comtes Kernproblem. Er schreibt dazu: »Diese maßlose Sucht nach ›Einheit‹ und ›Systematisation‹ ist der *fons errorum* in allen späteren Spekulationen Herrn Comtes.« Mill spricht sich dagegen aus, alle »Interessen und Neigungen den Forderungen des Gemeinwohls unterzuordnen«, und plädiert gemäß der im Schadensprinzip festgelegten *Maxime*^{***} dafür, den Einzelnen den »gebührenden Spielraum« offen zu lassen, um »eine Handlungsweise« zu ermöglichen, »welche hauptsächlich darin besteht, dass man ihnen keinen Schaden zufügt und sie in nichts behindert, das ihnen wohl tut, ohne anderen zu schaden.«

In der anschließenden akribischen Auseinandersetzung mit den Regeln Comtes für den öffentlichen Kultus des Positivismus besticht Mill einmal mehr in einer wissenschaftlich-redlichen, in Teilen gar amüsanten Auseinandersetzung mit Abstrusem, um sich dann Comtes ökonomischem Denken und seiner Auffassung einer Aufspaltung der Gesellschaft in Arme und Reiche zuzuwenden. Entschieden lehnt er die dort vertretene »Regulierungswut« und den Paternalismus in der Tradition des platonischen Wächterstaates ab und beklagt insgesamt die übertriebene Ernsthaftigkeit beziehungsweise den mangelnden Humor Comtes sowie die Entwicklung eines hervorragenden Denkers hin zum Anhänger eines »wohlorganisierte[n] System[s] zur vollständigen Unterdrückung alles unabhängigen Denkens«. Mills Kritik an Comtes

* Ebd., S. 163.

** Ebd.

*** Vgl. *Ausgewählte Werke* III/1, S. 317–319.

Neigung zu totalitärem Denken gipfelt in dem Satz: »Auf welche entsetzliche Abwege ein mächtiger und umfassender Geist durch die ausschließliche Verfolgung einer einzigen Idee geraten kann, davon gibt es unseres Wissens kein abschreckenderes Beispiel als dieses.«

9. Von Freiheit und Notwendigkeit (1843)

Mit seinem Versuch, die Frage zu beantworten, ob menschliche Handlungen determiniert sind,^{*} stellt Mill sich in die lange Traditionsreihe des Philosophierens über die »Streitfrage hinsichtlich der Willensfreiheit«. Er bettet seine Überlegungen zur Willensfreiheit ein in die Auseinandersetzung mit grundlegenden Problemen der theoretischen Philosophie, welche er in konsequent empiristischer und naturalistischer Weise lösen möchte. Im sechsten Buch der *Logik* beschäftigt sich Mill mit der »Logik der Moralwissenschaften«, wobei Fragen der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie und der angemessenen Methodik der zu begründenden Moral- oder Geisteswissenschaften thematisiert werden.

Bereits in seiner zweiten Rezension zu Tocqueville hatte Mill geschrieben, dass die ökonomischen und sozialen Kräfte nicht gänzlich dazu ausreichen, um menschliches Handeln zu erklären, sondern dass es stets auch davon abhängt, wie auf diese Kräfte reagiert wird.^{**} Zwar ist die Wahl der Reaktion ebenfalls bedingt, jedoch bezieht Mill hier eine vermittelnde Position und ist getragen vom Glauben an die menschliche Veränderbarkeit. Das kurze Kapitel aus dem sechsten Buch der *Logik* über Freiheit und Notwendigkeit zählte Mill zu den besten des wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Werkes. In ihm plädiert er als Empirist gegen fatalistische, auf den Begriff der Notwendigkeit gestützte Argumentationsweisen des Determinismus. Er spricht sich für die auf freie Willensentscheidungen gründende Prägung des Charakters aus und richtet sich gegen die Doktrin einer absoluten Notwendigkeit, indem er die individuelle Freiheit gegen den Determinismus der »Notwendigkeitsmänner« verteidigt. Hierzu vertritt er ein romantisches Konzept der Vorstellungskraft und beruft sich auf Novalis und dessen Idee der Identifikation von Charakter und Willen.

^{*} Vgl. auch *Ausgewählte Werke* III/1, Text Nr. 5.

^{**} Vgl. auch *Ausgewählte Werke* IV, Text Nr. 3.

Insofern die Frage nach dem Determinismus beziehungsweise der Prädestination auch ein zentraler Punkt in der protestantischen Lehre ist, überrascht der enge Verbund der Ausführungen mit Mills Religionskritik nicht. Die Richtung seiner Argumentation, die stets gegen die Idee von großen Plänen, sei es im Sozialen wie im Religiösen, verläuft, ist sicherlich auch durch seine engen Kontakte zum freireligiösen England beeinflusst. Das Kapitel von »Freiheit und Notwendigkeit« ist Mills erster Versuch einer Harmonisierung von Determinismus und Freiheit. In begrifflicher und konzeptioneller Hinsicht macht er sich für eine Unterscheidung zwischen dem Fatalismus und den Kausalitätsprinzipien stark und argumentiert für eine kausale Sukzession beziehungsweise Handlungsfolge und damit gegen absolute Determination.

Mills wesentlicher Beitrag zur Diskussion ist die Kritik an der Auslegung der Begrifflichkeit: »Wenn wir sagen, dass alle menschlichen Handlungen mit Notwendigkeit stattfinden, so meinen wir bloß, dass sie gewiss eintreten werden, wenn nichts dazwischentritt.« Für ihn sind gemäß seiner Überzeugung von der Autonomie der Individuen die »Ursachen, von denen eine Handlung abhängt, [...] nie unbezwingbar. Und irgendeine gegebene Wirkung ist nur insoweit notwendig, als die Ursachen, die sie hervorzubringen streben, ohne ein Gegengewicht bleiben.« Die Veränderung und Bildung des Charakters erweist sich Mill zufolge durch das »Verlangen, ihn in einer bestimmten Weise zu gestalten« und die dadurch eröffnete Option, es »anders zu machen«. Im Sinne einer moralisch verantworteten Freiheit lautet seine Schlussfolgerung, dass sich jemand frei fühle, der das Gefühl habe, »dass seine Gewohnheit oder Versuchungen nicht seine Herren sind, sondern er der ihre – der selbst, wo er ihnen nachgibt, weiß, dass er widerstehen könnte«.

10. Über die Freiheit des Willens (1865)

In dem wesentlich ausführlicheren 26. Kapitel der *Prüfung der Philosophie* Sir William Hamiltons kehrt Mill zu der im *System der Logik* aufgeworfenen Frage nach der Willensfreiheit zurück und spitzt die dort entwickelten Argumente zu. Die zwischen 1863 und 1865 verfasste Polemik gegen den schottischen Philosophen William Hamilton hatte mehrere Auflagen, in die Mill jeweils die Ergebnisse der zeitgenössischen Debatte einarbeitete. Der Erfolg des voluminösen Bandes ist erstaunlich für ein wissenschaftliches Spezialwerk. Er signalisiert, dass

die Frage der Willensfreiheit eine im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts kontrovers debattierte Thematik war. Der Schwerpunkt von Mills Text zu Hamilton liegt in der Auseinandersetzung mit metaphysischen Fragen zum Zustand von Geist und Materie. Explizit richtet sich Mill gegen Hamiltons Meinung, »dass freier Wille und Notwendigkeit beide undenkbar sind«. Zum Beweis des Gegenteils führt Mill das Zeugnis des Bewusstseins für den freien Willen an. Freiheit sei im Bewusstsein der moralischen Verantwortlichkeit inbegriffen, das einen Schiedsrichter zwischen dem Individuum und seiner Erfahrung darstelle. In der bewussten Möglichkeit, einem Verlangen zu widerstehen, erkennt Mill den Ansatzpunkt für Willensfreiheit. In der Optionalität des Entscheidens, dem sich als geistigen und physischen Zwischenzustand einstellenden »Konflikt der Gefühle«, gründet die Freiheit: sich »des freien Willens bewusst sein bedeutet, dass ich mich entschieden habe, mir bewusst bin, fähig zu sein mich für einen von zwei Wegen entscheiden zu können.«

Dezidiert als in der *Logik* weist er hier die Argumente der von ihm so genannten »Notwendigkeitsmänner« zurück, um für die Freiheit des Willens und die Autonomie des Individuums zu streiten, richtet sich gegen den Intuitionismus* und zeigt sich als Anhänger von Erfahrung und Assoziation. In seiner *Autobiographie* übt Mill Kritik daran, dass die Lehren Hamiltons von Henry Mansel »zur Rechtfertigung einer Religionsanschauung Verwertung fanden**«, eine Kritik, die ihm den persönlich gemeinten Gegenvorwurf einbrachte, er vertrete eine Philosophie der Konditionierten.

Als nach dem Erscheinen von Mills *Logik*, die er selbst als abschließende Behandlung der Thematik der Willensfreiheit auffasste, Vertreter eines absoluten Determinismus, darunter auch Hamilton, der hier als Mills Musterantipode gelten kann, mit heftiger Kritik reagierten, schien es Mill unumgänglich, seinerseits erneut in die Debatte einzugreifen. Seine logische Argumentation in dem schließlich mehrere hundert Seiten umfassenden Werk gegen die »Necessarier« geht von einem implizit religionskritischen Ansatzpunkt aus, nämlich Hamiltons infolge seiner Kausalitätstheorie vorgenommenem »Schluss auf die Existenz eines Gottes«. Mill wendet sich gegen Hamiltons Aussage, »dass die Gottheit, ob als Wille oder als Intelligenz, absolut ist«, worin eine Fragestel-

* Vgl. Roger Frantz: »John Stuart Mill as an Anti-Intuitionist Social Reformer«, in: *Journal of Socio-Economics* 31 (2002), Heft 2, S. 125–136.

** *Ausgewählte Werke* II, S. 203.

lung anklingt, die er ausführlicher in den *Drei Essays über Religion* ergründet.^{*} Mill spricht sich auch deswegen gegen die Idee einer absoluten Notwendigkeit aus, weil er die moralisch paralyisierende Wirkung des Glaubens »an einen durch menschliches Mühen und Begehren unabänderlichen Ausgang« ablehnt.

In der Schrift gegen Hamilton präsentiert Mill einen Kategorisierungsvorschlag, mit dem er zwischen einem reinen, »asiatischen« Fatalismus unterscheidet, der die Idee der absoluten Vorhersehbarkeit vertritt, und einem modifizierten Fatalismus. Gegen diese beiden Vorstellungen positioniert Mill die in einer positiven Anthropologie gründende »wahre Lehre von der Verursachung menschlicher Handlungen«, die auf der Idee der Perfektionierung des Charakters fußt. In der Verbesserung des Charakters sieht Mill das Ziel der »Vervollkommenung« und die Möglichkeit zur Befreiung von der Notwendigkeit. Diese Meliorisierungsidee gilt Mill als moralisch bindend. So betont er: »Wir stehen unter einer moralischen Verpflichtung, die Verbesserung unseres moralischen Charakters zu suchen«.

11. Drei Essays über Religion (1874)

Bei den *Drei Essays über Religion* handelt es sich um eine spätere Zusammenführung von zu verschiedenen Zeiten entstandenen Arbeiten Mills zum Themenbereich der Religion.^{**} Die beiden ersten Essays (*Natur und Nützlichkeit der Religion*) entstanden in etwa parallel zur Arbeit Mills an *On Liberty* Ende der 1850er Jahre.^{***} Hieraus erhellt sich auch die in der Mill-Forschung gelegentlich vertretene Interpretation der Freiheitsschrift als eine Auseinandersetzung mit der Frage der Religionsfreiheit.^{****} Ein weiterer Referenzrahmen der Essays ist Mills *Utilitarismus*,^{*****} wie es Harriet Taylors Tochter Helen^{*****} in

* Vgl. Alan P. Sell: *Mill on God. The Pervasiveness and the Elusiveness of Mill's Religious Thought*, Eugene 2004.

** Vgl. Alan Millar: »Mill on Religion«, in: John Skorupski (Hg.): *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge 1998, S. 176–202.

*** Vgl. *Über die Freiheit*, in: *Ausgewählte Werke* III/1, Text Nr. 7.

**** Vgl. Joseph Hamburger: »Religion and *On Liberty*«, in: Michael Laine (Hg.): *A Cultivated Mind*, Toronto 1991, S. 139–181.

***** Vgl. *Ausgewählte Werke* III/1, Text Nr. 8.

***** Vgl. Ann P. Robson: »Mill's Second Prize in the Lottery of Life«, in: Michael Laine (Hg.): *A Cultivated Mind*, Toronto 1991, S. 215–241.

ihrer einleitenden Bemerkung zu den postum von ihr herausgegebenen Essays ausführt. In den ersten beiden Essays ist die Frage nach der Nützlichkeit der Religion wesentlich. Das Essay über den *Theismus* beschäftigt sich dahingegen vornehmlich mit der Vorstellung eines Glaubens an einen Gott als Schöpfer und Lenker der Welt. Wegen der thematischen Nähe zu den beiden früheren Texten hat Helen Taylor diese Schrift zu den *Drei Essays über Religion* hinzugenommen. In den Jahren von 1868 bis 1870 entstanden, ist sie von Mill nicht als Fortführung der beiden früheren Beiträge geschrieben worden. Außerdem war der *Theismus*-Text nicht der sonst üblichen mehrfachen Revision unterzogen worden, einem von Mill normalerweise praktizierten Verfahren.* Dennoch hat Helen Taylor als Mills Nachlassverwalterin den »unfertigen Text« mit der Begründung publiziert, dass sich in dieser späten Arbeit Mills »das letzte Stadium seiner geistigen Entwicklung, das sorgfältig abgewogene Ergebnis des Nachdenkens eines ganzen Lebens« dokumentiere. Zwar wollte Mill im Jahr 1873 noch seine Schrift über *Natur* publizieren, wie seine Stieftochter betont. Auch habe er keine »Furcht vor etwaiger Anfeindung, die er durch die freie Äußerung seiner Ansichten über Religion hätte auf sich ziehen können« verspürt. Doch gewisse »Gepflogenheiten des Autors bei der öffentlichen Kundgebung seiner religiösen Ansichten« hätten ihn dann doch davon abgehalten.

In der *Autobiographie* äußert sich Mill aufschlussreich zu der frühen Präsenz beziehungsweise Abstinenz von Religion in seinem Leben und schreibt zur Genese seines Agnostizismus: »Ich wuchs auf ohne irgendeinen religiösen Glauben im gewöhnlichen Sinne des Worts. Mein Vater, der nach den Dogmen des schottischen Presbyterianismus erzogen worden war, war durch seine Studien und Reflexionen früh dahin gekommen, nicht nur den Glauben an eine Offenbarung, sondern auch die Grundlagen der sogenannten natürlichen Religion abzulehnen.«** Im Hause der Mills wurde Religion sogar als »moralisches Übel«*** angesehen. Trotzdem war Mill frühzeitig mit der Kirchen- und Reformationsgeschichte konfrontiert, etwa unter dem Aspekt des Kampfes der freien Gedanken, der historischen Wandelbarkeit der Meinungen oder im Rahmen seiner Überlegungen zur Zivilisationsgeschichte. Fragen der Reli-

* In seiner *Autobiographie* schildert Mill den für ihn üblichen Prozess der mehrfachen Überarbeitung eines Textes ausführlich (vgl. *Ausgewählte Werke* II, S. 187).

** *Autobiographie*, in: *Ausgewählte Werke* II, S. 49.

*** Ebd., S. 50.

gion thematisierte er früh zum Beispiel in seinem Essay über den *Geist der Zeit* in Gestalt einer Kritik an der »Autorität der Deuter des göttlichen Willens«^{*}. Im Hinblick auf seine religiöse Sozialisation stellt er sich als »eines der wenigen Beispiele in England« dar, »die den religiösen Glauben nicht etwa abgestreift, sondern gar nie gehabt haben«, da er »in dem Zustand der Verneinung«^{**} herangewachsen sei.

In der öffentlichen Bekundung seiner Ansichten über Religion übte sich Mill wegen seines Außenseiterstatus in Vorsicht. So verweist er in der *Autobiographie* auf seinen Vater James, der ihn früh darauf aufmerksam gemacht habe, »dass es nicht klug sei, dergleichen Ansichten offen auszusprechen.«^{***} In Diskussionen mit Freunden bekam Mill als Jugendlicher am eigenen Leib zu spüren, wie nachteilig es im viktorianischen England sein konnte, sich negativ über Religion zu äußern. Das macht verständlich, warum Mill sich bis zu seinem Lebensende – gerade auch gegenüber der Autorität seines Vaters – darin schwertat, ausführlicher öffentlich zur Religionsfrage Stellung zu nehmen, und weshalb seine diesbezüglichen Texte erst postum veröffentlicht wurden. Lediglich das in dieser Hinsicht unverfänglichere *Natur*-Essay wurde von ihm zur Publikation vorbereitet, weil, wie er darin andeutet, sich der Zeitgeist gewandelt habe und es inzwischen eine beträchtliche Anzahl an Religions skeptikern gebe. Seither sei ein »große[r] Fortschritt in der Redefreiheit« erreicht worden, es scheine »im Punkt der Religion die Zeit gekommen zu sein, in welcher es allen wissenschaftlich gebildeten Männern [...] zur Pflicht wird, ihrer Überzeugung Ausdruck zu geben«.

Der grundlegende Vorschlag, den Mill zur Religionsfrage in seinen Schriften unterbreitet, ist, die Vorzüge des Charakters an die Stelle des religiösen Dogmas zu setzen und sich angesichts der Theodizeefrage an einem »Ideal des Guten« zu orientieren, anstatt die »Güte in dem Schöpfer einer Welt zu finden, in der es so viel Elend und Ungerechtigkeit gibt«.

* Vgl. den Text »Der Geist der Zeit« (Text Nr. 1 in diesem Band).

** *Ausgewählte Werke* II, S. 52.

*** Ebd.

Natur

Im Essay *Natur* wendet sich Mill gegen die »Begriffsverwirrungen«, die sich um diesen mehrdeutigen Ausdruck ranken. In der einfachen Wortbedeutung sei Natur »ein Name für die uns teilweise bekannte, teilweise unbekannte Art und Weise, wie alles geschieht«. Demgegenüber könne man unter Natur auch das verstehen, »was ohne Mitwirkung, das heißt die willentliche und absichtliche Mitwirkung, des Menschen geschieht«. Zentrale Frage und zugleich Mills Hauptkritikpunkt ist nun, was es impliziert, wenn die Natur entgegen diesen Wortbedeutungen zum Kriterium der Moral erhoben wird. Dies führt Mill zu einer dritten »Verwendung des Wortes ›Natur‹ als eines Ausdrucks der Ethik«, bei der es sich aber lediglich um die Manifestierung einer »Sprachregelung« handle, durch die die Natur als normativer Maßstab des Handelns festgelegt werden soll. Ausgehend davon sieht Mill seine Aufgabe in der Untersuchung »jener Lehren, die die Natur zu einem Prüfstein für Recht und Unrecht, Gut und Böse machen beziehungsweise die es in irgendeiner Weise für verdienstlich oder wünschenswert erklären, der Natur zu folgen, sie nachzuzahlen oder ihr zu gehorchen.«

Im Interesse unverstellter Erkenntnisse liegt Mill im Gang seiner Erörterung daran, die Sprache als »Atmosphäre der philosophischen Forschung« zu durchleuchten. Dezidiert noch geht es ihm um die Kritik an der Verknüpfung des Naturdiskurses mit dem Gesetzesdiskurs über den Begriff des »Naturgesetzes«. Insofern handelt es sich bei Mills Text auch um eine kritische Auseinandersetzung mit der Naturrechtstradition.* Denn in der Rede von der Naturgesetzlichkeit werde Normativität mit Faktizität bemäntelt. Auch komme es im Diskurs immer wieder zur Vortäuschung falscher Autoritäten, weil die Menschen durch eine solche Argumentation aufgefordert würden, sich nach den Naturgesetzen zu richten. Diese Aufforderung ist für Mill »schlechterdings absurd«, weil Menschen im deskriptiven Sinne normalerweise nicht umhinkommen, sich nach den Gesetzen der Natur, zum Beispiel nach den Gesetzen der Schwerkraft, zu verhalten. Seine darauf fußende Erkenntnis formuliert Mill folgendermaßen: »Der Mensch gehorcht mit Notwendigkeit den Naturgesetzen oder – mit anderen Worten – den Eigenschaften der Dinge; aber er lässt sich nicht mit Notwendigkeit auch von ihnen

* Vgl. Robert Devigne: »Reforming Reformed Religion. J. S. Mill's Critique of the Enlightenment's Natural Religion«, in: *American Political Science Review* 100 (2006), Heft 1, S. 15–27.

leiten.« Anstelle der Natur moralisch zu folgen, rät Mill, diese wissenschaftlich zu studieren und Ziel und Zweck des menschlichen Handelns in Bezug auf die Natur darin zu erkennen, diese »zu verändern und zu verbessern«. Mill fordert außerdem anzuerkennen, »dass die Natur überwunden, nicht befolgt werden muss; dass ihre Gewalten dem Menschen oft als Feinde gegenüberstehen, deren er sich, soweit er es vermag, zu seinen Zwecken mittels Kraft und Geschicklichkeit erwehren muss«. Mills Argumentation richtet sich gegen jegliche Fortschrittskritik, die aus einem »gewissen religiösen Argwohn« entstehe und den »Versuch, Naturerscheinungen dem Menschen dienstbar zu machen, [...] als eine Einmischung in die Regierung jener höheren Wesen erscheinen« lasse wolle.

Anhand von Alltagsbeispielen illustriert Mill die Konsequenzen, die eine Fortschrittskritik im Sinne einer religiös-moralischen Aufladung der Natur zur Folge haben könnte. Schließlich würde auch niemand das Aufspannen eines Regenschirms als gottlos erachten, weil es gegen die Naturgesetze gerichtet sei. Ebenso kritisch bewertet Mill die Vorstellung, die Natur sei ein Vorbild für die Eigenschaften der Gerechtigkeit und des Wohlwollens. Geblendet von der gewaltigen Größe und der ungeheuren Macht, sowie der Ausdehnung der Natur in Raum und Zeit, werde in dieser Idee ein falsches Erhabenheitsgefühl transportiert, das eine »uneingeschränkte und absolute Rücksichtslosigkeit« der Natur bemäntele. Die Natur aber morde »die überwiegende Mehrzahl aller Lebewesen«. Infolgedessen sei die Schöpfung als ungerecht zu bezeichnen. Mill zufolge kann es selbst »der verschrobensten und engherzigsten Theorie des Guten, die religiöser oder philosophischer Fanatismus je ausgeklügelt hat, [...] nicht gelingen, das Walten der Natur als Werk eines Wesens darzustellen, das gut und allmächtig zugleich ist.«

Der damit verknüpften Idee, einen Bauplan der Welt in der Natur finden zu können, erteilt Mill eine Absage, denn Güte sei nun einmal keine Kategorie der Natur. Somit übt Mill ausdrücklich Kritik an einem Romantizismus der Wildheit in Nachfolge Rousseaus.

Nicht der Natur folgen, sondern diese verbessern, das ist deshalb auch Mills Maxime, die das Meliorisierungsideal gegen eine mit der Moralisierung der Natur einhergehende Autoritätsgläubigkeit setzt, und er gibt abschließend zu bedenken: »Die Pflicht des Menschen kann deshalb nur darin bestehen, mit den wohlwollenden Naturmächten zusammenzuarbeiten – nicht dadurch, dass er den Lauf der Natur nachahmt, sondern dadurch, dass er ihn fortwäh-

rend zu verbessern strebt und diejenigen Teile der Natur, auf die Einfluss zu nehmen ihm möglich ist, in nähere Übereinstimmung mit einem hohen Maßstab von Gerechtigkeit und Güte bringt.«

Nützlichkeit der Religion

In diesem Essay zeigt sich Mill als »skeptischer Autor«, der die Religion als Ursprung moralischer Normen darstellt und deren Instrumentalisierung als Sanktionsmechanismus kritisiert. Ganz im Geist der Zeit hält Mill fest, er und seine Gegenwart lebten »in einem Zeitalter des schwachen Glaubens, einem Zeitalter, in dem der Glaube der meisten Menschen eher durch den Wunsch zu glauben als durch die Überzeugung, dass er auf guten Gründen beruht, bestimmt ist«. Er erkennt aber auch die in der Zeit geborgene Chance für eine Religion der Menschheit. Hierin erweist sich Mills Nähe zu Auguste Comtes Vorstellungen einer Religion der Humanität.^{*} Mills vorrangiges Anliegen ist es, die zivilisatorische Nützlichkeit der Religion zu prüfen. Schon im Essay über den *Utilitarismus* hatte er die Lehre von der Nützlichkeit gegen den Vorwurf verteidigt, diese sei gottlos. Ausgehend vom höchsten Gut der Utilitaristen, dem Glück, bemerkt er in dem Anfang der 1860er Jahre entstandenen Text mit Verweis auf William Paleys^{**} Vorstellungen von der natürlichen Theologie: »Wenn es wahrer Glaube ist, dass Gott vor allem das Glück seiner Geschöpfe wünscht und dass dies die Absicht war, mit der er sie schuf, so ist die Nützlichkeitslehre nicht nur nicht gottlos, sondern sogar von tieferer Religiosität als jede andere.«^{***}

Die *Nützlichkeit der Religion* stellt somit eine Religionskritik aus der Perspektive des Utilitarismus dar und kann auf berühmte Vorgänger wie David Humes *Dialoge über natürliche Religion*,^{****} das Werk des bereits erwähnten William Paley oder auch auf Jeremy Benthams *Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* verweisen.^{*****}

* Vgl. Uner Daglier/Thomas E. Schneider: »John Stuart Mill's ›Religion of Humanity‹ Revisited«, in: *Critical Review* 19 (2007), S. 577–588 und Linda C. Raeder: *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, Columbia/London 2002.

** Vgl. William Paley: *Natural Theology*, London 1802.

*** *Utilitarismus*, in: *Ausgewählte Werke* III/1, Text Nr. 8, dort: S. 466.

**** Vgl. David Hume: *Dialoge über natürliche Religion*, hg. und übersetzt von Norbert Hoerster, Stuttgart 1998 [Original: 1779].

***** Philip Beauchamp [George Grote]/Jeremy Bentham: *Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, London 1822.

Aufgrund der Analyse der historischen Entwicklung erachtet es Mill als durchaus »denkbar, dass die Religion moralisch nützlich sein kann, ohne verstandesmäßig haltbar zu sein«. Die daran anschließende Frage ist nun diejenige, ob diese historische Entwicklung auch Gültigkeit für die Zukunft beanspruchen kann, was Mill verneint. Im Verlauf des Essays übernimmt er deshalb die Aufgabe, »die Frage zu untersuchen, ob der religiöse Glaube, lediglich als Überzeugung und unabhängig von der Frage seiner Wahrheit betrachtet, für die irdische Wohlfahrt der Menschheit tatsächlich unerlässlich ist«. In gewisser Weise kann Mills »Untersuchung der weltlichen Nützlichkeit der Religion«, mit der er die wohlfahrtssteigernde und zivilisatorische Wirkung von Religion erforscht, als Vorläufer von Max Webers berühmter soziologischer These gelten. Genauer prüft Mill in seinem Essay die Annahme, der Glaube sei ein »Instrument zur Beförderung des gesellschaftlichen Besten«. Dieses Vorhaben unternimmt er in seinem Essay in zwei Schritten, indem er erstens zwischen der sozialen und der individuellen Seite des Gegenstandes differenziert und zweitens danach fragt, was die Religion für die Gesellschaft und was sie für das Individuum bewirkt. Hieran knüpft Mill die virulente Frage, wie viel Einfluss der Glaube »auf die Verbesserung und Veredelung der individuellen menschlichen Natur« hat.

Als untersuchenswerte Einflussfaktoren der Religion auf das Soziale und das Individuum gelten John Stuart Mill insbesondere die Bereiche Autorität, Erziehung und öffentliche Meinung. Im sozialverpflichtenden Charakter der Religion liegt ihm zufolge der Einfluss der Autorität der Religion auf die menschliche Seele begründet, welcher durch die grenzenlose Macht der Erziehung* in Jugendtagen zu einem »System sozialer Pflichten« reife. Historisch sei die Rolle der Religion also durchaus berechtigt. So habe insbesondere durch die Lehren des als Individuum vorbildhaften Christi, einem Mann »von erhabenem Genius«, eine historisch bedeutsame »sittliche Hebung« stattgefunden. In dessen überzeitlicher und universeller Berufung auf das Gebot der Nächstenliebe sieht Mill »edle moralische Lehren« wirken. So erkennt er in Religion und Poesie den Ausdruck des Bedürfnisses nach idealen Vorstellungen, »die größer und schöner sind, als wir sie in der Prosa des menschlichen Lebens verwirklicht finden« – und anerkennt damit ihren Nutzen für die Charakterbildung.

* Vgl. *Ausgewählte Werke* II zum Themenbereich Bildung und Selbstentfaltung.

Theismus

In dem umfangreichen Essay zum *Theismus* lässt sich Mill stärker auf metaphysische Fragestellungen ein und plädiert für einen wohldosierten Theismus. Dieter Birnbacher hat in seiner Interpretation des Textes darauf hingewiesen, dass die meisten Argumente Mills wohl schon bei Hume zu finden sind, er diese jedoch nochmals wäge und zumindest die Wahrscheinlichkeit eines Weltschöpfers nicht ganz ausschließe.* In diesem pragmatischeren Umgang mit Religion, der eventuell auch mit dem Tröstungs- und Kompensationsaspekt des Christentums nach Harriet Taylors Tod und angesichts Mills häufig prekärer gesundheitlicher Lage erklärt werden könnte,** eröffnet Mill hier einen religiösen Hoffnungshorizont, wenngleich er nicht unbedingt von dessen Wahrscheinlichkeit überzeugt ist.

Auch hier ist Mills argumentativer Ausgangspunkt eine »bemerkenswerte Veränderung«, die sich in der Debatte über Religion zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert ergeben habe: Zwischen den drei Optionen des Glaubens an eine natürliche Religion (Theismus), an eine geoffenbarte Religion (Christentum) und des Nichtglaubens habe sich ein Diskurswandel zugunsten des Theismus eingestellt, weshalb er in einem redlichen Versuch darauf zielt, »Lehren und Institutionen der Vergangenheit unparteiisch, von einem relativen statt einem absoluten Gesichtspunkt aus zu beurteilen« und eine ausführliche »Abwägung der Gründe und Gegengründe« vorzunehmen.

Die Idee der Entfaltung eines einheitlichen, durch einen Schöpfer initiierten Plans sieht Mill als den Beginn einer Zivilisationsstufe, in der die Naturreligion den Fetischismus, also den Glauben an die Beseeltheit der Dinge, überwunden habe. Hierin gründe die große Kultivierungsleistung der monotheistischen Religionen. Mills wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Theismus ist ein musterhaftes Anwendungsbeispiel seiner logischen Prinzipien. Einen zeitgenössischen Einschlag erhält Mills Essay, insofern er darin Darwins Vererbungslehre andeutet, worauf auch Helen Taylor in ihren einlei-

* Dieter Birnbacher: »Nachwort«, in: *Drei Essays über Religion. Natur – Die Nützlichkeit der Religion – Theismus*. Auf der Grundlage von Emil Lehmann neu bearbeitet und mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von dems., Stuttgart 1984, S. 217–244, dort: S. 241–243.

** Vgl. hierzu den Briefwechsel zwischen John Stuart Mill und Harriet Taylor (*Ausgewählte Werke I*).

tenden Bemerkungen hinweist.* Darwins Idee vom »Überleben des Tüchtigsten«, mit der sich Mill 1860 erstmals ausführlicher beschäftigt hatte, bietet Anknüpfungspunkte für Mills Ideal der Vervollkommenung.

Wenn auf der Grundlage der natürlichen Theologie, so Mills logischen Prinzipien folgende Argumentation, zwar eine Allmacht des Schöpfers nicht ausgesagt werden könne, so sei dennoch in einem weiteren Untersuchungsschritt die Vermutung seiner Planvollheit zu überprüfen. Inhalt eines solchen Plans könnte Mill zufolge, worin er sich erneut mit Darwins Ideen trifft, die »Erhaltung der Geschöpfe« sein. Der Zweck des Plans sei es, die »Struktur der Pflanzen und Tiere für eine gewisse Zeit am Leben und in Wirksamkeit zu erhalten: das Individuum für einige Jahre, die Gattung oder das Geschlecht für eine längere, aber immer noch begrenzte Zeit.« Was er dem von ihm konstatierten Plan jedoch nicht zumessen möchte, ist die Eigenschaft der Moralität. Auch findet Mill in utilitaristischer Wägung kein Übergewicht von Beweisen dafür, »dass der Schöpfer die Lust seiner Geschöpfe gewünscht hat.« Vielmehr stellt John Stuart Mill auch im *Theismus*-Essay die Vorstellung von absoluter göttlicher Güte in Frage.

Als Resultat der Untersuchung göttlicher Attribute, die Mill der natürlichen Religion zuweist, skizziert er ein dahinterstehendes Gottesbild. Nach Abschluss von Mills logischer Prüfung erweist sich der Gott des Theismus als »ein Wesen von großer, aber beschränkter Macht – wie oder wodurch beschränkt, können wir nicht einmal vermuten; von großer und vielleicht unbeschränkter, vielleicht aber auch noch mehr als seine Macht beschränkter Intelligenz; das das Glück seiner Geschöpfe wünscht und einige Rücksicht darauf nimmt; das jedoch andere Beweggründe zum Handeln zu haben scheint, an denen ihm mehr gelegen ist, und von dem kaum angenommen werden kann, dass es das Universum nur zu jenem Zweck geschaffen hat.«

Was die Frage der Unsterblichkeit anbelangt, so formuliert Mill, dass es »auf der Grundlage der natürlichen Religion keinerlei Sicherheit für ein Leben nach dem Tode« gibt. Auch in der zeitgenössisch heftig diskutierten Frage des Religionsbeweises durch Wunder bleibt Mill ganz Empirist, da er Wunder als hochgradige Widersprüche gegen die Erfahrung definiert und sie als die Verletzung natürlicher Folgen versteht. Gerade durch den wissenschaftlichen

* Vgl. James Harrison: »Mill and Darwin. The Natural Selection of Ideas«, in: *Mill Newsletter* 14 (1979), Heft 2, S. 17–20.

Fortschritt seien zahlreiche ehemals verborgene, vermeintlich wundersame Gesetze »entdeckt« worden. Im zeitgenössischen Diskurs um den Stellenwert von Wundern als Religionsbeweisen kommt Mill zu dem empirisch begründeten Schluss, »dass Wunder keinerlei Anspruch auf den Status historischer Tatsachen erheben können und als Beweise für eine Offenbarung gänzlich unbrauchbar sind.«

Trotz seiner Ablehnung des Wunderglaubens sieht der in religiösen Fragen offensichtlich altersmilde gewordene Mill, dass eine religiöse Hoffnung infolge innerer Überzeugung bestehen könne, die aber nicht aus der Erfahrung begründbar sei. Deshalb empfiehlt er als angemessene Haltung einen »Skeptizismus [...], der sich einerseits vom Glauben, andererseits vom Atheismus unterscheidet«.

Die kritische Prüfung der Argumente für den Theismus schließt Mill damit, diesen als eine Möglichkeit zu sehen, »an die sich diejenigen halten mögen, denen es Trost gewährt anzunehmen, dass Segnungen, die jenseits der gewöhnlichen menschlichen Fähigkeiten liegen, ihnen nicht durch außergewöhnliche menschliche Fähigkeiten, sondern durch die Güte einer die menschliche überragenden und beständig für die Menschen sorgende Intelligenz gewährt werden.« Zurück bleiben nach Mills Prüfung Trost, das Eintreten für das Gute, die Überzeugung von einer umfassenden Charakterbildung, die Hoffnung auf das Erlangen von allgemein verbindlichen Normen und Maßstäben und das Ideal der größtmöglichen individuellen Vervollkommenung, kurzum: die moralische Verpflichtung jedes Einzelnen, »die Menschen mehr zu lieben und entschlossener für ihre Vervollkommenung zu arbeiten«.

Zur editorischen Arbeit

Die Anordnung der Texte folgt vorrangig thematischen, nicht chronologischen Gesichtspunkten. Ausgang nimmt die Textkonstellation dieses Bandes beim frühen Essay über den Geist der Zeit, in dem bereits zahlreiche später in Mills Schriften wiederkehrende Themenkreise anklingen. So stehen in der Textabfolge zunächst Fragen des Zeitgeistes und zeitgenössische Ereignisse, wie die französischen Revolutionen oder der Bürgerkrieg in Amerika, im Vordergrund, gefolgt von Mills Auseinandersetzung mit seinen Weggefährten und

Zeitgenossen, um anschließend »über-zeitliche« Themen wie Mills Auseinandersetzung mit der Willensfreiheitsfrage und der Religion zu präsentieren.

Für den vorliegenden Band der *Ausgewählten Werke* sind die Essays »Der Geist der Zeit«, »Der Konflikt in Amerika«, »Die Negerfrage«, »Einige Bemerkungen zur Nichteinmischung« sowie der Vortrag über »Wordsworth und Byron« von Florian Wolfrum neu übersetzt worden. Die Übertragung der beiden Texte zur Februar- und Julirevolution stammt von Eduard Wessel. Der Zeitschriftenbeitrag »Die späteren Spekulationen des Herrn Comte« und das Kapitel »Von Freiheit und Notwendigkeit« aus Mills *System der Logik* stammen von Elise beziehungsweise Theodor Gomperz. Das Kapitel »Über die Freiheit des Willens« folgt der Übersetzung von Hilmar Wilmans. Die *Drei Essays über Religion* hat Dieter Birnbacher auf der Grundlage der Übersetzung von Emil Lehmann übertragen und freundlicherweise für den Wiederabdruck in unserer Ausgabe zur Verfügung gestellt.

Die Fußnoten im Text gehen auf die Herausgeber zurück; wo Fußnoten von Mill stammen, wurde dies ausgewiesen. Zweck der Herausgeberfußnoten 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.

II. Texte

1. Der Geist der Zeit

Zeitschriftenbeiträge

von John Stuart Mill

(1831)

Übersetzung von Florian Wolfrum

Der Geist der Zeit: Folge I*

(9. Januar 1831)

Der »Geist der Zeit« ist in gewissem Maße ein neuartiger Ausdruck.** Ich glaube nicht, dass man ihn in irgendeinem Werk antrifft, das älter ist als fünfzig Jahre. Das eigene Zeitalter mit früheren oder mit unserer Vorstellung von zukünftigen Zeitaltern zu vergleichen, war eine Idee, auf die Philosophen gekommen sind; aber sie war nie zuvor selbst die dominante Idee irgendeines Zeitalters.

Es ist eine Idee, die ihrem Wesen nach einem Zeitalter der Veränderung angehört. Bevor Menschen beginnen, sich viel und ausführlich Gedanken über die Besonderheiten ihrer eigenen Zeit zu machen, müssen sie auf den Gedanken gekommen sein, dass diese Zeit sich auf eine sehr bemerkenswerte Weise von den ihr vorausgegangenen Zeiten unterscheidet oder dazu bestimmt ist, von ihnen unterschieden zu werden. Die Menschen unterteilen sich dann in

* Erschienen im *Examiner* vom 9. Januar 1831, S. 20 f.

** Beim Text *Der Geist der Zeit* handelt es sich um eine Serie von Zeitschriftenartikeln, die, wie Mill sagt, geschrieben wurden, um »gerade im Charakter der gegenwärtigen Zeit die Anomalien und schlimmen Züge des Übergangs aus einem System von Meinungen, die sich abgenutzt haben, zu einem anderen darzulegen, das erst im Werden begriffen ist«. Die Artikel seien, fährt er in seiner *Autobiographie* fort, »holprig im Stil und nicht lebhaft oder anregend genug, um zu irgendeiner Zeit den Geschmack von Zeitungslesern zu befriedigen; allein wären sie auch weit ansprechender gewesen, so müssten sie doch in einer Zeit, in welcher große politische Wechsel bevorstanden und alle Geister beschäftigten, ihren Zweck völlig verfehlt haben.« (*Ausgewählte Werke* II, S. 139) Diese Artikel hatten immerhin ein positives Resultat: Sie wurden von dem schottischen Historiker und Essayisten Thomas Carlyle (1795–1881) gelesen, der sie lobte als »das Erste [...], das er je in einer Zeitung gesehen habe, das andeutete, dass das gegenwärtige Zeitalter nicht das beste aller möglichen Zeitalter sei« (*Collected Works* XII, S. 85 f.) und ihren Autor als »neuen Mystiker« bezeichnete (vgl. *Ausgewählte Werke* II, S. 139). Es war der Beginn einer ungewöhnlichen, aber intensiven Freundschaft. Der Titel ist vermutlich ein Widerspruch von William Hazlitts *The Spirit of the Age; or, Contemporary Portraits* (London: Colburn, 1825), der eine Darstellung Benthams einschließt. Der Literat Hazlitt (1778–1830) hatte im *Examiner* selbst (1. Dezember 1816, S. 759) auf Ernst Moritz Arndts *Der Geist der Zeit* (1805) Bezug genommen, woher der Begriff vermutlich stammt, und die englische Version im *London Magazine* im April 1820 verwendet.

Die Artikelreihe umfasst fünf Teile, die in sieben Ausgaben abgedruckt wurden. Sie erschienen alle im *Political Examiner*. Der Eintrag in Mills Bibliographie lautet »A series of Essays headed 'The Spirit of the Age' and signed A.B., in the Examiner of 9th Jany, 6 Febry, 13th March, 3d April, 15th May, and 29th May 1831« (vgl. *Collected Works* XXII, S. 227 f.).

diejenigen, die immer noch sind, was sie bisher waren, und diejenigen, die sich verändert haben: in die Menschen des gegenwärtigen Zeitalters und die Menschen der Vergangenheit. Für die ersteren ist der Geist der Zeit ein Grund zum Jubel, für die letzteren ein Schrecknis; für beide ein Grund zu eifrigem und gespanntem Interesse. Allenthalben spricht man von der Weisheit der Vorfahren oder dem geistigen Fortschritt; beide Begriffe sind ursprünglich ein Ausdruck von Respekt und Ehrerbietung, und beide werden am Ende von den Parteigängern des entgegengesetzten Lösungsworts usurpiert und im Geist der Erbitterung in eine sarkastische Stichelei voller Gehässigkeit und Beleidigung verwandelt.

Die gegenwärtige Zeit besitzt diese Eigenart. Ein Wandel ist im menschlichen Geist eingetreten; ein Wandel, der, da er in unmerklichen Abstufungen und ohne Lärm vor sich geht, bereits weit vorangeschritten war, bevor er allgemein bemerkt wurde. Als diese Tatsache offenbar wurde, erwachten Tausende wie aus einem Traum. Sie wussten nicht, was für Prozesse im Bewusstsein von anderen oder gar in ihrem eigenen vor sich gegangen waren, bis der Wandel begann, auf äußere Gegenstände überzugreifen; und es wurde klar, dass diejenigen, die darauf bestanden, auf eine neue Art regiert zu werden, in der Tat neue Menschen waren.

Aber die Menschen sind sich jetzt ihrer neuen Lage bewusst. Es ist beinahe schon eine allgemeine Überzeugung, dass die Zeiten im Zeichen des Wandels stehen und dass das 19. Jahrhundert der Nachwelt als die Epoche einer der größten Revolutionen im menschlichen Geist und in der gesamten Verfassung der menschlichen Gesellschaft bekannt sein wird, deren Gedächtnis die Geschichte bewahrt hat. Sogar die religiöse Welt strotzt nur so vor neuen Interpretationen der Prophezeiungen, die gewaltige Veränderungen verkünden, die kurz bevorstehen.¹ Man glaubt, dass die Menschen von nun an durch neue Bande zusammengehalten und durch neue Schranken voneinander getrennt werden müssen, da die alten Bande sie jetzt nicht länger vereinen und die alten Grenzen sie nicht länger beschränken werden. Diejenigen, die ihre Augen am Hinterkopf tragen und keinen anderen Teil des der Menschheit bestimmten Wegs sehen können als den, den sie bereits zurückgelegt hat, stellen sich vor, dass, weil die alten Bande durchtrennt sind, die Menschheit von nun an überhaupt nicht mehr durch irgendwelche Bande zusammenzuhalten ist; daher ihre Trübsal und ihre furchtbaren Warnungen. Zum Beweis dieser Behauptung möchte ich hier auf das düsterste Buch verweisen, das je von einem

heiteren Menschen geschrieben worden ist: Southey's *Colloquies on the Progress and Prospects of Society*², eine sehr eigentümliche und durchaus lehrreiche Darstellung eines der Standpunkte, von dem aus der Geist der Zeit betrachtet werden kann. Diejenigen, die die Raserei eines Parteipolitikers den Grübeleien eines Einsiedlers vorziehen, mögen auf einen neueren Artikel in *Blackwood's Magazine* zurückgreifen, der unter demselben Titel erschienen ist, den ich dieser Abhandlung vorangestellt habe.³ Für die Kehrseite des Bildes müssen wir nur einen Blick in eine beliebige populäre Zeitung oder Zeitschrift werfen.

Inmitten all dieser unbedachten Lobreden und Schmähungen, dieser undifferenzierten Hoffnungen und Befürchtungen, scheint es ein sehr geeigneter Gegenstand für philosophische Untersuchungen zu sein, was der Geist der Zeit wirklich ist und wie oder worin er sich vom Geist jeder anderen Zeit unterscheidet. Das Thema ist von tiefer Bedeutsamkeit, denn was immer wir von der gegenwärtigen Zeit halten oder vorgeben zu halten, wir können doch nicht aus ihr heraus; wir müssen ihre Leiden durchleiden und uns ihrer Freuden erfreuen; wir müssen ihr Los teilen, und um nützlich zu sein oder behaglich zu leben, müssen wir sogar an ihrer Eigenart teilhaben. Niemand, dessen gute Eigenschaften hauptsächlich die einer anderen Zeit waren, hatte viel Einfluss auf seine eigene. Und da jedes Zeitalter den Keim zu allen zukünftigen Zeitaltern so sicher in sich enthält, wie die Eichel den zukünftigen Wald enthält, ist eine Kenntnis unserer eigenen Zeit der Quell der Vorhersage – der einzige Schlüssel zur Geschichte der Nachwelt. Nur in der Gegenwart können wir die Zukunft kennen; nur durch die Gegenwart liegt es in unserer Macht, das Kommende zu beeinflussen.

Doch weil uns unsere eigene Zeit *vertraut* ist, nimmt man an, wenn ich dem Anschein nach urteilen darf, dass wir sie von Haus aus kennen. Ein Staatsmann soll, wenn man überhaupt von ihm verlangt, etwas studiert zu haben (was allerdings mehr ist, als ich zu behaupten wagen würde), die Geschichte studiert haben – welche im besten Falle der Geist von längst vergangenen Zeiten ist und häufiger das bloße seelenlose Gerippe ohne den Geist; aber fragt man je danach (oder wem stellt sich jemals die Frage?), ob er sein eigenes Zeitalter versteht? Dennoch ist auch das Geschichte, und der wichtigste

* Robert Southey (1774–1843), englischer Dichter, Geschichtsschreiber und Schriftsteller, den Mill zu dieser Zeit bei Frühstücksgesellschaften traf.

Teil der Geschichte, und der einzige Teil, den jemand mit absoluter Gewissheit kennen und verstehen kann, indem er sich der geeigneten Mittel bedient. Er lernt womöglich bei einem Morgenspaziergang durch London mehr über die Geschichte Englands während des 19. Jahrhunderts, als all die sich so nennenden englischen Geschichtsbücher, die es gibt, ihn über die anderen achtzehn lehren werden; denn es fällt nur selten irgendjemandem ein, die offenkundigen und allbekannten Tatsachen schriftlich festzuhalten, die jeder sieht und über die keiner erstaunt ist; und wenn die Nachwelt eine Lehre aus etwas zieht, dann im Allgemeinen aus der Beachtung, die die Zeitgenossen einer zufälligen Ausnahme geschenkt haben. Dennoch werden Politiker und Philosophen ständig dazu angehalten, über die Gegenwart gemäß der Vergangenheit zu urteilen, während doch die Gegenwart allein einen Fundus an Material zum Urteilen bereitstellt, der reicher ist als sämtliche Vorräte der Vergangenheit und viel leichter zugänglich.

Aber es ist nicht ratsam, länger bei diesem Thema zu verweilen, damit wir nicht in den Verdacht geraten, absichtlich diesen Mangel zu übertreiben, von dem wir wünschen, dass der Leser uns für befähigt hält, ihn zu beheben. Es wäre besser, ohne weitere Einleitung auf das Thema einzugehen und uns durch unsere Gedanken selbst zu bewähren, als durch das Bedürfnis nach ihnen.

Die erste maßgebliche Besonderheit des gegenwärtigen Zeitalters ist, dass es ein Zeitalter des Übergangs ist. Die Menschen sind den alten Institutionen und alten Lehrmeinungen entwachsen und haben noch keine neuen erworben. Wenn wir sagen entwachsen, beabsichtigen wir nichts zu präjudizieren. Ein Mann mag mit sechsundzwanzig Jahren nicht besser oder glücklicher sein, als er es im Alter von sechs Jahren war – aber die Jacke, die ihm damals passte, wird ihm jetzt nicht mehr passen.

Der genannte hervorstechende Zug im Charakter des gegenwärtigen Zeitalters war noch vor einigen Jahren nur für die Urteilsfähigeren ersichtlich, jetzt drängt er sich auch den Unaufmerksamsten auf. Es lässt sich vieles sagen – und soll bei passender Gelegenheit auch gesagt werden – über die Art und Weise, auf die die alte Ordnung der Dinge für den Zustand der Gesellschaft und des menschlichen Geistes ungeeignet geworden ist. Aber wenn beinahe jede Nation auf dem europäischen Kontinent eine Veränderung ihrer Regierungsform zustande gebracht hat oder im Begriff ist, sie in kurzer Zeit zustande zu bringen; wenn unser eigenes Land, das in allen früheren Zeiten in ganz Europa am stärksten seinen alten Institutionen anhing, jetzt beinahe einmü-

tig erklärt, dass sie sowohl in groben Zügen wie auch in den Einzelheiten fehlerhaft seien und dass sie erneuert und gereinigt und für den zivilisierten Menschen geeignet gemacht werden sollten, dürfen wir annehmen, dass ein Teil der Wirkungen der gerade aufgezeigten Ursache hinreichend laut für sich selbst spricht. Für den, der fähig ist nachzudenken, sind sogar dies nur Anzeichen, die von einer entscheidenderen und radikaleren Veränderung kündigen. Nicht nur sind die Dinge, so wie sie sind,* nach Überzeugung fast aller Menschen falsch – sondern sie können gemäß dieser selben Überzeugung nicht berichtigt werden, indem man an den alten Gebräuchen festhält. Die Gesellschaft verlangt und erwartet nicht bloß eine neue Maschine, sondern eine auf andere Weise konstruierte Maschine. Die Menschen werden weder von ihren alten Maximen geleitet werden noch von ihren alten Führern; und sie werden ihre Meinungen oder ihre Führer nicht so wählen, wie sie es bis jetzt getan haben. Die alten Verfassungstexte waren früher Zaubersprüche, die nach Belieben den Geist des englischen Volkes herbeiriefen oder besänftigten – was ist aus diesem Zauber geworden? Wer kann hoffen, die öffentliche Meinung mit den alten Maximen des Rechts oder des Handels oder der Außenpolitik oder der Kirchenpolitik zu beeinflussen? Wessen Gefühle werden heute durch die Wahlsprüche und Parolen der Whigs und Tories** aufgerüttelt? Und welcher Whig oder Tory könnte durch das Gewicht seiner eigenen persönlichen Autorität zehn Gefolgsleute auf dem politischen Kriegsschauplatz befehligen? Ja, welcher Hausbesitzer könnte seine Mieter ins Feld führen oder welcher Fabrikant seine Leute? Respektieren die Armen die Reichen, oder übernehmen sie ihre Meinungen? Respektieren die Jungen die Alten, oder übernehmen sie ihre Meinungen? Von den Empfindungen unserer Vorfahren lässt sich fast sagen, dass wir nur solche bewahren, die natürlich und notwendig aus jeder beliebigen Verfassung der menschlichen Gesell-

* »Things as they are« wurde ein Schlagwort für die von Mill maßgeblich geprägte Philosophengruppe der Radicals, die sich zur Durchsetzung liberaler Reformbestrebungen um ihn und seinen Vater James (1773–1836) sowie John Arthur Roebuck (1802–1879) und George Grote (1794–1871) versammelt hatte. Vermutlich haben sie die Lösung von dem Werk *Things As They Are; or, The Adventures of Caleb Williams*, 3 Bde. (London 1794), von William Godwin (1756–1836), einem englischen Sozialphilosophen und politischen Schriftsteller, übernommen.

** Die beiden entscheidenden zeitgenössischen Parteien des britischen parlamentarischen Systems, die den politischen Gegensatz von Liberalen (Whigs) und Konservativen (Tories) abbilden.

schaft erwachsen; und ich übernehme nur den kraftvollen Ausdruck eines Unterhausabgeordneten, der vor weniger als zwei Jahren über die jungen Männer selbst von diesem gesellschaftlichen Rang sagte, dass sie bereit seien, für Meinungen Werbung zu machen.

Da die Tatsachen so offensichtlich sind, sind die Aussichten größer, dass einige Reflexionen über ihre Ursachen und ihre wahrscheinlichen Konsequenzen die Aufmerksamkeit des Lesers erhalten, die sie vielleicht verdienen.

Im Hinblick auf den Misskredit, in den die alten Institutionen und alten Lehrmeinungen geraten sind, darf ich wohl damit beginnen, dass dieser Misskredit meiner Meinung nach völlig verdient ist. Nachdem das gesagt ist, darf ich vielleicht hoffen, dass meine übrigen Beobachtungen nicht verkehrt ausgelegt werden, falls einige von ihnen mit den Meinungen des Tages nicht so übereinstimmen, wie meine einleitenden Worte vielleicht erwarten lassen. Der beste Führer ist nicht einer, der, wenn die Menschen sich auf dem richtigen Weg befinden, diese lediglich lobt, sondern einer, der den Menschen die Fallgruben und Abgründe zeigt, die sie bedrohen und vor denen sie, solange sie sich auf dem falschen Weg befanden, so dringend gewarnt werden mussten.

Es gibt eine sehr einfache und sehr gefällige Weise, diese allgemeine Abkehr von den Denkweisen unserer Vorfahren zu erklären – so einfach und so gefällig, insbesondere für den Hörer, dass sie solchen für Geld oder Beifall schreibenden Autoren sehr gelegen kommt, die sich nicht an die Menschen des vergangenen Zeitalters wenden, sondern an die Menschen des Zeitalters, das gerade begonnen hat. Diese Erklärung schreibt die veränderte Meinung und das veränderte Empfinden der Zunahme der menschlichen Erkenntnis zu. Gemäß dieser Lehre weisen wir die Trugschlüsse und Vorurteile zurück, die unsere ungebildeten Vorfahren in die Irre führten, weil wir zu viel gelernt haben und zu klug geworden sind, als dass wir uns solche Trugschlüsse und Vorurteile aufzwingen ließen. Unser Wissen und unsere Klugheit halten uns von diesen groben Irrtümern frei. Wir sind nun fähig geworden, unsere wahren Interessen zu erkennen, und Betrüger und Scharlatane haben nicht mehr die Macht, uns zu täuschen.

Ich kann mir diese Theorie nicht zu eigen machen. Obwohl ich fest an den Fortschritt dieses Zeitalters glaube, glaube ich nicht, dass sein Fortschritt von dieser Art gewesen ist. Die große Errungenschaft der gegenwärtigen Zeit ist die *Verbreitung von oberflächlichem Wissen*; und es ist sicher keine Kleinig-

keit, dass dies von einer einzigen Generation vollbracht wurde. Die Personen, die im Besitz eines Wissens sind, das ihnen die Bildung vernünftiger Meinungen durch eigene Einsicht ermöglicht, nehmen an Zahl beständig zu, doch ist es bis jetzt immer nur eine kleine Zahl. Es wäre eine überzogene Auffassung vom Begriff des geistigen Fortschritts, würde man annehmen, dass ein Durchschnittsmensch der Gegenwart dem größten Menschen zu Beginn des 18. Jahrhunderts überlegen wäre; dennoch vertrat man damals viele Überzeugungen, die wir heute aufgegeben haben. Die geistigen Fähigkeiten des Zeitalters sind daher nicht die Ursache, nach der wir suchen. Ich kann nicht erkennen, dass die geistige Schulung, die die weitaus überwiegende Mehrheit des lesenden und denkenden Teils meiner Landsleute empfangen hat, oder die Art des Wissens oder andere geistige Nahrung, die ihnen geboten wurde, in irgendeiner Weise dazu geeignet wäre, sie sehr viel weniger empfänglich für den Einfluss von Betrug und Scharlatanerie zu machen, als es je der Fall war. Die Dr. Eadys betrügen noch immer die unteren Klassen, die St. John Longs die höheren* – und es wäre nicht schwierig, die Gegenstücke zu beiden in Politik und Literatur ausfindig zu machen. Ich ersehe auch aus den Beobachtungen, die ich bei meinen Zeitgenossen machen kann, keinen Hinweis darauf, dass sie irgendein Prinzip verinnerlicht hätten, das sie heute weniger anfällig für Irreführung durch Trugschlüsse und Vorurteile als in früheren Zeiten machen würde. Alles, was ich sehe, ist, dass die Meinungen, die von ihren Vorfahren auf sie vererbt wurden, nicht die Art von Trugschlüssen und Vorurteilen sind, die geeignet sind, einen bedeutenden Einfluss auf ihre veränderte geistige Verfassung zu haben. Und ich bin eher geneigt, diese Tatsache auf eine Weise zu erklären, die den Zeiten, in denen wir leben, keine so außerordentlich große Ehre zuerkennt, wie sie sich aus der Theorie ergibt, der zufolge alles der überlegenen Erweiterung unserer Erkenntnis zuzuschreiben ist.

Es wird zur Durchführung des vorliegenden Entwurfs nötig sein, die geistigen Tendenzen der Zeit im Hinblick auf ihre günstigen wie ihre ungünstigen Ausprägungen im Detail zu betrachten und zu analysieren. Fürs Erste mag die

* Beides Mediziner mit zweifelhaftem Ruf. Von Eady, einem berüchtigten Quacksalber und Betrüger, der zuvor als Leinenhändler in St. Ives bankrott gemacht hatte, wurden 1824 erfolgreich 115 Pfund, 11 Shilling und 6 Pence eingetrieben (*Examiner* vom 29. Februar 1824, S. 142). John St. John Long (1798–1834) war ein beliebter, aber nicht ausgebildeter Arzt mit einer Praxis in der Londoner Harley Street, dessen Behandlungen bisweilen negative Nebenwirkungen hatten und im Falle des Ablebens seiner Patienten auch Gerichtsverfahren nach sich zogen.

Bemerkung genügen, dass eine positive Einschätzung einer Eigenart selten bloß auf Negatives sicher gegründet werden kann – und dass die Fehler oder die Vorurteile, die eine Person oder ein Zeitalter oder eine Nation *nicht hat*, nur wenig dazu beitragen, dass sich ein kluger Mensch eine hohe Meinung von ihnen bildet. Jemand mag frei sein von jeglichem Vorurteil und doch für jeden Zweck der Natur völlig ungeeignet. Irrige Überzeugungen zu hegen ist ein Übel, aber überhaupt keine starken oder tief verwurzelten Überzeugungen zu haben ist ein gewaltiges Übel. Bevor ich einen Menschen oder eine Generation dazu beglückwünsche, dass sie ihre Vorurteile losgeworden sind, ist es erforderlich, dass ich weiß, was sie an ihre Stelle gesetzt haben.

Nun ist es offensichtlich, dass sich noch keine festen Meinungen anstelle derer, die wir aufgegeben haben, allgemein durchgesetzt haben; dass jetzt keine neuen philosophischen oder sozialen Lehrmeinungen eine Zustimmung erheischen oder Aussicht haben, dies bald zu tun, die überhaupt von einer vergleichbaren Einmütigkeit wäre wie die, derer sich die alten Lehrmeinungen rühmen konnten, während sie noch im Schwange waren. Solange diese geistige Anarchie andauert, mögen wir berechtigt sein zu glauben, dass wir auf gutem Wege sind, klüger als unsere Vorfahren zu werden; aber es wäre vor eilig zu behaupten, dass wir bereits klüger sind. Wir sind noch nicht über den Zustand der Verunsicherung hinausgelangt, in dem man sich befindet, wenn man erst kürzlich aus einem schwerwiegenden Irrtum herausgefunden und sich noch nicht von der Wahrheit überzeugt hat. Die Menschen der Gegenwart neigen eher zu einer Meinung, als sie sich zu eigen zu machen; wenige, bis auf die sehr Durchdringenden oder die sehr Überheblichen, haben volles Vertrauen in ihre eigenen Überzeugungen. Dies ist kein Zustand der Gesundheit, sondern bestenfalls einer der Genesung. Es ist ein notwendiges Stadium im Fortschritt der Zivilisation, aber es ist von zahlreichen Übeln begleitet; so wie ein Teil einer Straße möglicherweise rauer oder gefährlicher als ein anderer ist, obwohl jeder Schritt den Reisenden näher an das angestrebte Ziel bringt.

Keine Zunahme von Klugheit, sondern eine Ursache von einer Realität, derer wir gewisser sein dürfen, kann womöglich den Abbau von Vorurteilen erklären; und dies ist die Zunahme von Diskussion. Die Menschen argumentieren vielleicht in Bezug auf die großen Fragen, mit denen es die menschliche Natur zu tun hat, nicht besser, aber sie argumentieren mehr. Große Themen werden mehr, länger und von mehr Köpfen diskutiert. Die Diskussion ist tie-

fer in die Gesellschaft vorgedrungen; und wenn auch keine größere Anzahl als zuvor die höheren Grade der geistigen Fähigkeiten erreicht hat, kriechen doch weniger in jenem Zustand der erbärmlichen Dummheit umher, der nur mit völliger Apathie und Trägheit einhergehen kann.

Der Fortschritt, den wir gemacht haben, ist genau die Art von Fortschritt, zu deren Hervorbringung eine Zunahme der Diskussion genügt, gleich, ob sie von einer Zunahme von Klugheit begleitet wird oder nicht. Etablierte Meinungen zu diskutieren und sie in Frage zu stellen sind lediglich zwei Ausdrücke für dieselbe Sache. Wenn man alle Meinungen in Frage stellt, findet man bald heraus, welche davon keiner näheren Prüfung standhalten. Alte Lehrmeinungen werden dann auf die Probe gestellt; und diejenigen, die ursprünglich Irrtümer waren, oder durch eine Veränderung der Umstände dazu geworden sind, werden verworfen. Diskussion leistet dies. Durch Diskussion werden außerdem wahre Meinungen entdeckt und verbreitet. Aber dies ist keine so sichere Folge von ihr wie die Schwächung des Irrtums. Um vernünftige Gewissheit dafür zu haben, dass eine gegebene Lehrmeinung *wahr* ist, ist es oft notwendig, eine enorme Vielzahl von Tatsachen zu überprüfen und abzuwägen. Eine einzige gut erwiesene Tatsache, die offensichtlich unvereinbar mit einer Lehrmeinung ist, genügt, um zu beweisen, dass sie *falsch* ist. Ja, Meinungen verwirren sich oft selbst durch ihre eigene Inkohärenz; und dass sie unmöglich wohlbegründet sein können, mag dazu führen, dass sie jemandem zur Einsicht gebracht werden können, der nicht einmal im Besitz einer einzigen positiven Wahrheit ist. All die Inkonsistenzen einer Meinung mit sich selbst, mit offensichtlichen Tatsachen oder selbst mit anderen Vorurteilen arbeitet die Diskussion heraus und macht sie manifest – und in der Tat entspricht diese Weise der Widerlegung, da sie weniger Studium und weniger wirkliches Wissen erfordert als jede andere, besser den Neigungen der meisten Disputanten. Aber der Augenblick und die seelische Stimmung, in der Menschen sich von einem Irrtum lösen, sind, abgesehen von einigen Naturen mit sehr glücklicher Veranlagung, nicht die günstigsten für die mentalen Prozesse, die für die Erforschung der Wahrheit nötig sind. Was sie zunächst in die Irre führte, war im Allgemeinen nichts anderes als die Unfähigkeit, mehr als eine Sache zur selben Zeit wahrzunehmen; und sie neigen dazu, dieser Unfähigkeit verhaftet zu bleiben, wenn sie ihren Blick in eine andere Richtung wenden. Sie beschließen gewöhnlich, dass das neue Licht, das über sie hereingebrochen ist, das einzige Licht sein soll; und sie blasen mutwillig und leiden-

schaftlich die alte Lampe aus, die, wenngleich sie ihnen nicht gezeigt hat, was sie jetzt sehen, sehr gute Dienste dabei geleistet hat, die Dinge zu erhellen, die sich in unmittelbarer Nachbarschaft zu ihr befanden. Gleich, ob die Menschen an alten Meinungen festhalten oder neue annehmen, sie haben im Allgemeinen eine unüberwindliche Neigung, die Wahrheit aufzuteilen und die Hälfte oder weniger als die Hälfte von ihr zu akzeptieren; und eine Gewohnheit, ihre Stacheln aufzurichten und sich zu sträuben wie ein Stachelschwein gegenüber jedem, der ihnen die andere Hälfte bringt, als würde er versuchen, ihnen den Teil wegzunehmen, den sie haben.

Ich bin weit davon entfernt zu leugnen, dass wir, abgesehen davon, dass wir uns von Irrtümern befreien, zugleich den Bestand positiver Wahrheiten beständig erweitern. In den Naturwissenschaften und der Kunst ist dies zu offensichtlich, als dass man es in Frage stellen könnte; und in den moralischen und Gesellschaftswissenschaften ist es meiner Überzeugung nach unbestreitbar wahr. Die klügsten Menschen jedes Zeitalters übertreffen im Allgemeinen an Klugheit die Klügsten jedes vorangegangenen Zeitalters, weil die klügsten Menschen an der beständig wachsenden Akkumulation von Ideen aller Zeitalter teilhaben und von ihr profitieren; aber die große Masse (womit ich die Mehrheit in allen gesellschaftlichen Rängen meine) hat die Ideen ihrer eigenen Zeit und keine anderen; und wenn die große Masse eines Zeitalters näher an der Wahrheit ist als die große Masse eines anderen, dann nur, insofern sie geleitet und beeinflusst wird durch die Autorität der Klügsten aus ihrer Mitte.

Dies steht in Zusammenhang mit einigen Punkten, auf die, wie mir scheint, von den vielen, die mit mir die Auffassung vom nicht endenden Fortschritt des menschlichen Geistes vertreten, noch nicht genügend hingewiesen wurde; die aber verstanden werden müssen, um den Charakter des gegenwärtigen Zeitalters als den eines Zeitalters des moralischen und politischen Übergangs richtig zu würdigen. Ich werde deshalb versuchen, diese Punkte im nächsten Artikel auszuführen und sie zu illustrieren.

A.B.

Der Geist der Zeit: Folge II*

(23. Januar 1831)

Ich habe gesagt, dass das gegenwärtige Zeitalter ein Zeitalter des Übergangs ist; ich werde nun versuchen, eine der wichtigsten Konsequenzen aus dieser Tatsache aufzuzeigen. In allen anderen Situationen, in denen sich die Menschen befinden können, vertrauen die Ungebildeten auf die Gebildeten. In einem Zeitalter des Übergangs machen die Spaltungen unter den Gebildeten ihre Autorität zunichte, und die Ungebildeten verlieren ihr Vertrauen zu ihnen. Die Masse ist ohne Führer, und die Gesellschaft ist all den Irrtümern und Gefahren ausgesetzt, die zu erwarten sind, wenn Personen, die nie einen Wissenszweig umfassend und als Ganzes studiert haben, versuchen, sich über bestimmte Teile davon ein eigenes Urteil zu bilden.

Dass dies die Situation ist, in der wir uns tatsächlich befinden, brauche ich nicht eigens zu beweisen – wir haben uns so an sie gewöhnt, dass die einzige Schwierigkeit, die zu erwarten ist, darin besteht, jeden davon zu überzeugen, dass dies nicht unser natürlicher Zustand ist und dass es mit allen guten Wünschen für die Menschheit vereinbar ist, darum zu beten, dass wir sicher aus ihm hinausgelangen mögen. Je länger man dies beobachtet und darüber nachdenkt, desto klarer wird man sehen, dass selbst kluge Menschen geneigt sind, den Jahres-Almanach mit einer Abhandlung über Chronologie zu verwechseln; und da in einem Zeitalter des Übergangs die Quelle allen Fortschritts in der Ausübung des privaten Urteils besteht, ist es kein Wunder, dass die Menschheit sich daran halten sollte, da es das letzte Refugium und die letzte und einzige Ressource der Menschlichkeit darstellt. Wenn eine Karawane auf einer langen Reise in einem unbekannten Land unter der Führung eines Blinden gewesen ist, mit welcher Ernsthaftigkeit würden dann die klügeren unter den Reisenden die anderen ermahnen, ihre eigenen Augen zu gebrauchen, und mit welchem Missfallen würde man jedem zuhören, der auf der Schwierigkeit beharren würde, den Weg zu finden, und der Notwendigkeit, trotzdem für einen Führer zu sorgen. Man würde ihm mit Herzlichkeit versichern, dass sie bisher nur aufgrund der verhängnisvollen Schwäche, sich leiten zu lassen, in die Irre gegangen seien und dass sie nie das Ziel ihrer

* Erschienen im *Examiner* vom 23. Januar 1831, S. 50–52.

Reise erreichen würden, bevor nicht jeder das Wagnis auf sich nähme, selbst zu denken und zu sehen. Und man würde vielleicht hinzufügen (mit einem verächtlichen Lächeln), dass er, wenn er die Fähigkeit seiner Mitreisenden, ihren Weg zu finden, aufrichtig bezweifeln würde, seine Aufrichtigkeit beweisen könnte, indem er jedem eine Brille überreichte, die seine Sehkraft stärken und alle Undeutlichkeit beseitigen würde.

Die Menschen der Vergangenheit sind diejenigen, die weiterhin darauf bestehen, dass wir dem blinden Führer folgen. Die Menschen der Gegenwart sind diejenigen, die jeden dazu einladen, selbst zu sehen, mit oder ohne das Versprechen einer Brille, die ihm dabei helfen könnte.

Während diese streitenden Parteien sich mit ihren Sophistereien* miteinander messen, besitzt derjenige, der über andere Ideen verfügt als die seines Zeitalters, im gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaften und in der Art und Weise, wie Menschen ihre Gedanken und Handlungen innerhalb der naturwissenschaftlichen Sphäre gestalten, ein Beispiel dafür, was man in allen anderen Abteilungen des menschlichen Wissens erhoffen darf und worum man sich bemühen sollte und was ohne jeden Zweifel eines Tages erreicht werden wird.

Wir hören nie vom Recht auf privates Urteil in der Naturwissenschaft; doch es existiert; denn was könnte irgendjemanden hindern, jede Behauptung der Naturphilosophie zu leugnen, wenn ihm der Sinn danach steht? Die Naturwissenschaften sind jedoch durch eine Reihe von großen Männern zu einer so hochentwickelten Stufe des Fortschritts gebracht worden und die Methoden, mit denen sie betrieben werden, schließen, wenn man sich alle Mühe gegeben hat, die Wahrheit zu erlangen, die Möglichkeit eines sachlichen Fehlers so vollständig aus, dass alle Personen, die diese Gegenstände studiert haben, zu beinahe völlig übereinstimmenden Ansichten über sie gelangt sind. Zweifellos bestehen einige kleinere Meinungsverschiedenheiten; es gibt Punkte, über die sich die naturwissenschaftliche Welt noch keine endgültige Meinung gebildet hat. Aber bei diesen Fragen geht es überwiegend eher um Wissbegierde als um Anwendung, und es wird selten versucht, ihnen eine unangemessene Wichtigkeit beizulegen oder sie durch Einlegen einer Berufung dem Tribunal der besonders Ausgebildeten zu entziehen und dem der breiten Öffentlichkeit vorzulegen. Die so geschaffene feste Masse von Autorität schüchtert die

* Spitzfindigkeiten.

Uninformierten ein – und wenn hier und da ein starrköpfiges Individuum wie Sir Richard Phillips Newtons Entdeckungen bestreitet und die längst vergessenen Sophismen der Cartesianer* wieder zum Leben erweckt, wird er nicht beachtet.⁴ Doch die Trugschlüsse, die einmal die scharfsinnigsten Köpfe fesselten, finden womöglich, wie wir vermuten, heute einige Geister, die kaum stark genug sind, um ihnen zu widerstehen; aber niemand wagt, sich gegen die wissenschaftliche Welt zu erheben, bevor auch er sich dazu qualifiziert hat, als Mann der Wissenschaft bezeichnet zu werden; und das tut niemand, ohne durch unwiderstehliche Beweise dazu gezwungen zu sein, die Schulmeinung zu übernehmen. Deshalb *wachsen* die Naturwissenschaften (allgemein gesehen) beständig, ändern sich aber nie – in jedem Zeitalter machen sie gewaltige Fortschritte, aber für sie ist das Zeitalter des Übergangs vergangen.

Es ist beinahe unnötig anzumerken, dass sich die Wissenschaften, die sich mit der moralischen Natur und dem gesellschaftlichen Zustand des Menschen befassen, in einer von dieser sehr verschiedenen Lage befinden. In diesen Wissenschaften gibt es diese eindrucksvolle Einmütigkeit unter all denen, die den Gegenstand studiert haben, nicht; und jeder Dilettant hält folglich seine Meinung für ebenso gut wie jede andere. Jeder, der Augen und Ohren hat, soll Richter sein, ob es sich nun um jemanden handelt, der beispielsweise nie Politik oder Politische Ökonomie systematisch studiert hat, sich dadurch aber in keinsten Weise davon ausgeschlossen sieht, die krudesten Meinungen mit grenzenloser Gewissheit zu verkünden und die Menschen, die diese Wissenschaften zur Beschäftigung eines arbeitsamen Lebens gemacht haben, mit der verachtenswertesten Ignoranz und Beschränktheit zu beurteilen. Vielmehr wird derjenige, der den Gegenstand systematisch studiert *hat*, als disqualifiziert betrachtet. Er ist ein *Theoretiker* – und das Wort, das die höchste und edelste Anstrengung der menschlichen Intelligenz zum Ausdruck bringt, wird zu einem Schlagwort der Verhöhnung gemacht. Menschen bilden sich etwas darauf ein, eine »schlichte und tatsachenbezogene« Sichtweise eines Gegenstandes einzunehmen. Ich hörte einmal von einem Buch mit dem Titel *Schlichte Politik für schlichte Menschen*. Ich erinnere mich gut an die Bemerkung eines fähigen Mannes aus diesem Anlass: »Was würde man von einem

* Richard Phillips (1767–1840), britischer Buchhändler und Verleger, attackierte den englischen Naturwissenschaftler und Mathematiker Isaac Newton (1642–1727) heftig und folgte den Positionen des französischen Philosophen, Naturwissenschaftlers und Mathematikers René Descartes (1596–1650).

Werk denken, das den Titel ›Schlichte Mathematik für schlichte Menschen‹ trägt?« Die Parallele ist äußerst treffend. Die Natur der Beweise, auf denen diese beiden Wissenschaften beruhen, ist verschieden, aber beide sind Systeme von verbundener Wahrheit; sehr wenige praktische Fragen beider Wissenschaften können mit Gewinn diskutiert werden, solange sich die Parteien nicht auf eine große Zahl von Vorfragen geeinigt haben; dementsprechend sind die meisten politischen Diskussionen, die man hört und liest, nicht unähnlich dem, was man erwarten würde, wenn das Binomialtheorem* in einem Debattierclub zur Diskussion vorgeschlagen würde, unter dessen Mitgliedern sich keines vollständig über den Dreisatz schlüssig geworden ist. Menschen lassen sich über einen Gegenstand aus, ohne dass ihr Verstand in irgendeinem Grade durch früher erworbene Kenntnisse dazu geeignet wäre, die zutreffenden Argumente zu verstehen und zu würdigen; dennoch schreiben sie die Schuld den Argumenten zu, nicht sich selbst; die Wahrheit, denken sie, unterliegt einer zwingenden Verpflichtung, für sie verständlich zu sein, ob sie nun die richtigen Mittel zu ihrem Verständnis anwenden oder nicht. Jede Art und Weise des Urteilens außer dem Urteilen nach dem ersten Anschein wird als falsche Raffinesse verschmäht. Wenn es unter den Philosophen eine Partei gäbe, die immer noch an der Meinung festhielte, dass die Sonne sich um die Erde bewegt, könnte dann irgendein Zweifel darüber bestehen, auf welcher Seite das gemeine Volk in dieser Frage stünde? Welche Worte könnte seine Verachtung für die zum Ausdruck bringen, die das Gegenteil behaupten! Menschen bilden ihre Meinungen gemäß natürlicher Schlaueit, ohne irgendeinen der Vorteile des Studiums. Hier und dort ersinnt ein vernünftiger Mensch, der mehr Einblick in einen Mühlstein hat als seine Nachbarn und auf die Idee kommt, dass das Nachdenken über ein Thema eine Art ist, es zu verstehen, eine ganze Wissenschaft und veröffentlicht sein Werk; ohne sich im Geringssten der Tatsache bewusst zu sein, dass ein Zehntel seiner Entdeckungen schon vor einem Jahrhundert bekannt war und der Rest (vorausgesetzt, er ist nicht zu absurd, als dass er irgendjemandem vor ihm hätte einfallen können) in jedem Jahr zwischen damals und heute widerlegt worden ist.

Dies ist die Lage, in der wir uns befinden; und die Frage ist, wie wir aus ihr herauskommen. Da es mir nicht möglich ist, in dieser Angelegenheit die Sichtweise einzunehmen, die wahrscheinlich den meisten Leuten als die ein-

* Mathematischer Lehrsatz aus dem Bereich der elementaren Algebra.

fachste und natürlichste vorkommen wird, möchte ich zunächst einmal darlegen, worin diese besteht und welche Gründe ich dafür habe, mit ihr nicht übereinzustimmen.

Ein großer Teil dessen, was heute über die Erziehung des Volks und die Verbreitung von Wissen gesprochen und geschrieben wird, scheint mir auf Auffassungen zu beruhen, die verdeckt sind durch ungenaue und unklare Verallgemeinerungen* und die ganz und gar irreführend und wirklichkeitsfremd sind.⁵

Ich gehe vielleicht noch weiter als die meisten von denen, gegen deren Sprache ich so viel einzuwenden habe, was die Erwartungen betrifft, die ich bezüglich der gewaltigen Verbesserungen der gesellschaftlichen Lage des Menschen hege, die aus dem Zuwachs der geistigen Fähigkeiten der Masse des Volkes herrühren; und ich stehe keinem nach im Hinblick auf den Grad an geistigen Fähigkeiten, zu denen sie meiner Meinung nach imstande sind. Aber ich glaube nicht, dass sie zugleich mit dieser Intelligenz jemals ausreichende Gelegenheiten zum Studium und zum Sammeln von Erfahrungen haben werden, um selbst eng vertraut mit all den Untersuchungen zu werden, die zu den Wahrheiten führen, an denen sie idealerweise ihr Verhalten ausrichten sollten, und um sämtliche Beweise, aus denen diese Wahrheiten abgeleitet wurden und die für ihre Begründung notwendig sind, in ihren eigenen Geist aufzunehmen. Wenn ich all dies für unverzichtbar halten würde, müsste ich an der menschlichen Natur verzweifeln. Solange der Tag nur aus vierundzwanzig Stunden besteht und das Alter eines Menschen nur siebenzig Jahre beträgt, wird (sofern wir nicht Verbesserungen in den Produktionsmethoden erwarten, die ausreichen, um das Goldene Zeitalter wiederkehren zu lassen) die große Mehrheit der Menschen den weitaus größeren Teil ihrer Zeit und ihrer Anstrengungen für die Beschaffung ihres täglichen Brots benötigen. Einige wenige bemerkenswerte Einzelne werden großes Ansehen bei jeder erdenklichen Benachteiligung erreichen; aber für die Menschen im Allgemeinen ist das hauptsächliche Feld der Betätigung und Zurschaustellung ihrer intellektuellen Fähigkeiten kein anderes als das ihrer eigenen besonderen Berufung oder Beschäftigung – und wird es für alle Zeiten bleiben. Dies setzt ihren möglichen geistigen Fähigkeiten keinerlei Grenze, da die Art und Weise,

* »Generalities« ist ein bevorzugter Ausdruck der philosophischen Radicals, der besonders häufig von Jeremy Bentham gebraucht wurde.

diesen Beruf selbst zu erlernen und auszuüben, zu einer der wertvollsten von allen Anwendungen der geistigen Fähigkeiten gemacht werden kann – insbesondere wenn in allen Berufen, in denen der Mensch eine bloße Maschine ist, seine Tätigkeit so rapide durch wirkliche Maschinen verdrängt wird. Aber was den *Befähigungen* der Masse der Menschen keine Grenze setzt, begrenzt dennoch sehr stark ihre möglichen *Kenntnisse*. Von den Personen, denen die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre eigene Position darin gestatten, sich der Erforschung und dem Studium der physischen, moralischen und gesellschaftlichen Wahrheiten als ihrer besonderen Berufung zu widmen, kann allein erwartet werden, dass sie die Beweisgründe solcher Wahrheiten zum Gegenstand tiefgreifenden Nachdenkens machen und dass sie sich selbst die vollständige Beherrschung der philosophischen Gründe für jene Meinungen aneignen, von denen es wünschenswert ist, dass alle fest von ihnen überzeugt sein sollen, die aber nur sie allein vollständig und philosophisch *wissen* können. Der Rest der Menschheit muss, und tut dies auch immer, ausgenommen in Zeiten des Übergangs wie der gegenwärtigen, den weitaus größeren Teil seiner Meinungen zu allen umfangreichen Themen auf die Autorität derer hin übernehmen, die sie studiert haben.

Daraus folgt nicht, dass nicht alle Menschen fragen und forschen sollten. Zu beklagen ist nur, dass die meisten von ihnen durch die Natur der Dinge daran gehindert werden, jemals genug zu fragen und zu forschen. Es ist richtig, dass sie sich mit den Beweisgrundlagen der Wahrheiten, die ihnen dargelegt werden, soweit der Verstand, die Freizeit und die Neigung jedes Menschen das erlauben, vertraut machen sollen. Obwohl jemand möglicherweise nie in der Lage sein wird, Laplace* zu verstehen, ist das kein Grund, weshalb er nicht Euklid** lesen sollte. Aber es folgt keinesfalls, dass Euklid ein Tölpel oder ein durchtriebener Schelm ist, weil ein Mann, der beim siebenundvierzigsten Postulat*** beginnt, es nicht verstehen kann – und selbst der, der am Anfang beginnt und von der *pons asinorum***** aufgehalten wird, ist tief im Irr-

* Pierre Simon Marquis de Laplace (1749–1827), französischer Mathematiker und Physiker.

** Euklid (360–280 v. Chr.), griechischer Mathematiker.

*** Das 47. Postulat von Buch I der *Elemente* des griechischen Mathematikers Euklid ist der Satz des Pythagoras.

**** Die *pons asinorum* (Eselsbrücke) ist das 5. Postulat von Buch I über die Achsensymmetrie gleichschenkliger Dreiecke. Es wird so genannt, weil schlechte Schüler selten darüber hinauskommen.

tum, wenn er schwört, er würde sein Schiff selbst navigieren und den unsinnigen Berechnungen von mathematischen Landratten nicht trauen. Man lasse ihn lernen, was er kann und so gut er es kann – doch man vergesse dabei dennoch nicht, dass es andere gibt, die vermutlich viel wissen, was ihm nicht nur unbekannt ist, sondern über dessen Beweisgrundlagen er auf dem gegebenen Stand seines Wissens unmöglich ein kompetenter Richter sein kann.

Es ist keine Antwort auf die oben gemachten Beobachtungen, wenn man sagt, dass die Gründe der wichtigsten moralischen und politischen Wahrheiten einfach und offensichtlich sind, verständlich für Menschen mit äußerst beschränkten Fähigkeiten, bei mäßigem Studium und mäßiger Aufmerksamkeit; dass die ganze Menschheit deshalb die Beweisgrundlagen beherrschen könnte und niemand die Lehrmeinungen auf Treu und Glauben hin zu übernehmen braucht. Die Tatsachenbehauptungen, von denen dieser Einwand ausgeht, sind glücklicherweise zutreffend. Die Beweise für die moralischen und gesellschaftlichen Wahrheiten, die von größter Wichtigkeit für die Menschen sind, sind wenige, kurz und leicht verständlich; und es wird ein glücklicher Tag sein, wenn sie unter den Menschen in Umlauf gebracht werden statt zweitrangige Abhandlungen über die Polarisierung von Licht und die Steifheit von Tauwerk.⁶ Aber erstens hat nicht jeder – und in einem sehr frühen Abschnitt des Lebens niemand – ausreichend Erfahrung mit den Menschen im Allgemeinen, und nicht jeder hat ausreichend darüber nachgedacht, was sich in seinem eigenen Bewusstsein abspielt, um in der Lage zu sein, die Kraft der Gründe zu würdigen, wenn sie ihm vorgelegt werden. Es gibt dennoch eine große Zahl von wichtigen Wahrheiten, insbesondere in der Politischen Ökonomie, bei denen aufgrund der besonderen Natur der Beweisgründe, auf denen sie beruhen, diese Schwierigkeit nicht gegeben ist. Die Beweise für diese Wahrheiten können mit vollstem Erfolg selbst auf das Niveau der unwissenden Masse gebracht werden. Aber letztendlich bleibt immer noch etwas übrig, dass sie immer und unvermeidlicherweise auf Treu und Glauben hin annehmen müssen: nämlich dass die Argumente wirklich so überzeugend *sind*, wie sie zu sein scheinen; dass es keine für das Thema relevanten Überlegungen gibt, die ihnen vorenthalten wurden; dass jeder Einwand, der möglicherweise nahelegend wäre, von kompetenten Beurteilern angemessen geprüft und für unwesentlich befunden wurde. Es sagt sich leicht, dass die Wahrheit bestimmter Behauptungen für den *Common Sense* offensichtlich ist. Das mag so sein – aber wie kann ich sicher sein, dass die Schlussfolgerungen des *Common Sense*

durch genaues Wissen bestätigt werden? Urteilen nach dem *Common Sense* ist bloß ein anderer Ausdruck für Urteilen nach dem ersten Anschein; und jeder, der sich unter die Menschen gemischt hat und dabei auch nur irgendeine Fähigkeit besessen hat, sie zu beobachten, weiß, dass die Menschen, die implizites Vertrauen auf ihren *Common Sense* setzen, ohne jede Ausnahme die starrköpfigsten und am wenigsten umgänglichen Personen sind, mit denen er es je zu tun hatte. Die Maxime, der Wahrheit zu folgen, ohne durch Autorität voreingenommen zu sein, stellt das Problem nicht auf faire Weise dar; es gibt niemanden, der nicht die Wahrheit der Autorität vorziehen würde, denn Autorität wird nur als Zeuge für Wahrheit angerufen. Die wirkliche Frage, die jeder nach seinem eigenen Urteilsvermögen entscheiden muss, ist, ob in einem besonderen Fall seiner eigenen Einsicht größtes Vertrauen gebührt oder der Meinung seiner Autorität? Es ist daher offenkundig, dass es einige Personen gibt, bei denen Missachtung der Autorität eine Tugend ist, und andere, bei denen sie eine Absurdität und ein moralischer Fehler ist. Der überhebliche Mensch braucht Autorität, um ihn vor Irrtum zu bewahren; der bescheidene Mensch braucht sie, um ihn auf dem rechten Weg zu bestärken. Welche Wahrheiten können zum Beispiel offensichtlicher sein, oder auf einfacheren und vertrauteren Überlegungen beruhen, als die Grundprinzipien der Moral? Dennoch wissen wir, dass äußerst scharfsinnige Dinge gegen die schlichtesten von ihnen gesagt werden können – Dinge, die den höchst gebildeten Menschen, auch wenn sie keinen Augenblick lang durch sie irregeführt wurden, keine geringe Schwierigkeit bereitet haben, sie befriedigend zu beantworten. Soll man sich vorstellen, dass, wenn diese Sophismen dem Urteil der Halbgebildeten überlassen worden wären – und wir können von der Mehrheit jeder Klasse nicht erwarten, dass sie mehr als halbgebildet ist –, die Lösung des Trugschlusses immer gefunden und verstanden worden wäre? Ungeachtet dessen, dass der Trugschluss aller Wahrscheinlichkeit nach nicht den geringsten Eindruck auf sie gemacht hätte – und warum? Weil das Urteil der Masse ihnen gesagt hätte, dass ihr eigenes Urteil keine Entscheidung in letzter Instanz ist; weil die Überzeugung, dass ihre Auffassungen der moralischen Wahrheit entsprechen, durch die Autorität derer sanktioniert wurde, die am besten darüber Bescheid wissen; und der Einwand, obwohl er für ihre eigene Auffassungsgabe unlösbar war, von derselben achtungsgebietenden Autorität nicht unterstützt, sondern bestritten wurde. Aber wenn man einen unwissenden oder halbgebildeten Menschen einmal überredet hat, dass er

von seiner Freiheit zu denken Gebrauch machen sollte, alle Autorität verwerfen – ich sage nicht, von seinem eigenen Urteilsvermögen *Gebrauch machen*, denn das kann er nie im Übermaß tun –, sondern einzig auf sein eigenes Urteilsvermögen *vertrauen* sollte, und Meinungen gemäß seiner eigenen Ansichten über die Beweisgründe übernehmen oder ablehnen sollte; wenn man, kurz gesagt, die ganze Lehre der *Gleichgültigkeit*, die Locke* *Schülern* so ernsthaft und mit so bewundernswerter Wirkung eingeschränkt hat,⁷ für die allein dieser große Mann geschrieben hat, allen lehrt, dann wird die geringste Belanglosigkeit genügen, um ihren Verstand zu verunsichern und zu verwirren. Es gibt keine Wahrheit im ganzen Spektrum der menschlichen Angelegenheiten, sei sie noch so offensichtlich und einfach, deren Beweisgründe ein scharfsinniger und kunstreicher Sophist** nicht mit Erfolg nicht sehr gebildeten Menschen zweifelhaft machen könnte, wenn diese Menschen darauf beharren, alle Dinge ausschließlich nach eigener Einsicht zu beurteilen. Der überhebliche Mensch wird dogmatisch werden und sich kopfüber in Meinungen stürzen, die immer flach und ebenso oft falsch wie richtig sind; der Mensch, der seinen eigenen bescheidenen Fähigkeiten nur den angemessenen Wert beilegt, wird kaum jemals mehr als ein halbes Überzeugtsein verspüren. Man mag sie dazu bringen, die Autorität derer, die am besten Bescheid wissen, zurückzuweisen, aber jeder wird mit völliger Gewissheit ein bloßer Sklave der Autorität seines Nächsten sein, der die größten Fähigkeiten besitzt, seiner Aufmerksamkeit beständig Überlegungen aufzuzwingen, die die Schlussfolgerung begünstigen, die nach seinem eigenen Wunsch gezogen werden soll.

Es gehört daher zu den Existenzbedingungen der Menschheit, dass die Mehrheit entweder falsche Meinungen oder keine feststehenden Meinungen haben oder den von der Vernunft gerechtfertigten Grad an Vertrauen in die Autorität derer setzen muss, die Moral- und Gesellschaftsphilosophie zu ihrem besonderen Untersuchungsgebiet gemacht haben. Es ist richtig, dass jeder Mensch versuchen sollte, sein Interesse und seine Pflicht zu verstehen. Es ist richtig, dass er seiner Vernunft folgen sollte, soweit ihn seine Vernunft trägt, und diese Fähigkeit so hoch wie möglich entwickeln sollte. Aber die

* John Locke (1632–1704), englischer Philosoph der Frühaufklärung und Mitbegründer des Liberalismus.

** Als Sophisten wurden in der klassischen Antike besonders praktisch und theoretisch gelehrt Männer bezeichnet, die sich oftmals gegen Geld als Didaktiker oder Rhetoriker anboten, woran die eher negative Besetzung des Begriffes anknüpft.

Vernunft selbst wird die meisten Menschen lehren, dass sie als letztes Mittel auf die Autorität der noch Gebildeteren zurückgreifen müssen als die letztgültige Sanktion der Überzeugungen ihrer Vernunft selbst.

Aber wo ist die Autorität, die dieses Vertrauen verlangt oder es verdient? Nirgends – und hier sehen wir den eigentümlichen Charakter und gleichzeitig die eigentümliche Unannehmlichkeit einer Epoche des moralischen und gesellschaftlichen Übergangs. In allen anderen Epochen gibt es einen großen Bestand anerkannter Lehren, der beinahe das gesamte Feld der moralischen Beziehungen des Menschen abdeckt und den keiner in Frage zu stellen gedenkt, da er durch die Autorität aller oder nahezu aller gestützt ist, von denen man annimmt, dass sie über genügend Wissen verfügen, um qualifiziert zu sein, eine Meinung zum Thema abzugeben. Diese Lage der Dinge besteht gegenwärtig in der zivilisierten Welt nicht – außer in einem gewissen, begrenzten Maße in den Vereinigten Staaten von Amerika. Der Fortschritt der Untersuchung hat die Unzulänglichkeit der alten Lehren ans Licht gebracht; aber diejenigen, die die Erforschung gesellschaftlicher Wahrheiten zu ihrem Beruf gemacht haben, haben noch keinen neuen Lehrbestand durch ihren einmütigen oder nahezu einmütigen Konsens sanktioniert. Die wahre Meinung wird der Öffentlichkeit durch keine gewichtigere Autorität empfohlen als Hunderte von falschen Meinungen; und selbst heute müssen wir, um so etwas wie eine einige Körperschaft von gewichtiger und gebieterischer Autorität zu finden, zu den Lehren zurückkehren, von denen uns die Fortschrittlichkeit des menschlichen Geistes, oder, wie es allgemeiner genannt wird, der Fortschritt des Zeitalters, befreit hat.

Einstweilen, da die alten Lehren uns verlassen haben und die neuen noch nicht angekommen sind, muss jeder für sich selbst urteilen, so gut er kann. Lerne und denke selbständig ist der vernünftige Rat des Tages – aber lass nicht das Geschäft des Tages so erledigt werden, dass es die Arbeit des folgenden Tages beeinträchtigt. »Les supériorités morales«, um die Worte von Fiévée* zu gebrauchen, »finiront par s'entendre«;⁸ die führenden Menschen des Zeitalters werden sich eines Tages die Hände reichen und sich einig sein – und dann gibt es keine Macht auf Erden oder in der Hölle selbst, die fähig wäre, ihnen zu widerstehen.

* Joseph Fiévée (1767–1839), französischer Schriftsteller, Journalist und Politiker.
»Die moralisch Führenden werden sich schlussendlich Gehör verschaffen.«

Doch ehe das geschehen kann, muss es eine Veränderung im gesamten Gefüge der Gesellschaft, wie sie gegenwärtig besteht, geben. Die weltliche Macht muss von den Händen des stillstehenden Teils der Menschheit in die des fortschrittlichen Teils übergehen. Es muss eine moralische und gesellschaftliche Revolution geben, die allerdings niemandem das Leben oder das Eigentum nehmen soll, aber keinem auch nur einen Bruchteil unverdienter Auszeichnung oder unverdienter Wichtigkeit lassen soll.

Dass der Mensch seine Bestimmung nur durch einen solchen Wandel erlangen kann und dass er bewirkt werden wird und werden *soll*, ist die Schlussfolgerung jedes Menschen, der *die Mängel seines eigenen Zeitalters verspüren* kann, ohne sich nach vergangenen Zeiten zu sehnen. Diejenigen, die diese Artikel lesen, und insbesondere den als Nächstes folgenden, werden darin einen Versuch finden, die Gründe für diese Überzeugung darzulegen, dessen Erfolg andere zu beurteilen haben.

Dass die Menschen ihre Institutionen ändern müssen, während sie geistig verunsichert sind, ohne feste Prinzipien und unfähig, sich selbst oder anderen Leuten zu vertrauen, ist in der Tat beängstigend. Aber ein schlechter Weg ist oft das Beste, um aus einer schlechten Lage herauszukommen. Setzen wir für die Zukunft unser Vertrauen nicht auf die Klugheit der Menschen, sondern auf etwas viel Sichereres: die Macht der Umstände, die Menschen das erkennen lässt, wenn es nahebei ist, was sie nicht vorhersehen konnten, als es noch weit entfernt war, und die so oft und unerwartet in einem Augenblick der Not den richtigen Kurs bestimmt, der zugleich der einfachste und der naheliegendste ist.

A.B.

Der Geist der Zeit: Folge III (1. Teil)*

(6. Februar 1831)

Die Angelegenheiten der Menschheit, oder jeder der kleineren politischen Gemeinschaften, die wir Nationen nennen, befinden sich immer in einem von zwei Zuständen, von denen der eine seiner Natur nach dauerhaft ist, der andere in seinem Wesen vorübergehend. Den ersteren können wir als den *natürlichen Zustand* bezeichnen, den letzteren als Übergangszustand.

Man kann sagen, dass die Gesellschaft sich in ihrem *natürlichen* Zustand befindet, wenn die weltliche Macht und der moralische Einfluss gewohnheitsmäßig und unbestritten von den geeignetsten Personen ausgeübt werden, die der gegebene Zustand der Gesellschaft zu bieten hat. Oder, um es deutlicher zu sagen: Wenn auf der einen Seite die weltlichen oder, wie die Franzosen sagen würden, die *materiellen* Interessen des Gemeinwesens von denjenigen seiner Mitglieder verwaltet werden, die die größte Befähigung für eine solche Verwaltung besitzen; und auf der anderen Seite diejenigen, deren Meinungen die Menschen folgen, deren Empfindungen sie übernehmen und die praktisch und mit allgemeiner Zustimmung, gleich unter welchem ursprünglichen Titel, das Amt des Denkens für das Volk ausüben, Personen sind, die besser als alle anderen, die die Zivilisation des Zeitalters und des Landes zu bieten hat, dazu qualifiziert sind, richtig und nutzbringend zu denken und zu urteilen.

Unter diesen Umständen willigen die Menschen gewöhnlich in die Gesetze und Institutionen ein, unter denen sie leben, obgleich sie bisweilen möglicherweise unglücklich und daher unzufrieden sind, und suchen sich durch diese Institutionen Erleichterung zu verschaffen und nicht im Trotz gegen sie. Persönlicher Ehrgeiz kämpft nur auf den Wegen um den Aufstieg, die das Gesetz anerkennt und erlaubt. Die herrschenden Mächte haben kein unmittelbares Interesse daran, dem Fortschritt der Zivilisation entgegenzuwirken; die Gesellschaft ist entweder stationär oder bewegt sich nur in die Richtungen, in denen ihr Fortschritt sie nicht zur Kollision mit der bestehenden Ordnung der Dinge bringt.

Man kann sagen, dass sich die Gesellschaft in ihrem Übergangszustand befindet, wenn sie andere Personen enthält, die geeigneter sind für weltliche Macht

* Erschienen im *Examiner* vom 6. Februar 1831, S. 82–84.

und moralischen Einfluss als diejenigen, die sie bislang genossen haben: wenn weltliche Macht und die größte bestehende Befähigung für weltliche Angelegenheiten nicht mehr vereint sind, sondern getrennt; und wenn die Autorität, die für diejenigen, die nicht daran gewohnt sind, für sich selbst zu denken, die Meinungen festsetzt und die Empfindungen formt, überhaupt nicht existiert, oder wenn sie existiert, überall wohnt außer in den gebildetsten Köpfen und den erhabensten Charakteren des Zeitalters.

Wenn das die Lage der Dinge ist, ist die Gesellschaft in einen Zustand eingetreten oder ist im Begriff, in ihn einzutreten, in dem es keine etablierten Lehrmeinungen gibt; in dem die Welt der Meinungen ein bloßes Chaos ist und in dem, was die weltlichen Angelegenheiten betrifft, jeder, der mit irgendetwas aus irgendeinem Grund unzufrieden ist, sofort auf eine Veränderung der weltlichen Machtverhältnisse aus ist als Mittel, um etwas zu erhalten, das den vermeintlichen Grund seiner Unzufriedenheit beseitigen würde. Und dies hält an, bis eine moralische und gesellschaftliche Revolution (oder möglicherweise eine Reihe derselben) die weltliche Macht und den moralischen Einfluss in die Hände der Kompetentesten gelegt hat: wenn die Gesellschaft sich wieder in ihrem natürlichen Zustand befindet und ihren Fortschritt an dem Punkt wieder aufnimmt, an dem er vorher von dem Gesellschaftssystem angehalten wurde, das er hat zersplittern lassen.

Es ist das Ziel des vorliegenden Artikels und desjenigen, der ihm unmittelbar folgen wird,* zu zeigen, dass die Veränderungen im sichtbaren Gefüge der Gesellschaft, die offenkundig näher rücken und denen so viele mit Furcht entgegensehen und so viele mit Hoffnung von einer ganz anderen Natur als der, die ich empfinde, die Mittel sind, durch die wir durch den gegenwärtigen Übergangszustand hindurchgeführt werden müssen und durch die der menschliche Geist seinen ruhigen und normalen Vorwärtskurs wieder aufnehmen muss; einen Kurs, der von Krämpfen oder Anarchie in der politischen oder moralischen Welt ebenso ungestört ist wie in den besten Zeiten, die es bisher gab, aber weitaus mehr begünstigt als in jeder früheren Epoche im Hinblick auf die Mittel für schnelles Vorwärtkommen und weniger behindert durch die Wirkung entgegenarbeitender Kräfte.

Beginnen wir mit den Bedingungen der weltlichen Macht.

* Mill bezieht sich hier vermutlich auf die vierte Folge (im *Examiner* vom 3. April 1831), nicht bloß auf die Fortsetzung der dritten Folge (im *Examiner* vom 13. März).

Es gibt zwei Zustände der Gesellschaft, die sich in anderen Hinsichten unterscheiden, in dieser jedoch übereinstimmen, nämlich dass weltliche Macht gewohnheitsmäßig von den geeignetsten Menschen ausgeübt wird. Der eine liegt vor, wenn die Inhaber der Macht absichtlich wegen ihrer Eignung ausgewählt werden. Der andere besteht, wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse derart sind, dass der Besitz der Macht selbst die Qualifikationen für seine Ausübung hervorbringt, in einem höheren Grade, als sie durch irgendwelche anderen Personen in diesem Gesellschaftszustand erworben werden können.

Der erstere Zustand wurde in von den am besten verfassten Republiken der Antike exemplifiziert und ist nun in den Vereinigten Staaten von Amerika verwirklicht; der letztere herrschte unter den meisten Nationen Europas im Mittelalter vor.

In den besten antiken Republiken wurden alle politischen oder militärischen Ämter, von denen man annahm, dass sie besondere Fähigkeiten verlangten, denen übertragen, die nach Ansicht der besten Beurteiler, nämlich der gebildeten Adligen des Landes (denn das waren die freien Bürger Athens und zu seinen besten Zeiten auch Roms im Wesentlichen), die größten persönlichen Qualifikationen für die Führung der Staatsangelegenheiten besaßen und sie gemäß der besten Ideen ihres Zeitalters führen würden. Mit wie viel Klugheit die Wahl gewöhnlich getroffen wurde, ist im Falle Athens bewiesen durch die außergewöhnliche Reihe von großen Männern, von denen die Angelegenheiten dieses kleinen Gemeinwesens nacheinander besorgt wurden und die es zur Quelle des Lichts und der Zivilisation für die Welt und zum inspirierendsten und erhebedsten bislang von der Geschichte hervorgebrachten Beispiel dafür machten, wessen die menschliche Natur fähig ist. Im Falle Roms wird dieselbe Tatsache ebenso sicher durch den stetigen, ununterbrochenen Fortschritt dieses Gemeinwesens bezeugt, der es von den kleinsten Anfängen zur höchsten Blüte und Macht führte.

In den Vereinigten Staaten, wo diejenigen, die an die Macht berufen werden, von der allgemeinen Stimme des ganzen Volkes berufen werden, bezeugt die Erfahrung ebenfalls den bewundernswerten gesunden Menschenverstand, mit dem die höchsten Ämter verliehen worden sind. Bei jeder Wahl eines Präsidenten hat sich das Volk ausnahmslos für denjenigen entschieden, bei dem, wie jeder unparteiische Beobachter zugeben muss, alle Umstände, die das Volk kannte, darauf hindeuteten, dass er der Geeignteste ist; und es ist auch nicht möglich, nur einen Einzigen zu nennen, der für das Amt in

hervorragendem Maße qualifiziert gewesen wäre und es, wenn er dafür kandidiert hätte, nicht erhalten hätte. In den einzigen beiden Fällen, in denen das Urteil des Volkes durch darauffolgende Erfahrungen nicht bestätigt wurde, hat es seinen Irrtum bei der nächsten rechtlich möglichen Gelegenheit korrigiert.*

Aber angenommen, in Gemeinwesen, die so verfasst sind wie die Vereinigten Staaten, seien die Inhaber der Macht nicht wirklich, wie es tatsächlich der Fall ist, die dafür am besten qualifizierten, dann sind sie wenigstens diejenigen, die vom Volk dafür gehalten werden. Daher ist das Volk mit seinen Institutionen und seinen Herrschern zufrieden und verspürt keine Neigung, seine privaten Missstände der bestehenden Gesellschaftsordnung anzulasten oder die Verbesserung seiner Umstände durch irgendwelche Mittel zu erstreben, die im Widerspruch zu dieser Ordnung stehen.

Zusätzlich zu diesen Beispielen, wo die Leitung der Angelegenheiten des Gemeinwesens sich in den geeignetsten Händen befindet, weil diese Hände bewusst ausgewählt und mit ihr betraut worden sind, gibt es eine andere Klasse von Fällen, in denen Macht nicht demjenigen übertragen wird, der bereits der Geeignetste ist, sondern eine starke Tendenz hat, denjenigen zum Geeignetesten zu machen, dem sie übertragen wird. Der Extremfall dieses Gesellschaftszustands ist der eines Highland-Clans; und alle anderen kleinen Gemeinschaften barbarischer Völker sind in der Hauptsache ähnlich. Der Häuptling eines Clans ist despotisch, soweit ihn Sitte und Meinung und Gewohnheit dazu machen können. Er wird nicht aufgrund irgendwelcher Qualitäten ausgewählt, die er besitzen würde, da sein Amt in allen Fällen erblich ist. Aber er ist dazu erzogen worden und hat es von Jugend an geübt; während jedes andere Mitglied des Gemeinwesens zu etwas anderem erzogen wird und es übt und somit keine Gelegenheit hat, sich dazu auszubilden. Darüber hinaus lässt die Lage der Gesellschaft selbst nicht zu, dass dem Häuptling die Qualifikationen, die notwendig sind, um den Clan in die Schlacht zu führen und die Ratsversammlung zu leiten, vollständig fehlen. Es ist die Bedingung seiner Existenz wie der seiner Gefolgsleute, dass er in der Lage ist, sich in Umständen von beträchtlicher Schwierigkeit zu behaupten. Da es Menschen im Allgemeinen bewerkstelligen, die Fähigkeiten zu erwerben, ohne die sie nicht

* Gemeint sind John Adams (1735–1826), der zweite Präsident der Vereinigten Staaten (1797–1801), und sein Sohn John Quincy Adams (1767–1848), der sechste Präsident (1825–1829), die beide nur eine Amtszeit innehatten.

auskommen können, ist der Anführer eines Clans kaum jemals völlig ungeeignet zum Regieren: die Gefolgsleute sind zum Ausführen von Befehlen geeignet, manchmal auch zur Beratung, aber selten zum Befehlen. Der Führer ist daher immer noch der Geeignetste, oder jedenfalls ebenso geeignet wie jeder andere – und die wesentliche Eigenart eines natürlichen Zustands der Gesellschaft ist verwirklicht, denn das Volk setzt Vertrauen in die, die seine Angelegenheiten leiten.

Zwischen diesen beiden Zuständen der Gesellschaft, dem, in dem Befähigung Menschen an die Macht bringt, und dem, in dem Macht ihre Befähigung hervorbringt, gibt es den wichtigen Unterschied, dass der erstere Zustand nicht den Keim seiner eigenen Auflösung in sich trägt. Eine Gesellschaft, die von ihren fähigsten Mitgliedern geleitet wird, wo auch immer sie zu finden sind, mag zweifellos an ein Ende gelangen, wie viele Beispiele zeigen, aber wenigstens ist ihre Auflösung niemals die direkte Konsequenz ihrer eigenen Organisation, da jede neue geistige Kraft, die aufkommt, ihren natürlichen Platz in der bestehenden Gesellschaftsordnung einnimmt und nicht gezwungen ist, sie zu zerbrechen, um für sich selbst den Weg frei zu machen. Aber wenn der Besitz der Macht bestimmten Personen unabhängig von ihren Fähigkeiten garantiert ist, kann es sein, dass diese Personen heute die geeignetsten sind und morgen die ungeeignetsten; und diese gesellschaftlichen Ordnungen sind der sicheren Zerstörung durch jede Ursache ausgesetzt, die in der Gesellschaft selbst geeignetere Personen an die Macht bringt als die, die gerade in ihrem Besitz sind. Denn obwohl die Menschen in allen Zeitaltern außer denen des Übergangs immer bereit sind, denen zu gehorchen und sie zu lieben, die sie als besser befähigt erkennen, sie zu regieren, als sie selbst zu regieren befähigt sind, liegt es nicht in der menschlichen Natur, Menschen bereitwillig Gehorsam zu leisten, die man nicht für klüger als sich selbst hält, insbesondere wenn einem von denen, die man tatsächlich für klüger hält, gesagt wird, dass sie einen auf eine andere Weise regieren würden. Solange daher dieser Gesellschaftszustand nicht so beschaffen ist, dass er den Fortschritt der Zivilisation vollständig verhindert, wird ihn dieser Fortschritt letztendlich immer umstürzen, da nämlich die Zivilisation einerseits die Tendenz hat, einige von denen, die von der Macht ausgeschlossen sind, immer geeigneter für sie zu machen, und auf der anderen Seite (auf eine Art und Weise, die im Folgenden noch zu beschreiben ist) die Alleininhaber der Macht weniger für sie geeignet zu machen, als sie es ursprünglich waren.

Die Behauptung, die ich nun beweisen werde, ist, dass die obige Darstellung eine zutreffende Beschreibung des Vorgangs ist, der im modernen Europa schon seit geraumer Zeit vor sich geht: dass nämlich die Zugangsvoraussetzung für die Macht alles andere als eine tatsächlich bestehende oder vermutete Eignung dafür war und ist; dass nichtsdestotrotz die Inhaber von Macht lange Zeit aufgrund der notwendigen gesellschaftlichen Verhältnisse eine größere Eignung dafür besaßen, als irgendeine andere Person sie zu dieser Zeit besaß; wobei sie diese Eignung seit einiger Zeit verloren haben, während andere sie aufgrund des Fortschritts der Zivilisation gewonnen haben, bis es dazu kam, dass Macht und Eignung für die Macht vollständig aufgehört haben, einander zu entsprechen; und dass das, soweit es politische Verhältnisse betrifft, eine Hauptursache der allgemeinen Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung und des unsicheren Zustands der politischen Meinung ist.

Seit der Frühzeit der Nationen des modernen Europa gehörte alle weltliche Macht einer besonderen Klasse, der vermögenden Klasse. Viele Jahrhunderte lang war Land das einzige Vermögen, und die einzigen Vermögenden waren die Landadligen. In einer späteren Epoche wurde das Vermögen in Form von Landbesitz nicht mehr in so großem Umfang von einigen wenigen adligen Familien beansprucht, und der Reichtum durch Warenherstellung und Handel wuchs allmählich zu großem Umfang heran. Weltliche Macht, ein Begriff, unter den ich allen direkten Einfluss auf die weltlichen Angelegenheiten des Gemeinwesens fasse, wurde verhältnismäßig verbreitet. Sie gehörte nun zwei Klassen, diesen aber ausschließlich, nämlich dem Landadel und der geldbesitzenden Klasse, und ihn ihren Händen liegt sie noch immer.

Viele Epochen hindurch wurden diese von allen als geeignete Bewahrer der Macht empfunden, weil sie im Durchschnitt solche Qualifikationen dafür besaßen, wie sie keine anderen Mitglieder des Gemeinwesens beim damaligen Stand der Zivilisation vernünftigerweise zu erwerben hoffen durften. Es ist unvorstellbar, dass beispielsweise die Leibeigenen oder Hörigen, und selbst die kleineren Grundeigentümer in diesen Epochen, in denen nichts aus Büchern gelernt werden konnte, sondern alles aus Praxis und Erfahrung, in der Lage gewesen wären, die Nation im Krieg zu befehligen oder ihre Angelegenheiten in der Ratsversammlung zu beratschlagen, wie diejenigen, die man gelehrt hat, dies als die ihnen zukommenden Funktionen und Beschäftigungen zu betrachten, und die zur Eignung für sie auf jede nach den Begriffen dieser Zeit erdenkliche Art ausgebildet worden waren und aufgrund bestän-

diger Praxis zumindest die Art von Überlegenheit in ihrem Geschäft besaßen, die ein erfahrener Arbeiter über den hat, der nie ein Werkzeug in der Hand hatte.

Es soll hier nicht behauptet werden, dass die Freiherren an sich sehr geeignet für die Machtausübung gewesen wären oder dass sie sie nicht sehr missbraucht hätten; wie die Geschichte bezeugt, haben sie das in einem fürchterlichen Ausmaß getan – nicht, dass ich auch nur halb dem zustimmen würde, was zu ihrer Herabsetzung von vielen gesagt wird, die, wenn sie ihre Zeitgenossen gewesen wären, sie höchstwahrscheinlich bewundert hätten, da sie keinen anderen Bewertungsmaßstab haben als die Ideen ihres eigenen Zeitalters. Aber diejenigen mögen an sich ungeeignet sein, verglichen mit denen ein unzivilisiertes Zeitalter dennoch niemand Geeigneteren aufbieten kann – und Macht, die nicht denen rechenschaftspflichtig ist, die an ihrer richtigen Anwendung interessiert sind, neigt dazu, missbraucht zu werden, selbst wenn sie von den fähigsten Menschen ausgeübt wird, die nicht etwa nur ein rohes, sondern selbst das am höchsten zivilisierte Zeitalter aufzubieten hat. Dies ist eines jener Prinzipien, dessen Wahrheit in allen Zuständen und Situationen, in denen man den Menschen gefunden hat oder in denen man ihn vernünftigerweise zu finden erwarten kann, die überragende Wichtigkeit zuerkannt werden muss, die ihm gebührt, gleich welcher Gesellschaftszustand von uns betrachtet wird. Darauf ist womöglich von der historischen Schule der Politiker nicht immer gebührend hingewiesen worden (womit ich, wohlgemerkt, die wirklich profunden und philosophischen Erforscher der Geschichte in Frankreich und Deutschland meine, nicht die oberflächlichen Plauderer, die in unserem eigenen Land der Seichtigkeit und Scharlatanerie von Induktion* schwätzen, ohne je bedacht zu haben, was das ist, und sich auf jene Rhetorik verlassen, die von Platon definiert wird als Kunst,** gründlich bewandert in einem Thema zu erscheinen gegenüber denen, die überhaupt nichts darüber wissen).⁹ Ich sage, denjenigen, die sich bemüht haben, eine induktive Philosophie der Geschichte aufzustellen, lässt sich womöglich vorwerfen, dass sie die Qualitäten ungenügend berücksichtigt haben, in denen sich die Menschen aller Zeitalter und Nationen gleichen, da ihre Aufmerksamkeit übermäßig von den Unterschieden beansprucht war; aber es gibt andererseits einen Irr-

* Form des Schlussfolgerns, die aus dem Speziellen auf das Allgemeine schließt.

** So der griechische Philosoph Platon (427–347 v. Chr.) in seinem Dialog *Gorgias*.

tum, zu dem besonders diejenigen neigen, die ihre Philosophie der Politik auf dem errichten, was sie die universalen Prinzipien der menschlichen Natur nennen. Solche Leute bilden oft ihre Urteile in besonderen Fällen so, als ob sie, weil es universale Prinzipien der menschlichen Natur gibt, sich vorstellten, dass alle von der Art sind, die sie für die Menschen ihres eigenen Zeitalters und Landes universal als zutreffend erkennen. Sie sollten bedenken, dass, wenn es einige Tendenzen der menschlichen Natur gibt und einige der Umstände, von denen der Mensch umgeben ist, die in allen Zeitaltern und Ländern gleich sind, diese niemals die Gesamtheit der Tendenzen oder der Umstände bilden, die in irgendeinem besonderen Zeitalter oder Land bestehen – jedes besitzt, zusammen mit jenen unveränderlichen Tendenzen, andere, die veränderlich und ihm eigentümlich sind; und da die Zivilisation voranschreitet, sind die vorherrschenden Tendenzen in keinem Zeitalter genau die gleichen wie im vorhergehenden Zeitalter, und diese Tendenzen werden auch nicht unter genau derselben Verbindung von äußeren Umständen wirksam.

Wir dürfen daher den Menschen des Mittelalters nicht vorwerfen (was manche vielleicht zu tun geneigt sind), dass sie keine Sicherheiten gegen die unverantwortliche Machtausübung ihrer Herrscher gesucht haben, indem wir uns einreden, dass in jenen Zeiten oder in allen Zeiten überhaupt demokratische Institutionen hätten bestehen können, wenn die Mehrheit genügend Verstand gehabt hätte, um ihre Nützlichkeit zu erkennen, und genügend Mut, um sie zu fordern. Bei unseren Vorfahren die Schuld dafür zu suchen, dass sie keine jährlich gewählten Parlamente, kein allgemeines Wahlrecht und keine geheime Wahl gehabt haben, wäre so, als würden wir den Griechen und Römern vorwerfen, dass sie keine Dampfschiffe benutzt haben, wo wir doch wissen, dass sie so sicher und schnell sind; was kurz gesagt bedeuten würde, am 3. Jahrhundert vor Christus zu bemängeln, dass es nicht das 18. Jahrhundert nach Christus ist. Es war notwendig, dass viele andere Dinge gedacht und getan wurden, bevor es nach den Gesetzen der menschlichen Angelegenheiten möglich wurde, an Dampfschiffahrt zu denken. Die menschliche Natur muss Schritt für Schritt voranschreiten, in der Politik ebenso wie in der Physik. Die Menschen des Mittelalters wussten sehr gut, ob sie unterdrückt wurden oder nicht; und die Meinung der vielen, die zur Furcht vor der Rache eines verletzten Einzelnen hinzukam, wirkte in gewissem, wenn auch zweifellos keineswegs ausreichendem Maße als Beschränkung von Unterdrückung. Für eine wirksamere Beschränkung als diese war die Gesellschaft noch nicht

reif. Ihre Herren zu stürzen und andere zu nehmen hätte bedeutet, eine noch schlechtere Regierung zum Preis eines Aufruhrs zu erkaufen – den Apparat einer verantwortlichen Regierung zu ersinnen, ins Werk zu setzen und zu betreiben war beim damaligen Zustand des menschlichen Geistes eine Unmöglichkeit. Obwohl die Idee begriffen worden war, konnte sie nicht in die Tat umgesetzt werden. Mehrere vorgängige Stufen der Zivilisation mussten erst durchlaufen werden. Ein Aufstand der Bauern gegen ihre Feudalherren konnte der Natur der Dinge nach nur das sein, was es tatsächlich war, eine *Jacquerie** – für jeden vernünftigeren Versuch wäre eine Fähigkeit zur Selbstbeschränkung zum Zwecke einer Vereinigung nötig gewesen und ein Vertrauen ineinander, dessen Fehlen man ihnen nicht vorwerfen kann, da es nur das allmähliche Ergebnis einer Gewohnheit des gemeinsamen Handelns für andere Zwecke sein konnte, die in einem ausgedehnten Land nur mit einem hohen Stand der Zivilisation vereinbar ist. Sobald irgendein Teil des Volkes diese Gewohnheit, gemeinsam zu handeln, erworben hatte, hat er nach besseren politischen Sicherheiten verlangt und sie erhalten – man denke an die freien Städte und Körperschaften in ganz Europa. Die Menschen des Mittelalters hatten deshalb eine so gute Regierung, wie es die Umstände des Mittelalters zuließen; ihre Angelegenheiten wurden in diesem schlechten Zeitalter von ihren Herren weniger schlecht besorgt, als sie sie selbst hätten besorgen können. Die Armee von Godefroi de Bouillon** während des Ersten Kreuzzugs war längst nicht so brauchbar als Instrument der Kriegsführung wie die des Duke of Wellington*** im Jahr 1815 – aber sie war erheblich brauchbarer als die Peters des Einsiedlers****, die ihr vorangegangen war.

* Der Aufstand der französischen Bauern der Île de France und des Beauvais im Jahr 1358, bei dem Schlösser niedergebrannt und schwere Gräueltaten begangen wurden, verlieh späteren Bauernunruhen seinen Namen, der sich vom verbreiteten Bauernnamen Jacques herleitet.

** Godefroi de Bouillon/Gottfried von Bouillon (ca. 1060–1100), Sohn von Eustache II., Comte de Boulogne und Nachfahre Karls des Großen, der als Befehlshaber des Ersten Kreuzzugs 1099 Jerusalem einnahm und in späteren Legenden für seine Taten idolisiert wurde.

*** Arthur Wellesley, 1st Duke of Wellington (1769–1852), Feldmarschall und exponiertester britischer Militärstrategie des Napoleonischen Zeitalters, der Napoleon in der Schlacht bei Waterloo besiegte. Wellington fungierte zudem als britischer Außen- und zweimaliger Premierminister (1828–1830 und 1832).

**** Peter der Einsiedler, auch Peter von Amiens (ca. 1050–1115), ein französischer Mönch, der die Armen für die erste Welle dieses Kreuzzugs aufstachelte und in das Massaker des

Aus diesen Bemerkungen wird ersichtlich sein, wie sehr ich mich einerseits von denen unterscheide, die die Institutionen unserer Vorfahren als schlecht für uns erkennen und sich deshalb vorstellen, sie seien auch schlecht für diejenigen gewesen, für die sie gemacht wurden, und andererseits von denen, die lächerlicherweise die Weisheit unserer Vorfahren als Autorität für Institutionen ins Feld führen, die ihrem Wesen nach heute völlig anders sind, wenngleich sie auch ihrer Form nach dieselben sein mögen. Die Institutionen unserer Vorfahren leisteten unseren Vorfahren passable Dienste, und das nicht aufgrund von Klugheit ihrerseits, sondern aufgrund einer Ursache, der, wie ich fürchte, beinahe alle guten Institutionen, die je bestanden haben, ihren Ursprung verdanken, nämlich der Macht der Umstände – aber die heutigen Inhaber der Macht sind nicht die natürlichen Nachfolger der damaligen Inhaber der Macht. Vielleicht können sie einen gültigen Anspruch darauf vorweisen, das Eigentum der früheren Freiherren zu erben; aber politische Macht leitet sich, wie man auf lange Sicht feststellen wird, von einem anderen Gesetz her.

Der Geist der Zeit: Folge III (2. Teil)*

(13. März 1831)

Es ist nicht nötig, eigens hervorzuheben, dass bis zu einer vergleichsweise jungen Periode ausschließlich die Reichen und sogar, wie man sagen könnte, die durch Erbschaft Reichen dazu befähigt waren, die Verstandeskraft, die Kenntnisse und die Gewohnheiten zu erwerben, die notwendig sind, um jemanden in vertretbarem Maße dafür zu qualifizieren, die Angelegenheiten seines Landes zu besorgen. Es ist nicht nötig zu zeigen, dass dies nicht mehr der Fall ist, auch nicht, welche Umstände es sind, die diese Veränderung herbeigeführt haben – der Fortschritt in den Lebenskünsten, der der großen Mehrheit, die keinen Reichtum in dem Grade besitzt, der politische Macht verleiht, Behaglichkeit und Komfort verschafft; die Zunahme des Lesens; die

Volkskreuzzuges von 1096 führte. Mit wenigen überlebenden Gefolgsleuten schloss er sich 1097 der nachkommenden Welle ins Heilige Land an, die von Gottfried von Bouillon angeführt wurde.

* Erschienen im *Examiner* vom 13. März 1831, S. 162 f.

Verbreitung von Grundschulbildung; die Zunahme der Stadtbevölkerung, die Massen von Menschen zusammenbringt und sie daran gewöhnt, wichtige Themen miteinander zu untersuchen und zu diskutieren; und viele andere Ursachen, die jedermann bekannt sind. All dies ist jedoch nicht mehr als ein Erwerb einiger der Vorteile, die für die höheren Klassen schon immer in viel höherem Grad erreichbar waren, durch andere Leute in einem geringeren Grad – und wenn die höheren Klassen von diesen Vorteilen derart profitiert hätten, wie es ihnen möglich gewesen wäre, und ihre Position an der Spitze des Fortschritts behalten hätten, dürften sie nicht nur zum gegenwärtigen Zeitpunkt sicher sein, alle Regierungsgewalt in ihren Händen zu behalten, vielleicht bloß unter strengeren Bedingungen der Verantwortlichkeit, sondern sie hätten sie möglicherweise sogar weiterhin beträchtliche Zeit länger auf derselben Grundlage wie gegenwärtig behalten können. Denn es ist durch reichlich Erfahrung bewiesen, dass die Menschen (die, sosehr sie auch in Übergangszeiten sogar zu grundloser Verdächtigung und Misstrauen neigen, zu allen anderen Zeiten dem gegenteiligen Extrem von blindem und grenzenlosem Vertrauen stark verfallen sind) sogar große Exzesse des Machtmissbrauchs von denen ertragen, die sie als geeigneter erkennen, die Regierungsgeschäfte zu führen, als sie es selbst wären.

Doch statt voranzuschreiten, haben die höheren Klassen sich in allen höheren geistigen Qualitäten als rückschrittlich erwiesen. Tatsächlich haben sie an den humanisierenden Wirkungen der Zivilisation ihren Anteil gehabt, und in gewissem Grad auch an der Verbreitung von oberflächlichem Wissen, und sind insofern ihren Vorgängern weit überlegen – doch diese Vorgänger wurden gestützt und gestärkt durch die kräftigende Atmosphäre eines barbarischen Zeitalters und verfügten über alle Vorzüge eines starken Willens und einer energischen Tatkraft, die ihren Nachkommen fehlen. Denn diese Qualitäten waren nicht die Früchte einer aufgeklärten Erziehung, die geschickt auf dieses Ziel ausgerichtet gewesen wäre, sondern der besonderen Position der Inhaber der Macht; und diese Position ist nicht mehr dieselbe.

Es ist keine völlig unbegründete Ansicht, die uns an der Schule gelehrt wird und die von den modernen Autoren über den Niedergang der antiken Staaten stammt, dass der Luxus den Geist abstumpft und entkräftet. Es trifft zu, dass diese Autoren (deren Meinung tatsächlich nicht das Ergebnis eines Denkvorgangs in ihrem eigenen epigonalen Bewusstsein war, sondern ein schwacher Eindruck, der von einem Strahl der stoischen Philosophie Griechenlands und

Roms selbst hinterlassen wurde, gebrochen oder gebeugt durch das trübe Medium, das er zu durchdringen hatte) im Unrecht waren, als sie dies als einen Grundsatz aufstellten, dem zufolge Lust entkräftet; als ob Lust, die nur durch Arbeit zu verdienen und durch heroische Taten zu gewinnen ist, jemals den Geist von irgendjemandem entkräftet hätte oder dazu auch nur in der Lage gewesen wäre. Was wirklich entkräftet, ist der sichere und unbestrittene Besitz all jener Dinge ohne jede Anstrengung, zu deren Gewinn die Menschen im Allgemeinen gewöhnt sind, sich anzustrengen. Diesen sicheren und faulen Besitz haben die höheren Klassen nun schon seit einigen Generationen genossen; ihre Vorgänger in derselben Stellung und mit denselben Privilegien haben ihn nicht genossen.

Wer beispielsweise würde nicht, wenn er einen Blick auf die Liste der Könige wirft, die in Europa während der letzten zwei Jahrhunderte regierten, aufgrund dessen und zugleich aufgrund der Natur der Sache zu dem Schluss kommen, dass eine erbliche Königswürde für den Erwerb irgendwelcher Talente zur Regierung das Allerunvorteilhafteste ist, das auf dieser Erde zu finden ist? Wird nicht die Unfähigkeit des Monarchen sogar von den eifrigsten Befürwortern der Monarchie als eine unvermeidliche Unannehmlichkeit zugestanden, die im besten Fall als ein Übel dargestellt wird, für das es Linderung gibt und das andere, schlimmere Übel verhindert? Seit Beginn des 18. Jahrhunderts ist es zu einem philosophischen Gemeinplatz geworden, dass Könige gewöhnlich ungeeignet für die Regierung sind und sogar dazu neigen, ihre Macht nicht an Staatsmänner zu delegieren, sondern an Günstlinge, solange sie nicht gezwungen werden, diejenigen als Minister auszuwählen, die ihnen die Stimme der Öffentlichkeit empfiehlt. Doch ist diese Maxime weit davon entfernt, von der Geschichte bestätigt zu werden. Bei einer eindeutigen Mehrheit aller Könige Englands vor der Revolution handelt es sich erkennbar um Männer, die in jeder Begabung, die zu ihrem Zeitalter gehörte, mit den besten Männern dieses Zeitalters vergleichbar sind. Dasselbe lässt sich von den Kaisern Deutschlands sagen, und selbst von den Königen Frankreichs, Spaniens, den Herzögen von Burgund und so fort. Und warum? Man denke an Edward II. und Richard II.* In diesem turbulenten Zeitalter konnte kein Rang und keine Stellung einem Mann ohne beträchtliche persön-

* Edward II. (1284–1327), König von England, und Richard II. (1367–1400), König von England, waren beide schwache Monarchen, die die Krone verloren haben.

liche Begabungen eine sichere persönliche Situation garantieren. Wenn der König herausragende Talente besaß, war er beinahe ein absoluter Herrscher – wenn er ein Sklave der Bequemlichkeit und Zerstreuung war, war er nicht nur völlig unbedeutend, sondern sein Thron und sein Leben selbst waren ständig in Gefahr. Die Freiherren hatten geistige Energie und Befähigung nicht weniger nötig. Auch wenn die Macht nicht durch Fähigkeit verdient war, konnte sie durch sie außerordentlich gesteigert werden, und sie konnte ohne sie weder erhalten noch genossen werden. Der Inhaber der Macht war nicht in der Situation eines Menschen, der ohne Anstrengung belohnt wird, sondern in der eines Menschen, der einen großen Preis in seiner Reichweite sieht und zu jeder Anstrengung angespornt wird, die nötig ist, um in seinen sicheren Besitz zu gelangen.

Aber die Tugenden, die die Unsicherheit hervorgerufen hat, hörten zugleich mit dieser Unsicherheit auf zu bestehen. In einem zivilisierten Zeitalter ist Macht, auch wenn sie vielleicht schwer zu *erlangen* ist, doch sehr einfach zu *behalten* – wenn jemand sich etwas nicht verdienen muss, bevor er es erhält, hat er wenig Veranlassung, es sich nachträglich noch zu verdienen. Je größer die Macht ist, die jemand zu diesen Bedingungen innehat, desto weniger ist es wahrscheinlich, dass er sie verdient. Dementsprechend hat Großbritannien, wie Hallam* bemerkt hat, seit William III. ** keinen Monarchen von mehr als gewöhnlichen persönlichen Begabungen mehr gehabt;¹⁰ und es wird auch keinen mehr haben, solange nicht das Buch des Zufalls auf einer Seite aufgeschlagen wird, auf der sehr außergewöhnliche Charaktere verzeichnet sind. Wir dürfen hinzufügen, dass das Oberhaus seit derselben Epoche kaum bemerkenswerte Männer hervorgebracht hat, obwohl einige solche Männer von Zeit zu Zeit seinen Reihen hinzugefügt wurden. Sobald diese Tatsachen offenkundig wurden, war es leicht, ein Ende der erblichen Monarchie und der erblichen Aristokratie abzusehen; denn wir werden nie zum Zeitalter der Gewalttätigkeit und Unsicherheit zurückkehren, als Menschen gezwungen wurden, bei allem Geschmack an der Unfähigkeit, trotzdem Menschen mit Talenten zu werden; und die Menschen werden sich nicht immer bereit erklären,

* Henry Hallam (1777–1859), englischer Historiker und Mitarbeiter an der *Edinburgh Review*.

** Wilhelm III. von Oranien-Nassau (1650–1702) seit 1672 Statthalter der Niederlande und ab 1689 in Personalunion König von England, Schottland und Irland.

einem fetten älteren Adligen* zu erlauben, die oberste Stellung einzunehmen, ohne darauf zu bestehen, dass er etwas tut, um sie zu verdienen. Ich habe nicht vor zu sagen, in welchem Jahr genau erbliche Auszeichnungen abgeschafft werden, ich sage auch nicht, dass ich für ihre Abschaffung stimmen würde, wenn sie jetzt beim gegebenen Zustand der Gesellschaft und der öffentlichen Meinung vorgeschlagen würde; aber für den Philosophen, der die vergangenen und zukünftigen Geschicke der Menschheit als eine Abfolge betrachtet, und für den eine oder zwei Generationen im Hinblick auf Veränderungen in der moralischen Welt nicht mehr zählen als ein Zeitalter oder zwei im Hinblick auf die der physischen Welt, ist das letztendliche Schicksal solcher Distinktionen bereits entschieden.

Es gab einen Zwischenzustand in der Geschichte unserer Insel, in dem es noch eine Frage war, ob die Krone an der Regierung des Landes als Herrin der Aristokratie teilhaben solle oder als das erste und mächtigste ihrer Mitglieder. Obwohl der Fortschritt der Zivilisation der Oberklasse Englands persönliche Sicherheit unabhängig von ehrenwerter Anstrengung gewährt hat, hat er ihr dennoch keine unbestrittene Macht verliehen. Sie waren nichts, außer durch das Parlament, und das Parlament war bisher nichts, außer durch ihre Energie und ihre Talente. Die großen Namen, die das 17. Jahrhundert der englischen Geschichte unsterblich gemacht haben, gehörten beinahe ohne Ausnahme derselben Klasse an, die jetzt im Besitz der Regierungsgewalt ist. Was für ein Gegensatz! Man denke nur, dass Sir John Eliot und John Hampden und Sir John Colepeper und Sir Thomas Wentworth *Landadlige* waren – und man denke daran, wer die parlamentarischen Führer dieser Klasse in unserer Zeit sind: ein Knatchbull, ein Bankes, ein Gooch, ein Lethbridge!** Man denke so-

* Mills Anspielung bezieht sich vermutlich auf George IV. (1762–1830), der, nachdem er von 1811 bis 1820 schon als Prinzregent die Regierung seines geisteskranken Vaters George III. übernommen hatte, von 1820–1830 regierte; seine Fettleibigkeit war Gegenstand häufiger satirischer Kommentare.

** Der Gegensatz besteht einerseits zwischen den großen Gestalten des Parlaments im 17. Jahrhundert: John Eliot (1592–1632), Parlamentarier; John Hampden (1594–1643), Parlamentarier und Oberst in Cromwells Armee; John Colepeper (gest. 1600), der Unterstützer der Volkspartei war, aber später unter Karl I. und Karl II. diente; und Thomas Wentworth (1593–1641) der, nachdem er die Rechte der Untertanen gegen den König verteidigt hatte, angeklagt und exekutiert wurde; und andererseits den schwachen Landesabgeordneten im 19. Jahrhundert: Edward Knatchbull (1781–1849), als Tory-Parlamentarier ein Gegner der Reform der Korngesetze und der Katholikenemanzipation; George Bankes (1788–1856), Tory-Parlamentarier, 1829 zum Board of Control berufen

gar an die respektabelsten Namen unter den englischen Grundbesitzern unserer Zeit wie Lord Wharnccliffe oder Mr. Coke.* Der Rest der großen Politiker jener Zeit, die Bacons, die Cecils, die Walsinghams, die Seldens, die Iretons, die Pym, die Cokes waren überwiegend Rechtsanwälte.** Aber was für Rechtsanwälte – und wie auffallend unterschieden durch ihre Herkunft sowie ihre Fähigkeiten und Kenntnisse von unseren Anwälten, unseren Sugdens und Copleys!*** Sie waren beinahe bis auf den letzten Mann die jüngeren oder sogar die älteren Söhne der ersten Familien des englischen Adels, die das Recht als einen freien Beruf studierten, was er damals in gewissem Grad war, eine Betätigung, die sich für einen Gentleman eignete, nicht für ein bloßes Arbeitstier; die zumindest die höheren Fähigkeiten übten durch das Verstehen von Grundsätzen (auch wenn sie häufig absurd waren), nicht bloß das Gedächtnis durch das Anhäufen unverbundener Einzelheiten; und die es hauptsächlich studierten, damit es ihnen bei der Erfüllung der höheren Aufgabe dienlich sein konnte, zu der sie durch einen Ehrgeiz berufen wurden, der mit Recht nobel genannt werden darf, da er ihnen große Opfer abverlangte und nur belohnt werden konnte durch Vollbringung dessen, was damals dem Wohl ihres Landes am nächsten kam.

und Junior Lord of the Treasury und Beauftragter für Indien (1830); Thomas Sherlock Gooch (1767–1851), Parlamentarier und Landbesitzer; und Thomas Buckler-Lethbridge (1778–1849), Parlamentarier und Oberst der 2nd Somerset Miliz.

* James Archibald Stuart-Wortley-Mackenzie (1776–1845), war 1801–1826 ein Tory-Parlamentarier, bis ihn seine Unterstützung für die Katholikenemanzipation seinen Sitz kostete. Dann wurde er als Angehöriger des Hochadels (Peer) vom Gegner der Parlamentsreform zu ihrem entschiedenen Befürworter. Thomas William Coke (1752–1842), Earl of Leicester, bekannt für seine landwirtschaftlichen Reformen, war fast durchgehend von 1776 bis 1833 ein Whig-Parlamentarier; er befürwortete die Reformbill, unterstützte aber auch die Korngesetze und die Interessen der Landwirtschaft allgemein.

** Nicholas Bacon (1509–1579), eloquenter und gebildeter Rechtsanwalt, Inhaber vieler öffentlicher Ämter, darunter das eines Lord Keeper of the Great Seal (1558), und sein Sohn Francis Bacon (1561–1626), der große Philosoph und Staatsmann, Neffe von William Cecil (1520–1598), Lord Burghley, einer der mächtigsten Staatsmänner des 16. Jahrhunderts; Francis Walsingham (ca. 1530–1590), Diplomat und Minister; John Selden (1584–1654), gelehrter Autor und Parlamentarier; Henry Ireton (1611–1651), General in Cromwells Armee und sein Stellvertreter in Irland; John Pym (1584–1643), Parlamentarier und Parlamentssprecher zu Verfassungs- und Religionsfragen; Edward Coke (1552–1634), eine große Autorität auf dem Gebiet des Rechts und Parlamentarier.

*** Edward Burtenshaw Sugden (1781–1875), Parlamentarier, war 1829 zweiter Kronanwalt geworden; John Singleton Copley (1772–1863), der einmal jakobinische Ansichten vertreten hatte, wurde zum Tory und 1824 zum Kronanwalt und 1827 zum Lordkanzler.

Auf diese Männer angewandt, hat der Ausdruck natürliche Führer des Volkes eine gewisse Bedeutung – und damals und nur damals haben unsere Institutionen gut funktioniert, da sie dieses Land zur Amme von mehr Beispielen von hoher Gesinnung und weitgespanntem und gründlichem Denken machten, als von allen anderen Ländern in der modernen Welt zusammengenommen bis vor kurzer Zeit hervorgebracht wurden. Ihre Gesamtwirkung ist heute direkt entgegengesetzt: sie mindert unsere Moral und verengt oder schwächt unsere Auffassungsgabe – und wir werden nicht sein, was wir sein könnten oder gar was wir einmal gewesen sind, bis unsere Institutionen dem gegenwärtigen Stand der Zivilisation angepasst sind und mit dem zukünftigen Fortschritt des menschlichen Geistes vereinbar gemacht worden sind. Aber dies wird, hoffe ich, klarer werden, wenn in der nächsten Folge zusätzlich zu dem historischen Überblick, den ich hier über die Bedingungen der weltlichen Macht gegeben habe, ein historischer Überblick über die Bedingungen des moralischen Einflusses gegeben wird.

A.B.

Der Geist der Zeit: Folge IV*

(3. April 1831)

Es ist in der vorangehenden Folge festgestellt worden, dass die Bedingungen, zu denen weltliche Macht verliehen wird, immer noch, bei allen Veränderungen der Umstände, dieselben sind wie im Mittelalter: nämlich dass man Vermögen besitzt oder von den Vermögenden beschäftigt wird und ihr Vertrauen genießt. Im Mittelalter wäre diese Regierungsform vielleicht sogar von einem Philosophen für gut befunden worden, wenn ein Philosoph in jenen Zeiten möglich gewesen wäre – sicherlich nicht aufgrund der ihr innewohnenden Vorzüglichkeit, nicht weil die Menschen die Vorteile guter Regierung unter ihr genossen haben oder hätten genießen können; aber es gibt Zustände der Gesellschaft, in denen wir nicht eine gute Regierung anstreben dürfen, sondern die am wenigsten schlechte. Es ist Teil des unvermeidlichen Loses der

* Erschienen im *Examiner* vom 3. April 1831, S. 210 f.

Menschen, dass sie, wenn sie sich in einem zurückgebliebenen Zustand der Zivilisation* befinden, nicht in der Lage sind, gut regiert zu werden.

Aber heute sind die Menschen in der Lage, besser regiert zu werden, als die vermögenden Klassen sie bisher jemals regiert haben – während diese Klassen, statt dass sie sich verbessert hätten, tatsächlich hinsichtlich ihrer Fähigkeit zu regieren Rückschritte gemacht haben. Ihr Machtmissbrauch ist nicht geringer geworden, auch wenn er sich jetzt nur noch in Formen zeigt, die mit den modernen, gesitteten Umgangsformen vereinbar sind, und von der Art ist, die mit Feindseligkeit gemischte Verachtung hervorruft statt Schrecken und Hass wie in früheren Zeiten.

Da die obigen Behauptungen, sofern sie nach Veranschaulichung verlangten, diese in der vorangegangenen Folge in hinreichendem Maße erfahren zu haben scheinen, gehe ich nun dazu über, einen ähnlichen Überblick über die Veränderungen zu geben, die die Menschheit im Hinblick auf die Bedingungen durchlaufen hat, von denen der moralische Einfluss oder die Macht über das Bewusstsein der Menschen abhängt.

Es gibt drei zu unterscheidende Quellen des moralischen Einflusses: herausragende Klugheit und Tugend, sei sie real oder unterstellt; die Macht, zu den Menschen im Namen der Religion zu sprechen; und schließlich weltliche Macht.

Es ist nicht nötig, die Art und Weise zu veranschaulichen, auf die Überlegenheit an Klugheit und Tugend oder auf die Religion das Bewusstsein der Menschen für die Meinungen und Empfindungen einnimmt, zu deren Gunsten sich diese Autoritäten aussprechen. Es ist gleichermaßen überflüssig, auf dem Einfluss zu bestehen, der von weltlicher Macht über das Bewusstsein der Menschen ausgeübt wird. Die Neigung der Menschen zur Verehrung der Macht ist wohlbekannt. Es wird allgemein beklagt, dass selbst das höchste Wesen von einer gewaltigen Mehrheit als der Allmächtige verehrt wird, nicht als der Allgütige; als der, der zerstören kann, nicht der, der gesegnet hat. Es ist eine vertraute Tatsache, dass das gemeine Volk in allen Teilen der Welt im Allgemeinen wenige oder keine Maßregeln des Verhaltens oder der Meinung hat, sondern handelt und denkt, wie die Höherstehenden handeln und denken – und ebendieses Wort *die Höherstehenden* ist ein sprechender Beweis

* Vgl. hierzu auch Mills gleichnamigen Text aus dem Jahr 1836 mit dem Titel »Zivilisation« in *Ausgewählte Werke* II, Text Nr. 14, der den Untertitel »Signs of the Times« trägt (*Collected Works* XVIII, S. 118).

der Tatsache, die wir behaupten: nämlich dass dieses Wort nicht die *Klügeren* oder die *Ehrlicheren*, sondern die *Reicheren* bedeutet und die, die gegenüber dem gemeinen Volk eine Autoritätsposition einnehmen.

Alle Menschen, vom unwissendsten bis zum gebildetsten, vom dümmsten bis zum intelligentesten, stehen geistig mehr oder minder unter der Herrschaft des einen oder anderen oben genannten Einflusses oder aller zusammen. Alle beugen sich mit mehr oder weniger ausdrücklicher Unterwerfung der Autorität überlegener Geister oder der Autorität der Deuter des göttlichen Willens, oder der Autorität derer, die ihnen an Rang und Stellung überlegen sind.

Wenn eine Meinung von all diesen Autoritäten sanktioniert ist oder von einer von ihnen, während die anderen nicht widersprechen, wird sie zur anerkannten Meinung. In allen Epochen der Geschichte, in denen eine allgemeine Übereinstimmung unter diesen drei Autoritäten bestanden hat, hat es *anerkannte Lehrmeinungen* gegeben – ein Ausdruck, dessen Bedeutung heute beinahe vergessen ist. Die markanteste Eigenart solcher Epochen ist ein festes Vertrauen in ererbte Meinungen. Die Menschen halten mit einem starken und leidenschaftlichen Glauben an der Lehre fest, die sie von Kindesbeinen an eingesogen haben – obwohl sie in ihrem Verhalten versucht sind, von ihr abzuweichen, bleibt der Glaube in ihren Herzen feststehend und unbeweglich und hat die Gewissen aller guten Menschen fest im Griff. Wenn im Gegensatz dazu die drei Autoritäten in sich oder untereinander gespalten sind, tobt ein gewalttätiger Konflikt zwischen widerstreitenden Lehrmeinungen, bis die eine oder die andere sich durchsetzt oder bis die Menschen sich in einem Zustand der allgemeinen Unsicherheit und des Skeptizismus einrichten. Gegenwärtig sind wir in einem gemischten Zustand; einige kämpfen erbittert unter ihren verschiedenen Bannern, und dies sind hauptsächlich die am wenigsten Gebildeten; während die anderen (ausgenommen die wenigen, die stark genug sind, um aus eigener Kraft stehen zu können) von jedem Atemzug weggeblasen werden, da sie keine feste Meinung haben oder zumindest keine tief verwurzelte Überzeugung, dass ihre Meinung wahr ist.

Die Gesellschaft hat deshalb im Hinblick auf den moralischen Einfluss ebenso wie im Hinblick auf die weltliche Macht ihren natürlichen Zustand und ihren Übergangszustand. Wir wollen dem natürlichen Zustand und der Natur jener Varianten der gesellschaftlichen Ordnung, in der er bisher realisiert worden ist, einige Worte widmen.

In Gesellschaftszuständen, in denen die Inhaber der Macht vom Volk (oder vom gebildetsten Teil des Volkes) aufgrund ihrer vermuteten Eignung ausgewählt werden, sollten wir am ehesten erwarten, dass die drei Autoritäten gemeinsam handeln und denselben Lehrmeinungen ihre Sanktion erteilen. Da Menschen für ihre vermutete Klugheit und Tugend zur weltlichen Macht erhoben werden, sind zwei der drei Quellen des moralischen Einflusses in denselben Individuen vereinigt. Und obwohl die Herrscher solcher Gesellschaften, da sie die Geschöpfe der Wahl des Volkes sind, in *ihrer Eigenschaft als Herrscher* diesen Einfluss auf das Bewusstsein des Volkes nicht haben, den eine unabhängig vom Volkswillen erlangte und aufrechterhaltene Macht gewöhnlich besitzt, verleiht ihnen dennoch die Stellung, zu der sie erhoben sind, größere Möglichkeiten, ihre Klugheit und ihre Tugend sichtbar zu machen, während sie zugleich diesem Verdienst das nach außen hin sichtbare Kennzeichen der allgemeinen Anerkennung aufdrückt, die andernfalls auf jeden nur in dem Maße einwirken würde, in dem er auf seine eigene Fähigkeit vertraut, den Wertvollsten zu unterscheiden.

Dementsprechend bestand diese Einheit des moralischen Einflusses in den am besten verfassten Gemeinwesen der Antike in einem sehr hohen Grad. Und in der großen Volksregierung unserer Zeit besteht sie im Hinblick auf die allgemeinen Lehren der Verfassung und viele Maximen der nationalen Politik, und die Liste der anerkannten Lehren verlängert sich so schnell, wie es die Meinungsunterschiede zwischen den Personen, die moralischen Einfluss besitzen, zulassen.

Ich sage, nur in den *am besten verfassten* Gemeinwesen der Antike – und hauptsächlich in Athen, Sparta und Rom –, weil in den anderen die Regierungsform und die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst in einem beständigen Fluss waren, weshalb die Elemente des moralischen Einflusses niemals lange genug in denselben Händen blieben, um Verfassungsdoktrinen oder anerkannten Maximen der Politik genügend Zeit zu gewähren, heranzuwachsen. Aber in den drei genannten Gemeinwesen gab es solche Verfassungsdoktrinen und solche anerkannten Maximen der Politik, und die Gesellschaft war ihnen sehr stark verbunden.

Die große Autorität für politische Lehrmeinungen in all diesen Staaten war die Weisheit der Vorfahren: ihre alten Gesetze, ihre alten Maximen, die Meinungen ihrer alten Staatsmänner. Das mag seltsam klingen für diejenigen, die die alberne Überzeugung übernommen haben, dass Wankelmuth und Liebe zu

Neuerungen die Kennzeichen von demokratischen Regierungen sind. Es ist dennoch eine Frage der historischen Tatsachen. Man erkennt es nicht, wenn man Mitford* liest, der immer seine eigenen Vorurteile über den Augenschein stellte,¹¹ aber man erkennt es, wenn man Demosthenes** liest, der auf jeder Seite zu erkennen gibt, dass er die Autorität der Vorfahren nicht bloß als ein Argument betrachtet, sondern als eines der stärksten Argumente; und der keine Mühen scheut, die Weisheit der alten Gesetze und Gesetzgeber zu preisen, und zwar so häufig, dass dadurch bewiesen wird, dass es die verbreitetste Argumentationsfigur war, und eine, auf die er sich hauptsächlich verlassen hat, weil sein beispielloses Feingefühl und sein Scharfsinn ihn dies lehrten. All die übrigen Redner Athens, bis hin zu den Reden bei Thukydides;*** Cicero**** und alles, was wir von den römischen Rednern kennen; Platon und beinahe alle Zeugnisse der Ideen von Athen, Sparta und Rom, die uns überliefert sind, strotzen nur so von Belegen derselben Tatsache.¹² In alldem gibt es nichts, was uns die bekannte Verfassung der menschlichen Natur nicht hätte vermuten lassen – es ist genau das, was kenntlich macht, dass diese Gemeinwesen sich in einem natürlichen Zustand der Gesellschaft befunden haben. Wenn eine Regierung, sei sie demokratisch oder nicht, für die Menschen, unter denen sie besteht, gut funktioniert und ihren höchsten Auffassungen einer guten gesellschaftlichen Ordnung genügt, dann besteht natürlicherweise eine starke und im Allgemeinen sehr berechnigte Verehrung für das Andenken ihrer Gründer. Dies hätte man vor einem Dreivierteljahrhundert noch nicht als seltsam empfunden. Der Historiker Robertson***** spricht in äußerster Schlichtheit von »dieser Anhänglichkeit an alte Formen und Abneigung gegen Neuerungen, die die untrüglichen Kennzeichen demokratischer Versammlungen sind.«¹³ Europa war damals noch nicht in den Übergangszustand eingetreten, dessen

* William Mitford (1744–1827), englischer Historiker und Autor einer umfangreichen Geschichte Griechenlands, war antijakobinischer Monarchist und Parlamentarier. In seiner *Autobiographie* berichtet Mill über seine »Privatlektüre« Mitfords in Jugendjahren (*Ausgewählte Werke* II, S. 33).

** Demosthenes (384–322 v. Chr.), griechischer Redner und Staatsmann Athens.

*** Thukydides (vor 454–zwischen 399 und 396 v. Chr.), griechischer Geschichtsschreiber und Stratege Athens.

**** Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.), römischer Redner, Staatsmann und Rechtsgelehrter, wurde für das Jahr 63 v. Chr. zum Konsul gewählt.

***** William Robertson (1721–1793), schottischer Historiker, dessen Werke Mill als Kind eifrig gelesen hat.

erste offene Erscheinungsform der Ausbruch der Französischen Revolution war. Seit dieser Epoche haben jene kurzsichtigen Leute, die nicht über ihr eigenes Zeitalter hinausblicken können, diese Begierde nach Neuerungen und die Missachtung der Autorität der Vorfahren, die eine Übergangszeit kennzeichnen, für die Eigenschaften einer Volksregierung gehalten – ganz als hätten dieselben Symptome nicht ständig jede Veränderung im Geist der Zeit begleitet, gleich welcher Natur er war; als wenn wir nicht sicher sein dürften, dass es am Hof des Augustus^{*} ebenso viel Spott über die Weisheit der Vorfahren gegeben hat wie in der Nationalversammlung Frankreichs.

Die Autorität der Vorfahren, die in Athen und Rom so tief verehrt wurde, war die Autorität der klügsten und besten Männer für viele folgende Generationen. Wenn die fähigsten und erfahrensten Zeitgenossen, statt die alten Grundsätze hochzuhalten und ihnen Beifall zu zollen, sie als rohe Auffassungen von Barbaren hingestellt hätten, hätte die Mehrheit ihren Glauben an sie verloren und wäre so gewesen, wie wir jetzt sind. Auch hatte die Autorität nicht mehr Gewicht, als ihr zukam; sie trat nicht an die Stelle der Vernunft, sondern leitete sie; denn jedes uns überlieferte Relikt dessen, was beispielsweise an den Demos von Athen von seinen Rednern und Politikern gerichtet wurde, ist voll von kraftvollen Einsichten, zwingenden Argumenten und den mannhaftesten und überzeugendsten Appellen an die Vernunft des Volkes. Die Reden der großen Redner, und die Reden bei Thukydides, sind Zeugnisse einer weitblickenden Politik und kühne und scharfsinnige Beobachtungen des Lebens und der menschlichen Natur, die man hochschätzen wird, solange die Welt besteht oder solange Klugheit in ihr verstanden und für wertvoll gehalten wird.

Es ist wohlbekannt, dass Respekt und Hochachtung für hohes Alter ein hervorstechendes Kennzeichen sowohl in der öffentlichen wie in der privaten Moral der antiken Gemeinwesen bildeten – und es gibt kein sichereres Zeichen eines natürlichen Zustands der Gesellschaft im Hinblick auf moralischen Einfluss. Die Auffassungen und Empfindungen eines Übergangszeitalters sind bei uns jedoch bereits so tief verwurzelt, dass es, wenn es auch einige gibt, die sich darüber wundern, dass diese Hochachtung nicht mehr besteht, vermutlich viel mehr Menschen gibt, die sich darüber wundern, dass sie je bestanden haben soll, und sie als eine Art von Aberglauben oder als eine der vielen Selt-

* Gaius Octavius (63 v. Chr.–14 n. Chr.), erster römischer Kaiser, seit 31 v. Chr. Alleinherrscher des römischen Weltreichs.

samkeiten jener eigentümlichen Menschen der Antike betrachten – wenn sie es überhaupt glauben, denn es ist womöglich beinahe eine falsche Begriffsverwendung zu sagen, dass jemand eine Tatsache glaubt, auch wenn ihm vielleicht nicht im Traum einfällt, sie zu bezweifeln, wie Autoren zu religiösen Themen sehr wohl wissen, wenn sie das behandeln, was sie praktischen Unglauben nennen. Es lässt sich kaum sagen, dass wir etwas glauben, was wir nicht mit einer gewissen Deutlichkeit oder Lebhaftigkeit erfassen. Was wir über Griechenland und Rom lesen, ist so weit entfernt von allem, was wir je gesehen haben; es gibt so wenige vertraute Analogien, die uns helfen könnten, ihren Geist in unser Bewusstsein dringen zu lassen und uns gewissermaßen darin häuslich einzurichten, dass eine gewisse Stärke des Vorstellungsvermögens erforderlich ist, um es mit der Intensität und der Lebendigkeit zu erfassen, die für alles unerlässlich ist, was die Bezeichnung Glaube verdient. Wir glauben die antike Geschichte nicht, wir bilden uns nur ein, sie zu glauben; unser Glaube verdient keinen höheren Namen als schlichte Hinnahme; er läuft auf kaum mehr hinaus als jene konventionelle Billigung, die wir der Mythologie derselben Nationen zuteilwerden lassen.

Zweifellos gäbe es, wenn der geistige Zustand der alten Menschen der heutigen Zeit ihr natürlicher Zustand wäre, wenig Grund, ihren Denkweisen viel Hochachtung zu zollen. Doch geistige Beschränktheit und starrsinniges Vorurteil sind nicht die notwendigen oder natürlichen Begleiterscheinungen des hohen Alters. Bei alten Menschen sind im Allgemeinen ihre Meinungen und ihre Gefühle tiefer verwurzelt als bei den jungen; aber ist es ein Übel, starke Überzeugungen und beständige, unveränderliche Gefühle zu haben? Es ist im Gegenteil unabdingbar für jegliche Würde oder Festigkeit des Charakters und für jegliche Eignung zur Leitung oder Regierung von Menschen. Es erzeugt nur dann Vorurteile, wenn die Gesellschaft in einem jener Umschwünge oder Wechselfälle in ihrer Geschichte begriffen ist, in denen es notwendig wird, dass sie ihre Meinungen und Empfindungen ändert. Aber es gibt wenig Weisheit in irgendeinem Kopf, gleich welche Menge davon in der Gesellschaft insgesamt vorhanden sein mag, wenn die Jungen weiser sind als die Alten. Wir sollten nicht vergessen, dass im natürlichen Zustand der Dinge die Alten ganz selbstverständlich weiter vorangeschritten wären als die Jungen, einfach weil sie schon länger unterwegs gewesen sind. Wenn das gegenwärtig nicht der Fall ist, dann deshalb, weil wir an eine Biegung des Weges gelangt sind und sie, weil sie nichts davon wissen, weiter in dieselbe Richtung vorwärtsgegan-

gen und auf die falsche Seite der Hecke geraten sind, so dass sie selbst den letzten Nachzüglern ermöglicht haben, an ihnen vorbeizuziehen. Wenn die Alten weniger wissen als die Jungen, dann deshalb, weil es schwierig ist, etwas zu verlernen; aber die Gesellschaft hat es zum Glück nicht so häufig nötig, etwas zu verlernen, als etwas zu lernen.

Alle alten Menschen könnten ein Wissen haben, und viele alte Menschen haben es tatsächlich, das kein junger Mensch, gleich wie groß seine Befähigung ist, in einem sehr hohen Maße haben kann, nämlich ein Wissen, das von persönlicher Erfahrung herrührt. Es gibt einige Stufen der Zivilisation, auf denen dieses Wissen alles ist – rohe Stufen, das ist wahr. Auf diesen Stufen ist daher die Autorität des Alters beinahe unumschränkt. Nirgends ist sie so groß wie unter den nordamerikanischen Indianern, denn dort muss das Wissen und das Urteil jedes Menschen ungefähr der Länge seiner persönlichen Erfahrung entsprechen, so wie die Schlaueit eines Fuchses nicht ganz zu Unrecht in seinen Jahren gemessen werden kann. Unter den Griechen und Römern war Weisheit, obwohl sie vergleichsweise hoch zivilisierte Nationen waren, dennoch weniger die Frucht eines theoretischen Studiums als des Verkehrs mit der Welt, der Erfahrung im Geschäft und der langen Gewohnheit, über öffentliche Angelegenheiten zu beratschlagen. Es war dort eine anerkannte Maxime, dass alte Menschen am geeignetsten wären, um zu planen, und junge Menschen, um die Pläne auszuführen.

In einem Zeitalter der Literatur gibt es nicht mehr notwendigerweise den großen Abstand zwischen dem Wissen der Alten und dem, das den Jungen zugänglich ist. Die Erfahrung aller früheren Zeitalter steht, da sie in Büchern aufgezeichnet ist, dem jungen Menschen ebenso offen wie dem alten; und diese umfasst zweifellos viel mehr als die individuelle Erfahrung jedes einzelnen Menschen, aber sie umfasst nicht alles. Es gibt Dinge, die Bücher nicht lehren können. Ein junger Mensch *kann nicht*, es sei denn, seine Lebensgeschichte ist eine ganz außergewöhnliche gewesen, die Kenntnis des Lebens besitzen, die in den schwierigsten und wichtigsten praktischen Angelegenheiten notwendig ist, oder die Kenntnis der schwerer verständlichen Teile der menschlichen Natur, die gleichermaßen notwendig für die Grundlegung vernünftiger ethischer und sogar politischer Prinzipien ist, die aber das beinahe ausschließliche Privileg dessen ist, der wie Odysseus πολὺτλας* gewesen ist –

* »Der Dulder« ist ein Beiname, den Homer häufig Odysseus verleiht.

die der, dessen Bewusstsein nicht zahlreiche Zustände moralischer und intellektueller Art durchlaufen hat, nicht selbst herausfinden kann; obwohl er zweifellos auf Treu und Glauben hin von anderen so schwache, unsichere und schemenhafte Begriffe übernehmen kann, wie wir sie über eine Pflanze oder ein Tier haben, über die wir bloß gelesen haben.¹⁴ Es ist wahr, dass unsere alten Menschen, so wie sie erzogen worden sind, wenig genug von all diesen Vorzügen besitzen; aber junge Menschen *können* sie nicht besitzen. Wenn sie nicht bei den alten Menschen zu finden sind, dann nirgends.

Dass die Gewohnheiten alter Menschen unveränderlich sind, dass ihre Prinzipien feststehen und sie nicht leicht von ihnen abweichen, sollte nicht ein Mangel sein, sondern natürlich die höchste Empfehlung. Das wäre so, wenn die Gewohnheiten, die sie in ihrer Jugend angenommen haben, in ihrem Alter immer noch dem Stand des menschlichen Bewusstseins angemessen wären. Wenn es sich anders verhält, dann machen freilich die größere Flexibilität der Jungen, ihre größere Empfänglichkeit für neue Ideen und neue Empfindungen, alles, was andernfalls Unbeständigkeit genannt würde, sie zur einzigen Hoffnung der Gesellschaft. Aber das ist nichts, worauf man stolz sein sollte oder worüber man sich freuen dürfte; es ist eine der großen Ursachen, deren Zusammenwirken diesen Übergangszustand zu einer für die Gesellschaft höchst gefährlichen Passage macht. Die unabdingbaren Erfordernisse für weises Denken und weises Verhalten in großen Angelegenheiten sind voneinander getrennt – sie liegen auseinander, und alle finden sich nicht in den gleichen Menschen; ja, sie finden sich sogar in zwei Mengen von Menschen, die sich meist gegenseitig bekämpfen. Die Jungen müssen siegen, und sei es auch nur, indem sie länger leben als ihre Gegenspieler; aber die wichtigsten Qualifikationen, um guten Gebrauch vom Erfolg zu machen, müssen von ihnen noch während des Kampfs erworben werden. In turbulenten Zeiten werden Kenntnisse des Lebens und der Geschäftswelt schnell erworben; aber ein umfassendes Wissen über die menschliche Natur lässt sich kaum anders erwerben als durch ruhiges Nachdenken und Beobachten in Zeiten politischer Ruhe; denn wenn die Gemüter erregt sind und ein Mensch gegen den anderen Stellung bezieht, dann gibt es wenige, die sich nicht einen unüberwindlichen Widerwillen nicht nur gegen die Irrtümer ihrer Gegner zu ziehen, sondern auch gegen die Wahrheiten, mit denen diese Irrtümer verbunden sind. Durch diesen Zustand jedoch müssen wir uns durchkämpfen; und es wird ein glücklicher Tag sein, wenn sich wieder einmal bewahrheitet,

dass langes Leben zur Weisheit führt,* und wenn die notwendigen Mängel und Beeinträchtigungen des dahinschwindenden Lebens wieder, wie es ehemals der Fall war, durch die Ehrerbietung und die Dankbarkeit ausgeglichen werden, die den gesteigerten und angemessen angewandten Fähigkeiten von Nutzen zu sein gilt.

A.B.

Der Geist der Zeit: Folge V (Teil 1)**

(15. Mai 1831)

Als ich diese Artikelserie begonnen habe, habe ich beabsichtigt und mich darum bemüht, dass die Gliederung meiner Ausführungen der meines Gegenstands entspricht und dass jede Folge innerhalb ihrer Grenzen alles einschließt, was zur Darlegung und Erläuterung einer einzelnen Idee notwendig ist. Ich habe mich glücklich geschätzt, diese Publikationsform als Medium für meine Ideen wählen zu können, da sie mehr Leser findet, die in der Lage sind, die Tendenz solcher Überlegungen zu verstehen (und verhältnismäßig weniger Leser, die nicht dafür geeignet sind), als jedes andere einzelne Werk; sie zwingt mich aber, die Länge jedes Artikels stärker zu begrenzen, als mit meinem ursprünglichen Plan zu vereinbaren ist. Ich kann nicht mehr in allen Fällen darauf hoffen, dass jeder Artikel in sich abgeschlossen ist; und die vorliegende Folge hätte, wenn sie an dem ihr zukommenden Ort erschienen wäre, die Fortsetzung der letzten gebildet.

Ich habe mich bemüht, einen verständlichen Begriff davon zu geben, was ich den *natürlichen* Zustand der Gesellschaft im Hinblick auf moralischen Einfluss genannt habe: nämlich den Zustand, in dem die Meinungen und Empfindungen des Volkes mit seinem ausdrücklichen Einverständnis von den gebildetsten Personen, welche die Klugheit und Moral der Zeit hervorbringt, *für* es geformt werden; zudem habe ich auf die hervorstechenden Unterschiede zwischen diesem *natürlichen* Zustand und unserer gegenwärtigen Übergangssituation hingewiesen, in der es keine Personen gibt, denen die Masse der

* Vgl. das Buch Hiob 12,12.

** Erschienen im *Examiner* vom 15. Mai 1831, S. 307.

Ungebildeten sich gewohnheitsmäßig fügt und denen sie zutraut, das Richtige zu finden und aufzuzeigen; daher habe ich bisher den ersteren Zustand nur durch das Beispiel jener Gemeinwesen erläutert, in denen die qualifiziertesten Menschen aufgrund ihrer Qualifikationen sorgsam ausgewählt und mit jener weltlichen Macht ausgestattet werden, die, wenn sie in anderen Händen läge, ihren moralischen Einfluss spalten oder in den Hintergrund drängen würde, die aber, da sie in ihren Händen liegt und teils als ein *Zeugnis* der Autorität gilt, teils als ihre *Ursache*, die natürliche Tendenz hat, ihre Macht über das Bewusstsein ihrer Mitbürger überragend und unwiderstehlich zu machen.

Aber man findet nicht nur in solchen Gesellschaften eine geeinte Körperschaft der moralischen Autorität, die ausreicht, um die Zustimmung der nicht fragenden oder unwissenden Mehrheit zu erzwingen. Sie findet sich gleichermaßen in allen Gesellschaften, wo Religion genügend Überlegenheit besitzt, um das Bewusstsein der Inhaber der weltlichen Macht zu unterwerfen, und wo der Geist der vorherrschenden Religion so geartet ist, dass er die Möglichkeit einer wesentlichen Meinungsverschiedenheit unter ihren Lehrern ausschließt.

Diese Verhältnisse herrschen unter zwei großen stationären Gemeinwesen: den Hindus und den Türken; und sie sind zweifellos die Hauptursache, die diese Gemeinwesen stationär erhält. Die gleiche Verbindung von Umständen ist bislang nur in einer einzigen *progressiven* Gesellschaft gefunden worden – allerdings der größten, die je existiert hat: in der christlichen Welt des Mittelalters.

Viele Jahrhunderte lang genoss der katholische Klerus den ungeteilten Einfluss über die Nationen Europas und das unumstrittene Privileg, die Meinungen und Empfindungen der christlichen Welt zu formen, und machte einen äußerst wirkungsvollen Gebrauch davon. Das Wort dieser Kleriker erweckte bei den übrigen Menschen den allereifrigsten Glauben. Es schloss nicht nur den Zweifel vollständig aus, sondern bewirkte, dass der Zweifler mit Empfindungen tiefer Abscheu betrachtet wurde, die zu erwecken Moralisten selbst gegenüber den empörendsten Verbrechen niemals gelungen ist. Es ist gewiss möglich, sich einer Meinung völlig sicher zu sein, ohne zu glauben, dass jeder, der sie bezweifelt, verdammt sein wird und verbrannt werden sollte – und Letzteres gehört ganz und gar nicht zu den Eigentümlichkeiten eines natürlichen Gesellschaftszustands, die ich gerne wiederhergestellt sehen würde. Aber dass es unmöglich war und in der intellektuellen Anarchie einer allgemeinen Revolution der Meinungen auch unmöglich sein *musste*, das tiefe, ernste Gefühl

einer festen und unerschütterlichen Wahrheit, die es voraussetzt, unbeeinträchtigt auf die Wahrheit zu übertragen, dürfen wir, ohne unvernünftig zu sein, beklagen.

Die Priesterschaft hat kein Recht beansprucht, den Menschen Überzeugungen oder Handlungsweisen zu diktieren, die jenseits des Gebiets von Religion und Moral lagen, aber die politischen Interessen der Menschen gerieten nichtsdestoweniger in ihren Bereich, nur weil sie selten die Autorität übernahmen, diese Belange durch besondere Vorschriften zu regeln. Sie verliehen die Sanktion ihrer unanfechtbaren Autorität einer einzigen umfassenden Regel, nämlich der, die unbegrenzten Gehorsam gegenüber dem weltlichen Souverän forderte; eine Verpflichtung, von der sie das Gewissen des Gläubigen nur entbanden, wenn der Souverän ihre Autorität auf ihrem besonderen Gebiet in Frage stellte; und in diesem Fall waren sie ausnahmslos siegreich, wie all jene, denen es gegeben ist, die moralischen Empfindungen der Menschen mit all ihrer Energie wachzurufen gegen die Beweggründe bloßer physischer Hoffnungen und Befürchtungen.

Die katholischen Kleriker waren zu der Zeit, als sie diese unangefochtene Autorität in Fragen des Gewissens und des Glaubens besaßen, tatsächlich die geeignetsten Personen, die sie besitzen *konnten* – der damalige Zustand der Gesellschaft entsprach im Hinblick auf den moralischen Einfluss der Beschreibung eines *natürlichen* Zustands.

Wenn wir bedenken, welch eine lange Zeit hindurch die katholischen Kleriker die einzigen Mitglieder des europäischen Gemeinwesens waren, die überhaupt lesen konnten; dass sie die einzigen Verwahrer all der Schätze des Denkens und Quellen intellektuellen Vergnügens waren, die uns aus der Antike überliefert worden sind; dass die Heiligkeit ihrer Personen ihnen allein erlaubte, in halbbarbarischen Nationen in aller Ruhe friedlichen Beschäftigungen und Studien nachzugehen; dass sie, so mangelhaft die von ihnen gelehrt Moral auch war, zumindest dazu berufen waren, die widerspenstigen Leidenschaften der Menschen zu zügeln und sie zu lehren, einen Wert auf ein entferntes Ziel zu legen, das vor unmittelbaren Versuchungen Priorität hat, und Belohnungen hochzuschätzen, die in mentalen Empfindungen über körperliche Sensationen hinaus bestehen; dass sie (in einem Rivalitätsverhältnis zum weltlichen Souverän stehend, hauptsächlich aus den unteren Klassen der Gesellschaft gebildet, aus Männern, die sonst Leibeigene gewesen wären, wobei selbst den niedrigsten von ihnen der Weg zum Amt des Papstes offen stand)

die stärksten Motive hatten, die Mittel zu nutzen, die das Christentum bot, um die natürliche Gleichheit der Menschen und die Überlegenheit von Liebe und Aufopferung über bloßen Mut und körperliche Tüchtigkeit allgemein einzuprägen, um die Großen mit den einzigen Schrecken zu bedrohen, für die sie empfänglich waren, und zu ihrem Gewissen im Namen des einzigen über ihnen Stehenden, den sie anerkannten, zugunsten der Niedrigen zu sprechen – wenn ich diese Dinge erwäge, kann ich keinen Zweifel daran hegen, dass die Vormachtstellung des katholischen Klerus in jener Zeit selbst für den Philosophen wünschenswert war; und dass sie eine wirkmächtige Ursache, wenn auch keine unabdingbare Voraussetzung für die gegenwärtige Zivilisation Europas gewesen ist. Auch ist dies keine Rechtfertigung für die Laster der katholischen Religion – jene Laster waren groß und empörend, und es gab keine natürliche Verbindung zwischen ihnen und den eher zivilisierenden und humanisierenden Eigenschaften, in denen alles lag, was es an Gutem daran gab. Wir mögen bedauern, dass der Einfluss der Priesterschaft nicht durch einen besseren Einfluss abgelöst worden ist – aber wo hätte es zu dieser Zeit einen solchen Einfluss gegeben?

Ich ziehe daher den Schluss, dass während eines Teils des Mittelalters nicht nur, wie gezeigt, weltliche Macht, sondern auch moralischer Einfluss unbestritten von den kompetentesten Personen ausgeübt wurde; und dass die Bedingungen eines natürlichen Gesellschaftszustands damals vollständig verwirklicht waren.

Aber es kam das Zeitalter des Übergangs. Es kam eine Zeit, in der das, was die stärksten Hinderungsgründe für den Fortschritt besiegt und niedergehalten hatte, selbst mit dem Fortschritt unvereinbar wurde. Die Menschen sind ihrer Religion entwachsen, und dies zu einer Zeit, als sie noch nicht ihrer Regierung entwachsen waren, weil die Beschaffenheit der letzteren nachgiebiger war und gedehnt werden konnte. Wir alle wissen, was für ein beklagenswert wirkungsvolles Instrument der Einfluss der katholischen Priesterschaft dann wurde, um diese Ausdehnung des menschlichen Verstandes zu beschränken, der nicht länger mit ihrer Vorherrschaft oder dem Glauben an die von ihnen erteilten Lehren vereinbar war.

Den fortschrittlicheren Gemeinwesen Europas gelang es, nach einem furchterlichen Kampf, ihre vollständige oder teilweise Emanzipation zu erwirken – in einigen erzielte die Reformation einen Sieg, in anderen eine Duldung; während aufgrund eines unglücklicherweise nur zu häufigen Geschicks die Flamme,

die dort entfacht worden war, wo der Holzstoß den Funken schon erwartete, sich in Länder verbreitete, wo das Brennmaterial noch nicht hinreichend vorbereitet war; und anstatt das verhasste Bauwerk niederzubrennen, verzehrte sie all das, was sie hätte nähren können, und wurde ausgelöscht. Die Keime der kommenden Zivilisation wurden versengt und zerstört; die Hierarchie herrschte stärker als je zuvor, mitten in der geistigen Einöde, die sie geschaffen hatte – und die Länder, die dadurch der Mittel zu weiterem Fortschritt entblößt waren, fielen in die Barbarei zurück, aus der sie allenfalls eine Eroberung von außen wieder befreien konnte. Das ist das unvermeidliche Ende, wenn unglückseligerweise solchen Veränderungen, denen der Geist der Zeit vorteilhaft ist, erfolgreich Widerstand geleistet werden kann. Zivilisation wird zum Schrecken der herrschenden Mächte, und um ihre Stellung zu wahren, müssen sie sich vorsätzlich darum bemühen, die Menschen zu barbarisieren. Es hat seit dieser Zeit einen, und nur einen einzigen derartigen Versuch gegeben, der einen zeitweiligen Erfolg hatte – es war der eines Mannes, in dem all die schlechten Einflüsse seiner Zeit mit einer wahrhaft furchtbaren Intensität und Energie zusammenliefen, weniger gemildert durch irgendwelche ihrer guten Einflüsse, als in den Zeiten, in denen er lebte, möglich erscheinen konnte: ich brauche kaum zu sagen, dass ich über Napoleon* spreche. Möge sein gescheiterter Versuch, die menschliche Natur zu entzivilisieren, das menschliche Bewusstsein zu entkultivieren und es in eine trostlose Wüste zu verwandeln, der letzte gewesen sein!

Es bleibt noch die Geschichte des moralischen Einflusses in den Nationen Europas nachzuzeichnen, die auf die Reformation folgte.

* Napoleon Bonaparte (1769–1821), französischer Politiker und Feldherr, 1804–1814 als Napoleon I. Kaiser von Frankreich.

Der Geist der Zeit: Folge V (Teil 2)*

(29. Mai 1831)

In den Ländern, die katholisch blieben, in denen jedoch die katholische Hierarchie keine ausreichende moralische Vormachtstellung behielt, um den Fortschritt der Zivilisation erfolgreich aufzuhalten, war die Kirche durch die Abnahme ihres eigenständigen Einflusses gezwungen, sich stärker und enger mit der weltlichen Herrschaft zu verbinden. Und so hat sie ihren eigenen Niedergang verzögert, bis der Geist der Zeit zu stark für beide zusammen wurde und beide gemeinsam zugrunde gingen.

Ich habe gesagt, dass die drei Quellen moralischen Einflusses unterstellte Klugheit und Tugend, das Priesteramt und der Besitz weltlicher Macht sind. Aber in protestantischen Ländern muss die Autorität der Geistlichen, als unabhängige Quelle moralischen Einflusses betrachtet, von der Liste gestrichen werden. Keine der Kirchen, die die Nachfolgerinnen der katholischen Kirche in den Nationen wurden, in denen die Reformation siegte, übernahm als Kirche irgendeinen Teil des moralischen Einflusses ihrer Vorgängerin. Der Grund ist, dass keine protestantische Kirche je einen besonderen Auftrag der Gottheit für sich in Anspruch genommen hat oder je zu den religiösen Pflichten gezählt hat, dass man die Glaubenslehren von Lehrern empfangen müsse, die von dieser besonderen Kirche zugelassen sind. Die Katholiken erhielten den Priester von Gott und ihre Religion vom Priester. Aber in den protestantischen Konfessionen wandte man sich an den Lehrer, weil man sich bereits dafür entschieden hatte oder weil es für einen entschieden worden war, dass man seine Religion annehmen würde. In den volkstümlichen Religionen wählte man sein eigenes Glaubensbekenntnis, und nachdem man das getan hatte, suchte man natürlicherweise Zuflucht bei den Geistlichen, die es vertraten; in den Staatsreligionen wurde das eigene Glaubensbekenntnis von der weltlichen Obrigkeit für einen gewählt, und man wurde von seinem Gewissen dazu getrieben, oder vielleicht von Motiven von eher weltlicher Natur gedrängt, sich für religiöse Unterweisung an den von ihr ernannten Geistlichen zu wenden.

* Erschienen im *Examiner* vom 29. Mai 1831, S. 339–341.

In Schottland ist jeder Familienvorstand, selbst wenn er von niedrigster Stellung ist, ein Theologe; er diskutiert Fragen der Glaubenslehre mit seinen Nachbarn und legt die Schrift für seine Familie aus. Er fügt sich, wenngleich nicht mit sklavischer Unterwürfigkeit, der Meinung seines Geistlichen – aber in welcher Eigenschaft? Nur in der eines Mannes, der nach seiner Auffassung zumindest in der jeweiligen Sache versierter ist, der vermutlich klüger ist und möglicherweise selbst ein besserer Mensch. Das ist nicht der Einfluss eines Auslegers der Religion im eigentlichen Sinne, es ist der eines reineren Herzens und eines gebildeteren Geistes. Es ist nicht die Überlegenheit eines Priesters – es ist die vereinte Autorität eines Lehrers der Religion und eines geschätzten privaten Freundes.

Was ich über die schottische Kirche gesagt habe, ließe sich über alle protestantischen Kirchen sagen, mit Ausnahme der Staatskirchen (was die schottische Kirche, ungeachtet ihres nationalen Charakters, nicht ist). Es ließe sich über alle Abweichler von unserem eigenen religiösen Establishment sagen; allerdings mit Ausnahme derer, die ihre Religion erben und an ihr festhalten (was kein ungewöhnlicher Fall ist), wie sie an jeder anderen familiären Bindung festhalten würden. Auf die Anhänger der Kirche von England trifft eine ähnliche Bemerkung ganz und gar nicht zu – mit Ausnahme derer, die an dieser Gemeinschaft um ihrer Glaubenslehre willen festhalten würden, wenn sie eine abweichende Konfession wäre. Das Volk hat im Allgemeinen keinen Grund oder kein Motiv und hat beides auch nie gehabt, an der etablierten Religion festzuhalten, außer wenn es die Religion seiner politischen Obrigkeit war – und in demselben Maße, in dem seine Verbundenheit mit dieser Obrigkeit nachließ, ließ auch sein Festhalten an der etablierten Kirche nach. Von dem Zeitpunkt an, als die Kirche von England sich in ihren Temporalien* fest verwurzelt hatte; von der Zeit an, als ihr Anspruch auf unbeschränktes Eigentum an unseren Gewissen zur geheiligten Vorschrift wurde und als sie in die Lage versetzt wurde, ohne jede Unterstützung auszukommen außer der, die sie aus den stabilen Grundlagen des Gesellschaftsbaus bezog, von dem sie einen Teil bildete, sank sie von ihrer unabhängigen Stellung hinab auf einen festen Bestandteil oder eine Art von Anhängsel der Aristokratie. Sie ging in der Oberklasse auf – und der moralische Einfluss, den sie besaß, war lediglich ein Teil des allgemeinen moralischen Einflusses einer weltlichen Obrigkeit.

* Weltliche Güter oder Rechte.

Seit dem Ende jener Epoche intellektueller Erregtheit und kühner Spekulation, die auf die Krise der Reformation folgte und die in unserem Land bis zum Ende des 17. Jahrhunderts anhielt, ging dieser moralische Einfluss, diese Macht über das Bewusstsein der Menschen, die über so viele Zeitalter hinweg das unangefochtene Erbe des katholischen Klerus war, daher in die Hände der vermögenden Klassen über und vereinigte sich mit weltlicher Macht. Die Vorherrschaft der Aristokratie war nicht so diktatorisch und fesselnd wie die der katholischen Priesterschaft, weil sie in weit geringerem Grade von den Schrecken der Religion gestützt wurde – und weil die Einheit der Lehre nicht mit denselben machtvollen Mitteln innerhalb der herrschenden Klasse selbst aufrechterhalten wurde. Dennoch bestimmten die Oberklassen die Mode, in der Meinung ebenso wie bei der Kleidung. Die Meinungen, die unter ihnen allgemein akzeptiert waren, waren auch die vorherrschenden im Rest der Nation. Hier und dort mochte ein Bücherwurm seine persönlichen Theorien haben, aber sie bekehrten niemanden. Alle, die keine eigenen Meinungen hatten, übernahmen die ihrer Obrigkeit. Nur wenige schrieben und veröffentlichten Lehrmeinungen, die die höheren Klassen nicht billigten; oder ihre Bücher wurden, wenn sie veröffentlicht wurden, erfolgreich niedergeschrien, oder bestenfalls wenig gelesen und beachtet. Nur solche Fragen, die die Aristokratie spalteten, wurden vom Volk (bescheiden) diskutiert – dessen verschiedene Konfessionen und Spaltungen jeweils von einer aristokratischen Clique angeführt wurden. Selbst die Dissenter* leisteten Wiedergutmachung für ihre Bevorzugung einer volkstümlichen Religion, indem sie ein volles Maß an Biegsamkeit und Ergebung in allen Fragen zeigten, die Politik und gesellschaftliches Leben betrafen; obwohl das Banner, dem sie im Allgemeinen folgten, das eines Teils der Aristokratie war, der weniger als die anderen Teile mit dem Monopol der Konfession verbunden war, die Patronatsrechte und Erzbistümer besaß.

Seit der Revolution besaßen dann die vermögenden Klassen alles, was es an moralischer Autorität und weltlicher Macht gab. Unter ihrem Einfluss wuchsen die anerkannten Lehrmeinungen der britischen Verfassung heran; die Meinungen betreffend die angemessenen Grenzen der Befugnisse des Staates und die angemessene Art und Weise, ihn zu konstituieren und zu verwalten, die lange Zeit charakteristisch für die Engländer waren. Zugleich mit diesen kam eine große Vielzahl von gängigen Meinungen über Moral, Erziehung und die

* Abweichler von der anglikanischen Amtskirche.

Struktur der Gesellschaft auf. Und Empfindungen, die im Einklang mit diesen Meinungen waren, verbreiteten sich weit und schlugen tiefe Wurzeln im englischen Gemüt.

Zu keiner Zeit während dieser Epoche lässt sich von der vorherrschenden Klasse zutreffend sagen, dass sie unter ihre Mitglieder alle zur Lenkung der Meinungen der Menschen oder zur Führung ihrer weltlichen Interessen qualifizierten Personen eingeschlossen hätte, die der Gesellschaftszustand zu bieten hatte. Als Ganze umfasste diese Klasse jedoch für eine lange Zeit einen größeren Anteil an Zivilisation und geistiger Kultur als alle anderen Klassen zusammengenommen. Es bestanden für Menschen von Verdienst und Energie keine unüberwindlichen Schwierigkeiten, durch eigene Anstrengung in diese Klasse aufzusteigen; und die führenden und aktiven Köpfe im Regierungsorgan waren fähig, geistige Überlegenheit zu erfassen und wertzuschätzen. Die Bedingungen für einen natürlichen Gesellschaftszustand waren daher eine Zeit lang im Großen und Ganzen einigermassen gut erfüllt.

Aber jetzt haben sie aufgehört, erfüllt zu sein. Die Regierung der vermögenden Klassen war schließlich doch die Regierung weniger Unverantwortlicher; sie strotzte daher von Missbräuchen. Obwohl das Volk aufgrund des Anwachsens seiner geistigen Fähigkeiten zunehmend wahrnahm, was an seiner Regierung fehlerhaft war, hätte es dies womöglich ertragen, wenn es selbst so geblieben wäre, wie es war, nämlich ungeeignet für das Geschäft des Regierens und im Bewusstsein dieser Ungeeignetheit. Aber die verhältnismäßige Freiheit der praktischen Verwaltung unserer Verfassung – der weite Spielraum des Handelns, den sie den Energien Einzelner einräumte – ermöglichte dem Volk, sich selbst in jeder Gewohnheit zu schulen, die für die Selbstregierung notwendig war; für die vernünftige Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten. Ich glaube, es wäre unmöglich, irgendeinen Teil der Regierungsgeschäfte zu nennen (mit Ausnahme einiger Teile der Landesverteidigung gegen äußere Feinde), dessen genaues Gegenstück nicht in dem einen oder anderen Fall von einem Komitee ausgeführt wird, das vom Volk selbst ausgewählt wird – ausgeführt mit geringeren Mitteln und unter unvergleichlich größeren Schwierigkeiten, aber einwandfrei ausgeführt und zur allgemeinen Zufriedenheit der daran interessierten Personen. Es ist offenkundig, dass der wichtigste Teil dessen, was in den meisten anderen Ländern die Regierungsgeschäfte ausmacht, hier in großem Umfang vollständig von freiwilligen Vereinigungen ausgeführt wird – und andere Teile werden von der Regierung auf so unbeholfene

und schlampige Weise getan, dass man es für nötig befindet, zur Unterstützung auf freiwillige Vereinigungen zurückzugreifen.

Als das Volk daher zur Selbstregierung ausgebildet wurde und durch Erfahrung gelernt hatte, dass es für sie geeignet war, konnte es nicht weiterhin annehmen, dass nur Personen von Rang und Vermögen dazu berechtigt seien, eine Stimme in der Regierung zu haben, oder befähigt seien, ihre Maßnahmen zu kritisieren. Die überlegene Befähigung der höheren Ränge zur Ausübung der weltlichen Macht ist heute ein gebrochener Bann.

Es lag in der Macht jener Klassen, ausgestattet mit Freizeit und endlosen Möglichkeiten zur geistigen Bildung, wie sie waren, sich auf dem Niveau der fortschrittlichsten Köpfe ihrer Zeit zu halten; nicht übertroffen zu werden, als um sie herum die geistigen Fähigkeiten der Masse heranwuchsen, die im Durchschnitt ihren eigenen Fähigkeiten überlegen waren. Sie hätten auch das Vertrauen des Volkes in die Redlichkeit ihrer Absichten bewahren können, wenn sie jeden Missbrauch unterbunden hätten, als sich das öffentliche Gewissen dagegen erhob. Sie hätten auch kraft ihrer Tugend und ihrer geistigen Fähigkeiten die moralische Vorherrschaft behalten können, die ein kluges Volk niemals lange Zeit der bloßen Macht unterordnet. Aber sie haben ihre Vorteile verschleudert.

Ich habe bereits auf den Niedergang der höheren Klassen in der Tatkraft hingewiesen, zu dem es kam, als sie durch bequemen Genuss entkräftet wurden. In demselben Maße, wie sie Fortschritte in puncto Menschlichkeit und Verfeinerung machten, haben sie an geistiger Energie und Willensstärke verloren. Viele von ihnen waren ehemals versiert in Geschäftsdingen – und in die Hände solcher Personen legte der Rest die Leitung der Angelegenheiten der Nation. Heute sind Männer, die ihren Reichtum ererbt haben, meist unerfahren in Geschäftsdingen und ungeeignet dafür. Viele von ihnen kannten früher das Leben und die Welt – aber ihre Kenntnis des Lebens besteht heute aus wenig mehr als der Kenntnis von zwei- oder dreihundert Familien, mit denen sie gewohnt sind, Umgang zu haben; und man kann wohl mit einiger Sicherheit behaupten, dass nicht einmal ein Mitglied eines Kollegs ahnungsloser gegenüber der Welt ist oder die Zeichen der Zeit gröber missdeutet als ein englischer Adliger. Ihre Meinungen selbst – die, bevor sie zu Aphorismen wurden, das Ergebnis einer Wahl waren und so etwas wie ein Akt der Intelligenz – sind nun bloß noch erblich. Sie waren einst geistig aktiv – jetzt sind sie passiv; sie hinterließen oft Eindrücke – jetzt nehmen sie sie bloß noch auf.

Was sind heute ihre politischen Maximen? Überlieferte Texte, die sich direkt oder indirekt auf die Privilegien ihres Standes beziehen und auf die ausschließliche Eignung von Männern ihrer Sorte zur Regierung. Was ist ihre öffentliche Tugend? Anhänglichkeit an diese Texte und an die Blüte und Größe Englands, vorausgesetzt, dass England sich nie von ihnen abwendet; Vergötterung bestimmter Ablenkungen, genannt Kirche, Verfassung, Landwirtschaft, Handel und anderer – kraft derer sie es allmählich fertiggebracht haben, in gewisser Hinsicht die Vorstellung von ihren lebenden und atmenden Mitbürgern selbst, denen sie in ihrer Eigenschaft als Herrscher moralisch verpflichtet waren, aus ihrem Bewusstsein auszuschließen. Sie liebten ihr Land, wie Bonaparte seine Armee liebte – für deren Ruhm er die glühendste Leidenschaft empfand, zu einer Zeit, als alle Männer, aus denen sie bestand, alle zwei oder drei Jahre reihum getötet wurden. Sie lieben England nicht, wie jemand Menschen liebt, sondern wie jemand sein Haus oder seinen Grundbesitz liebt.

Da sie so sind, wie sie gerade beschrieben wurden, und da sie endlich auch von den Klügeren als solche erkannt worden sind, haben sie nicht mehr genügend moralischen Einfluss, um wie bisher ihren Meinungen Beliebtheit und Verbreitung zu sichern. Aber sie haben immer noch – und als Inhaber weltlicher Macht haben sie das zwangsläufig – genug von diesem Einfluss, um zu verhindern, dass irgendwelche Meinungen, die sie nicht billigen, zu allgemein anerkannten Lehrmeinungen werden. Ihnen muss daher das Monopol der weltlichen Macht entzogen werden, bevor die Tugendhaftesten und Gebildetsten der Nation die Vorherrschaft über die Meinungen und Empfindungen der Übrigen erlangen werden, wodurch allein England aus dieser Übergangskrise herauskommen und wieder in einen natürlichen Gesellschaftszustand eintreten kann.

Einige Monate bevor der erste dieser Artikel geschrieben wurde, wäre die Behauptung, die gegenwärtige Ära sei eine des moralischen und gesellschaftlichen Übergangs, als ein Paradox erschienen. Jetzt erscheint dieselbe Behauptung beinahe als völlig abgedroschener Gemeinplatz. Die Revolution, die bereits im menschlichen Bewusstsein stattgefunden hat, prägt zusehends die äußeren Dinge entsprechend ihrer eigenen Form und ihren eigenen Verhältnissen.

Dass wir uns in einem Übergangszustand befinden, ist ein Punkt, der keiner weiteren Erläuterung bedarf. Dass der Wandel, in dem wir begriffen sind, uns zu einem gesünderen Zustand führen wird, ist vielleicht in den vorangehenden Artikeln für manche, die es andernfalls bezweifelt hätten, wahrscheinlich gemacht worden.

Aber es ist für uns von großer Wichtigkeit, eine weitaus tiefere Einsicht in die uns bevorstehende Zukunft zu erlangen und in die Mittel, mit denen die Vorzüge dieser Zukunft am besten gesteigert und ihre Gefahren vermieden werden können.

Wie sollen wir diese Einsicht erlangen? Durch eine sorgfältige Musterung der Eigenschaften, die für das nationale Bewusstsein der Engländer in der gegenwärtigen Zeit charakteristisch sind – denn von diesen hängt das zukünftige Schicksal unseres Landes zwangsläufig ab.

Aber ein »geeignetes Publikum«, selbst »wenn es nur wenige sind«¹⁵, kann für derartige Diskussionen nicht gefunden werden, während die Interessen des Tages und der Stunde natürlicher- und angemessenerweise alle Aufmerksamkeit beanspruchen. Die Fortsetzung dieser Artikel muss daher verschoben werden, bis eine Ruhepause nach der gegenwärtigen Betriebsamkeit und Unruhe eingeleitet ist. Ich werde mein Thema so bald wie möglich nach der Verabschiedung des Reformgesetzes* wiederaufnehmen.¹⁶

* Die von Mill angedeutete »Betriebsamkeit« spielt auf die im Jahr 1831 erfolgten Wahlen an, die eine deutliche Mehrheit für Premierminister Grey und das Reformgesetz brachten. Nachdem das Parlament es am 14. Juni wiederaufnahm, wurde am 25. Juni 1831 die zweite Fassung eingebracht.

2. Einige Bemerkungen über die Französische Revolution

Auszug aus einer Rezension zu Archibald Alison's
Geschichte Europas während der Französischen Revolution

von John Stuart Mill

(1833)

Übersetzung von Eduard Wessel

Die Geschichte* ist aus einem zweifachen Gesichtspunkt interessant: Sie hat ein *wissenschaftliches* und ein *moralisches* oder *biographisches* Interesse – ein wissenschaftliches, indem sie uns die allgemeinen Gesetze der moralischen Welt unter Umständen der Komplexität wirkend zeigt und uns in den Stand setzt, den Zusammenhang zwischen großen Wirkungen und ihren Ursachen zu verfolgen; ein moralisches oder biographisches, indem sie den Charakter und das Leben menschlicher Wesen darstellt und je nach deren Verdienst und Schicksal unsere Sympathie, unsere Bewunderung oder unseren Tadel hervorruft.

Wir wollen gegenwärtig nur mit wenigen Worten auf die *wissenschaftliche* Seite der Französischen Revolution eingehen und uns nicht damit aufhalten, den Platz zu bestimmen, der ihr als einem Ereignis in der Universalgeschichte gebührt. Indessen tragen wir durchaus kein Bedenken, demjenigen jede Berechtigung zur Beurteilung der Französischen Revolution abzusprechen, der in ihr nur ein Ergebnis speziell französischer Ursachen oder überhaupt etwas anderes zu sehen vermag als eine einzige stürmische Phase in einer fortschreitenden Umwandlung, die das ganze Menschengeschlecht umfasst.** Alle politischen Revolutionen, sofern sie nicht durch fremde Eroberung bewirkt werden, haben ihren Ursprung in einer moralischen Revolution. Der Umsturz bestehender Einrichtungen ist nur eine von den Folgen eines vorausgegangenen Umsturzes bestehender Ansichten. Die politischen Revolutionen der letzten drei Jahrhunderte waren nur einige vereinzelte äußere Symptome einer moralischen Revolution, die von jener großen Freisetzung der menschlichen Fähigkeiten datiert, welche man gewöhnlich als das Wiederaufleben der Wissenschaften bezeichnet und deren Hauptwerkzeug und vornehmste Triebfeder die Erfindung der Buchdruckerkunst war. Wie viel von dem Weg dieser moralischen Revolution uns noch zurückzulegen bleibt oder wie viele politische Revolutionen sie noch erzeugen wird, ehe sie sich erschöpft hat, ver-

* Auszug aus einer Rezension Mills zu den beiden ersten Bänden der vierzehnbändigen *Geschichte Europas während der Französischen Revolution* (1833–1842) des schottischen Juristen, Beamten und Historikers Archibald Alison (1792–1867). Mill publizierte die Besprechung des »unbedeutenden Buchs« (*Collected Works* XX, S. 122) im *Monthly Repository* vom Juli/August 1833 und nahm sie unter dem auch hier verwendeten Titel in den ersten Band seiner *Dissertations and Discussions* auf (vgl. *Collected Works* XX, S. 112).

** Eine ähnliche Bewertung seiner Zeit gibt Mill bereits in seinem Text »Der Geist der Zeit« (vgl. Text Nr. 1 in diesem Band).

mag niemand vorherzusagen. Aber nur die seichteste Ansicht von der Französischen Revolution kann in ihr *jetzt* noch etwas anderes erblicken als einen bloßen *Zwischenfall* in einem großen Umschwung, der sich in der Menschheit selbst, in ihrem Glauben, ihrer Moral und infolgedessen auch in der äußeren Ordnung der Gesellschaft vollzieht; ein Umschwung, der nicht einmal zur Hälfte vollendet ist und sich nun hier in England in einem Status beschleunigten Fortschritts befindet, der weiter vorangeschritten ist als irgendwo anders.

Wenn diese Ansicht, wie wir uns einstweilen anzunehmen begnügen, richtig ist, so konnte ein englischer Historiker, der gerade in dieser Zeit über die Französische Revolution schreibt, sicherlich Fragen von größerem Interesse, von größerer Dringlichkeit und Bedeutung zum Gegenstand seiner Betrachtungen wählen als den Grad von Lob und Tadel, der den einzelnen Individuen gebührt, die mit mehr oder minder Bewusstsein von dem, was sie wollten, zufällig persönlich in jenen Kampf der Elemente verwickelt wurden.

Ebenso sicher aber ist es auch, dass ein Autor, der im Gefühl seiner Unfähigkeit für eine Behandlung der Geschichte vom wissenschaftlichen Standpunkt es vorzog, sich auf die moralische Seite zu beschränken, aus jenem denkwürdigen Kapitel der Geschichte eine etwas weniger triviale Moral, eine etwas wertvollere und eindringlichere praktische Lehre ziehen konnte als die Betrachtung, dass man sich besinnen solle, ehe man eine politische Umwälzung beginnt, weil man nie wissen könne, wie sie enden werde – die Betrachtung, die in Herrn Alisons Buch¹ den einzigen allgemeinen Schluss und den Inbegriff aller praktischen Weisheit bildet, die er aus seinem Thema herzuleiten vermag.

Aber wenn schon ein Autor sein Unvermögen eingesteht, die Geschichte aus wissenschaftlicher Perspektive behandeln zu können, sollte er sich wenigstens selbst dazu in der Lage halten, sich dem *moralischen* Aspekt zuzuwenden, gewiss ein weniger dem Gemeinplatz zuneigendes Ergebnis suchend, sondern um eine weitaus wertvollere und einleuchtendere praktische Lehre aus diesem außergewöhnlichen Kapitel der Geschichte zu ziehen als nur diejenige, dass die Menschheit sich davor in Acht nehmen soll, in welcher Art und Weise sie eine politische Umwälzung auslöst, denn sie könnte niemals voraussehen, wie oder wann die Umwälzung wieder enden wird – was die absolut einzige generelle Schlussfolgerung und die gesamte Zusammenballung der praktischen Weisheit zu sein scheint, die Herr Alison in seinem Buch aus den Ereignissen ableitet.

Aus solchem Zeug sind die moralischen Lehren unserer Durchschnittsmenschen gemacht! Sei gut, sei weise, handle immer recht, bedenke, was du tust, denn du kannst nicht wissen, was daraus entsteht. Glaubt Mr. Alison oder irgend sonst jemand wirklich, dass jemals von dem ersten Sündenfall bis auf den letzten Bankrott in menschlichen Dingen irgendetwas deshalb schiefgegangen sei, weil es an solchen Lehren fehlte?

Eine politische Umwälzung ist ein schreckliches Ding, zugegebenermaßen. Niemand kann vorher wissen, wie sie ablaufen wird. Auch das geben wir zu. Was nun weiter? Niemand sollte irgend jemals irgendetwas tun, was irgendwie die Tendenz hat, eine Umwälzung herbeizuführen: Ist das der Grundsatz? Nun ist aber kein Versuch, irgendeinen Missbrauch in Kirche oder Staat zu reformieren, keine Anklage, ja nicht einmal die Erwähnung eines politischen oder sozialen Übels möglich, ohne dass sich gleichzeitig irgendeine Tendenz dieser Art einstellt. Alles, was Unzufriedenheit mit irgendeiner der bestehenden Einrichtungen der Gesellschaft erregt, bringt die Gefahr eines gewaltsamen Umsturzes des ganzen Gebäudes umso näher. Folgt daraus, dass man nichts tadeln sollte, was einmal besteht? Oder soll man vielleicht diese Enthaltensamkeit nur dann üben, wenn die Gefahr bedeutend ist? Das ist ja aber gerade dann der Fall, wenn auch das Übel, über das man klagt, bedeutend ist; denn je größer das Übel, desto stärker ist auch der Wunsch, davon befreit zu werden, und die größten Übel sind immer die, deren man sich durch gewöhnliche Mittel am schwersten entledigen kann. Es würde also daraus folgen, dass die Menschheit kleine Übel abschütteln darf, aber große nicht, und dass gerade bei den am tiefsten liegenden und verderblichsten Leiden des gesellschaftlichen Systems die Anwendung von Heilmitteln für immer untersagt bleiben soll.

Kein Mensch soll die Vermeidung einer Revolution zur einzigen Aufgabe seines politischen Lebens machen, ebenso wenig wie er die Vermeidung des Todes zur einzigen Aufgabe seines natürlichen Lebens machen soll. Wenn eine unmittelbare Gefahr droht, so mag man vernünftige Sorge dafür tragen, die eine wie die andere dieser Eventualitäten fernzuhalten, aber das Streben nach irgendeinem würdigen Ziel darf nicht der Furcht vor einer bloßen Möglichkeit geopfert werden.

Unstreitig kann man möglicherweise dadurch Unheil anrichten, dass man nach einem Maß von politischer Reform strebt, für das der Geist der Nation noch nicht reif ist, und auf diese Weise vorzeitig einen Kampf zwischen Elementen heraufbeschwört, zwischen denen ein allmählicher Fortschritt viel-

leicht noch eine harmonische Ausgleichung hätte bewirken können. Auch wird jeder rechtschaffene und umsichtige Mann, bevor er die Laufbahn eines politischen Reformators einschlägt, mit sich darüber zu Rate gehen, ob der Zustand der Moral und die intellektuelle Kultur des Volkes irgendeine große Verbesserung in der Behandlung der öffentlichen Angelegenheiten möglich mache. Er wird aber auch gleichzeitig erwägen, ob Aussicht vorhanden ist, dass das Volk, ohne einen *vorausgehenden* Wechsel in der Regierung, moralisch oder intellektuell verbessert werden kann, und wenn dies trotz allem nicht der Fall ist, kann es noch immer seine Pflicht sein, einen solchen Wechsel auf jede Gefahr hin anzustreben.

Die Frage, in welcher Weise ein vollkommen weiser Mann bei dem Beginn der Französischen Revolution sich in Bezug auf diese verschiedenen Punkte festgelegt haben würde, wird der am wenigsten rasch beantworten, der am meisten davon versteht. Die Französische Revolution erkaufte dauernde Güter von unschätzbarem Wert auf Kosten unmittelbarer Übel der schrecklichsten Art. Aber mit all der Aufklärung, die wir seither über diesen Gegenstand erhalten haben oder aller Wahrscheinlichkeit nach je erhalten werden, bleibt es unmöglich, etwas mehr als bloße Vermutungen darüber anzustellen, ob Frankreich den Fortschritt um einen billigeren Preis hätte erkaufen können und ob nicht jeder Gang der Ereignisse, der die Revolution hätte abwenden können, gleichzeitig auch jede Reform verhindert und das Volk von Frankreich in einen Zustand der Barbarei, bis auf die Stufe russischer Leibeigener herabgedrückt hätte.

Eine Revolution, die ein so brutales Ding ist, kann sicherlich nicht ein so schreckenerregendes Ding sein, wenn alles wahr ist, was die Konservativen darüber sagen. Denn nach ihrer Behauptung hat es immer von dem Willen einiger weniger Personen abgehungen, ob eine Revolution stattfinden soll oder nicht. Sie beginnen ausnahmslos mit der Annahme, dass es den Führern der Reformbewegung vollkommen freistand, große und entscheidende sofortige Verbesserungen mit der sicheren Aussicht auf einen wachsenden Fortschritt und auf die endgültige Verwirklichung eines idealen Zustandes, soweit diese irgend möglich ist, auf friedlichem Weg zu erreichen, und dass sie freiwillig den Weg des Bürgerkrieges und Gemetzels vorzogen, bloß weil sie auf diesem etwas rascher und direkter ihrem Endziel näher zu kommen glaubten. Hat man auf diese Weise erst einmal die Revolution als eine bloße *Bagatelle* hingestellt, als eine Eventualität, die nur der äußerste Grad von Verworfenheit und

Torheit nicht fernzuhalten vermag, so ist es freilich nicht mehr schwer, alle Führer der Revolution zu Schurken oder zu Narren zu stempeln. Unglücklicherweise befinden sie sich aber in der Regel durchaus nicht in jener beneidenswerten Lage, sondern stehen einer ganz anderen Alternative gegenüber. Wir wagen kühn die Behauptung, dass kaum jemals aus dem Wunsch nach Reform eine politische Umwälzung hervorgegangen ist, wenn nicht nach der vollen Überzeugung aller Beteiligten die Wahl nur zwischen *allem* und *nichts* lag, wenn nicht die handelnden Personen mit sich vollständig darüber im Reinen waren, dass ohne eine Revolution die Feinde jeder Reform zur ausschließlichen Herrschaft gelangen und nicht nur jedem gegenwärtigen, sondern auch jedem zukünftigen Fortschritt für immer Tür und Tor verschließen würden.

Unstreitig war dies die Überzeugung aller Männer, welche in den ersten Stadien der Französischen Revolution eine Rolle spielten. *Sie zogen nicht* aus freier Wahl den Weg des Blutvergießens und der Gewalt dem Wege der friedlichen Erörterung vor. Ihre Sache war die Sache der Ordnung und des Gesetzes. Die Generalstände in Versailles* waren eine gesetzmäßig zusammengetretene, gesetzmäßig mit der höchsten Gewalt betraute Versammlung und hatten bei allem, was sie taten, jedes Recht, welches das Gesetz und die öffentliche Meinung verleihen konnte, auf ihrer Seite. Sobald sie aber irgendetwas taten, was den Höflingen des Königs missfiel – und zu jener Zeit hatten sie noch nicht einmal *angefangen*, an den wesentlichsten Einrichtungen des Landes etwas zu ändern –, trafen der König und seine Ratgeber Anstalten, die Entscheidung der Bajonette anzurufen. Dann erst und nicht eher erhob sich die Macht eines bewaffneten Volkes gegenüber dieser Parteiung, um die höchste verfassungsmäßige Autorität, die Vertretung des Landes, zu verteidigen, die mit ungesetzlicher Gewalt bedroht wurde. Die Bastille** fiel; die Sache des Volkes gewann die Oberhand, und der Erfolg, der so oft als eine Rechtfertigung gilt, schlug hier in das gerade Gegenteil davon um: Männer, die einem

* Von König Ludwig XVI. (1754–1793) im Jahr 1789 in Versailles einberufene Versammlung der gesellschaftlichen Stände (Adel, Klerus, Dritter Stand), in der der Regent neue Steuern zur Abwendung des Staatsbankrotts einführen wollte. Die Versammlung wurde am 5. Mai mit einer Ansprache des Monarchen eröffnet.

** Zum Gefängnis umgebaute Festung in Paris, deren Sturm am 14. Juli 1789 als symbolischer Auftakt der Französischen Revolution gesehen werden kann.

Hampden oder Sidney^{*} gleichgestellt worden wären, wenn sie ruhig gewartet hätten, bis man ihnen den Hals abschnitt, wurden als Scheusale verschrien, weil sie siegreich gewesen waren.

Wir haben gegenwärtig nicht die Zeit und den Raum, um das Maß der Schuld zu erörtern, welches nicht die Urheber der Revolution, aber die verschiedenen späteren Revolutionsregierungen an den Verbrechen der Revolution tragen. Vieles wurde getan, was andere als schlechte Menschen nicht hätten tun können. Aber wer ehrlich und sorgfältig die Quellen der Geschichte dieser Zeit studiert, wer sich von der Lage und dem geistigen Zustand selbst derjenigen Männer eine Vorstellung bilden kann, die jene Scheußlichkeiten ersannen und ausführten, wird bei näherer Erwägung der Tatsachen immer mehr von der Überzeugung durchdrungen werden, dass alles, was geschah, nur um eines einzigen Zwecks willen geschah. Dieser Zweck war, die Revolution zu retten; wie es in der Phraseologie jener Zeit hieß: sie zu retten, gleichviel mit welchen Mitteln, sie gegen ihre unversöhnlichen äußeren und inneren Feinde zu verteidigen, die Vernichtung des neu geschaffenen Werks, die Wiederherstellung alles dessen, was zerstört war, und die Ausrottung aller, die bei dieser Zerstörung tätig gewesen waren, zu verhindern, die Royalisten niederzuhalten und die fremden Eroberer zurückzutreiben, und zu diesem Ziel ganz Frankreich in ein ungeheures Heerlager zu verwandeln, das ganze französische Volk den Verpflichtungen und dem Willkürregiment einer belagerten Stadt zu unterwerfen und in der Verfolgung jenes Zieles Tod oder jedes andere Übel mit gleicher Bereitwilligkeit über andere zu verhängen oder selbst zu leiden.

Von alledem aber lässt sich die Schulweisheit des Herrn Alison nichts träumen.² Er kennt nicht genug von seinem speziellen Gegenstand und von dem allgemeinen Gegenstand der Geschichte, der Natur des Menschen, um auch nur diesen ersten Schritt zum Verständnis der Französischen Revolution getan zu haben. Es gibt in dieser Beziehung keine Entschuldigung für ihn, denn wenn er in der französischen Literatur aus der Zeit *nach* der Revolution einigermaßen belesen wäre, so hätte ihm die Ansicht nicht fremd sein können, die jedem ihrer Schriftsteller und jedem ihrer Leser ganz geläufig ist.

* John Hampden (um 1594–1643), englischer Politiker und Akteur der bürgerlichen Revolution; Algernon Sidney (1623–1683), englischer Politiker und politischer Philosoph, der ein einflussreiches Werk über Verfassungsfragen schrieb, auf das sich John Locke und die Gründerväter der Vereinigten Staaten bezogen.

3. Rechtfertigung der Französischen Februarrevolution 1848

Rezension in Erwiderung auf Lord Brougham
und andere

von John Stuart Mill

(1849)

Übersetzung von Eduard Wessel

Dass die Vorgänge und die Männer der letzten Französischen Revolution* in den Augen des vulgären und selbstsüchtigen Teiles der oberen und mittleren Klassen wenig Gnade finden, kann wohl niemanden überraschen, und dass die Tagespresse, die nur das Echo oder, soweit es in ihrer Macht liegt, die Vorläuferin der Meinungen und Vorurteile dieser Klassen ist, danach strebt, sich durch böswillige Herabsetzung jenes großen Ereignisses zu empfehlen, entspricht nur dem gewöhnlichen Lauf der Dinge. Gerechtigkeit gegen die Männer und eine billige Würdigung des Ereignisses verlangen, dass gegen diese unverdienten Angriffe Einsprache erhoben werde. Indessen ist es schwer, mit einem so aalglatten Gegner, wie es ein Zeitungsschreiber ist, zu ringen, und unmöglich, den Strom der Verleumdung bis in all die unendlich kleinen Zuflüsse zu verfolgen, die ihm in ununterbrochener Folge aus unzähligen Zeitungsartikeln zugeführt werden und ihn immer höher anschwellen lassen. Gegen derartige Angreifer ist man immer im entschiedensten Nachteil, solange man sie nicht durch ein ähnliches Medium bekämpfen kann, das der Tageslüge auch die sofortige tägliche Widerlegung entgegenzusetzen erlaubt. Es ist also ein glücklicher Umstand, wenn jemand die ganze Masse der Anschuldigungen in einer einzigen allgemeinen Anklageschrift zusammenfasst, so dass die Entscheidung gewissermaßen von dem Ausgang einer einzigen Schlacht und nicht von einer unendlichen Reihe von Scharmützeln abhängig gemacht wird. Die Verteidiger von Wahrheit und Gerechtigkeit können sich nur Glück wünschen, wenn alles, was Unwahrheit und Ungerechtigkeit vorzubringen haben, in einem mäßigen Umfang und in einer Form, welche der Widerlegung eine Handhabe bietet, zusammengefasst wird.

* Diesen letzten größeren Text über Frankreich publizierte Mill zunächst in der *Westminster Review* vom April 1849. Der Artikel, den Mill später unter dem hier verwendeten Titel in den zweiten Band seiner *Dissertationen und Diskussionen* aufgenommen hat, bezieht sich, wie er in einer ergänzenden Fußnote anmerkt, namentlich auf Lord Broughams 1848 erschienenen »Brief an den Marquis von Lansdowne, K.G., Lord-Präsident des Councils, über die letzte Revolution in Frankreich«. Der Text geht aber thematisch weit über eine Auseinandersetzung mit den Ansichten Broughams hinaus und stellt eine Summe dessen dar, was Mill über den Kampf zwischen Freiheit und Ordnung in Frankreich und den kontinentalen Liberalismus an Erkenntnissen gewonnen hat (vgl. *Collected Works* XX, S. vii f. und S. 318). So gibt es zahlreiche Anknüpfungspunkte zu seinen Texten über Demokratie und Repräsentation (vgl. *Ausgewählte Werke* IV), zum Sozialismus und der Arbeiterfrage (vgl. *Ausgewählte Werke* III/2) oder zu den in diesem Band enthaltenen Artikeln »Geist der Zeit« (Text Nr. 1) und »Einige Bemerkungen zur Nichteinmischung« (Text Nr. 6).

Einen solchen Vorteil gewährt uns Lord Broughams* Erguss konfuser Schmähungen gegen die Revolution und ihre Urheber. Unter den zahlreichen seit Februar 1848 aus der englischen Presse hervorgegangenen Schriften, die einen ähnlichen Zweck und zum Teil mit weit größerem Talent verfolgen, ist seine Flugschrift die einzige, welche darauf Anspruch macht, den ganzen Gegenstand zu umfassen, und die einzige, welche einen bekannten Namen trägt. Sollte man finden, dass dieser Arbeit mehr Bedeutung beigelegt wird, als sie bei ihrer Trivialität und Gehaltlosigkeit beanspruchen kann, so möge man erwägen, dass die Bedeutung einer Zahl nicht so sehr von den Einheiten der ersten Ziffer wie von der Anzahl der nachfolgenden Ziffern abhängt.

Lord Brougham

»hält es als ein Mann, der in verschiedenen Zeiten ein Führer in politischen Bewegungen gewesen ist und das Seinige zur Herbeiführung der größten Verfassungsänderung, die jemals ohne Anwendung tatsächlicher Gewalt herbeigeführt wurde,¹ beigetragen hat, für eine ihm zukommende Pflicht, in ruhiger, aber umfassender Weise auf die Betrachtung der außerordentlichen Revolution einzugehen, die jemals die Gestalt der Dinge in einem zivilisierten Land geändert hat.«²

Es ist sehr natürlich und lobenswert, dass jemand (auch wenn er nicht wie Lord Brougham sich des Vorzugs rühmen kann und wirklich oft genug rühmt, als Minister den Marquis von Lansdowne** zum Kollegen gehabt zu haben) es sich angelegen sein lässt,³ das denkwürdige Ereignis zu studieren, das den Gegenstand der Brougham'schen Schmähschrift bildet. Denkwürdig kann man es mit Recht nennen, obwohl die abgedroschene Hyperbel*** von »der außerordentlichsten Revolution, die jemals die Gestalt der Dinge in einem zivilisierten Lande änderte«, selbst als bloße rhetorische Floskel kaum zulässig erscheinen kann. In einer Beziehung muss man die Februarrevolution allerdings nicht nur als außerordentlich, sondern fast als beispiellos anerkennen. Sie steht unter den Revolutionen dadurch beinahe einzig da, dass sie die Macht Männern in die Hand gab, die sie weder erwartet und gesucht hatten noch auch

* Henry Peter Brougham (1778–1868), englischer Autor, Jurist und Politiker.

** Henry-Petty Fitzmaurice (1780–1863), englischer Politiker und Staatsmann. In seiner Funktion als Lord-Präsident des Councils war er mitverantwortlich für die Wahlrechtsreform des Jahres 1832.

*** Übertreibung.

für irgendeinen persönlichen Zweck verwendeten, selbst nicht für den, das Übergewicht ihrer Partei auf anderem Wege als dem des Meinungskampfes und der Erörterung zu erhalten, Männern, deren sämtliche Akte in ihnen die fast unerhörte Erscheinung selbstloser Politiker erkennen ließ, die nicht wie der große Haufen derer, die sich für aufrichtig halten, darauf ausgingen, ein wenig für ihre Meinungen und recht viel für sich selbst zu tun, sondern sich mit uneigennützigem Eifer bemühen, während der Dauer ihrer Macht so viel Gutes zu bewirken, als ihre Landsleute entgegenzunehmen fähig waren, und mehr, als ihre Landsleute bis dahin zu wünschen gelernt hätten. Vielleicht hätte man nicht erwarten sollen, dass Männer dieses Gepräges in Lord Broughams Sympathie einen hohen Platz einnehmen könnten. Lord Brougham hat oft und mit Erfolg aufseiten des Volkes gefochten, aber wenige werden behaupten wollen, dass er ihm oft vorauseilte oder in seinem Dienst jemals eine besonders steile Anhöhe stürmte. Selbst in den Tagen seines größten Ruhms pflegte man ihm nachzusagen, dass er sich selten einer Sache anschloss, ehe nicht ihre ersten Schwierigkeiten vorüber waren und ehe sie nicht durch Arbeiter von ernsterem Kaliber, die bereitwilliger auf unterschiedsloses Lob verzichteten, dem Punkt des Erfolges nahe gebracht war. Wenn also Sympathie von Charakterähnlichkeit abhängt, so war von vornherein nicht zu erwarten, dass Seine Lordschaft eine besonders warme Bewunderung für die Mitglieder der provisorischen Regierung hegen würde. Indessen ist doch wohl unter den Männern in Europa, die ihm in Bezug auf Ruf und Stellung gleichkommen, kein zweiter, der sich gestatten würde, von ihnen in folgender Weise zu sprechen:

»Dem sofortigen Verschwinden aller Tugenden, Herrschaften, Fürstlichkeiten und Talente, aller Männer, die durch ihre Stellung ihre Fähigkeiten, ihre Regierungsgewohnheiten oder auch nur durch ihre Geschäftsgewohnheiten irgendwie berechtigt waren, die Angelegenheiten ihres Landes zu leiten, folgte sofort die Erhebung zur höchsten Macht von Männern, die mit alleiniger Ausnahme meines berühmten Freundes Arago entweder bis dahin selbst ihrem Namen und ihrer Existenz nach ganz unbekannt waren oder die man als Schriftsteller von nicht bedeutendem Ruf kannte, oder die so unrühmlich bekannt waren, dass es für sie besser gewesen wäre, ganz unbekannt zu bleiben, und auch Herr Arago,*

* Dominique François Jean Arago (1786–1853), französischer Physiker, der sich seit 1830 politisch betätigte und in der Revolution von 1848 als Kriegs- und Marineminister der provisorischen Regierung fungierte.

die einzige Ausnahme von dieser wirklich vorhandenen oder wünschenswerten Namenlosigkeit, ist einzig und allein in der Welt der Wissenschaft bekannt.»⁴

Wenn man bedenkt, dass zu den Männern, von denen hier die Rede ist, unter anderen auch Herr von Lamartine* gehört, so fällt es schwer, über ein so unbegrenztes Vertrauen auf die Unwissenheit des Publikums nicht zu staunen. Der literarische Ruf, dessen sich Herr von Lamartine in Frankreich und Europa erfreut, wird es wohl vertragen können, dass Lord Brougham ihn ignoriert. Unter den Mitgliedern der provisorischen Regierung war nicht eine einzige unbekannte Persönlichkeit. Die sieben Männer,** aus denen dieselbe ursprünglich bestand, waren insgesamt ausgezeichnete Mitglieder der Deputiertenkammer. Ihr verehrungswürdiger Präsident, einer der geachtetsten Charaktere Frankreichs, hatte sogar eine Ministerstelle bekleidet, wenn das keine Empfehlung ist. Er war ein Mitglied des ersten im Jahre 1830 ernannten Kabinetts gewesen und aus der Regierung ausgeschieden, als Louis-Philippe*** sich von den volkstümlichen Prinzipien lossagte. Der »berühmte Freund«, der »nur in der Welt der Wissenschaft« bekannt sein soll, ist zwanzig Jahre hindurch ein tätiger und einflussreicher Politiker gewesen. Drei andere waren hervorragende Mitglieder der Pariser Advokatur.**** Die vier, welche diese sieben, der Volksstimme gehorchend, als ihre Kollegen aufnahmen, waren die anerkannten Führer der republikanischen Presse, und wem, der sich um französische Dinge auch nur im Mindesten kümmerte, hätten die Namen Marrast und Louis Blanc fremd sein können?*****

Die erste Sünde der Revolution ist in Lord Broughams Augen ihre Besonderheit. »Die Menschheit hat ihresgleichen noch nie gesehen.« »Sie hat keine

* Alphonse Marie Louis de Prat de Lamartine (1790–1869), französischer Schriftsteller, Historiker und Politiker, war Außenminister und Vorsitzender der provisorischen Regierung nach der Februarrevolution.

** Jacques Charles Dupont de l'Eure (1767–1855; Präsident); Dominique François Jean Arago; Isaac Adolphe Crémieux (1796–1880); Louis Antoine Garnier-Pagès (1803–1878); Alphonse Marie Louis de Prat de Lamartine; Alexandre Auguste Ledru-Rollin (1807–1874); Alexandre Pierre Thomas Amable Marie de Saint Georges (1795–1870).

*** Louis-Philippe I. (1773–1850), der sogenannte »Bürgerkönig« der Julimonarchie von 1830–1848 und letzter Monarch Frankreichs.

**** Gemeint sind die Juristen Crémieux, Ledru-Rollin und Marie de Saint Georges.

***** Gemeint sind die Journalisten und Politiker: Louis Blanc (1811–1882), Ferdinand Flocon (1800–1866), Armand Marrast (1801–1852) und Alexandre Martin (1815–1895; auch bekannt als »Albert der Arbeiter«).

Parallele in der Geschichte der Nationen.« »Sie steht im Widerstreit mit jedem Prinzip und jeder Erfahrung.« Wenn es möglich wäre, dass sie dauern könnte, so würde unser Autor »sich verpflichtet fühlen, einem sehr sorgfältig gearbeiteten Werk,⁵ der politischen Philosophie der Gesellschaft zur Verbreitung nützlicher Kenntniss,* einen neuen Abschnitt hinzuzufügen.« Wenn sein Bericht über die Revolution richtig wäre, so wäre es durchaus unbegreiflich, wie sie hätte zustande kommen können. Sie war »das plötzliche Werk eines Augenblicks, ein Umschwung, der durch keinen vorausgegangenen Plan vorbereitet wurde; sie war durch kein Gefühl eines Übelstandes veranlasst, durch keine Klage angekündigt.« Sie war ferner »grundlos, entbehrte jedes Vorwandes, und zu ihrer Rechtfertigung oder auch nur zu ihrer Erklärung lässt sich durchaus nichts anführen, es wäre denn die Gewohnheit an Wechsel und die Geneigtheit zur Gewalttätigkeit.« Sie war »das Werk von einem halben Dutzend Handwerkern, die sich in einer Druckerei zusammenfanden«, »von einer Handvoll bewaffneter Schufte, die ein Schuhmacher und ein untergeordneter Zeitungsschreiber anführten.«⁶ Wer mit dem Zeitungsschreiber gemeint ist, muss Seine Lordschaft am besten wissen; der Schuhmacher aber kann niemand sonst sein als Herr Adolphe Chenu,** dem Lord Brougham alles, was er von seiner Beteiligung an dem Vorgang erzählt, aufs Wort glaubt, obgleich man nur seine Aussage⁷ zu lesen braucht, um sich zu überzeugen, dass man ihn schon damals als das kannte, wofür er jetzt allgemein gilt, nämlich als einen Polizeispion. Diese »Handvoll« von »Arbeitern« oder auch von »Schuft« unterwarf sich alle Welt, obgleich alle Welt sie höchst missbilligte. Ein halbes Dutzend unbekannter Individuen stürzte eine Regierung, gegen die niemand etwas hatte, und setzte eine Regierung ein, nach der niemand verlangte. Dies auffällende Ereignis, diese Regierung, die gewissermaßen ganz von selber fällt, bringt den Autor nicht auf den Gedanken, dass es mit ihrem Fundament nicht ganz richtig gestanden haben muss. Der ganze Vorgang beweist ihm nur, dass Fundamente nutzlos sind. Er enthüllt ihm die »schreckliche Wahrheit«, dass es in der Natur von Gebäuden liegt, ohne Grund einzu-

* Die 1826 von Henry Peter Brougham und weiteren Anhängern der Whig-Partei gegründete »Society for the Diffusion of Useful Knowledge« stellte günstige Textausgaben für die sich alphabetisierende Arbeiterklasse und Mittelschicht Großbritanniens zur Verfügung, um dadurch einen Beitrag zur Volksbildung zu leisten.

** Jacques Étienne Adolphe Chenu (ca. 1817–fl. 1840er Jahre), Agent und Provokateur sowie Teilnehmer an revolutionären Geheimgesellschaften der Julimonarchie.

stürzen, und dass man hinfort bei keinem mehr auf Dauer rechnen könne. Die Februarrevolution »zerstört für immer unser Vertrauen in jedes System politischer Macht, das man aufbauen könnte«, und zwar nicht nur in Frankreich, sondern auf dem gesamten Erdball. »Alles Gefühl der Sicherheit bei sämtlichen bestehenden Regierungen« ist dahin. »Keine kann auch nur für die nächste Stunde als gesichert gelten«⁸.

Kurz, die Erklärung der Revolution läuft daraus hinaus, dass sie absolut unerklärlich ist, und das soll nicht ein Eingeständnis der Unwissenheit, sondern eine ausreichende Theorie vorstellen.

Gesunder Menschenverstand, so wenig er auch über die Französische Revolution unterrichtet sein mag, hat sich doch von vornherein mit einer solchen Vorstellung von ihr nicht anfreunden können. Es scheint Lord Brougham unerklärlich, weshalb die englischen Journale sich nicht sofort und entschieden im revolutionsfeindlichen Sinne ausgesprochen, sondern einige Wochen gewartet haben, bis sie ihre gegenwärtige feindselige Haltung einnahmen.⁹ Sie handelten so, weil sie nicht glauben konnten, was er zu glauben erklärt, dass die beste und weiseste der Regierungen, hinter der die ganze reife Meinung des gesamten Landes stand, durch einen bloßen Hauch umgeworfen werden konnte. Das ist auch der Grund, weshalb selbst jetzt, wo die größten Entstellungen des Zustandes der Dinge, den die Revolution herbeigeführt hat, allgemein verbreitet sind und fast allgemeinen Glauben finden, kaum irgendjemand außer unserem Autor Bedauern über das äußert, was sie hinweggefegt hat. »Der erlauchte Fürst,* der mit außerordentlichem Talent und vollkommenem Erfolg in Zeiten voll innerer und äußerer Schwierigkeiten das Staatsschiff siebzehn Jahre hindurch sicher und friedlich gesteuert« und der Lord Brougham in die Tuilerien** eingeladen hatte, wo er dann mit anscheinender Resignation seine »ernsten und eifrigen« Ratschläge¹⁰ anhörte, hat jetzt an Lord Brougham seinen einzigen oder beinahe einzigen Bewunderer und Elegiker. Woher kommt das? Weil jedermann, mag er mit den Tatsachen bekannt sein oder nicht, so viel zu begreifen vermag, dass eine Regierung, die nach siebzehn Jahren einer fast absoluten Herrschergewalt über ein großes Land in einem Tage gestürzt werden kann, die während dieser langen Periode, noch dazu einer Periode des Friedens und Gedeihens, die durch kein öffentliches

* Louis-Philippe I.

** Stadtschloss der französischen Könige in Paris.

Unglück gestört wurde, so ganz außerstande gewesen ist, irgendwo den Wunsch nach ihrer Erhaltung zu wecken, dass »eine Hauptstadt mit einer Million Seelen und eine ganze Nation von fünfunddreißig Millionen« einschließlich einer Armee von einigen hunderttausend Mann ruhig zusehen, wie »ein Schuhmacher und ein Zeitungsschreiber« an der Spitze »eines bewaffneten Pöbelhaufens von zwei- bis dreitausend Mann«¹¹ die Kammern vertreiben und eine gänzlich verschiedene Ordnung der Dinge proklamieren – dass eine solche Regierung, wenn sie nicht der öffentlichen Einsicht so weit voraus war, um ganz außerhalb des Bereiches ihrer Würdigung zu liegen, notwendig so weit hinter ihr zurückgeblieben sein musste, dass sie zu fallen verdiente.

Diese Regierung hatte, Lord Brougham gesteht es ein, ihre schwachen Seiten. Das Ministerium hatte sich einige Missgriffe und Taktlosigkeiten zuschulden kommen lassen, und die Einrichtungen des Landes hatten noch einige Mängel, zu deren Beseitigung die Regierung sich nicht bereit zeigte. Es waren zu viele Regierungsbeamte im Parlament, und das Wahlrecht war »zu eng begrenzt«,¹² da es sich in einer Nation von vierunddreißig Millionen auf eine Viertelmillion Menschen beschränkte, die übrigens, hätte Lord Brougham noch hinzufügen können, so ungleich verteilt waren, dass die Mehrzahl der Wählerschaften nicht mehr als zwei- bis dreihundert Stimmen zählte. Die Regierung hätte hier ein Einsehen haben sollen. Sie hätte »allen denen, welche zur Jury herangezogen werden können« und außerdem »ohne Rücksicht auf Eigentum den Klassen, die Wissenschaft, Literatur und Kunst repräsentieren«,¹³ das Stimmrecht verleihen sollen, womit übrigens zweimal dasselbe gesagt wird, denn die Geschworenenlisten umfassten gerade nebst den Wählern noch diese Klassen. Auf diese Weise würde man den 250 000 Wählern einige zwanzig- oder dreißigtausend mehr hinzugefügt haben, und zwar fast ausschließlich den großen Wählerschaften. Die anderen Verbesserungen, deren die französische Verfassung nach Lord Broughams Ansicht bedurfte, bestanden darin, dass die Pairie* erblich gemacht und die Gründung von Fideikommissen** ermöglicht werden sollte.¹⁴ Wollte Lord Brougham mit seinen politischen Freunden allzu streng ins Gericht gehen, weil sie diese letzteren Proben konstitutioneller Verbesserung nicht ins Leben gerufen haben, so könnten wir

* Vom Monarch verliehener Titel des französischen Hochadels, der 1848 endgültig aufgehoben wurde.

** Ein durch einen Stiftungsakt geschaffenes unveräußerliches und unteilbares, einer bestimmten Erbfolge unterliegendes Eigentum.

das nur als sehr ungerechtfertigt finden, denn sie hätten mit derselben Aussicht auf Erfolg auch versuchen können, das Sonnensystem zu ändern. Eine erbliche gesetzgebende Körperschaft und Fideikomnisse sind Dinge, auf welche eine Nation nicht mehr zurückkommt, wenn sie sich einmal davon losgemacht hat. Sicherlich war dies nicht der Grund, weshalb sich Louis-Philippe in der Stunde der Prüfung von aller Welt verlassen fand. Demgemäß kann Lord Brougham keine andere Erklärung der Tatsache beibringen als die Selbstsucht und Gleichgültigkeit der Nationalgardisten, »die nur an ihre Kaufläden und ihren Warenkram denken und die jeder Tätigkeit ausweichen, dass sie nur von dem Ausbruch keine Plünderungsgefahr befürchten.«¹⁵

Dieses Anschauungsexemplar philosophischer Betrachtung ist durchaus nicht in der Weise Bacons* gehalten und macht dem politischen Philosophen der Gesellschaft für nützliche Kenntnis wenig Ehre. Die Nationalgarde handelte kräftig genug im Jahre 1832 und dann wieder 1834, als sie den Truppen half, Aufstände zu bewältigen, die weit furchtbarer waren als der von 1848. Ihre Haltung im letzten Juni war nicht, wie die Flugschrift behauptet,¹⁶ eine Ausnahme, sondern die Regel. Ihre Abscheu vor der *Meute* entwickelte sich zu einer wirklichen Leidenschaft, und nur diese, nicht etwa irgendeine Anhänglichkeit an den Thron Louis-Philippes, ließ sie diesen siebzehn Jahre lang ertragen. Weshalb haben sie also im Februar 1848 zum ersten und einzigen Mal dem Aufstand nicht nur nicht widerstanden, sondern ihn sogar offen begünstigt? Weil die Zeit gekommen war, wo ihre Unzufriedenheit mit der Regierung eine solche Höhe erreicht hatte, dass sie selbst jene leidenschaftliche Abscheu in den Hintergrund drängte. Der Herrscher Frankreichs hatte die Furcht, mit der der Gedanke an eine neue Revolution den Bourgeois erfüllte, abgesehen von der persönlichen Korruption, zu seinem einzigen Regierungswerkzeug gemacht, und dieses Werkzeug versagte ihm jetzt den Dienst.

Die Erklärung für einen derartigen Ausgang einer siebzehnjährigen Herrschaft, den Grund, weshalb eine Regierung, die im ersten Jahre nach ihrer Einsetzung die entschlossensten und heftigsten Angriffe nicht zu erschüttern vermocht hatten, sich im Jahre 1848 so schwach erwies, dass sie beim ersten Stoß zusammenbrach, ohne dass sich eine Hand regte, ihr zu helfen, glauben wir hauptsächlich in zwei Umständen suchen zu müssen.

* Francis Bacon (1561–1626), englischer Philosoph, Wissenschaftler und Politiker, dessen wissenschaftstheoretisches Hauptwerk *Novum Organum* (1620) John Stuart Mill als Grundlage für sein *System der Logik* heranzog.

An erster Stelle fehlte dieser Regierung ganz und gar der Geist des Fortschrittes. Sie setzte nicht bloß allen und jeden organischen Reformen, möchten sie auch noch so gemäßigt sein, einen hartnäckigen Widerstand entgegen; auch dem bloßen Fortschritt in der Gesetzgebung oder Verwaltung zeigte sie sich in der Praxis ebenso feindlich. Sie regte kaum irgendeine Verbesserung selbst an und widerstrebte mit Erfolg allen derartigen Vorschlägen, die von anderen ausgingen. Es war dies nicht immer, wenigstens nicht in gleichem Grade, der Fall gewesen. In ihren früheren Jahren hatte sie Frankreich zwei der wichtigsten legislativen Gaben¹⁷ verliehen, die es je empfangen hat, das Gesetz über den Elementarunterricht und das über Vizinalwege*. Aber ihre Liebe zum Fortschritt, die nie sehr stark gewesen war, hatte längst einem Konservatismus der schlimmsten Art den Platz geräumt. Es gibt wenige Beispiele einer Regierung in einem sich frei nennenden Land, die sich so vollständig der Aufrechthaltung aller Missbräuche verkauft hatte. Sie beruhte auf einem Zusammenschluss aller gemeinschädlichen Interessen¹⁸ Frankreichs. Unter denen, welche die Stimmen der Körperschaften von zwei- bis dreihundert Wählern beeinflussten, denen die Minister ihre Majorität in der Kammer dankten, gab es immer einige, deren Interesse jeder Fortschritt, mochte er bestehen, worin er wollte, gefährdet hätte. Dass die vornehmsten Werkzeuge des Systems Männer von Kenntnis und Bildung waren, die sich als Vorkämpfer des Fortschritts den größten Teil ihres Rufes erworben hatten, machte die Sache nur noch schlimmer. Bei manchen dieser Männer mochte das Motiv persönliches Interesse, bei anderen Hass gegen die Demokratie sein. Aber weder die einen noch die anderen trugen Bedenken, sich im Interesse der Aufrechterhaltung ihrer Partei den Zwecken ihrer schlechtesten Anhänger dienstbar zu machen. Um diese als eine geschlossene Schar zusammenzuhalten, die man der Demokratie entgegenstellen könne, ließ man ihnen freie Hand zum Widerstand gegen jede sonstige Änderung. Wie die Dinge in der Welt jetzt stehen, musste dieser Umstand schon an sich für die Dauer einer Regierung verhängnisvoll werden. Keine Regierung kann heutzutage auf Bestand rechnen, wenn sie nicht den Fortschritt ebenso wohl als die Ordnung verbürgt. Auch kann sie unmöglich auf die Länge die Ordnung sicherstellen, wenn sie nicht den Fortschritt fördert. Einstweilen kann sie allerdings noch

* Mitte des 19. Jahrhunderts geläufige Benennung von übergeordneten Verbindungsstraßen (im Gegensatz zu Orts- und Feldwegen) aus der Verwaltungssprache.

fortbestehen, wenn sie auch nur einen geringen Grad von Fortschrittsgeist besitzt. Solange Reformfreunde auch nur eine entfernte Hoffnung haben, ihre Ziele durch das herrschende System erreichen zu können, sind sie in der Regel bereit genug, dies System zu ertragen. Wenn aber keine derartige Aussicht vorhanden ist, wenn die Institutionen selbst dem Fortschritt zum Besseren unübersteigliche Schranken entgegenzustellen scheinen, dann staut sich die vorwärtstrebende Flut so lange hinter ihnen auf, bis sie sie niederwirft.

Dies war der eine charakteristische Zug in Louis-Philippes Regierung. Der andere, um nichts ehrenvollere, war für diese Regierung umso verderblicher, als die öffentliche Meinung ihn noch in höherem Grad als den ersten mit der Tätigkeit und dem persönlichen Charakter des Königs selbst identifizierte. Seine Regierung suchte fast ausschließlich nur durch die gemeineren und selbstsüchtigeren Triebe der menschlichen Natur zu wirken. Ihr einziges Hilfsmittel bestand in einem direkten Appell an die unmittelbaren persönlichen Interessen oder die interessierten Besorgnisse der Menschen. Sie versuchte nie, sich an ein edles, hohes Prinzip der Tätigkeit zu wenden oder ein solches auf ihre Seite zu bringen, im Gegenteil: Sie bekämpfte alle derartigen Prinzipien, weil sie von ihnen Gefahren für sich selbst besorgte. In derselben Manier wie Napoleon* das Streben nach militärischer Auszeichnung pflegte, das ihm als das einzige Mittel erschien, durch welches er auf die Menge wirken konnte, bemühte sich Louis-Philippe, ganz Frankreich in den Kultus der materiellen Interessen,¹⁹ in die Verehrung der Kasse und des Hauptbuches zu versenken. Im Charakter der Franzosen liegt es nicht, oder hat es bis jetzt wenigstens nicht gelegen, sich mit einer derartigen Regierung zufriedenzugeben. Eine gewisse Vorstellung von Größe oder zumindest ein gewisses nationales Selbstgefühl muss jeder Autorität beigesellt sein, der sie in freiwilligem Gehorsam folgen sollen. Das einzige Argument, wodurch sich Louis-Philippes Regierung den Mittelklassen empfehlen konnte, bestand darin, dass Revolutionen und Aufstände dem Geschäft schaden. Das tun sie nun allerdings, aber es ist dies nur ein kleiner Teil der Wirkungen, die wir bei ihrer Würdigung in Betracht zu ziehen haben. Während man auf diese Weise die Klassen bei ihren Klasseninteressen zu fassen suchte, bemühte man sich gleichzeitig, auch jedes Individuum, das durch Stellung, Ruf oder Talent nützlich werden zu können

* Napoleon Bonaparte (1769–1821), französischer Politiker und Feldherr, 1804–1814 als Napoleon I. Kaiser von Frankreich.

schien, dadurch zu gewinnen, dass man sich an die persönlichen Interessen wendete, denen gegenüber man es als aufgeschlossen erachtete, mochte es sich dabei nun um Geld oder um Befriedigung der Eitelkeit handeln. In vielen Fällen blieb der Versuch erfolglos, aber in vielen anderen gelang er. Die Korruption wurde so weit getrieben wie es die der Regierung zu Gebote stehenden Mittel irgend erlaubten.

Infolge dessen hatten die besten Geister Frankreichs es lange gefühlt und fühlten es von Jahr zu Jahr mehr, dass die Regierung Louis-Philippes eine demoralisierende Regierung sei und dass unter ihrem verderblichen Einfluss alle öffentlichen Grundsätze, aller Gemeingeist, jede Rücksicht auf politische Meinungen bei den besitzenden Klassen im Allgemeinen mehr und mehr von selbstsüchtiger Gleichgültigkeit und bei vielen hervorragenden Individuen sogar durch schamlose Jagd nach persönlichem Gewinn verdrängt wurden.

Es scheint fast überflüssig, für so notorische Tatsachen noch Belege anzuführen, doch lohnt es sich, zwei Dokumente zu erwähnen, welche trotz allem, was über das plötzliche Hereinbrechen der Februarrevolution gesagt worden ist, den Beweis liefern, wie deutlich kompetente Richter voraussahen, dass die Grundsätze, nach welchen die Regierung lange Zeit geführt worden war, fast notwendig früher oder später ein solches Ende ihrer Laufbahn herbeiführen mussten und jeden Augenblick herbeiführen konnten.

Das eine dieser Dokumente ist eine Rede, die Herr von Tocqueville* am 27. Januar 1848, genau vier Wochen vor der Revolution, in der Deputiertenkammer gehalten hat.²⁰ In dieser merkwürdigen, fast prophetischen Rede bemerkte Herr von Tocqueville mit Bezug auf die Klassen, welche politische Rechte besaßen und ausübten, unter anderem: »Ihre politische Moral ist im Verfall begriffen und sinkt von Tag zu Tag tiefer. Mehr und mehr treten an die Stelle uneigennütziger Meinungen, Gefühle und Ideen persönliche Interessen, persönliche Ziele und eine Auffassung der Dinge, die nur vom Privatleben und von Privatbeziehungen ausgeht.«²¹ Er rief die Mitglieder der feindlichen Majorität selbst als Zeugen dafür auf, ob in den letzten fünf, zehn oder fünfzehn Jahren die Zahl derer, welche aus Privatgründen für sie gestimmt hatten, nicht in beständiger Zunahme, die Zahl derjenigen, welche sich bei

* Alexis Henri Charles Maurice Clérel Comte de Tocqueville (1805–1859), französischer Adliger, Autor, Politiker und Historiker, dessen Schriften Mill sehr schätzte. (Vgl. hierzu auch *Ausgewählte Werke* II, besonders S. 149–151, und Mills Rezensionen zu Tocquevilles *Über die Demokratie in Amerika* in *Ausgewählte Werke* IV, Texte Nr. 2 und 3).

der Stimmenabgabe durch politische Meinungen leiten ließen, nicht in beständiger Abnahme begriffen gewesen wäre.

»Mögen sie nur sagen, ob sich nicht in ihrer Umgebung und unter ihren Augen in der öffentlichen Meinung eine Art eigentümlicher Toleranz in Bezug auf die erwähnten Tatsachen herausbildet, ob sich nicht allmählich eine Art gemeiner und niedriger Moral einschleicht, nach welcher der Besitzer politischer Rechte es sich selbst, seinen Kindern, seiner Frau, seinen Verwandten schuldig ist, zugunsten ihrer Interessen von diesen Rechten einen persönlichen Gebrauch zu machen, ob man nicht nachgerade bereits so weit gekommen ist, diese Auffassung als eine Art Pflicht eines rechtschaffenen Familienvaters zu betrachten, ob diese neue Moral, die in den großen Zeiten unserer Geschichte, die im Beginn der Revolution unbekannt war, sich nicht immer mehr entwickelt und in immer größerer Ausdehnung die Geister erfasst?«²²

Er schildert dann die Handlungen, durch welche die Regierung Louis-Philippes die Mitschuld an diesem Verfall des Gemeingeistes auf sich geladen hatte. An erster Stelle die Riesenschritte, die sie in Richtung des Despotismus gegangen war:

»Die Regierung hat sich namentlich in den letzten Jahren ausgedehnter Befugnisse, eines größeren Maßes von Einfluss, wichtigerer und mannigfacherer Prärogative^{*} zu bemächtigen gewusst, als sie zu irgendeiner früheren Epoche besessen hat. Sie ist unendlich mächtiger geworden, als sich nicht nur die, welche im Jahre 1830 die Macht verliehen hatten, sondern auch die, welche sie empfangen, damals hätten träumen lassen.«²³

Das Übel wurde nur noch schlimmer durch die indirekte und hinterlistige Weise, in der man es bewerkstelligte.

»Man bemächtigte sich wieder alter Befugnisse, die seit dem Juli des Jahres 1830 für abgeschafft gegolten hatten; man ließ alte Rechte wieder aufleben, die längst erloschen geschienen hatten; setzte alte Gesetze wieder in Kraft, die man längst für aufgehoben gehalten hatte, und wendete neue Gesetze in einem anderen

* Staatsrechtliches Vorrecht.

Sinne an als dem, in welchem sie erlassen waren. (...) Und glauben Sie, dass diese Schleichwege, diese verstohlene Art, die Macht wiederzugewinnen, sie gewissermaßen zu überrumpeln, indem man sich anderer Mittel bediente als derjenigen, welche die Verfassung bietet, glauben Sie, dass diese sonderbare Zurschaustellung von Geschicklichkeit und Findigkeit, welche sich mehrere Jahre hindurch auf einer so gewaltigen Bühne vor den Augen der ganzen Nation abspielte, dazu angetan war, die öffentliche Moral zu verbessern?»²⁴

Und wollte man selbst so weit gehen bei den Männern, welche dieses Übel herbeiführten, die Überzeugung vorauszusetzen, dass sie dem Lande damit nichts Böses, sondern eine Wohltat erwiesen, so

»haben sie ihren Zweck nichtsdestoweniger durch Mittel zu erreichen gesucht, welche die öffentliche Moral missbilligt. Sie haben ihn erreicht, indem sie sich nicht an die guten, sondern an die schlechten Eigenschaften der Menschen, an ihre Leidenschaften, an ihre persönlichen Interessen, ihre Schwächen, oft sogar an ihre Laster wendeten. (...) Und um alle diese Dinge zu erreichen, mussten sie Menschen zu Hilfe rufen, mit ihrer Gunst beehren, zu ihrem täglichen Umgang zulassen, die weder nach ehrlichen Zwecken noch nach ehrlichen Mitteln fragten, und die nur danach strebten, durch die ihnen anvertraute Macht die grobe Befriedigung ihrer Privatinteressen zu erreichen.«²⁵

Nachdem er dann ein anstößiges Beispiel von der Übertragung eines hohen Vertrauenspostens auf eine notorisch bestechliche Persönlichkeit angeführt hatte, fügte Herr von Tocqueville noch hinzu: »Ich betrachte diese Tatsache nicht als eine vereinzelte, sondern sehe in ihr ein Symptom eines allgemeinen Übels, den charakteristischen Zug einer ganzen Politik. Sobald Sie die Wege eingeschlagen hatten, für die Sie sich entschieden haben, brauchten Sie Menschen dieser Art.«

Er wendete sich dann an seine Zuhörer mit der Frage, ob es nicht wahr sei, dass infolge aller dieser Vorgänge

»das Gefühl, der Instinkt der Unsicherheit, jenes Gefühl, das der Revolution vorangeht, sie verkündigt und oft auch herbeiführen hilft, bereits in einem sehr bedenklichen Grade im Lande vorhanden sei. (...) Fühlen Sie nicht bereits einen gewissen Revolutionshauch in der Luft? Niemand weiß, wo dieser Hauch ent-

steht, woher er kommt, und ebenso wenig, glauben Sie mir, vermag jemand zu sagen, was der Sturm wegfegen wird, wenn er sich einmal erhebt. (...) Es ist meine tiefe und wohlerrungene Überzeugung, dass die öffentlichen Sitten entarten und dass diese Entartung in nicht ferner Zeit, vielleicht sehr bald, neue Revolutionen herbeiführen wird. (...) Können Sie in diesem Augenblick mit Sicherheit auf ein Morgen rechnen? Wissen Sie, was in Frankreich in einem Jahr, einem Monat, vielleicht in einem Tag vorgehen wird? Sie wissen es nicht, aber das wissen Sie, dass der Sturm am Horizont aufsteigt, dass er gegen Sie heranzieht. Wollen Sie sich von ihm überraschen lassen? (...) Man hat von Änderungen in der Gesetzgebung gesprochen. Ich will sehr gern glauben, dass solche Änderungen nicht nur nützlich, sondern auch notwendig sind; ich glaube an die Zweckmäßigkeit der Wahlreform, an die Dringlichkeit der Parlamentsreform. Aber ich bin nicht so unverständlich, um nicht zu sehen, dass es nicht die Gesetze sind, welche die Geschicke der Völker entscheiden. Nein, es ist nicht der Mechanismus der Gesetze, welcher die großen Ereignisse der Weltgeschichte hervorbringt. Es ist der Geist der Regierung. Behalten Sie Ihre Gesetze bei, wenn Sie wollen, obgleich mir das ein großer Fehler scheint. Behalten Sie sogar die Männer bei, wenn Sie durchaus wollen. Ich für meine Person werde Sie nicht hindern, aber um Himmels willen ändern Sie den Geist der Regierung, denn dieser Geist, ich wiederhole es, führt geradewegs zum Abgrund.»²⁶

Der andere Beleg, den ich noch zum Beweis dafür anführen will, dass nahestehende Beobachter die Folgen des damaligen Regierungssystems sehr wohl voraussahen, ist die Aussage, welche Herr Goudchaux*, ein Pariser Bankier, der einige Monate Finanzminister der Republik war, vor der Untersuchungskommission über die Ereignisse des letzten Mai und Juni abgab. Herr Goudchaux, der von seinem Platz in der Nationalversammlung aus erklärte, die Revolution sei zu rasch gekommen, sprach sich trotzdem in seiner Aussage dahingehend aus, er und einige seiner politischen Freunde wären von ihrem unmittelbar bevorstehenden Hereinbrechen so überzeugt gewesen, dass sie wenige Tage vor ihrem Eintritt in seinem Haus zusammengekommen wären, um die Namensliste für eine provisorische Regierung festzustellen, dass sie sich aber

* Michel Goudchaux (1797–1862), französischer Staatsmann und Autor, der mehrfach, unter anderem auch in der provisorischen Regierung von 1848, als Finanzminister wirkte.

über die Frage nicht hätten einigen können, ob Herr Louis Blanc als Mitglied zuzulassen sei oder nicht.²⁷

Die Revolution also, die Lord Brougham in dem merkwürdigen Licht eines Ereignisses ohne Ursache erscheint, war so sehr das Resultat bekannter Ursachen, dass man sie vorauszusagen vermochte. Und als nun das, was die Scharfsichtigeren vorausgesehen hatten, wirklich eingetreten war, da vermochten auch die Kurzsichtigeren darin die natürliche Folge eines berechtigten Volksunwillens zu erkennen. Herr Garnier-Pagès* hatte vollkommen recht, wenn er in einer Rede in der Nationalversammlung am 24. Oktober vorigen Jahres sich in folgender Weise äußerte:

»Ich frage jedermann: War nicht alle Welt in den ersten Tagen darüber einig, dass die Revolution, welche sich eben vollzogen hatte, moralischer wie politischer Natur war, vor allem aber das Erstere? War nicht alle Welt darüber einig, dass der großen Neuerung eine wirkliche und schreckliche Auflehnung gegen die Korruption vorausgegangen war und dass sie das Werk all dessen war, was das Edelste im Herzen der französischen Nation ist?«²⁸

Man stelle diese Schilderungen des Zustandes des französischen Volksgeistes vor der Revolution, die von Männern herrühren, welche ihn wirklich kannten, folgender Probe aus Lord Broughams Flugschrift gegenüber: »Die Erfahrung des Februars 1848 gibt uns die Lehre, dass ein solcher Wechsel« in der Regierungsform Frankreichs »keine langen Reihe von Klagen voraussetzt, kein Leiden unter chronischer oder akuter Unterdrückung, keine Entrüstung über Missbräuche, keine Parteiverbindung zum Zweck der Herbeiführung eines Umschwungs, keine Vorbereitung für die Verwandlung einer Opposition, die den Ministern gilt, in einen Krieg gegen die Dynastie.«²⁹ Dem Autor fehlt selbst die gewöhnlichste Kenntniss der Ereignisse seiner Zeit. Der Krieg gegen die Dynastie begann bereits im Jahr 1831 und musste sich zuerst unter der Maske der Opposition gegen das Ministerium verstecken, als die Septembergesetze es unmöglich gemacht hatten, durch die Presse den König oder die Monarchie anzugreifen, wenn man sich nicht sicherem Ruin und der Gefahr, gänzlich zum Schweigen gebracht zu werden, aussetzen wollte.³⁰ Indessen,

* Louis Antoine Garnier-Pagès (1803–1878), französischer Kaufmann und Politiker, Mitglied der provisorischen Regierung von 1848.

wenn das öffentliche Gefühl einmal hinlänglich erregt ist, pflegt es sich durch alle Hindernisse seinen Weg zu bahnen, und trotz der knebelnden Gesetze war die Opposition gegen die Regierung in der letzten Zeit größtenteils zu einem beinahe offenen Krieg gegen den König geworden. »Man legte nur geringe Missachtung gegen den erlauchten Fürsten an den Tag«, sagt die Flugschrift.³¹ Den hervortretendsten politischen Zug bildeten in den sechs Monaten vor der Februarrevolution die Reformbankette, und der auffallendste Umstand bei den meisten derselben war die Geflissentlichkeit, mit der man es unterließ, auf die Gesundheit des Königs zu trinken. Lord Brougham macht es den Reformfreunden zum Vorwurf, dass sie nicht genug Vertrauen »auf wiederholte Erörterung und auf die Tätigkeit des volksmäßigen Einflusses«³² gesetzt hätten, um von diesen Faktoren eine Verfassungsreform durch parlamentarische Abstimmung zu erwarten. Sie hatten wahrlich wenig Ursache zu einem solchen Vertrauen. Gerade die Korruption, welche die Regierung in der öffentlichen Meinung zugrunde richtete, stärkte ihren Einfluss auf die beschränkte Klasse von Plusmachern, welche eine Majorität in die Kammer entsendete. Eine allgemeine Wahl hatte im Sommer vorher stattgefunden, und die ministerielle Majorität hatte bei dieser Gelegenheit Stimmen gewonnen und nicht verloren. Lord Brougham rühmt viele Seiten hindurch die Leistung, die Lord Greys* Ministerium vollbracht habe, indem es – zum ersten Mal in der Geschichte – eine große Verfassungsänderung ohne Aufstand durchführte.³³ Aber hat etwa dabei die Furcht vor einem Aufstand auch keine Rolle gespielt? Würde das Haus der Lords auf weiteren Widerstand verzichtet, und der Herzog von Wellington** in Verzweiflung das Spiel verloren gegeben haben, wenn keine Erhebung in Aussicht gestanden hätte? Wenn in England die bloße Schaustellung der Volkskraft genügte, um das zu erreichen, was anderswo ihre wirkliche Anwendung erforderte, so kam dies daher, weil die Majorität des Hauses der Gemeinen selbst vor der Reform von Wählerschaften gewählt wurden, die groß genug waren, um von einem wirklich mächtigen und einmütigen Entschluss des Volkes nicht unberührt zu bleiben, und weil die politischen Gebräuche und altbegründeten Freiheiten Englands Volksversammlungen und politische Vereine ohne Hemmnis und Einschränkung zu-

* Henry George Grey (1802–1894), britischer Politiker und Staatsmann.

** Arthur Wellesley, 1st Duke of Wellington (1769–1852), Feldmarschall und exponiertester britischer Militärstratege, der Napoleon in der Schlacht bei Waterloo besiegte. Wellington fungierte zudem als britischer Außen- und zweimaliger Premierminister.

ließen. Den französischen Reformfreunden waren diese Mittel friedlicher Demonstration versagt. Die nächste Annäherung daran, welche das französische Gesetz gestattete, waren die Reformbankette, und sobald diese eine Wirkung zu äußern begannen, schritt die Regierung verbotend ein und ließ zu diesem Zweck ein Dekret wieder in Kraft treten, das in den stürmischsten Zeiten der ersten Revolution erlassen worden war.³⁴ Erst als dieser letzte Weg abgeschnitten war, brach die Volksentrüstung los, und die Monarchie wurde zerstört.

Man kann keinen ärgeren Schnitzer begehen, als wenn man von der französischen Republik wie von einer »Stegreifregierung«, wie von dem Ergebnis »eines plötzlichen Einfalls«, wie von etwas »Nagelneuem, nie Versuchtem und selbst nie Geträumtem« spricht.³⁵ Die Revolution allerdings war unbeabsichtigt und kam von selbst; die republikanischen Führer hatten dazu nicht mehr mitgewirkt als die sozialistischen Führer am Juniaufstand. Indessen bekamen die Republikaner unmittelbar nach der Krise die Leitung der Bewegung in die Hand, weil allein sie unter den verschiedenen Abteilungen des französischen Volks sich nicht erst ein politisches Glaubensbekenntnis zu improvisieren brauchten, sondern ein solches bereits besaßen. Es würde einen Grad von Unkenntnis der politischen Erörterungen Frankreichs von 1830 bis 1848 erfordern, den wir selbst dem Autor des *Briefes an den Marquis von Lansdowne* nicht gern zur Last legen möchten, um nicht zu wissen, dass der Republikanismus, anstatt etwas zu sein, »von dem sich niemand träumen ließ«, in jedem Winkel Frankreichs die Gedanken von Freund und Feind beschäftigt hatte und in allen nur möglichen Tonarten besprochen worden war, dass in seinem Namen mehrere furchtbare Aufstände ausgebrochen waren, dass manche bekannte Führer für ihre Tätigkeit in seinem Dienst in den Gefängnissen von Ham, Doullens und Mont-St.-Michel* eingekerkert worden waren und sich zum Teil noch dort befanden, und dass die Republik, wenn man von den noch übrigen Anhängern der älteren Linie absieht, von allen, die auf die Entthronung Louis-Philippes oder die Minderjährigkeit seines Nachfolgers ihre Pläne bauten, in Aussicht genommen wurde. Wenn Wilhelm III.**

* Orte im Nordwesten Frankreichs, deren Festungen als Gefängnisse genutzt wurden.

** Wilhelm III. von Oranien-Nassau (1650–1702), seit 1672 Statthalter der Niederlande und ab 1689 in Personalunion König von England, Schottland (dort als Wilhelm II.) und Irland.

dem Beispiel Jakobs II.* gefolgt und dadurch ebenfalls des Thrones verlustig gegangen wäre, würde dann wohl das englische Volk ein Kind auf den Thron gesetzt oder sich irgendeinen anderen Oranier vom Festland geholt haben? Ist es nicht fast zweifellos, dass man wieder auf die Republik zurückgekommen wäre? Was die Engländer des 17. Jahrhunderts sicher getan hätten, das konnten wohl auch die Franzosen des 19. Jahrhunderts tun, ohne dadurch ein so gewaltiges Staunen zu erregen. Und man konnte umso mehr erwarten, dass sie es tun würden, da das konstitutionelle Königtum an sich dem Charakter und den Gewohnheiten des französischen wie auch aller anderen kontinentalen Völker ebenso fernsteht, als es der charakteristischen Stimmung des englischen Gedankens und Gefühls entspricht.

Aus Gründen, die sich durch die Geschichte und die Entwicklung der englischen Gesellschaft und Regierung erklären lassen, ist Geneigtheit zum Ausgleich zu einer allgemeinen Gewohnheit und Übung des englischen Geists geworden. Keine Idee wird weiter als bis zu einem geringen Teil ihrer natürlichen Folgerungen durchgeführt. Weder die Majorität unserer spekulativen Denker noch die Praxis der Nation handelt jemals streng nach den Grundsätzen, zu denen sie sich bekennt; irgendetwas stellt sich der Anwendung immer auf halbem Wege entgegen. Diese nationale Gewohnheit hat sehr verschiedenartige Konsequenzen, zu denen unter anderen auch die folgende gehört: Bei Geistern, die sich durch Gewohnheit leiten lassen, was in dem Charakter der Engländer mehr als in dem irgendeines anderen zivilisierten Volkes liegt, ist es natürlich, dass ihre Geschmacksrichtungen und Neigungen sich ihrer gewohnheitsmäßigen Handlungsweise anpassen, und da in England kein Prinzip jemals vollständig durchgeführt wird, so ist man schließlich dahin gekommen, den Zwiespalt zwischen Prinzip und Praxis nicht nur als den natürlichen, sondern sogar als den wünschenswerten Zustand zu betrachten. Es ist dies nicht etwa ein Epigramm oder ein Paradoxon, sondern eine ganz nüchterne Bezeichnung derjenigen Gefühlsstimmung, die man unter den Engländern gewöhnlich antrifft. Sie fühlen sich nie sicher, solange sie nicht unter den Schatten irgendeiner konventionellen Fiktion, einer Übereinkunft leben, das eine Ding zu sagen und das andere zu meinen. Das konstitutionelle Königtum nun ist gerade eine Einrichtung dieser Art. Sein eigent-

* Jakob II. (1633–1701), 1685 zum König von England, Schottland und Irland gekrönt, wurde im Rahmen der »glorreichen Revolution« im Jahr 1688 abgesetzt.

liches Wesen besteht darin, dass der sogenannte Souverän nicht regiert, nicht regieren darf und soll und doch der Nation so dargestellt werden, von ihr so angedredet werden und sogar selbst die Nation so anreden muss, als ob er regiere. Diese Fiktion, ursprünglich ein Kompromiss zwischen den Freunden volksmäßiger Freiheit und den Anhängern der absoluten Monarchie, hat sich im Geist der Nation als ein wahrhaftes Gefühl festgesetzt. Sie würde Anstoß daran nehmen und ihre Freiheiten für gefährdet halten, wenn ein König oder eine Königin seine Regierungstätigkeit über die Befugnis ausdehnen wollte, den Parlamentsakten eine formale Bestätigung zu erteilen und das Ministerium oder vielmehr den Minister zu ernennen, dessen Person ihm die Majorität des Parlaments bezeichnet, und doch würde sie in ganz aufrichtigen Unwillen geraten, wenn nicht jeder erhebliche Regierungsakt sich als Akt und Befehl des jeweiligen Throninhabers erwies und behauptete. Die Engländer rühmen sich gern, dass es ihnen nicht auf die Theorie, sondern auf die Praxis der Regierung ankomme, aber sie bleiben mit diesem Lob noch hinter der Wahrheit zurück; sie ziehen es tatsächlich vor, dass ihre Theorie mit ihrer Praxis im Widerstreit stehe. Wenn irgendjemand ihnen vorschlagen wollte, ihre Praxis in eine Theorie zu verwandeln, so würde man ihn ausbuhen. Es scheint ihnen unnatürlich und gewagt, entweder das zu tun, wozu sie sich bekennen, oder sich zu dem zu bekennen, was sie tun. Eine Theorie, welche darauf Anspruch macht, als genaue Norm des Handelns zu dienen, erfüllt sie mit Unruhe und scheint ihnen eine endlose Reihe von nicht vorauszusehenden Folgerungen nach sich zu ziehen. Dieses unbehagliche Gefühl werden sie nur dann los, wenn die aufgestellten Prinzipien augenscheinlich bloß konventioneller Natur und alle Teile darüber völlig einig sind, sie nicht zu voller Geltung zu bringen.

In Frankreich steht die Sache anders, und zwar so sehr, dass wenige Franzosen imstande sind, diesen englischen Charakterzug auch nur zu begreifen, dessen unvollständige gelegentliche Wahrnehmung alle jene Beschuldigungen tiefer Heuchelei veranlasst hat, die manche Ausländer irrtümlicherweise gegen das englische Volk erhoben haben. Engländer ihrerseits vermögen in der Regel ebenso wenig die verhältnismäßige Einfachheit und Direktheit der kontinentalen Vorstellungen zu begreifen. Die französische Abneigung gegen Disharmonie zwischen Theorie und Praxis erscheint ihnen als Fantasterei und Mangel an gesundem Sinn. Es war ein Franzose, nicht ein Engländer, der die englische Praxis der konstitutionellen Monarchie als eine Theorie hinstellte,

aber seine Maxime: »*Le roi règne et ne gouverne pas*«* vermochte auf jener Seite des Kanals keine Wurzel zu fassen.³⁶ Die Franzosen fanden keinen Geschmack an einem System, dessen Formen darauf berechnet waren, einen Schein herzustellen, dem die Tatsachen widersprachen. Diejenigen, welche überhaupt einen König wollten, beanspruchten auch, dass er eine wesentliche Macht im Staate und nicht bloß eine Null vorstelle, während für den Fall, dass der Wille der Nation herrschen sollte, Verstand und Gefühl des Franzosen dafür sprachen, dass dann auch die Entscheidungen der Nation von ihren eigenen Vertretern direkt ausgehen und nicht erst von einem König, der nichts weiter zu tun hatte, registriert werden sollten.

Die konstitutionelle Monarchie war also in Frankreich wie in den anderen Staaten des europäischen Kontinents voraussichtlich nur dazu bestimmt, für kurze Zeit einen Haltepunkt auf dem Weg vom Despotismus zur Republik zu bilden. Obwohl aber die Republik für Frankreich die natürlichste und entsprechendste aller freien Regierungsformen bildete, hatte sie doch gegen zwei große Hindernisse anzukämpfen: Das eine bestand in der politischen Gleichgültigkeit der Majorität, einer Folge der mangelhaften Erziehung und des Umstandes, dass es an den Gewohnheiten der Erörterung und der Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten fehlte. Das andere lag in der Furcht, welche die Erinnerung an 1793 und 1794 einflößte, eine Furcht, welche zwar seit 1830 bedeutend abgenommen hat, aber doch noch bis zu einem gewissen Grade existierte und auch heute existiert, trotz allem, was die provisorische Regierung sofort tat, um die neue Republik von allen blutigen Erinnerungen der früheren loszulösen. Diese beiden Gründe hinderten die französische Nation im Allgemeinen, die Republik zu wünschen oder zu verlangen, und solange sie in Kraft bleiben, werden sie ihre Existenz selbst jetzt, wo sie eingeführt ist, immer mehr oder minder gefährdet erscheinen lassen.

Die provisorische Regierung wusste das und gab sich keinen Täuschungen hin. Sie war nicht blind gegen irgendeine Schwierigkeit ihrer Lage. Die Generation, der sie angehörte, besitzt weder den glühenden Glauben noch die schrankenlose Hoffnung, die der Ära ihrer Vorfahren eigen waren, und die es leicht gemacht hätten, ein ganzes Volk in Helden zu verwandeln. Es ist zwar öffentlich behauptet worden, dass alle elf Mitglieder der provisorischen Re-

* Ausspruch des französischen Politikers und Historikers Louis Adolphe Thiers (1797–1877) im Jahr 1830, der besagt, dass der König nur repräsentative Aufgaben wahrnehmen solle, die eigentliche Regierungsgewalt aber bei der Volksvertretung liege.

gierung oder nahezu alle Republikaner seien. Allein Herr Ledru-Rollin war aber vor dem 24. Februar der Ansicht, die Zeit der Republik sei schon gekommen; und dass selbst er, wie es scheint, sich dabei weniger auf das verließ, was das öffentliche Gefühl bereits war, als auf das, was man nach seiner Ansicht daraus machen konnte. Es wird diesen Männern bei der Nachwelt zum unsterblichen Ruhm gereichen, dass sie nicht der Illusionen politischer Unerfahrenheit bedurften, um Helden zu werden; dass sie mit ruhiger Entschlossenheit nach ihrer Überzeugung zu handeln vermochten, ohne sich in ihrer Vorstellung das Maß des Erfolges und den Umfang der wertvollen Resultate, die sie voraussichtlich erreichen würden, zu übertreiben. Sie bedauerten vielleicht, dass die Nation für das neue System nicht besser vorbereitet war, aber da das alte zugrunde gegangen war, hatten sie nicht zu entscheiden, dass die Einrichtungen, die sie selbst für die besten hielten, für ihre Landsleute zu gut wären, sondern sie mussten versuchen, ob nicht eine von aufrichtigen Republikanern geleitete Regierung, wenn sie auch die Franzosen nicht als Republikaner vorfand, sie doch zu solchen machen könne.

In dieser noblen Hoffnung übernahmen die Mitglieder der provisorischen Regierung, wenn man von Handlungen auf Absichten schließen kann, die Regierungsgewalt, die ihnen auferlegt wurde³⁷; und wer ihr Verfahren nach irgendeiner anderen Auffassung der Aufgabe, der sie sich zu unterziehen hatten, beurteilen will, beweist damit nur, dass er die Lage und ihre Forderungen nicht richtig zu würdigen vermag, und macht sich grober Ungerechtigkeit gegen die Männer schuldig.

Niemals hatte ein plötzlich zur Macht erhobener Mann oder ein Verein solcher Männer ein so verwickeltes Problem zu lösen. In ihrem Fall war es eine schwierigere Leistung, überhaupt zu regieren, als es in dem Fall beinahe jeder anderen Regierung ist, gut zu regieren. Sie waren dem Namen nach Diktatoren, hatten aber weder Soldaten noch Polizei, die sie hätten zu Hilfe rufen können, ja, es stand ihnen nicht einmal eine organisierte Schar von Anhängern zur Seite. Sie waren absolute Herrscher, denen jedes Mittel fehlte, Gehorsam zu erzwingen. Und doch beherrschten sie wirklich Paris während zweier ganzer Monate, die auf eine Revolution folgten, nur mit Hilfe desjenigen Gehorsams, den man ihnen freiwillig entgegenbrachte. Es ist dies der Teil ihrer Tätigkeit, der noch verhältnismäßig am wenigsten ungerecht beurteilt worden ist, da man allgemein zugibt, dass dies eine schwierige und verdienstliche Leistung gewesen ist; aber diese widerstrebende Anerkennung geht nicht

über Allgemeinheiten hinaus. Es gibt kaum einen einzelnen Akt unter allen denen, deren Inbegriff diese große Leistung bildete, aus dem man ihnen nicht einen Vorwurf gemacht hätte, allerdings erst, nachdem die Gefahr vorbei war und ihr Verfahren, das bereits seine ganze Frucht getragen hatte, in aller Seelenruhe kritisiert werden konnte. Lord Brougham unter anderen ist außer sich über die Reden, durch welche sie die Aufregung des Volkes beschwichtigten und die den Rednern zur Zeit, als sie gehalten wurden, eine fast göttliche Verehrung vonseiten der erschreckten Pariser Bourgeoisie eintrugen.³⁸ Man sollte meinen, dass Männer, welche während langer Monate, die in Revolutionszeiten Menschenalter bedeuten, kein anderes Regierungswerkzeug zur Verfügung hatten als Anreden an bewaffnete Volksmassen, welche diese Massen täglich bestimmen mussten, auf ihre Forderungen zu verzichten, deren Leben auf dem Spiel stand, wenn die Massen dabei beharrten, und denen es gelang, dies Ziel zu erreichen und die Grundlagen einer Regierung so lange zu erhalten, bis die Dinge ruhiger wurden und die Herstellung einer Autorität wieder möglich war – dass solche Männer eine nachsichtige Beurteilung der Mittel beanspruchen könnten, durch welche dieser wahrhaft wunderbare Erfolg herbeigeführt wurde. Man sollte kaum erwarten, dass ihnen widerliche Schmeichelei und Pöbel-Sykophantentum* vorgeworfen werden würde, weil sie denen gute Worte gaben, auf deren guten Willen sie allein angewiesen waren, wenn sie Verwirrung verhüten wollten. Auch sollte man glauben, dass ein Volk oder, wenn man den Ausdruck vorzieht, eine Volksmasse, die sich wirklich durch gütliche Worte allein bestimmen ließ, sich zu einer freiwilligen Polizei zu machen und in einer großen Hauptstadt solche Ordnung zu erhalten, dass weniger Vergehen vorkamen als in gewöhnlichen Zeiten, in der Tat einiges Lob von ihren einstweiligen Regenten verdiente, ohne dass man die letzteren deshalb verächtlicher Schwäche zu zeihen braucht. Lord Brougham aber kann nicht zugeben, dass ein Volk, das Barrikaden gebaut und einen König vertrieben hat, irgendwelches Lob verdienen solle. Eine der unwürdigsten Seiten seiner Flugschrift bilden der schmähende Ton und die Schimpfreden, in die er jedes Mal verfällt, sooft er veranlasst wird, von den arbeitenden Klassen oder mindestens von demjenigen Teil dieser Klassen zu sprechen, der sich auf Insurrektionen einlässt oder der Ansicht ist, dass er mit der Regierung noch etwas Weiteres zu tun hat, als ihr zu gehorchen.³⁹ »Pöbelhaufen«,

* Volks-Kriecherei.

»Abschaum der Masse«, »bewaffnete Schufte«⁴⁰, das sind seine Bezeichnungen für die Arbeiterbevölkerung von Paris, alles in allem genommen die intelligenteste und gesittetste, die man irgendwo auf dem Erdkreis finden kann. Sein Entschluss, den Arbeitern jedes Atom von Ehre zu versagen, muss in der Tat sehr tief in ihm verwurzelt sein, da er ihnen nicht einmal Mut zugesteht und nicht zugeben will, dass sie wirklich kämpften. Die vielen Hunderte von Toten und Verwundeten scheint er für ein bloßes Werk des Zufalls zu halten.

Selbst fairere Gegner als unser Autor, die der provisorischen Regierung dafür Anerkennung zollen, dass sie der furchtbaren Schwierigkeit des Regierens und der Aufrechthaltung der Ordnung Meister geworden sind, haben doch die Maßregeln der Gesetzgebung und Verwaltung, welche von dieser zeitweiligen Autorität ausgingen, einer strengen Beurteilung unterzogen. Einige ihrer Akte werden getadelt, weil sie angeblich über die rechtmäßigen Befugnisse einer provisorischen Regierung hinausgehen und Fragen entschieden, die man den erwählten Vertretern des Volkes hätte vorbehalten sollen, andere werden als an sich unzumutbar und gefährlich verurteilt.⁴¹

Wir werden besser beurteilen können, inwieweit diese Vorwürfe begründet sind, wenn wir uns in Gedanken an die Stelle jener Männer setzen und uns eine möglichst lebhafteste Vorstellung von den Forderungen machen, die ihre Lage an sie stellte.

Welches Verfahren hätten Männer einschlagen sollen, welche nicht nur die demokratische Republik an sich für die einzige Regierungsform hielten, die den Interessen der großen Masse des Gemeinwesens die gebührende Berücksichtigung sichere, sondern auch glaubten, dass diese Form sich in ihrem Land als vollkommen praktisch erweisen werde, die aber gleichzeitig der Ansicht waren, dass die Majorität ihrer Landsleute gegen sie gleichgültig, ein großer Teil derselben ihr sogar feindlich gesinnt sei, und die sich nun ganz unerwartet durch eine Insurrektion ihrer eigenen Anhänger in eine Lage versetzt sahen, die es in ihre Hand zu geben schien, für die nächste Zeit den Lauf der Ereignisse zu lenken? Sollten sie zugunsten ihrer eigenen Überzeugungen gar nichts versuchen? Sollten sie gar keine Initiative ergreifen, sondern die Dinge ruhig im Status quo erhalten, bis die apathische Majorität sich versammeln und ganz aus eigenem Antrieb entscheiden würde, ob sie die Einrichtungen haben wolle, welche diese Führer für die besten, oder diejenigen, welche sie für die schlechtesten hielten? Sollten die edelsten Herzen und auf-

geklärtesten Geister des Landes eine Gelegenheit, wie sie sich kaum einmal in tausend Jahren bietet, nur dazu verwenden, sich einfach den Launen und Vorurteilen der Menge zu fügen? Sollten sie, die sogar nach den Belegen, welche diese Flugschrift bietet, die einzige Partei bildeten, die feste Prinzipien und einen starken Gemeingeist besaß, die ganze Entscheidung denen überlassen, die entweder gemeine und selbstsüchtige Ziele verfolgten oder überhaupt noch gar keine Meinungen hatten? Hätten sie so gehandelt, so würden sie verdient haben, von der Geschichte als die ärgsten Feiglinge gebrandmarkt zu werden, die jemals durch Unentschlossenheit die hoffnungsvollen Aussichten eines Volkes vereitelten.

Die demokratischen Grundsätze dieser Männer verboten ihnen, ihre politischen Meinungen einer widerstrebenden Mehrheit in despotischer Weise aufzudringen, selbst wenn es in ihrer Macht gestanden hätte, und nötigten sie, alle ihre Akte der endgültigen Bestätigung einer frei und ehrlich gewählten Versammlung von Volksvertretern zu unterwerfen. Aber die Souveränität des Volkes ist nicht gleichbedeutend mit der Passivität des Individuums, mit der Verneinung jedes Antriebes, jeder Leitung und Initiative vonseiten der weiseren und besseren Wenigen. Je fester diese Männer entschlossen waren, für die Entscheidung der Majorität einzustehen, selbst wenn diese ihren Meinungen nicht beitreten sollte, desto mehr hatten sie die Pflicht, keine Mühe zu scheuen, um diese Majorität womöglich für sich zu gewinnen. Ihre große Aufgabe war es, die öffentliche Meinung republikanisch zu stimmen, mit allen Mitteln, nur unter Ausschluss jedes Zwanges und jeder Täuschung darauf hinzuarbeiten, dass die bevorstehende Wahl eine Volksvertretung von aufrichtigen Republikanern zum Ergebnis habe. Und da man dieses Resultat zum Mindesten als zweifelhaft betrachten musste, so waren sie verpflichtet, soweit es die Klugheit gestattete, möglichst viele zweckmäßige provisorische Maßregeln zu treffen, solche Maßregeln, wie sie die zukünftige Versammlung zu dekretieren vielleicht Bedenken tragen, aber abzuschaffen doch nicht wagen würde. Diese beiden Dinge nun versuchte die provisorische Regierung bis zu einem gewissen Grade in der Tat, und obwohl die Feinde volkstümlicher Einrichtungen sie deshalb verschrien haben, als hätten sie in schamloser Weise nach diesen beiden Richtungen die Dinge auf die äußerste Spitze getrieben, so wird die Nachwelt mehr Grund haben, zwar nicht sie zu tadeln, wohl aber zu bedauern, dass sie es nicht wagten, in dieser wie in jener Hinsicht weit genug zu gehen.

Unter den Schritten, durch welche sie das erste Ziel, die Republikanisierung der Nation, zu erreichen suchten, erregten das meiste Aufsehen die Entsendung der viel besprochenen Kommissäre in die Departements und die bekannten Bulletins und Rundschreiben⁴² der Herren Ledru-Rollin und Carnot*.

Die Entsendung von Kommissären in alle Teile Frankreichs zum Zweck der Erklärung des Vorgefallenen, der Verkündung der neuen Regierung und Beseitigung der unter dem früheren System ernannten Behörden scheint ein so natürlicher und unerlässlicher Schritt, dass der Sturm der Missbilligung, den er erregte, nur ein Beweis mehr für den blinden Argwohn und das Misstrauen ist, mit welchem die Provinzen alle ihre Maßregeln betrachteten und das eine der größten Schwierigkeiten ihrer Lage ausmachte. Viel Anstoß erregte der Ausdruck von Herr Ledru-Rollin in seiner Weisung an die Kommissäre, dass ihre Vollmachten unbeschränkte wären.⁴³ Bildete es aber nicht gerade die eigentliche Notwendigkeit des Falles, dass die Autorität der provisorischen Regierung einstweilen unbegrenzt, das heißt keinen verfassungsmäßigen Hemmnissen unterworfen sein musste, und hätte sie fortbestehen können, ohne ihre einzigen Vertreter in den Provinzen, die ihr verantwortlich waren, an ihren Vollmachten ihrem ganzen Umfang nach teilnehmen zu lassen? Nicht die Aneignung der Macht, sondern der Gebrauch, den man von ihr macht, bildet in revolutionären Zeiten das entscheidende Merkmal von Recht und Unrecht. Die provisorische Regierung wusste, dass diese Kommissäre, die man höchst lächerlicherweise mit den schrecklichen Prokonsuln des Nationalkonvents vergleicht, in sehr geringem Grade der Gefahr ausgesetzt waren, sich zu einer übertriebenen Geltendmachung ihrer Befugnisse versucht zu fühlen. Sie wusste, dass ihre Delegierten ebenso wie sie selbst ganz auf freiwilligen Gehorsam angewiesen waren, um überhaupt irgendeine Befugnis geltend machen zu können. Diese schrecklichen Despoten, die man in so grellen Farben malt, als hätten sie eine wandernde Guillotine mit sich geführt, wurden mehr als einmal einfach unter den Arm gefasst und aus der Stadt hinaus auf die Straße geleitet, die sie nach Paris zurückführen sollte. Auch die Wahl der Personen für diese Verrichtungen ist vielfach bekrittelt worden. Lord Brougham wärmt die fast vergessene Verleumdung wieder auf, dass »einer von seinen« (Herrn Ledru-Rollins) »Kommissären ein zur Ga-

* Lazare Hippolyte Carnot (1801–1888), französischer Schriftsteller und Politiker, der als Bildungsminister der provisorischen Regierung fungierte.

leere verurteilter Verbrecher war, der diese Strafe wirklich abgebußt hatte«.⁴⁴ Jeder, der nur so viel Mühe darauf verwendet hat, sich zu unterrichten, wie erforderlich ist, um die französischen Zeitungen zu lesen, weiß auch, dass die fragliche Persönlichkeit nicht ein Sendling der Regierung oder des Herrn Ledru-Rollin, sondern der Clubs war. Ohne Zweifel kamen viele Missgriffe bei der raschen Wahl dieser Persönlichkeiten vor, da das notwendigste Erfordernis, Eifer für die republikanischen Prinzipien, viele in anderen Beziehungen sehr geeignete Personen von der Wahl ausschloss. Doch kann man gestrost die Gegner der provisorischen Regierung herausfordern, in Abrede zu stellen, dass die Mehrzahl der Ernennungen den Wählern ebenso wie den Gewählten zur Ehre gereichte, dass viele von den letzteren in den Bezirken, in die sie entsendet wurden, eine große und wohlverdiente Popularität erlangten und viel dazu beitrugen, diese Teile des Landes für die Sache der Republik zu gewinnen, dass manche noch heute zur allgemeinen Zufriedenheit Präfekte der Departements*, in die man sie entsendet hatte, sind oder wenigstens bis zu den letzten Massenentlassungen durch Herrn Léon Faucher** waren und dass da, wo Irrtümer vorgekommen waren, schleunig Abhilfe geleistet wurde, sobald man von ihnen Kenntnis erhielt.

Ebenso wenig begründet sind die erbitterten Anschuldigungen gegen die Rundschreiben und Proklamationen. Nur zwei von diesen Schriftstücken gaben Anlass zu gerechtem Tadel, das viel berufene sechzehnte Bulletin⁴⁵ und Herrn Carnots Rundschreiben. Das erstere wurde noch am Tage seines Erscheinens zurückgenommen, und später wurde die Erklärung abgegeben, dass es nur durch den Missgriff eines Beamten veröffentlicht worden sei, da weder der Minister noch sein Sekretär den Entwurf je gesehen oder gebilligt habe. Obwohl Herr Carnot sich in seinem berühmten Rundschreiben unvorsichtig ausgedrückt hatte, konnte doch kein unbefangener Leser im Zweifel darüber sein, dass er in der Tat nur das beabsichtigte, was er beabsichtigt zu haben immer erklärt hat – nämlich diejenigen, an welche das Schriftstück gerichtet war, nachdrücklich davon zu überzeugen, dass es unter den besonderen herrschenden Umständen wichtiger sei, aufrichtige Republikaner in die Volksver-

* Vertreter der Zentralregierung und höchste Beamte auf der gebietskörperschaftlichen Verwaltungsebene der Departements.

** Léon Faucher (1803–1854), französischer Autor und Staatsmann, der während der Präsidentschaft Louis Napoleons verschiedene Regierungsämter innehatte, unter anderem auch dasjenige des Innen- und Premierministers.

sammlung zu entsenden, als eine möglichst große Zahl gebildeter und unterrichteter Männer;⁴⁶ er glaubte zu wissen, und er hatte guten Grund dazu, dass in dem größeren Teil Frankreichs das neue System sich auf diejenigen, welche unter dem alten den Ruf als Männer der Bildung und des literarischen Talenten erworben hatten, ebenso wenig verlassen könne wie auf die meisten anderen, die unter der Herrschaft der alten Korruption ihren Weg gemacht hatten. Es ist unrichtig, dass Herr Carnot die Kenntniss herabgesetzt und die Unwissenheit gepriesen habe. Er erklärte im Gegenteil, dass es die Aufgabe der geistigen Elite Frankreichs sei, Gesetze zu machen und eine Verfassung zu entwerfen.⁴⁷ Aber waren denn neunhundert Männer von Talent, neunhundert Redner für eine solche Aufgabe erforderlich oder auch nur verwendbar? Während Herr Carnot nur an die Forderungen des Augenblicks dachte, gab er zugleich, vielleicht ohne es zu ahnen, einer großen allgemeinen Wahrheit Ausdruck. Es ist nicht das Geschäft eines zahlreichen Vertretungskörpers, Gesetze zu machen. Gesetze werden am besten immer nur von wenigen, oft auch nur von einem einzigen Menschen gemacht. Das Amt einer Volksvertretung besteht nicht darin, Gesetze zu machen, sondern darauf zu achten, dass sie von den richtigen Personen gemacht werden, und das Organ zu bilden, durch welches die Nation ihnen ihre Bestätigung erteilt oder versagt. Für diese Verrichtungen sind gesunder Menschenverstand, ehrliche Gesinnung und Anhänglichkeit an die Prinzipien einer freien Regierung die wichtigsten Erfordernisse. Eine hohe geistige Bildung ist dafür nicht wesentlich, selbst wenn man erwarten könnte, diese noch anderswo als bei wenigen auserwählten Geistern zu finden. Was aber jene oberflächliche Gewandtheit anbelangt, die über eine Fülle von Worten verfügt und Gemeinplätze geschickt zu verwenden weiß, was man bei Wahlen, Volksversammlungen und in der Gesellschaft für Talent und Bildung hinzunehmen pflegt, so werden, wie wir glauben, die meisten wirklich gebildeten Menschen wohl darüber einig sein, dass alle gesetzgebenden Versammlungen ein weit größeres Quantum davon besitzen und wahrscheinlich stets besitzen werden, als den Zwecken, um derentwillen sie eigentlich existieren, irgendwie förderlich ist.

Wenn dies die schlimmsten Vorwürfe sind, die man der provisorischen Regierung machen kann, so heißt das nichts anderes, als dass man ihr überhaupt nichts Wesentliches vorzuwerfen hat. In dieser besonderen Frage ihres Vorgehens bei den Wahlen braucht ihre Handlungsweise, soweit sie bekannt ist, den Vergleich mit der irgendeiner anderen Regierung in irgendeinem Lande der

Welt nicht zu scheuen. Wahrscheinlich hat noch keine Regierung, die jemals existiert hat, und ganz gewiss keine französische Regierung sich so vollständig jeder unrechtmäßigen Einmischung, jeder Verwendung des Regierungseinflusses zu dem Zweck, die Wahlen zu ihren Gunsten zu leiten, enthalten. Es soll ihr deswegen durchaus kein besonderes Verdienst zugesprochen werden. Ihre Grundsätze verlangten ein solches Verfahren, aber man soll wenigstens sagen, dass sie ihren Grundsätzen trotz großer Versuchungen treu geblieben ist. Es ist eine bedauerliche Tatsache, dass sie nicht nur in diesem, sondern auch in vielen anderen Fällen viel mehr für sich und für ihre Sache erreicht hätte, wenn sie weniger uneigennützig, weniger aufrichtig und weniger entschlossen gewesen wäre, sich nur auf die Macht der Rechtlichkeit zu verlassen. Weil sie auf ihrem Vorsatz beharrte, nur ehrlichen Mitteln etwas verdanken zu wollen, ist sie von der Höhe der Macht gestürzt worden und hat unter allen Spielarten der Verleumdung auch diejenigen falschen Anschuldigungen über sich ergehen lassen müssen, die ihr nach dem ganzen Gepräge ihrer Handlungsweise vor allen anderen hätten erspart bleiben müssen.

Es wäre erstaunlich, wenn überhaupt an der Unverschämtheit der Parteiverleumdung noch etwas erstaunlich sein könnte, die Verbrechen aufzuzählen, deren diese edlen Männer von ihren Neidern geziehen worden sind und noch fortwährend geziehen werden. Selbst jetzt noch wird in den Zeitungen von ihnen so gesprochen, als ob ihre Leitung des Wahlgeschehens an Tyrannei und Schändlichkeit nicht ihresgleichen habe, und doch ist während dieser ganzen Zeit nicht ein einziger Bestechungsversuch, nicht eine einzige Drohung gegen einen Wähler oder einen Wahlkörper ihnen nachgewiesen, ja, man könnte fast sagen, auch nur behauptet worden. Wenn das Urteil der Geschichte von den Behauptungen der Zeitgenossen abzuhängen hätte, mit welcher Verachtung gegen das Urteil der Nachwelt über ausgezeichnete Charaktere müsste es uns dann erfüllen, wenn wir finden, dass diese Männer einzeln der Unterschlagung öffentlicher Gelder angeschuldigt worden sind, dass selbst Herr von Lamartine es für notwendig gehalten hat, dem Publikum einen genauen Nachweis über sein Privatvermögen und seine Geldgeschäfte vorzulegen, um derartigen Verleumdungen ein für alle Mal ein Ende zu machen.⁴⁸ Nicht ganz ohne Grund, denn obwohl die Böswilligkeit selber nicht schamlos genug ist, die Anklage gegen ihn persönlich zu wiederholen, hat seine Rechtfertigung doch seine Kollegen nicht befreit, und es sind noch in den letzten Wochen in mehr als einer englischen Zeitung Artikel erschie-

nen, welche die ganze Finanzverwaltung der provisorischen Regierung als ein Chaos von Misswirtschaft und Veruntreuung darstellen. Wenn der Verfolgungsgeist, der sich gegen diese Männer richtet, so weit zu gehen wagt, so gibt es gar keine Behauptung mehr, die er sich nicht mit demselben Recht erlauben dürfte. Ein Mitglied der provisorischen Regierung, Herr Ledru-Rollin, ist in noch höherem Maß als die übrigen zur Zielscheibe der heftigsten Angriffe gemacht worden. Jedermann hat Skandalgeschichten über ihn erzählen hören, und in seinem Fall waren einige derselben näher spezifiziert und mit der Angabe von Namen und Umständen ausgestattet. Wenn aber diejenigen, welche sich auf Details nicht einlassen, nicht besser begründet sind als die, bei welchen dies der Fall ist, so ist Herr Ledru-Rollin in Bezug auf Geldsachen der unanfechtbarste Staatsmann Europas, denn alle Anklagen dieser letzteren Art, die unseres Wissens gegen ihn erhoben worden sind, wurden von der Untersuchungskommission⁴⁹ geprüft und durch die Zeugenaussagen der angeblich dabei beteiligten Personen widerlegt. In England benutzen seine Gegner und auch diejenigen seiner Amtskollegen diesen Anlass der Veröffentlichung einer Masse von Zeugenaussagen, die voraussichtlich niemand lesen würde⁵⁰ und die sie, wie wir zu ihrer Ehre annehmen wollen, wahrscheinlich selbst nicht gelesen hatten, um zu behaupten, dass sie alle kursierenden Gerüchte über eine verwerfliche Amtsführung bestätigt und die Mitglieder der provisorischen Regierung mit unauslöschlicher Schmach überzogen habe. In Frankreich indessen fühlten sogar ihre Feinde, dass der Versuch, die erwarteten Enthüllungen herbeizuführen, gänzlich gescheitert sei. Herr Ledru-Rollin stieg sogleich um mehrere Stufen in der öffentlichen Achtung und nimmt seit dem Erscheinen jener Beweisstücke eine bedeutendere politische Stellung ein als je zuvor.

Gehen wir jetzt zu jenen Maßnahmen der provisorischen Regierung über, die in den Bereich der Gesetzgebung gehören und die nach Lord Brougham ausnahmslos nur den einen Zweck verfolgen, »die Volksgunst festzuhalten«⁵¹. Sicherlich war das Festhalten an dieser Gunst zu einer solchen Zeit angesichts dessen, was von ihr abhing, ein ebenso lobenswertes Ziel wie irgendeines von allen denen, welche in gewöhnlichen Zeiten den Gang der Gesetzgebung bestimmen. Wenn aber jener Ausdruck bedeuten soll, dass sie um der Volksgunst willen auch nur einen Regierungsakt vollzogen, auch nur eine Verordnung erließen, die ihnen nicht an und für sich als heilsam erschien, so ist die Behauptung grundlos und steht im Widerspruch zu allen bekannten Tat-

sachen. Vieles wurde in übereilter Weise getan, damit es bloß nicht ungetan bleibe, manches geschah, was später wieder ungeschehen gemacht werden musste, aber nichts geschah aus einem anderen Grund, als dass es nach reiflicher Überlegung als heilsam erkannt worden war.

Lord Brougham betrachtet die sofortige Abschaffung der Sklaverei in den Kolonien* als eine übereilte Maßregel, die nicht innerhalb der Befugnisse einer provisorischen Regierung gelegen habe.⁵² Erwägt man aber den Charakter der Nationalversammlung, wie er sich seither herausgestellt hat, so vermag niemand zu sagen, wie lange es gedauert hätte, bis sie die Muße oder den Willen gefunden hätte, diesen großen Akt nationaler Gerechtigkeit zu vollziehen, wenn man ihn ihr vorbehalten hätte. Die finanziellen Schwierigkeiten, welche der jungen Republik von allen Seiten in den Weg traten, würden an sich genügt haben, den Aufschub des Befreiungswerkes zu veranlassen, falls ihm die Entschädigung hätte vorausgehen und nicht nachfolgen sollen. Die Regierung tat sofort, was sofort getan werden musste: Sie nahm den Sklaven ihre Fesseln ab, im vollen Bewusstsein und mit der Absicht, eine unwiderstehliche Tatsache zu schaffen. Auf diese Weise gaben sie nicht nur, was auch sonst immer geschehen mochte, einigen hunderttausend Menschen dauernden Grund, die Republik zu segnen, sondern wendeten auch die Gefahr eines gräueltvollen Bürgerkriegs ab, den die unbegrenzte Vorenthaltung eines so offenbaren moralischen Rechtes unter solchen Umständen leicht hätte zur Folge haben können. Die Entschädigung der Besitzer überließen sie der künftigen Versammlung, nötigten aber die französische Nation, soweit dies in der Macht einer Regierung lag, zu diesem Akt der Gerechtigkeit.

Lord Brougham spricht auch von ihrem »unglaublichen Erlass, nach welchem alle Richter ihr Amt durch Volkswahl und auf Widerruf« erhalten sollten, wodurch »die Verwaltung der Gerechtigkeit in die Hände des Pöbels gelegt wurde«.⁵³ Nach dieser positiven Behauptung wird es manchen überraschen, wenn er hört, dass ein solches Dekret nie existiert hat. Das, woran der Autor dabei in verworrener Weise gedacht hat, muss der Erlass gewesen sein, der etwa ein halbes Dutzend gerichtlicher Beamten ihrer Stellen entthob und in seiner Vorrede aussprach, dass die Unabsetzbarkeit der Richter mit republikanischen Grundsätzen unverträglich sei.⁵⁴ Die provisorische Regierung

* Vgl. zu Mills Position bezüglich der Frage der Sklaverei Text Nr. 5 in diesem Band.

mag darin unrecht haben, und wir glauben sogar, dass dies der Fall ist, aber ein großer Teil der republikanischen Partei ist derselben Ansicht, und einige der besten Schriftsteller über gerichtliche Einrichtungen in Frankreich wie in England haben sie durch ihre Autorität bestätigt.

Ein wichtigerer Gegenstand als dieser ist Herrn von Lamartines Rundschreiben an die diplomatischen Agenten der französischen Regierung, das man als sein *Manifeste aux puissances** kennt und das die auswärtige Politik der neuen Regierung darlegte.⁵⁵ Dieses Schriftstück veranlasst Lord Brougham zu einem Angriff gegen Lamartine, der in Verachtung der Tatsachen fast alles überbietet, was diese durch und durch unredliche Parteischrift an Fehlurteilen geleistet hat.

Wie er in dem *Manifest* behauptet, hat die provisorische Regierung

»den Aufständischen aller Nationen die Bruderhand entgegengestreckt. (...) Herr von Lamartine leugnet nicht und kann nicht leugnen, dass er der Bevölkerung aller Länder für den Fall, dass es ihnen nicht gelinge, mit Gewalt ihre Befreiung zu bewerkstelligen, den Beistand Frankreichs zugesichert hat; mit anderen Worten: Er versprach, dass Frankreich allen Insurgenten helfen werde, die sich gegen die bestehende Autorität erheben und im Kampf gegen ihre rechtmäßigen Herrscher den Kürzeren ziehen würden. Ohne alle Frage ist dies das Schlimmste, was Frankreich getan hat, das, was am meisten gegen jedes Prinzip verstößt und was ihm und Europa am meisten schaden wird.«⁵⁶

In diesem Stil fährt er einige Seiten lang fort, und dabei hat er den Band vor sich liegen oder, wie der Zusammenhang beweist, noch frisch in seinem Gedächtnis, der neben Herrn von Lamartines Verteidigung seiner Verwaltung auch den vollständigen Wiederabdruck sämtlicher Reden und Schriftstücke enthält, die von ihm während seiner »drei Monate der Macht«⁵⁷ ausgingen. In dieser ganzen Sammlung findet sich nicht eine Äußerung, die dem gliche, was hier Herrn von Lamartine als Organ der französischen Regierung zugeschrieben wird.

Das *Manifeste aux puissances* ist dem Buchstaben wie dem Geiste nach eine Darlegung der Absicht der französischen Republik, den Frieden zu erhalten. Die einzigen Stellen, welche irgendeine andere Deutung zulassen, wollen wir

* *Manifest an die [europäischen] Mächte.*

hier ausführlich zitieren, um denen keinen Vorwand zu lassen, welche glauben könnten, es müsse wahr sein, was so positiv behauptet werde und, wenn es falsch sei, so leicht widerlegt werden könne.

»Die Verträge von 1815 existieren in den Augen der französischen Republik nicht mehr in Rechtskraft, aber die territorialen Begrenzungen dieser Verträge sind eine Tatsache, welche sie in ihren Beziehungen zu anderen Nationen als Grundlage und Ausgangspunkt zulässt.

Wenn aber die Verträge von 1815 nur noch als eine nach gemeinsamem Übereinkommen zu modifizierende Tatsache bestehen und wenn die Republik laut erklärt, dass sie es als ihr Recht und als ihre Aufgabe betrachtet, diese Modifikationen auf regelmäßigem und friedlichem Wege zu erreichen, so existieren doch der gesunde Sinn, die Mäßigung, die Gewissenhaftigkeit und die Klugheit der Republik und bieten Europa eine bessere und ehrenvollere Gewähr als der Buchstabe dieser von ihm so oft verletzten und modifizierten Verträge.

Arbeiten Sie darauf hin, mein Herr, dass diese Emanzipation der Republik von den Verträgen von 1815 verstanden und rückhaltlos zugestanden werde und suchen Sie zu beweisen, dass diese Befreiung mit der Ruhe Europas keineswegs unverträglich ist.

Wir erklären also laut: Wenn die Stunde der Wiederaufrichtung gewisser unterdrückter Nationalitäten in Europa oder anderswo uns nach dem Beschluss der Vorsehung geschlagen zu haben scheint, wenn die Schweiz, unsere treue Verbündete seit Franz dem Ersten, in der Bewegung des Wachstums, die sich in ihrem Innern vollzieht, um dem Bund demokratischer Staaten eine erhöhte Kraft zu verleihen, gewalttätig behindert oder bedroht würde, wenn die unabhängigen Staaten Italiens angegriffen würden, wenn man ihren inneren Umwandlungen Grenzen stecken oder Hindernisse entgegenstellen, wenn man sie mit bewaffneter Hand hindern wollte, sich untereinander zu verbinden, um eine feste Grundlage für ein italienisches Vaterland zu schaffen, so würde die französische Republik sich für berechtigt halten, sich selbst zu waffnen, um diese rechtmäßigen Bewegungen des Wachstums und der Nationalität der Völker zu schützen.«⁵⁸*

Wird damit versprochen, »dass Frankreich allen Aufständischen helfen werde, die im Kampf gegen ihre rechtmäßigen Herrscher unterliegen würden?«⁵⁹

* Franz I. (1494–1547), König von Frankreich seit 1515.

Kann die verkehrteste Spitzfindigkeit in dem Vorhergehenden auch nur eine Spur von der Andeutung einer solchen Absicht herauslesen? Herr von Lamartine beanspruchte für sein Vaterland das Recht, nach seinem eigenen Ermessen und nach seiner Einsicht jeder Nation zu helfen, die im Kampf gegen das Joch fremder Eroberer begriffen wäre. Hilfe gegen fremde Eroberer, nicht gegen einheimische Herrscher, war die einzige Hilfe, die hier irgendwie erwähnt wurde, und der erste der hypothetischen Fälle, bei dem es sich um unterdrückte Nationalitäten handelt, war der einzige, der mit einem »Aufstand«⁶⁰ auch nur gegen Fremde etwas zu tun hatte.* Und diese Stelle enthielt nicht nur kein Versprechen, sondern einen ausdrücklichen Vorbehalt der französischen Regierung, wonach sie selbst zu entscheiden hätte, ob »die Stunde des Wiederaufbaus« gekommen sei oder nicht.

Indessen hat man nicht nötig, sich bloß auf die Worte des *Manifests* zu verlassen. Herr von Lamartine hatte in diesem Fall den Vorteil, sein eigener Kommentator zu sein. Das *Manifest* war am 4. März publiziert worden. Am 19. desselben Monats empfing Herr von Lamartine eine Abordnung der Polen, und am 3. des folgenden Monats eine Abordnung der Iren. Diese beiden Abordnungen verlangten die Hilfe, welche er angeblich allen denen versprochen haben soll, die im »Aufstand« gegen ihre »rechtmäßigen Herrscher« unterlegen wären. Beiden wurde jede Hilfe versagt. Es ist ein Missbrauch der Vorrechte eines Kurzzeitgedächtnisses, wenn man bereits Erklärungen vergessen hat, die zu der Zeit, wo sie abgegeben wurden, kein geringes Aufsehen erregten und einen nicht unerheblichen Einfluss auf den späteren Gang der Ereignisse ausübten.

Den Polen sagte er:

»Die Republik befindet sich weder im offenen noch im heimlichen Krieg gegen irgendeine Nation oder irgendeine der bestehenden Regierungen, solange diese Nationen und diese Regierungen nicht selbst erklären, dass sie mit ihr im Krieg stehen. Sie wird deshalb keinen Akt des Angriffs oder der Gewalttätigkeit gegen die germanischen Nationen freiwillig begehen oder gestatten. (...) Die provisorische Regierung wird sich nicht ihre Politik in ihrer eigenen Hand durch eine fremde Nation vertauschen lassen, wie sympathisch diese auch unseren Herzen sein möge. Wir lieben Polen, wir lieben Italien und alle unterdrückten Völker,

* Vgl. Mills Text »Einige Bemerkungen zur Nichteinmischung« (Text Nr. 6 in diesem Band).

aber wir lieben vor allem Frankreich, und wir tragen in diesem Augenblick die Verantwortlichkeit für sein Geschick und vielleicht für dasjenige Europas. Diese Verantwortlichkeit werden wir nur in die Hände der Nation selbst niederlegen. (...) Die Republik darf nicht und will nicht zu Handlungen greifen, die im Widerspruch mit ihren Worten stehen. Die Achtung vor ihrem Wort fordert diesen Preis. Sie wird ihm diese Achtung nie dadurch rauben, dass sie es bricht. Was hat sie den Mächten in ihrem Manifest gesagt? Sie hat ihnen im Hinblick auf euch gesagt: An dem Tag, wo es uns scheinen würde, dass die von der Vorsehung bestimmte Stunde für die Wiederauferstehung einer ungerechterweise von der Karte gestrichenen Nationalität geschlagen habe, würden wir zu ihrem Beistand herbeieilen. (...) Wir haben uns aber mit Recht vorbehalten, was Frankreich allein zusteht, die Würdigung der Stunde, des Augenblicks, der Gerechtigkeit der Sache und der Mittel, durch welche wir zu wirken gut finden würden. Nun wohl, diese Mittel, die wir bis jetzt gewählt und festgestellt haben, sind friedlicher Natur.»⁶¹

An die Iren richtete er, nachdem er eine warme Sympathie mit Irland ausgedrückt hat, insofern es gleichbedeutend sei »mit Freiheit, die mutig gegen Sonderrechtsansprüche verteidigt werde«, das heißt: mit den Eroberungen friedlicher Agitation, folgende Worte:

»Es würde uns nicht zustehen, euch andere Ermutigungen zu geben oder solche zu erhalten. Ich habe es schon bezüglich der Schweiz, Deutschlands, Belgiens und Italiens gesagt, und ich wiederhole es mit Bezug auf jede Nation, die innere Streitigkeiten mit sich selbst oder mit ihrer Regierung zu erledigen hat: Wenn nicht das eigene Blut bei den Angelegenheiten eines Volkes beteiligt ist, so ist eine tätliche Einmischung in dieselben unstatthaft. Wir gehören in Irland und anderswo keiner anderen Partei an als der der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Volksglücks. In Zeiten des Friedens würde uns keine andere Rolle annehmbar erscheinen, soweit es sich um die Interessen und die Leidenschaften fremder Nationen handelt. Frankreich will sich in allen seinen Rechten frei erhalten.

Wir sind mit Großbritannien in Frieden, und wir wünschen nicht, mit diesem oder jenem seiner Teile, sondern mit dem gesamten Land in guten Beziehungen der Gleichheit zu bleiben. Dieser Friede erscheint uns nicht nur für Großbritannien und die französische Republik, sondern für die ganze Welt nützlich und

ehrenvoll. Wir werden keine Handlungen begehen, kein Wort sprechen, keine Andeutung machen, wodurch wir in Widerspruch mit der gegenseitigen Unverletzlichkeit der Völker getreten sein könnten, zu der wir uns laut bekannt haben und deren Früchte der Kontinent bereits erntet. Die gestürzte Monarchie hatte Verträge und Diplomaten. Unsere Diplomaten sind die Völker, unsere Verträge sind die Sympathien. Es wäre verblindet von uns, wenn wir diese Diplomatie des hellen Tageslichtes gegen geheime und partielle Bündnisse, selbst mit den berechtigten Parteien der uns umgebenden Länder, vertauschen wollten. Wir sind nicht in der Lage, über sie zu richten oder die einen den anderen vorzuziehen. Wollten wir uns für die Freunde der einen, so müssten wir uns für die Feinde der anderen erklären. Wir wollen keinem Teil eurer Landsleute feindlich sein, wir wollen im Gegenteil durch die Loyalität des republikanischen Wortes die Vorurteile und Voreingenommenheiten, die etwa noch zwischen uns und unseren Nachbarn bestehen könnten, zum Verschwinden bringen.»⁶²

Viele werden sich noch der damals sehr beachteten Stelle erinnern, welche diesen letzten Worten folgte und in der er erklärte, er würde niemals die Handlungsweise Pitts^{*} nachahmen, insofern dieser, selbst während eines offenen Krieges, Franzosen dazu aufgehetzt habe, in der Vendée^{**} gegen ihre eigenen Landsleute zu kämpfen.

Dieser Gegensatz zwischen dem, was Herr von Lamartine über die Frage der Unterstützung fremder Aufstände wirklich sagte, und dem, was unser Autor des Pamphlets ihn sagen lässt, spricht für sich selbst und bedarf keines weiteren Kommentars.

Was an Herrn von Lamartines *Manifest* wirklich neu und eigentümlich war, bestand in zwei Dingen: Er verwarf die Verträge von 1815^{***}, und er nahm das Recht in Anspruch, Nationen, die sich von einem fremden Joch zu befreien suchen, kriegsrische Hilfe zu leisten, ohne jedoch eine Verpflichtung dazu anzuerkennen.

* William Pitt der Jüngere (1759–1806), der 1783 jüngster Premierminister Großbritanniens wurde und zweimal in dieser Funktion amtierte. Er unterstützte die Bevölkerung in ihrem Aufstand (1793–1796) gegen die Truppen der ersten französischen Republik finanziell und militärisch.

** Département im Westen Frankreichs.

*** Verhandlungsergebnisse des Wiener Kongresses, die Europa nach der Niederlage Napoleons neu ordneten und in der Kongressakte vom 9. Juni 1815 festgehalten sind.

Die Erörterung dieser Hauptpunkte in Herrn von Lamartines *Manifest* würde weit über die Grenzen des uns hier gestatteten Raumes hinausgehen müssen. Diese Fragen gehören zu den heikelsten der politischen Ethik. Sie befassen sich mit der scharfsinnigen Frage nach der Scheidelinie, welche das höchste Recht vom Beginn des Unrechts trennt, wobei der eine als heroische Tugend preist, was dem anderen als Treubruch und verbrecherischer Angriff erscheint. Einem Mann wie Lord Brougham, der durch und durch dem vorigen Jahrhundert angehört und dies geflissentlich zur Schau trägt, müssen natürlich Herrn von Lamartines Grundsätze im höchsten Grad anstößig erscheinen.

Herr von Lamartine verwarf gewisse Verträge. Er erklärte, dass sie für Frankreich nicht länger bindend seien. Verträge sind nationale Verpflichtungen, und Verpflichtungen, die an sich nicht verwerflich und von Personen eingegangen sind, die dazu das Recht haben, sollen eingehalten werden. Wer wird das leugnen wollen? Aber etwas anderes muss auch zugegeben werden und ist von der Moral und dem gesunden Verstand der Menschheit immer zugegeben worden. Es ist dies der Satz, dass Verpflichtungen, die durch eine gewisse Art und ein gewisses Maß äußerer Gewalt erpresst worden sind, nicht als bindend zu gelten haben. Diese Lehre findet ihre besondere Anwendung auf nationale Verpflichtungen, die durch fremde Heere auferlegt worden sind. Wenn eine Nation infolge einer Zwangslage auf ihre Unabhängigkeit zugunsten eines fremden Eroberers verzichtet oder sich auch nur zu Opfern an Gebiet und an Würde herbeigelassen hat, die nach der allgemeinen Meinung über die Grenze dessen hinausgehen, was ihr billigerweise abgenötigt werden konnte, so hat das moralische Gefühl der Menschheit sich stets dafür entschieden, dass diese Verpflichtungen die betreffende Nation nicht hindern, ihre Unabhängigkeit wieder zu beanspruchen oder wieder zu den Waffen zu greifen, um das, was durch Gewalt verloren gegangen war, auch mit Gewalt wieder zu erringen. Nach welchen anderen Prinzipien wären Preußen und Österreich berechtigt gewesen, nach Napoleons Unglücksfällen in Russland ihre Verträge mit ihm zu brechen? Dies aber war auch die Lage Frankreichs in Bezug auf die Verträge von 1815. Sie waren ihm durch Eroberung auferlegt und von einer aufgedrängten Regierung unterzeichnet worden, während das Gebiet noch von feindlichen Armeen besetzt war. Die Nation stimmte ihnen nicht um eines entsprechenden Vorteils willen zu, sondern fügte sich ihnen, weil sie erschöpft zu den Füßen ihrer Sieger lag und nicht mehr in der Lage war, ihnen irgendetwas von alle dem zu verweigern, was ihnen zu fordern gut

schien. Man setzt immer voraus, dass Verträge dieser Art eine Nation nur für so lange binden, als sie es in ihrem Interesse findet, sich dieselben gefallen zu lassen. Herr von Lamartine brauchte sich nicht erst auf die Tatsache zu berufen, dass diese Verträge von anderen kontrahierenden Mächten vielfach umgestaltet und in einigen Fällen, wie bei der ganzen Behandlung Polens und besonders ganz neuerlich in dem Falle Krakaus, faktisch verletzt worden sind. Auch ist es nicht einmal notwendig zu untersuchen, welches die Bedingungen dieser Verträge waren und inwieweit sie die Interessen und die Ehre Frankreichs schädigten. Auf diese Frage versuchte Herr von Lamartine nicht einzugehen. Er nahm das Recht, sie zu entscheiden, einfach als etwas Selbstverständliches und als etwas, worauf Frankreich nie verzichtet habe, in Anspruch. Er leugnete jede moralische Verpflichtung zur Aufrechterhaltung der Verträge, aber er stellte jede Absicht, sie zu brechen, in Abrede. Er nahm ihre territorialen Abgrenzungen und sonstigen Bestimmungen als bestehende Tatsachen hin, die nur durch gegenseitige Übereinstimmung oder durch irgendeine jener Eventualitäten modifiziert werden könnten, welche er an sich als einen rechtmäßigen Grund zum Krieg betrachtete. Wenn es möglich war, diesen Verträgen gegenüber eine gerechtere, vernünftigere, gemäßigte und würdigere Stellung einzunehmen und mit größerer Weisheit die Wiedergeltendmachung der eigenen Freiheit des Handelns der Nation mit den Rücksichten zu verbinden, die sie den begründeten Rechten und der Sicherheit ihrer Nachbarn schuldete, so würde die Welt jedem sehr verpflichtet sein, der auf diese Möglichkeit hinweist.

Aber die Lehre, dass eine Regierung die andere bekriegen darf, um einer unterdrückten Nation zur Befreiung von ihrem Joch zu verhelfen! Das ist es ja, was Lord Brougham mehr in Aufruhr bringt als irgend sonst etwas. Er findet nicht Worte, die stark genug wären, um einen solchen Bruch alter anerkannter Grundsätze, eine solche Verhöhnung des Völkerrechts zu bezeichnen. Er kann sich kaum etwas denken, das schlecht genug wäre, um es damit vergleichen zu können. Auch würde man vergeblich zu leugnen versuchen, dass ihm in Bezug auf diesen Punkt ein großer Teil der öffentlichen Meinung Englands zur Seite steht. Menschen, die für liberal gelten wollen, fühlen Entüstung bei dem Gedanken, dass der König von Sardinien* den Mailändern

* Viktor Emmanuel II. (1820–1878), König von Sardinien-Piemont, trat für die Einigung (das Risorgimento) Italiens zum Nationalstaat ein. Ab 1861 regierte er als König von Italien.

helfen solle, ihre Unabhängigkeit zu erlangen. Dass sie selbst für ihre eigene Freiheit eintreten könnten, lasse sich allenfalls ertragen, aber dass sie jemand dabei unterstützen solle, sei unerträglich. Ein solches Verhalten wird mit jeglichem mutwilligen Überfall eines fremden Landes auf eine Stufe gestellt, als ob nicht die Piemontesen Landsleute der Venezianer und Mailänder wären, wohl aber die Kroaten und Böhmen.

Dürfen wir uns erlauben, ein für alle Mal die ganze Basis dieser erbaulichen moralischen Beweisführung zu leugnen? Einem Volk im Kampf für seine Freiheit zu helfen widerstreitet dem Völkerrecht; Pufendorf missbilligt es vielleicht; Burlamaqui schweigt darüber; Vattel⁶³ erwähnt nichts von einem derartigen *casus belli*^{**}. Sei's drum! Aber was ist denn das Völkerrecht? Etwas, was überhaupt nur durch einen Wortmissbrauch ein Recht genannt werden kann? Das Völkerrecht ist einfach die Gewohnheit der Völker. Es ist eine Reihe von internationalen Gebräuchen, die, wie andere Gebräuche, teils aus einem Gefühl von Gerechtigkeit, teils aus Gründen des gemeinsamen Interesses und der Zweckmäßigkeit, teils aus bloßen Meinungen und Vorurteilen entstanden sind. Sind nun etwa internationale Gebräuche die einzige Art von Gewohnheiten, die in einer Zeit des Fortschritts keine Verbesserung erfahren dürfen? Sollen sie allein unveränderlich bleiben, während alles ringsum veränderbar ist? Die Verhältnisse Europas haben während des letzten Jahrhunderts die durchgreifendsten Veränderungen erfahren. Verfassungen, Gesetze, Eigentumsrechte, Rangunterschiede, Erziehungsmethoden, Meinungen, Sitten, kurzum: alle inneren Beziehungen der einzelnen europäischen Nationen haben sich so sehr verändert und werden sich voraussichtlich noch in so viel höherem Grade verändern, dass sie sich nach Verlauf einer nicht allzu langen Zeit kaum mehr werden wiedererkennen lassen. Und in ihren Gesamtinteressen, ihren Arten, miteinander zu verkehren, soll sich nichts geändert haben, sollen ihre Umstände, ihre Bedürfnisse, ihre Pflichten und Interessen durchweg dieselben geblieben sein? Was gemeinhin das Völkerrecht genannt wird, unterliegt ebenso der Veränderung, darf und muss sie sogar in dem Maße, als die Verhältnisse und Meinungen veränderungs offen sind, ebenso sehr erfahren wie jede andere menschliche Einrichtung.

* Samuel von Pufendorf (1632–1694), Jean Jacques Burlamaqui (1694–1748), Emerich von Vattel (1714–1767), allesamt Vertreter der Naturrechtslehre, die sich intensiv mit Fragen des Völkerrechts auseinandergesetzt haben.

** Grund für einen Krieg.

Und, wohlgemerkt, in dem Fall eines wirklichen Gesetzes im eigentlichen Sinne des Wortes lässt sich der Satz verteidigen, so irrtümlich er auch sein mag, dass nie die Notwendigkeit vorliegen kann, ihm den Gehorsam zu versagen, dass man sich ihm fügen muss, solange es existiert, da ja der Weg offen steht, auf seine Änderung oder Beseitigung hinzuarbeiten. In Beziehung auf jenes fälschlich so genannte Gesetz des Völkerrechts ist aber keine derartige Alternative vorhanden. Es gilt hier nicht, eine Verordnung oder einen Erlass zu widerrufen. Man hat es nur mit einer Gewohnheit zu tun, und will man diese ändern, so bleibt nichts übrig, als ihr zuwiderzuhandeln. Eine gesetzgebende Gewalt kann Gesetze zurücknehmen, aber es gibt keinen Kongress der Völker, der internationale Gewohnheiten beseitigen, und keine gemeinsame Streitmacht, welche den Entscheidungen eines solchen Kongresses Nachdruck geben könnte. Die Verbesserung der internationalen Moral kann nur durch eine Reihe von Verletzungen bestehender Regeln erfolgen, durch eine Verfahrensweise, die sich auf neue Prinzipien gründet und diese ihrerseits zu Gewohnheiten zu erheben sucht.

Demgemäß sind denn auch fortwährend neue Prinzipien und Praktiken in die Verhaltensweise von Nationen untereinander eingeführt worden und werden noch eingeführt. Ungeachtet anderer Beispiele wurde innerhalb der letzten dreißig Jahre unter allgemeinem Beifall in Europa ein völlig neues Prinzip zum ersten Mal festgestellt. Es ist dies der Satz, dass in allen Fällen, wo zwei Länder oder zwei Teile desselben Landes sich in einem Krieg befinden, der lange ohne Entscheidung fort dauert oder eine Entscheidung zu bringen droht, welche der Menschlichkeit oder dem allgemeinen Interesse widerstrebende Folgen herbeiführen würde, andere Mächte berechtigt sind dazwischenzutreten, sich untereinander über Ausgleichsbedingungen, die ihnen billig scheinen, zu einigen, und wenn diese nicht angenommen werden, mit Gewalt einzuschreiten und den verweigernden Teil zur Unterwerfung unter das Mandat zu zwingen. Nach dieser neuen Lehre ist eine Verbindung großer europäischer Mächte in drei berühmten Fällen vorgegangen: die Einmischung zwischen Griechenland und der Türkei bei Navarino^{*}; zwischen Holland und Belgien in Antwerpen^{**} und zwischen der Türkei und Ägypten in

* In Navarino fand am 27. Oktober 1827 eine entscheidende Seeschlacht statt, die wesentlich zur Ablösung Griechenlands vom Osmanischen Reich beitrug.

** Belgien schied nach einem Aufstand im Jahr 1830 aus dem Vereinigten Königreich der Niederlande aus und bildete einen eigenen Staat.

St. Jean d'Acre.* Nach solchen Vorgängen ist es wohl etwas zu spät, uns vorzu-
erzählen, dass es keiner Nation gestattet ist, gegen eine andere bloß zu dem
Zweck, Unheil zu verhüten und der Menschheit eine Wohltat zu erweisen, mit
Gewalt einzuschreiten.

Kann es eine stärkere Forderung dieser Art, ein zwingenderes Motiv zu
einem solchen Einschreiten geben als in dem Fall, wo es sich darum handelt,
die Freiheit einer Nation, welche die Freiheit hoch genug hält, um sich zu
ihrer Verteidigung in Waffen zu erheben, vor der Zermalmung und Nieder-
tretung durch tyrannische Unterdrücker zu schützen, die der Nation nicht
einmal durch ihren Namen und ihr Blut angehören, sondern fremde Eroberer
sind? Jene Gewohnheiten, wie sie die Bücher über das sogenannte Völkerrecht
enthalten, waren für die Zeiten eines Ludwig XIV.** gemacht, um mächtige und
ehrgeizige Despoten daran zu hindern, die kleineren Staaten zu verschlingen.
Für diesen Zweck waren sie in der Tat ganz geeignet. Die großen Interessen
der zivilisierten Völker der Gegenwart sind aber nicht Angriffe auf fremdes
und Verteidigung des eigenen Gebietes, sondern Freiheit, gerechte Regierung
und Sympathie der Meinungen. Für diesen Zustand der Dinge ist jenes so-
genannte Völkerrecht nicht berechnet, und in keinem Zustand der Dinge,
welcher dem gegenwärtigen einigermaßen entspricht, hat es jemals die ge-
ringste Beachtung gefunden. Es gab in Europa eine Zeit, wo die wichtigsten
Interessen der Nationen in ihrer auswärtigen wie in ihrer inneren Politik
ebenso wie heutzutage Meinungsinteressen waren. Es war dies das Zeitalter
der Reformation. Wer hat damals das sogenannte Prinzip der Nichteinmi-
schung im Allerentferntesten berücksichtigt? Galt damals nicht religiöse Sym-
pathie als eine vollkommen ausreichende Vollmacht, um jedem beliebigen
anderen zu helfen? Wurden nicht Protestanten überall von Protestanten un-
terstützt, wo ihnen Gefahr von ihren eigenen Regierungen drohte? Standen
nicht überall Katholiken den Katholiken bei, wo es der Unterdrückung der
Ketzerie galt? Was damals die religiösen Sympathien waren, sind jetzt die po-
litischen, und jede liberale Regierung oder Nation hat das Recht, dem kämp-
fenden Liberalismus durch Vermittlung, Geld oder Waffengewalt überall zu
helfen, wo sie es klugerweise tun kann, wie ja auch die despotischen Regie-

* Militärisches Eingreifen britischer und österreichischer Truppen im Jahr 1840 in eine Aus-
einandersetzung zwischen Ägypten und Osmanischem Reich in der Zweiten Orientkrise
unter anderem in Akkon (St. Jean d'Acre), Hafenstadt im heutigen nördlichen Israel.

** Ludwig XIV. (1638–1715), König von Frankreich, auch bekannt als »Sonnenkönig«.

rungen niemals Bedenken tragen, anderen despotischen Regierungen zu helfen, wenn diese ihre Hilfe brauchen oder verlangen.

Es mögen uns hier einige Bemerkungen über die außerordentliche Verachtung gestattet sein, mit der Lord Brougham das behandelt, was er »jenes neu-modische Prinzip« nennt,

»jene neue Spekulation, welche die Rechte unabhängiger Staaten, die Sicherheit der benachbarten Regierungen und das Glück aller Völker gefährdet, die sogenannte Nationalität, nach welcher alle Verteilung der Herrschaft geregelt werden soll. Es scheint«, sagt er, »dass die Pariser Schule des Völkerrechts und ihre auswärtigen Schüler von der Vorstellung ausgehen, ein Staat habe das Recht, den anderen anzugreifen, wenn sich bei einer statistischen und ethnographischen Prüfung der Klassen und Rassen seiner Untertanen herausstellt, dass dieselben verschiedenartig sind. Diese Weisen des internationalen Rechts sind zwar nicht ganz der Ansicht ihres Vorgängers Robespierre, dem sie Lobreden halten, dass Frankreich berechtigt sei, jeden Souverän, der nicht abdanken will, anzugreifen und seinen Untertanen die Segnungen republikanischer Anarchie zu bescheren. Aber sie glauben, wenn irgendein Herrscher über zwei Gebiete regiere, die von verschiedenen Rassen bewohnt werden, so habe Frankreich das Recht, der einen oder der anderen zur Abschüttelung seiner Autorität behilflich zu sein, ihn dazu bringen zu können, dass er in Zukunft nur noch über das Volk herrschen dürfe, dem er durch seine Abstammung angehört, oder dass er, falls er in keinem der beiden Gebiete geboren ist, seine Wahl treffen und das eine aufgeben müsse, da es ihm durchaus nicht gestattet werden könne, beide zu behalten.«⁶⁴*

Es liegt uns die Absicht fern, diejenigen Gefühle zu rechtfertigen oder zu entschuldigen, welche die Menschen rücksichtslos oder wenigstens gleichgültig gegen die Rechte und Interessen aller Teile des Menschengeschlechts machen, die nicht denselben Namen führen und die nämliche Sprache reden wie sie selber. Diese Gefühle sind charakteristisch für Barbaren. In dem Maße, als ein Volk der Barbarei nähersteht, besitzt es sie in höherem Maß, und niemand hat mit tieferem Bedauern, um nicht zu sagen Widerwillen, als wir selbst die Beweise gesehen, welche die jüngsten Ereignisse dafür lieferten,

* Maximilien de Robespierre (1758–1794), französischer Jurist, Politiker und Revolutionär, einer der jakobinischen Hauptprotagonisten in der Phase des »Großen Terrors« der Französischen Revolution in den Jahren 1793–1794.

dass in den zurückgebliebenen Teilen Europas und selbst in Deutschland, wo man Besseres hätte erwarten sollen, das Gefühl der Nationalität die Liebe zur Freiheit weit genug überwiegt, um Menschen willig zu machen, ihre Herrscher zur Vernichtung der Freiheit und Unabhängigkeit anderer Völker zu ermuntern, die nicht derselben Rasse und Sprache angehören. So betrübend aber diese Erscheinungen sind, so wird doch, solange sie existieren, die Nationalitätsfrage praktisch immer eine außerordentliche Bedeutung haben. Wenn Teile der Menschheit, die unter derselben Regierung leben, diese barbarischen Gefühle gegeneinander hegen, wenn sie einander als Feinde oder als Fremde betrachten, die sich gegenseitig gleichgültig sind, so sind sie kaum fähig, zu einem freien Volk zu verschmelzen. Sie haben nicht das Gefühl der Gemeinsamkeit, das sie dazu führen könnte, sich zur Wahrung ihrer Freiheit oder zur Bildung einer herrschenden öffentlichen Meinung zu vereinigen. Die Trennung des Gefühls, welche die bloße Verschiedenheit der Sprache herbeiführt, ist an sich schon ein ernstliches Hindernis für die Begründung einer gemeinsamen Freiheit. Wenn dazu noch nationale oder provinzielle Antipathien kommen, so wird dieses Hindernis fast unüberwindlich. Die Regierung, die das einzige wirklich verbindende Glied bildet, vermag dadurch, dass sie immer eine Rasse und Nation gegen die andere ausspielt, die Freiheiten aller zu unterdrücken. Wie kann eine freie Verfassung im österreichischen Kaiserreich Wurzel fassen, solange die Böhmen bereit sind, zur Niederwerfung der Freiheit der Wiener mitzuwirken, solange Kroaten und Serben danach lechzen, den Ungarn den Garaus zu machen, und solange alle anderen sich zu dem Zweck vereinigen, Italien unter dem Joch des Despotismus, der auf ihnen allen lastet, zu halten? Die Nationalität ist wünschenswert als ein Mittel, zur Freiheit zu gelangen, und das ist Grund genug, um mit den Versuchen der Italiener, wieder ein Italien zu schaffen, und mit denen der Bevölkerung Posens, wieder ein Polen zu werden, Sympathie zu empfinden. Allerdings, solange ein Volk zur Selbstregierung noch nicht tüchtig ist, kann es ihm oft heilsamer sein, unter Fremden als unter Einheimischen zu stehen, wenn die ersteren in Zivilisation und Bildung weiter vorgeschritten sind als die letzteren. Aber wenn, um mit Herrn von Lamartine zu sprechen,⁶⁵ die Stunde ihrer Freiheit geschlagen hat, ohne dass sie mit der Nationalität ihrer Sieger verschmolzen sind, so kann der Wiedergewinn ihrer eigenen oft eine unerlässliche Bedingung der Erreichung freier Institutionen oder der Möglichkeit sein, diese Institutionen, wenn man sie selbst erreicht hätte, in wahrhaft freiem Geiste zu nutzen.

Es bleibt noch eine andere Maßregel der provisorischen Regierung übrig, die ein noch weiteres Feld schwieriger und wichtiger Erörterung erschließt als die vorhergehende, ihre Anerkennung des *droit au travail**, jener Verpflichtung der Gesellschaft, allen Personen, die zu arbeiten willig und fähig sind, aber keine Verwendung finden können, Arbeit und Lohn zu verschaffen.⁶⁶

Dieses Vorgehen der provisorischen Regierung wird eine sehr verschiedene Beurteilung finden, je nach der Ansicht, welche die beurteilenden Personen in Bezug auf eine der streitigsten Fragen unserer Zeit sich gebildet haben. Der einen Klasse von Denkern kann die Anerkennung des *droit au travail* sehr natürlicherweise als ein gewaltiger Missgriff erscheinen, aber es ist interessant genug zu sehen, wer die Leute sind, die sich am lautesten in diesem Sinne aussprechen. Jedenfalls darf es wohl auffallend heißen, dass jene Amtshandlung der provisorischen Regierung ihre strengsten Kritiker unter den Journalisten findet, welche die Vortrefflichkeit des Armengesetzes⁶⁷ Elisabeths** nicht genug preisen können, und dass das nämliche Ding in Frankreich so sehr schlecht sein soll, was nach der Ansicht derselben Personen für England und Irland ganz in der Ordnung ist. Das *droit au travail* ist nämlich das Armengesetz Elisabeths und gar nichts weiter. Gewährleistung von Hilfe für diejenigen, die nicht arbeiten können, von Beschäftigung für die, welche es können, das ist die Regierungsakte Elisabeths, und genau das ist auch das Versprechen, welches die provisorische Regierung Frankreich gegeben hat und das man in ihrem Fall so unverzeihlich finden will.

Die provisorische französische Regierung verpflichtete sich nicht nur zu nichts Weiterem als dem, was die Akte Elisabeths verspricht, sondern bot es dazu auch noch in einer Weise und unter Bedingungen an, gegen die sich ungleich weniger einwenden lässt. Entsprechend dem System der englischen Kirchenbezirke gibt das Gesetz jedem Armen das Recht, für sich individuell Arbeit oder Unterhalt ohne Arbeit zu verlangen. Die französische Regierung hatte kein derartiges Recht geplant. Was sie im Auge hatte, war eine Einwir-

* Recht auf Arbeit. Bereits eine Hauptforderung der Revolution von 1789, die auch in der Februarrevolution von 1848 von zentraler Bedeutung war und am 25. Februar 1848 durch Louis Blanc von der provisorischen Regierung proklamiert wurde, aber aufgrund der konservativen Mehrheit in der verfassungsgebenden Versammlung des Jahres 1848 nicht über den Status eines kurzfristigen Experiments hinauskam.

** Elisabeth I. (1533–1603), Königin von England.

kung auf den allgemeinen Arbeitsmarkt, nicht Almosen für die Individuen. Ihr Plan ging dahin, dass der Staat, sobald es anerkanntermaßen an Beschäftigung fehle, genügende Geldmittel hergeben solle, um das erforderliche Quantum produktiver Beschäftigung zu schaffen. Sie verpflichtete sich aber durchaus nicht, dass der Staat dem A oder B Arbeit verschaffen werde. Sie behielt sich die Auswahl ihrer Arbeiter selbst vor. Sie enthob kein Individuum der Verantwortlichkeit, sich selbst einen Arbeitgeber zu suchen und seine Bereitswilligkeit zur Arbeit selbst an den Tag zu legen. Wozu sie sich verpflichtete, war, dafür zu sorgen, dass immer Beschäftigung vorhanden sein würde. Es ist überflüssig auszuführen, dass der Einfluss dieser Art von Einmischung der Regierung zugunsten der Arbeiter in ihrer Gesamtheit unvergleichlich weniger nachtheilig ist als das Eintreten des Kirchenbezirks für den Zweck, jedem einzelnen arbeitsfähigen Individuum Beschäftigung zu verschaffen, das nicht ehrlich oder tätig genug ist, sie für sich selbst zu suchen und zu finden.

Das *droit au travail*, wie es die provisorische Regierung auffasste, unterliegt nicht den gewöhnlicheren Einwendungen gegen ein Armengesetz, wohl aber der schwerwiegendsten aller Einwendungen, derjenigen, die sich auf das Bevölkerungsprinzip gründet. Abgesehen von diesem Prinzip ließe sich durchaus nichts daran aussetzen. Von jedem Gesichtspunkt, der dasselbe außer Acht lässt, ist das *droit au travail* die klarste aller moralischen Wahrheiten, die bindendste aller politischen Verpflichtungen.

Die provisorische Regierung war der Ansicht, die jeder ehrliche und unbefangene Mensch teilen muss, dass die Erde zunächst allen denen gehört, welche sie bewohnen, dass jede lebende Person ihren Unterhalt haben sollte, ehe irgendjemand mehr hat, dass jeder, der sich mit einer nützlichen Arbeit beschäftigt, angemessene Nahrung und Kleidung finden sollte, ehe es irgendjemand, der arbeiten kann, gestattet werden könne, das Brot des Müßigganges zu empfangen. Das sind moralische Grundsätze. Aber es ist unmöglich, nach dem Licht eines einzigen Grundsatzes zu steuern, ohne andere Grundsätze, die ihn begrenzen, in Betracht zu ziehen. Die provisorische Regierung erwog nicht, was übrigens kaum einer ihrer Kritiker erwogen hat, dass zwar jeder Einzelne der lebenden Bruderschaft des Menschengeschlechtes moralisch berechtigt sei, einen Platz an der Tafel zu finden, die durch die gemeinsamen Anstrengungen des ganzen Geschlechtes hergerichtet werde, dass es aber keinem zustehe, ohne Zustimmung der Übrigen weitere Gäste dazu zu laden. Denjenigen, welche dies tun, sollte das, was diese Fremden verzehren,

von ihrem eigenen Anteil abgezogen werden. Es ist genug und mehr als genug für alle vorhanden, die bereits geboren *sind*, aber es ist nicht und kann nicht genug vorhanden sein für alle, die geboren werden *könnten*, und wenn jeder, der noch zur Welt kommt, ein unveräußerliches Recht auf Unterhalt aus dem gemeinsamen Fonds haben soll, so wird sehr bald für niemand mehr als der notdürftige Unterhalt und wenig später nicht einmal dieser mehr vorhanden sein. Wenn also das *droit au travail* im Sinne jenes Versprechens verwirklicht werden sollte, so würde es eine verhängnisvolle Gabe selbst für diejenigen werden, die es besonders zu begünstigen bestimmt war, es sei denn, dass man die Vermehrungsfähigkeit irgendeiner neuen Beschränkung unterwürfe, die den Wegfall der alten aufzuwiegen vermöchte.

Die provisorische Regierung hatte demnach recht, aber auch diejenigen haben recht, welche dieses Gesetz verurteilen. Beide Teile haben Wahrheit auf ihrer Seite, und die Zeit wird kommen, wo die beiden gesonderten Wahrheiten harmonisch miteinander verschmelzen werden. Das praktische Resultat der gesamten Wahrheit dürfte etwa darauf hinauslaufen, dass alle lebenden Personen sich durch ihr Organ, den Staat, die Möglichkeit aufrechterhalten sollten, durch Arbeit einen angemessenen Unterhalt zu verdienen, dass sie aber gleichzeitig auf das Recht, ihre Gattung nach eigenem Ermessen und ohne jede Einschränkung fortzupflanzen, verzichten und dass alle Klassen gleichmäßig, nicht die Armen allein, darauf einwilligen sollten, jene Macht nur in dem Maß und nach den Bestimmungen zu üben, welche die Gesellschaft im allgemeinen Interesse vorzuschreiben für gut fände. Bevor aber diese Lösung des Problems aufhören kann, ein bloßer Traum zu sein, muss allerdings eine beinahe vollständige Erneuerung in einigen der am stärksten verwurzelten Meinungen und Gefühle des gegenwärtigen Menschengeschlechts stattfinden. Die Verteidiger der alten Ordnung der Dinge ebenso wie die Apostel der neuen scheinen bis jetzt in ihrer Majorität noch über den einen Punkt einig zu sein, dass eine der wichtigsten und verantwortlichsten moralischen Gesetzmäßigkeiten, die Veranlassung der Existenz eines Menschen, etwas ist, was kaum mit irgendeiner moralischen Verpflichtung in Verbindung steht und was ohne Einmischung irgendeiner Art dem Ermessen jedes beliebigen Einzelnen zur Entscheidung gestellt werden müsse, ein Aberglaube, auf den man einst mit derselben Verachtung herabsehen wird wie auf irgendeine der blödsinnigen Vorstellungen und Praktiken von Wilden.

Der Erklärung des *droit au travail* folgte die Einrichtung⁶⁸ der *ateliers nationaux*^{*}, die in der Tat nur ihre notwendige Folge war, da es bei dem Mangel an Beschäftigung, den die industrielle Stagnation nach der Revolution herbeigeführt hatte, weder ehrlich noch ungefährlich gewesen wäre, den Beginn der Ausführung des gegebenen Versprechens weiter hinauszuschieben, und da die Umstände nicht gestatteten, eine bessere Art zeitweiliger Beschäftigung für die Hilfsbedürftigen zu improvisieren. Irgendeine derartige Maßregel wäre nach jeder Revolution nötig gewesen. Im Jahr 1830 wurden große Summen verausgabt, um den Arbeitern Beschäftigung gewähren zu können. Es war das Unglück, nicht die Schuld, der provisorischen Regierung, dass die Zahl der unbeschäftigten Arbeiter so viel größer war als zu irgendeiner früheren Zeit und dass nach den anderen Umständen des Falles die Schöpfung dieser *ateliers* der größte Übelstand der Zeit zu werden drohte, da es bald unmöglich wurde, die für ihre Fortführung nötigen Mittel zu beschaffen, während der erste Versuch, sie aufzulösen, voraussichtlich zu einem Ausbruch führen musste und im Juni wirklich dazu führte.

Nicht der Fall der Monarchie und nicht die Gründung der Republik war es, was die zeitweilige vollständige Lähmung von Industrie und Handel herbeiführte; es war das Auftreten der unerwarteten und mit unbegrenzter Furcht betrachteten Erscheinung des Sozialismus. Und der Verbreitung des Sozialismus unter einem Teil der Arbeiterbevölkerung war es zuzuschreiben, dass der erste Schritt zur Abschaffung der *ateliers nationaux* für diese große Klasse der Arbeiter das Signal zu einem entschlossenen Versuch wurde, der republikanischen Revolution eine sozialistische folgen zu lassen.

Wir wollen hier einen Augenblick haltmachen, um zu untersuchen, was dies neue Phänomen des sogenannten Sozialismus an sich und in seinen Folgerungen ist.^{**}

Der Sozialismus ist die moderne Form des Protestes, der mehr oder weniger in allen Zeiten, die irgendeine geistige Tätigkeit entwickelten, gegen die ungerechte Verteilung der sozialen Vorteile erhoben worden ist.

* Zur Umsetzung des Anspruchs auf Arbeit wurden zur Arbeitsbeschaffung Nationalwerkstätten gegründet, die jedoch nur kurzen Bestand im Jahr 1848 hatten.

** Vgl. die 1879 postum von Helen Taylor herausgegebenen *Kapitel zum Sozialismus* in *Ausgewählte Werke* III/2, Text Nr. 9, in denen sich Mill ausführlich mit der Arbeiterbewegung und den Ideen des Sozialismus auseinandersetzt.

Kein vernünftiger Mensch wird behaupten wollen, es sei an und für sich gerecht, dass eine kleine Minderheit der Menschen dazu geboren sein solle, alle äußeren Vorteile, die das Leben bieten kann, zu genießen, ohne sie sich durch eigenes Verdienst oder eigene Bemühung zu erwerben, während die ungeheure Mehrheit von ihrer Geburt an zu einem Leben nie endender, nie rastender Mühsal verurteilt ist, die keinen anderen Lohn findet als den notdürftigsten und in der Regel nicht einmal gesicherten Unterhalt. Es ist unmöglich zu behaupten, dass dies gerecht ist. Es ist möglich zu behaupten, dass es zweckdienlich ist, denn man kann sagen, dass Personen, denen man nicht gestatten wollte, die angehäuften Früchte ihrer von günstigem Erfolg begleiteten Bemühungen nicht nur für sich zu behalten, sondern auch ihrer Nachkommenschaft zu hinterlassen, aufhören würden, zu produzieren oder wenigstens das Produzierte aufzubewahren und anzuhäufen. Man kann auch sagen, dass es eine noch größere Ungerechtigkeit wäre als die, über welche die Gleichmacher sich beklagen, wenn man Leuten die Verfügung über das, was sie in dieser Weise produziert und angehäuft haben, entziehen und sie zwingen wollte, es mit denen zu teilen, welche infolge ihrer Schuld oder ihres Missgeschicks nichts produziert und angehäuft haben, und dass der Weg der geringsten Ungerechtigkeit darin besteht, das individuelle Eigentums- und Erbrecht anzuerkennen.

Es ist dies in wenigen Worten der Inbegriff dessen, was die bestehende Ordnung der Gesellschaft den Gleichmachern entgegen kann. Die Gleichmacher unserer Zeit erkennen mit wenigen Ausnahmen die Kraft dieser Beweisgründe an; sie unterscheiden sich dadurch von allen früheren Gegnern des Eigentumsrechts und sind nicht mehr Gleichmacher im ursprünglichen Sinne des Wortes, sondern, wie sie sich selbst nennen: Sozialisten.

Wir geben zu, sagen sie, dass es ungerecht wäre, den einzelnen Kapitalisten die Früchte ihrer Arbeit und ihrer Sparsamkeit zu nehmen. Auch verlangen wir nichts Derartiges. Aber Kapital ist ohne Arbeit nutzlos, und wenn das Kapital den Kapitalisten gehört, so gehört die Arbeit nach einem mindestens ebenso geheiligten Recht den Arbeitern. Uns, den Arbeitern, steht es frei, die Arbeit zu verweigern, wenn man uns nicht unsere Bedingungen erfüllt. Denn durch ein System der Kooperation unter unseresgleichen können wir ohne Kapitalisten bestehen. Wenn uns das Gesetz und die staatlichen Institutionen freie Hand ließen, könnten wir auch Produktivoperationen mit solchem Erfolg zu unserem gemeinsamen Vorteil betreiben, dass es im Interesse der Ka-

pitalisten liegen würde, ihre Kapitalien in unserer Hand zu lassen, weil wir ihnen ausreichende Zinsen für deren Benutzung zahlen könnten und weil kein einigermaßen tüchtiger Arbeiter noch für einen Herrn arbeiten würde, wenn er einmal in der Lage wäre, für sich selbst zu arbeiten; und wenn den Kapitalisten dadurch die Möglichkeit fehlen würde, ein Einkommen aus ihrem Kapital zu ziehen, falls sie es nicht der vereinigten Arbeiterbevölkerung anvertrauen wollten.

Wäre das System der Produktion durch Zusammenwirkung einmal begründet, so würde es die gegenwärtige einseitige Verteilung der sozialen Vorteile mit der Wurzel ausrotten und würde es möglich machen, die Produkte des Gewerbefleißes nach jedem der verschiedenen Gemeinschaften gerecht und zweckmäßig erscheinenden Prinzip zu verteilen, möge dies nun (denn über diesen Punkt haben verschiedene Schulen der Sozialisten verschiedene Ansichten) auf Gleichheit oder Ungleichheit beruhen. Ein solcher Plan würde nach der Ansicht der Sozialisten im Vergleich mit der gegenwärtigen Ordnung der Dinge einen so ungeheuren Fortschritt vorstellen, dass die Regierung, welche ja zum Besten der Gesellschaft und namentlich der leidenden Mehrzahl existiere, seine Verwirklichung durch jedes ihr zu Gebot stehende Mittel fördern und gerade auch durch Besteuerung Geldmittel aufbringen und zur Unterstützung der Bildung solcher Kooperativ-Genossenschaften verwenden könnte; unzweifelhaft werde der Erfolg des Planes es möglich machen, in wenigen Jahren diese Fonds samt Zinsen auszuzahlen.

Das ist der Sozialismus, und es ist nicht leicht abzusehen, was angesichts dieses Gedankensystems den wahnsinnigen Schreck rechtfertigen sollte, mit dem gewöhnlich alles, was den gefürchteten Namen trägt, auf beiden Seiten des britischen Kanals aufgenommen wird.

In der Tat scheint es eine vollkommen gerechte Forderung, dass bei der gegenwärtigen Lage Frankreichs die Regierung innerhalb vernünftiger Grenzen mit ihren Mitteln dazu beitragen sollte, industrielle Gesellschaften nach dem sozialistischen Prinzip ins Leben zu rufen. Sie sollte es tun, selbst wenn man von vornherein sicher sein könnte, dass der Versuch misslingen werde, weil sich die Arbeiter selbst nur durch eine wirkliche Probe und nicht eher, als bis alles Mögliche geschehen wäre, um diese Probe erfolgreich zu machen, davon überzeugen lassen würden und weil ein nationales Experiment dieser Art durch die hohen moralischen Eigenschaften, welche das Bemühen, ihm Erfolg zu sichern, entwickeln würde, und durch die Belehrung, welche sein

Misslingen in den weitesten Kreisen verbreiten müsste, ebenso sehr den Aufwand vieler Millionen lohnen würde wie irgendwo ein anderes jener Dinge, die man gewöhnlich Volkserziehung nennt.

Auf alle Fälle war diese Auffassung der Frage die einzige, von der die französische Regierung sich in ihrer Praxis bestimmen lassen könnte. Sie war hauptsächlich durch die arbeitenden Klassen von Paris zur Regierung gemacht worden. Die Mehrheit der aktiven Mitglieder dieser Klassen einschließlich ihrer meisten Führer war durchdrungen von sozialistischen Prinzipien und Gefühlen. Eine republikanische Revolution, die für den Sozialismus nichts tat und nichts versuchte, wäre für sie eine Enttäuschung gewesen und ihnen als ein Betrug erschienen, für den sie sich mit den Waffen in der Hand gerächt hätten. Die provisorische Regierung tat also, was jede Regierung in derselben Lage hätte tun müssen: Sie stellte sich in der Ausübung der höchsten Macht zwei von den sozialistischen Führern bei, die Herren Louis Blanc und Albert*. Und da die Dinge für die unmittelbare Ergreifung praktischer Maßregeln im Sinne des Sozialismus noch nicht reif waren, so tat sie das Einzige, was sie tun konnte, indem sie eine Arena für die öffentliche Erörterung des Problems erschloss und alle befähigten Personen einlud, unter der Schirmherrschaft der Regierung ihre Ideen und Vorschläge zur Lösung der Frage mitzuteilen.

Dies war der Ursprung der Konferenzen im Palais Luxembourg**, die sowohl an sich als hinsichtlich ihres Zusammenhangs mit der provisorischen Regierung Gegenstand der abenteuerlichsten Fehlinterpretationen geworden sind. Ihren hervorragendsten Zug bildeten die sozialistischen Reden Herrn Louis Blancs,⁶⁹ von dem Lord Brougham behauptet, dass er nach England geflohen sei, »um sich nicht vor aufgeklärten freien Männern dafür zu verantworten, dass er sich bemüht habe, seine Republik noch blutiger zu machen als die vom Jahre 1794«⁷⁰. Diese Anklage entbehrt ebenso sehr jeder Begründung wie die Beschuldigung, die er gegen die Bergpartei*** der Nationalversammlung erhebt, dass die »danach gelehzt habe, mit der Guillotine zu re-

* Gemeint ist der Sozialist Alexandre Martin (1815–1895), der auch als »Albert der Arbeiter« bekannt war.

** Als Schloss der französischen Königsfamilie errichtet, wurde das Palais Luxembourg während der Revolution verstaatlicht und diente danach für parlamentarische Zwecke.

*** Partei in der Französischen Revolution von 1789 und in den Folgejahren (*Montagnards*), die sich vorrangig aus Jakobinern zusammensetzte und radikalere Ansichten als die gemäßigtere Gruppe der Girondisten vertrat.

gieren.«⁷¹ Herr Louis Blanc ist offiziell der Beteiligung an dem Juniaufstand nicht einmal angeklagt, da sich das gerichtliche Verfahren gegen ihn nur auf die Maivorgänge bezieht, bei denen zwar die Nationalversammlung tumultuarisch überfallen wurde, aber auf alle Fälle kein Mensch auch nur daran gedacht hat, Blut zu vergießen, und selbst in Bezug auf diese Anklage scheint uns seine Verteidigung vor der Untersuchungskommission⁷² vollkommen beweiskräftig. Was aber jene Reden im Luxemburgpalais anbelangt, soweit dieselben veröffentlicht worden sind (und man hat nie behauptet, dass etwas davon zurückgehalten worden wäre, was einen entgegengesetzten Eindruck machen könnte), so kann nichts weniger aufreizend und aufstachelnd sein als der Ton seiner Reden, nichts nüchterner und vernünftiger als alle die Vorschläge, deren sofortige Annahme er empfahl. In der Tat schlug er nichts weiter vor, als ein Ausmaß von Regierungsunterstützung für die versuchsweise Gründung eines Systems von Kooperationen, mit dem selbst im Fall des Misslingens die Befriedung in der Frage nicht zu teuer erkauft gewesen wäre. Weit davon entfernt, das Volk zum Aufruhr zu reizen, war er nach allen vorliegenden Beweisen davon überzeugt, dass unter allen Dingen, die überhaupt geschehen könnten, ein Aufstand wie der vom Juni für die unmittelbaren Aussichten seiner Sache am verderblichsten werden würde.

In den Prinzipien oder der Lehre der sozialistischen Führer lag keine Tendenz, die zwangsläufig zum Ausbruch eines Aufstandes hätte führen müssen. Vielmehr hatte er seinen Ursprung in der Plötzlichkeit und dem überraschenden Charakter der Februarrevolution, die hauptsächlich von Sozialisten ins Werk gesetzt worden war und so die sozialistischen Meinungen in eine Stellung anscheinender Macht versetzte, ehe die intellektuellen Köpfe des Gemeinwesens im Allgemeinen für die Lage vorbereitet waren oder das große Problem ernsthaft ins Auge gefasst hatten. Daher wurden Hoffnungen auf eine unmittelbare praktische Verwirklichung geweckt, ehe noch irgendetwas reif war und während für Erörterung und Erklärung noch beinahe alles zu tun blieb. Sobald nun die ersten unvermeidlichen rückläufigen Schritte getan wurden, rief die Frustration voreilig gefasster Hoffnungen den verhängnisvollen Zusammenstoß hervor.

Wenn es der Februarrevolution noch vorbehalten sein sollte, die hochfliegenden Erwartungen, die sich an sie knüpften, zu täuschen, sollte nun dieser Streit ursächlich sein. Er hat die aufrichtigen Republikaner, die ohnedies eine kleine Minderheit bildeten, in zwei einander feindliche Parteien geschieden.

Er hat der einzigen republikanischen Partei, die einige Elemente der Dauer besitzt, den größeren Teil der verfügbaren Kraft der Demokratie abspenstig gemacht, und er hat die Bourgeoisie mit solch wahnwitzigem Schreck vor dem bloßen Gedanken an große soziale Änderungen erfüllt, dass die heilsamsten Vorschläge bei ihr dem Misskredit der gefährlichsten verfallen sind und dass sie bereit ist, sich jeder Regierung in die Arme zu werfen, die sie von der Furcht vor einem zweiten sozialistischen Aufstand zu befreien vermag. Diese Dinge sind beklagenswert, aber die Schuld daran ist weit mehr dem Zwang unglücklicher Umstände als dem Missverhalten von Individuen zuzusprechen.

Wenn wir jetzt gefragt werden, ob wir die Erwartungen der Sozialisten teilen, ob wir glauben, dass ihre Kooperations-Vereine, wenigstens bei dem gegenwärtigen Zustand der Bildung, sich gegen die individuelle Konkurrenz behaupten und der Arbeit einen angemessenen Ertrag und dessen gerechte Verteilung sichern würden, so muss unsere Antwort verneinend ausfallen. Es ist höchst wahrscheinlich, dass unter einer großen Zahl solcher Versuche einige glücken würden, solange ihnen noch der Einfluss des Eifers und Enthusiasmus der ersten Gründer zugutekäme. Und angesichts der Beweise, welche die Erfahrung dafür bietet, dass die beharrliche Anwendung der Macht der Bildung nach einer bestimmten Richtung die Menschen fast zu allem fähig machen kann, hieße es, zu weit zu gehen, wenn man behaupten wollte, dass die Zeit nie kommen werde, wo der Gedanke eines Owen* oder Louis Blanc, eine Welt, die vom Gemeinsinn regiert wird, ohne dass es der rohen Anreize des individuellen Interesses bedarf, eine Durchführbarkeit erlangen wird, die wir ihm einstweilen noch nicht zugestehen können.

Je weniger wir aber auf die Mittel vertrauen, welche die Sozialisten zur Verbesserung der ungerechtfertigten Ungleichheit im Los der Menschheit vorschlagen, desto dringender scheint uns die Verpflichtung der Philosophen und Politiker darauf, alle ihre Kraft daranzusetzen, um dasselbe Ziel durch eine Anpassung des bestehenden Mechanismus der Gesellschaft zu erreichen. Wir sind mit Bentham** der Ansicht, dass Gleichheit zwar nicht der ausschließliche

* Robert Owen (1771–1858), britischer Frühsozialist. Der sozialreformerische Autor und Unternehmer beschäftigte sich intensiv mit dem Genossenschaftswesen. Im schottischen New Lanark gestaltete er eine Musterfabrik nach seinen Prinzipien, die auch über Bildungseinrichtungen für die Arbeiter und ihre Angehörigen verfügte.

** Jeremy Bentham (1748–1832), englischer Philosoph, Pädagoge, Jurist und Sozialreformer, Begründer des Utilitarismus und väterlicher Freund John Stuart Mills.

Zweck, aber doch einer von den Zwecken guter gesellschaftlicher Anordnungen ist und dass ein System von Einrichtungen, das nicht die Waagschale jedes Mal zugunsten der Gleichheit senkt, so oft dies geschehen kann, ohne die Sicherheit des Eigentums zu gefährden, welches das Ergebnis und der Lohn persönlicher Anstrengung ist, ihrem innersten Wesen nach eine schlechte Regierung, eine Regierung der Wenigen zum Nachteil der vielen ist.⁷³ Und die Bewunderung und Sympathie, welche wir für das ruhmreiche Häuflein, das die provisorische Regierung bildete, und für die Partei empfinden, die sie stützte, gründet sich vor allem auf die Tatsache, dass diese Männer sich offen mit jenem Prinzip identifizierten und in jeder Weise ihre aufrichtige Hingabe an dasselbe bewiesen haben. Als Beleg dafür entnehmen wir ein paar Stellen aus Herrn von Lamartines *Geschichte der Girondisten*, die geschrieben wurde, bevor irgendjemand an die Februarrevolution dachte, Stellen, die ganz der edlen Haltung würdig sind, welche ihren berühmten Verfasser unsterblich gemacht hat und die man als das Glaubensbekenntnis eines ernsten und vernünftigen Sozialreformers in Bezug auf die Fragen betrachten kann, welche mit dem Eigentum und der Verteilung des Vermögens in Zusammenhang stehen:

»Die gleiche Verteilung der Einsicht, der Fähigkeiten und der Gaben der Natur ist offenbar die berechtigtste Tendenz des menschlichen Herzens. Die Gründer geoffenbarter Religionen, die Dichter und die Weisen haben von jeher diesen Gedanken in ihrer Seele getragen und haben ihn in ihrem Himmel, in ihren Träumen oder in ihren Gesetzen als die schließliche Aussicht der Menschheit erscheinen lassen. Es ist dies also ein Instinkt der Gerechtigkeit im Menschen. (...) Alles, was dazu beiträgt, Ungleichheiten der Einsicht, des Ranges, der Lebensstellungen, des Vermögens unter den Menschen einzuführen, ist gottlos. Alles, was dazu führt, diese Ungleichheiten, die oft Ungerechtigkeiten sind, allmählich zu beseitigen und das allgemeine Erbe unter den Menschen möglichst billig zu verteilen, ist göttlich. Jede Politik lässt sich nach diesem Anzeichen richten wie der Baum nach seinen Früchten. Das Ideal ist nur die Wahrheit in der Ferne.

Je erhabener aber ein Ideal ist, desto schwerer ist es in irdischen Einrichtungen zu verwirklichen. Die Schwierigkeit hat bis jetzt darin bestanden, mit der Gleichheit der Güter die Ungleichheiten der Tugenden, der Fähigkeiten und der Arbeit zu versöhnen, welche die Menschen voneinander unterscheiden. Zwischen dem tätigen und dem trägen Menschen wird die Gütergleichheit zur Ungerechtigkeit, denn der eine schafft und der andere verbraucht nur. Damit diese

Gemeinschaft der Güter gerecht sei, muss man bei allen Menschen dieselbe Gewissenhaftigkeit, denselben Arbeitseifer, dieselbe Tugend voraussetzen. Diese Voraussetzung ist ein Hirngespinnst. Welche gesellschaftliche Ordnung ließe sich auf einer solchen Lüge sicher begründen? Von zwei Dingen das eine. Entweder müsste die Gesellschaft, überall gegenwärtig und überall unfehlbar, jedes Individuum zu derselben Arbeit und derselben Tugend zwingen können, aber was wird dann aus der Freiheit? Die Gesellschaft ist dann nur noch die allgemeine Sklaverei. Oder die Gesellschaft müsste jeden Tag mit ihren eigenen Händen einem jeden nach seinen Werken genau den Teil zumessen, der ihm im Verhältnis zu seiner Arbeit und zu den Diensten gebührt, die er in dem allgemeinen Verband geleistet hat. Aber wer soll dann der Richter sein?

Die unvollkommene menschliche Weisheit hat es leichter, weiser und gerechter gefunden, dem Menschen zu sagen: Sei du selbst dein eigener Richter, lohne dich selbst durch Reichtum oder Elend. Die Gesellschaft hat das Eigentum eingeführt, die Freiheit der Arbeit proklamiert und die Konkurrenz zum Gesetz erhoben.

Aber die Einführung des Eigentums ernährt den nicht, der nichts besitzt. Die Freiheit der Arbeit gibt nicht dieselben Arbeitsmittel demjenigen, der nichts hat als seine Arme, und demjenigen, der Tausende von Äckern auf der Oberfläche der Erde sein nennen kann, die Konkurrenz ist nur das Gesetzbuch des Egoismus und der Krieg bis aufs Messer zwischen dem, der arbeitet, und dem, welcher arbeiten lässt, zwischen dem, welcher kauft, und dem, welcher verkauft, zwischen dem, welcher im Überfluss schwimmt, und dem, welcher hungert. Ungerechtigkeit auf allen Seiten! Unverbesserliche Ungleichheiten der Natur und des Gesetzes! Die Weisheit des Gesetzgebers scheint darin zu bestehen, dass er sie eine nach der anderen, Jahrhundert für Jahrhundert, Gesetz für Gesetz zu lindern sucht. Der, welcher alles mit einem Male verbessern will, zertrümmert alles. Das Mögliche ist das Gesetz der armen menschlichen Weisheit. Unaufhörlich bessern, immer vervollkommen, ohne durch eine einzige Lösung die verwickelten Unbilligkeiten beseitigen zu wollen, das ist die Gerechtigkeit unvollkommener Wesen unserer Art. (...) Die Zeit scheint ein Element der Wahrheit zu verlangen, heißt von der Natur der Dinge mehr zu fordern, als sie leisten kann. Die Ungeduld schafft Illusionen und Ruinen anstatt Wahrheiten. Die Täuschungen sind Wahrheiten, die man vorzeitig eingeerntet hat. Die schließliche soziale Wahrheit ist offenbar die christliche und philosophische Gemeinschaft der Güter dieser Erde. Die Täuschungen sind die Gewalttätigkeiten und

die Systeme, durch welche man bisher vergeblich diese Wahrheit feststellen und organisieren zu können geglaubt hat.«⁷⁴

Eine kurze Besprechung der Ratschläge, welche Lord Brougham in seiner Flugschrift *Frankreich in Bezug auf die Entstehung seiner Verfassung* erteilt, wird hier eine geeignete Stelle finden, obwohl sie eine für den eigentlichen Gegenstand dieses Artikels, die Verteidigung der Februarrevolution und ihrer leitenden Charaktere gegen systematische Ungerechtigkeit in Urteil und Darstellung, nicht notwendig ist.

Dieser Rat wird durch die sehr offenherzige Andeutung eingeleitet, dass er nutzlos ist, wobei sich der Autor auf den publizistischen Gemeinplatz stützt, dass Verfassungen nicht gemacht werden können.⁷⁵ »Gesetze werden gemacht; Gesetzbücher und Verfasser wachsen. Die, die wachsen, haben Wurzeln, tragen Frucht, gelangen zur Reife und währen fort. Die, die man künstlich errichtet, sind gleich gemalten Stöcken, die man in die Erde steckt, wie ich es mit Freiheitsbäumen* habe tun sehen; sie schlagen keine Wurzeln, tragen keine Frucht und gehen rasch zugrunde.«⁷⁶

Wir haben in dieser abgedroschenen Phrase nie etwas anderes zu sehen vermocht als eine zu einem Paradoxon aufgeblähte Binsenweisheit. Nimmt man ihr die bildliche Sprache, so läuft sie darauf hinaus, dass politische Einrichtungen nicht positiv wirken oder Bestand haben können, falls sie nicht bereits als Gewohnheiten existierten, bevor sie zu Gesetzen erhoben wurden. Niemand kann den Vorteil verkennen, den Gesetze für die Gewährleistung von Stabilität haben, die Gebräuchen, die das Volk bereits angenommen hatte, ehe der Gesetzgeber sie noch anerkannte, bestimmte positive Sanktionen hinzufügen, wie dies bei unserem Handelsrecht der Fall ist, das sich auf die Gewohnheiten der Kaufleute gründete, denen die Gerichtshöfe allmählich gesetzliche Geltung zuerkannten. Soweit dies aber überhaupt gilt, gilt es von jedem anderen Gesetz ebenso gut wie von politischen Einrichtungen und von einem einzelnen Gesetz ebenso gut wie von einem Gesetzbuch. Was soll also diese Beschränkung auf Gesetzbücher und Verfassungen? Bei Gesetzbüchern und Verfassungen ist ein solches Vorstadium, in dem sie als Gewohnheit existieren, so vorteilhaft es auch für ihre Dauerhaftigkeit ist, ebenso wenig eine

* Symbole der Freiheit, die, geschmückt mit einer Jakobinermütze, von Anhängern der Französischen Revolution auf zentralen Plätzen aufgestellt wurden.

notwendige Bedingung als bei einem einzelnen Gesetz. Notwendig ist allerdings, dass sie den vorher existierenden Gewohnheiten und Gefühlen des Volkes nicht allzu stark zuwiderlaufen – sie insofern nicht öffentliche Empfindung wecken und einen Grad von Interesse für diese Institutionen selbst voraussetzen und eine Anhänglichkeit an dieselben fordern, die man nach dem gesamten Charakter und der Bildungsstufe des Volkes nicht finden kann. Es sind diese die beiden Klippen, an welchen in der Regel diejenigen scheitern, welche infolge eines zeitweiligen Übergewichts Institutionen begründen, die dem öffentlichen Empfinden in seinem gegenwärtigen Zustand fernliegen oder ihm zu weit vorausseilen. Die Gründer der englischen Republik scheiterten aus dem ersten Grund. Ihr Republikanismus widerstrebte dem Geschmack an Königtum und alten Einrichtungen; ihre religiöse Freiheit und Gleichheit beleidigte das Gefühl der Anhänglichkeit an Prälatentum oder Presbyterianismus*, welche damals für die Majorität des Volkes die alles vorherrschenden Prinzipien bildeten. Karls des Großen** Versuch, inmitten der Unordnung und Anarchie des 8. Jahrhunderts eine zentralisierte Monarchie zu gründen, scheiterte aus dem zweiten der angegebenen Gründe. Um seinen Erfolg zu sichern, wäre bei den Herrschern sowohl wie bei den Beherrschten ein höheres Maß von gebildeter Einsicht und von Verständnis für große Gesichtspunkte und ausgedehnte Interessen erforderlich gewesen, als damals existierte oder von irgendjemand anderen als von einer so ganz herausgehobenen Persönlichkeit, wie sie Karl der Große war, erreicht werden konnte. Wenn sich die Einführung des Republikanismus in Frankreich als unzeitig erweisen sollte, so wird sie es aus dem letztgenannten Grund sein. Obgleich dadurch kein Volksgefühl verletzt wird, so kann es sich doch im weiteren Verlauf der Dinge herausstellen, dass Anhänglichkeit an die Republik und der Wunsch, ihren Erfolg zu fördern, nicht in genügendem Maß vorhanden sind, um der Bereitwilligkeit, sie gemeinem Interesse, persönlicher Voreingenommenheit oder einem Traum von erhöhter Sicherheit zu opfern, die Waage zu halten.

Lord Brougham kann sich nicht auf die Frage der französischen Verfassung einlassen, ohne die Nationalversammlung wegen der Gleichgültigkeit zu-

* Der Presbyterianismus ist eine Form der Kirchenverfassung, die neben dem Priester den Kirchenältesten wichtige Entscheidungsbefugnisse in der Gemeindeleitung überträgt, was auch als Prälatentum bezeichnet werden kann.

** Karl der Große (747 oder 748–814) wurde im Jahr 800 zum Kaiser gekrönt.

rechtzuweisen, welche sie dieser ihrer eigentlichen Aufgabe gegenüber an den Tag gelegt habe.

»Es scheint, dass sie sich nur für persönliche oder Parteifragen oder, wenn sie sich auf allgemeinere Gesichtspunkte einlässt, für soziale Fragen, wie sie in der Sprache des Tages heißen, zu erwärmen vermag. Derartige Debatten sind die einzigen, an welchen die Nationalversammlung ein tiefes Interesse genommen zu haben scheint. Mit der Aufgabe, eine Verfassung zu schaffen, hat sie sich bis jetzt noch wenig befasst, obgleich ihre Sitzungen nahezu sechs Monate gedauert und das Volk ein Pfund täglich für jedes der neunhundert Mitglieder gekostet haben.«⁷⁷

Natürlich waren diese Worte geschrieben, ehe die öffentliche Debatte über die Verfassung begonnen hatte, aber das entschuldigt nicht die Vernachlässigung der Tatsache, dass das Werk der Verfassungsbildung während der fünf Monate, die der öffentlichen Verhandlung vorausgingen, ununterbrochen und mit noch größerer Tätigkeit betrieben wurde als während der zwei Monate, welche diese Verhandlung ausfüllte. Eine der ersten Amtshandlungen der Versammlung bestand in der Ernennung eines Ausschusses von dreißig ihrer fähigsten Mitglieder zu dem Zweck der Abfassung eines Verfassungsentwurfs. Der vollendete Entwurf war dann in jedem der fünfzehn Ausschüsse der Versammlung Gegenstand einer detaillierten Prüfung und Erörterung, die bei geschlossenen Türen stattfand, über die aber Berichte an die Zeitungen gelangten; hierauf wählten die Ausschüsse ein zweites Komitee, das dem ersten beigesellt wurde, um mit ihm den ursprünglichen Plan zu revidieren und aufgrund des aus der Erörterung gewonnenen Materials einen neuen Entwurf abzufassen, so dass an dem Tag, an welchem dieser zweite Entwurf der öffentlichen Verhandlung unterzogen wurde, das Werk der Verfassungsbildung faktisch schon vollendet war. Die beste Einsicht, die beste Weisheit der Versammlung war ihm zugutegekommen; man wusste, wie die Abstimmung der Versammlung über alle strittigen Punkte von erheblicher Bedeutung ausfallen würde, und die öffentliche Debatte hatte kaum noch einen anderen Zweck, als die Argumente der Mehrheit und die Einwendungen und Proteste der Minderheit den Wählern und der Welt bekannt zu machen. Ist dies nicht der richtige Weg, um eine Verfassung zustande zu bringen? Sind nicht alle Verfassungen und alle Gesetze von einigem Wert zunächst das Werk weniger ausge-

wählter Geister, das dann von einer größeren Zahl erörtert und geprüft wurde, um schließlich von den vielen bestätigt zu werden?

Die auf diese Weise entstandene und jetzt feierlich proklamierte und angenommene Verfassung⁷⁸ ist so beschaffen, wie sie nach den Ideen und dem Bildungsgrad der Zeit und der Nation beschaffen sein kann. Unter allen Beschuldigungen, die man gegen sie erheben kann, ist wohl keine, die sie weniger verdient als den trivialen Vorwurf, dass sie neue »theoretische« Prinzipien einführe.⁷⁹ Von originellen Ideen, die in Lord Broughams Augen den größten Fehler einer politischen Verfassung ausmachen, ist sie auffallend frei. Sie enthält nicht ein Prinzip, nicht eine Bestimmung, mit der der öffentliche Geist nicht vertraut wäre. Sie ist in der Tat eine Sammlung der elementaren Lehren der Repräsentativdemokratie.* Diejenigen, welche von der Demokratie nichts wissen wollen, werden an ihr natürlich keinen Gefallen finden können. Aber wenn man die Demokratie einmal als die unumgängliche gegebene Tatsache betrachtet, von der die Urheber der Verfassung notwendig ausgehen mussten, so wird man alle Kritik, die man an dem Werk deshalb üben kann, weil es die nötigen Hemmnisse für das Übergewicht des Volkswillens vermissen lasse, nicht auf die Rechnung neuer Theorien, sondern im Gegenteil auf die Rechnung des Mangels an solchen Theorien schreiben müssen. Die Einführung derartiger Hemmnisse, nicht der Umstand, dass sie fehlen, würde eine Neuerung im Verfassungswesen gebildet haben; es wäre damit wirklich ein neues Prinzip in die demokratischen Verfassungen gebracht worden, das noch gar keine Grundlage in dem nationalen Geist vorgefunden hätte.

Lord Brougham lässt sich dazu herab, diesen ungelehrigen Schülern seine Ansicht über die wesentlichsten Erfordernisse einer dem Volk angemessenen Verfassung zum Besten zu geben. In erster Linie steht dabei der alte Einfall, oder vielmehr Zufall, zweier gesetzgebender Kammern.⁸⁰ Wie wenig eine solche Einrichtung zum gegenwärtigen Zustand des französischen Geistes passen würde, kann man aus der Tatsache entnehmen, dass sie von einer größeren Mehrheit verworfen wurde als irgendeine von allen anderen vorgeschlagenen konservativen Ergänzungen, obgleich sie einige Verteidiger gefunden hatte, die zu den einflussreichsten Rednern und Politikern Frankreichs zählen; auch gehörte zu jener Mehrheit der größere Teil jener großen Partei in

* Vgl. hierzu Mills Texte über die Repräsentativdemokratie in *Ausgewählte Werke* IV.

der Versammlung, die sich selbst die gemäßigte nennt, während andere sie die antirepublikanische nennen.

Die Argumente zugunsten einer zweiten Kammer sind von einem Gesichtspunkt aus betrachtet allerdings von sehr erheblicher Stärke, insofern sie nämlich nichts anderes sind als die unwiderstehlichen Argumente für die Notwendigkeit oder Zweckmäßigkeit des Prinzips eines Antagonismus in der Gesellschaft – eines Gegengewichts gegen die vorherrschende Macht, das irgendwo vorhanden sein sollte. Ohne ein solches Gegengewicht scheint eine gute Regierung oder ein einsichtsvoller Fortschritt auf die Dauer kaum möglich. Es lassen sich jedoch sehr erhebliche Gründe für die Behauptung anführen, dass es besser ist, diesen Widerstreit in die Gesellschaft selbst als in das gesetzgebende Organ zu verlegen, das den Willen der Gesellschaft zur Geltung zu bringen hat, dass es eher in den Mächten, welche die öffentliche Meinung bilden, als in denen, welche eigentlich dazu bestimmt sind, ihre Urteile zu vollstrecken, seinen Platz finden sollte, dass zum Beispiel in einem demokratischen Staat das wünschenswerte Gegengewicht gegen die Triebe und den Willen der verhältnismäßig ungebildeten vielen in einer starken und unabhängigen Organisation derjenigen Klasse zu bestehen habe, deren spezielles Geschäft die Pflege der Kenntnis ist, und lieber in Universitäten als in Senaten und Adelskammern verkörpert werden solle.

Eine zweite Kammer bildet, wie sie auch immer zusammengesetzt sein mag, ein ernsthaftes Hindernis des Fortschritts. Denken wir sie uns in der Weise gebildet, die am allerwenigsten danach angetan ist, aus ihr ein derartiges Hindernis zu machen. Nehmen wir an, dass eine Versammlung von sechshundert Mitgliedern durch allgemeines Stimmrecht gewählt wird und sich dann wie unter dem französischen Direktorium⁸¹ in zwei Körperschaften teilt, deren jede in unserem hypothetischen Fall dreihundert Mitglieder zählen soll. Während nun, falls die gesamte Vertretung zu einer Körperschaft vereinigt wäre, die Opposition von dreihundert Personen, der Hälfte der Volksvertreter, erforderlich wäre, um eine Verbesserungsmaßnahme zu Fall zu bringen, würden nach dem System der getrennten Beratung hundertfünfzig Personen, ein Viertel der Gesamtzahl, dafür ausreichen. Ohne Zweifel würde diese Aufspaltung in zwei Abteilungen nicht nur nützliche Änderungen, sondern auch schädliche verhindern können, und folglich müssen diejenigen die Anordnung für wohlthätig halten, welche glauben, dass man von einer demokratischen Versammlung mehr schädliche als nützliche Änderungen zu er-

warten hat. Diese Ansicht aber wird durch die Geschichte und die tägliche Erfahrung widerlegt. Es kann dafür keinen treffenderen Beleg geben als gerade das Beispiel Frankreichs. Die Nationalversammlung wurde in der Krise einer Revolution mit Hilfe eines Stimmrechtes gewählt, das alle Arbeiter des Gemeinwesens in sich schloss; die Umsturzlehren, die an der Tagesordnung waren, begünstigten die scheinbaren Interessen der Arbeiter in besonderem Maß, und doch war die gewählte Versammlung wesentlich eine konservative Körperschaft, und man ist allgemein der Ansicht, dass die jetzt zu wählende Versammlung es in noch höherem Grade sein wird. Die große Mehrzahl der Menschen hält im Großen und Ganzen an den einmal bestehenden Dingen fest. Routine und Gewohnheit sind bei ihr fast immer stärker als die entfernte Aussicht auf Vorteil, und wie volksangemessen die Verfassung auch sein mag, so besteht doch in dem gewöhnlichen Gang ihrer Wirksamkeit die Schwierigkeit nicht darin, durchgreifende Änderungen zu verhindern, sondern sie durchzuführen, und zwar selbst dann, wenn sie am allernotwendigsten sind. Jede systematische Vorkehrung in der Verfassung zu dem Zweck, Änderungen zu erschweren, ist deshalb mehr als überflüssig, sie ist geradezu schädlich.

Es ist allerdings richtig, dass während einer Revolution und der Zeit, die unmittelbar auf diese folgt, diese Tendenz des menschlichen Geistes zeitweilig und teilweise in das gerade Gegenteil umschlagen kann. Teilweise, sagen wir, denn das Volk hängt in der Krise einer Revolution ebenso fest wie zu jeder anderen Zeit an seinen alten Gewohnheiten und Denkweisen, soweit es sich nicht gerade um die Punkte handelt, in Bezug auf welche es durch die Wahrnehmung von drückenden Übelständen aufgeregt ist, das heißt diejenigen Punkte, um die sich faktisch die ganze Revolution dreht. Gegen diese kann sich dann allerdings in solchen Perioden ein übertriebener und unüberlegter Neuerungseifer richten, und wenn überhaupt jemals, so könnte zu solchen Zeiten der hemmende Einfluss einer zweiten konservativen Kammer sich wohltätig erweisen. Aber gerade das sind die Zeiten, wo der Widerstand einer solchen Körperschaft praktisch auf null herabsinkt. Eben diejenigen Argumente, die die Verteidiger der Institution anführen, um sie annehmbar erscheinen zu lassen, gehen von der Voraussetzung aus, dass sie ihren Widerstand in erregten Zeiten nicht fortsetzen könnte. Eine zweite Kammer, die sich während einer Revolution entschlossen demjenigen Zweig der gesetzgebenden Gewalt entgegenstellen wollte, der den erregten Zustand des Volks-

gefühls unmittelbarer repräsentiert, würde unfehlbar weggefeht werden. Es ist das Los einer zweiten Kammer, gerade in den Fällen unwirksam zu werden, in welchen sie die beste Aussicht hätte, durch ihre Tätigkeit mehr Nutzen als Schaden zu stiften.

Wenn diese Bemerkungen richtig sind (und wir geben sie nicht für mehr aus, als sie wert sind), so hat man keinen Grund, die Entscheidung zu bedauern, durch welche die konstituierende Nationalversammlung der französischen Republik das Prinzip einer doppelten gesetzgebenden Körperschaft verworfen hat. Dieselben Erwägungen dienen auch als Rechtfertigung für die Annahme des sogenannten allgemeinen Stimmrechts. Lord Brougham gibt selbst zu, dass das allgemeine Stimmrecht bis jetzt ganz andere Resultate herbeigeführt hat, als seine Feinde vorhergesehen haben.⁸² Wenn ein Stimmrecht, das jeden männlichen Erwachsenen des Gemeinwesens umfasst, einen Gesetzgebungskörper konstituiert hat und voraussichtlich wieder konstituieren wird, dem man mit weit mehr Recht eine allzu konservative als eine allzu neuerungssüchtige Gesinnung vorwerfen kann, was wäre da das Resultat gewesen, wenn man durch Aufstellung eines gewissen Steuerbetrags oder eines gewissen Vermögens die Demokratie von Paris, Lyon und anderen großen Städten um ihren Anteil an dem durch die Wahlen ausgeübten Einfluss gebracht hätte? Lord Brougham wiederholt unter anderen trivialen und veralteten Bemerkungen über die gesellschaftliche Lage Frankreichs auch den Gemeinplatz, dass Paris Frankreich sei.⁸³ Es ist wahr, dass infolge der politischen Passivität des größeren Teils der französischen Nation und ihrer Gewohnheit, der Regierung die Entscheidung über alle politischen Interessen zu überlassen, die Provinzen Frankreichs sich in der Regel jeder einmal bestehenden Regierung bereitwillig fügen, aber es ist jetzt nicht mehr richtig, gleichviel wie es sich damit früher verhalten hat, dass die Provinzen blindlings der Meinung von Paris folgen; man könnte mit mehr Recht sagen, dass sie auf den Einfluss von Paris ungebührlich eifersüchtig sind. Paris bildet mit einigen größeren Städten fast das einzige Fortschrittselement, das in politischer Beziehung in Frankreich existiert. Anstatt zu viel Macht zu besitzen, besitzt es im Verhältnis zu seiner außerordentlichen Überlegenheit in Bezug auf politische Erziehung und Einsicht viel zu wenig. Seine Macht ist nur dann überwiegend, wenn seine aufrührerischen Elemente in Tätigkeit versetzt werden; und diese haben im letzten Juni dann einen Schlag erhalten, der sie mindestens für einige Zeit niedergeworfen hat.

Die übrigen Ratschläge, welche Lord Brougham den Franzosen in Verfassungsfragen erteilt, bestehen darin, dass sie eine kräftige Exekutive mit ausreichender Macht zur schnellen Unterdrückung eines jeden Versuchs, die Ruhe zu stören, haben sollten, ein Punkt, den die Franzosen in ihrer gegenwärtigen Stimmung ohnedies nicht vernachlässigen werden, und schließlich darin, dass die gesetzgebende Gewalt eben nur eine solche sein und nicht durch Einmischung in die Verwaltung die Funktionen einer Regierung reklamieren solle. In Bezug auf den letzten Punkt sind Lord Broughams Bemerkungen, so weit sie reichen, richtig und zutreffend.

»Der gesetzgebende Körper«, sagt er, »sollte sich streng auf seine eigentlichen Verrichtungen beschränken, Gesetze zu machen und die Verwaltung der Exekutive und der anderen Geschäftszweige zu überwachen, er selbst aber sollte von jedem Anteil an diesen Zweigen ausgeschlossen sein. Das Geschäft, Gesetzgebungsmaßregeln zu erörtern und die Handlungsweise öffentlicher Beamten zu kontrollieren, kann sehr wohl einem Senat anvertraut werden, wie dieser auch gebildet sein mag, während die Auflegung öffentlicher Lasten nicht nur mit gleicher Sicherheit seinen Händen überlassen bleiben kann, sondern ihm sogar beinahe ausschließlich zustehen sollte. Ein Repräsentativkörper, der von einer großen Nation gewählt wird und deshalb notwendig zahlreich ist, kann solche Dinge sehr sicher und zweckmäßig behandeln und ist für ihre Erörterung besonders geeignet. Dagegen ist ein solcher Körper ganz ungeeignet, seine Hand an Angelegenheiten der Verwaltung und der Justiz zu legen. Schon seine numerische Stärke allein spricht dieses Urteil über ihn. Seine Verantwortlichkeit gegen seine Wähler bestätigt die Sentenz, und sein Mangel an individueller Verantwortlichkeit schließt jede Berufung und jeden Zweifel aus. Wie kann eine Versammlung von fünf- bis sechshundert Personen Verhandlungen mit fremden Mächten führen, Fragen des Kriegs und des Friedens entscheiden oder über die Volkskraft zu Zwecken der inneren Polizei oder auswärtiger Operationen defensiver oder offensiver Art verfügen? Wie kann eine solche Körperschaft mit der Ernennung zu Zivil- und Militärämtern betraut werden, wenn man weiß, dass ein Mitglied immer der unlauteren Praxis des anderen die Hand bieten und keiner von ihnen die mindeste Scheu vor seinen Wählern haben wird, die von solchen Ernennungen wenig wissen und noch weniger danach fragen? Vor allem aber sollte das Richteramt nie von einer derartigen Versammlung ausgeübt werden, und keine Ernennungen sollten mit größerer Entschiedenheit von dem

Kreis ihrer Tätigkeit ausgeschlossen bleiben als die, welche mit irgendeiner richterlichen Gewalt verbunden sind».⁸⁴

Das hier vertretene Prinzip ist von so großer Bedeutung, dass es verdient, noch viel weiter durchgeführt zu werden, als es an dieser Stelle oder bei irgendeiner der bestehenden Schulen von Politikern geschieht. Im Allgemeinen sollte jede öffentliche Verrichtung, die man in ehrlicher und geschickter Weise umgesetzt zu sehen wünscht, in die Hände einer einzigen bestimmten Person oder einer sehr kleinen Zahl von solchen gelegt werden. Einige wenige Personen, und noch mehr: eine einzige Person, werden ein Gefühl moralischer Verantwortlichkeit und Abhängigkeit von dem Urteilspruch der öffentlichen Meinung haben, das selbst dann, wenn sie nicht unmittelbar verantwortlich gemacht werden können, eine weit stärkere Bürgschaft für Pflichttreue in die Erfüllung ihres Amtes bieten wird, als man in dem Fall einer umfangreichen Körperschaft erreichen könnte. Wir weichen ganz und gar von der gewöhnlichen Ansicht demokratischer Republikaner ab, die dahin geht, dass man die Übertragung von Ämtern durch Volkswahl vervielfältigen sollte. Die souveräne Versammlung, welche das Organ des Volkes zur Überwachung und Kontrolle der Regierung bildet, muss allerdings auf diesem Weg gewählt werden. Abgesehen von dieser Ausnahme scheint es uns aber sicher (was selbst Bentham, obgleich er in seinen früheren Spekulationen anderer Ansicht war, schließlich anerkannte)⁸⁵, dass Richter, Verwaltungsbeamte und alle anderen Beamten mit weit sorgsamere Rücksicht auf ihre Befähigung gewählt werden, wenn ihre Wahl einem hervorragenden öffentlichen Beamten, einem Präsidenten oder Minister als ein Teil seiner besonderen Amtspflicht zugewiesen wird und dieser fühlt, dass für seinen politischen Ruf und die Dauer seiner Macht weniger in Betracht kommt, was die Leute jetzt von seiner Wahl denken, als was sie davon denken werden, wenn sie praktisch erprobt sein wird. Ebenso sicher scheint es, dass der Präsident oder Premierminister zweckmäßiger von den Volksvertretern als durch direkte Volkswahl gewählt werden wird. Das Beispiel der Vereinigten Staaten ist ein starkes Argument für diese Ansicht. Wenn der Präsident vom Kongress gewählt würde, so würde er in der Regel der Führer und anerkannt talentvollste Mann seiner Partei sein, während er jetzt, wo ihn das Volk wählt, immer eine unbekannte Mittelmäßigkeit oder doch ein Mann ist, der sich seinen Ruf auf einem anderen Gebiet als dem der Politik erworben hat. Auch wird sich das nicht leicht än-

dern, denn jeder Politiker, der es zu einer hervorragenden Bedeutung gebracht hat, muss sich dabei notwendig viele Feinde, wenigstens politische Feinde, gemacht haben und wird deshalb in der Regel von seiner Partei, sobald es sich um die Aufstellung eines Kandidaten für die Präsidentschaft handelt, als weniger verwendbar betrachtet werden als der erste Beste, der sich zu denselben Grundsätzen bekennt und verhältnismäßig unbekannt ist. Es ist zu befürchten, dass die Ernennung des Präsidenten durch direkte Volksabstimmung sich als der ernstliche Missgriff erweisen wird, den die Urheber der französischen Verfassung begangen haben. Sie haben dadurch in die noch leichter gärungsfähigen Elemente der französischen Gesellschaft dasjenige eingeführt, was selbst in Amerika als ein ernstlicher Übelstand empfunden wird, die Turbulenzen eines ständigen Wettbewerbs um Stimmen und die verderbliche Gewohnheit, die Entscheidung aller großen öffentlichen Fragen weniger von sachlichen Erwägungen als von ihrem voraussichtlichen Einfluss auf die nächste Präsidentenwahl abhängig zu machen. Und zu alledem wird sich wahrscheinlich, wenn die gegenwärtigen Institutionen von Dauer sind, herausstellen, dass sie sich der Gefahr weit schlechterer Wahlen ausgesetzt haben und eine Reihe von weniger talentvollen und achtbaren Männern als Präsidenten an der Spitze ihrer Republik sehen werden, als wenn der erste Beamte vom gesetzgebenden Körper gewählt würde.

Es ist nur gerecht anzuerkennen, dass diese sehr bedenkliche Bestimmung nur deshalb eingeführt wurde, um dem wichtigen Prinzip zu entsprechen, nach welchem Eingriffe der Legislativgewalt auf das Gebiet der Exekutive zu vermeiden sind. Man verfolgte dabei den Zweck, den Präsidenten von der gesetzgebenden Gewalt unabhängig zu machen. Man befürchtete, er werde, wenn er von ihr ernannt würde und von ihr beseitigt werden könnte, ihr bloßer Sekretär sein, der kein selbständiges Urteil üben, keine persönliche Verantwortlichkeit zu tragen habe und nur die Beschlüsse einer Körperschaft zu registrieren hätte, die selbst ganz ungeeignet wäre, das Geschäft der Regierung im Detail zu führen. Es gab jedoch ein Mittel, dies zu vermeiden, das vollkommen ausreichend gewesen wäre. Man hätte dem Leiter der Exekutive die Befugnis zugestehen können, den gesetzgebenden Körper aufzulösen und von Neuem das Volk anzurufen. Mit dieser Vorsichtsmaßregel hätte man der Versammlung die freie Wahl des Leiters der Exekutive und das Recht zugestehen können, denselben durch einen Entlassungsbeschluss in die Lage zu versetzen, entweder zurücktreten oder die Kammer auflösen zu müssen. Der

einschränkende Einfluss, den bei einer solchen Anordnung die gesetzgebende Gewalt und die Exekutive gegenseitig aufeinander ausüben, und das Widerstreben, das beide Teile fühlen würden, es zu einem äußersten Schritt kommen zu lassen, der ebenso gut den Sturz des einen wie des anderen herbeiführen könnte, würde in gewöhnlichen Fällen ausreichen, um jeden von beiden innerhalb der konstitutionellen Grenzen seiner Befugnis zu halten. Wie die Sachen jetzt liegen, steht zu befürchten, dass die Versammlung, indem sie sich einen ersten Beamten gegenüberstellte, dessen Gewalt ebenso wie die ihrige ein direkter Effekt der Volksabstimmung ist, der ebenso wie sie für eine bestimmte Zeit gewählt wird, die nur durch den Tod oder eine Abdankung verkürzt werden kann, eine beständige Feindseligkeit zwischen den beiden Gewalten organisiert hat, die für die Stabilität der Verfassung äußerst bedrohlich ist. Denn wenn in Zukunft der Präsident und die Nationalversammlung miteinander in Zwist geraten, kann es möglicherweise drei volle Jahre dauern, ehe einer von beiden Teilen sich der Feindseligkeit des anderen durch ein anderes Mittel als durch einen Staatsstreich entledigen kann.

Abgesehen von diesen Erwägungen würde auch eine von einer exklusiven Körperschaft ernannte und mit der Befugnis zur Auflösung der gesetzgebenden Versammlung ausgestattete Exekutive diese Versammlung, falls sie bei dem Geschäft der Gesetzgebung sich zur Überstürzung oder Ungerechtigkeit fortreißen ließe, weit wirksamer zu hemmen vermögen als irgendeine zweite Kammer. Ein hervorragender Politiker, der Führer einer großen Partei ist und dem die ausgezeichnetsten Mitglieder dieser Partei als Minister und Ratgeber zur Seite stehen, würde an der guten Leitung der öffentlichen Angelegenheiten ein größeres Interesse haben, in der Beurteilung dessen, was die jeweilige Lage verlangt, geübter und geschickter sein; würde sich seiner Aufgabe mit einem viel tieferen Gefühl dauernder Verantwortlichkeit unterziehen und würde infolgedessen voraussichtlich auch ein weit größeres Gewicht in die Waagschale der öffentlichen Meinung werfen als eine Versammlung von zwei- oder dreihundert Personen, mögen diese nun englische Lords oder gewählte Vertreter der französischen oder amerikanischen Demokratie sein.

Falsche Darstellungen zu berichtigen ist ein so viel langwierigeres Geschäft, als sie in die Welt zu schicken, dass uns der Raum fehlt, ein Zehntel von all den Unrichtigkeiten, die den Hauptinhalt von Lord Broughams Flugschrift bilden, hervorzuheben oder auch nur flüchtig zu erörtern. Indessen, wir haben ein Beispiel vorgezeigt, und die Probe genügt, um eine Vorstellung von allem

Übrigen zu geben. Wir wollen hoffen, dass wir damit auch etwas für den wichtigeren Zweck geleistet haben, die Revolution und die provisorische Regierung gegen Verdächtigungen zu schützen, die ebenso ungerecht sind wie irgendwelche, die jemals den Ruf großer Handlungen und ausgezeichneter Charaktere in den Staub zu ziehen suchten.

4. Der Konflikt in Amerika – Überlegungen zum Bürgerkrieg

Zeitschriftenbeitrag

von John Stuart Mill

(1862)

Übersetzung von Florian Wolfrum

Die Wolke, die einen Monat lang bedrückend über der zivilisierten Welt hing, schwarz und drohend mit sehr viel schlimmeren Übeln als denen eines einfachen Krieges, ist über unsere Köpfe hinweggezogen, ohne sich zu entladen.* Die Befürchtung ist nicht eingetroffen, dass die beiden einzigen Mächte ersten Ranges, die zugleich freie Nationen sind, dazu übergehen würden, einander in Stücke zu reißen, die eine wie die andere um einer schlechten und abscheulichen Sache willen. Denn während der Krieg auf der amerikanischen Seite ein unverantwortliches Festhalten am Unrecht bedeutet hätte, wäre er auf unserer Seite ein Krieg im Bündnis mit der Sklaverei gewesen und praktisch ein Krieg zu ihrer Verteidigung und Verbreitung. Uns war in der Tat Unrecht zugefügt worden. Wir hatten eine Demütigung erlitten, ja noch mehr als eine Demütigung, deren Hinnahme einer Einladung zu einer beständigen Folge von Beleidigungen und Rechtsverletzungen von derselben Seite sowie von jeder anderen Seite gleichgekommen wäre. Wir hätten nicht anders handeln können, als wir es getan haben – doch es ist unmöglich, ohne Schaudern daran zu denken, welcher Gefahr wir entronnen sind. Wir, die Sklavenbefreier, die jedes Gericht und jede Regierung in Europa und Amerika so lange mit unseren Protesten und Beschwerden ermüdet haben, bis wir sie dazu bewogen hatten, wenigstens nach außen hin mit uns zu kooperieren, um die Versklavung von Negern zu verhindern; wir, die während des letzten halben Jahrhunderts jährliche Beträge in Höhe der Staatseinnahmen eines kleinen Königreichs zur Blockade der afrikanischen Küste ausgegeben haben, um einer Sache willen, an der wir nicht nur kein Interesse hatten, sondern die unserem pekuniären Interesse entgegengesetzt war und von der viele geglaubt haben, sie würde

* John Stuart Mill veröffentlichte diesen Text erstmalig im Februar 1862 im *Fraser's Magazine* und ließ ihn 1867 in seinen *Dissertations and Discussions* wieder abdrucken. Die ursprünglich enthaltenen Kolumnenüberschriften gaben die spezifischere Themenwahl darin wieder: »Haltung Englands gegenüber den Nordstaaten«, »Sklaverei der einzige Grund des Krieges«, »Tendenzen des Kampfs für Sklavenbefreiung« und »Alternativen und ihre Konsequenzen« (vgl. *Collected Works* XXI, S. 126). In seiner *Autobiographie* gibt Mill an, dass er den amerikanischen Bürgerkrieg mit größtem Interesse verfolgt habe und erwartete, »dass er für unabsehbare Zeiten einen Wendepunkt für den Gang der menschlichen Angelegenheiten, sei es zum Guten oder zum Schlechten, abgeben werde«. (*Ausgewählte Werke* II, S. 197 f.) Über den Zweck des Textes äußerte er sich folgendermaßen: »Dieser Artikel diene den Liberalen, welche sich von der Flut der illiberalen Anschauungen überwältigt sahen, zur Ermutigung und trug dazu bei, im Interesse der guten Sache einen Meinungskern zu bilden, der zuerst allmählich, dann aber mit reißender Geschwindigkeit größer wurde in dem Verhältnis, in welchem sich die Wahrscheinlichkeit des endlichen Siegs des Nordens steigerte.« (Ebd., S. 200)

unsere Kolonien ruinieren, während viele, wenngleich irrtümlicherweise, immer noch annehmen, sie hätten sie ruiniert; *wir* hätten dabei mithelfen sollen, in einer strategisch höchst wichtigen Weltregion eine mächtige Republik zu errichten, die nicht nur Sklaverei betrieb, sondern auch Propaganda für die Sklaverei; hätten dabei mithelfen sollen, einer Verschwörung von Sklavenhaltern einen Platz in der Staatengemeinschaft zu geben, die ihre Verbindung mit der Amerikanischen Föderation aus dem einzigen, obendrein auch noch ostentativ verkündeten Grund gebrochen haben, dass sie dachten, es würde ein Versuch gemacht werden, zwar nicht der Sklaverei selbst, aber ihrer Absicht Grenzen zu setzen, die Sklaverei überall dort zu verbreiten, wohin sie durch Migration oder Gewalt gebracht werden könnte.¹

Eine Nation, die die Bekenntnisse abgelegt hat, die England abgelegt hat, sucht nicht ungestraft, gleich wie sehr sie dazu provoziert wurde, ihre Zuflucht in der Vereitelung von Zielen, um derentwillen sie an die übrigen Nationen der Welt appelliert hat, ihre vermeintlichen Interessen zu opfern. Gegenwärtig haben sich alle Nationen Europas auf unsere Seite gestellt, haben anerkannt, dass unsere Rechte verletzt wurden, und mit seltener Einmütigkeit erklärt, dass wir keine andere Wahl hatten, als Widerstand zu leisten, falls notwendig mit Waffengewalt. Aber die Folgen eines solchen Krieges hätten seine Ursachen bald in Vergessenheit geraten lassen. Wenn die neuen Konföderierten Staaten, mit Hilfe Englands zu einer unabhängigen Macht erhoben, mit ihrem Kreuzzug begonnen hätten, die Negersklaverei vom Potomac bis zum Kap Hoorn* zu bringen, wer hätte sich dann daran erinnert, dass England diese Geißel der Menschheit nicht in böser Absicht großgezogen hat, sondern weil jemand seine Flagge beleidigt hat? Oder, selbst wenn das nicht vergessen würde, wer würde dann empfinden, dass ein solcher Grund zur Klage eine ausreichende Milderung des Verbrechens sei? Jeder Zeitungsleser selbst in den entlegensten Gegenden der Erde hätte nur eines geglaubt und sich nur daran erinnert: dass in dem kritischen Augenblick, an dem sich entscheiden sollte, ob die Sklaverei erneut mit größerer Stärke aufflammt oder ausgetreten wird, im Augenblick des Konflikts zwischen der guten und der bösen Gesinnung, als sich eine Hoffnung am Horizont abzeichnete, der Dämon könne jetzt endlich in Ketten gelegt und in die Grube geworfen werden,

* Von dem Fluss im Osten der Vereinigten Staaten bis zur Landspitze in Südamerika, bedeutet also: über ganz Amerika.

dass da England eingegriffen und um der Baumwolle willen Satan zum Sieg verholfen hat.

Die Welt ist vor diesem Unglück bewahrt worden und England vor dieser Schande. Die Beschuldigung wäre tatsächlich eine Verleumdung gewesen. Aber um in der Lage zu sein, einer Verleumdung standzuhalten, muss eine Nation, ebenso wie ein Einzelner, berechtigten Tadel an ihrem früheren Verhalten unbedingt vermeiden. Unglücklicherweise haben wir selbst dem Vorwurf nur allzu viel Plausibilität verliehen – nicht durch irgendetwas, was wir als Staat oder Nation gesagt oder getan hätten, sondern durch den Tonfall unserer Presse, und in gewissem Grad, wie man eingestehen muss, durch die allgemeine Meinung der englischen Gesellschaft. Es trifft nur allzu sehr zu, dass die Gefühle, die seit Beginn des amerikanischen Konflikts bekundet worden sind, die abgegebenen Urteile und die zum Ausdruck gebrachten Wünsche betreffend die Vorfälle und voraussichtlichen Eventualitäten des Kampfes, die bittere und ärgerliche Kritik, die geübt worden ist, nicht einmal gegen beide Parteien gleichermaßen, sondern beinahe ausschließlich gegen die Partei, die im Recht war, und die kleinliche Verweigerung all jener berechtigten Zugeständnisse, die kein Land mehr benötigt als das unsere, sooft seine Situation der Amerikas – wie im gegenwärtigen Augenblick – so nahe kommt wie eine Schnittwunde am Finger einer beinahe tödlichen Verletzung: diese Tatsachen, zusammen mit einer ungünstigen Einstellung uns gegenüber, hätten stark dazu beigetragen, die gehässigste Interpretation des Krieges, in den wir mit den Vereinigten Staaten beinahe eingetreten wären, als die bei weitem glaubhafteste erscheinen zu lassen. Es ist nicht zu leugnen, dass unsere Haltung gegenüber den Konfliktparteien (ich meine unsere moralische Haltung, denn politisch stand uns kein Kurs außer dem der Neutralität offen) nicht diejenige gewesen ist, die einem Volk gut zu Gesicht steht, das ein so aufrichtiger Feind der Sklaverei ist, wie es das englische Volk tatsächlich ist, und das so viele Opfer gebracht hat, um ihr, wo immer es das konnte, ein Ende zu machen. Und es ist ein zusätzliches Missgeschick gewesen, dass einige unserer einflussreichsten Zeitschriften viele Jahre lang sehr unvoreilhaft Repräsentanten des englischen Empfindens gegenüber allen Themen gewesen sind, die mit der Sklaverei in Verbindung stehen – einige vermutlich aufgrund der mehr oder weniger direkten Einflüsse von westindischen Meinungen und Interessen; andere aufgrund eines ererbten Konservatismus, der, selbst wenn er durch die Vernunft genötigt würde, Überzeugungen zu vertreten, die der Freiheit güns-

tig wären, ihr gefühlsmäßig immer ablehnend gegenübersteht; der es gern sieht, wenn unverantwortliche Macht von einer Person über andere ausgeübt wird; der keine moralische Abscheu bei dem Gedanken verspürt, dass Menschen durch Geburt zu lebenslänglicher Zwangsarbeit bestimmt sein sollten, zu der wir unsere Schwerverbrecher für die Zeitspanne einiger Jahre verurteilen, sondern seine Empörung aufspart für die »rabiaten und fanatischen Sklavereigegner« auf der anderen Seite des Atlantiks und für solche Autoren in England, die ihrem christlichen Bekenntnis eine ausreichend ernsthafte Bedeutung beilegen, um einen Kampf gegen die Sklaverei für einen Kampf für Gott zu halten.

Jetzt, da England, und man könnte fast sagen: der zivilisierte Teil der Menschheit, von dem Alldruck befreit ist, der seit der Trent-Affäre* auf ihm lastete, und wir gegenüber den Nordamerikanern nicht länger Gefühle hegen, wie Menschen es gegenüber jenen tun, mit denen sie womöglich in Kürze einen Kampf auf Leben und Tod auszutragen haben; jetzt, wenn überhaupt, ist es Zeit, unsere Position zu revidieren und zu bedenken, ob wir, was die Auseinandersetzung betrifft, in der die Nordstaaten mit dem Süden begriffen sind, gefühlt haben, was wir hätten fühlen sollen, und gewünscht haben, was wir hätten wünschen sollen.

Bei der Betrachtung dieser Angelegenheit sollten wir so weit wie möglich jene Gefühle gegenüber dem Norden beiseitelassen, die nicht bloß durch den Übergriff auf die *Trent* veranlasst worden sind, sondern durch die vorangehenden antibritischen Ergüsse von Zeitungsschreibern und Wahlrednern. Es ist wohl kaum der Mühe wert, sich zu fragen, inwieweit diese Ausbrüche von Missstimmung mehr sind, als von undisziplinierten Köpfen zu erwarten gewesen ist, die enttäuscht waren, bei ihrem wirklich hochherzigen Vorhaben nicht die Sympathie des großen Volks der Sklavereigegner erhalten zu haben, die sie zu Recht geglaubt hatten von ihm erwarten zu dürfen. Es ist beinahe überflüssig anzumerken, dass sich eine demokratische Regierung dort immer von ihrer schlechtesten Seite zeigt, wo sich andere Regierungen im Allgemeinen von ihrer besten zeigen, nämlich nach außen hin; dass der Schaum und

* Affäre um ein britisches Postschiff, die Ende des Jahres 1861 beinahe zum Eintritt Großbritanniens in den Sezessionskrieg aufseiten der konföderierten Südstaaten geführt hätte. Auslöser der Krise war eine Streitigkeit zwischen der US-Regierung und Großbritannien um das in internationalen Gewässern von den US-Streitkräften aufgebrachte Postschiff *Trent*, auf dem sich Abgeordnete der secessionistischen Südstaaten befanden.

die Blasen der Teil einer heftig gärenden Flüssigkeit sind, der ins Auge fällt, aber nicht ihre Hauptmasse und Substanz. Ohne auf diesen Dingen bestehen zu wollen, bin ich der Meinung, dass man alle früheren Beleidigungsgründe durch die Wiedergutmachung, die die amerikanische Regierung so reichlich geleistet hat, als zurückgenommen betrachten sollte; nicht so sehr durch die Wiedergutmachung selbst, die auch so hätte geleistet werden können, dass sie einen noch größeren Anlass zu dauerhafter Verstimmung hinterlassen hätte, sondern durch die Art und Weise und den Geist, in dem sie geleistet wurde. Sie war von einer Art, die, wie ich zu behaupten wage, die meisten von uns keineswegs erwartet haben. Wenn überhaupt eine Wiedergutmachung geleistet würde, worauf wenige von uns mehr als eine Hoffnung setzten, dann dachten wir, sie würde offensichtlich als ein Zugeständnis an die Vorsicht geleistet werden, nicht an das Prinzip. Wir dachten, es hätte eine Kriecherei gegenüber den Zeitungsredakteuren und vermeintlichen Feuerschluckern gegeben, die lautstark forderten, die Gefangenen* unter allen Umständen einzubehalten. Wir erwarteten, dass die Wiedergutmachung, wenn es überhaupt eine Wiedergutmachung geben würde, mit Vorbehalten erfolgen würde, vielleicht unter Protest. Wir erwarteten, dass der Schriftwechsel in die Länge gezogen würde und ein Gerichtsverfahren eingeleitet würde, um England dazu zu bringen, sich mit weniger zufriedenzugeben; oder dass es einen Vorschlag zur Schlichtung geben würde; oder dass England aufgefordert werden würde, Zugeständnisse als Gegenleistung für Gerechtigkeit zu machen; oder dass, wenn es zu einer Unterwerfung gekommen wäre, diese augenscheinlich gegenüber den Meinungen und Wünschen Kontinentaleuropas erfolgt wäre. Kurz, wir haben alles erwartet, was schwach, furchtsam und schäbig gewesen wäre. Das Einzige, was niemand zu erwarten schien, ist das, was tatsächlich passiert ist. Die Mitglieder von Lincolns** Regierung haben nichts dergleichen getan. Wie Ehrenmänner haben sie unumwunden zugestanden, dass unsere Forderung berechtigt war; dass sie ihr nachkommen würden, weil sie berechtigt war; dass

* Die im Rahmen der Trent-Affäre aufgebrachten Südstaatenabgesandten waren George Eustis (1828–1872), James E. McFarland (fl. 1861), James Murray Mason (1798–1871) und John Slidell (1793–1871).

** Abraham Lincoln (1809–1865) trat als 16. Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika (1861–1865) vehement gegen die Sklaverei ein und führte die Union der Nordstaaten durch den Sezessionskrieg. Er ging als erster Präsident der Demokratischen Partei in die Geschichte ein und wurde 1865 Opfer eines von einem Südstaatenanhänger verübten Attentats.

sie selbst, wenn sie dieselbe Behandlung erfahren hätten, dieselbe Wiedergutmachung gefordert hätten; und dass sie, falls das, was die amerikanische Seite einer Frage zu sein schien, nicht die gerechte Seite sei, sie auf der Seite der Gerechtigkeit seien; dass sie erfreut wären festzustellen, nachdem ihr Entschluss angenommen worden war, dass es auch die Seite gewesen sei, die Amerika früher einmal verteidigt habe.² Gibt es irgendjemanden, der zu moralischem Urteil und Empfinden fähig ist, der sagen wird, dass Amerika und die amerikanischen Staatsmänner durch eine solche Handlung, die aus solchen Gründen erfolgt ist, nicht in seiner Achtung gestiegen wären? Die Handlung selbst mag durch die Notwendigkeit der Umstände erzwungen worden sein; aber die Gründe, die angegeben wurden, und die Grundsätze des Handelns, zu denen sie sich bekannt haben, sind von ihnen frei gewählt worden. Würde man die schlimmstmögliche Hypothese aufstellen, deren ernsthafte Behauptung der Gipfel der Ungerechtigkeit wäre, dass das Zugeständnis in Wahrheit ausschließlich aus Gründen der Zweckdienlichkeit gemacht worden wäre und das Bekenntnis zur Rücksicht auf die Gerechtigkeit Heuchelei gewesen wäre – selbst dann ist die bezogene Position, auch wenn sie unaufrichtig gewesen wäre, das hoffnungsvollste Zeichen für den moralischen Zustand Amerikas, das sich seit vielen Jahren gezeigt hat. Dass Gerechtigkeitsempfinden das Motiv sein sollte, aufgrund dessen die Regierenden eines Landes handeln sollten, um die Öffentlichkeit mit einer unpopulären und womöglich als demütigend erscheinenden Handlung zu versöhnen; dass den Journalisten, den Rednern, vielen Juristen, dem Unterhaus des Kongresses und Herrn Lincolns eigenem Flottenminister* vor den Augen der Welt von ihrer eigenen Regierung gesagt werden sollte, dass sie öffentliche Dankesbezeugungen, Verleihung von Schwertern, Freiheit von Städten und alle Arten von heroischen Ehrungen dem Urheber** einer Handlung zukommen ließen, die, wenngleich ohne Absicht, gesetzlos und unrecht war und gegenüber der Eingeständnis und Wiedergutmachung angebracht sind; dass dies die allgemein anerkannte Politik (wenn man nicht annehmen will, dass sie Höheres ist) einer demokratischen Republik sein sollte, zeigt, dass selbst unbeschränkte Demokratie etwas Besseres ist als das, wofür sie viele Engländer in letzter Zeit zu halten gewohnt waren, und

* Gideon Welles (1802–1872), amerikanischer Politiker und Marineminister (1861–1869).

** Charles Wilkes (1798–1877), amerikanischer Marineoffizier, kommandierte die *USS San Jacinto*, die in die Trent-Affäre verwickelt war.

trägt einiges dazu bei zu beweisen, dass sogar die Verirrungen einer herrschenden Mehrheit nur dann verhängnisvoll sind, wenn die besser Unterrichteten nicht die Tugend oder den Mut besitzen, ihr kühn die Stirn zu bieten. Auch sollte nicht vergessen werden, zur Ehre der Regierung von Herr Lincoln, dass sie, indem sie getan hat, was an sich das Rechte war, zugleich das getan hat, was am besten geeignet war, die Feindseligkeit zu mildern, die zwischen den beiden Nationen täglich bitterer wurde, solange die Frage offen blieb. Sie haben den Stempel der eingestandenen Ungerechtigkeit jenem nagenden und rachsüchtigen Groll aufgedrückt, mit dem der schändliche und fanatische Teil der amerikanischen Presse uns für den Fall eines Zugeständnisses bedrohte und der sich in einer furchtbaren Rache zeigen sollte, die, wie sie vorgeben, genommen werden wird, nachdem die Nation aus ihren gegenwärtigen Schwierigkeiten befreit worden ist. Herr Lincoln hat getan, was von ihm abhing, um diesen Geist mit dem Anlass verlöschen zu lassen, der ihn entstehen ließ; und wir haben hauptsächlich uns selbst die Schuld zuzuschreiben, wenn wir ihn durch die Fortsetzung jenes Stroms von scharfzüngiger Beredsamkeit am Leben erhalten, dessen Quelle selbst jetzt, nachdem die Ursache des Streits gütlich ausgeräumt worden ist, nicht ausgetrocknet zu sein scheint.*

Wir wollen also, ohne Bezugnahme auf diese Missklänge oder auf die Auslassungen von Zeitungsschreibern auf beiden Seiten des Atlantiks, die amerikanische Frage, wie sie sich von Beginn an stellte, untersuchen; ihren Ursprung, die Absichten beider Kombattanten und ihre verschiedenen möglichen oder wahrscheinlichen Probleme.

Es gibt in England eine Theorie, die vielleicht von manchen geglaubt, von vielen anderen halb geglaubt wird, die nur vereinbar ist mit Unkenntnis der

* *Anmerkung Mills:* Ich vergesse nicht einen bedauerlichen Abschnitt in Swards Brief, in dem er sagte, dass, »wenn die Sicherheit der Union den Gewahrsam der festgenommenen Personen erforderte, es das Recht und die Pflicht dieser Regierung wäre, sie festzuhalten«. Ich bedaure aufrichtig, dass dieser Brief verschickt wurde, denn die Ausnahmen von den allgemeinen Gesetzen der Moral sind nichts, womit leichtsinnig oder unnötig herumhantiert werden sollte. Der Grundsatz an sich ist kein anderer als der, zu dem sich alle Regierungen bekennen und aufgrund dessen sie handeln – dass Selbsterhaltung beim Staat wie bei einem Einzelnen eine Berechtigung zu vielen Dingen ist, die zu allen anderen Zeiten strikt unterlassen werden sollten. Auf alle Fälle hat keine Nation, die jemals »Ausnahmegesetze« erlassen hat, die je das Habeas-Corpus-Recht ausgesetzt hat oder ein Ausländergesetz aus Furcht vor einem Chartistenaufruf erlassen hat, ein Recht, den ersten Stein auf Lincolns Regierung zu werfen.³

gesamten Vorgeschichte des Konflikts von Beginn an oder einer darauf folgenden völligen Vergesslichkeit. Es gibt Leute, die uns sagen, dass es sich auf der Seite des Nordens überhaupt nicht um eine Frage der Sklaverei handeln würde. Die Nordstaaten, so scheint es, hätten nicht mehr gegen die Sklaverei einzuwenden als die Südstaaten. Ihre Wortführer sagten niemals etwas, das ihre Missbilligung implizieren würde. Sie seien im Gegenteil bereit, ihr neue Garantien zu gewähren; sich von allem loszusagen, wofür sie gestritten haben; den Süden, falls sich die Gelegenheit dazu bietet, für die Union zurückzugewinnen, indem sie den ganzen Streitpunkt preisgeben.

Wenn das die wahre Lage der Dinge wäre, wofür kämpfen dann die Oberhäupter des Südens? Ihre Apologeten in England sagen, es ginge um Zölle und ähnliche Belanglosigkeiten. *Sie* sagen nichts dergleichen. Sie erklären der Welt, und sie haben ihren eigenen Bürgern erklärt, als sie ihre Wählerstimmen wollten, dass der Gegenstand des Kampfes die Sklaverei sei. Vor vielen Jahren, als General Jackson* Präsident war, stand South Carolina kurz vor der Rebellion (ohne je in die Nähe der Abspaltung zu geraten) wegen eines Zolls; aber kein anderer Staat unterstützte es, und eine starke entgegengesetzte Kundgebung von Virginia brachte die Sache zum Abschluss. Allerdings war der Zoll zu dieser Zeit rigide protektionistisch. Im Vergleich dazu war der Zoll, der zur Zeit der Sezession erhoben wurde, ein Freihandelszoll. Dieser letztere war das Ergebnis mehrerer aufeinanderfolgender Abänderungen in Richtung auf Freiheit; und sein Prinzip war nicht Protektionismus um des Protektionismus willen, sondern nur so viel davon, wie sich nebenbei aus den Abgaben ergeben könnte, die zur Erzielung von Staatseinnahmen erhoben wurden. Sogar der Morrill-Zoll** (der ohne die Sezession*** des Südens niemals hätte verabschiedet werden können)⁴ gilt nach der unanfechtbaren Autorität von H. C. Carey**** als erheblich liberaler als der reformierte französische Zoll unter

* Andrew Jackson (1767–1845), amerikanischer Militär und Politiker, siebter Präsident der Vereinigten Staaten (1829–1837).

** Morrill-Zoll, benannt nach Justin Smith Morill (1810–1898), amerikanischer Politiker, der sich als Repräsentant und Senator von Vermont für die Einführung eines protektionistischen Zolls einsetzte.

*** Abspaltung. Im konkreten historischen Fall der Austritt der Südstaaten aus den Vereinigten Staaten.

**** Henry Charles Carey (1793–1879), amerikanischer Ökonom und Berater Abraham Lincolns.

Cobdens* Abkommen⁵; dermaßen, dass er, ein Protektionist, gerne seinen eigenen protektionistischen Zoll gegen Louis Napoleons** Freihandelszoll eintauschen würde.⁶ Aber warum aufgrund bloßer Mutmaßungen allbekannte Tatsachen diskutieren? Die Weltöffentlichkeit weiß, worum es zwischen dem Norden und dem Süden viele Jahre lang ging und immer noch geht. Es wurde dabei einzig und allein an Sklaverei gedacht und nur über sie gesprochen. Es wurden Schlachten für und gegen die Sklaverei geschlagen, auf dem Parkett des Kongresses und auf den Ebenen von Kansas; die Partei, die jetzt die Vereinigten Staaten regiert, wurde ausschließlich aufgrund der Frage der Sklaverei gegründet; wegen der Sklaverei wurde Fremont*** abgelehnt, Lincoln wegen der Sklaverei gewählt; der Süden trennte sich wegen der Sklaverei ab und erklärte die Sklaverei zu dem einzigen Grund der Abtrennung.

Es ist allerdings wahr, dass die Nordstaaten nicht Krieg führen, um die Sklaverei in den Staaten abzuschaffen, in denen sie von Rechts wegen besteht. Konnte man erwarten oder vielleicht sogar wünschen, dass sie es tun würden? Eine große Partei ändert nicht plötzlich und mit einem Schlag alle ihre Grundsätze und Bekenntnisse. Die Republikanische Partei hat ihren Standpunkt auf der Grundlage des Rechts und der bestehenden Verfassung der Union bezogen. Sie hat jedes Recht abgelehnt, irgendetwas zu unternehmen, das diese Verfassung verbietet. Tatsächlich verbietet sie die Einmischung des Kongresses des Bundes in die Sklaverei der Sklavenstaaten;⁷ aber sie verbietet nicht ihre Abschaffung im District of Columbia****; und ebendies tut die Republikanische Partei jetzt, wobei sie trotz der gegenwärtigen finanziellen Schwierigkeiten, in denen sie sich meines Wissens befindet, eine Million Dollar bewilligt hat, um die Sklavenhalter des Districts zu entschädigen.⁸ Auch hat die Verfassung ihrer Ansicht nach nicht von ihr verlangt, die Einführung der Sklaverei in den Gebieten zu erlauben, die noch keine Staaten

* Richard Cobden (1804–1865), britischer Unternehmer und Verfechter der Freihandelslehre, Miturheber der Anti-Corn-Law-Kampagne.

** Charles Louis Napoleon Bonaparte (1808–1873), amtierte 1848–1852 als Präsident der Zweiten Republik und nach einem Staatsstreich bis 1870 als Kaiser Napoleon III.

*** John C. Fremont (1813–1890), amerikanischer Militär und Politiker. 1856 trat er erstmals als Präsidentschaftskandidat der neu gegründeten Partei der Republikaner an. Im Jahr 1864 kandidierte er gegen den amtierenden Präsidenten Abraham Lincoln, trat jedoch vor der Wahl von seiner Kandidatur zurück.

**** Anders als ein amerikanischer Bundesstaat direkt dem Kongress unterstelltes Gebiet (Bundesdistrikt) um die Hauptstadt Washington.

waren. Um dies zu verhindern, wurde die Republikanische Partei gegründet, und sie kämpft jetzt dafür, dies zu verhindern, während die Sklavenhalter dafür kämpfen, dies durchzusetzen.

Die gegenwärtige Regierung der Vereinigten Staaten ist keine Regierung von Sklavereigeegnern. Als Sklavereigeegner werden in Amerika diejenigen bezeichnet, die sich nicht innerhalb der Grenzen der Verfassung halten; die (sofern es um Sklaverei geht) die Abschaffung der Teile der Verfassung fordern, die die interne Gesetzgebung jedes Staates vor der Kontrolle durch den Kongress schützen; die die Abschaffung der Sklaverei anstreben, wo immer sie besteht, nötigenfalls mit Gewalt, aber sicherlich durch eine andere Macht als die verfassungsmäßigen Behörden der Sklavenstaaten.* Die Republikanische Partei

* *Anmerkung Mills:* Seit der ersten Veröffentlichung dieser Schrift bin ich durch eine Mitteilung von Wendell Phillips [1811–1884; Abolitionist] beehrt worden, der die oben eingenommene Sichtweise der Grundsätze und Absichten der Sklavereigeegner durch einige notwendige Korrekturen ergänzt hat. Meine Leser werden erfreut sein, diese Grundsätze und Absichten in den eigenen Worten dieses hervorragenden Mannes beschrieben zu finden:

- »1. Obwohl sie es ablehnen, dass der Bürger durch irgendein Gesetz gebunden sein soll, das er unmoralisch findet, haben die Sklavereigeegner nur die *Bestimmung über flüchtige Sklaven* der Verfassung⁹ in diese Kategorie eingeordnet und nur ihr den Gehorsam verweigert; eine Weigerung, bei der sich ihnen sehr viele Republikaner und die moralisch höchststehenden Männer im politischen Leben und außerhalb davon angeschlossen haben. Diese Weigerung unterscheidet sie deshalb nicht von ihren Mitbürgern. Die Sklavereigeegner haben in vielen Fällen, um dieser Bestimmung nicht zu gehorchen, die Übernahme von Ämtern verweigert, weil sie dazu einen Eid hätten ablegen müssen, die gesamte Verfassung zu *befürworten*. Andere haben diesen Eid abgelegt und dennoch in diesem besonderen Punkt das Gesetz missachtet.
- Obwohl sie danach streben, die Union zu zerschlagen und die Geltung der Verfassung zu beenden, haben sich die Sklavereigeegner immer »in ihren Grenzen gehalten« und waren verfassungs- und gesetzestreue Bürger, die ihre Ziele nur durch moralische und gesetzeskonforme Mittel zu verwirklichen suchen; was die Engländer *Agitation* nennen.
2. Während der gesamten dreißig Jahre ihres Wirkens vor dem Krieg haben die Sklavereigeegner niemals gefordert, dass einzelstaatliche Gesetze durch den Kongress aufgehoben werden sollen. Seit Ausbruch des Krieges fordern sie in Übereinstimmung mit der gesamten loyalen Partei, dass der Kongress von der *Kriegsvollmacht*¹⁰ Gebrauch macht, die zur Einmischung in die *Rebellenstaaten* und in das ganze Sklavereiwesen überall ermächtigt. Aber diese Forderung stellt keinen Unterschied zwischen ihnen und ihren loyalen Mitbürgern dar.
3. Die Sklavereigeegner haben niemals »danach gestrebt, die Sklaverei mit Gewalt abzuschaffen«; im Gegenteil haben sie diese Methode stets durch Wort und Tat verworfen. Sie haben sich immer an die »*verfassungsmäßigen Behörden der Sklaven-*

strebt dieses Ziel weder an, noch bekennt sie sich dazu, es anzustreben. Und wenn wir die Zornesfluten bedenken, die über sie ausgeschüttet worden wären, wenn sie es getan hätte, durch dieselben Schriftsteller, die sie jetzt verhöhn, weil sie es nicht tut, sollten wir geneigt sein, den Hohn für etwas unangebracht zu halten. Aber obwohl sie keine Partei von Sklavereigegnern ist, ist sie eine Partei der Freibodenmänner.* Wenn sie auch gegen die Sklaverei nicht zu den Waffen gegriffen hat, dann doch gegen ihre Ausdehnung. Und ihre Anhänger wissen, was auch wir wissen können, wenn es uns beliebt, nämlich dass dies auf dasselbe hinausläuft. Der Tag, an dem sich die Sklaverei nicht weiter ausbreiten kann, ist der Tag ihres Untergangs. Die Sklavhalter wissen das, und es ist die Ursache ihrer Wut. Wie alle, die sich mit dem Thema beschäftigt haben, wissen sie, dass Beschränkung auf die bestehenden Grenzen ihr Todesurteil ist. Unter den Bedingungen, zu denen sie in den Staaten besteht, erschöpft die Sklaverei sogar die nutzbringenden Kräfte der Natur. Sie ist so unvereinbar mit jeglicher Form von Arbeit, die eine Ausbildung voraus-

staaten gewandt, sie dazu gedrängt, in der Sache tätig zu werden, und zugestanden, dass *nur sie* das Recht hätten, in der Sache tätig zu werden. Die Ausnahmen davon in ihren Reihen sind zu wenige gewesen, als dass sie Beachtung verdienen oder die Partei charakterisieren würden. John Brown (der selbst den Vorwurf, die Sklaverei mit *Gewalt* abschaffen zu wollen, zurückgewiesen hat) hat sie, auch wenn er unter den Sklavereigegnern höchsten Respekt genoss, nicht repräsentiert.¹¹

Die Sklavereigegner unterschieden sich durch diese Grundsätze:

Sie betrachteten die Haltung von Sklaven als *Sünde*, jede freiwillige Mitwirkung an ihr oder ihre Aufrechterhaltung als Sünde, jedes Gesetz, das zu ihr ermächtigte oder sie unterstützte, als *unmoralisch* und deshalb als nicht bindend und nicht zu befolgen. Da sie der Meinung waren, dass die Verfassung ein solches Gesetz einschloss, haben viele von ihnen sich geweigert, ein Amt nach dieser Verfassung zu übernehmen oder zu schwören, sie zu unterstützen. Sie verlangten *unverzügliche* und *bedingungslose* Befreiung der Sklaven: dadurch unterschieden sie sich von den Anhängern einer Politik der kleinen Schritte; von denen, die ein System der Lehrzeit befürworteten; und von den Kolonisatoren, die wollten, dass die gesamte schwarze Rasse nach Afrika verbracht würde, als Bedingung, die vor ihrer Befreiung zu erfüllen sei.

Die Sklavereigegner haben von Anfang an die Abschaffung der Sklaverei nur durch gesetzeskonforme und moralische Mittel angestrebt, haben sich jedem Gesetz unterworfen außer dem, das die Rückführung von Sklaven zu ihren Herren anordnete, und haben nur die Presse, die Rednerbühne, die Politik und die Kanzel als ihre Mittel gebraucht, um die öffentliche Meinung zu ändern, die dann sicherlich das Gesetz ändern würde.¹² Darauf haben sie immer vollständig und ausschließlich ihr Vertrauen gesetzt.«

* Mit »Freiboden« (»free soil«) wurden amerikanische Gebiete bezeichnet, in denen bereits vor dem Bürgerkrieg die Sklaverei verboten war.

setzt, dass sie zur Konzentration der gesamten Produktivkräfte des Landes auf ein oder zwei Produkte führt, von denen das wichtigste Baumwolle ist, deren Gewinnung und Aufbereitung für den Markt wenig mehr als rohe, animalische Kraft erfordert. Der Baumwollanbau allein erhält nach Meinung aller kompetenten Beurteiler die nordamerikanische Sklaverei; aber ein ausschließlich betriebener Baumwollanbau erschöpft nach wenigen Jahren alle Böden, die sich für ihn eignen, und kann nur aufrechterhalten werden, indem man immer weiter westwärts zieht. Olmsted* hat eine anschauliche Beschreibung des desolaten Zustands von Teilen Georgias und den beiden Carolinas gegeben, die einst die ergiebigsten Böden und die größten Ernteerträge weltweit hatten; und selbst mit dem erst in jüngerer Zeit bebauten Alabama geht es, wie er zeigt, ebenso rapide bergab.¹³ Für die Sklaverei ist es deshalb eine Frage von Leben und Tod, frische Betätigungsfelder für die Arbeit von Sklaven zu finden. Würde man sie auf die Staaten beschränken, in denen es sie gegenwärtig gibt, wären die Besitzer von Sklaven entweder schnell ruiniert, oder sie müssten Mittel finden, ihr landwirtschaftliches System zu reformieren und zu erneuern; was nicht geschehen kann, ohne die Sklaven wie menschliche Wesen zu behandeln, und auch nicht ohne einen Einsatz von ausgebildeten, das heißt freien Arbeitern in einem so großen Umfang, dass sie die nicht ausgebildeten weitgehend verdrängen und so den pekuniären Wert des Sklaven derart herabsetzen würden, dass die unmittelbare Milderung und letztendliche Ausrottung der Sklaverei eine beinahe unvermeidliche und wahrscheinlich schnell eintretende Konsequenz wäre.

Die Anführer der Republikanischen Partei sprechen gegenüber der Öffentlichkeit nicht über diese beinahe sicheren Erfolge in dem gegenwärtigen Konflikt. In der bestehenden Notlage sprechen sie sogar nur wenig über den ursprünglichen Anlass des Streits. Die allergewöhnlichste politische Klugheit lehrt sie, sich nur den Teil ihrer bekannten Grundsätze aufs Panier zu schreiben, in dem ihre Anhänger einmütig sind. Die Erhaltung der Union ist ein Ziel, über das sich die Nordstaaten einig sind; und wie sie glauben, hat es im Süden allgemein viele Anhänger. Dass beinahe die Hälfte der Bevölkerung der Sklavenstaaten an der Grenze dafür ist, ist eine offenkundige Tatsache, da sie nun zur Verteidigung dieses Ziels kämpfen. Es ist unwahrscheinlich, dass

* Frederick Law Olmsted (1822–1903), amerikanischer Journalist, Unternehmer und Landschaftsgestalter.

sie bereit wären, direkt gegen die Sklaverei zu kämpfen. Die Republikaner wissen sehr wohl, dass sie, wenn sie die Union wiederherstellen können, alles gewinnen, worum sie ursprünglich gestritten haben; und es wäre ein glatter Vertrauensbruch gegenüber den Freunden der Regierung in den Südstaaten, wenn diese Regierung, nachdem sie sie für einen Zweck, den sie gutheißen, um ihre Fahne versammelt hat, plötzlich ohne ihre Zustimmung ihre Zugehörigkeitsbedingungen ändern würde.

Aber die Konfliktparteien in einem sich lang hinziehenden Bürgerkrieg nehmen beinahe immer am Ende extremere – was nicht bedeuten muss höhere – Grundsätze für sich in Anspruch als zu Beginn. Gemäßigte Parteien und Freunde des Kompromisses werden schnell hinter sich gelassen; und wenn die Autoren, die die gegenwärtige Mäßigung der Freibodenmänner so scharf kritisieren, darauf erpicht sind, dass der Krieg sich in einen Krieg um die Abschaffung der Sklaverei verwandelt, ist es wahrscheinlich, dass sie zufriedengestellt werden, wenn der Krieg lange genug dauert. Ohne mir im Geringsten anmaßen zu wollen, weiter in die Zukunft sehen zu können als andere Leute, habe ich wenigstens von Beginn an vorhergesehen und vorhergesagt, dass, wenn der Süden nicht schnell besiegt werden sollte, der Konflikt zu einem eindeutigen Konflikt um die Abschaffung der Sklaverei werden würde; ich glaube auch nicht, dass irgendjemand, der gewöhnt ist, über den Verlauf menschlicher Angelegenheiten in unruhigen Zeiten nachzudenken, irgendetwas anderes erwarten kann. Wer die wertvollsten Zeugnisse betreffend die tatsächliche Lage der Dinge in Amerika, die der englischen Öffentlichkeit zugänglich sind – die Briefe des *Times*-Korrespondenten Russell* –, wenigstens oberflächlich gelesen hat, muss bemerkt haben, wie früh und wie schnell er zu derselben Folgerung gekommen ist und mit welchem zunehmenden Nachdruck er sie nun ständig wiederholt. In einem seiner neueren Briefe nennt er das Ende des nächsten Sommers als den Zeitpunkt, bis zu dem der Krieg, wenn er nicht vorher beendet worden ist, den Charakter eines Kriegs gegen die Sklaverei angenommen haben wird.¹⁴ Ein so früher Zeitpunkt übertrifft, wie ich gestehen muss, meine zuversichtlichsten Hoffnungen; aber wenn Russell recht hat, dann möge der Himmel verhüten, dass der Krieg früher endet, denn wenn es

* William Howard Russell (1821–1907), irischer Journalist, der zahlreiche Reise- und insbesondere Kriegsreportagen unter anderem über den Sezessionskrieg schrieb. In der Geschichte des Journalismus gilt er als erster Kriegsbericht-erstatte.

bis dahin anhält, ist es gut möglich, dass er zu einer Erneuerung des amerikanischen Volkes führt.

Wenn indes die Absichten der Nordstaaten bezweifelt oder missverstanden werden können, so stehen zumindest die der Südstaaten außer Frage. Sie machen aus *ihren* Grundsätzen kein Geheimnis. Solange ihnen erlaubt war, die gesamte Politik der Union zu lenken; einen Kompromiss nach dem anderen zu brechen, schrittweise immer übergreifender zu werden, bis sie schließlich ein Recht beanspruchten, Sklavenbesitz in die freien Staaten hineinzutragen und diese Besitzansprüche dort im Widerspruch zu den Gesetzen dieser Staaten aufrechtzuerhalten; so lange waren sie bereit, in der Union zu verbleiben. In dem Augenblick, als ein Präsident gewählt wurde, aus dessen Ansichten zu schließen war, dass er, wenn er auch dort keine Maßnahmen gegen die Sklaverei ergreifen würde, wo sie besteht, doch dagegen wäre, dass sie dort eingeführt wird, wo sie nicht besteht – in diesem Moment kündigten sie das auf, was zumindest ein sehr feierlicher Vertrag war, und schlossen sich zu einer Konföderation zusammen, die sich nicht bloß zur Aufrechterhaltung, sondern zur unbegrenzten Ausdehnung der Sklaverei als ihrem fundamentalen Grundsatz bekennt. Und in der ganzen neuen Republik wird lautstark die Auffassung gepredigt, dass die Sklaverei, sei es die von Schwarzen oder Weißen, ein Gut an sich und überall die angemessene Stellung der arbeitenden Klassen wäre.

Ich möchte dem Leser mit ein paar Worten in Erinnerung rufen, worum es sich bei dem handelt, zu dessen Propagierung sich die Angehörigen der weißen Oligarchie des Südens verbündet haben und das sie, wenn sie könnten, überall einführen würden. Wenn man beschreiben möchte, dass sich irgendein Teil der Menschheit auf der untersten Stufe der Erniedrigung und unter der grausamsten Unterdrückung befindet, unter der Menschen leben können, vergleicht man sie mit Sklaven. Wenn man Worte sucht, um die abscheulichste, auf abscheulichste Weise ausgeübte Gewaltherrschaft zu brandmarken, und man alle anderen Vergleiche unangemessen findet, nennt man die Gewaltherrscher Sklavenhalter oder Sklaventreiber. Was man in rhetorischer Freiheit von den schlimmsten Unterdrückern der Menschheit sagt, um sie also so hassenswert wie nur möglich hinzustellen, das trifft in voller Wahrheit auf diese Männer zu. Ich meine damit nicht, dass alle von ihnen persönlich in höherem Maße hassenswert sind als sämtliche Inquisitoren oder Seeräuber. Aber die Position, die sie einnehmen und deren abstrakte Vorzüglichkeit sie

mit Waffengewalt zu verfechten bereit sind, ist jene, die die vereinte Stimme der Menschheit gewöhnlich als den Inbegriff aller hassenswerten Eigenschaften wählt. Ich will mich nicht auf sophistische Streitereien* darum einlassen, ob mehr oder weniger Peitschenhiebe oder andere Peinigungen täglich erforderlich sind, um die Maschinerie am Laufen zu halten, und auch nicht darüber diskutieren, ob die Legrees oder die St. Clairs** zahlreicher unter den Sklavenhaltern der Südstaaten sind.¹⁵ Der Sachverhalt spricht für sich. Eine Tatsache genügt. Es gibt, weiß der Himmel, mehr als genug böartige und tyrannische Institutionen auf der Erde. Aber diese Institution ist die einzige von allen, die zu ihrer Aufrechterhaltung verlangt, dass Menschen bei lebendigem Leibe verbrannt werden sollen. Der ruhige und unvoreingenommene Olmsted bekräftigt, dass es seit vielen Jahren kein einziges Jahr gegeben hat, in dem dieses grauenhafte Verbrechen nicht in dem einen oder anderen Teil der Südstaaten begangen worden ist.¹⁶ Und nicht nur an Negern; die *Edinburgh Review* hat in einer kürzlich erschienenen Ausgabe die abscheulichen Einzelheiten der Verbrennung eines unglücklichen Hausierers aus den Nordstaaten bei lebendigem Leib durch Lynchjustiz berichtet, aufgrund des bloßen Verdachts, dass er Beihilfe zur Flucht eines Sklaven geleistet habe.¹⁷ Was für eine Ungeheuerlichkeit muss die amerikanische Sklaverei sein, wenn sie Taten wie diese notwendig macht? Und wenn sie nicht notwendig sind, aber dennoch verübt werden, stellt das nicht der Sklaverei ein noch vernichtenderes Zeugnis aus? Die Südstaaten rebellieren nicht bloß um der Sklaverei willen; sie rebellieren für das Recht, menschliche Wesen lebendig zu verbrennen.

Aber es wird uns gesagt, aufgrund einer seltsamen, falschen Anwendung eines zutreffenden Grundsatzes, dass die Südstaaten ein *Recht* dazu hätten, sich abzuspalten; dass man in ihre Abspaltung in dem Augenblick hätte einwilligen sollen, als sie sich bereit zeigten, für sie zu kämpfen; und dass die Nordstaaten, indem sie ihr Widerstand leisten, denselben Irrtum und dasselbe Unrecht begehen, die England begangen hat, als es die ursprüngliche Abspaltung der dreizehn Kolonien bekämpfte. Das ist eine ziemlich weite Aus-

* Spitzfindigkeiten. Als Sophisten wurden in der klassischen Antike besonders praktisch und theoretisch gelehrte Männer bezeichnet, die sich oftmals gegen Geld als Didaktiker oder Rhetoriker anboten, woran die eher negative Besetzung des Begriffes anknüpft.

** Familiencharaktere in Harriet Beecher Stowes 1852 erschienenem Roman *Onkel Toms Hütte*. Die Legrees figurieren als Sklavereibefürworter, die St. Clairs verkörpern die abolitionistische Haltung.

legung des geheiligten Rechts zur Auflehnung. Es ist wunderbar, wie locker, liberal und entgegenkommend Menschen in den Angelegenheiten anderer Leute sein können. Weil sie bereit sind, ihre eigene Vergangenheit preiszugeben, und nichts dagegen einzuwenden haben, sich an der Verurteilung ihrer Urgroßväter zu beteiligen, stellen sie sich selbst nie die Frage, was sie selbst unter weitaus weniger schwierigen Umständen tun würden, unter einem weitaus geringeren Druck als dem eines wirklichen nationalen Unglücks. Wären diejenigen, die sich zu diesen leidenschaftlichen revolutionären Grundsätzen bekennen, damit einverstanden, wenn sie auf Irland oder Indien oder die Ionischen Inseln angewendet würden? Wie haben sie jene behandelt, die versucht haben, sie in dieser Weise anzuwenden? Aber die Begründung der Sache kommt ohne bloße *Argumente ad hominem** aus. Ich erschrecke nicht vor dem Wort Rebellion. Ich habe keine Bedenken zu sagen, dass ich mit den meisten Rebellionen, die zu meiner Lebenszeit stattfanden, ob sie nun erfolgreich waren oder nicht, mehr oder weniger leidenschaftlich sympathisiert habe. Aber ich bin gewiss nie der Auffassung gewesen, dass die bloße Tatsache, ein Rebell zu sein, bereits einen hinreichenden Anspruch auf meine Sympathie begründen würde; dass der Akt des Zu-den-Waffen-Greifens gegen seine Mitbürger an sich so verdienstvoll sei, so vollständig durch sich selbst gerechtfertigt würde, dass keine Frage bezüglich seiner Motive gestellt werden müsste. Es scheint mir eine seltsame Position zu sein, dass die schwerwiegendste und verantwortungsvollste aller menschlichen Handlungen denen, die sie ausführen, keine Verpflichtung auferlegen soll zu zeigen, dass sie einen wirklichen Grund zur Klage haben; dass diejenigen, die für die Macht rebellieren, andere zu unterdrücken, ein ebenso geheiligtes Recht ausüben sollen wie die, die dasselbe tun, um gegen ihre eigene Unterdrückung Widerstand zu leisten. Weder Rebellion noch irgendeine andere Handlung, die die Interessen anderer berührt, ist durch den bloßen Willen zu ihrer Ausführung hinreichend legitimiert. Sezession kann lobenswert sein, ebenso wie jede andere Art der Auflehnung; aber sie kann auch ein ungeheures Verbrechen sein. Ob sie das eine oder das andere ist, hängt von ihrem Ziel und dem Anlass ab. Und wenn es je ein Ziel gegeben hat, dass allein dadurch, dass es kundgetan wird, Rebellen gegen eine bestimmte Gemeinschaft zu Feinden der Mensch-

* Diskreditierendes Argument, das, statt auf sachliche Argumente einzugehen, polemisch auf die Persönlichkeit des Redegegners abzielt.

heit stempelt, dann das, zu dem sich die Südstaaten bekennen. Ihr Recht, sich abzuspalten, ist dasselbe Recht, das Cartouche oder Turpin* gehabt hätten, sich von ihren jeweiligen Ländern abzuspalten, weil die Gesetze dieser Länder nicht zuließen, dass sie auf der Straße rauben und morden. Der einzige wirkliche Unterschied ist, dass die gegenwärtigen Rebellen mächtiger sind als Cartouche oder Turpin und möglicherweise in der Lage, ihre bössartigen Absichten durchzusetzen.

Nehmen wir jedoch um des Arguments willen an, der bloße Wille zur Abspaltung sei in diesem oder in einem beliebigen anderen Fall ein hinreichender Grund zur Trennung, dann möchte ich gerne darüber in Kenntnis gesetzt werden, um *wessen* Willen es sich handelt? Um den Willen jeder Gruppe von Menschen, die mit ehrlichen oder unehrlichen Mitteln, durch Usurpation, Terrorismus oder Betrug an die Regierung gelangt sind? Wenn die Insassen des Gefängnisses von Parkhurst in den Besitz der Isle of Wight** geraten würden, ihre militärischen Stellungen besetzen würden, einen Teil ihrer Bewohner in ihre eigenen Reihen aufnehmen, den Rest zur Sträflingsarbeit zwingen und sich selbst für unabhängig erklären würden, sollte ihre Anerkennung durch die britische Regierung dann eine unverzügliche Folge sein? Bevor ich irgendwelchen Personen die Befugnis zubillige, als Organe des Volkswillens über die ganze politische Existenz eines Landes zu verfügen, möchte ich gerne wissen, ob sie durch das ganze Volk oder nur durch einen Teil davon legitimiert werden. Und zunächst ist es erforderlich zu fragen: Sind die Sklaven konsultiert worden? Ist *ihr* Wille in die Einschätzung der kollektiven Willensentscheidung einbezogen worden? Sie sind ein Teil der Bevölkerung. Wie natürlich das auch im Land selbst sein mag, bei englischen Autoren, die so schlagfertig von den zehn Millionen sprechen (ich glaube, es gibt nur acht), ist es ziemlich dreist, über die Existenz von vier Millionen, denen die Idee der Abspaltung verhasst sein muss, einfach so hinwegzugehen. Man erinnere sich daran, dass *wir* sie für Menschen halten, die Anspruch auf Menschenrechte haben. Außerdem ist nicht zu bezweifeln, dass die bloße Tatsache der Zugehörigkeit zu einer Union, die Teile umfasst, in denen die Sklaverei mo-

* Louis Dominique Garthausen (1693–1721), wurde auch als Cartouche bezeichnet, und Richard (Dick) Turpin (1705–1739), legendäre Verbrecher in Frankreich respektive England.

** Parkhurst ist ein ursprünglich als Militärkrankenhaus erbautes Hochsicherheitsgefängnis auf der vor Südingland gelegenen Isle of Wight.

ralisch verurteilt wird, eine gewisse Erleichterung ihrer Lage bedeutet, wenn auch nur im Hinblick auf zukünftige Wahrscheinlichkeiten. Aber es ist sogar fraglich, ob es irgendwo in der weißen Bevölkerung außerhalb von South Carolina zu Beginn eine Mehrheit für die Sezession gegeben hat. Obwohl die Sache vorentschieden war und die meisten Staaten, die durch ihre öffentlichen Behörden dem Volk verpflichtet waren, zur Abstimmung aufgefordert worden waren; obwohl bei der Abgabe der Stimmen an vielen Orten der Terror triumphierte; selbst unter diesen Umständen wurde die Sezession in mehreren Staaten nur von knappen Mehrheiten getragen. In einigen davon haben die Behörden nicht gewagt, die Zahlen zu veröffentlichen; in einigen hat, soweit man weiß, nie eine Abstimmung stattgefunden. Ferner (wie Carey in einem bewundernswürdigen Brief hervorgehoben hat)¹⁸ sind die Sklavenstaaten von ihrer Nordgrenze bis beinahe zum Golf von Mexiko in der Mitte durchschnitten durch ein Land der freien Arbeitskräfte – die Gebirgsregion der Alleghanies* und ihre angrenzenden Gebiete, die Teile von Virginia, North Carolina, Tennessee, Georgia und Alabama ausmachen, in denen aufgrund des Klimas und der Landwirtschaft und Bergbauindustrie die Sklaverei nie in nennenswertem Umfang existierte und auch nie existieren wird. Diese Gebirgsregion ist von leidenschaftlichen Freunden der Union bevölkert. Könnte die Union sie im Stich lassen, ohne sich überhaupt nur für sie einzusetzen, so dass eine verärgerte Oligarchie von Sklavenhaltern nach Belieben mit ihnen verfahren kann? Könnte sie die Deutschen im Stich lassen, die sich im Westen von Texas so verdient gemacht haben, indem sie mit dem Baumwollanbau am Golf von Mexiko durch freie Arbeitskräfte begonnen haben? Wenn das Recht der Sklavenhalter, sich abzuspalten, auch noch so eindeutig wäre, hätten sie doch kein Recht, diese mitzunehmen, solange Gefolgschaftstreue nicht eine bloße Frage der örtlichen Nachbarschaft ist und mein nächster Nachbar, wenn ich der Stärkere bin, gezwungen werden kann, mir in allen gesetzlosen Launen zu folgen, denen ich gerade nachgeben will.

Aber (so heißt es) den Nordstaaten wird es nie gelingen, die Südstaaten zu erobern; und da die Trennung am Ende doch anerkannt werden muss, ist es besser, von vornherein das zu tun, was doch zuletzt getan werden muss; überdies könnten die Nordstaaten, wenn sie die Südstaaten doch erobern würden,

* Als Allegheny-Plateau wird der Westteil der Gebirgskette nahe Pittsburgh bezeichnet, die zu den Appalachen gehört und sich in den von Mill genannten US-Bundesstaaten über den Osten der USA und Teile Kanadas erstreckt.

sie nach der Eroberung nicht auf eine Art und Weise regieren, die mit freien Institutionen vereinbar wäre. Ich kann keiner dieser Behauptungen zustimmen.

Ich will nicht so tun, als könnte ich vorhersehen, ob es den Amerikanern der Nordstaaten gelingen wird, den Süden zu erobern. Dass sie ihn erobern *können*, wenn ihre gegenwärtige Entschlossenheit Bestand hat, habe ich nie bezweifelt; denn sie sind doppelt so zahlreich und zehn- oder zwölfmal reicher. Nicht dadurch, dass sie das Land der Südstaatler militärisch in Besitz nehmen oder mit einer Armee hindurchmarschieren, sondern indem sie sie zermürben, ihre Ressourcen erschöpfen, ihnen die Annehmlichkeiten des Lebens wegnehmen, ihre Sklaven zur Flucht ermutigen und ihren Austausch mit dem Ausland unterbinden. All das gilt natürlich nur unter der Annahme, dass die Nordstaaten nicht zuerst aufgeben. Ob sie bis zu diesem Punkt durchhalten werden oder ob ihr Kampfgeist, ihre Geduld und ihre Opferbereitschaft erschöpft sein werden, bevor sie ihn erreicht haben, kann ich nicht sagen. Möglicherweise werden sie am Ende durch Erschöpfung zur Anerkennung der Teilung gezwungen. Aber denen, die sagen, weil dies möglicherweise am Ende getan werden muss, hätte man es von vornherein tun sollen, stelle ich die sehr ernste Frage: Zu welchen Bedingungen? Haben sie je erwogen, was die Teilung bedeutet hätte, wenn die Nordstaaten ihr gleich zugestimmt hätten, als sie verlangt wurde? Die Leute reden, als würde Teilung nichts weiter bedeuten als die Unabhängigkeit der sich abspaltenden Staaten. Wäre sie unter dieser Einschränkung akzeptiert worden, hätte das aufseiten der Südstaaten bedeutet, das aufzugeben, was sie durch ihre Abspaltung ausdrücklich bewahren wollten. Bei der Abspaltung geht es für sie wenigstens um die Hälfte der Territorien, einschließlich der Grenzgebiete zu Mexiko, und der daraus resultierenden Macht, in Hispanoamerika einzumarschieren und es zu überrennen, in der Absicht, dort die »eigentümliche Institution«¹⁹ zu errichten, die selbst die mexikanische Zivilisation als unerträglich böse empfunden hat. Man kann nicht wissen, wie tief ein Land durch eine verzweifelte Lage in die Erniedrigung getrieben werden kann; aber wenn der Norden *jemals*, sofern er nicht an der Schwelle zum faktischen Ruin steht, mit den Südstaaten Frieden schließt und dabei den ursprünglichen Anlass des Streits, die Freiheit der Territorien, aufgibt; wenn er ihnen, nachdem sie aus der Union ausgetreten sind, die Macht des Bösen zugesteht, die er ihnen nicht gewähren würde, um sie in der Union zu halten – dann wird er das Mitleid und die Verachtung

der Nachwelt auf sich ziehen. Und niemand kann annehmen, dass die Südstaaten sich mit einer Vereinbarung zu irgendwelchen anderen Bedingungen einverstanden erklärt hätten oder sich in ihrer gegenwärtigen Stimmung jemals einverstanden erklären werden. Es wird eine ganze Reihe von Erniedrigungen nötig sein, um sie dazu zu bringen. Die Notwendigkeit, sich mit der Beschränkung der Sklaverei auf die bestehenden Grenzen abzufinden, mit der natürlichen Konsequenz der unmittelbaren Abmilderung der Sklaverei und der letztendlichen Sklavenbefreiung, ist eine Lektion, die sie nur durch eine Katastrophe zu lernen bereit sind. Zwei oder drei Niederlagen auf dem Schlachtfeld, die ihre militärische Stärke brechen, auch wenn ihnen keine Invasion in ihr Gebiet folgt, werden ihnen diese Lektion möglicherweise erteilen. Wenn das so ist, dann ist es kein Verstoß gegen das Gebot der Nächstenliebe zu hoffen, dass es baldmöglichst zu dieser harten Lektion kommt. Wenn Menschen sich dazu aufschwingen, der ganzen Welt zu trotzen und das Werk des Teufels zu verrichten, kann nichts Gutes von ihnen kommen, solange sie die Welt nicht hat spüren lassen, dass die Verrichtung dieses Werks nicht länger geduldet werden kann. Wenn ihnen dieses Wissen nicht über mehrere Jahre hinweg vermittelt wird, wird sich die Frage der Abschaffung der Sklaverei bis dahin selbst erledigt haben. Denn mit Sicherheit wird der Kongress sich sehr bald dazu entschließen, alle Sklaven, die Personen gehören, die sich im bewaffneten Kampf gegen die Union befinden, für frei zu erklären.²⁰ Wenn das geschehen ist, wird sich die Sklaverei, die dann auf eine Minderheit beschränkt sein wird, bald von selbst legen; und der Geldwert der Neger, die loyalen Herren gehören, wird wahrscheinlich nicht den Betrag der Entschädigung überschreiten, die zu gewähren die Vereinigten Staaten willens und in der Lage sein werden.

Die angenommene Schwierigkeit, die Südstaaten als freie und gleiche Gemeinwesen zu regieren, falls sie zur Union zurückkehren, beruht ganz und gar auf Einbildung. Wenn sie mit Gewalt zurückgebracht werden und nicht durch ein freiwilliges Abkommen, werden sie ohne die Territorien zurückkehren und ohne ein Fugitive Slave Law.* Man darf annehmen, dass in diesem Fall die siegreiche Partei die Änderungen an der Bundesverfassung vorneh-

* Das »Fugitive Slave Law« beziehungsweise der »Fugitive Slave Act« war ein am 18. September 1850 vom US-Kongress verabschiedetes Gesetz, das die Exekutive der Nordstaaten verpflichtete, entlaufene Sklaven ihren Besitzern in den Südstaaten wieder zu übergeben.

men wird, die nötig sind, um sie den neuen Verhältnisse anzupassen, und die keine Missachtung ihrer demokratischen Grundsätze darstellen, sondern sie stärken würden. Es müsste ein Artikel eingefügt werden, der die Ausweitung der Sklaverei auf die Territorien verbietet oder die Aufnahme eines neuen Sklavenstaats in die Union. Ohne jede weitere Garantie würde die schnelle Gründung neuer freier Staaten der Freiheit eine entschiedene und ständig wachsende Mehrheit im Kongress sichern. Es wäre auch richtig, jene schlechte Bestimmung der Verfassung aufzuheben (ein notwendiger Kompromiss zur Zeit ihrer Entstehung), aufgrund der Sklaven, obwohl sie in keiner anderen Hinsicht als Bürger angesehen werden, zu drei Fünfteln ihrer Anzahl bei der Veranschlagung der Bevölkerung zur Bestimmung der Zahl der Abgeordneten jedes Staates im Unterhaus des Kongresses gezählt werden.²¹ Warum sollten die Sklavenhalter Abgeordnete aufgrund ihrer menschlichen Besitztümer haben, nicht aber aufgrund ihrer Ochsen und Schweine? Der Präsident hat in seiner Botschaft bereits vorgeschlagen, dass diese heilsame Reform im Fall von Maryland vorgenommen werden sollte, indem diesem Staat zusätzliches, von Virginia stammendes Territorium als Ausgleich gegeben wird – wodurch er klargemacht hat, welche politische Strategie er befürwortet und vermutlich allgemeingültig machen will.²²

Da es nötig ist, auf alle Möglichkeiten vorbereitet zu sein, wollen wir nun eine weitere betrachten. Nehmen wir das schlimmstmögliche Ergebnis dieses Krieges an, das offenbar von jenen englischen Autoren herbeigesehnt wird, deren moralisches Empfinden den Aposteln der Sklaverei und ihren Gegnern so philosophisch gleichgültig gegenübersteht. Nehmen wir an, dass der Norden sich dazu erniedrigt, die neue Konföderation zu ihren eigenen Bedingungen anzuerkennen, und ihr die Hälfte der Territorien überlässt und dass sie von Europa anerkannt wird und in der Gemeinschaft der Nationen ihren Platz als ein zugelassenes Mitglied einnimmt. Es wird wünschenswert sein, sich im Voraus Gedanken darüber zu machen, wie unsere eigenen zukünftigen Beziehungen zu einer neuen Macht beschaffen sein müssen, die sich zu den Grundsätzen von Attila und Dschingis Khan* als Grundlage ihrer Verfassung bekennt. Sollen wir gleichgültig dabei zusehen, wie ihre siegreiche Armee losgelassen wird, um ihr nationales Glaubensbekenntnis mit vorgehalte-

* Attila (fl. 434–453), König der Hunnen; Dschingis Khan (ca. 1162–1227), Herrscher der Mongolen. Beide Gewaltherrscher, um die sich zahlreiche Legenden ranken, sind bekannt für ihre kriegerrische Expansionspolitik.

nem Gewehr in Mexiko und Mittelamerika zu verbreiten? Sollen wir zulassen, dass Feuer und Schwert über Kuba und Puerto Rico gebracht und Haiti und Liberia erobert werden, um dort die Sklaverei wieder einzuführen? Wir werden bald genügend eigene Anlässe zum Streit haben. Wenn wir gerade dabei sind, einen Feldzug gegen Mexiko zu unternehmen, um die rechtswidrigen Taten von britischen Privatpersonen wiedergutzumachen,²³ täten wir gut daran, rechtzeitig zu bedenken, dass der Präsident der neuen Republik, Jefferson Davis*, einer der ursprünglichen Verfechter der Nichtanerkennung war.** Wenn wir nicht die Grundsätze aufgeben, zu denen wir uns über zwei Generationen hinweg konsequent bekannt haben und nach denen wir gehandelt haben, sollten wir uns innerhalb von fünf Jahren mit der neuen Konföderation wegen des afrikanischen Sklavenhandels im Krieg befinden. Eine englische Regierung wird sich wohl kaum dazu erniedrigen, sie anzuerkennen, solange sie nicht alle Abkommen akzeptiert, durch die Amerika gegenwärtig gebunden ist; und man darf wohl hoffen, dass selbst dann, wenn sie *de facto* unabhängig sein sollten, keine diplomatischen Beziehungen mit ihnen aufgenommen werden, solange sie nicht so ausdrücklich wie nur möglich das Durchsuchungsrecht eingeräumt haben. Den Sklavenschiffen einer zum Zweck der Ausweitung der Sklaverei gegründeten Konföderation zu erlauben, frei und ungeprüft zwischen Amerika und der afrikanischen Küste zu pendeln, würde bedeuten, sogar den Anspruch aufzugeben, Afrika gegen die Menschenräuber zu schützen, und den Kontinent in noch viel größerem Ausmaß den Gräueln preiszugeben, die verübt wurden, bevor es Granville Sharp und Clarkson*** gab. Aber selbst wenn das Recht, ihre Sklavenschiffe abzufangen, vertraglich zugesichert würde, wozu es niemals kommen würde, würden die Sklavenhalter der Südstaaten sich in ihrer Arroganz nicht lange seiner Ausübung beugen. Ihr Stolz und ihre Selbstgefälligkeit, die durch ihren erfolg-

* Jefferson Finis Davis (1808–1889), amerikanischer Politiker. In der Zeit von 1861 bis 1865 hatte er das Amt des Präsidenten der Südstaatenkonföderation inne und fungierte somit als politischer Anführer der Sezession.

** *Anmerkung Mills*: Mississippi war der erste Staat, der [die Schulden, Anm. des Übersetzers] nicht anerkannte, Jefferson Davis war Gouverneur von Mississippi, und die gesetzgebende Gewalt von Mississippi hat ein Gesetz erlassen, das die Schuld anerkannte und sie berücksichtigte – ein Gesetz, gegen das Jefferson Davis sein Veto eingelegt hat.²⁴

*** Granville Sharp (1735–1813) und Thomas Clarkson (1760–1846), beide Verfechter der Sklavenbefreiung und Mitbegründer der abolitionistischen Bewegung in Großbritannien.

reichen Kampf zu außerordentlicher Größe aufgebläht wären, würden sich der Macht Englands widersetzen, wie sie sich bereits erfolgreich der ihrer Landsleute aus den Nordstaaten widersetzt haben. Nachdem unser Volk aufgrund ihrer kalten Ablehnung und unsere Presse aufgrund ihrer Schmähungen sich mit ihren eigenen Schwierigkeiten, den Geist der freien Staaten zu dämpfen und sie dazu zu bringen, sich zu fügen und Frieden zu schließen, verbunden hätten, müssten wir die Sklavenstaaten selbst unter viel ungünstigeren Bedingungen bekämpfen, wenn wir die zermürbten und erschöpften Nordstaaten nicht mehr als Verbündete hätten. Möglicherweise kommt der Zeitpunkt, zu dem die barbarische und barbarisierende Macht, der wir durch unsere moralische Unterstützung zur Existenz verholfen haben, einen allgemeinen Kreuzzug des zivilisierten Europa erforderlich macht, um das Unheil zu beseitigen, das es mitten in unserer Zivilisation und mit unserer Mithilfe hat entstehen lassen.

Aus diesen Gründen kann ich mich nicht denen anschließen, die nach Frieden rufen. Ich kann nicht wünschen, dass die Nordstaaten nicht in diesen Krieg eingetreten wären oder dass er, nachdem sie nun in ihn eingetreten sind, zu irgendwelchen anderen Bedingungen beendet werden sollte als denen, unter denen die gesamten Territorien als Freiboden bestehen blieben. Ich bin nicht blind gegenüber der Möglichkeit, dass ein langer Krieg erforderlich sein könnte, um die Arroganz der Sklavenbesitzer zu mindern und ihren aggressiven Ehrgeiz zu zähmen, bis sie entweder zur Union zurückkehren oder sich einverstanden erklären, außerhalb von ihr in ihren bestehenden Grenzen zu verbleiben. Aber Krieg für eine gute Sache ist nicht das größte Übel, das eine Nation erleiden kann. Krieg ist eine hässliche Angelegenheit, aber nicht die hässlichste – der heruntergekommene und erniedrigte Zustand des moralischen und patriotischen Empfindens, für das nichts einen Krieg *wert* ist, ist schlimmer. Wenn die Angehörigen eines Volks als bloße menschliche Werkzeuge zum Abfeuern von Kanonen oder zum Zustoßen mit Bajonetten benutzt werden, im Dienst und für die selbstsüchtigen Ziele eines Herrn, dann erniedrigt ein solcher Krieg ein Volk. Ein Krieg, um andere Menschen vor tyrannischem Unrecht zu schützen; ein Krieg, um seinen eigenen Ideen von Recht und Moral zum Sieg zu verhelfen, der sein eigener Krieg ist, mit ehrenwerten Absichten aufgrund seiner freien Entscheidung geführt – das ist oft das Mittel zur Erneuerung eines Volkes. Ein Mensch, der nichts hat, wofür er zu kämpfen bereit ist, nichts, was ihm mehr bedeutet als seine per-

sönliche Sicherheit, ist ein elendes Geschöpf, das keine Möglichkeit hat, frei zu sein, außer er wird durch die Anstrengungen von Menschen befreit und frei erhalten, die besser sind als er. Solange Recht und Unrecht nicht *ihren* sich ständig erneuernden Kampf um die Vorherrschaft in den menschlichen Angelegenheiten beendet haben, müssen Menschen bereit sein, wenn nötig für das eine gegen das andere in den Kampf zu ziehen. Ich bin weit davon entfernt zu sagen, dass der gegenwärtige Kampf aufseiten der amerikanischen Nordstaaten ganz und gar von diesem erhabenen Charakter ist; dass er auf jener Stufe angelangt ist, wo er ganz und gar ein Krieg um Gerechtigkeit, ein Krieg um Grundsätze ist. Aber dieses Element hatte von Anfang an und hat auch jetzt einen großen Anteil daran; und sein Anteil wächst und wird wachsen, und wenn der Krieg anhält, wird es am Ende überwiegen. Sollte diese Zeit kommen, wird nicht nur die größte Ungeheuerlichkeit, die noch immer unter der Menschheit als Institution Bestand hat, ihren Gnadenstoß weit früher empfangen, als bis heute jemals wahrscheinlich erschienen ist; sondern die freien Staaten werden, indem sie das zustande bringen, sich selbst zu einer so hohen Stufe der Moralität und Würde erheben, wie sie durch große Opfer erlangt wird, die bewusst für eine gute Sache gemacht werden, und sie werden allen zukünftigen Zeitaltern das Empfinden eines unschätzbaren Gewinns einflößen, der durch ihre eigenen freiwilligen Anstrengungen zustande gebracht worden ist.

5. Die Negerfrage

Leserbrief

von John Stuart Mill

(1850)

Übersetzung von Florian Wolfrum

Sir,

die im vorigen Monat erschienene Ausgabe Ihrer Zeitschrift enthält eine Rede gegen die »Rechte von Negern«¹, deren vorgetragene Überzeugungen und deren Geist nicht unwidersprochen bleiben sollten.* Der Autor** verkündet seine Meinungen oder besser gesagt Verfügungen unter imposanten Vorzeichen: keinen geringeren nämlich als denen der »unsterblichen Götter«². »Die Gewalten«, »die Schicksalsmächte« lassen durch ihn nicht nur verlauten, was sein *wird*, sondern auch, was getan werden *soll*; worüber sie »eine Entscheidung getroffen haben, ihr ewiges Parlamentsgesetz erlassen haben«³. Das bedeutet zu reden »wie einer, der (göttliche) Vollmacht hat«⁴, aber von wem hat er diese Vollmacht? Wenn wir aufgrund der Beschaffenheit der Botschaft über die urteilen dürfen, von denen sie stammt, dann hat er sie *nicht* von irgendwelchen Mächten, denen gerechte oder gute Menschen Gefolgschaft geloben. Dieses sogenannte »ewige Parlamentsgesetz« ist kein neues Gesetz, sondern das alte Gesetz des Stärksten – ein Gesetz, gegen das die großen Lehrer der Menschheit zu allen Zeiten protestiert haben. Es ist das Gesetz der Gewalt und der Gerissenheit; das Gesetz, nach dem jeder, der stärker ist als ein anderer, der »geborene Herr« dieses anderen ist, während der andere als sein »Diener« geboren ist⁵, der für ihn »zur Arbeit gezwungen« werden muss mit »wohlthätiger Peitsche«, wenn »andere Methoden nicht erfolgreich sind«⁶. Ich kann nichts Göttliches in dieser Verfügung erkennen. Wenn »die Götter«⁷ dies

* Der Text beruht auf einem an John William Parker Jr. (1820–1860), Sohn des gleichnamigen Herausgebers von *Fraser's Magazine*, adressierten Brief Mills »in Erwiderung eines Angriffs von Carlyle auf die »Rechte der Neger«, einen Artikel, den das Magazin im Dezember 1849 enthielt. Mills Schreiben wurde, mit der Signatur D. versehen, im Januarheft 1850 von *Fraser's Magazine* abgedruckt und auch in den *Daily News* vom 2. Januar wiedergegeben (vgl. *Collected Works* XXI, S. 86). Mills freundschaftliche Beziehung zu Thomas Carlyle zerbrach infolge ihrer unterschiedlichen Sichtweisen zur Sklavereifrage. Bereits durch ihre Differenzen zu dem von Carlyle an Mill 1835 zum Korrekturlesen übergebenen Manuskript des ersten Bandes seiner *Geschichte der Französischen Revolution*, das unter ungeklärten Umständen im Hause Mill verbrannte, wurde ihre Freundschaft auf die Probe gestellt. Eine weitere Auseinandersetzung zwischen Mill und Carlyle entbrannte 1865 an Carlyles positiver Bewertung der blutigen Niederschlagung der Aufstände in Jamaika. Zur Aufarbeitung der Ereignisse um Jamaikas Gouverneur Edward John Eyre (1815–1901) konstituierten Mill und weitere Liberale das Jamaica-Committee. Carlyle gründete mit Charles Dickens (1812–1870) und weiteren konservativen Künstlern und Schriftstellern ein Gegenkomitee zur Verteidigung Eyres.

** Thomas Carlyle (1795–1881), schottischer Historiker und Schriftsteller.

wollen, ist es die erste Pflicht der Menschen, solchen Göttern Widerstand zu leisten. Allmächtig sind diese »Götter« *nicht*, denn Mächte, die *menschliche* Tyrannei und Ungerechtigkeit verlangen, können ihre Ziele nicht ohne die Mitwirkung von Menschen erreichen. Die Geschichte des menschlichen Fortschritts ist der Bericht von einem Kampf, in dem diesen böswilligen Mächten Zoll für Zoll Boden abgerungen und immer mehr menschliches Leben von der widerrechtlichen Herrschaft des Gesetzes der Stärke befreit worden ist. Ein großer, ja sehr großer Teil dieser Arbeit bleibt noch zu tun; aber der Fortschritt, der bei ihr gemacht wurde, ist die beste und größte Errungenschaft, die von der Menschheit bisher erzielt wurde, und es war in diesem Weltzeitalter kaum zu erwarten, dass uns auferlegt werden sollte, dies durch eine große Reform der menschlichen Angelegenheiten *rückgängig* zu machen.

Unsere Zeit leidet, wie es scheint, an einer höchst verderblichen Krankheit, die alles befällt, was in ihr geschieht, und für die das Verhalten dieses Landes gegenüber den Negern ein hervorstechendes Symptom darstellt: die Krankheit der Philanthropie. »Versunken in tiefen Schaum-Ozeanen von Güte, Brüderlichkeit, dem Emanzipationsprinzip, christlicher Menschenliebe und in anderem höchst liebenswert erscheinenden, aber haltlosem und letztendlich unheilvollem und völlig irreführendem Gerede«, hervorgebracht von »Herzen, denen jede ernsthafte Führung fehlt und die nicht glauben, dass es jemals eine gab, christlich oder heidnisch«, ist die »menschliche Gattung« »dazu verurteilt, bloß noch an rosarote Gefühlsduselei zu glauben.«⁸ Zu dieser angeblichen Lage der menschlichen Gattung werde ich gleich noch etwas sagen. Zunächst muss ich jedoch gegenüber meinem antiphilanthropischen Gegner eine Tatsache richtigstellen. Er versteht die große nationale Erhebung des Gewissens dieses Landes gegen Sklaverei und Sklavenhandel völlig falsch, wenn er annimmt, sie sei eine Frage des Gefühls gewesen. Sie hing nicht mehr von menschlichen Gefühlen ab, als das bei jedem anderen Anliegen, das so unwiderstehlich an Gefühle appelliert, notwendig der Fall sein muss. Ihre ersten Siege wurden errungen, als noch unangefochten die Peitsche in den Kasernenhöfen und der Rohrstock in den Schulen herrschten und als Menschen noch zu Dutzenden gehenkt wurden, weil sie Sachen im Wert von vierzig Shilling gestohlen hatten. Sie triumphierte, weil sie eine Frage der Gerechtigkeit und, nach Einschätzung der großen Mehrheit ihrer Unterstützer, der Religion war. Ihre Urheber und Anführer waren Personen mit einem strengen

moralischen Pflichtgefühl, die, im Geiste der Religion ihrer Zeit, selten von Güte und Philanthropie sprachen, aber oft von Pflicht, Verbrechen und Sünde. Beinahe zwei Jahrhunderte lang waren jährlich viele Tausende Neger mit Gewalt oder Heimtücke ergriffen und auf die Westindischen Inseln verbracht worden, wo sie sich buchstäblich zu Tode arbeiten mussten; denn es bestand der allgemein akzeptierte Grundsatz, das anerkannte Gebot guten Wirtschaftens, sie schnell zu verschleifen und mehr von ihnen einzuführen. Dies schloss jede andere denkbare Grausamkeit, Tyrannei und mutwillige Unterdrückung ein. Und das Motiv aufseiten der Sklavenhalter war die Liebe zum Gold; oder, um es treffender zu sagen, zu ordinärer und kindischer Prahlerei. Mir ist nicht bekannt, dass Menschen anderen Menschen irgendwo auf der Welt etwas Abscheulicheres als dies angetan hätten. Das mit Irland zu vergleichen ist der blanke Hohn.⁹ Und dies geschah nicht deshalb, weil England, wie im Fall des erbärmlichen Zustands Irlands, unfähig gewesen wäre, es zu verhindern – es geschah nicht bloß aufgrund der Duldung, sondern aufgrund der Gesetze der englischen Nation. Dennoch fanden sich schließlich immer mehr Menschen, die entschlossen waren, nicht zu ruhen, bis das Unrecht ausgerottet wäre; die seine Beseitigung ebenso sehr zum Geschäft und Zweck ihres Lebens machten wie gewöhnliche Menschen ihre Privatinteressen; die sich nicht damit zufriedengaben, seine abscheulichen Züge abzumildern und seinen Anblick weniger unerträglich zu machen, sondern auf seine vollständige und unwiderrufliche Auslöschung aus waren. Ich bin so weit davon entfernt, in diesem Vorsatz irgendetwas Verachtenswertes zu sehen, dass nach meiner nüchternen Überzeugung diejenigen, die ihn fassten und ausführten, zu den Wenigen eines jeden Zeitalters gezählt zu werden verdienen, die gemäß ihrer eigenen Einsicht ein vornehmes Leben geführt haben und denen die Menschheit bleibenden Dank schuldet.

Nach fünfzig Jahren voller Mühen und Opfer wurde das Ziel erreicht, und die Neger, von der Willkürherrschaft ihrer Mitmenschen befreit, waren auf sich gestellt und sahen sich den Möglichkeiten gegenüber, die die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse denen bieten, deren einzige Einkommensquelle ihre Arbeit ist. Diese Möglichkeiten erwiesen sich als günstig für sie, und seit den letzten zehn Jahren bieten sie das ungewohnte Schauspiel von Angehörigen der Arbeiterklasse, deren Arbeit einen so hohen Preis erzielt, dass sie mit der Entlohnung für eine vergleichsweise kleine Arbeitsmenge komfortabel leben können. Den ehemaligen Sklavenbesitzern kommt das un-

gelegen; aber ich habe noch nicht gehört, dass irgendeiner von ihnen gezwungen gewesen wäre, um sein Brot zu betteln, ja nicht einmal dafür in der Erde zu graben, wie es der Neger, so skandalös er sich amüsiert, immer noch tun muss: eine Kutsche oder ein anderer Luxusgegenstand weniger ist in den meisten Fällen, soweit ich weiß, das Äußerste, was sie an Entbehrungen zu ertragen haben – keine sehr harte Maßregel der ausgleichenden Gerechtigkeit. Wem tyrannische Macht entzogen worden ist, darf sich glücklich schätzen, wenn er so gut davonkommt wie sie; jedenfalls ist es eine Verlegenheit, aus der die Nation ihnen nicht heraushelfen muss: Wenn sie ihre hohen Einkünfte nicht länger ohne zusätzliche Arbeiter erzielen können, dann sollen sie sich welche suchen und sie von dort holen, woher sie am besten zu beschaffen sind, nur nicht mit Gewalt. Ihr antiphilanthropischer Beiträger denkt anders darüber. Dass Neger aufgrund von so wenig Arbeit leben und ihr Leben genießen können, ist in seinen Augen ein Skandal, der schlimmer ist als ihre vormalige Sklaverei. Dem muss um jeden Preis ein Ende bereitet werden. Er »wünscht nicht zu sehen«, dass sie wieder als Sklaven leben, »wenn es zu vermeiden ist«; aber »zweifelsohne« »werden sie Diener sein müssen«, »Diener für die Weißen«, ¹⁰ »zur Arbeit gezwungen« und dazu, »keine Minute länger zu faulenz«.¹¹ Ein »Schwarzer von den Westindischen Inseln«¹², der »bis zu den Ohren in Kürbissen steckt«¹³ und »etwa eine halbe Stunde am Tag arbeitet«¹⁴, stellt für ihn den Gipfel der Abscheulichkeit dar. Die grundsätzliche Meinungsverschiedenheit, die ich mit ihm habe, ist so gravierend, dass mir für seine Tatsachenbehauptungen keine Zeit übrig bleibt; doch lassen Sie mich anmerken, wie leichtfertig er alles für ausgemacht hält, was ihm gerade zupasskommt. Weil er in einem Parlamentsbericht¹⁵ über einen Lohnstreik in Demerara* etwas liest, was er tagtäglich über Manchester lesen könnte, entwirft er ein Bild von der Faulenzerei der Neger, das er aus den wildesten Prophezeiungen der Sklavenhalterpartei vor der Sklavenbefreiung übernommen hat. Wenn die Neger nicht mehr als »eine halbe Stunde täglich« arbeiten würden, wäre dann die Rohrzuckerproduktion bei jeder Ernte außer den außer-

* Niederländische Kolonie in Lateinamerika, auch Niederländisch-Guayana, die durch den Britisch-Niederländischen Vertrag von 1814 von den Briten übernommen und 1831 zusammen mit Berbice und Essequibo zur Kolonie Britisch-Guyana vereinigt wurde. Die Sklaverei wurde dort im Jahr 1834 abgeschafft, woraufhin auf den Plantagen Vertragsarbeiter aus Britisch-Indien eingesetzt wurden. Heute ist der Name Demerara vor allem wegen der nach der Region in Guyana benannten Rohrzuckersorte bekannt.

ordentlich schlechten gegenüber der Zeit der Sklaverei so geringfügig vermindert, wie es die Einnahmen der Zollbehörde beweisen?¹⁶ Aber es sind nicht die faktischen, sondern vielmehr die moralischen Seiten dieser Frage, über die ich mit ihrem Beiträger streiten möchte.

Ein schwarzer Mann, der nicht mehr arbeitet, als Schwarze nach der Behauptung ihres Beiträgers arbeiten, ist, wie er sagt, »ein Schandfleck«, eine »Brandblase auf der Haut des Staates«¹⁷ und viele andere gleichermaßen unliebsame Dinge; zu *arbeiten* sei die große Pflicht des Menschen. »Tüchtige Arbeit zu leisten, ehrlich zu arbeiten gemäß der Befähigung, die einem gegeben wurde; für diesen und keinen anderen Zweck ist jeder von uns in diese Welt geschickt worden.« Wer auch immer ihn von dieser seiner »heiligen Berufung zur Arbeit während seines Lebens auf der Erde« abhält, ist »sein tödlichster Feind.« Wenn es »seine eigene Trägheit« ist, die ihn davon abhält, ist »das erste *Recht*, das er hat«, dass alle weiseren und fleißigeren Menschen ihn »durch ein weises Mittel zwingen, die Arbeit zu tun, für die er sich eignet.«¹⁸ Warum nicht gleich sagen, durch »ein weises Mittel« sollte alles auf der Welt in Ordnung gebracht werden? Wenn wir schon dabei sind, dann könnte Weisheit ebenso gut als Heilmittel für alle Übel vorgeschlagen werden statt lediglich für eines. Ihr Beiträger fleht unablässig zum Himmel, dass allen Menschen, schwarzen wie weißen, dieses »göttliche Recht« verschafft würde, »gezwungen zu werden, wo die Erlaubnis nicht genügt, die Arbeit zu tun, zu der sie berufen sind.«¹⁹ Aber da dies gegenwärtig nicht in geeigneter Weise bewerkstelligt werden kann, will er mit den Schwarzen beginnen und sie zur Arbeit *für* gewisse Weiße zwingen, während diese Weißen überhaupt *nicht* arbeiten; damit so »die ewige Bestimmung und der höchste Wille«²⁰ erfüllt würden und die »Ungerechtigkeit«, die »für immer verflucht ist«, ein Ende habe.²¹

Diese Lieblingstheorie ihres Beiträgers über die Arbeit kennen wir alle gut genug, auch wenn vielleicht einige nicht damit gerechnet hätten, sie so kühn angewendet zu sehen. Lassen Sie mich einige Worte zu diesem »Evangelium der Arbeit«²² sagen, das meiner Meinung nach ebenso sehr den Namen Heuchelei verdient wie alles, wogegen er sich wendet, während die Wahrheit, die es enthält, unermesslich viel weiter davon entfernt ist, die ganze Wahrheit zu sein, als die, die in den Worten Güte, Brüderlichkeit oder anderen Begriffen aus seinem Katalog des Verachtenswerten enthalten ist. Um seinen Ausführungen eine vernünftige Bedeutung zu verleihen, gilt es erst einmal heraus-

zufinden, was er unter Arbeit versteht. Ist mit Arbeit alles gemeint, was Menschen *tun*? Nein, denn dann könnte er niemandem vorwerfen, keine Arbeit zu verrichten. Ist damit mühevoller Anstrengung gemeint? Nein, denn mancher mit dem Erlegen von Wild verbrachte Tag führt zu größerer Erschöpfung der Muskeln als ein mit Pflügen verbrachter Tag. Ist damit *nützliche* Anstrengung gemeint? Doch Ihr Beiträger spottet immer über die Idee der Nützlichkeit.²³ Meint er, dass alle Menschen ihren Lebensunterhalt verdienen sollten? Aber einige verdienen ihren Lebensunterhalt durch Nichtstun, und einige, indem sie Schaden anrichten; während die von ihm verachteten Neger die »Kürbisse«, die sie verbrauchen, und den Putz, den sie tragen, immer noch durch Arbeit verdienen.

Arbeit ist meiner Auffassung nach kein Gut an sich. Arbeit ist nicht um ihrer selbst willen lobenswert. Freiwillig für ein wertvolles Ziel zu arbeiten ist lobenswert; aber was macht ein wertvolles Ziel aus? In diesem Punkt hat man das Orakel, dessen Verkünder Ihr Beiträger ist, bisher niemals zu einer Erklärung bewegen können. Er dreht sich ewig im Kreis um die Idee der Arbeit, als ob das Umgraben der Erde oder das Bewegen eines Weberschiffchens oder eines Federkiels Zwecke an sich und Zwecke des menschlichen Daseins wären. Doch selbst der außerordentlichste Dienst an der Menschheit ist nicht deshalb wertvoll, weil er Arbeit wäre; der Wert liegt im Dienst selbst und dem Willen, ihn zu leisten – den vornehmen Gefühlen, deren Frucht er ist; und wenn die Vornehmheit des Willens sich anders als durch Arbeit zu erkennen gibt, zum Beispiel durch Gefahr oder Opfer, dann ist der Wert derselbe. Wenn wir nur von Arbeit sprechen, aber nicht von ihrem Zweck, sind wir weit entfernt von der Wurzel der Sache; oder wenn man es Wurzel nennen kann, dann ist es eine Wurzel ohne Blüte oder Frucht.

Im vorliegenden Fall scheint das vornehme Ziel »Gewürze« zu heißen. »Die Götter wünschen, dass auf ihren Westindischen Inseln außer Kürbissen auch noch Gewürze und wertvolle Erzeugnisse angebaut werden« – die »vornehmen Rohstoffe für Zimt, Zucker, Kaffee, schwarzen und weißen Pfeffer«, »weitaus vornehmere Dinge als Kürbisse«.²⁴ Warum soll das so sein? Ist das, was am Leben erhält, von geringerer Würde als das, was lediglich den Geschmackssinn zufriedenstellt? Haben die »unsterblichen Götter« verfügt, dass Pfeffer vornehm ist, Freiheit aber (sogar die Freiheit von der Peitsche) verachtenswert? Aber Gewürze führen »zu Handelsverkehr, Künsten, politischen Ordnungen und gesellschaftlichen Entwicklungen.«²⁵ Vielleicht ist das so, aber

von welcher Art sind diese? Wenn sie von Sklaven erzeugt werden müssen, sind die »politischen Ordnungen und gesellschaftlichen Entwicklungen«, zu denen sie führen, von solcher Art, dass die Welt, wie ich hoffe, nicht mehr viel länger mit diesem Fluch beladen sein will.

Der Wert von Arbeit besteht sicherlich nicht darin, dass sie zu weiterer Arbeit führt, und so fort zu endlos fortgesetzter Arbeit. Im Gegenteil ist die Vermehrung der Arbeit für Zwecke, die der Mühe nicht wert sind, eines der Übel unserer gegenwärtigen Lage. Wenn Gerechtigkeit und Vernunft eines Tages die menschlichen Angelegenheiten bestimmen werden, dürfen wir erwarten, dass sie insbesondere der Frage gelten werden: Wie viele der sogenannten Luxusgüter, Annehmlichkeiten, Verfeinerungen und Schmuckstücke des Lebens sind der Mühe *wert*, die man auf sich nehmen muss, um sie hervorzu- bringen? Die Verschönerung des Daseins ist ein ebenso wertvolles und nützliches Ziel wie sein Erhalt; aber nur ein verdorbener Geschmack kann ein solches Ergebnis in jenem eitlen Tand der sogenannten Zivilisation sehen, zu dessen Herstellung heute unzählige Hände beschäftigt und Menschenleben vergeudet werden. Im Gegensatz zum »Evangelium der Arbeit« würde ich das Evangelium der Muße verfechten und behaupten wollen, dass Menschen sich nicht zu den höheren Eigenschaften ihrer Natur erheben *können*, wenn ihr Leben mit Mühsal angefüllt ist. Unter den Begriff der Mühsal zähle ich solche Arbeit nicht, wenn sie überhaupt als Arbeit zu bezeichnen ist, wie sie von Schriftstellern und »Ratgebern« geleistet wird, eine Betätigung, die, ganz abgesehen davon, dass sie aus Eitelkeit betrieben wird, nicht denselben Namen verdient wie die wirkliche Mühsal, die ermüdende, die Glieder versteifende, verdummende Plackerei der Arbeiter in vielen Bereichen von Landwirtschaft und Industrie. Die Menge der zur Erhaltung des Daseins erforderlichen Arbeit sehr stark zu verringern ist ebenso nötig, wie sie gerechter zu verteilen; und der Fortschritt der Naturwissenschaft sowie die wachsende Vorherrschaft von Gerechtigkeit und praktischer Vernunft wirken auf dieses Ergebnis hin.

Eine bestimmte Arbeitsmenge wird durch die bloße Tatsache der Existenz jedes Menschen notwendig gemacht: Niemand könnte existieren, ohne dass ein gewisses Maß an Arbeit entweder durch ihn oder für ihn erbracht wird. Gerechterweise ist daher jeder verpflichtet, seinen Anteil zu leisten; und die Gesellschaft hat ein unbestreitbares Recht, jedem zu erklären, dass er, wenn er sich an dieser notwendigen Arbeit nicht beteiligt, auch nicht essen soll. Die Gesellschaft hat dieses Recht nicht durchgesetzt und insofern den Grundsatz

der Gerechtigkeit anderen Erwägungen nachgeordnet. Aber es wird immer lauter gefordert, dass er durchgesetzt wird, sobald ein halbwegs durchführbarer Plan zu diesem Zweck entworfen werden kann. Wenn dieses Experiment auf den Westindischen Inseln versucht werden soll, sollte man es unvoreingenommen versuchen und den ganzen Ertrag denjenigen zukommen lassen, die die Arbeit zu seiner Erzeugung getan haben. Wir hätten dann keine schwarzen Arbeiter, die gezwungen wären, Gewürze anzubauen, die sie nicht haben wollen, und keine weißen Eigentümer, die überhaupt nicht arbeiten, aber die Gewürze gegen Häuser am Belgrave Square* eintauschen. Wir würden den Weißen ebenso wenig wie den Schwarzen das »göttliche Recht« vor-enthalten, zur Arbeit gezwungen zu werden.²⁶ Sie sollten genau den gleichen Anteil am Ertrag haben, den sie an der Arbeit haben. Wenn ihnen das nicht gefällt, sollten sie in ihren bisherigen Umständen verbleiben, solange es ihnen gestattet ist, und aus Angebot und Nachfrage den größtmöglichen Vorteil ziehen.

Die Auffassungen Ihres Beiträgers über Gerechtigkeit und Eigentumsrecht sind von anderer Art als diese. Ihm zufolge gehören die ganzen Westindischen Inseln den Weißen: die Neger haben hier keinen Anspruch auf Land oder Nahrung, der nicht auf Duldung durch die Weißen beruhen würde. »Kein schwarzer Bewohner der Westindischen Inseln oder jemand, den er repräsentieren würde, hat diese Inseln zu dem gemacht, was sie sind.«²⁷ Ich möchte dagegen behaupten, dass diejenigen, die ihre Muskeln und Sehnen²⁸ zum Einsatz gebracht haben, allerdings ihren Anteil daran gehabt haben. »In der Erde Jamaikas mussten die Gebeine vieler Tausender britischer Menschen«, »die des tapferen Colonel Fortescue, des tapferen Colonel Sedgewick, des tapferen Colonel Brayne** und verschiedener anderer »begraben werden.«²⁹ Wie viele Hunderttausende afrikanischer Menschen haben ihre Gebeine hier zurückgelassen, nachdem durch langsame oder heftige Folter das Leben aus ihnen herausgepresst wurde? Sie hätten besser ohne Colonel Fortescue auskommen

* Der Belgrave Square ist einer der größten im 19. Jahrhundert angelegten Plätze Londons, an dem führende Persönlichkeiten aus dem Adel und der Londoner Gesellschaft ihre Residenzen errichten ließen, die heute zumeist als diplomatische Botschaften genutzt werden.

** Richard Fortescue (gest. 1655), Robert Sedgewick (ca. 1611–1656) und William Brayne (gest. 1657), Militärs und Verwaltungsbeamte, die im Rahmen der Kolonialisierung Jamaikas starben.

können, als Colonel Fortescue ohne sie ausgekommen wäre. Aber er war der Stärkere und konnte »zwingen«; was sie taten³⁰ und litten, zählt deshalb nicht. Daher haben sie diese Inseln nicht bloß nicht bebaut, sie hätten dies offenbar auch gar nicht tun *können*. »Niemand hat« (der Neger) »durch seine eigene Kunstfertigkeit einen einzigen Kürbis ziehen können, um irgendjemandes Hunger damit zu stillen.«³¹ Allerdings ziehen sie Kürbisse und noch einiges mehr in einem sehr ähnlichen Land, ihrer Heimat Afrika. Man sagt uns, wir sollten uns Haiti ansehen – was weiß Ihr Beiträger über Haiti? »Kaum oder gar kein Zuckerrohranbau, der schwarze Peter rottet den schwarzen Paul aus, und wo sich ein Garten der Hesperiden* befinden könnte, gibt es nur eine tropische Hundehütte und seuchenverbreitenden Dschungel.«³² Sollen wir Argumenten wie diesen Gehör schenken, die auf Gerüchten beruhen? Inwiefern steht es im schwarzen Haiti schlimmer als im weißen Mexiko? Wenn die Wahrheit bekannt wäre, wie viel schlimmer steht es als im weißen Spanien?

Aber der zentrale ethische Grundsatz der Abhandlung, den ich für verdammenstwerter halte als jeden Grundsatz, der je von einem angeblichen Moralreformer verkündet wurde, besteht darin, dass Menschen einer Art die geborenen Diener von Menschen einer anderen Art sind. »Ihr werdet Diener sein müssen«, sagt er den Negern, »für die, die von Geburt an *weiser* sind als ihr, die eure geborenen Herren sind – Diener für die Weißen, wenn sie (und welcher Sterbliche kann das bezweifeln?) weiser geboren sind als ihr.«³³ Ich nehme seine absurde Ausdrucksweise nicht wörtlich; sie gehört zu der Manieriertheit, in der er gefangen ist wie ein Kind in seinen Windeln. Mit »weiser geboren« meint er, wie ich annehmen will, mit größerer Befähigung zur Weisheit geboren – eine Behauptung, die, wie er sagt, kein Sterblicher bezweifeln könne, von der ich aber doch sagen möchte, dass nicht weniger als die Hälfte aller denkenden Menschen, die sich mit dem Thema beschäftigt haben, sie entweder bezweifeln oder entschieden bestreiten. Zu den Dingen, für die Ihr Beiträger seine volle Geringschätzung bekundet, zählt die analytische Untersuchung der menschlichen Natur. Durch analytische Untersuchung haben wir alles gelernt, was wir über die Gesetze der äußeren Natur wissen; und wenn er es nicht verschmäht hätte, dieselbe Untersuchungsmethode auf

* Mythologischer Ort der Antike, der zumeist als paradiesische Insel, auf der goldene Äpfel wachsen, imaginiert und am westlichen Rand der Welt lokalisiert wurde.

die Gesetze der Bildung des Charakters* anzuwenden, wäre er dem gewöhnlichen Irrtum entgangen, jeden Unterschied, den er zwischen Menschen findet, einem ursprünglichen Unterschied ihrer Natur zuzuschreiben. Ebenso gut könnte man über zwei Bäume derselben Art sagen, dass der eine nur aufgrund größerer Wuchskraft im ursprünglichen Sämling höher als der andere sein kann. Ist nichts dem Boden zuzuschreiben, nichts dem Klima, nichts den unterschiedlichen Bedingungen, denen er ausgesetzt war – ist kein Sturm über den einen hinweggefeht und über den anderen nicht, hat kein Blitz ihn getroffen, kein Tier an ihm gefressen, sind keine Insekten über ihn hergefallen, hat kein vorbeikommender Fremder seine Blätter oder seine Rinde abgerissen? Wenn die Bäume nahe beieinander gewachsen sind, könnte dann nicht der eine, der aufgrund irgendeines Zufalls zuerst gewachsen ist, die Entwicklung des anderen durch seinen Schatten verzögert haben? Menschen sind einer unendlich größeren Vielzahl von Zufällen und äußeren Einflüssen unterworfen als Bäume und haben unendlich viel mehr Möglichkeiten, einander im Wachstum zu beeinträchtigen; denn diejenigen, die von Anfang an die Stärksten sind, haben bisher beinahe immer ihre Stärke dazu benutzt, die anderen schwach zu halten. Welche ursprünglichen Unterschiede zwischen Menschen bestehen, darüber weiß ich nicht mehr und nicht weniger als Ihr Beiträger; es ist eine der Fragen, auf die die Naturgeschichte unserer Gattung noch keine zufriedenstellende Antwort gegeben hat. Es ist jedoch wohlbekannt, dass spontaner Fortschritt über ein sehr geringes Maß hinaus, Fortschritt durch innere Entwicklung, ohne Hilfe von anderen Menschen oder Völkern, eine der seltensten Erscheinungen in der Geschichte ist; und wann immer er bekanntermaßen aufgetreten ist, war er das Resultat eines außergewöhnlichen Zusammentreffens von günstigen Umständen, und zudem zweifellos das Ergebnis vieler Zufälle, von denen sich keine Spur mehr findet. Es lässt sich kein Argument gegen die Befähigung der Neger zum Fortschritt daraus ableiten, dass sie nicht eine dieser seltenen Ausnahmen sind. Es ist übrigens merkwürdig, dass wir sehr starke Gründe für die Annahme haben, dass die früheste bekannte Zivilisation eine Negerzivilisation war. Die ursprünglichen Ägypter müssen, wie sich aus ihren Skulpturen folgern lässt, eine Negerrasse gewesen sein – daher haben die Griechen ihre ersten Lek-

* John Stuart Mill beschäftigt sich im Rahmen seiner *Logik* (VI. Buch, Kapitel 5) mit der Etablierung einer von ihm als »Ethologie« bezeichneten »Wissenschaft von der Bildung des Charakters« (vgl. *Collected Works* VIII, S. 861–874).

tionen in Sachen Zivilisation von Negern gelernt; und die Aufzeichnungen und Traditionen dieser Neger sahen die griechischen Philosophen bis zum Ende ihrer Entwicklung (ich sage nicht, dass viel dabei herausgekommen wäre) als einen Schatz von geheimnisvoller Weisheit an. Wieder verzichte ich auf alle Vorteile, die mir die Fakten bieten: Wären die Weißen von Geburt den Schwarzen an Intelligenz auch noch so überlegen und von Natur aus befähigt, sie zu belehren und ihnen Ratschläge zu erteilen, dann wäre es nicht weniger ungeheuerlich zu behaupten, dass sie daher ein Recht hätten, sie entweder mit Gewalt zu unterdrücken oder mit überlegener Geschicklichkeit zu überlisten; ihnen die Mühsal und Not des Lebens aufzubürden und sich selbst, unter der fälschlichen Verwendung der Bezeichnung Arbeit, seine angenehmen Reize vorzubehalten.

Wenn es mir darum gehen würde, jeden Schwachpunkt im Artikel Ihres Beiträgers aufzuzeigen, müsste ich, selbst wenn ich mich noch so kurz fassen würde, eine Abhandlung vorlegen, die länger wäre als seine. Ein weiteres Beispiel muss genügen. Wenn ein Bedarf nach Arbeitskräften besteht, so ist es eine sehr naheliegende Idee, Arbeiter einzuführen; und wenn sich Neger für das Klima am besten eignen, Neger einzuführen. Dies ist eine Art und Weise, das Gleichgewicht zwischen Arbeitskräftebedarf und Arbeitern herzustellen, die recht gut mit anerkannten Grundsätzen übereinstimmt – sie ist den bestehenden moralischen Grundsätzen der Welt weder voraus, noch fällt sie hinter sie zurück –, und da sie den Zweck erfüllen würde, die Neger dazu zu bringen, mehr zu arbeiten, sollte man eigentlich annehmen dürfen, dass sie zumindest die Zustimmung Ihres Beiträgers finden würde. Aber im Gegenteil ist diese Aussicht für ihn die düsterste überhaupt; denn entweder würden »die neuen Afrikaner, nachdem sie ein wenig gearbeitet haben«, »ebenso wie die anderen an Kürbissen Gefallen finden«, oder es gäbe, wenn so viele von ihnen kämen, dass sie gezwungen wären, für ihren Lebensunterhalt zu arbeiten, »ein schwarzes Irland«.³⁴ Der Arbeitsmarkt lässt drei mögliche Gegebenheiten zu, nicht, wie von dieser Behauptung impliziert, nur zwei. Entweder können die Arbeiter beinahe ohne Arbeit leben, was angeblich in Demerara der Fall sein soll; oder, was gewöhnlich der Fall ist, sie können von ihrer Arbeit leben, müssen aber arbeiten, um leben zu können; oder sie können durch ihre Arbeit keinen ausreichenden Lebensunterhalt verdienen, was in Irland der Fall ist. Ihr Beiträger sieht nur die Extremfälle, aber nicht die Möglichkeit des mittleren. Wenn Afrikaner eingeführt werden, glaubt er, es müssten entweder

so wenige sein, dass sie nicht nötig hätten zu arbeiten, oder so viele, dass sie trotz Arbeit nicht in der Lage sein würden zu leben.

Lassen Sie mich einige Worte zu dem allgemeinen Zerwürfnis Ihres Beiträgers mit dem gegenwärtigen Zeitalter sagen.* Jedes Zeitalter hat seine Fehler und ist denen zu Dank verpflichtet, die auf sie aufmerksam machen. Unser eigenes Zeitalter hat diesen Dienst ebenso nötig wie andere; aber daraus ist nicht zu folgern, dass es gegenüber früheren Zeitaltern degeneriert ist, denn seine Fehler sind verschieden. Wir müssen uns auch davor hüten, seine Vorzüge irrtümlich für Fehler zu halten, lediglich deshalb, weil seine Fehler sich unvermeidlicherweise mit seinen Vorzügen vermischen und auf sie abfärben. Ihr Beiträger glaubt, unser Zeitalter habe zu viel Menschlichkeit, sei zu ängstlich darum bemüht, das Leiden abzuschaffen. Ich behaupte dagegen, dass es zu wenig Menschlichkeit hat, ja auf eine äußerst schuldhafte Weise gegenüber diesem Thema gleichgültig ist – und ich verweise zum Beleg auf die alltäglichen Polizeiberichte. Ich klage damit nicht den grausamen Teil der Bevölkerung an, sondern den menschlichen; wenn er menschlich *genug* wäre, hätte er es längst fertiggebracht, diese täglichen Gräueltaten zu verhindern. Nicht aufgrund eines Übermaßes einer guten Eigenschaft ist dieses Zeitalter fehlerhaft, sondern aufgrund eines Mangels – eines Mangels an nichts Geringerem als Menschenliebe, und mehr noch an anderen Eigenschaften, mit denen es die Menschenliebe, die es hat, ins Gleichgewicht bringen und lenken könnte. Eine »Vereinigung zur weltumfassenden Abschaffung des Leids«³⁵ mag als Zielscheibe für eine sarkastische Bemerkung herhalten, aber kann man ein Ziel nennen, das der Bemühung mehr wert wäre als das der Verminderung des Leids? Ist die Mühe, die dem Anbau von Gewürzen gewidmet wird, vornehm, aber nicht die, die zur Verringerung der Menge des Leids beiträgt? Uns wird in triumphierendem Tonfall gesagt³⁶, als wäre das etwas, worüber man sich freuen sollte, dass »die Schicksalsmächte« auf eine »fürchterliche Weise« verfahren würden, die durch »Schmus oder philanthropische Wahlkampfberedsamkeit« nicht gemildert werden würde; aber durch welche Mittel auch immer, sie *ist* in einem nicht unbeträchtlichen Maß gemildert worden und wird immer weiter gemildert: Jedes Jahr wird die »fürchterliche Weise« in der einen oder anderen Hinsicht etwas weniger fürchterlich gemacht. Ist unsere

* Eine ausführlichere Auseinandersetzung Mills mit dem *Geist der Zeit* findet sich im gleichnamigen Text in diesem Band (Text Nr. 1).

Cholera mit der Pest früherer Zeiten vergleichbar? Unsere Krankenhäuser mit den alten Leprosenhäusern? Unsere Arbeitshäuser mit dem Hängen von Landstreichern? Unsere Gefängnisse mit denen, die Howard* besichtigt hat? Genau deshalb, *weil* es uns gelungen ist, so viel Leid abzuschaffen, weil wir Leid und das Zufügen von Leid nicht mehr so gewohnt sind wie das tägliche Brot, sind wir über das verbleibende Leid so viel mehr bestürzt, als unsere Vorfahren es waren oder als wir es nach Meinung Ihres Beiträgers sein sollten.

Aber gleich wie es sich mit Leid im Allgemeinen verhält, die Abschaffung der Zufügung von Leid aufgrund schierer Willkür eines Menschen, kurz gesagt, die Abschaffung des Despotismus, scheint in besonderem Maße die Aufgabe dieses Zeitalters zu sein, und es ließe sich schwerlich zeigen, dass irgendein Zeitalter je eine wertvollere auf sich genommen hätte. Obwohl wir nicht alles Leid ausrotten können, können wir, wenn wir dazu ausreichend entschlossen sind, jegliche Tyrannei abschaffen – einer der größten Siege, die bereits über diesen Feind erzielt wurden, ist die Sklavenbefreiung, und ganz Europa kämpft mit unterschiedlichem Erfolg für seine weitere Bezwingung. Wenn wir bei der Verfolgung dieses Ziels irgendein anderes, gleichermaßen wichtiges aus den Augen verlieren; wenn wir vergessen, dass Freiheit nicht das Einzige ist, was für Menschen unerlässlich ist, dann sollten wir jedem danken, der auf das Fehlende hinweist, aber wir sollten nicht darin einwilligen, auf unserem Weg kehrtzumachen.

Ich habe nicht die geringste Befürchtung, dass dieses Land in der Frage der Negersklaverei kehrtmachen könnte. Es gibt jedoch noch einen anderen Ort, an dem diese Tyrannei noch immer gedeiht, sich aber jetzt erstmals ernsthaft bedroht sieht. An diesem entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der amerikanischen Sklaverei, an dem der Entscheidungskampf zwischen Recht und Ungerechtigkeit zu beginnen scheint, tritt Ihr Beiträger auf und schleudert sein Geschoss, geladen mit dem Gewicht seiner Reputation, in das Lager der Sklavereigeegner. Die Worte von prominenten englischen Schriftstellern sind auf der anderen Seite des Ozeans machtvolle Worte; und die Eigentümer von menschlichem Fleisch, die wahrscheinlich dachten, sie hätten zwischen dem Atlantik und der Weichsel keinen ehrbaren Menschen auf ihrer Seite, werden solche Schützenhilfe willkommen heißen. Da seine Abhandlung wahr-

* John Howard (1726–1790), englischer Philanthrop und Reformier des Gefängniswesens.

scheinlich von denen in Umlauf gebracht werden wird, deren Interessen sie nützt, von einem Ende der Amerikanischen Union bis zum anderen, kenne ich kaum eine Handlung, mit der ein Einzelner mehr Schaden hätte anrichten können, wie diese es möglicherweise tun wird; und ich bin der Meinung, dass er sich durch diese Handlungsweise zum Werkzeug für das gemacht hat, was ein kluger Autor* im *Inquirer* zu Recht »ein wahres Teufelswerk« nennt.³⁷

* Der von Mill erwähnte Autor ist namentlich nicht bekannt.

6. Einige Bemerkungen zur Nichteinmischung

Zeitschriftenbeitrag

von John Stuart Mill

(1859)

Übersetzung von Florian Wolfrum

Es gibt ein Land in Europa, dessen Herrschaftsgebiet ebenso ausgedehnt ist wie das der größten Länder, das alle anderen Länder an Reichtum und an der Macht, die der Reichtum verleiht, weit übertrifft, und dessen erklärter außenpolitischer Grundsatz ist, andere Nationen in Ruhe zu lassen.* Kein anderes Land befürchtet oder gibt vor zu befürchten, dass dieses Land aggressive Absichten hegen könne. Mächte neigen von jeher zu Übergriffen auf Schwache und zum Streit um die Vorherrschaft mit den gleich starken Mächten. Nicht so diese Nation. Sie wird sich behaupten, sie wird sich keine Übergriffe gefallen lassen, aber wenn sich andere Nationen nicht in ihre Angelegenheiten einmischen, wird sie sich auch nicht in deren Angelegenheiten einmischen. Jeder von ihr unternommene Versuch, Einfluss auf jene Nationen auszuüben, sei es auch nur durch Überredung, geschieht mehr im Interesse anderer als im eigenen Interesse – es geht ihr darum, in den Auseinandersetzungen zwischen fremden Staaten zu vermitteln, verbissen geführte Bürgerkriege zu beenden, Kriegsparteien zu versöhnen, für die milde Behandlung Besiegter einzutreten und schließlich für die Beendigung nationaler Verbrechen und Unmenschlichkeiten wie dem Sklavenhandel zu sorgen. Diese Nation erstrebt nicht nur

* John Stuart Mill veröffentlichte seine »Bemerkungen zur Nichteinmischung« erstmalig im Dezember 1859 im *Fraser's Magazine* und ließ diese im Jahr 1867 im dritten Band seiner *Dissertations and Discussions* wieder abdrucken. Die ursprünglichen, von Mill für diese Ausgabe gestrichenen Kolumnenüberschriften geben die spezifischere Themenwahl wieder: »Ideen der englischen Außenpolitik über den Kontinent«, »Fehlinterpretation des Nationalgefühls«, »Verengung der Suez-Frage«, »britische Beziehungen zu den Staatswesen der indischen Eingeborenen« und die Frage, »wie eine freie Regierung eine andere unterstützen kann« (vgl. *Collected Works* XXI, S. 110). In seiner *Autobiographie* gibt Mill die Gründe an, die ihn veranlasst hatten, den Text zu schreiben: »durch den Wunsch, England gegen die auf dem Kontinent beliebte Unterstellung zu verteidigen, dass es in der auswärtigen Politik nur die Selbstsucht zur Richtschnur nehme, wollte aber zugleich meine Landsleute warnend darauf aufmerksam machen, dass dieser Unterstellung durch den niedrigen Ton ein Anschein von Wahrheit gegeben werde, in welchem englische Staatsmänner von englischer Politik, als kämen dabei nur englische Interessen in Frage, zu sprechen pflegen, und veranlasst durch das Verhalten des Lord Palmerston, der damals gegen den Plan des Suezkanals in Opposition trat. Ich ergriff die Gelegenheit, Ideen, mit denen ich mich längst getragen hatte (einige davon stammten aus meinen indischen Erfahrungen, andere aus den internationalen Fragen, welche damals das europäische Publikum in hohem Grade beschäftigten), über die wahren Grundsätze einer internationalen Moral und den durch den Unterschied der Zeit und der Umstände darin zulässigen Modifikationen zum Ausdruck zu bringen – ein Thema, das ich schon in geringerem Umfang in der *Verteidigung* der provisorischen französischen Regierung von 1848 gegen die Angriffe Lord Broughams und anderer behandelt hatte« (*Ausgewählte Werke* II, S. 194; vgl. auch Text Nr. 3 in diesem Band, dort: S. 144–155).

keinen Vorteil für sich selbst auf Kosten anderer, sie erstrebt auch keinen, an dem nicht alle anderen ebenso teilhaben können. Sie trifft keine Abkommen, durch die besondere Handelsvorteile vereinbart werden. Wenn die Angriffe von Barbaren sie zu einem erfolgreichen Krieg zwingen und ihre siegreichen Waffen sie in die Lage versetzen, Handelsfreiheit zu befehlen, fordert sie alles, was sie für sich selbst fordert, auch für die gesamte Menschheit. Die Kosten des Krieges trägt sie selbst, die Früchte teilt sie in brüderlicher Gleichheit mit der gesamten Menschheit. Ihre eigenen Häfen und ihr Handel sind so frei wie die Luft und der Himmel – all ihren Nachbarn steht es völlig frei, sich ihrer zu bedienen, entweder ohne überhaupt Zölle zu bezahlen oder allenfalls solche, die ein bloßer Gegenwert für die sind, die ihre eigenen Bürger zahlen müssen; und es kümmert sie auch nicht, wenn die Nachbarstaaten ihrerseits alles für sich behalten und noch so sehr darauf beharren, sich gegenüber ihren Händlern und Gütern eifersüchtig und engstirnig abzuschotten.

Eine Nation, die dieser politischen Linie folgt, ist ein Novum in der Welt; und das offenbar in einem solchen Maße, dass viele es nicht glauben können, wenn sie es sehen. Aufgrund einer der praktischen Paradoxien, denen wir oft in den menschlichen Angelegenheiten begegnen, ist es eben jene Nation, die sich im Hinblick auf ihre Außenpolitik der Verleumdung als egoistisch und eigennützig ausgesetzt sieht; als eine Nation, die nichts anderes im Sinn hat, als ihre Nachbarn zu überlisten und zu übervorteilen. Man kann sich leicht vorstellen, dass ein Feind oder einer, der sich für einen Rivalen hielt, aber im Wettstreit überflügelt worden ist, seiner Verärgerung mit einer derartigen Beschuldigung Luft macht. Wenn sie aber von unbeteiligten Beobachtern akzeptiert und zur allgemeinen Auffassung gemacht würde, dann würde das selbst die überraschen, die die Tiefen des menschlichen Vorurteils am genauesten ausgelotet haben. Von dieser Art ist jedoch die Einschätzung der englischen Außenpolitik, die auf dem Kontinent vorherrscht. Schmeicheln wir uns nicht damit, dass es bloß die unehrliche Verstellung von Feinden oder von denen ist, die ihre eigenen Interessen verfolgen, indem sie zum Hass gegen uns aufstacheln, eine Klasse, zu der alle protektionistischen Autoren zählen und die Sprachrohre sämtlicher Gewaltherrscher und des Papsttums. Je untadeliger und lobenswerter unsere Politik ist, desto sicherer können wir darauf zählen, dass sie durch diese ehrenwerten Personen verzerrt und verunglimpft wird. Unglücklicherweise beschränkt sich diese Überzeugung nicht auf die, auf die sie Einfluss ausüben können, sondern es wird an ihr mit aller Zähigkeit, die

für Vorurteile typisch ist, von unzähligen Personen festgehalten, die nicht aufgrund von Interessen voreingenommen sind. Sie hat sich so stark in ihrem Bewusstsein festgesetzt, dass, wenn ein Engländer versucht, sie auszuräumen, all ihre gewohnheitsmäßige Höflichkeit nicht ausreicht, um ihren blanken Unglauben gegenüber seinen Worten zu verbergen. Sie sind fest davon überzeugt, dass ein englischer Staatsmann im Hinblick auf außenpolitische Angelegenheiten kein Wort sagt und keine Handlung ausführt, die nicht prinzipiell durch ein besonderes englisches Interesse motiviert wären. Jede Behauptung des Gegenteils erscheint ihnen als nur allzu lachhaft durchsichtiger Versuch, sie zu täuschen. Die, die uns am freundlichsten gesinnt sind, glauben, ein großes Zugeständnis zu machen, wenn sie einräumen, die Schuld könnte womöglich weniger beim englischen Volk liegen, sondern eher bei der englischen Regierung und dem Adel. Wir erhalten nicht einmal ihre Anerkennung dafür, dass wir, wenn wir unsere eigenen Interessen verfolgen, dies mit dem aufrichtigen Bekenntnis zur Ehrlichkeit als der besten Politik tun. Sie glauben, dass wir immer andere Ziele haben als die, zu denen wir uns bekennen; und jede noch so weit hergeholte und unplausible Unterstellung einer selbstsüchtigen Absicht scheint ihnen höheren Anspruch auf Glaubwürdigkeit zu besitzen als etwas, das so völlig ungläubwürdig ist wie unsere Uneigennützigkeit. Wenn wir daher, um ein Beispiel von vielen zu nennen, uns eine Steuer in Höhe von zwanzig Millionen auferlegt haben (nach ihrer Einschätzung eine gewaltige Summe), um die Negerklaverei abzuschaffen,¹ und zu demselben Zweck die Existenz unserer westindischen Kolonien (nach Meinung aller) aufs Spiel gesetzt oder gar (nach Meinung vieler) zerstört haben, dann wurde und wird noch immer geglaubt, dass unsere schönen Bekenntnisse nur dazu dienen, die Welt irrezuführen, und dass wir durch diese Selbstaufopferung irgendein verborgenes, weder erkennbares noch beschreibbares Ziel erreichen wollten, um anderen Nationen zu schaden. Der Fuchs, der seinen Schwanz verloren hatte, hatte ein verständliches Interesse daran, seine Nachbarn zu überreden, sich auch der ihrigen zu entledigen² – aber wir, denken *unsere* Nachbarn, schneiden uns unseren eigenen prächtigen Busch ab, den größten und schönsten von allen, in der Hoffnung, irgendeinen unerklärlichen Vorteil daraus zu ziehen, indem wir andere dazu veranlassen, es uns nachzutun.

Es ist töricht, zu versuchen, all diesem mit Verachtung zu begegnen, uns einzureden, dass es nicht unsere Schuld sei und dass die, die *uns* keinen Glauben schenken, auch nicht glauben würden, obwohl einer von den Toten auf-

ersteht. Nationen sollten wie einzelne Personen eine gewisse Schuld bei sich selbst vermuten, wenn sie feststellen, dass im Allgemeinen schlechter über sie gedacht wird, als sie es ihrer Meinung nach verdienen; und sie wissen womöglich recht gut, dass die Schuld in gewisser Weise bei ihnen liegt, wenn beinahe jeder außer ihnen selbst sie für gerissen und heuchlerisch hält. Es liegt nicht nur daran, dass England mehr Erfolg als andere Nationen dabei hatte, die von allen angestrebten Ziele zu erreichen, und jene deshalb glauben würden, England würde ihnen noch hartnäckiger und mit noch größerer Einmütigkeit nachjagen. Dies ist tatsächlich ein wirksamer Grund, der sie für diesen Glauben empfänglich macht, sie dazu neigen lässt und den Boden dafür bereitet. Es ist eine naheliegende Annahme, dass diejenigen, die einen Preis gewinnen, sich darum bemüht haben; dass sie deshalb erfolgreicher sind, weil sie sich noch eifriger bemüht haben; und wo sich jemand offensichtlich der gewöhnlichen Kunstgriffe zur Überflügelung von Rivalen enthält und sie dennoch überflügelt werden, glauben die Leute gern, dass es sich bei den angewandten Mitteln um noch raffiniertere und tiefsinnigere Kunstgriffe gehandelt haben müsse. Diese vorgefasste Meinung lässt sie überall nach Anzeichen Ausschau halten, die die Erklärung unseres Verhaltens durch Eigennützigkeit stützen könnten. Wenn unsere gewöhnliche Handlungsweise diese Interpretation nicht begünstigt, suchen sie nach Abweichungen von unserem gewöhnlichen Kurs und betrachten diese als die wahren Anzeichen für die zugrunde liegenden Absichten. Überdies nehmen sie alle die gewohnheitsmäßigen Äußerungen wörtlich, durch die wir uns selbst schlechter darstellen, als wir sind; Äußerungen, die man oft von englischen Staatsmännern hört, aber beinahe niemals von denen anderer Länder – was zum Teil daran liegt, dass die Engländer, weit mehr als der Rest der Menschheit, sich so sehr scheuen, ihre Vorzüge hervorzukehren, dass sie stattdessen lieber ihre Fehler hervorkehren; und teilweise deshalb, weil beinahe alle englischen Staatsmänner, in einer Sorglosigkeit in Bezug auf den Eindruck, den sie auf Ausländer machen, die ihnen kein Ausländer zugutehalten kann, den dummen Fehler begehen anzunehmen, dass niedrige Ziele die einzigen sind, für die ihre nichtadligen Mitbürger empfänglich sind, und dass es immer zweckdienlich, wenn nicht gar notwendig ist, diese Ziele allen anderen überzuordnen.

Deshalb sind alle, die im Namen Englands sprechen oder handeln, aus Gründen der Klugheit ebenso wie der Pflicht strengstens gehalten, derartige Anlässe für Missdeutungen zu vermeiden – sich strikt der Manie zu enthal-

ten, vorzugeben, aus niedrigeren Motiven zu handeln als denen, durch die wir tatsächlich angetrieben werden, und sich davor zu hüten, aus Verkehrtheit oder aus einer Laune heraus irgendeinen besonderen Fall herauszustreichen, bei dem man aufgrund eines schlechteren Grundsatzes handeln muss als aufgrund dessen, durch den wir gewöhnlich geleitet werden. Diese beiden gesunden Vorsichtsmaßregeln werden von unseren handelnden Staatsmännern gegenwärtig auf eklatante Weise missachtet.

Wir befinden uns nun in einer jener entscheidenden Situationen, zu denen es allenfalls einmal in jeder Generation kommt, in der der gesamte Lauf der Ereignisse in Europa und der Verlauf der europäischen Geschichte möglicherweise auf lange Sicht von dem Verhalten und der Bewertung Englands abhängen. In einer solchen Situation ist es schwer zu sagen, ob unsere Staatsmänner durch Fehlverhalten in ihrer Rede oder ihren Handlungen nicht sehr wirkungsvoll unseren Feinden in die Hände spielen und der schädlichen Verkennung des Charakters und der politischen Haltung unseres Volkes einen Anstrich von Rechtmäßigkeit verleihen.

Zunächst zu dem Fehlverhalten in der Rede: Was für eine Art von Sprache wird in jeder Rede gebraucht, die irgendein englischer Minister oder beinahe jeder beachtenswerte, öffentlich auftretende Mann während der gegenwärtigen Krise in Europa hält, wenn er sich an das Parlament oder an seine Wählerschaft wendet? Die ewige Wiederholung dieses schäbigen Refrains: »Wir haben uns nicht eingemischt, weil kein englisches Interesse auf dem Spiel stand«, »Wir sollten uns nicht einmischen, wo kein englisches Interesse betroffen ist«. England wird demzufolge als ein Land dargestellt, dessen prominenteste Vertreter sich nicht schämen, sich als Politiker zu einer Maxime des Handelns zu bekennen, die niemand, der nicht völlig niederträchtig ist, auf sich sitzen lassen könnte, wenn er beschuldigt würde, dass dies die Maxime sei, an der er sein privates Leben ausrichtet: keinen Finger für andere zu rühren, solange er nicht seinen privaten Vorteil darin sieht. Es spricht viel für die Auffassung, dass eine Nation bereit sein sollte, ihren Nachbarn dabei zu helfen, Unterdrückung abzuschütteln und freie Institutionen zu erlangen. Es spricht aber auch viel für die Auffassung derer, die behaupten, dass eine Nation nicht fähig sei, für eine andere zu urteilen und zu handeln, und dass man jede Nation sich selbst helfen und ihre Vorteile suchen oder sich in Nachteile fügen lassen solle, wie sie kann und will. Aber von allen Haltungen, die eine Nation gegenüber dem Thema Einmischung einnehmen kann, ist es die niedrigste und schlechteste,

sich erklärtermaßen nur dann einzumischen, wenn die Nation dadurch ihren eigenen Zielen dienen kann. Jede andere Nation ist dann berechtigt zu sagen: »Es scheint also, dass Nichteinmischung für euch keine Frage des Prinzips ist. Wenn ihr von Einmischung abseht, dann nicht deshalb, weil ihr sie für falsch haltet. Ihr habt nichts gegen Einmischung einzuwenden, sie darf bloß nicht um derer willen geschehen, in deren Angelegenheiten ihr euch einmischet; sie dürfen nicht annehmen, dass es euch auch nur im Geringsten um ihr Wohl geht. Das Wohl anderer gehört nicht zu den Dingen, an denen euch gelegen ist; aber ihr seid bereit, euch einzumischen, wenn ihr durch die Einmischung etwas zu gewinnen habt.« Das ist die naheliegende Interpretation der geäußerten Rede.

Es ist kaum nötig zu sagen, wenn man für ein englisches Publikum schreibt, dass unsere Regierenden und Politiker das nicht so meinen. Ihre Redeweise ist kein korrekter Ausdruck ihrer Gedanken. Sie meinen nur einen Teil dessen, was sie zu sagen scheinen. Was sie ablehnen wollen, ist Einmischung, um fremden Nationen etwas Gutes zu tun. Dagegen verwahren sie sich sehr aufrichtig und ernsthaft. Aber die andere Hälfte dessen, was ihre Worte ausdrücken, nämlich eine Bereitschaft, sich einzumischen, wenn sie dadurch die Interessen Englands fördern können, meinen sie nicht. Was sie im Sinn haben, ist nicht das Interesse Englands, sondern seine Sicherheit. Was sie sagen möchten, ist, dass sie bereit sind zu handeln, wenn Englands Sicherheit bedroht ist oder ein Interesse Englands auf feindselige oder unfaire Weise gefährdet wird. Das ist nicht mehr, als alle Nationen tun, die ausreichend mächtig sind, um sich selbst schützen zu können, und wozu ihnen niemand das Recht streitig machen wird. Es ist das übliche Recht auf Selbstverteidigung. Aber wenn wir dies meinen, warum in aller Welt ergreifen wir dann jede sich bietende Gelegenheit, nicht dies, sondern etwas völlig anderes zu sagen? Nicht Selbstverteidigung, sondern Ausdehnung ist der Sinn, den ausländische Zuhörer unseren Worten beilegen. Nicht bloß zu schützen, was wir haben, und dies bloß gegen unfaire Tricks, nicht gegen fairen Wettbewerb; sondern unseren Besitz grenzenlos zu mehren, das halten Ausländer für die Absicht, in der wir die Freiheit beanspruchen, uns in ihre Angelegenheiten einzumischen. Wenn unsere Handlungen es für einen noch so voreingenommenen Beobachter unmöglich machen zu glauben, dass wir es auf irgendeine Art von Handelsmonopolen abgesehen haben oder sie akzeptieren würden, dann bringt sie das nur zu der Überzeugung, dass wir einen raffinierteren Weg zu demsel-

ben Ziel gewählt haben. Es ist eine allgemein anerkannte Meinung unter Politikern des Kontinents, insbesondere unter denen, die sich für besonders kenntnisreich halten, dass Englands Existenz auf Gedeih und Verderb von der unablässigen Erschließung neuer Märkte für unsere Manufakturen abhängt; dass die Jagd danach für uns eine Frage des Überlebens ist; und dass wir jederzeit bereit sind, jede öffentliche oder internationale moralische Verpflichtung mit Füßen zu treten, wenn die Alternative dazu wäre, einen Moment in diesem Wettlauf innezuhalten. Es wäre überflüssig hervorzuheben, auf welcher grundsätzlichen Unkenntnis und Fehleinschätzung aller Gesetze des nationalen Reichtums und aller Tatsachen der wirtschaftlichen Lage Englands diese Meinung beruht – aber Unkenntnis und Fehleinschätzung dieser Art sind unglücklicherweise auf dem Kontinent sehr verbreitet; sie weichen nur langsam, aber erkennbar dem Fortschritt der Vernunft; und vielleicht beeinflussen sie noch für mehrere Generationen das Urteil über uns. Ist es zu viel verlangt von unseren handelnden Politikern, wenn man sich wünscht, dass sie diese Dinge manchmal im Gedächtnis behalten sollten? Dient es irgendeinem guten Zweck, wenn wir uns so ausdrücken, als hätten wir keine Bedenken, uns zu etwas zu bekennen, wogegen wir nicht bloß tatsächlich Bedenken haben, sondern was zu tun uns überhaupt niemals in den Sinn kommt? Warum sollten wir die Eigenschaft verleugnen, auf die wir einen berechtigten Anspruch erheben könnten, nämlich in unserem nationalen Handeln bei weitem die gewissenhafteste Nation zu sein? Von allen Ländern, die hinreichend mächtig sind, um in der Lage zu sein, ihren Nachbarn gefährlich zu werden, sind wir vielleicht das einzige, bei dem bloße Gewissensbedenken genügen, um es davon abzuschrecken. Wir sind das einzige Volk, bei dem in keiner Gesellschaftsklasse das Interesse oder der Ruhm der Nation für eine ausreichende Entschuldigung für eine ungerechte Handlung erachtet wird; das einzige, das eifersüchtig und misstrauisch und mit einer Neigung zu feindseliger Kritik genau die Handlungen seiner Regierung betrachtet, die in anderen Ländern mit Sicherheit Beifall finden würden, nämlich solche, durch die Territorium erworben worden oder politischer Einfluss ausgedehnt worden ist. Da wir in Wirklichkeit besser als andere Nationen sind, wenigstens was den negativen Teil der internationalen Moral angeht, sollten wir aufhören, uns durch die Sprache, die wir gebrauchen, als schlechter hinzustellen.

Aber wenn wir schon auf unsere Redeweise achten müssen, dann ist es noch tausendmal unerlässlicher für uns, auf unser Handeln zu achten und

nicht zuzulassen, dass wir uns durch irgendeinen unserer führenden Männer in einem Einzelfall zu einer Verhaltensweise verleiten lassen, die unseren gewohnten Grundsätzen völlig entgegengesetzt ist: ein Verhalten von der Art, dass es, wenn es zu Recht als typisch für uns anzusehen wäre, die Verleumdungen unserer schlimmsten Feinde bestätigen, und sie zu der Darstellung berechtigen würde, dass wir nicht nur keine Rücksicht auf das Wohl anderer Nationen nehmen, sondern dass wir sogar ihr Wohl und das unsere für unvereinbar halten und uns jede Mühe geben werden, andere daran zu hindern, sich einen Nutzen zu verschaffen, an dem wir selbst teilhaben. Diesen verderblichen, ja kaum anders als verrückt zu nennenden Fehler scheinen wir beim Suezkanal* zu machen.

In Frankreich wird allgemein geglaubt, dass der englische Einfluss auf Konstantinopel**, der unermüdlich ausgeübt wird, um dieses Projekt zu vereiteln, das wirkliche und einzige unüberwindliche Hindernis ist, das seiner Verwirklichung entgegensteht. Und unglücklicherweise bestätigen die öffentlichen Erklärungen unseres gegenwärtigen Premierministers nicht nur diese Überzeugung, sondern rechtfertigen die Behauptung, dass wir gegen diese Unternehmung sind, weil sie nach Meinung unserer Regierung dem Interesse Englands schaden würde.³ Wenn wir einen derartigen Kurs verfolgen würden und wir ein derartiges Motiv dazu hätten, und wenn zugleich gilt, dass Nationen Pflichten, auch solche zur Unterlassung, gegenüber dem Wohl der Menschheit haben, dann wäre es schwer zu sagen, ob die Verrücktheit oder die Amoralität unseres Verhaltens am peinlichsten auffallen würde.

Es handelt sich hierbei um ein Projekt, dessen Durchführbarkeit in der Tat umstritten ist, doch hat noch niemand zu leugnen versucht, dass es, wenn es realisiert würde, den Handel erleichtern und folglich die Produktion stimulieren würde, den Austausch und daher die Zivilisation fördern würde, was ihm Anspruch auf einen hohen Rang unter den großen industriellen Fortschritten der modernen Zeit verleihen würde. Neue Mittel zur Arbeits- und zur Kostenersparnis bei der Industrietätigkeit zu ersinnen ist das Ziel, dem sich der

* Großbritannien versuchte mehrfach, durch diplomatische Interventionen die Bauarbeiten am Suezkanal zu verzögern beziehungsweise gänzlich zu verhindern. Am 25. April 1859 wurde jedoch durch die vom französischen Konzessionär Ferdinand de Lesseps (1805–1894) gegründete Baugesellschaft mit den Arbeiten begonnen.

** Die auch als Hohe Pforte bezeichnete osmanische Regierung hatte ihren Sitz in Istanbul, dem zeitgenössischen Konstantinopel.

überwiegende Teil des menschlichen Erfindungsgeistes gegenwärtig verschrieben hat; und dieser Plan wird, falls er in die Tat umgesetzt wird, für eine der großen Handelsrouten der Welt die Umschiffung eines Kontinents einsparen. Ein leichter Zugang zum Handel ist die Hauptquelle jener materiellen Zivilisation, die in den rückständigeren Regionen der Erde die notwendige Vorbedingung und der unerlässliche Apparat für die moralische ist; und dieser Plan verringert, in Begriffen des Handels gesprochen, die Distanz zwischen den Nationen der Welt, die von sich aus fortschrittlich sind, und den wichtigsten und wertvollsten Nationen, in denen es keinen Fortschritt gibt, um die Hälfte. Die transatlantische Telegraphenverbindung gilt als Unternehmen von weltweiter Bedeutung, obwohl sie lediglich die Übermittlung von geschäftlichen Informationen beschleunigt. Der Suezkanal würde den Transport der Güter selbst beschleunigen, und zwar in einem Ausmaß, dass sich die Menge der Güter wahrscheinlich vervielfachen würde.

Nehmen wir also an – denn gegenwärtig ist die Hypothese zu unenglisch, um als mehr als eine Annahme gelten zu können –, nehmen wir also an, die englische Nation sähe in diesem großen Vorteil für die zivilisierte und unzivilisierte Welt eine Gefahr oder eine Schädigung irgendeines besonderen Interesses Englands. Nehmen wir zum Beispiel an, England würde befürchten, dass durch die Verkürzung des Seewegs ausländische Kriegsflotten leichteren Zugang zu seinen Besitzungen im Orient erhielten. Diese Annahme unterstellt dem Denken der Nation ein ungewöhnliches Maß an Feigheit und Beschränktheit; andernfalls würde sie zwangsläufig auf den Gedanken kommen, dass das, was den Zugang für einen Feind erleichtert, auch den Zugang für die eigenen Verteidigungskräfte erleichtern würde; dass wir früher schon einmal französische Flotten in den fernöstlichen Meeren hatten und vor fast einem Jahrhundert Seeschlachten mit ihnen ausgetragen haben; dass wir, wenn wir jemals die Fähigkeit verlieren sollten, Indien gegen sie zu verteidigen, sie mit Sicherheit auch ohne die Hilfe irgendeines Kanals dort hätten; und dass unsere Fähigkeit, einem Feind standzuhalten, nicht davon abhängt, ob ihm bei seinem Kommen ein etwas kleineres oder etwas größeres Hindernis in den Weg gelegt wird, sondern von der Stärke, die wir ihm entgegensetzen können, wenn er kommt. Nehmen wir dennoch an, der Erfolg des Projekts würde England in irgendeiner besonderen Hinsicht mehr Schaden zufügen, als es in seiner Eigenschaft als größte Handelsnation aus der bedeutenden Steigerung des Handelsverkehrs an Vorteilen gewinnen würde. Nehmen wir das an –

dann frage ich: Na und? Gibt es irgendeine christliche oder säkulare Moral, die eine Nation dazu berechtigt, dem Rest der Menschheit einen großen Nutzen vorzuenthalten, weil dieser für diese Nation selbst eine eventuelle Unannehmlichkeit zur Folge haben könnte? Steht es einer Nation frei, sich als praktische Maxime zu eigen zu machen, dass das, was gut für die Menschheit ist, schlecht für sie selbst ist, und daher Widerstand dagegen zu leisten? Was bedeutet dies anderes als die Erklärung, dass ihr Interesse mit dem der Menschheit unvereinbar ist: dass sie, jedenfalls in dieser Hinsicht, der Feind der Menschheit ist? Und aus welchem Grund könnte sie sich beklagen, wenn die Menschheit im Gegenzug beschließt, dass sie *ihr* Feind ist? Wenn sich eine Nation zu einem derart niederträchtigen Grundsatz bekennen und nach ihm handeln würde, wäre der Rest der Welt berechtigt, sich gegen sie zu verbünden und nicht eher Frieden mit ihr zu schließen, bevor er sie nicht bedeutungslos gemacht oder doch zumindest ihre Macht hinreichend gebrochen hat, so dass es ihr nie mehr möglich ist, ihr Eigeninteresse dem allgemeinen Wohl der Menschheit überzuordnen.

Eine derart niedrige Gesinnung gibt es im englischen Volk nicht. Es ist daran gewöhnt, seinen Vorteil darin zu sehen, dass es die Zunahme von Reichtum und Zivilisation in der Welt fördert und nicht hemmt. Der Widerstand gegen den Suezkanal ist niemals ein nationaler Widerstand gewesen. Die Öffentlichkeit hat in ihrer gewöhnlichen Gleichgültigkeit gegenüber der Außenpolitik nicht darüber nachgedacht, sondern es, wie sie es (außer wenn sie besonders erregt ist) mit der gesamten Leitung ihrer Außenpolitik tut, denen überlassen, die aus rein innenpolitischen Gründen zufällig zu dieser Zeit im Amt sind. Alles, was in der Suez-Angelegenheit im Namen Englands unternommen wurde, ist die Tat Einzelner gewesen; in der Hauptsache aller Wahrscheinlichkeit nach die Tat eines Einzelnen;* wobei kaum einer seiner Landsleute seine Absichten begünstigt oder geteilt hat und die meisten, die der Sache irgendeine Aufmerksamkeit gewidmet haben (was leider sehr wenige getan haben), allem Anschein nach seine Gegner sind.

Aber der Plan kann (angeblich) nicht ausgeführt werden. Wenn das so ist, warum sollten wir uns dann damit befassen? Wenn aus dem Projekt nichts werden kann, warum sollten wir uns dann unnötigerweise zu einer amora-

* Gemeint ist Henry John Temple, auch Lord Palmerston (1784–1865), britischer Politiker und zweifacher Premierminister.

lischen Haltung bekennen und unnötigerweise Hass auf uns ziehen, um zu verhindern, dass es versucht wird? Ob es Erfolg haben oder scheitern wird, ist eine völlig unerhebliche Überlegung; außer insofern, als unser Widerstand dagegen, wenn sein Scheitern sicher ist, nicht nur gleichermaßen amoralisch, sondern obendrein auch noch töricht ist; da wir unter dieser Annahme vor den Augen der Welt die Überzeugung zur Schau stellen, dass unser Interesse mit dem Wohl der Welt unvereinbar ist, während wir, wenn das Scheitern des Projekts wirklich von Vorteil für uns wäre, sicher sein könnten, diesen Vorteil zu erhalten, indem wir einfach bloß schweigen.

Seiner privaten Ansicht nach neigt der Verfasser der vorliegenden Abhandlung, soweit er sich mit der Sache vertraut gemacht hat, zur Meinung derer, die den Plan, zumindest mit den dafür vorgesehenen Mitteln und Geldern, für undurchführbar halten. Aber das ist eine Überlegung für die Anteilseigner. Die britische Regierung erachtet es nicht für einen Teil ihrer Aufgaben, Einzelne, selbst wenn sie britische Staatsbürger sind, daran zu hindern, ihr eigenes Geld auf erfolglose Spekulationen zu verschwenden, auch wenn diese im Fall des Gelingens keinen großen öffentlichen Nutzen in Aussicht stellen. Und wenn diese Spekulanten auf ihre eigenen Kosten zu Wegbereitern für andere würden und der Plan, obwohl er einen Verlust für die bedeutet, die mit ihm begonnen haben, in denselben oder anderen Händen den letztendlichen Nutzen für die Welt als ganze im vollen, erwarteten Maße abwerfen würde, dann wäre es weder das erste noch das hundertste Mal, dass ein unprofitables Unternehmen zu diesem Endergebnis geführt hätte.

Es scheint eine nicht geringe Notwendigkeit zu bestehen, die Doktrin der Nichteinmischung in die Angelegenheiten fremder Nationen noch einmal zu überdenken, wenn überhaupt die Rede davon sein kann, dass sie bereits als wirkliche moralische Frage bedacht worden ist. Wir haben kürzlich etwas über die Bereitschaft gehört, für eine Idee in den Krieg zu ziehen. Für eine Idee in den Krieg zu ziehen, wenn es sich dabei um einen Angriffskrieg und nicht um einen Verteidigungskrieg handelt, ist ebenso verbrecherisch, wie zum Zweck der Landnahme oder der Erzielung von Staatseinnahmen in den Krieg zu ziehen; denn es ist ebenso wenig zu rechtfertigen, anderen Leuten unsere Ideen aufzuzwingen, wie sie zu zwingen, sich in anderer Hinsicht unserem Willen zu fügen. Aber es gibt sicherlich Fälle, in denen es zulässig ist, in den Krieg zu ziehen, ohne selbst angegriffen oder mit Angriff bedroht worden zu sein; und es ist sehr wichtig, dass Nationen sich rechtzeitig darüber klar werden, wel-

ches diese Fälle sind. Es gibt nur wenige Fragen, bei denen es dringlicher ist, dass sich Moral- und Staatsphilosophen mit ihnen befassen, um eine Regel oder ein Kriterium aufzustellen, durch das die Rechtfertigbarkeit der Einmischung in die Angelegenheiten anderer Länder und (was manchmal ebenso fragwürdig ist) die Rechtfertigbarkeit eines Verzichts auf Einmischung einer endgültigen und rationalen Prüfung unterzogen werden könnte. Wer immer dies versucht, wird dazu genötigt werden, mehrere grundsätzliche Unterscheidungen zu treffen, die der öffentlichen Meinung noch keineswegs vertraut sind und die im Allgemeinen von denen vernachlässigt werden, die im Tonfall moralischer Entrüstung über dieses Thema schreiben. Es besteht (beispielsweise) ein großer Unterschied zwischen dem Fall, in dem die betroffenen Nationen denselben oder einen vergleichbaren Grad der Zivilisation aufweisen, und jenem, in dem eine der Parteien auf einer sehr hohen, die andere auf einer sehr niedrigen Stufe des gesellschaftlichen Fortschritts steht. Die Annahme, dass die gleichen zwischenstaatlichen Gepflogenheiten und die gleichen Regeln der zwischenstaatlichen Moral zwischen zivilisierten Nationen bestehen können, wie zwischen zivilisierten Nationen und Barbaren, ist ein schwerer Irrtum und einer, auf den kein Staatsmann verfallen kann, anders als jene, die aus einer sicheren und unverantwortlichen Position heraus Staatsmänner kritisieren. Von den vielen Gründen, warum dieselben Regeln nicht auf derart unterschiedliche Situationen anwendbar sind, zählen die beiden folgenden zu den wichtigsten. Erstens implizieren die Regeln der herkömmlichen zwischenstaatlichen Moral Wechselseitigkeit. Aber Barbaren werden keine Gegenleistung erbringen. Man kann sich nicht darauf verlassen, dass sie irgendwelche Regeln befolgen. Ihr Bewusstsein und ihr Wille sind unter dem Einfluss von fernliegenden Beweggründen nicht zu einer so großen Anstrengung fähig. Zweitens haben Nationen, die noch immer barbarisch sind, die Epoche noch nicht hinter sich gelassen, während der es wahrscheinlich von Vorteil für sie ist, dass sie von Ausländern erobert und in Abhängigkeit gehalten werden. So wesentlich Unabhängigkeit und Nationalstaatlichkeit für das angemessene Wachstum und die Entwicklung eines weiter fortgeschrittenen Volkes auch sind, für das Wachstum und die Entwicklung jener Nationen sind sie Hemmnisse. Die heiligen Pflichten, die zivilisierte Nationen der Unabhängigkeit und Nationalstaatlichkeit der anderen schuldig sind, sind nicht bindend gegenüber denjenigen, für die Nationalstaatlichkeit und Unabhängigkeit ein sicheres Übel oder bestenfalls ein fragwürdiges Gut sind. Die Römer waren nicht die Eroberer

mit den saubersten Händen, doch wäre es für Gallien und Spanien, Numidien und Dakien* besser gewesen, wenn sie nie zum Römischen Reich gehört hätten? Wer irgendein Verhalten gegenüber einem barbarischen Volk als Verletzung des Völkerrechts bezeichnet, zeigt damit nur, dass er sich niemals Gedanken über das Thema gemacht hat. Es mag leicht eine Verletzung der großen Grundsätze der Moral sein; aber Barbaren haben keine Rechte als *Nation*, mit Ausnahme eines Rechts auf eine Behandlung, die sie baldmöglichst in die Lage versetzen könnte, eine zu werden. Die einzigen moralischen Gesetze für die Beziehung zwischen einer zivilisierten und einer barbarischen Regierung sind die allgemeinen Regeln der Moral unter Menschen.

Die Kritik, die so oft am Verhalten der Franzosen in Algerien oder an dem der Engländer in Indien geübt wird, geht daher, wie es scheint, meist von einem falschen Grundsatz aus. Da der wahre Maßstab, an dem ihr Vorgehen zu beurteilen wäre, nie dargelegt worden ist, entgehen sie auch solchen Kommentaren und solchem Tadel, die tatsächlich eine verbessernde Wirkung haben könnten, während sie aufgrund eines Maßstabs beurteilt werden, der keinen Einfluss auf die haben kann, die an solchen Vorgängen praktisch beteiligt sind und wissen, wie es tatsächlich der Fall ist, dass diese Urteile nicht befolgt werden können, und wenn sie befolgt werden könnten, nicht befolgt werden sollten, weil kein menschliches Wesen durch ihre Befolgung bessergestellt wäre, aber viele erheblich schlechter. Ein zivilisierter Staat kann nichts dafür, dass er barbarische Nachbarn hat – wenn er sie hat, kann er sich nicht immer auf eine defensive Haltung beschränken, eine des bloßen Widerstands gegen Aggression. Nach einer längeren oder kürzeren Phase der Nachsicht sieht er sich entweder genötigt, sie zu erobern, oder so viel Autorität gegenüber ihnen geltend zu machen, dass er ihren Widerstand bricht und sie allmählich in einen Zustand der Abhängigkeit von ihm hinabsinken – und wenn diese Zeit kommt, sind sie tatsächlich keine Bedrohung mehr für ihn, sondern er hat sich so viel damit abgegeben, ihre Regierungen einzusetzen und zu stürzen, und sie haben sich so sehr daran gewöhnt, sich auf ihn zu verlassen, dass er für alles Unheil, das er ihnen anzurichten erlaubt, moralisch verantwortlich ist. Das ist die Geschichte der Beziehungen des britischen Staats zu den Fürstenstaaten

* Numidien ist eine historische Landschaft in Nordafrika, die als Provinz dem Römischen Reich eingegliedert wurde, und entspricht in etwa dem heutigen Gebiet von Algerien und Tunesien; Dakien war eine römische Provinz im westlichen Schwarzmeergebiet, ungefähr in der Erstreckung des heutigen Rumäniens und Moldawiens.

von Indien. Er war sich seiner eigenen indischen Besitzungen niemals sicher, bis er die militärische Macht dieser Staaten gebrochen hatte. Aber eine despotische Regierung besteht nur aufgrund ihrer militärischen Macht. Als wir ihnen die ihre genommen hatten, waren wir durch die Umstände gezwungen, ihnen stattdessen unsere anzubieten. Um sie in die Lage zu versetzen, ohne eigene große Armeen auszukommen, haben wir uns verpflichtet, ihnen militärische Kräfte zur Verfügung zu stellen, während sie sich zu deren Annahme verpflichtet haben, und das geschah in einem solchen Umfang, dass wir faktisch zu Herren über das Land wurden. Wir haben zugesagt, dass diese Streitkräfte die Zwecke von eigenen Streitkräften erfüllen sollten, indem sie den Fürsten gegen alle äußeren und inneren Feinde verteidigten. Aber da den Fürstenregierungen dadurch der Schutz einer zivilisierten Macht zugesichert war und sie von der Furcht vor einem Aufstand im Inneren oder Eroberung von außen befreit waren, den einzigen Mitteln, die die Leidenschaften eines asiatischen Despoten in Zaum halten oder eine gewisse Energie in seinem Charakter aufrechterhalten, wurden sie entweder so repressiv und erpresserisch, dass sie das Land verwüsteten, oder verfielen in einen solchen Zustand von kraftlosem Schwachsinn, dass jeder, der ihrem Willen unterworfen war und nicht die Mittel hatte, sich selbst durch eigene bewaffnete Gefolgsleute zu verteidigen, zur Beute für jeden wurde, der über eine Bande von gedungenen Schlägern verfügte. Die britische Regierung war sich im Klaren darüber, dass diese bedauerliche Lage der Dinge ihr eigenes Werk war, da sie die unmittelbare Folge der Stellung war, die sie zu ihrer eigenen Sicherheit gegenüber den Fürstenregierungen bezogen hatte. Hätte sie zugelassen, dass dies immer so weitergeht, dann hätte sie verdient, zu den schlimmsten politischen Übeltätern gezählt zu werden. In manchen Fällen (unglücklicherweise nicht in allen) hat sie versucht, Vorkehrungen gegen diese Missstände durch einen besonderen Artikel im Abkommen zu treffen, der den Fürsten zu einer Verwaltungsreform verpflichtet und dazu, in Zukunft dem Ratschlag der britischen Regierung folgend zu regieren. Zu den Abkommen, in die eine derartige Bestimmung aufgenommen worden ist,⁴ gehört das mit Oude*. Mehr als fünfzig Jahre lang

* Am 4. Februar 1856, als der König von Oude beziehungsweise Oudh/Awadh sich weigerte, das Abkommen zu unterzeichnen, übernahmen die Briten die Verwaltung des für den Hinduismus bedeutenden Fürstenstaates im Norden Indiens. Bereits seit Beginn des 19. Jahrhunderts bestanden umfangreiche Vertragsbeziehungen mit der britischen Ostindien-Kompanie, für die Mill bis zu ihrer Auflösung im Jahr 1858 arbeitete.

hat die britische Regierung zugelassen, dass diese Verpflichtung völlig vernachlässigt wird; nicht ohne häufige Beschwerden und gelegentliche Drohungen, aber ohne je eine der angedrohten Maßnahmen auszuführen. Während dieses halben Jahrhunderts war England moralisch verantwortlich für eine Mischung aus Tyrannei und Anarchie, deren Schilderung durch Männer, die sie gut gekannt haben, jeden entsetzt, der sie liest. Der Beschluss, durch den die Regierung von Britisch-Indien schließlich die so hartnäckig verletzten Abkommen aufhob und die nötigen Machtmittel ergriff, um die vor so langer Zeit eingegangene Verpflichtung zu erfüllen, dem Volk von Oude eine erträgliche Regierung zu geben, war keineswegs das politische Verbrechen, als das es aus Unwissenheit so oft bezeichnet worden ist, sondern die verbrecherisch späte Erfüllung einer zwingenden Pflicht.⁵ Und die Tatsache, dass nichts, was in diesem ganzen Jahrhundert von der Regierung der Ostindien-Kompanie unternommen wurde, sie in England so unbeliebt gemacht hat, ist eines der schlagendsten Beispiele dafür, was bereits weiter oben in diesem Artikel bemerkt wurde: die Neigung der öffentlichen Meinung Englands, gegen jeden Schritt zu sein, durch den Territorium oder Staatseinnahmen von fremden Staaten gewonnen werden, und sich auf die Seite jeder Regierung zu schlagen, so unwürdig sie auch sei, die auch nur den geringsten Anschein zu erwecken vermag, unser Land würde ein Unrecht gegen sie begehen.

Aber unter zivilisierten Völkern, die einer Gemeinschaft von gleichberechtigten Nationen wie dem christlichen Europa angehören, sieht die Frage anders aus und muss aufgrund völlig verschiedener Grundsätze entschieden werden. Es wäre ein Affront gegenüber dem Leser, über die moralische Verwerflichkeit von Eroberungskriegen oder auch nur von Eroberungen als Konsequenz gerechtfertigter Kriege zu diskutieren; die gewaltsame Einverleibung irgendeines zivilisierten Volkes in den Herrschaftsbereich eines anderen außer durch seine eigene freiwillige Wahl. Bis dahin besteht keine Meinungsverschiedenheit unter ehrbaren Leuten; auch nicht über die Verwerflichkeit, einen Angriffskrieg zur Verfolgung von eigenen Interessen zu beginnen, außer wenn er notwendig ist, um ein offensichtlich bevorstehendes Unrecht von uns abzuwenden. Die zur Diskussion stehende Frage betrifft die Einmischung in die Regelung der inneren Angelegenheiten eines anderen Landes; die Frage, ob eine Nation berechtigt ist, sich an den Bürgerkriegen oder Parteistreitigkeiten einer anderen zu beteiligen, indem sie sich auf eine Seite schlägt; und in der Hauptsache, ob sie berechtigterweise das Volk eines anderen Landes

beim Kampf um die Freiheit unterstützen darf; oder ob sie einem Land eine bestimmte Regierung oder bestimmte Institutionen aufdrängen darf, weil dies das Beste für dieses Land selbst oder notwendig für die Sicherheit seiner Nachbarn sei.

Von diesen Fällen ist nur der eines Volkes, das mit Waffengewalt für seine Freiheit kämpft, von einer gewissen Subtilität, oder er verspricht zumindest theoretisch Gegenstand widerstreitender moralischer Erwägungen zu werden. Die anderen Fälle, die erwähnt wurden, lassen kaum eine Erörterung zu. Niemand, der in einem freien Land schreibt, braucht sich der Mühe zu unterziehen, die Unterstützung der Regierung eines Landes bei der Niederhaltung des Volkes zu brandmarken, die unglücklicherweise der häufigste Fall von Einmischung in die Angelegenheiten des Auslands ist. Eine Regierung, die ausländische Unterstützung benötigt, um den Gehorsam ihrer eigenen Bürger zu erzwingen, ist eine, die es nicht geben sollte; und die Unterstützung, die ihr von Ausländern gewährt wird, ist kaum jemals etwas anderes als die Sympathie einer Diktatur für eine andere. Ein Fall, der einer Erörterung bedarf, ist der eines sich lange hinziehenden Bürgerkriegs, bei dem die streitenden Parteien gleich stark sind, weshalb es nicht wahrscheinlich ist, dass es zu einem schnellen Ergebnis kommt; oder bei dem, falls es dazu kommt, die siegreiche Seite nicht hoffen kann, die besiegte anders als durch unmenschlich harte und der dauerhaften Wohlfahrt des Landes abträgliche Maßnahmen niederzuhalten. In diesem außergewöhnlichen Fall scheint es heute eine anerkannte Lehrmeinung zu sein, dass die benachbarten Nationen oder ein mächtiger Nachbar mit dem Einverständnis der übrigen berechtigt sind, ein Ende des Konflikts und eine Wiederaussöhnung auf der Grundlage eines fairen Kompromisses zu fordern. Interventionen dieser Art sind in der Lebenszeit der heutigen Generation wiederholt vorgenommen worden, und das mit so großer allgemeiner Zustimmung, dass man davon ausgehen kann, dass ihre Legitimität zu einer Maxime des sogenannten internationalen Rechts geworden ist. Beispiele dafür waren die Interventionen europäischer Mächte anlässlich der Konflikte zwischen Griechenland und der Türkei und zwischen der Türkei und Ägypten. Für den Konflikt zwischen Holland und Belgien galt das in noch höherem Maße. Die Intervention Englands in Portugal vor einigen Jahre, an die man sich vermutlich weniger erinnert als an die anderen, weil sie wirksam war, ohne dass es zu Gewaltanwendung gekommen wäre, gehört zur selben Kategorie. Zur damaligen Zeit erweckte diese Einmischung den An-

schein einer schlechten und unredlichen Unterstützung der Regierung gegen das Volk, weil ihr Zeitpunkt so gewählt wurde, dass sie genau in dem Moment eintraf, als die Partei des Volks einen deutlichen Vorteil erlangt hatte und kurz davor zu sein schien, die Regierung zu stürzen oder an den Verhandlungstisch zu zwingen. Aber wenn jemals eine politische Handlung, die zu Beginn schlecht aussah, durch den Verlauf der Ereignisse gerechtfertigt werden konnte, dann diese; denn wie sich herausstellte, verlieh sie nicht einer Seite die Vorherrschaft, sondern erwies sich als wirklich heilsame Maßnahme; und die Anführer der sogenannten Rebellion waren innerhalb von wenigen Jahren die angesehenen und erfolgreichen Minister des Throns*, gegen den sie erst vor so kurzer Zeit gekämpft hatten.

Im Hinblick auf die Frage, ob ein Land berechtigt ist, dem Volk eines anderen bei einem Kampf gegen dessen Regierung um freie Institutionen zu helfen, wird die Antwort unterschiedlich ausfallen, je nachdem, ob das Joch, das das Volk abzuschütteln versucht, das einer rein inländischen Regierung ist oder das von Ausländern; wobei jede Regierung, die sich durch ausländische Unterstützung an der Macht hält, als eine von Ausländern anzusehen ist. Wenn der Konflikt nur einer mit inländischen Herrschern und mit solchen einheimischen Kräften ist, die die Herrschenden zu ihrer Verteidigung in Dienst nehmen können, möchte ich die Frage nach der Legitimität einer Intervention im Sinne einer allgemeinen Regel mit Nein beantworten. Der Grund ist, dass es nur selten etwas geben kann, das einer Sicherheit dafür gleichkommt, dass die Intervention, selbst im Fall ihres Erfolgs, zum Wohl des Volkes selbst wäre. Die einzige Probe von wirklichem Wert, ob ein Volk die Eignung für demokratische Institutionen erlangt hat, besteht darin, dass es oder ein Teil von ihm, der groß genug ist, um sich in der Auseinandersetzung zu behaupten, bereit ist, Mühe und Gefahr für seine Befreiung tapfer auf sich zu nehmen. Ich weiß, was dagegen eingewandt werden kann. Ich weiß, dass dagegen geltend gemacht werden kann, dass die Tugenden freier Men-

* Gemeint sind Nuño José Severo de Mendonça Rolim de Moura Barreto (1804–1875), portugiesischer Politiker und dreifacher Regierungschef des Königreichs Portugal sowie Bernardo de Sá Nogueira de Figueiredo (1795–1876), portugiesischer Politiker und viermaliger Ministerpräsident. Beide waren Vertreter der während der konstitutionellen Monarchie in Portugal bedeutenden, als progressiv einzuordnenden Historischen Partei (Partido Historico), Letzterer spaltete sich 1867 mit der neu gegründeten Reformistischen Partei ab. Doch nach Bernardo de Sá Nogueira de Figueiredos Tod im Jahr 1876 fanden beide Parteien unter dem Namen Progressive Partei wieder zusammen.

schen nicht in der Schule der Sklaverei gelernt werden können und dass ein Volk, wenn es für die Freiheit nicht geeignet ist, erst einmal frei sein muss, um die Gelegenheit zu haben, diese Eignung zu erlangen. Und dies wäre überzeugend, wenn die empfohlene Intervention dem Volk wirklich Freiheit schenken würde. Aber das Übel ist: Wenn seine Liebe zur Freiheit nicht einmal groß genug ist, um sie inländischen Unterdrückern abzurufen, dann wird die Freiheit, die ihm durch andere Hände als seine eigenen verliehen wird, keine wirkliche und dauerhafte sein. Kein Volk war jemals frei und blieb es, wenn es nicht entschlossen war, frei zu sein; weil weder seine Herrscher noch irgendeine andere Partei in der Nation es zu etwas anderem zwingen konnten. Wenn ein Volk – insbesondere eines, dessen Freiheit noch nicht den Charakter einer Vorschrift erlangt hat – die Freiheit nicht genug wertschätzt, um für sie zu kämpfen und sie gegen jede Streitkraft zu behaupten, die *innerhalb* des Landes zusammengetrommelt werden kann, selbst von denen, die über die Staatseinnahmen verfügen, dann ist es nur eine Frage von Jahren oder Monaten, bis dieses Volk versklavt wird. Entweder wird die Regierung, die es sich selbst gegeben hat, allen demokratischen Institutionen schnell ein Ende bereiten, oder einige Militärführer oder eine Gruppe von Verschwörern, die auf den Sturz der Regierung aus sind, werden das tun – es sei denn, es kommt ihnen besser zupass, sie bestehen zu lassen und zur bloßen Formsache zu machen; denn wenn der Geist der Freiheit in einem Volk nicht stark ist, dann fällt es den Inhabern der Exekutivgewalt leicht, alle Institutionen für die Zwecke der Diktatur zuzurichten. Es gibt keine völlige Sicherheit gegen dieses bedauerliche Problem, auch nicht in einem Land, das seine Freiheit selbst erlangt hat, wie man gegenwärtig an schlagenden Beispielen in der Alten wie in der Neuen Welt sehen kann – aber wenn die Freiheit *für* es erlangt worden ist, hat es in der Tat wenig Aussicht, diesem Schicksal zu entgehen. Wenn ein Volk das Pech hatte, von einer Regierung beherrscht zu werden, unter der die zum Erhalt der Freiheit notwendigen Gefühle und Tugenden sich nicht entwickeln konnten, dann haben diese Gefühle und Tugenden am ehesten eine Chance zu entstehen, wenn dieses Volk sich auf einen mühsamen Kampf einlässt, um aus eigener Anstrengung frei zu werden. Menschen entwickeln eine Bindung an das, wofür sie lange gekämpft und Opfer gebracht haben; sie lernen, das zu schätzen, womit ihre Gedanken sich intensiv beschäftigt haben; und ein Konflikt, in dem sich viele für ihr Land aufopfern mussten, ist eine Schule, in der sie lernen, das Interesse ihres Landes höher zu schätzen als ihr eigenes.

Es kann daher in einem Land mit einer freien Regierung selten – ich will nicht so weit gehen zu sagen: nie – ratsam oder richtig sein, den Bemühungen eines anderen Volks, dieselbe Errungenschaft ihren einheimischen Herrschern abzutrotzen, auf andere Weise als durch moralische Unterstützung durch seine öffentliche Meinung beizustehen. Wir müssen natürlich die Fälle ausnehmen, in denen ein solcher Beistand ein Akt der legitimen Selbstverteidigung ist. Sollte sich dieses Land (was keineswegs unwahrscheinlich ist) wegen seiner Freiheit, die einen ständigen Tadel an der Diktatur an jedem Ort und eine Ermütigung, sie abzuschütteln, darstellt, durch eine Koalition von kontinentalen Gewaltherrschern bedroht sehen, dann sollte es die Partei des Volkes in jeder Nation auf dem Kontinent als seinen natürlichen Verbündeten betrachten – die Liberalen sollten das für es sein, was die Protestanten Europas für die Regierung von Königin Elisabeth^{*} waren. Wenn also eine Nation zu ihrer eigenen Verteidigung einen Krieg gegen einen Gewaltherrscher geführt und das seltene Glück gehabt hat, nicht nur erfolgreich Widerstand zu leisten, sondern die Bedingungen für einen Frieden festsetzen zu können, ist sie berechtigt zu sagen, dass sie nur mit einem anderen Herrscher als dem, dessen bloße Existenz als solcher eine ständige potenzielle Bedrohung ihrer Sicherheit und Freiheit darstellt, einen Friedensvertrag schließen wird. Diese Ausnahmen werfen lediglich ein deutlicheres Licht auf die Gründe für die Regel, denn sie bestehen nicht deshalb, weil diese Gründe keine Geltung hätten, sondern aufgrund von Erwägungen, die ihnen übergeordnet sind, und fallen unter einen anderen Grundsatz.

Aber der Fall eines Volkes, das gegen ein ausländisches Joch kämpft oder gegen eine einheimische Tyrannei, die durch ausländische Waffen aufrechterhalten wird, lässt die Gründe für Nichteinmischung in einem ganz anderen Licht erscheinen, denn in diesem Fall bestehen ebendiese Gründe nicht. Ein Volk, das der Freiheit zutiefst verbunden ist und vollständig in der Lage, freie Institutionen zu verteidigen und guten Gebrauch von ihnen zu machen, kann möglicherweise unfähig sein, erfolgreich für sie gegen die Streitkräfte einer anderen, mächtigeren Nation zu kämpfen. Einem derart niedergehaltenen Volk beizustehen bedeutet nicht, das Gleichgewicht der Kräfte zu stören, auf dem der dauerhafte Erhalt der Freiheit in einem Land beruht, sondern dieses

* Elisabeth I. (1533–1603), Königin von England seit 1558, konvertierte zwar aus dynastischen Überlegungen zum Katholizismus, protegierte aber weiterhin die Protestanten.

Gleichgewicht wiederherzustellen, nachdem es auf ungerechte und gewaltsame Weise gestört worden ist. Damit die Doktrin der Nichteinmischung ein legitimer moralischer Grundsatz sein kann, muss sie von allen Regierungen akzeptiert werden. Die Gewaltherrscher müssen ebenso wie die freien Staaten einwilligen, durch sie gebunden zu werden. Solange sie das nicht tun, führt das Bekenntnis freier Länder zu dieser Doktrin nur zu dem erbärmlichen Resultat, dass das Unrecht dem Unrecht helfen darf, aber das Recht nicht dem Recht. Einmischung, um Nichteinmischung durchzusetzen, ist immer berechtigt, immer moralisch, wenngleich nicht immer klug. Obwohl es ein Fehler wäre, einem Volk Freiheit zu *geben*, das diese Gabe nicht wertschätzt, kann es nur richtig sein, darauf zu bestehen, dass es, wenn es sie wertschätzt, nicht durch Zwang aus dem Ausland davon abgehalten werden darf, sie anzustreben. Vielleicht wäre es nicht richtig gewesen, wenn England (selbst abgesehen von der Frage, ob es klug war) sich auf die Seite Ungarns in seinem edlen Kampf gegen Österreich geschlagen hätte, obwohl die österreichische Regierung in Ungarn in gewissem Sinne ein ausländisches Joch war. Aber als, nachdem die Ungarn gezeigt hatten, dass sie wahrscheinlich in diesem Kampf siegreich sein würden, der russische Gewaltherrscher sich einmischte und seine Truppen mit denen Österreichs vereinte und die Ungarn mit gefesselten Händen und Füßen ihren verärgerten Unterdrückern wieder auslieferte, wäre es eine ehrenwerte und tugendhafte Handlung für England gewesen, wenn es erklärt hätte, dass dies nicht sein dürfe und falls Russland der im Unrecht befindlichen Seite Unterstützung gewähren würde, England der im Recht befindlichen helfen würde. Möglicherweise wäre es nicht mit der Rücksicht zu vereinbaren gewesen, die jede Nation ihrer eigenen Sicherheit schuldet, wenn England diesen Standpunkt allein bezogen hätte. Aber England und Frankreich hätten es gemeinsam tun können; und wenn sie es getan hätten, hätte die russische bewaffnete Einmischung niemals stattgefunden, oder wäre nur für Russland verhängnisvoll gewesen – während diese Mächte, indem sie es nicht getan haben, nicht mehr gewonnen haben, als dass sie Russland fünf Jahre später bekämpfen mussten, unter schwierigeren Umständen und ohne Ungarn als Verbündeten. Die erste Nation, die mächtig genug ist, um ihren Worten Taten folgen lassen zu können, und die die Bereitschaft und den Mut hat zu sagen, dass in Europa von den Soldaten einer Macht nicht auf die revoltierenden Untertanen einer anderen geschossen werden darf, wird das Idol aller Freiheitsfreunde in ganz Europa sein. Diese Erklärung allein würde die

beinahe sofortige Befreiung jedes Volks gewährleisten, das sich hinreichend nach Freiheit sehnt, um fähig zu sein, sie aufrechtzuerhalten – und die Nation, die dies verkündet, wird sich bald an der Spitze eines Bündnisses von freien Völkern wiederfinden, das so stark ist, dass es den Bemühungen einer beliebigen Anzahl von verbündeten Gewaltherrschern, es zu zerstören, trotzen kann. Dieser Preis ist zu herrlich, als dass nicht früher oder später ein freies Land nach ihm greifen würde; und die Zeit ist vielleicht nicht mehr fern, dass England, wenn es diese heldenhafte Rolle nicht um des Heldentums willen übernimmt, aus Rücksicht auf seine eigene Sicherheit gezwungen werden wird, sie zu übernehmen.

7. Wordsworth und Byron

Debattieredemanuskript

von John Stuart Mill

(1829)

Übersetzung von Florian Wolfrum

Bemerkung über die Art und Weise, wie die Debatte geführt worden ist, und mit dem Tadeln jedes Versuchs, Wordsworth lächerlich zu machen; demjenigen, der das versucht, entgegenhalten:*

1. Ob er sich vorstellt, dass die Geisteshaltung, die ständig auf der Suche nach dem Lächerlichen ist und die bei der Betrachtung anderer Menschen und ihrer Werke Vergnügen daran findet, alles herauszupicken, was sich als Futter für den Hohn eignet, die angemessene Haltung ist, um große Dichter zu bewerten.

Ich muss sagen, dass es in einer Frage zwischen zwei Dichtern eine gewisse Voreingenommenheit zugunsten des Dichters gibt, dessen Fürsprecher, die mir seine Ambitionen darlegen, sich bemühen, meinen Geist in einen Zustand zu versetzen, der eher geeignet ist, feine Dichtung wertzuschätzen und zu fühlen – kurz: in einen Zustand, der etwas mehr jenem Zustand gleicht, an den sich die Dichtung selbst wendet.

In Roebucks Rede vom vorigen Abend fand ich sehr viel Bewundernswertes. Ich habe all die Teile der Rede bewundert, in denen er sich an die geistig höchststehenden Mitglieder der Gesellschaft wandte und an deren höchste Empfindungen, aber ich kann den Teil nicht bewundern, wo er gesinnt zu sein schien, die Angelegenheit von einem besseren Gericht vor ein schlechteres zu bringen; dabei

* Das Manuskript (Mill-Taylor-Collection II/1/11), das mehr aus Notizen für eine Rede besteht als aus einem ausformulierten Vortrag, ist von Mills Hand folgendermaßen beschriftet: »Rede über Wordsworth/1829«. Die Rede war vorbereitet für die Debatte in der London Debating Society, die von John Sterling (1806–1844), »der eine weitschweifige Rede hielt«, am 16. Januar 1829 eröffnet wurde; gefolgt von John Arthur Roebuck (1801–1879), der die Gegenmeinung vertrat. Die Debatte wurde am 30. Januar fortgesetzt, als Mill »einen äußerst exzellenten Essay lieferte, der aufgrund seiner Länge (2 Stunden) einiges Gezänk am Ende der Debatte verursachte«. Da die Rede nicht zu Mills Lebzeiten veröffentlicht wurde, wird sie in seiner Bibliographie nicht aufgeführt (vgl. *Collected Works* XXVI, S. 434). Die Lektüre von Wordsworth erklärt Mill in seiner *Autobiographie* im Gegensatz zu den Werken Byrons, die er als zu düster und trostlos erachtete, zu »einem wichtigen Ereignis« in seinem Leben. Im Rahmen der Überwindung seiner »seelischen Krise« empfand er sie als »Arznei« und »Quelle innerlicher Freude« (*Ausgewählte Werke* II, S. 121; S. 122). Die Debatte über Wordsworth und Byron, die zur Entfremdung Mills von seinem Jugendfreund Roebuck beitrug, erinnerte Mill folgendermaßen: »Wir kamen überein, die Sache in unserem Debattierclub auszutragen, und so wurde dann während zweier Abende über die Verdienste dieser beiden Dichter verhandelt, wobei wir unsere Anschauungen durch lange Rezitationen zu begründen suchten; auch Sterling hielt dabei eine glänzende Rede, in welcher er seine eigentümliche Theorie der Dichtkunst entwickelte.« (Ebd., S. 123). Die ersten beiden Folioblätter der Rede Mills, augenscheinlich ein erster Entwurf, werden hier einleitend in kursiver Schrift abgedruckt.

muss ihm bewusst gewesen sein, dass dies bei jedem einen umso stärkeren Eindruck hinterlassen würde, je weiter der Betreffende von der höchsten Klasse entfernt ist. Für meinen Teil bin ich völlig damit einverstanden, alle meine Ideen zu diesem Thema dem Urteil derer unter meinem Zuhörern zu überantworten, die, und davon gibt es zweifellos viele, mir hinsichtlich intellektueller und moralischer Bildung ebenbürtig oder überlegen sind. Aber ich kann nicht darin einwilligen, dass diejenigen die Richter darüber sein sollen, die ich in beiderlei Hinsicht als mir unterlegen erachte. Mein ehrenwerter Freund muss sich dessen bewusst sein, dass jenes verächtliche Lachen, mit dem einige Passagen, die er von Wordsworth zitierte, aufgenommen wurden, nur von dem Teil der Gesellschaft stammen konnte, dessen Wählerstimmen jemand wie er am wenigsten zu erhalten wünscht; dass die meisten von ihnen vermutlich gewohnheitsmäßig und alle von ihnen in diesem Augenblick ebenso unfähig waren, die wahren Schönheiten Byrons wie die von Wordsworth zu begreifen; und dass viele Passagen von den Teilen von Wordsworth, den zu bewundern er den Sinn, Geschmack, das Gefühl und die Tugend besitzt, mit genau demselben Lachen aufgenommen worden wären, wenn sie auf dieselbe Weise vorgetragen worden wären.

Zeigen, wie er die wirklichen Schönheiten des Gedichts von den Narzissen verschleiert hat.¹ Auch was Wordsworth damit gemeint hat. Was die anderen Gedichte betrifft, zeigen, dass Wordsworth alles in Versen schreibt, wenn es sich überhaupt dafür eignet, geschrieben zu werden. Wunderbar, wenn er nicht Dinge geschrieben hat, die in Prosa besser wären – aber nichts Lächerliches daran. Sie hätten etwas offenkundiger Lächerliches wählen können. »Alice Fell«² – Es mit Parisina vergleichen.³ Hinsichtlich meiner eigenen Person habe ich ein Anliegen vorzubringen. Ich werde sehr vieles sagen, was viele von ihnen für absurd halten werden und was möglicherweise auch wirklich absurd ist. Wenn sie dazu neigen, mich für irgendwelche Irrtümer, die ich vielleicht begehe, zu verurteilen, ihnen zu bedenken geben, in welch äußerst unvollkommenem Zustand sich die Wissenschaft von der Literatur befindet – man kann beinahe sagen, dass sie in diesem Land mit Wordsworths Vorworten begonnen hat.⁴ Sie darum bitten, die Regel anzuwenden, die ich anwende.

Personen, die nicht dazu berechtigt sind, ihre Meinung zu dieser Frage zu äußern – nämlich diejenigen, die Dichtung bloß als eleganten Zeitvertreib betrachten, der ihnen ein flüchtiges Vergnügen bereiten, aber keinen bleiben-

den Eindruck hinterlassen soll. Zeigen, dass Dichtung ein wichtiger Zweig der Erziehung ist. Erziehung ist 1. die Erziehung des Intellekts. 2. die der Gefühle. Die Torheit anzunehmen, dass das Erste ohne das Zweite genügt. Das große Instrument des Zweiten, soweit es durch Literatur beeinflusst ist, ist die Dichtung. Warum sollte daher, wenn dies der Zweck der Dichtung ist, nicht der als der größte Dichter gelten, der diesen Zweck am besten erfüllt hat? Nicht unvernünftig anzunehmen, dass, da Philosophie und Dichtung ganz und gar nicht unverbunden sind, derjenige der größte Dichter genannt werden sollte, der der größte Meister in diesem Zweig der Philosophie ist, die die Erziehung der Gefühle betrifft, und sie am meisten ausübt hat.

Aber dies außer Acht lassen, da es zu wenig mit den gewöhnlichen Ideen übereinstimmt und weil die Seite, für die ich eintreten möchte, auch ohne es ausreichend gerechtfertigt werden kann. Dies umso notwendiger, weil ich auf jeden Fall die Gesellschaft dazu aufrufen muss, etwas anzunehmen, was für viele von ihnen eine neuartige Art und Weise ist, die Verdienste eines Dichters zu beurteilen. Für die meisten ist Literaturkritik keine Angelegenheit des Denkens, sondern des bloßen Gefühls: Sie lesen einen Schriftsteller, und den, der sie am meisten bewegt, erklären sie zum größten Dichter. Da es in der Natur verschiedener Gemüter liegt, durch verschiedene Dinge zu einem bestimmten Gefühl bewegt zu werden, stimmen Menschen in ihren Kritiken daher selten überein, und sie verachten im Allgemeinen alle Dichtung außer der, die genau für sie geschrieben und an sie gerichtet ist. Kein Zweifel, der unmittelbare Zweck aller Dichtung ist zu bewegen – und ebenso kein Zweifel, dass das Verdienst eines Dichters, wenn sein Thema vorgegeben ist, dem Grad entspricht, in dem seine Mittel zu diesem Zweck gut gewählt sind. Was ich möchte, ist, dass Menschen ihr Gefühl nicht in Bausch und Bogen dem Dichter zuschreiben, sondern es so weit analysieren, dass sie sich bemühen herauszufinden, wie viel davon sie seinem Genius verdanken und wie viel dem vorausgehenden Zustand ihres eigenen Gemüts. Nur daher kommt es, dass Schönheiten, die von den zufälligen und vorübergehenden Assoziationen einer besonderen Nation oder eines besonderen Zeitalters abhängen, von denen unterschieden werden, die ihre Macht zu gefallen aus der ursprünglichen Verfassung der menschlichen Natur selbst beziehen. Personen, die an diese Übung gewöhnt sind, würden zögern, das als unreif und absurd abzutun, was andere, ebenso gebildete Personen bewundern, bevor sie bedacht haben, ob es nicht möglich sei, dass es eine Unzulänglichkeit in ihrem eigenen Gemüt gibt,

die verhindert, dass sie von Dichtung einer bestimmten Art berührt werden; und wenn sie andererseits aufgrund einer eingehenden Untersuchung derjenigen Dichtung, die sie am meisten bewundern, feststellen, dass ein großer Teil der Wirkung, die sie bei ihnen hervorgerufen hat, die Wirkung eines nicht sehr beneidenswerten oder achtbaren Gemütszustands bei ihnen selbst war, würden sie vielleicht einen Grund zu dem Verdacht finden, dass gerade die Ursache, die sie zu solcher Bewunderung veranlasste, sie unfähig machen muss, die höchste Art von Dichtung zu empfinden und wertzuschätzen; denn die höchste Art von Dichtung ist die, die an den höchsten Zustand des Gemüts angepasst ist; so wie ein Mann mit Kenntnissen einem unwissenden überlegen ist, ein Mann mit starken sozialen Zuneigungen einem böswilligen, ein freundlicher und bescheidener einem stolzen und verachtungsvollen, ein Mann mit kontrollierten Leidenschaften einem Mann mit unkontrollierbaren Leidenschaften, ein Mann mit froher Veranlagung einem mit melancholischer Veranlagung, so ist im selben Verhältnis die Dichtung, die den einen begeistert, von höherer Art als die, die geeignet ist, die Emotionen des anderen zu erregen.

Aufgrund dieser Probe [ist] die Überlegenheit von Wordsworth offensichtlich – aber es ist nicht gerecht, ihn dieser Probe zu unterziehen, weil nicht der übliche Sinn der Worte *großer Dichter*, die sich lediglich auf den *Grad* der Fähigkeit als Probe der Größe beziehen, ohne an die *Art* zu denken. Aber Byron* hatte Vorzüge, die ihn im Besitz von größerer Fähigkeit erscheinen lassen, als er *hat*. 1. Das Ansehen einer Erzählung. Die enorme Wirkung, die daraus resultiert, veranschaulichen – wie es Scotts** Gedichte gestützt hat – wie es schlechte Romane stützt – glaube, dass die Zahl der Bewunderer Byrons enorm gesteigert wird durch jene, die nur an die Erzählung denken. 2. Zudem richtet sich das Interesse auf die intensiveren Gefühle, mit denen wir bereitwilliger sympathisieren als mit den ruhigeren, und unter diesen hauptsächlich auf die Liebe – beinahe die einzige Leidenschaft, die nicht von eigennütziger Art ist, der die gegenwärtigen gesellschaftlichen Übereinkünfte erlauben, ihr natürliches Wachstum zu erlangen. Beweis der Wirkung dieser Vorzüge – die Gedichte von *Giaour*⁵ bis *Parisina*, die am meisten bewundert werden, von

* George Gordon Noël Byron, Lord Byron (1788–1824), englischer Dichter der Romantik und Teilnehmer am Freiheitskampf der Griechen.

** Walter Scott (1771–1832), schottischer Dichter und Schriftsteller.

*Marino Faliero*⁶ abwärts, und kaum gelesen. Wordsworth^{*} schließt sich selbst nahezu von diesen aus.

Roebucks^{**} Methode kritisieren.

Nun die Probe. Um mich nicht selbst durch irgendeine willkürliche Eingengung des Wortes *Dichtung* zu behindern, werde ich es alles einschließen lassen, was es überhaupt einschließt. Sie mögen beurteilt werden aufgrund der Art und Weise, auf die sie 1. Gegenstände beschreiben. 2. Gefühle. 3. des gelungenen Ausdrucks von Gedanken. Dies Dichtung, vorausgesetzt, die Gedanken sind derart, dass sie Gefühle erregen oder durch die Art und Weise, wie sie ausgedrückt werden, dazu gebracht werden, dies zu tun.

1. Beschreiben von Gegenständen. Hier bemerken, dass das Beschreiben von Gegenständen keine Dichtung ist, außer insofern sie in einem Licht dargestellt werden oder auf eine Art und Weise gesehen werden, die sie andere Gefühle erregen lässt, als es eine nackte Schilderung tun würde. Beispiel: es springt der lebendige Donner⁷ – und die Hohltaube brütet.⁸

Enorme Überlegenheit Wordsworths. Äußerste Seltenheit der präzisen Naturbeschreibung. Popes^{***} falsche Bildlichkeit. Gegensatz zu Coleridge^{****}: Die bernsteinfarbenen Wolken⁹ und Wordsworth: Der orange Himmel¹⁰. Enorme Anzahl solcher Passagen bei Wordsworth. Seine Beschreibung von Eibenbäumen – des Nüssesammelns.¹¹ Die ersten beiden Strophen seiner »Resolution and Independence« lesen und die drei, die mit »as a huge stone«¹² beginnen, den Grund für das Auslassen der anderen angeben; den Grund, die »Intimations of Immortality«¹³ nicht zu zitieren. Bei Byron nichts von dieser Art, das der Erinnerung wert wäre, kaum ein neues Bild, das von der äußeren Natur bezogen wurde, und seine Beschreibungen vage und nicht eindrucksvoll. *The Siege of Corinth*¹⁴ kommt am nächsten, aber ein Anklang an *Christabel*.¹⁵

* William Wordsworth (1770–1850), englischer Dichter der Romantik.

** John Arthur Roebuck (1801–1879), geboren in Madras (Indien), englischer Politiker und Jugendfreund Mills.

*** Alexander Pope (1688–1744), englischer Dichter, Schriftsteller und Übersetzer der Frühaufklärung.

**** Samuel Taylor Coleridge (1772–1834), englischer Philosoph und Dichter der Romantik. In seinem Text über Coleridge nahm Mill eine umfassende Würdigung von dessen Verdiensten vor. Mit Ausnahme Benthams habe, so Mill, »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.« (*Ausgewählte Werke* III/1, S. 174)

Dann ein ganzes *Genus* von Wordsworth Byron unbekannt – das, was gewöhnliche Gegenstände verschönert und interessant macht. Das »Morning Exercise« – »The Kitten and Falling Leaves«¹⁶ – etc., die ihm den Anspruch verleihen, gleich nach Milton* zu kommen – Nichts von dieser Art bei Byron und warum.

2. Beschreiben von Gefühlen. In diesem Punkt wird man Byron als überlegen ansehen; und hier muss ich zugeben, dass er Wordsworth näher kommt als irgendwo sonst.

Es gibt gewisse Gefühle, auf deren Beschreibung beide abzielten, und andere, die man als eigentümlich für jeden betrachten kann.

Was sie beide beschrieben haben, sind jene Gefühle, die bei gewöhnlichen Menschen durch Ursachen hervorgerufen werden, denen im gewöhnlichen Lauf der Ereignisse viele Menschen ausgesetzt sind, vielleicht nicht im selben Maße, aber in ausreichendem Maße, um vollständige Kenntnis darüber zu besitzen, wie die Gefühle beschaffen sind, und um in der Lage zu sein, eine zutreffende Beschreibung von ihnen zu erkennen. In diesem *Genre* sind beide Dichter so bewundernswert, dass schwer zu sagen ist, wer die größte Fähigkeit darin gezeigt hat. *The Prisoner of Chillon*¹⁷ kommt sicherlich den besten Gedichten dieser Art in dieser Sprache gleich – aber Wordsworth hat zwanzig Gedichte hervorgebracht, von denen jedes ihm aufgrund seiner Länge gleichkommt. Unterschied, der von Scott und Coleridge in ihren Naturbeschreibungen veranschaulicht wird. Jedes von Wordsworths pathetischen Gedichten enthält eine sehr tiefe und zarte Verbindung zur Natur. Byrons Verbindungen für sich genommen von geringerem Wert, aber viele von ihnen sehr geschickt zusammengefügt, so dass sie ein Ganzes hervorbringen, das zugleich folgerichtig und wahr ist. Schwierig festzustellen, welches das größte Verdienst. »The Mad Mother« – »The Female Vagrant« – »Complaint of an Indian Woman« – »The Last of the Flock« – »The Sailor's Mother« (ein sehr gutes Beispiel) – die »Reverie of Poor Susan« und »Adam of Tilsbury Vale«.¹⁸ – Aber Wordsworth hat ein viel breiteres Spektrum – Byron stellt lediglich schmerzhaft Gefühle dar – Wordsworth präsentiert darüber hinaus eine größere Zahl von entzückenden Bildern ruhigen Genusses als vielleicht jeder Dichter, der je geschrieben hat. Lesen, was er aus einem so kleinen Thema wie

* John Milton (1608–1674), englischer Schriftsteller und politischer Philosoph der Frühaufklärung.

dem »Miller and two Dames«¹⁹ machen kann, den Leuten, die auf der Straße einem Musikanten zuhören²⁰ – aber vor allem das »Highland Girl«²¹ – der »Solitary Reaper«²² – etc. Byron nur stürmische Vergnügungen – die nur in Verzückung beschrieben werden können, was schon so oft getan wurde.

Nun was die Gefühle betrifft, die Byron eigentümlich sind. Und hier muss ich ein wenig auf das eingehen, was man die Metaphysik der Literaturkritik nennen könnte.

Es muss eingeräumt werden, dass jene Gefühle, die wir nur aufgrund von Beobachtung beschreiben, notwendig oberflächlich beschrieben werden müssen. Es gibt keine Tiefe, keine Intensität, keine Kraft in unseren Beschreibungen von Gefühlen, solange wir nicht selbst die Gefühle erfahren haben, die wir beschreiben. Aber dennoch wird eine oberflächliche Beschreibung Lesern, die die Gefühle nie erfahren haben, möglicherweise ausreichend erscheinen – und ein Versuch einer tiefgründigen Beschreibung, die jedoch völlig falsch ist, wird möglicherweise gleichermaßen für wahr und tiefgründig gehalten werden. Das ist das Geheimnis, warum sie schlechte Dichtung und schlechte Schauspielerei bewundern. Sagen, dass Byron mehr beschrieben hat – aber es ist wie »Lioness and the Fox«.²³

Drei Arten von Gefühlen, die Byron beschrieben hat: Wordsworth konnte – ein sehr scharfer *Beobachter* des Charakters. Erregte Leidenschaft von Liebe oder Hass wie im *Giaour* etc. Verachtung der Menschheit und Unzufriedenheit mit allen menschlichen Vergnügungen wie in *Childe Harold*, *Lara*, *Cain* und *Don Juan*.²⁴ Und in seinen Dramen all die Leidenschaften und Gefühle von Gemütern von hohem Rang. Ich stelle mir vor, dass er nur die zweite Klasse von Gefühlen erfahren hat, weshalb das die einzigen sind, bei deren Darstellung er viel Fähigkeit gehabt hat.

Nach dem, was wir über Byrons Leben wissen, haben wir keinen Grund zu der Annahme, dass er jemals im Staat von *Giaour** war – wir wissen, dass er sehr früh [in den Ländern des] *Childe Harold*** war. Ich glaube, die *Giaour*-

* Figur in einem Gedicht Byrons mit gleichnamigem Titel. Das Gedicht, dessen Titel auch als »Die Ungläubige« übersetzt werden könnte, handelt von einer weiblichen Sklavin, die infolge ihres Unglaubens in einen Sack eingewickelt und im Meer ertränkt, aber von ihrem venezianischen Liebhaber gerettet wird.

** Verserzählung über einen auf Wanderschaft befindlichen Schildknappen, der sich aus Überdruß am Luxusleben auf Abenteuerreise begeben hat. Mill bringt die Schilderung des Protagonisten mit den Reiseaktivitäten Byrons in Verbindung.

Bilder rühren ausschließlich von der Einbildungskraft her. Ob sie wahr sind oder nicht, weiß ich offen gesagt nicht – überzeugt, dass niemand in der Gesellschaft es weiß. Im Süden mag es solche Leute geben – hier keine. Keiner in der Gesellschaft wird vorgeben, dass er jemals im Giaour-Staat war – andernfalls wäre er zu demselben Ende gekommen wie Giaour. Burns* Liebesgedichte²⁵ stellen die Leidenschaft besser dar, als sie in diesem Land ist. Aber ich bin sicher, es ist sehr einfach, all dies aufgrund bloßer Einbildungskraft darzustellen – Es ist leicht, Menschen mit *einer Idee* darzustellen. Man lässt alle anderen Ideen weg und muss dann nur noch übertreiben – was man leicht tun kann –, denn wir haben alle genug von denselben Gefühlen erfahren, um eine Vorstellung davon zu haben, wie sie beschaffen sind, und wir brauchen sie nur zu vergrößern.

Als Nächstes zu den Figuren seiner Dramen. Dramatische Dichtung die einfachste von allen und beinahe die einzige, in der Menschen aufgrund bloßer Beobachtung der Natur getreu sein können – Leute werden dazu gebracht, ihre Gefühle durch das zu zeigen, was sie sprechen. Nun wissen aber alle, die je tiefe Gefühle irgendwelcher Art erfahren haben, dass es nur der geringste und unbedeutendste Teil ist, der Teil, der am nächsten an der Oberfläche liegt, der sich in der Rede zeigt – gleichzeitig ist es der Teil, der dem Beobachter am offensichtlichsten erscheint.

Es bleibt also, als das einzige Gefühl, das Byron mit einer gewissen Tiefe dargestellt hat, das Gefühl der Unzufriedenheit mit dem Leben und allem, was es darin gibt – ein Gefühl, dass er in einer großen Vielzahl von Formen dargestellt hat – in einer Form, die sehr schwach und redensartlich und uninteressant ist in *Childe Harold* und *Don Juan* – das ist offensichtlich die Form, in der es in ihm selbst bestand; dasselbe Gefühl ist in drei anderen verschiedenen Ausprägungen und in all diesen Fällen sehr kraftvoll dargestellt in *Lara*, *Manfred*²⁶ und *Cain*, in denen er außerordentlich geschickt Gefühle in einem dauerhaften Charakter fixiert und verkörpert zu haben scheint, die nur zu gewissen Zeiten durch sein eigenes Gemüt gingen, aber nicht dauerhaft in ihm bestanden, und meiner Meinung nach muss auf diesen drei Werken sein Anspruch auf die Ehre beruhen, getan zu haben, was ein Dichter meiner Ansicht nach getan haben muss, um groß genannt zu werden, nämlich unsere Kenntnis der menschlichen Natur erweitert zu haben. Und nur die, die sich in

* Robert Burns (1759–1796), schottischer Dichter.

diesem unglücklichen Gemütszustand befinden oder befunden haben, können diese Gedichte völlig nachempfinden oder verstehen.

Als Nächstes sehen wir, wie die Gefühle beschaffen sind, die Wordsworth beschrieben hat und Byron nicht.

Sicher [ist] vor allem, dass er alles, was er beschrieben hat, gefühlt hat. Kein Dichter, bei dem man dieselbe Sicherheit hat. Beinahe jedes Gedicht von Wordsworth, mit Ausnahme seines großen²⁷, wurde anlässlich der einen oder anderen Angelegenheit geschrieben, die zu der Zeit seine Gefühle betraf, und gab ihm das Verlangen, diese Gefühle festzuhalten und wieder wachzurufen, indem er sie in Verse fasste. Nun ist er ein bemerkenswerter Mann, und seine Gefühle sind folglich von einer bemerkenswerten Art – und Menschen, die nur ein einziges Gedicht lesen und denen sich nur ein einziger Fall des Gefühls zeigt, können es nicht nachempfinden und halten es für bloße Affektiertheit. Aber das ist ein Nachteil, unter dem jeder Dichter, der Gefühle hat, die nicht üblich sind, leiden muss, nämlich die Notwendigkeit, in einem gewissen Maße das Gemüt seines Lesers erziehen zu müssen, um ihn für diese Gefühle empfänglich zu machen. Aus diesem Grund kann ihn niemand wertschätzen, der seine Schriften nicht nacheinander liest.

Vorwurf gegen Wordsworth, dass er Gefühle als durch Gegenstände erregt darstellt, die an sich nicht in der Lage sind, solche Gefühle zu erregen. Findet überall menschliche Sympathien, jeder Gegenstand spricht zu ihm über den Menschen und seine Pflichten. Dass sie solche Gefühle nicht bei allen Personen erregen und bei sehr wenigen im selben Grad, ist zutreffend. Ich kann nicht sagen, dass sie bei mir immer dieselben Gefühle erregen. Aber wer sie aus diesem Grund für unwirklich oder unnatürlich erklären wollte, würde zu erkennen geben, dass er eine sehr beschränkte Kenntnis von den Kräften des menschlichen Gemüts hat. Wordsworth ist ein Mann von außerordentlich meditativen Gewohnheiten, und die gewöhnlichen Gegenstände seiner Meditationen sind zwei: 1. natürliche Gegenstände. 2. die Gefühle und Pflichten des Menschen – zeigen, wie durch Meditieren über diese zwei Gegenstände und durch das beständige dichterische Erläutern des einen durch das andere beides in die Lage versetzt wird, das andere zu erregen. Wenn man mir seine Übertreibung und Mystifizierung dieser Dinge vorhält, seine Rede davon, dass er Umgang pflegt mit den großen Formen der Natur, dass er Erhabenheit im Schlagen des Herzens²⁸ findet und so weiter, dann gebe ich zu, dass dies Unsinn ist, aber dies in die vorliegende Frage einzubringen bedeutet, dem

Dichter Wordsworth die Fehler des Metaphysikers Wordsworth vorzuwerfen. Den Unterschied zeigen zwischen dem Beschreiben von Gefühlen und der Fähigkeit, sie zu analysieren – die Tendenz eines Mannes, der durch ein langes Schwelgen in bestimmten Assoziationsketten gewisse Gefühle mit Dingen verbunden hat, die bei anderen Menschen keine solchen Gefühle erregen, wenn er dann zu erklären versucht, neigt er sehr dazu, in Mystizismus zu verfallen – zu denken, dass es eine natürliche Verbindung zwischen jenen Gegenständen und jenen Gefühlen gibt, und da er weiß, dass es in den Gegenständen, wie sie der Welt erscheinen, nichts gibt, was solche Gefühle erregen könnte, blickt er über sie hinaus und denkt sich etwas Spirituelles und Ideales in ihnen, das nur das geistige Auge sehen kann – man denke an den Mystizismus der Hingabe – Gemeinschaft mit Gott etc.

Was nun schlecht ist an Wordsworths Darlegung seiner eigenen, ihm eigentümlichen Gefühle, liegt weder in ihrer Beschreibung noch in der Erzählung ihrer Geschichte, sondern in seinem Philosophieren über sie und seiner Bemühung, sie in einigen Teilen der *Excursion*²⁹ und einigen der veröffentlichten Passagen der *Recluse*³⁰ zu erklären. Ihm muss zuerkannt werden, dass er unsere Kenntnis der menschlichen Natur erweitert hat, indem er uns äußerst kraftvoll und bewegend einen Gefühlszustand beschrieben hat, von dessen Existenz, wenn überhaupt jemand, dann nur sehr wenige von uns bis dahin gewusst haben. Man mag mir entgegenhalten, dass ich selbst gezeigt habe, dass es, da diese Gefühle nur im Gemüt eines Menschen bestehen können, der sehr eigentümliche Gewohnheiten hat – und kaum in einem anderen als in einem Dichter –, dies von sehr geringer Wichtigkeit ist und seine Kenntnis wenig zum menschlichen Glück beiträgt. Ich gestehe zu, dass vieles davon kaum in den vielen bestehen kann, aber es gibt auch vieles, das dies sehr wohl kann. Ich habe von Wordsworth gelernt, dass es möglich ist, durch Verweilen bei bestimmten Ideen eine beständige Frische in den Gefühlen aufrechtzuerhalten, die Gegenstände erregen und die sie sonst aufhören würden zu erregen, während wir älter werden – fröhliche und freudige Gemütszustände mit beinahe jedem Gegenstand zu verbinden, alles zu uns von unseren eigenen Freuden oder denen anderer fühlender Wesen sprechen zu lassen und uns zu vervielfachen in den Freuden anderer Geschöpfe – die guten Teile der menschlichen Natur uns mehr Lust bereiten lassen, als die schlechten Teile uns Unlust bereiten – und uns vollständig von allen Gefühlen des Hasses oder der Verachtung für unsere Mitgeschöpfe frei zu machen. Enorme Wichtigkeit

dieses Gemütszustands – Schwierigkeit, ihn darzustellen, da es kein Urbild für ihn gibt. Meine eigene Veränderung, seit ich das Leben für einen ständigen Kampf gehalten habe – wie viel mehr gibt es zu erstreben, wenn wir sehen, dass Glück mit Stillstand einhergehen kann und nicht erfordert, dass wir in Bewegung bleiben. Dieser Gefühlszustand [ist] als ein Zweck zu betrachten, denn ich fürchte, dass beim gegenwärtigen Gesellschaftszustand etwas Stärkeres erforderlich ist. Wordsworths »Ode to Duty«³¹ zitieren.

Dies ist nicht der einzige Gefühlszustand, den Wordsworth besser dargestellt hat als irgendein anderer. Er hat all die aufeinanderfolgenden Zustände seines eigenen Gemüts dargestellt. 1. die bloß tierischen Freuden aufgrund der Schönheiten der Natur. 2. den Verfall dieser Gefühle und ihr Ersetztwerden durch jene anderen, die beschrieben worden sind. Zitieren aus seinem »Tintern Abbey«³² und seinen »Intimations of Immortality«. Er hat auch viele andere Gefühle dargestellt, aber sie werden sich besser unter die dritte Überschrift fassen lassen – weil es die Eigentümlichkeit von Wordsworth ist, dass seine Gefühle mehr durch Gedanken erregt werden, als das bei Dichtern gewöhnlich der Fall ist – was eine Probe für den höchsten Zustand eines Bewusstseins ist.

3. Gelungener Ausdruck von Gedanken, die entweder an und für sich fähig sind, Gefühle zu erregen, oder durch den Ausdruck dazu gemacht werden.

Welche wertvollen Gedanken gibt es bei Byron? Alle *negativ*, und deshalb hören sie auf, wertvoll zu sein. Wordsworths Gedanken beinhalten eine bessere und umfassendere Moral als alle anderen Dichter zusammen – und als einziger von allen Dichtern scheint er fähig zu sein, das Moralisieren interessant zu machen. Andere Moralisten sagen einem lediglich, was man nicht sein sollte: bestimmte Handlungen oder bestimmte Einstellungen zu vermeiden, und wenn es um Anweisungen geht, was man *sein* sollte, geben sie bloß eine vage Auskunft, dass man sein Herz Gott zuwenden solle und so weiter. Wordsworth illustriert alle wichtigsten Eigenschaften des glücklichsten und tugendhaftesten Charakters und enthüllt die tiefsten Wahrheiten in der Moral und der Philosophie des Bewusstseins – während die Gedichte, in denen er das tut, als bloße Gedichte bei weitem die herrlichsten sind, die er je geschrieben hat.

1. Die Verachtung eines Philosophen für die Verachtung – die Linien unter einem Eibenbaum³³ – und die Reihe von Sonetten über den *Skandal*.³⁴

2. Die Richtigkeit, unsere Sympathien zu verbreitern und sie nicht zu konzentrieren – »Laodamia«³⁵.
3. Der Einfluss bestimmter Handlungen auf die Erzeugung von Gewohnheiten der Nächstenliebe und Tugend – der »Cumberland Beggar«³⁶.
4. Das Gedicht, das mit den Worten beginnt »We talked with open heart and tongue«³⁷, auch »Michael«³⁸.
5. »A Poet's Epitaph«³⁹. »The Happy Warrior«⁴⁰ etc. »Ode to Duty«.

Unter der Überschrift gemeinsame Gefühle Wordsworth gegen den Vorwurf verteidigen, nur die Emotionen von Bewohnern ländlicher Gegenden darzustellen, mit denen wir kein Mitgefühl haben können.

Antwort. Er hat *Menschen* dargestellt. – Abstrahierend von ihrer Erziehung. Unkultiviert – ja –, aber nicht *moralisch* nur *intellektuell* und nicht einmal intellektuell, denn in ihrem Denken gibt es keine Vorurteile oder Pöbelhaftigkeiten und jene anderen Dinge, die uns bei unkultivierten Menschen anwidern. Man mag einwenden, Landbewohner seien nicht so geartet – aber sie *könnten es sein*, und sein Ziel war, das zu zeigen. Indem man einen tugendhaften Charakter aus einem Dorf vorführt, impliziert man noch nicht, dass es keine lasterhaften gibt. Er hat lasterhafte Landbewohner dargestellt: Am kraftvollsten in »Peter Bell«⁴¹ – auch in »Andrew Jones«⁴², den »Two Thieves«⁴³ und verschiedenen anderen. Nicht dadurch getäuscht – man lasse ihn Crabbe* als Gegenmittel lesen.

Unter der Überschrift der Gefühle Wordsworths:

Dass Wordsworth dazu neigt, Menschen zu Quietisten** zu machen, sie *ertragen* zu lassen. Dies nur ein gerechter Vorwurf, wenn Menschen nichts außer Wordsworth lesen dürften. Zugestehen, dass gegenwärtig große Kämpfe notwendig sind und dass Menschen, die nur mit seiner Dichtung genährt würden, für solche Kämpfe entkräftet wären. Na und? Ist ein Dichter verpflichtet, alles zu leisten? Zugestehen, dass die Gewohnheit, jene Übel zu ertragen, die vermieden werden können, eine schlechte Gewohnheit ist. Aber weil es einige Dinge gibt, die nicht ertragen werden sollten, folgt denn daraus,

* George Crabbe (1754–1832), britischer Dichter, der idyllische Lyrik verfasste.

** Anhänger einer um Duldsamkeit bemühten Sonderform der christlichen Mystik, welche sich zur religiösen Aufgabe gesetzt hat, die weltlichen Forderungen des »Ichs« zum Schweigen zu bringen, um danach in völliger Ruhe und Harmonie mit Gott leben zu können.

dass es selbst jetzt nutzlos ist zu lernen, viele Übel selbst jetzt zu ertragen, die ertragen werden müssen – hoffen, die Zeit wird kommen, in der [es] keine Übel [gibt] als diejenigen, die sich aus der notwendigen Veranlagung des Menschen und der äußeren Natur ergeben.

8. Die späteren Spekulationen des Herrn Comte

Zeitschriftenbeitrag

von John Stuart Mill

(1865)

Übersetzung von Elise Gomperz

Die unten verzeichneten Schriften¹ liefern uns das Material zur Kenntnis und Beurteilung dessen, was Herr Comte selbst seine zweite Laufbahn genannt hat.* Es ist dies jener Abschnitt seines Lebens, in welchem der Gelehrte, der Historiker und der Philosoph des *Cours de Philosophie Positive* uns im Strahlenschein des Hohenpriestertums der Religion der Menschheit entgegentreit. Diese Liste umschließt alle seine Werke mit Ausnahme des soeben genannten Hauptwerks, denn seine Jugendarbeiten und die Gelegenheitsschriften seiner späteren Jahre wurden zum Teil den hier aufgezählten Schriften einverleibt und zum Teil in Herrn Robinets** Werk aufgenommen, welches, gleich jenem des Herrn Littré***, auch reichhaltige Auszüge aus seinem Briefwechsel mitteilt.

Auf den letzten Seiten seines großen systematischen Werkes hatte Herr Comte**** vier andere Schriften in Aussicht gestellt: dieselben sollten über Politik, über die Philosophie der Mathematik, über Erziehung (oder, wie er dies später beabsichtigte, zugleich auch über sein Moralsystem) und über die In-

* Bei diesem Text Mills handelt es sich um einen Zeitschriftenbeitrag in der *Westminster and Foreign Quarterly Review* LXXXIV vom Juli 1865. Er ist Bestandteil einer zweiteiligen Serie, in der sich Mill ausführlich mit Auguste Comtes Werk auseinandersetzt. Im Aprilheft der *Westminster Review* hatte er sich bereits mit Comtes Hauptwerk *Cours de Philosophie Positive* beschäftigt. Beide Texte wurden später auch als Broschüre mit dem Titel *Auguste Comte and Positivism* gedruckt (vgl. *Collected Works* X, S. 262). Mill, der zunächst ein großer Bewunderer Comtes war und einen langjährigen Briefwechsel mit ihm unterhielt, anerkennt zwar dessen logisches Frühwerk (vgl. *Ausgewählte Werke* I, S. 133; S. 161–163), nimmt in Auseinandersetzung mit den »späteren Spekulationen des Herrn Comte« aber deutlich Abstand von dessen auf Einheitsdenken und Systematisierung angelegter Soziologie. In vorliegendem, eine religionskritische Färbung aufweisenden Text erscheint Mill als Positivismus-, wenn nicht gar als ein früher Totalitarismuskritiker, der in seiner eigenen, stets um redliche wissenschaftliche Auseinandersetzung bemühten Vorgehensweise auf die Konsequenzen übermäßigen Formalismus und Systemdenkens hinweist – und in manchen Passagen durch seine feine englische Ironie besticht. Über Comtes *Système de Politique Positive*, das im Zentrum von Mills Kritik an »einem System des vollendeten geistlichen und weltlichen Despotismus« steht, schreibt er in seiner *Autobiographie*: »Für Denker über Gesellschaft und Politik bildet das Buch ein Warnzeichen vor den Folgen, wenn der Mensch in seinen Spekulationen den Wert der Freiheit und der Individualität aus dem Auge verliert.« (Ebd., S. 163).

** Jean François Eugène Robinet (1825–1899), französischer Mediziner und Journalist, war einer der Testamentsvollstrecker Comtes und dessen Arzt.

*** Émile Maximilien Paul Littré (1801–1881), französischer Mediziner, Philosoph und Philologe, der zahlreiche Übersetzungen und Wörterbücher anfertigte.

**** Isidore Auguste Marie François Xavier Auguste Comte (1798–1857), französischer Wissenschaftsphilosoph, Mathematiker und Soziologe. Er gilt als Begründer des Positivismus und der Soziologie.

dustrie oder die Einwirkung des Menschen auf die Außenwelt handeln. Unser Verzeichnis enthält nur zwei dieser Werke, die einzigen, die es ihm vergönnt war abzufassen; und ferner eine kurze Darstellung der Lehren seiner letzten Epoche, in der Form eines Dialogs, oder wie er selbst das Büchlein nennt, eines Katechismus, von welchem sein namhaftester Anhänger in England, Herr Congreve*, eine Übersetzung veröffentlicht hat.² Ganz kürzlich ist auch unter dem Titel: »Eine allgemeine Übersicht des Positivismus« eine von Dr. Bridges** verfasste Übersetzung des *Discours Préliminaire* erschienen,³ welcher dem *Système de Politique Positive* vorausgeht. Die übrigen von uns aufgezählten drei Bücher sind Leistungen von Jüngern verschiedenen Grades. Herr Littré, der einzige Denker von anerkanntem Ruf, der diese Bezeichnung akzeptiert, ist nur ein Jünger des *Cours de Philosophie Positive*, und er ist für die schwachen Seiten auch dieses Werkes nicht blind.⁴ Einige derselben hat er mit sicherem Urteil erkannt und erörtert, und sein Buch besitzt als eine Lebensskizze des Herrn Comte gleichwie als eine kritische Würdigung seiner Lehren so hohe Vorzüge, dass es eine eingehendere Besprechung verdiente, als wir ihm hier zuteilwerden lassen können. Herr von Blignières*** ist ein viel weitgehenderer Anhänger, und der Leser seiner ausnehmend gut und anziehend geschriebenen populären Zusammenfassung der Lehren seines Meisters wird nicht leicht erkennen, wo es der Autor an jener unbedingten Anerkennung hat fehlen lassen, die in Herrn Comtes Augen allein, wie es scheint, Gnade zu finden vermochte. Denn schließlich sagte er sich von Herrn von Blignières los, wie er sich früher von Herrn Littré losgesagt hatte und von jedem anderen, der eine Strecke Wegs mit ihm gegangen, aber nicht willens war, ihm bis ans Ende zu folgen. Der Verfasser des in unserem Verzeichnis zuletzt genannten Werkes ist ein Jünger nach Herrn Comtes Herzen, ein Jünger, den keine Schwierigkeit aufhält und kein Widersinn abstößt. Doch es liegt uns fern, anders als im Ton der Hochachtung von Dr. Robinet und den anderen überzeugungstreuen Männern sprechen zu wollen, die sich um das Grab ihres Meisters geschart

* Richard Congreve (1815–1899), englischer Historiker und Philosoph. Als einer der größten Anhänger des religiösen Positivismus übersetzte er zahlreiche Schriften Comtes ins Englische und gründete die »London Positivist Society«.

** John Henry Bridges (1832–1906), englischer Mediziner und Anhänger des Positivismus, übersetzte einige Texte Comtes ins Englische.

*** Célestin le Barbier de Blignières (1823–1905), französischer Militär und positivistischer Philosoph, der sich für die Popularisierung des Positivismus einsetzte.

haben und eine Propaganda zugunsten von Lehren unterhalten, von welchen sie fest überzeugt glauben, dass sie die Wiedergeburt der Menschheit bewirken. Ihre enthusiastische Verehrung für seine Person und ihre Hingebung an die von ihm verfolgten Ziele machen ihnen ebenso viel Ehre als ihrem Lehrer, und sie geben Zeugnis von dem Zauber, den er auf jene ausübte, die in seine Nähe kamen; ein Zauber, der selbst Herrn Littré, nach dessen eigenem Geständnis, eine Zeitlang weiter fortriss, als sein ernüchtertes Urteil dies nunmehr billigt.⁵

Diese verschiedenen Schriften liefern den Stoff zu manchen anziehenden Betrachtungen über den Lebensgang und auch über die Denkgewohnheiten Herrn Comtes; Betrachtungen, die in letzterer Hinsicht auch nicht ohne philosophische Bedeutung wären. Doch wollen wir dies alles unberührt lassen bis auf zwei Umstände, die er selbst mit dem größten Nachdruck verkündet hat und deren Kenntnis nahezu unentbehrlich ist, wenn man den charakteristischen Unterschied zwischen den beiden Hälften seiner Laufbahn verstehen will. Man muss erstlich wissen, dass Herr Comte in seiner späteren Lebenszeit, und sogar schon vor der Vollendung seines ersten großen Werkes, es sich zur Regel machte (der er nur ganz ausnahmsweise zuwiderhandelte), sich systematisch jeder Lektüre zu enthalten, nicht etwa nur der Lektüre von Tagesblättern und Zeitschriften (auch wissenschaftlichen), sondern jeder Lektüre überhaupt, mit alleiniger Ausnahme von einigen Lieblingsdichtern in den alten und neuen Sprachen Europas. Diese Enthaltsamkeit übte er zugunsten seiner geistigen Gesundheit, und er hat sie seine »*hygiène cérébrale*«* genannt.⁶ Fern liegt es uns zu glauben, dass diese Übung nicht auch ihre empfehlenswerten Seiten besitze. Für die meisten Denker wäre sie ohne Zweifel höchst zweckwidrig, aber wir möchten nicht behaupten, dass sie nicht mitunter für einen Mann von der eigentümlichen Geistesbeschaffenheit des Herrn Comte vorteilhaft sein könnte, für einen Geist nämlich, der sich mit Nutzen darauf verlegen kann, eine bestimmte Gedankenreihe von so schwieriger Art, dass die vollständigste geistige Konzentration fast eine notwendige Bedingung des Erfolges ist, bis in ihre entlegensten Verzweigungen zu verfolgen. Wenn ein Geist dieser Art vorher gleich Herrn Comte eifrig und gewissenhaft bemüht war, einen reichen Vorrat von Materialien einzuheimsen, so ist er möglicherweise zu der Annahme berechtigt, er könne zu dem geistigen Besitz der

* Geistige Hygiene.

Menschheit am meisten dadurch beisteuern, dass er sich einzig und allein mit der Verarbeitung jener Materialien beschäftigt, ohne seine Aufmerksamkeit durch das stete Aufnehmen neuen Stoffes oder durch den Verkehr mit anderen unabhängigen Geistern zu zerstreuen. Das Verfahren kann demnach ein berechtigtes sein, doch sollte es niemand anwenden, ohne sich vorher klarzumachen, was er dadurch verliert. Welches auch der Gegenstand seiner Forschung sei, er muss auf die Hoffnung verzichten, jemals die ganze Wahrheit in Betreff desselben ermitteln zu können. Dass dies ein Einzelner (und sei es auch auf einem sehr beschränkten Gebiet) durch die bloße Kraft seines auf den Vorarbeiten seiner Vorgänger fußenden Geistes, ohne Beistand und Berichtigung vonseiten der Zeitgenossen, erreiche, dies ist einfach unmöglich. Er mag der Forschung hervorragende Dienste leisten, indem er gewisse Seiten der Wahrheit ausarbeitet, allein er muss darauf gefasst sein zu finden, dass es andere Seiten gibt, welche seiner Beachtung ganz und gar entgangen sind. So bedeutend auch immer seine Fähigkeiten sein mögen, alles, was er ohne die fortwährende Mit- und Nachhilfe anderer Denker vollbringen kann, bleibt eine bloß provisorische Leistung und wird einer gründlichen Durchsicht bedürfen. Dieser seiner Lage sollte er sich bewusst sein und sie mit offenen Augen annehmen, indem er sich als einen Pionier und nicht als einen Erbauer betrachtet. Hält er dafür, dass er zu den Elementen der endgültigen Synthese dadurch am meisten beitragen kann, dass er seine eigenen originellen Gedanken so weit als möglich verfolgt, und anderen Forschern oder sich selbst zu einer späteren Zeit die Aufgabe vorbehält, dieselben mit jenen Gedanken in Einklang zu bringen, die sie einschränken oder modifizieren sollen, so tut er recht, danach zu handeln. Allein er täuscht sich selbst, wenn er sich einbildet, irgendwelche Ergebnisse, zu denen er unter Beobachtung von Herrn Comtes Regel der *hygiène cérébrale* gelangt, könnten möglicherweise endgültig sein.

Auch ist ein derartiges Verfahren – vom hygienischen Standpunkt aus betrachtet – nicht frei von den ernstesten Gefahren für den Geist des betreffenden Denkers selbst. Hat er einmal die Überzeugung gewonnen, dass er die letzte Wahrheit in Betreff irgendeines Gegenstandes allein, ohne jede fremde Beihilfe, ausfindig machen kann, so verliert er leicht jeden Anhaltspunkt und jeden Maßstab, an dem er zu erkennen vermag, ob er über die Grenzen des gesunden Menschenverstandes hinausgeht. Da er nur mit seinen eigenen Gedanken verkehrt, so vergisst er allmählich, wie diese andersgearteten Geis-

tern erscheinen; er sieht seine Schlussfolgerungen nur von dem Gesichtspunkt aus, der ihn zuerst auf sie geführt hat und von dem aus sie natürlicherweise vollkommen scheinen; und jede Erwägung, die sich von anderen Gesichtspunkten aus als eine Einwendung oder als eine notwendige Einschränkung ergeben könnte, ist für ihn so gut als nicht vorhanden. Werden endlich seine Verdienste anerkannt und gewürdigt und gelingt es ihm gar, eine Schule zu bilden, so gesellt sich zu dem intellektuellen Gebrechen bald auch ein moralisches. Das natürliche Ergebnis dieser Lage ist ein riesiges Selbstvertrauen, um nicht zu sagen: ein derartiger Eigendünkel. Derjenige des Herrn Comte ist kolossal. Außer hin und wieder bei einem vollständigen Autodidakten, der keinen hohen Maßstab des Vergleichs besaß, ist uns niemals etwas begegnet, was dem nahekäme. In dem Maß, in dem seine Gedanken ausschweifender wurden, wurde sein Selbstvertrauen immer schrankenloser. Die Höhe, die es schließlich erreichte, muss man aus seinen Schriften selbst ersehen, um sie für möglich zu halten.

Der zweite Umstand persönlicher Art, den man unmöglich stillschweigend übergehen kann, weil Herr Comte selbst fortwährend darauf hinweist und darin den Grund der großen Überlegenheit erblickt, die er seinen späteren Forschungen gegenüber seinen früheren zuerkennt, ist die »moralische Wiedergeburt«, die er infolge einer »angélique influence«^{*} und einer »incomparable passion privée«^{**} erfuhr.⁷ Er fasste eine leidenschaftliche Zuneigung zu einer Dame, welche seiner Schilderung zufolge alle sittlichen Vorzüge mit vielen geistigen vereinigte, und dieses Verhältnis hat, abgesehen von dem direkten Einfluss, den ihr Charakter auf den seinigen übte, ihm einen Einblick in die wahren Quellen menschlichen Glücks eröffnet, der seine gesamte Lebensauffassung umgestaltete. Diese Zuneigung, die immer eine reine blieb, sollte ihn jedoch nur ein Jahr lang beglücken, da der Tod nach diesem kurzen Zeitraum die Dame seines Herzens hinwegraffte. Allein die Anbetung ihres Andenkens blieb bestehen und wurde, wie wir sehen werden, der Typus dessen, was ihm als die für alle menschlichen Wesen geeignete Pflege der sympathischen Gefühle galt. Diese Veränderung seines persönlichen Charakters und Empfindens machte sich sofort auch in seinen Spekulationen bemerkbar, die früher nur eine neue Philosophie, nunmehr aber eine neue Religion zu

* Engelsmäßiger Einfluss.

** Unvergleichliche Privatleidenschaft.

schaffen trachteten. Und während sie früher so rein (man möchte fast sagen: so roh), wissenschaftlich und intellektuell waren, als dies sein in der Bewunderung stets enthusiastischer und für allen Fortschritt begeisterter Charakter nur irgend zuließ, so wurden sie von jenem Zeitpunkt an gewissermaßen sentimental, aber sentimental in einer ganz eigenen, überaus merkwürdigen Weise. Wenn wir das System der Religion, Politik und Moral betrachten, das Herr Comte in seinen späteren Schriften aufstellte, so ist es nicht unwichtig, sich die Natur jener persönlichen Erfahrung und Eingebung vor Augen zu halten, der er selbst fortwährend dieser Phase seiner Philosophie zuschreibt. Da wir jedoch viel mehr gegen als für die Ergebnisse zu sagen haben werden, zu welchen er in dieser Weise gelangt ist, so dürfen wir nicht verschweigen, dass wir nach dem Zeugnis seiner Schriften den sittlichen Einfluss, den Madame Clotilde de Vaux* auf seinen Charakter übte, für einen so veredelnden und säntigenden halten, wie er ihn darstellt. Von den Wirkungen seines üppig in die Halme schießenden Eigendünkels abgesehen, nehmen wir im Vergleich mit der *Philosophie Positive* in seinem Fühlen eine Verbesserung wahr, die fast so groß ist als die Verschlechterung seiner Spekulationen. Und selbst diese haben in gewissen untergeordneten Rücksichten den wohlthätigen Einfluss jenes verbesserten Empfindens erfahren. Und es wäre dies in noch weit höherem Maße der Fall gewesen, wenn eine seltene Gunst des Schicksals dem Gegenstand seiner Zuneigung die Fähigkeit verliehen hätte, ihn in intellektueller Beziehung ebenso wohlthätig zu beeinflussen wie in moralischer, und wenn er sich ferner ein bescheideneres Ziel gesteckt hätte als die Stellung des obersten moralischen Gesetzgebers und religiösen Oberpriesters des Menschengeschlechts.

Wenn wir sagen, dass Herr Comte aus seiner Philosophie eine Religion gemacht hat, so darf man das Wort »Religion« dabei nicht in seinem gewöhnlichen Sinn verstehen. An der rein negativen Stellung, die er der Theologie gegenüber einnahm, wurde nichts geändert: Seine Religion kennt keinen Gott. Indem wir dies aussprechen, haben wir genug gesagt, damit neun Zehntel aller Leser (in England mindestens) ihr Antlitz abwenden und ihre Ohren verschließen.

* Clotilde de Vaux, geb. Clotilde-Marie de Ficquelmont (1815–1846), französische Schriftstellerin und Muse Auguste Comtes, die ihn zu seiner Religion der Humanität inspirierte. Vgl. als Folie zu Mills Aussagen über das Verhältnis von Auguste Comte und Clotilde de Vaux Band I der *Ausgewählten Werke*, der sich mit der in mancherlei Hinsicht vergleichbaren Beziehung John Stuart Mills zu Harriet Taylor befasst.

Dass jemand keine Religion habe, das ist zwar anstößig genug, aber doch ein Gedanke, an den man einigermaßen gewöhnt ist, allein keinen Gott haben und dennoch von Religion sprechen, das erscheint dem Gefühl der meisten zugleich als ein Widersinn und als ein Frevel. Und von dem übrig bleibenden Zehntel wird sich vielleicht ein großer Teil von allem abwenden, was nur überhaupt den Namen Religion trägt. Inmitten dieser beiden Parteien ist es schwierig, ein Publikum zu finden, das sich dazu bewegen lässt, Herrn Comte ohne ein unübersteigliches Vorurteil Gehör zu schenken. Um aber irgend-einer Meinung gerecht zu werden, muss man dieselbe nicht ausschließlich von dem Standpunkt eines Gegners, sondern von dem Gesichtspunkt desjenigen ins Auge fassen, der sie vorbringt. Obwohl wir wissen, in welcher außer-ordentlich kleinen Minderheit wir uns befinden, wagen wir dennoch zu denken, dass es eine Religion ohne Gottesglauben geben und dass eine Religion ohne Gott sogar für Christen ein belehrender und nutzbringender Gegenstand der Betrachtung sein kann.

Was sind, in Wahrheit, die notwendigen Bedingungen einer Religion? Es muss einen Glauben oder eine Überzeugung geben, deren Autorität sich über das gesamte menschliche Leben erstreckt; einen Glaubenssatz oder eine Reihe von solchen, bezüglich der Pflicht und Bestimmung des Menschen, denen alle Handlungen des Gläubigen, wie dieser in seinem Innern anerkennt, untergeordnet sein sollten. Und ferner muss es ein Gefühl geben, das mit diesem Glauben verbunden ist oder an das er appellieren kann und das stark genug ist, um demselben tatsächlich jene Autorität über die Handlungen der Menschen zu verleihen, welche er in der Theorie beansprucht. Ein großer Vorteil (wenngleich keine unerlässliche Bedingung) ist es, wenn dieses Gefühl um einen konkreten Gegenstand gleichsam kristallisiert, womöglich um einen wirklich existierenden. Wenngleich er in allen wichtigeren Fällen nur ideell gegenwärtig ist. Einen derartigen Gegenstand bietet dem Gläubigen der Theismus** und das Christentum. Allein dieselbe Bedingung kann, wenn auch nicht in genau entsprechender Weise, ein anderer Gegenstand erfüllen. Man hat gesagt, dass derjenige religiös sei, der an die »unendliche Natur der Pflicht«⁸ glaubt,

* Vgl. hierzu ausführlicher die *Drei Essays über Religion* (Text Nr. 11) in diesem Band, in denen sich Mill unter anderem mit der Nützlichkeit von Religion und dem Theismus auseinandersetzt.

** Glaube an Gott (Monotheismus) oder Götter (Polytheismus) als Schöpfer und Lenker der Welt.

selbst wenn er an nichts anderes glaube. Herr Comte glaubt an das, was man unter der unendlichen Natur der Pflicht versteht, allein er bezieht alle Gebote der Pflicht, ebenso wie alle Gefühle der Andacht, auf einen konkreten, zugleich realen und idealen Gegenstand: auf das Menschengeschlecht, betrachtet als ein kontinuierliches, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umspannendes Ganzes. Obgleich die Gefühle, welche dieses große Kollektiv-Dasein, dieses »Grand Être«^{*}, wie er es nennt, erregen kann, notwendigerweise von denjenigen sehr verschieden sind, die ein Wesen von idealer Vollkommenheit zum Gegenstand haben, so besitzt dasselbe doch, wie Herr Comte nachdrücklichst betont, uns gegenüber einen großen Vorzug. Es bedarf nämlich wirklich unserer Dienste, was man von der Allmacht in keinem anderen als etwa einem bildlichen Sinn irgendwie voraussetzen kann. Und nehmen wir auch (so meint Herr Comte) das Dasein einer höchsten Vorsehung an (er selbst verwirft eine solche Annahme ebenso wenig, als er sie anerkennt), so können wir ihn doch in keiner besseren, ja in gar keiner anderen Weise gebührend verehren oder ihm dienen, als indem wir mit allen unseren Kräften jenes andere Große Wesen lieben und ihm dienen, dessen untergeordnete Vorsehung uns alle die Wohltaten verliehen hat, die wir den Mühen und Tugenden vergangener Geschlechter verdanken. Wohl mag es dem Herkommen widerstreiten, dies eine Religion zu nennen; doch hat das Wort in dieser Anwendung einen Inhalt, und zwar einen solchen, den kein anderer Ausdruck gebührend wiedergeben kann. In allen Bekenntnissen werden sich Personen finden, die redlich genug sind, um einzuräumen, dass derjenige, dessen Liebe und Pflichtgefühl an einen idealen Gegenstand geheftet und stark genug ist, um alle seine anderen Gefühle und Neigungen zu beherrschen und zu lenken und ihm eine Lebensregel vorzuzeichnen, dass dieser Mensch eine Religion besitzt. Und wenngleich ein jeder seine eigene Religion jeder anderen vorziehen wird, so müssen doch alle zugeben, dass man, wenn der Gegenstand dieser Liebe und dieses Pflichtgefühls die Gesamtheit unserer Mitgeschöpfe ist, diese Religion der Ungläubigen nicht mit Recht und Gewissen eine an und für sich schlechte nennen kann. Gar viele mögen es allerdings nicht für glaublich halten, dass dieser Gegenstand Gefühle von ausreichender Stärke um sich zu scharen vermag. Dies ist jedoch eben derjenige Punkt, hinsichtlich dessen einem einsichtsvollen Leser Herrn Comtes kaum ein Zweifel übrig bleiben

* Großes Sein.

kann; und auch uns gilt der Gedanke, der Mensch könne nicht seine Liebe und sein ganzes Dasein einem Gegenstand weihen, der ihm nicht im Austausch dagegen eine Ewigkeit persönlichen Genusses zu gewähren vermöge, für ebenso vernunftwidrig als verächtlich.

Die Bedeutung, welche die Idee des allgemeinen Menschenwohls für das Gemüts- wie für das handelnde Leben der Menschen gewinnen kann, ist schon vielen klar geworden; doch wüssten wir nicht, dass irgendjemand vor Herrn Comte diese Idee in der ganzen majestätischen Erhabenheit erfasst hätte, deren sie fähig ist. Sie steigt hinauf in das unergründliche Dunkel der Vergangenheit, sie umfasst die ganze vielgeteilte Gegenwart, und sie steigt hinab in die unabsehbaren Fernen der Zukunft. Da sie mit einem Gesamtdasein zu tun hat, das keinen nachweisbaren Anfang und kein nachweisbares Ende hat, so berührt sie die Gefühlssaite des Unendlichen in uns, die tief in der menschlichen Natur wurzelt und ein unerlässliches Element der Größe aller unserer erhabensten Vorstellungen zu bilden scheint. Von dem ungeheuren, sich stetig entrollenden Gewebe des menschlichen Lebens ist jener Teil, den wir am besten kennen, unwiederbringlich dahingegangen; ihm können wir nicht mehr dienen, wohl aber ihn lieben. Für die meisten von uns umschließt jener Teil die weitaus größere Zahl von jenen, die uns geliebt und uns Wohltaten erwiesen haben, wie auch die lange Reihe derjenigen, die durch ihre der Menschheit gewidmeten Mühen und Opfer ein Anrecht erworben haben auf ein unauslöschliches dankbares Gedächtnis. Die höchsten Geister leben, wie Herr Comte mit Recht bemerkt, selbst heutzutage in Gedanken weit mehr mit den großen Dahingeshiedenen als mit den Lebenden und, den Toten zunächst, mit jenen idealen menschlichen Wesen der Zukunft, die zu erblicken ihnen niemals vergönnt sein wird. Wenn wir jene, die der Menschheit in der Vergangenheit gedient haben, nach Gebühr hochhalten, so werden wir auch fühlen, dass wir diese Wohltäter ehren, indem wir denselben Zwecken dienen, denen ihr Leben geweiht war. Und wenn uns unser Nachdenken an der Hand der Geschichte gezeigt hat, wie innig jedes Zeitalter der Menschheit mit jedem anderen verknüpft ist, und wenn wir in dem Erdenschicksal des Menschengeschlechts den Verlauf eines großen Dramas oder die Handlung eines weit gedehnten Epos erblicken lernen, dann verschmelzen alle Generationen unauflösbar zu einem einzigen Bild, das all die Gewalt, welche die Idee der Nachwelt auf den Geist ausübt, mit unserem besten Fühlen für die uns umgebende Welt und für die Vorgänger vereinigt, die uns zu dem gemacht haben,

was wir sind. Um dieser grandiosen Auffassung ihre volle veredelnde Wirksamkeit zu wahren, sollten wir, mit Herrn Comte, das *Grand Être*, das Menschengeschlecht oder die Menschheit in der Vergangenheit als nur aus jenen bestehend ansehen, die zu allen Zeiten und in den verschiedensten Stellungen ihre Rolle im Leben würdig ausgefüllt haben. Nur mit dieser Beschränkung wird die Gesamtheit unserer Gattung ein unserer Verehrung würdiger Gegenstand. Was die Unwürdigen betrifft, so tun wir am besten daran, sie unserem Gedächtnis entschwinden zu lassen; und auch der Unvollkommenheiten jener, die ein ehrenhaftes Andenken zurücklassen, sollten wir uns nur insoweit erinnern, als dies nötig ist, um unsere Vorstellung der Tatsachen nicht zu fälschen. Anderseits soll das *Grand Être* in seiner Vollständigkeit nicht nur alle die umfassen, die wir verehren, sondern alle empfindenden Wesen überhaupt, gegen die wir Verpflichtungen haben und die einen Anspruch auf unsere Anhänglichkeit besitzen. Herr Comte will daher dem idealen Gegenstand, dessen Dienst das Gesetz unseres Lebens sein soll, nicht unsere Gattung allein, sondern in geringerem Maße auch unsere bescheidenen Gehilfen einverleiben, jene Tierrassen, die mit dem Menschen eine wirkliche Gemeinschaft eingehen, sich ihm anschließen und freiwillig seine Arbeit teilen, gleich dem edlen Hund, der für seinen menschlichen Freund und Wohltäter sein Leben lässt. Hierfür hat Herr Comte viel unwürdigen Spott erleiden müssen, und doch gibt es in seinem ganzen Lehrsystem nichts, das wahrer wäre oder ihm zu höherer Ehre gereichte. Das starke Gefühl, das er stets für den Wert der Tiere an den Tag legt, gleichwie für die Pflichten des Menschen gegen dieselben, gehört zu den allerschönsten Zügen seines Charakters.

Wir denken daher nicht nur, dass Herrn Comtes Versuch, seine Philosophie zu einer Religion fortzubilden, ein berechtigter war und dass ihm hierbei kein wesentliches Element einer solchen abging, sondern wir halten auch dafür, dass alle übrigen Religionen in dem Maße vervollkommnet werden, als sie in ihren praktischen Ergebnissen sich jener nähern, die er zu gründen beabsichtigte. Leider aber müssen wir ihm auch sofort einen vollständigen Missgriff anlasten, den er gleich am Beginn seines Unternehmens begangen hat. Er hat nämlich, wie wir denken, die eigentliche Aufgabe einer Lebensregel ganz und gar missverstanden. Er verfiel in jenen Irrtum, den man häufig, wiewohl mit Unrecht, der ganzen Klasse der Utilitaristen vorwirft. Er wollte nämlich, dass der Prüfstein des Verhaltens zugleich auch der einzige Beweggrund desselben sei. Weil das Wohl des Menschengeschlechts der letzte Maßstab für

Recht und Unrecht ist und weil die sittliche Zucht darin besteht, dass wir den stärkstmöglichen Widerwillen gegen jede gemeinschädliche Handlungsweise in uns hervorrufen und pflegen, darum, so folgert Herr Comte, ist das Wohl der anderen der einzige Beweggrund, aus welchem wir uns überhaupt zu handeln gestatten dürfen, und darum sollen wir uns bemühen, alle jene Begehren in uns zu ersticken, die unser rein persönliches Genügen zum Ziel haben, indem wir ihnen jede nicht durch die physische Notwendigkeit erforderte Befriedigung versagen. Die goldene Regel der Moral in der Religion Herrn Comtes lautet: »vivre pour autrui«⁹, für andere zu leben.* Anderen zu tun, wie wir wollen, dass man uns tue, und unseren nächsten zu lieben wie uns selbst, dies genügt ihm nicht. Es hat dies, so meint er, noch immer zu viel vom Wesen persönlicher Berechnung an sich. Wir sollten dahin trachten, uns selbst gar nicht zu lieben. Wir werden dieses Ziel nicht ganz erreichen, aber wir sollen danach streben, ihm möglichst nahe zu kommen. Ihn befriedigt der Menschheit gegenüber nichts Geringeres, als was einer seiner Lieblingsschriftsteller, Thomas von Kempen**, zu Gott sagt¹⁰: »Amen te plus quam me, nec me nisi propter te«***. Alle Erziehung und alle sittliche Zucht sollen nur den einen Zweck haben, dem Altruismus (ein Wort seiner Erfindung)¹¹ über den Egoismus zum Sieg zu verhelfen. Sollte dies nur besagen, dass der Egoismus verpflichtet ist und dazu angehalten werden sollte, sich immer vor den wohlverstandenen Interessen eines umfassenden Altruismus zu beugen, so könnte niemand, der irgendeine Moral anerkennt, etwas dagegen einwenden. Herr Comte aber meint mehr als dies. Auf der philologischen Tatsache fußend, dass Übung die Organe kräftigt, Nichtgebrauch hingegen sie verkümmert, und fest überzeugt, dass jede unserer elementaren Neigungen in einem besonderen Gehirnnareal sitzt, hält er es nicht nur für die große Pflicht des Lebens, die sozialen Gefühle durch gewohnheitsmäßige Pflege und dadurch zu kräftigen, dass wir alle unsere Handlungen aus ihnen entspringen lassen, sondern er gebietet

* Der Altruismus, im Sinne von Uneigennützigkeit, ist neben dem Aspekt der Ordnung und des Fortschritts einer der drei Grundpfeiler der humanistischen Religion Comtes, wie er sie im *Système de Politique Positive* darstellt.

** Thomas von Kempen (ca. 1380–1471), mittelalterlicher Kleriker des niederrheinisch-niederländischen Gebiets und Verfasser der *Imitatio Christi*, eines weit verbreiteten mystischen Andachtsbuchs.

*** Eine moderne Übersetzung der Stelle in Thomas' *Imitatio Christi* (Buch III, 5) lautet: Mein Gott, meine Liebe! Du ganz mein, ich ganz dein!

auch, die persönlichen Neigungen und Leidenschaften durch Entwöhnung so weit als möglich abzutöten. Selbst bei der Übung des Verstands soll die Herrschaft der sozialen Gefühle über den Intellekt (*du cœur sur l'esprit**)¹² als unbedingte Regel gelten. Die physischen und sonstigen persönlichen Instinkte sollen weit über das Maß des Gesundheitsschädlichen hinaus unterdrückt werden. Auf diese letztere Erwägung solle die Moral der Zukunft in der Tat nicht viel Gewicht legen, um nicht die »calculs personnels«** zu begünstigen.¹³ Nur jene Kasteiungen verwirft Herr Comte, die unseren Organismus schwächen und uns somit minder fähig machen, anderen zu nützen. Jedwedes Genießen, sogar jeder Mehrgenuss von Speise, der für die Erhaltung unserer Kraft und Gesundheit als nicht notwendig erachtet wird, gilt ihm als unsittlich und verwerflich.¹⁴ Außerhalb der Gemütssphäre will er alle Befriedigung nur als eine »unvermeidliche Schwäche« geduldet wissen.¹⁵ Novalis*** sagte über Spinoza****, er sei »ein Gott-trunkener Mensch«.¹⁶ Herr Comte ist Moral-trunken. Ihm wird jede Frage zu einer Frage der Moral, und diese erscheint ihm als der einzige erlaubte Beweggrund alles Handelns.

Den Schlüssel hierzu finden wir in einer eigentümlichen Schrulle, die bei französischen Denkern sehr häufig vorkommt, bei Herrn Comte aber mehr als bei allen anderen. Er konnte das nicht entbehren, was er »Einheit« hieß. Um dieser Einheit willen galt in seinen Augen eine Religion für wünschenswert. Nicht im Sinn der bloßen Einstimmigkeit, sondern in einem viel weiteren Sinn. Eine Religion muss etwas sein, das das menschliche Leben »systematisiert«. Nach seiner Definition derselben im »*Catéchisme*« ist sie

»der Zustand vollkommener Einheit, welcher unser persönliches sowohl als unser soziales Dasein auszeichnet, wenn alle seine physischen wie moralischen Bestandteile gewohnheitsmäßig einer gemeinsamen Bestimmung zustreben. (...) Da eine solche individuelle wie kollektive Harmonie unter so verwickelten Existenzbedingungen, wie es die unsrigen sind, unmöglich vollständig verwirklicht wer-

* Des Herzens über den Geist.

** Persönliche Berechnungen/Selbstsüchteleien.

*** Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (1772–1801), deutschsprachiger Schriftsteller und Philosoph der Frühromantik, der seine Werke unter dem Pseudonym Novalis veröffentlichte.

**** Baruch de Spinoza (1632–1677), niederländischer Philosoph und Verfasser des *Tractatus theologico-politicus* (1670).

den kann, so stellt diese Definition der Religion den unwandelbaren Typus dar, dem uns die Gesamtheit menschlicher Anstrengungen immer näher und näher zu bringen hat. Unser Glück wie unser Verdienst besteht hauptsächlich in der größtmöglichen Annäherung an diese Einheit, deren allmähliche Zunahme den besten Maßstab des wirklichen persönlichen wie sozialen Fortschritts bildet.»¹⁷

Zu diesem Thema kehrt Herr Comte unablässig zurück. Und da unsere persönlichen Neigungen uns nach verschiedenen Richtungen hinziehen, so schließt er, dass mit dem Vorherrschen derselben jene Einheit oder Harmonie unter allen Elementen unseres Lebens nicht vereinbar sei. Diese kann nur dann entstehen, wenn alle persönlichen Neigungen den sozialen Gefühlen untergeordnet werden. Diese lassen sich durch ein System gemeinsamer Überzeugungen insgesamt in einer Richtung erhalten und unterscheiden sich darin von den persönlichen Strebungen, dass jeder von uns sie in seinem Nebenmenschen naturgemäß ermuntert und fördert, während andererseits das soziale Leben auf die selbstbezogenen Vergnügungen fortwährend einen zügelnden Einfluss übt.

Diese maßlose Sucht nach »Einheit« und »Systematisation« ist der *fons errorum** in allen späteren Spekulationen Herrn Comtes. Darum genügt es ihm nicht, dass ein jeder bereit sei, dort, wo es nottut, seine persönlichen Interessen und Neigungen den Forderungen des Gemeinwohls unterzuordnen. Er verlangt, es solle jedermann alle Sorge für seine persönlichen Interessen (außer insofern dieselben ein Mittel für jenen Zweck sind) für lasterhaft halten, sich derselben schämen, sich davon zu heilen trachten. Denn sein Dasein befinde sich nicht in »vollkommener Einheit«, sei nicht »systematisiert«, solange er sich um mehr als eine Sache kümmere. Das Sonderbarste an alledem ist, dass Herr Comte diese Lehre als etwas Selbstverständliches betrachtet. Dass alle Vollkommenheit in der Einheit bestehe, dies gilt ihm augenscheinlich als eine Maxime, die kein Mensch von gesunden Sinnen anzweifeln könne. Es kommt ihm, wie es scheint, niemals in den Sinn, dass jemand *ab initio*** eine Einwendung erheben und fragen könne: Wozu dieses unablässige und ausnahmslose Systematisieren, Systematisieren, Systematisieren? Warum ist es notwendig, dass das gesamte menschliche Leben nur einem Ziele zugewandt sei und in ein System von Mitteln zu einem einzigen Zweck verwandelt werde? Könnte

* Ursprung der Irrtümer.

** Von vornherein.

nicht vielleicht die Menschheit, die am Ende ja doch aus lauter Einzelwesen besteht, einer größeren Summe von Glück teilhaft werden, wenn jeder sein eigenes Wohl verfolgte, unter den von dem Wohl der Übrigen verlangten Bedingungen und Regeln, als wenn jeder Einzelne das Wohl der Übrigen zu seinem alleinigen Lebensziel macht und sich seine persönliche Befriedigung gönnt, welche die Erhaltung seiner Fähigkeiten nicht unbedingt benötigt? Dem Regime einer belagerten Stadt soll sich jeder freudig unterwerfen, wenn große Zwecke dies erfordern. Ist aber darum solch ein Regime das höchste Ideal des menschlichen Daseins? Herr Comte sieht keine dieser Schwierigkeiten. Das einzig wahre Glück, so behauptet er, besteht in der Betätigung der Affekte. Er hatte dies ein ganzes Jahr hindurch an sich erfahren. Das war ihm genügend, um die Frage von Grund auf zu erledigen und um zu beurteilen, ob er alles Übrige entbehren könne. Es war natürlich nicht daran zu denken, dass irgendeinem anderen etwas notwendig oder zuträglich sein könnte, was Herr Comte nicht schätzte. Die »Einheit« und »Systematisierung« verlangten unbedingt, dass alle anderen Menschen sich nach Herrn Comte modeln. Daher durfte man nie und nimmer annehmen, dass es mehr als einen Weg zum Glück und mehr als ein Element desselben geben könne.

Selbst die Vorurteilstollsten müssen zugeben, dass man dieser Religion ohne Theologie nicht den Vorwurf machen kann, sie lockere die Bande der Moral. Im Gegenteil, sie spannt dieselben aufs Alleräußerste an. Sie verfällt in denselben ethischen Irrtum wie die calvinistische Lehre, die da behauptet, dass jede Handlung im Leben zur Ehre Gottes geschehen solle und dass alles eine Sünde sei, was keine Pflicht ist. Sie begreift nicht, dass es zwischen der Region der Pflicht und jener der Sünde einen Zwischenbereich gibt, den der positiven Würdigkeit. Es ist nicht gut, dass man durch die Meinung anderer Leute genötigt werde, alles das zu tun, wofür man, wenn man es täte, Lob verdiente. Es gibt ein Maß an Altruismus, das alle erfüllen sollten, und eine höhere Stufe, die nicht mehr Sache der Pflicht, sondern des Verdienstes ist. Es ist an jedem selbst, die Verfolgung seiner persönlichen Interessen in die Grenzen einzuschränken, welche mit den wesentlichen Interessen anderer verträglich sind.^{*} Diese Grenzen zu bestimmen ist die Aufgabe der Ethik, und Individuen

* Vgl. das von Mill und Harriet Taylor in *Über die Freiheit* entwickelte Schadensprinzip (*Ausgewählte Werke* III/1, S. 316): »Dieses Prinzip lautet, dass der einzige Zweck, der die Menschheit berechtigt, vereinzelt oder vereinigt, jemandes Handlungsfreiheit zu beeinträchtigen, der Selbstschutz ist«.

sowohl als Vereinigungen von solchen innerhalb dieser Schranken zu halten, dies ist die wahre Bestimmung der Strafe und des sittlichen Tadels. Wenn es Personen gibt, die sich mit der Erfüllung dieser Pflicht nicht begnügen, sondern das Wohl anderer zum direkten Ziel uneigennütziger Anstrengungen machen, welchem sie auch unschuldige persönliche Genüsse unterordnen oder aufopfern, so verdienen sie Dankbarkeit und Ehre und sind ein geeigneter Gegenstand sittlichen Lobes. Von derartigem Tun kann es nie zu viel geben, solange die Betreffenden durch keinen äußeren Druck dazu genötigt werden. Allein ebendiese Freiwilligkeit ist eine unerlässliche Bedingung. Denn das durch die Selbstaufopferung jedes Einzelnen herbeigeführte Glück aller wird zu einem inneren Widerspruch, sobald die Selbstverleugnung wirklich als ein Opfer empfunden wird. Diese Freiwilligkeit schließt keineswegs eine sympathische Ermunterung aus, aber diese soll in der Weise wirken, dass sie die Hingebung lustbringend, nicht dass sie alles andere schmerzbringend macht. Es gilt, der Menschheit zu leistende Dienste durch ihren natürlichen Lohn zu fördern, nicht aber, uns jede andere Verfolgung unseres eigenen Wohles unmöglich zu machen, indem man die Vorwürfe der Welt und unseres eigenen Gewissens als Strafe daran knüpft. Die wahre Aufgabe dieser Sanktionen ist es, dem Einzelnen jene Handlungsweise vorzuschreiben, welche allen Übrigen den gebührenden Spielraum offenlässt, eine Handlungsweise, welche hauptsächlich darin besteht, dass man ihnen keinen Schaden zufügt und sie in nichts behindert, was ihnen wohltut, ohne anderen zu schaden. Ferner sind wir natürlich, sobald wir uns ausdrücklich oder stillschweigend mehr verpflichtet haben, gehalten, unser Versprechen einzulösen. Und insofern jeder, der sich die Vorteile des Gesellschaftsverbandes zunutze macht, seinerseits das Maß von positiven guten Diensten und uneigennützigen Leistungen erwarten lässt, welches die jeweilige moralische Entwicklungsstufe der Menschheit zu einem gewohnheitsmäßigen gemacht hat, so verdient er moralischen Tadel, wenn er ohne ausreichende Rechtfertigung diese Erwartung täuscht. Durch dieses Prinzip wird der Bereich der sittlichen Pflicht fortwährend erweitert. Wenn das, was früher eine ungewöhnliche Tugend war, zu einer gewöhnlichen wird, so wird sie mit zu den Verpflichtungen gezählt, während eine Stufe, die über das gewöhnlich Gewordene hinausragt, einfach verdienstvoll bleibt.

Herr Comte pflegt die meisten seiner ethischen Ideen der Morallehre der katholischen Kirche zu entnehmen. Hätte er dieser seiner Gewohnheit auch

diesmal nicht entsagt, so wäre er der Wahrheit näher gekommen. Denn die von uns gezogene Grenzlinie wurde auch von den scharfsichtigen und weitblickenden Begründern der katholischen Ethik vollkommen anerkannt. Es ist sogar einer der stehenden Einwände, die man gegen den Katholizismus erhebt, dass er zwei Maßstäbe der Moral aufstellt und nicht die höchste Regel christlicher Vollkommenheit als für alle Christen bindend erachtet. Der eine Maßstab verbürgt, wenn getreu erfüllt, die Seligkeit, der andere und höhere macht den, der ihn erreicht, zum Heiligen. Herr Comte hat sich hier wohl unbewusst (denn dies mit Bewusstsein zu tun, lag ihm so fern als möglich) ein Blatt aus dem Buch des verachteten Protestantismus angeeignet. Gleich den extremsten Calvinisten verlangt er, dass alle Gläubigen Heilige seien, und verdammt sie (in seiner Weise), wenn sie es nicht sind.

Unsere Auffassung des menschlichen Lebens ist eine andere. Wir halten das Dasein für nicht so reich an Genüssen, als dass es die Ausübung aller derer sollte entbehren können, die sich auf die (von Herrn Comte so genannten) egoistischen Neigungen beziehen. Im Gegenteil, wir glauben, dass eine genügende Befriedigung dieser letzteren, nicht im Übermaß, wohl aber bis zu jenem Maß, das den Genuss am vollsten gewährt, fast immer auf die wohlwollenden Triebe günstig einwirkt. Die Moralisierung der persönlichen Genüsse besteht für uns nicht darin, dass man sie auf das möglichst kleinste Maß beschränkt, sondern in der Ausbildung des Wunsches, sie mit anderen und mit allen anderen zu teilen, und darin, dass man jeden Genuss verschmäht, der sich nicht in dieser Weise teilen lässt. Es gibt nur eine Neigung oder Leidenschaft, die mit dieser Bedingung dauernd unverträglich ist, nämlich die Sucht, zu herrschen oder sich über andere zu erheben (es wäre denn als ein Mittel zu anderen Zwecken), ein Streben, das die entsprechende Erniedrigung anderer in sich schließt und zur Voraussetzung hat. Mehr, glauben wir, sollte man von einer durch moralische Sanktionen zu unterstützenden Lebensregel nicht verlangen, als dass die Menschen daran gehindert werden, anderen zu schaden oder jenes Gute zu unterlassen, das sie zu leisten unternommen haben. Fordert die Gesellschaft nicht mehr als dies, so wird sie unter allen irgend erträglichen Verhältnissen weit mehr erlangen; denn sind dem natürlichen Tatendrang alle schädlichen Richtungen verschlossen, so wird er sich in die heilsamen ergießen. Dies ist unsere Auffassung des Moralgesetzes, welches die Religion der Menschheit vorschreibt. Über diesen Maßstab hinaus gibt es aber noch eine unbegrenzte Stufenleiter des moralischen Wertes bis zum er-

habensten Heroismus, die man durch jede positive Ermunterung fördern, aber nicht in eine Verpflichtung verwandeln soll. Es entspricht unserer Auffassung nicht minder als jener des Herrn Comte, dass die direkte Pflege des Altruismus und dessen Herrschaft über den Egoismus weit über das Maß der absoluten Pflicht hinaus eines der Hauptziele der individuellen wie der Gesamterziehung bilden soll. Mit Rücksicht auf diesen Zweck erkennen wir sogar auch den Wert der asketischen Disziplin im antiken Sinn des Wortes an. Wer sich nie etwas Erlaubtes versagt hat, von dem kann man (wie schon Dr. Johnson* bemerkt) nicht mit Sicherheit erwarten, er werde sich alles Unerlaubte versagen. Wir zweifeln nicht, dass man eines Tages wieder Kinder und junge Leute systematisch zur Kasteiung anhalten und sie, wie im Altertum, lehren wird, ihre Gelüste zu beherrschen, Gefahren zu trotzen und freiwillig Schmerzen zu erdulden, und dies alles nur als einfache pädagogische Übung. Dadurch, dass man nicht mehr jeden Bürger zum Soldaten erzieht, ist manches gewonnen, aber auch manches verloren worden. Auch kann keine Mühe zu groß sein, wenn es gilt, den Wunsch zu wecken und die Gewohnheit zu entwickeln, anderen und der Welt überhaupt zu nützen durch die von jeder Rücksicht auf Belohnung oder persönliche Anerkennung unabhängige Übung positiver Tugend, weit über die Grenzen hinaus, welche die Pflicht vorschreibt. Und mit dem Aufgebot aller Mittel sollte man dahin streben, die Selbstachtung des Zöglings und sein Verlangen nach der Achtung anderer in seinem Geist mit Diensten zu verknüpfen, welche er der Menschheit zu leisten hat, womöglich in ihrer Gesamtheit, jedenfalls aber, was immer möglich ist, in den Personen ihrer einzelnen Mitglieder. Es finden sich in Herrn Comtes Schriften viele Bemerkungen und Vorschriften, die unserer Auffassung der Moral ebenso gemäß sind als der seinigen und die wir daher vollständig anerkennen. Zum Beispiel: Wir geben zwar nicht zu, dass »calculs personnels« anzustellen etwas Moralwidriges sei, wohl aber teilen wir seine Meinung, dass man die hauptsächlichsten hygienischen Vorschriften nicht lediglich oder zumeist auf Rücksichten der Klugheit basieren, sondern sie den Menschen als Sache der Pflicht gegen andere einschärfen solle, da wir uns durch Vergeudung unserer Kraft und Gesundheit außerstand setzen, unseren Nebenmenschen die Dienste zu leisten, auf die sie einen Anspruch haben.¹⁸ Das Motiv

* Samuel Johnson (1709–1784), englischer Schriftsteller und Universalgelehrter, der wegen seines umfassenden Wissens zumeist Dr. Johnson genannt wurde.

der Klugheit ist, wie Herr Comte mit Recht bemerkt, für diesen Zweck keineswegs ausreichend, da selbst Ärzte oft ihre eigenen Vorschriften außer Acht lassen. Die persönlichen Strafen, welche die Vernachlässigung der Gesundheit nach sich zieht, sind meistens entfernt und mehr oder minder unsicher, und sie bedürfen der Verstärkung durch die unmittelbare Sanktion der moralischen Verantwortlichkeit. In diesem Fall hat somit Herr Comte, wie uns dünkt, grundsätzlich recht, doch zweifeln wir nicht im Mindesten daran, dass er sich in der Anwendung die äußerste Übertreibung zuschulden kommen lassen und die Berechtigung des Individuums ganz und gar verkannt hätte, über seine eigene Genuss- und Leistungsfähigkeit (insoweit es über hinlängliche Mittel der Kenntnis verfügt) selbst zu urteilen und die Verantwortung für den Erfolg auf sich zu nehmen.

Mit denselben Erwägungen hängt eine andere überaus schöne und großartige Idee des Herrn Comte zusammen, deren Verwirklichung, innerhalb der Grenzen der Möglichkeit, die sozialen Gefühle in einem höchst wesentlichen Punkt nähren und fördern würde. Es solle nämlich jeder, der von einer nützlichen Arbeit lebt, daran gewöhnt werden, sich nicht als ein für seinen eigenen Vorteil arbeitendes Individuum, sondern als einen öffentlichen Funktioniär¹⁹ und seine wie immer beschaffene Entlohnung nicht als das Entgelt oder den Kaufpreis seiner Arbeit anzusehen (die es vielmehr ohne jede solche Rücksicht leisten sollte), sondern als eine von der Gesellschaft getroffene Einrichtung, die es ihm ermöglichen soll, seine Arbeit fortzusetzen und die Rohstoffe und Erzeugnisse zu ersetzen, die im Verlauf derselben verbraucht wurden. Herr Comte bemerkt hierzu,²⁰ dass in der modernen Industrie tatsächlich ein jeder weit mehr für andere als für sich selbst arbeitet, indem seine Erzeugnisse von anderen verzehrt zu werden bestimmt sind, und es brauche daher weiter nichts, als dass sich sein Denken und Vorstellen dem wirklichen Sachverhalt anpasse. Das praktische Problem ist jedoch nicht so einfach, denn die volle Erkenntnis der Tatsache, dass er für andere arbeite, kann dem Einzelnen möglicherweise auch nur das Gefühl seiner Unentbehrlichkeit einflößen und ihn veranlassen, auf seine Ware einen hohen Preis zu setzen, statt sie ohne jede eigennützige Rücksicht zu liefern. Die eigentliche Meinung Herrn Comtes geht dahin, dass wir es an und für sich für etwas Gutes halten sollen, zum Besten anderer zu arbeiten, dass wir dies um seiner selbst willen begehren sollen und nicht um einer Entlohnung willen, die wir ja für das, was wir gerne tun, nicht gerechterweise beanspruchen können; dass der richtige Lohn

für einen der Gesellschaft erwiesenen Dienst die Dankbarkeit der Gesellschaft ist und dass der moralische Anspruch eines jeden in Betreff der für seine persönlichen Bedürfnisse zu treffenden Fürsorge eine Frage nicht des *quid pro quo** im Verhältnis zu seiner Arbeitsleistung, sondern der Mittel ist, welche die Gesellschaft ihm zuzuweisen in der Lage ist, ohne die gerechten Ansprüche anderer zu beeinträchtigen. Diese Meinung teilen wir ganz und gar. Die rohe Art und Weise, wie der Anteil des Arbeiters am Ertrag bestimmt wird, nämlich der Wettbewerb des Marktes, mag eine praktische Notwendigkeit darstellen, sicherlich aber kein sittliches Ideal. Zu ihrer Verteidigung lässt sich nur anführen, dass die Zivilisation bisher nicht imstande gewesen ist, eine bessere Methode zu organisieren als diese erste rohe Annäherung an eine billige Verteilung. So roh dieselbe auch ist, wir tun besser daran, die Sache vor der Hand sich selbst regeln zu lassen, als sie auf irgendeinem der bisher versuchten Wege künstlich zu regeln. Doch in welcher Weise auch immer die Frage endgültig entschieden werde, die wahre sittliche und soziale Idee der Arbeit bleibt dadurch unberührt. Solange nicht Arbeiter wie Arbeitgeber ihr Werk in demselben Geist vollbringen, in dem die Krieger den Heeresdienst verrichten, wird die Industrie niemals moralisiert werden und das militärische Leben, trotz der gesellschaftsfeindlichen Natur seines direkten Zweckes, auch fortan wie bisher die Hauptschule moralischen Zusammenwirkens bleiben.

So viel über Herrn Comtes allgemeine Auffassung der Ethik und Religion. Wir müssen nunmehr zu den Einzelheiten übergehen. Hier bekommen wir die komische Seite der Sache zu Gesicht; allein wir werden leider über andere weit lächerlichere Dinge zu berichten haben.

Es kann keine Religion ohne *Kultus* geben. Wir verstehen darunter eine Gruppe systematischer Bestimmungen, die darauf berechnet sind, das religiöse Gefühl zu unterhalten und zu pflegen. Obwohl Herr Comte mit Recht anerkennt, dass das die Handlungen hervorrufende Gefühl durch diese selbst weit wirksamer genährt und gekräftigt wird als durch irgendwelche Arten der bloßen Gefühlsäußerung, so ist er doch bemüht, auch diese mit eingehender Sorgfalt zu organisieren. Er will einen Ersatz bieten für die häusliche Andacht sowohl als für die öffentlichen Zeremonien anderer Religionen. Der Leser wird nicht ohne Verwunderung vernehmen, dass die erstere im Gebet be-

* Dieses für das. Ökonomisches und soziologisches Prinzip der Kompensation einer Leistung durch eine Gegenleistung.

steht, aber Beten bedeutet für Herrn Comte nicht so viel als Bitten. Es ist ein bloßer Gefühlserguss, und er rechtfertigt diese Auffassung durch die Autorität der christlichen Mystiker. Dieses Gebet ist nicht an das *Grand Être*, die gesamte Menschheit zu richten, obgleich Herr Comte die Bildersprache gelegentlich so weit treibt, dass er sie eine Göttin nennt. Die Verehrung der Gesamtmenschheit bleibt den öffentlichen Kultushandlungen vorbehalten. In der Privatandacht wird dieselbe durch würdige Individuen vertreten, die noch leben oder auch tot sein mögen, jedenfalls aber Frauen sein müssen. Denn die Frauen als das *sexe aimant** stellen das beste Attribut der Menschheit dar,²¹ jenes, welches das gesamte menschliche Leben regeln soll; auch kann die Menschheit nur in der Gestalt einer Frau symbolisch dargestellt werden. Die Gegenstände der häuslichen Anbetung sind die Mutter, die Gattin und die Tochter, als die Sinnbilder der Vergangenheit, der Gegenwart und Zukunft und als die Erweckerinnen der drei sozialen Gefühle: Verehrung, Liebe und Güte. Diese sollen wir, sie mögen nun leben oder gestorben sein, als unsere Schutzengel betrachten, als »les vrais anges gardiens«^{**}.²² Hat jemand die zwei letzteren nie besessen oder ist irgendeine der drei Personen zu unvollkommen, um den bezüglich Typus würdig darzustellen, so kann eine beliebige Repräsentantin weiblicher Vortrefflichkeit ihre Stelle einnehmen, sogar eine bloß geschichtliche Persönlichkeit. Doch dem sei, wie ihm wolle, der Akt der Anbetung ist in jedem Fall (wenn wir recht verstehen) nur an die Idee der betreffenden Person, nicht an diese selbst zu richten. Das Gebet besteht aus zwei Teilen, einer Gedenkfeier und einem darauffolgenden Gefühlserguss. Unter dem ersteren versteht Herr Comte das Bemühen der Erinnerung und Einbildungskraft, sich das Bild jener Persönlichkeit mit größtmöglicher Lebendigkeit vor Augen zu stellen; und kein Kunstgriff bleibt unversucht, um dem Bild eine so große Lebenswahrheit zu verleihen und einer eigentlichen Halluzination so nahe zu kommen, als dies in gesundem Zustand nur irgend möglich ist. Ist dieser Grad von Intensität im größten Maße erreicht worden, so erfolgt der Gefühlserguss. Jedermann sollte selbst seine Gebetsformel verfassen, welche nicht nur innerlich, sondern wirklich gesprochen werden muss und wohl bei gewissen Anlässen, niemals aber ohne ausreichenden Grund, verlängert und verändert werden kann. Es mögen Stellen aus den besten Dichtern einge-

* Liebenswertes Geschlecht.

** Die wahren Schutzengel.

flochten werden, wenn sich diese spontan anbieten und die Gefühle des Betenden in glücklicher Weise wiedergeben. Herr Comte selbst führte diese Übungen zu Ehren seiner Clotilde aus und schärft sie allen wahren Gläubigen ein. Sie sollen jeden Tag zwei Stunden in Anspruch nehmen und in drei Teile zerfallen: eine Morgenandacht beim Aufstehen, eine zweite in der Mitte der Arbeitsstunden und eine dritte abends im Bett. Die erste Abteilung, die kniend gesprochen werden soll, wird in der Regel die längste sein. Die zweite die kürzeste. Die dritte soll, wo möglich, bis zum Moment des Einschlafens ausgedehnt werden, damit ihre Nachwirkung sich auch auf die Träume erstrecke.

Der öffentliche *Kultus* besteht aus einer Reihe von vierundachtzig Festen im Jahr, die so verteilt sind, dass auf jede Woche mindestens eines fällt. Sie sind der Verherrlichung der Menschheit selbst geweiht. Der verschiedenen häuslichen und staatlichen Bande, welche die Menschen zusammenhalten, der aufeinanderfolgenden Stufen in der Entwicklung unserer Gattung, und der verschiedenen Klassen, in welche die Menschen in Herrn Comtes Gemeinwesen zerfallen. Überdies besitzt die Religion Herrn Comtes neun Sakramente. So heißt die feierliche Weihe, welche die Priester der Menschheit unter entsprechenden Ermahnungen den großen Lebensabschnitten erteilen, der Geburt, dem Beginn der Erziehung, der Eheschließung, der Berufswahl etc. Auch der Tod gehört hierher. Er erhält den Namen Transformation und wird als ein Übergang von der objektiven zur subjektiven Existenz, d.i. zum Fortleben im Andenken unserer Mitmenschen, betrachtet. Da die Religion des Herrn Comte keine Ewigkeit objektiven Daseins zu versprechen vermag, so räumt sie jenem Begriff so viel ein, als sie kann, indem sie uns die subjektive Unsterblichkeit in Aussicht stellt, die Fortdauer in der Erinnerung und Anbetung der gesamten Menschheit (wenn wir irgendetwas Erinnerungswertes getan haben) oder doch jedenfalls derjenigen, die uns im Leben teuer waren, und nach deren Hinscheiden das Mitinbegriffen-Werden in die dem *Grand Être* gezollte Gesamtverehrung. Die Menschen sollen gelehrt werden, in dieser Art von Fortbestehen einen genügenden Lohn für ein dem Dienst der Menschheit geweihtes Leben zu erblicken. Sieben Jahre nach dem Tod kommt das letzte Sakrament in Anwendung, nämlich ein öffentliches Gericht der Priesterschaft über den Verstorbenen. Der alleinige Zweck desselben ist es, den Toten zu ehren, nicht, ihn zu brandmarken. Auch kann sich ein jeder bei Lebzeiten durch eine Erklärung davon ausnehmen lassen. Wird er ge-

richtet und für würdig befunden, so erfolgt seine feierliche Aufnahme in das *Grand Être*, und seine Überreste werden von der weltlichen in die religiöse Ruhestätte übertragen, in den »bois sacré qui doit entourer chaque temple de l'Humanité«^{*}.²³

Dieser kurze Auszug gibt keine Vorstellung von der Genauigkeit der Vorschriften des Herrn Comte und von dem Grade, bis zu welchem er jene Regulierungswut treibt, welche die Franzosen unter allen Europäern und Herrn Comte unter allen Franzosen auszeichnet. Dies ist es, was über den ganzen Gegenstand einen so unwiderstehlichen Schein von Lächerlichkeit verbreitet. In den Andachtsübungen, die Herr Comte einem teuren Andenken oder einem veredelnden Ideal zu widmen empfiehlt, liegt nichts wahrhaft Lächerliches, wenn sie aus den Tiefen des individuellen Gefühls von selber emporquellen. Aber es liegt etwas unsäglich Komisches darin, wenn befohlen wird, dass jedermann diese Übungen dreimal täglich zwei Stunden lang verrichten soll, nicht weil sein Gefühl es verlangt, sondern zu dem ausdrücklichen Zweck, sein Gefühl hinaufzuschrauben. Das Komische jedoch, in allen seinen Formen, ist ein Phänomen, mit dem Herr Comte völlig unbekannt gewesen zu sein scheint. In allen seinen Schriften findet sich nichts, woraus man schließen könnte, er habe gewusst, dass es solch ein Ding wie Witz oder Humor in der Welt gibt. Der einzige in diesen Gebieten hervorragende Dichter, den er einigermaßen bewundert, ist Molière^{**}, und diesen schätzt er nicht um seines Witzes, sondern um seiner Weisheit willen. Wir bemerken dies, ohne daraus Herrn Comte irgendeinen Vorwurf machen zu wollen, denn eine tiefe innerliche Überzeugung hebt uns über das Gefühl des Lächerlichen hinaus. Allein es gibt Stellen in seinen Schriften, die kaum ein Mensch geschrieben haben könnte, der jemals gelacht hat. Wir wollen ein Beispiel anführen: Außer den regelmäßigen Gebeten bedarf die Religion des Herrn Comte gleich der katholischen auch solcher Formen, die bei zufälligen und unvorhergesehenen Anlässen in Anwendung kommen können. Im Allgemeinen, meint er, muss man die Wahl derselben dem eigenen Ermessen des Gläubigen überlassen, doch empfiehlt er angelegentlich die Wiederholung der »Grundformel des Positivismus«, nämlich des Satzes: »L'amour pour principe, l'ordre pour

* Heiliger Hain, der jeden Tempel der Humanität umgibt.

** Künstlername von Jean-Baptiste Poquelin (1622–1673), französischer Schauspieler und Theaterschriftsteller.

base, et le progrès pour but«^{*}.²⁴ Und nicht zufrieden damit, einen Ersatz für die Ave und Paternoster des Katholizismus gefunden zu haben, sucht er einen solchen auch noch für das Zeichen des Kreuzes und lässt sich darüber wie folgt vernehmen²⁵: »Mais cette expansion peut être perfectionnée par des signes universels (...). Afin de mieux développer l'aptitude nécessaire de la formule positiviste à représenter toujours la condition humaine, il convient ordinairement de l'énoncer en touchant successivement les principaux organes que la théorie cérébrale assigne à ses trois éléments.«^{**} Es mag dies ein sehr angemessener Modus sein, um unsere Hingebung an das *Grand Être* auszuüben, allein jeder, der sich den Eindruck vergegenwärtigt hätte, den diese Darlegung auf den profanen Leser machen muss, der hätte dieselbe sicherlich auf einen Zeitpunkt aufgespart, in dem die Ausbreitung der positiven Religion ungleich größere Fortschritte gemacht haben wird als bisher.

Wie einen *Kultus*, so besitzt die Religion des Herrn Comte auch einen Klerus, welcher den Angelpunkt seines gesamten sozialen und politischen Systems bildet. Das Wesen und die Aufgabe desselben werden am deutlichsten hervortreten, wenn wir Herrn Comtes Ideal der Staatsgesellschaft in ihrem normalen Zustand samt den verschiedenen Klassen schildern, aus denen sie zusammengesetzt ist.

Die Notwendigkeit einer geistlichen Macht (im Unterschied und gesondert von der weltlichen Regierung) ist das wesentlichste Prinzip von Herrn Comtes Entwurf – und mit gutem Grund, da dies das einzige Gegengewicht gegen den Absolutismus der Zivilgewalt ist, das er aufstellt oder duldet. Nichts gleicht seinem Hass und seiner Verachtung gegen eine von Versammlungen geübte Regierung und gegen parlamentarische oder repräsentative Einrichtungen jeder Art.^{***} Diese bilden seiner Meinung nach eine Auskunft, die sich nur für Übergangszustände eignet, und auch dies nirgend anderswo als in England. Den Versuch, dergleichen in Frankreich oder anderen Ländern Europas einzubürgern, betrachtet er als eine heillose Quacksalberei. Ihm gilt die Usurpa-

* Die Liebe als Prinzip, die Ordnung als Grundlage und der Fortschritt als Ziel.

** Aber diese Ausweitung ist möglichst umfassend auf die universellen Zeichen anzuwenden. Um die notwendige Angemessenheit der positivistischen Formel besser dahingehend entwickeln zu können, dass sie den gegenwärtigen Zustand der Menschheit hinreichender wiedergeben kann, bedarf es vor allem der fortwährend ergreifenden Verkündung der maßgeblichen Organe, wie sie von der Theorie des Geistes mit ihren drei Elementen vorgegeben ist.

*** Vgl. Mills Ausführungen zur Repräsentativregierung in *Ausgewählte Werke* IV.

tion Louis Napoleons als gerechtfertigt, ja als lobenswert, weil sie eine Repräsentativregierung über den Haufen warf. Jede Wahl von Vorgesetzten durch Untergebene ist, von revolutionären Notlagen abgesehen, in seinen Augen ein Gräuelf. Öffentliche Funktionäre aller Gattungen sollen ihre Nachfolger selbst ernennen. Nur soll diese Wahl der Bestätigung durch ihre eigenen Vorgesetzten bedürfen und überdies eine Zeitlang vorher bekannt gegeben werden, damit sie eingehend erörtert und nötigenfalls rechtzeitig widerrufen werden könne. Allein den weltlichen Herrschern stellt er eine andere Autorität zur Seite, die nicht das Recht zu befehlen, wohl aber zu raten und Vorschläge zu machen besitzt. Da er, wie die Franzosen überhaupt, in der Familie die Grundlage und den wesentlichen Typus der gesamten Gesellschaft erblickt, so beginnt schon in ihr die Trennung der zwei Gewalten. Die geistliche, oder moralische und religiöse Gewalt in der Familie bilden die Frauen derselben. Die positivistische Familie besteht aus dem »fundamentalen Paar«²⁶, dessen Kindern und den Eltern des Mannes, wenn diese am Leben sind. Das ganze Regiment des Hauses, mit Ausnahme der Kindererziehung, ruht in der Hand des Mannes, und auch über diese besitzt er unumschränkte Macht, doch soll er sich der Ausübung derselben enthalten. Den Frauen fällt die Aufgabe zu, den Mann in seinen wohlwollenden Gefühlen zu veredeln und die Kinder aufzuziehen, da diese bis zum Alter von vierzehn Jahren, dem Beginn des wissenschaftlichen Unterrichts, von der Mutter allein erzogen werden sollen. Damit die Frauen zu diesen Funktionen besser befähigt seien, sollen ihnen alle anderen kategorisch verschlossen sein. Keine Frau soll sich durch Arbeit ernähren.* Jede soll von ihrem Gatten oder ihren männlichen Verwandten oder in Ermangelung dieser vom Staat unterhalten werden. Sie soll an der Regierung (auch an jener des Hauses) keinen Anteil und auch kein Eigentum besitzen. Das Erbrecht bleibt ihr erhalten, aber nur, damit ihr Pflichtgefühl sie freiwillig darauf zu verzichten lehre. Es soll auch keine Mitgift geben, damit die Frauen nicht mehr aus eigennützigen Beweggründen geehelicht werden. Die Ehe soll streng unauflöslich sein, außer in einem einzigen Fall.** Es ist be-

* Vgl. Mills Überzeugung von der Notwendigkeit, die Frauen aus Gründen des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fortschritts in die Erwerbstätigkeit einzubeziehen und dadurch die Gleichberechtigung der Geschlechter voranzubringen (*Ausgewählte Werke I*).

** Vgl. Mills und Harriet Taylors Texte über Ehescheidung in *Ausgewählte Werke I*, S. 93–111, aus denen Mills Gegensatz zu Comtes Vorstellungen besonders deutlich wird.

merkwürdig, dass der erbitterteste unter allen philosophischen Gegnern der Ehescheidung sie in einem Falle gestattet, in welchem die Gesetze Englands und anderer Länder, denen er ihre Duldung der Ehescheidung vorwirft, sie nicht erlauben. In dem Fall nämlich, dass einer der Gatten zu einer schändlichen Strafe verurteilt worden ist, die den Verlust der bürgerlichen Rechte nach sich zieht. Es ist ganz ungeheuerlich, dass ein unglückliches Opfer an einen vielleicht sogar lebenslänglich verurteilten Verbrecher gekettet bleiben und, falls die Frau dieses Opfer ist, sogar unter der gesetzlichen Autorität desselben belassen werden soll. In diesem besonderen Fall empfand Herr Comte die Ungerechtigkeit des Prinzips, weil dies zufällig die Lage seiner unglücklichen Clotilde war. Geringere Grade von Unwürdigkeit berechtigen den unschuldigen Teil wohl zu einer legalen Trennung, nicht aber zur Wiederverheiratung. Überhaupt sind in der positiven Religion zweite Ehen nicht gestattet. Das Gesetz verwehrt sie allerdings nicht, aber die Moral soll sie verdammen, und jedes Paar, das sich nicht mit der Ziviltrauung begnügen will, muss das Gelübde ewiger Witwenschaft ablegen, »le veuvage éternel«.²⁷ In Herrn Comtes Augen ist diese absolute Monogamie eine unerlässliche Bedingung jener vollkommenen Verschmelzung zweier Menschen, welche das Wesen der Ehe ausmacht. Und überdies wird die ewige Treue auch durch die posthume Anbetung erfordert, die der überlebende Teil dem objektiv gestorbenen, aber »subjektiv« fortlebenden zu weihen hat. Die häusliche geistliche Gewalt, die den Frauen der Familie innewohnt, gipfelt (solange diese lebt) in der ehrwürdigsten von ihnen, der Mutter des Gatten. Dieser Gewalt steht der Einfluss des Alters in der Gestalt des Vaters des Gatten helfend zur Seite. Dieser wird zumeist bereits den Zeitpunkt überschritten haben, den der alles regelnde Herr Comte als Grenze des tätigen Lebens festsetzt. Im Alter von dreiundsechzig Jahren nämlich übergibt das Haupt der Familie die Zügel der Gewalt seinem Sohn und behält nur eine beratende Stimme.

Diese hauptsächlich moralische und auf das Privatleben beschränkte häusliche geistliche Gewalt bedarf der Hilfe und Führung vonseiten einer äußeren intellektuellen Macht, deren Bereich naturgemäß ein weiteres sein und auch das öffentliche Leben umspannen wird. Diese besteht aus dem Klerus oder der Priesterschaft, denn Herr Comte liebt es, dem Katholizismus seine technischen Ausdrücke zu entlehnen, um damit dasjenige zu bezeichnen, was ihnen in seinem eigenen System am nächsten kommt. Der Klerus ist die theoretische oder philosophische Klasse und wird durch eine Dotation vom Staat

erhalten, welche periodisch neu bewilligt, aber von der Priesterschaft selbst verwaltet wird. Wie die Frauen, so sollen auch die Mitglieder dieser Klasse von allem Reichtum und jedem Machtanteil (von der absoluten Macht abgesehen, die ein jeder über sein eigenes Hauswesen übt) ausgeschlossen sein. Sie dürfen weder erben noch für irgendeine ihrer Funktionen, auch nicht für ihre Schriften oder ihren Unterricht, irgendwelche Entlohnung erhalten. Sie müssen vielmehr ausschließlich von ihrem kleinen Gehalt leben. Dies hält Herr Comte für nötig, um die vollständige Uneigennützigkeit ihrer Ratschläge zu gewährleisten. Um das Vertrauen der Massen besitzen zu können, müssen sie arm sein wie die Massen selbst. Dieselben und andere nicht minder entscheidende Gründe fordern auch ihre Ausschließung von der Politik und von allen anderen praktischen Beschäftigungen. Diese seien, so behauptet er, insgesamt mit den für Philosophen notwendigen Denkgewohnheiten unvereinbar. Eine praktische Beschäftigung, sei sie nun eine öffentliche oder private, fesselt den Geist an Spezialitäten und Einzelheiten, während sich der Philosoph mit allgemeinen Wahrheiten und zusammenhängenden Ansichten (*»vues d'ensemble«*) zu befassen hat.²⁸ Und diese erfordern wieder ein gewohnheitsmäßiges Absehen vom Detail, welches den Geist außerstande setzt, individuelle Fälle rasch und richtig zu beurteilen. Derselbe Mensch kann nicht zugleich ein guter Theoretiker und ein guter Praktiker oder Regent sein, obgleich die beiden letzteren eine tüchtige theoretische Bildung erhalten sollen. Die beiden Arten von Funktionen müssen einander absolut ausschließen. Sich in beiden versuchen heißt, sich zur Ausübung aller beider unfähig zu machen. Da sich jedoch die Menschen in ihrer Berufswahl täuschen können, so ist es jedem bis zum Alter von fünfunddreißig Jahren gestattet, seine Laufbahn zu ändern.

Dem Klerus ist der theoretische oder wissenschaftliche Unterricht der Jugend anvertraut. Auch die Heilkunst soll ihnen überantwortet werden, weil niemand befähigt ist, ein Arzt zu sein, der nicht den ganzen Menschen, den moralischen wie den physischen, erforscht hat und versteht. Über die heutigen Ärzte äußert sich Herr Comte sehr geringschätzig. Sie verdienen, so sagt er, höchstens den Namen von Tierärzten, da sie sich nur mit der tierischen und nicht mit der menschlichen Seite unserer Natur befassen.²⁹ In seinen letzten Lebensjahren gefiel sich Herr Comte (wie wir aus Dr. Robinets Buch erfahren) in den abenteuerlichsten Spekulationen über die Medizin. Er behauptete, alle Krankheiten seien im Grunde eine einzige, nämlich die Störung oder

Vernichtung der »*unité cérébrale*«^{*}.³⁰ Die übrigen Funktionen der Priester sind weit mehr moralischer als intellektueller Art. Sie sind die geistlichen Lenker und verehrten Räte der praktischen oder tätigen (darunter auch der politischen) Klassen. Sie sind die Vermittler in allen sozialen Streitigkeiten, in jenen der Arbeiter und der Arbeitgeber zum Beispiel. An ihnen ist es, sooft das Moralgesetz in erheblicher Weise verletzt wird, Ratschläge und Ermahnungen zu erteilen. Insbesondere soll es ihre Aufgabe sein, die Reichen und Mächtigen zur Erfüllung ihrer moralischen Pflichten gegen ihre Untergebenen anzuhalten. Erweist sich die private Warnung als fruchtlos, so folgt eine öffentliche Anklage. In äußersten Fällen darf bis zur Exkommunikation geschritten werden. Diese wirkt zwar nur durch die Vermittlung der Meinung, allein sie kann, wie Herr Comte nicht ohne Genugtuung bemerkt, die gewaltigsten Wirkungen üben, sobald sie eben die öffentliche Meinung auf ihrer Seite hat. Durch sie kann der reichste Mann gezwungen werden, von seiner Hände Arbeit zu leben, denn es wird sich niemand dazu bereitfinden, für ihn zu arbeiten.³¹ Hierbei wie in allen anderen Fällen ist die Macht des Klerus von dem Rückhalt abhängig, den sie in der Masse des Volkes findet, das heißt bei jenen, die ohne angesammelten Besitz von der Entlohnung ihrer täglichen Arbeit leben und die gemeinhin, wenngleich inkorrektweise, die arbeitenden Klassen heißen, von den Franzosen aber mit einem dem römischen Recht entlehnten Ausdruck Proletarier genannt werden. Diese – politisch völlig rechtlose – Klasse gehört daher mit zur geistlichen Gewalt, deren drittes Element sie neben den Frauen und Priestern bildet.

Es verbleibt noch, über die weltliche Macht zu berichten, die aus den Reichen und den Arbeitgebern besteht, zwei Klassen, die im System des Herrn Comte eine einzige ausmachen, denn er duldet keine müßigen Reichen. Ein nur dem Genuss und der Unterhaltung gewidmetes Leben soll zwar nicht gesetzlich verpönt sein, aber für so schimpflich gelten, dass niemand, der auch nur das geringste Schamgefühl besitzt, dasselbe zu wählen geneigt sein könnte. Hier ist Herr Comte unseres Erachtens auf einen richtigen Grundsatz gestoßen, dem sich die öffentliche Meinung des modernen Europa mehr und mehr zuneigt und der dazu bestimmt ist, eines der Grundprinzipien der regenerierten Gesellschaft zu werden. Wir glauben zum Beispiel gleich ihm, dass es in Zukunft keine Gutsherren geben wird, die bequem von ihren Renten leben.

* Geistige Einheit.

Vielmehr wird jeder Gutsherr ein Kapitalist sein, der eine fachmäßige Bildung erhält und die Bewirtschaftung seines Gutes selbst beaufsichtigt und lenkt. Nur wer die Arbeit leistet, soll die Verfügung über die Arbeitswerkzeuge besitzen. Im System des Herrn Comte besteht die Klasse der Reichen aus den »Industrieführern«³²; doch ist die Regel keine völlig ausnahmslose, denn Herr Comte erkennt noch andere nützliche Verwendungsweisen des Reichtums an. Einer seiner Lieblingsgedanken ist hierbei die Errichtung eines Ritterordens, der aus den edelmütigsten und aufopferndsten Reichen bestünde. Diese würden sich gleich den fahrenden Rittern des Mittelalters dem Kampf gegen das Unrecht und dem Schutz der Schwachen und Bedrückten freiwillig weihen. Er bemerkt, dass im modernen Leben die Unterdrückung selten die Existenz und die Freiheit der Opfer vernichten oder auch nur bedrohen kann (wobei er häusliche Tyrannei zu vergessen scheint), wohl aber die pekuniären Mittel derselben, und darum sei heutzutage nicht mehr das Schwert, sondern der Geldbeutel das geeignete Mittel der Abwehr. Die Beschäftigung nahezu aller Reichen wird jedoch die Leitung der Arbeit sein, und für diesen Beruf werden sie auch erzogen werden. Und umgekehrt gilt es Herrn Comte für unerlässlich, dass alle Leiter der Arbeit reich seien. Das Kapital (worunter er auch Grundbesitz begreift) soll in einigen wenigen Händen konzentriert sein, so dass jeder Kapitalist die ausgedehntesten Operationen vorzunehmen imstande sei, die ein einzelner Geist zu überblicken vermag. Dies erfordert nicht nur die wohlverstandene Güter-Ökonomie (damit aus einer nicht häufig vorkommenden Art von praktischer Befähigung der größtmögliche Nutzen gezogen werde), sondern es folgt dies mit Notwendigkeit aus jenem Prinzip in Herrn Comtes System, dem zufolge ein Kapitalist als ein öffentlicher Funktionär zu gelten hat. Herrn Comtes Auffassung der Beziehung des Kapitals zur Gesellschaft ist wesentlich die der Sozialisten, doch will er das, was jene mittels positiver Einrichtungen erstreben, durch die Macht der Erziehung und der öffentlichen Meinung bewirken.* Der Kapitalist soll sich durchaus nicht als absoluter Eigentümer des Kapitals betrachten. Seine Verfügung darüber soll allerdings keinen gesetzlichen Einschränkungen unterliegen, da die Macht der Verantwortlichkeit proportional sein soll. Allein er besitzt dasselbe nicht für seinen eigenen Gebrauch. Die Gesellschaft vertraut ihm nur einen Teil jener Erspar-

* Vgl. Mills Ausführungen zum Sozialismus in den *Kapiteln zum Sozialismus*, in: *Ausgewählte Werke* III/2, Text Nr. 9.

nisse an, welche die Voraussicht vergangener Geschlechter angesammelt hat, damit wir sie zum Besten der Gegenwart und Nachwelt verwalten und unseren Nachfolgern ungeschmälert und mehr oder minder vermehrt überliefern. Er hat nicht das Recht, sie zu vergeuden oder sie dem Dienst der Menschheit zu entziehen und seinem eigenen Genuss zu widmen. Ja, er ist nicht einmal moralisch dazu berechtigt, auch nur den ganzen Reingewinn für sich zu verwenden. Vielmehr erheischt es seine Pflicht, dass er den Überschuss, der ihm nach der Befriedigung mäßiger Bedürfnisse verbleibt, dazu gebrauche, die Intensität seines Arbeitsbetriebs zu steigern und die physische und geistige Lage seiner Arbeiter zu verbessern. Welchen Teil des Gewinns er für seinen eigenen Gebrauch verwenden soll, darüber muss er selbst entscheiden, und Rechenschaft schuldet er nur der öffentlichen Meinung. Auch sollte es diese damit nicht allzu genau nehmen und nicht wegen einer mäßigen Prunksucht und Prachtliebe allzu streng mit ihm ins Gericht gehen. Denn infolge der großen Verantwortung, die mit der Stellung eines Arbeitgebers verknüpft sein wird, wird diese in den Augen aller, die keinen starken Hang zu Stolz und Eitelkeit haben, umso viel weniger wünschenswert erscheinen als die »heureuse insouciance«* des Arbeiters, dass es unmöglich sein wird, jemanden zur Übernahme einer derartigen Stellung zu bewegen, wenn man nicht jene Neigungen bis zu einem gewissen Grad wird gewähren lassen. Von dieser Einschränkung abgesehen, soll jeder Arbeitgeber seinen Besitz bloß zum Besten seiner Arbeiter und der Gesellschaft überhaupt verwalten. Verschwendet er viel auf persönliche Genüsse und gewährt er den ihm Unterstehenden keine reichliche Entlohnung, so lädt er eine sittliche Schuld auf sich und setzt sich einer priesterlichen Verwarnung aus. Dieser Zustand der Dinge macht es notwendig, dass das Kapital in wenigen Händen vereinigt sei; denn ohne großen Reichtum ließen sich, wie Herr Comte bemerkt, diese Anforderungen der Gesellschaft nur durch ein Maß von persönlicher Selbstverleugnung erfüllen, das man vergeblich erwarten würde. Ist jemand zur Leitung eines industriellen Unternehmens in hervorragender Weise befähigt, aber nicht im Besitz der dazu erforderlichen Mittel, so empfiehlt Herr Comte, dass man ihm auf dem Wege der Subskription oder in Fällen von erheblicher Wichtigkeit aus Staatsmitteln damit ausstatte. Kleine Grundbesitzer und Kapitalisten und die Mittelklassen überhaupt betrachtet er als Schmarotzerpflanzen, die dem Unter-

* Glückliche Sorglosigkeit.

gang geweiht sind, wobei die besten zu großen Kapitalisten, die übrigen aber zu Proletariern werden würden. Die Gesellschaft wird nur aus Reichen und Armen bestehen, und es wird die Aufgabe der Reichen sein, das Los der Armen so gut als möglich zu gestalten. Wie bisher, so soll auch künftig die Entlohnung der Arbeiter Sache freiwilligen Übereinkommens zwischen diesen und den Arbeitgebern sein. Das letzte Kampfmittel wird beiderseits der »refus de concours«^{*} sein,³³ mit anderen Worten eine Koalition oder eine Gegenkoalition, bei der im Notfall die Priester die Vermittlerrolle übernehmen werden. Bleiben aber auch die Löhne dem freiwilligen Einkommen überlassen, so soll doch nicht der Wettbewerb des Marktes den Maßstab für ihre Höhe bilden, sondern es soll das Erträgnis zwischen Arbeitern und Arbeitgebern in einem Verhältnis geteilt werden, das mit gleicher Angemessenheit auf die Bedürfnisse beider Teile und auf die Würde der letzteren Rücksicht nimmt. Da es ein Grundsatz Herrn Comtes ist, dass eine Frage nur dann mit Nutzen gestellt werden kann, wenn man gleichzeitig ihre Lösung versucht, so teilt er gleich anfangs seine Ansichten über die normale Höhe des Einkommens einer Arbeiterfamilie mit. Er greift hierbei so hoch, dass es sich leicht erklärt, warum er es vorläufig – so lange, als die wissenschaftlichen Hilfsmittel der Menschheit nicht eine bedeutende Erweiterung erfahren haben – für nötig erachtet, die Zahl derer, welche aus dem Rest des Ertrags unterhalten werden sollen, so weit als möglich einzuschränken. Vor allem also soll die Wohnung des Arbeiters aus sieben Zimmern bestehen und mit allem, was sie enthält, sein Eigentum sein. Sonstigen Grund und Boden darf er nicht besitzen, aber jede Familie soll das absolute Eigentumsrecht über alle die Dinge besitzen, die zu ihrem ausschließlichen Gebrauch bestimmt sind. Nachdem so seine Wohnung für ihn bestellt und auch für unentgeltlichen Unterricht und ärztlichen Beistand durch die allgemeinen gesellschaftlichen Einrichtungen gesorgt ist, soll der Arbeiter eine Bezahlung erhalten, deren einen (fixen) Teil er monatlich, deren anderen (dem Ertrag seiner Arbeit entsprechenden) er wöchentlich erhalten soll. Den ersteren setzt Herr Comte auf 100 Francs (£ 4) für einen Monat von 28 Tagen fest, was £ 52 im Jahr beträgt. Die Vergütung der Stückarbeit aber soll so berechnet werden, dass der wöchentliche Lohn sich durchschnittlich auf sieben Francs (5 s. 6 d.) per Tag belaufe.³⁴

* Ablehnung der Verhandlungsergebnisse.

Herrn Comtes Grundsatz gemäß, dass jeder öffentliche Funktionär seinen Nachfolger zu ernennen habe, besitzt der Kapitalist die uneingeschränkte Befugnis, sein Kapital durch Testierung oder Schenkung nach seinem Tode oder nach seinem Rücktritt auf andere zu übertragen. Zumeist ist es wohl am besten, eine einzelne Person mit dem Ganzen auszustatten, außer wenn sich das Geschäft ohne Schaden teilen lässt. Er wird naturgemäßerweise einen oder mehrere seiner Söhne zu Erben einsetzen, wenn diese ausreichend befähigt sind, und zwar mit Recht, da Herrn Comtes Meinung nach ererbter Reichtum besser ist als erworbener, insofern er gewöhnlich in großmütigerer Weise verwaltet wird. Bloß als seine Söhne haben sie jedoch kein moralisches Recht auf sein Erbe. Und hier anerkennt Herr Comte wieder eines jener Prinzipien, auf welchen auch nach unserem Dafürhalten die regenerierte Gesellschaft beruhen wird. Er stellt den Satz auf (wie dies auch einige seiner Zeitgenossen getan haben), dass ein Vater seinem Sohn nichts schulde als eine gute Erziehung und eine pekuniäre Beihilfe, die ihn in den Stand setzt, seine Laufbahn unter günstigen Umständen zu beginnen; und dass derselbe berechtigt ist und unter Umständen moralisch verpflichtet sein kann, das Gros seines Besitzes einer oder mehreren sorgfältig ausgewählten Personen zu hinterlassen, die er für geeigneter hält, einen heilsamen Gebrauch davon zu machen. Dies ist der erste von drei wichtigen Punkten, hinsichtlich deren Herrn Comtes Theorie der Familie, so unrichtig wir auch ihre Grundlagen erachten, den herrschenden Theorien und bestehenden Einrichtungen entschieden voraus ist. Der zweite Punkt ist die Wiedereinführung der Adoption nicht nur für den Fall der Kinderlosigkeit, sondern auch zur Befriedigung der gemütlichen Bedürfnisse und zur Erfüllung jener Absichten, denen die vorhandenen Kinder möglicherweise nicht entsprechen. Der dritte, äußerst wichtige Punkt betrifft die Aufnahme der Diener in den Familienkreis. Es gibt in der heutigen Gestaltung der Gesellschaft kaum ein so durch und durch verkehrtes und für beide Teile sittlich nachteiliges Verhältnis als dasjenige zwischen Herren und Dienern. Dieses wirklich menschlich und moralisch zu gestalten ist eines der hauptsächlichen Desiderata* sozialen Fortschritts. Die unter dem ordinären Volk aller Klassen verbreitete Ansicht, es liege im Dienen etwas besonders Gemeines, entspringt selbst einem Gefühl, das nicht gemeiner sein könnte. Im Mittelalter galt es den Jünglingen des höchsten Adels für eine Ehre, bei vornehmen

* Etwas zukünftig Erwünschtes.

Personen beiderlei Geschlechts, denen sie Achtung zollten, Gesindedienste (wie man heute sagen würde) zu verrichten; und es gibt, wie Herr Comte bemerkt, viele Familien, die sich der Menschheit auf keinem anderen Weg so nützlich erweisen können als dadurch, dass sie für die Fürsorge für die physischen Bedürfnisse ihre ganze Geistestätigkeit in Anspruch nehmen. Wir möchten Herrn Comtes Lehre dahin ergänzen, dass ein großer Teil der täglichen häuslichen Verrichtungen, selbst in reichen Familien (wenn nicht eine in allen Ständen heimische Abscheu, dies zu tun, dem im Wege stünde), sehr wohl von der Familie selbst besorgt werden könnte, jedenfalls von den jüngeren Mitgliedern derselben. Diesen würde dadurch eine gesundheitsförderliche Übung der körperlichen Kräfte zuteil, für die sie jetzt weit weniger nützliche Ersatzmittel suchen müssen, und zugleich würde sie dies mit der wirklichen Arbeit in der Welt vertraut machen und mit der moralischen Bereitwilligkeit beseelen, ihren Anteil an den gemeinsamen Lasten auf sich zu nehmen – eine Gemütsverfassung, die in der überwiegenden Mehrzahl der wohlhabenderen Familien jetzt ganz und gar nicht gepflegt wird.

Außerdem haben wir noch von den direkt staatlichen Funktionen der Reichen, oder, wie Herr Comte sie nennt, des Patriziats, zu sprechen.³⁵ In ihren Händen soll sich die ganze politische Regierung befinden. Vorerst jedoch sollen alle bestehenden Staaten in kleine Republiken aufgelöst werden, von denen die größten Belgien, Toskana oder Portugal an Ausdehnung nicht übertreffen dürfen. Größere Staaten seien unvereinbar mit jener Einheit der Gefühle und der Bedürfnisse, welche nötig ist, nicht nur um das Vaterlandsgefühl (das in kleinen Staaten immer am stärksten ist) zu kräftigen, sondern auch um unangemessene Druckausübung zu verhindern. Denn kein Land lässt sich, wie Herr Comte denkt, ohne Druck von einem entfernten Mittelpunkt aus regieren. Demnach soll Algerien den Arabern, Korsika seinen Einwohnern überlassen und das eigentliche Frankreich noch vor Ende des Jahrhunderts in siebzehn Republiken, denn so groß sei die Anzahl seiner bedeutenden Städte, zerlegt werden. Paris jedoch würde (brauchen wir dies zu sagen?) die Nachfolgerin Roms als religiöse Metropole der Welt. Schottland, Irland und Wales wären von England loszulösen, welches sich selbstverständlich aller seiner überseeischen Besitztümer zu entäußern hätte. In jedem solchen Staat soll die Regierungsgewalt in den Händen der drei namhaftesten Bankiers ruhen, ein Triumvirat, das sich in die drei Departements des Innern, des Äußeren und der Finanzen zu teilen hätte. Wie dieselben gleichzeitig die

Regierungsgeschäfte führen und Bankiers bleiben können, wird nicht deutlich gemacht. Doch scheint dies beabsichtigt zu sein, da sie keine pekuniäre Entlohnung für ihre amtlichen Funktionen erhalten sollen. Ihre Macht soll (es ist dies der von Herrn Comte selbst gebrauchte Ausdruck) eine diktatorische sein.³⁶ Und er ist kaum berechtigt zu sagen, dass er den Reichen die politische Gewalt überantworte, da er die Herrschaft über die Reichen wie über alle anderen drei Individuen aus ihrer Mitte verleiht, die nicht einmal von den Übrigen gewählt, sondern einfach von ihren Vorgängern ernannt sind. Als ein Gegengewicht gegen diese Diktatur wird vollkommene Rede-, Presse- und Vereinsfreiheit gewährt und, von Ausnahmefällen abgesehen, muss jede wichtige Regierungsmaßregel so lange vorher bekannt gegeben werden, dass sie in der eingehendsten Weise besprochen werden kann. Dieses und der Einfluss der geistlichen Macht sind die einzigen Bürgschaften gegen den Missbrauch der Gewalt. Wenn wir nun bedenken, dass die Gesamtherrschaft über jedes Volk der Erde somit vier Männern überantwortet wird, denn die geistliche Macht steht unter der unumschränkten und ungeteilten Gewalt eines einzigen Hohepriesters für das ganze Menschengeschlecht, dann erschrecken wir vor diesem Bild gänzlicher Unterjochung und Sklaverei, in dem man uns zumutet, die letzte und höchste Stufe der menschlichen Entwicklung zu erblicken. Doch unser Bangen verwandelt sich in Grauen, sobald wir erfahren, welchen Gebrauch jener einzige Hohepriester der Menschheit von seiner Gewalt zu machen berufen sein soll. Auf welche entsetzlichen Abwege ein mächtiger und umfassender Geist durch die ausschließliche Verfolgung einer einzigen Idee geraten kann, davon gibt es unseres Wissens kein abschreckenderes Beispiel als dieses.

Die einzige Idee, der Herr Comte hier Raum gibt, ist die folgende: Der Intellekt soll ganz und gar dem Gemüt untergeordnet sein, oder, um dies aus dem Sentimentalen ins Logische zu übersetzen, der Gebrauch des Verstandes, so wie aller anderen Fähigkeiten, soll das allgemeine Beste zu seinem einzigen Ziel haben. Jede andere Anwendung desselben soll nicht bloß für eitel und nichtig gelten, sondern als eine moralische Schuld angesehen werden. Da wir der Menschheit allein die Pflege verdanken, die unsere Geisteskräfte geschaffen hat, so sind wir unsererseits wieder verpflichtet, dieselben ganz und gar ihrem Dienst zu weihen. Von der Erkenntnis, dass dem so sein solle, ist es für Herrn Comte nur ein Schritt zu der Folgerung, dass es die Aufgabe des Hohepriesters der Menschheit sei, darüber zu wachen, dass dem auch wirklich so

sei. Und auf dieser Grundlage errichtet er ein wohlorganisiertes System zur vollständigen Unterdrückung allen unabhängigen Denkens. Allerdings ruft er nicht den Arm des Gesetzes an, und ebenso wenig verlangt er Prohibitivmaßregeln. Der Klerus soll kein Monopol besitzen. Möge ein jeder die Wissenschaft ausüben, wenn er es kann, möge er schriftstellerisch tätig sein, wenn er Leser findet, privaten Unterricht erteilen, wenn es solche gibt, die ihn zu empfangen sich bequemen. Da jedoch die geistliche Körperschaft alle diejenigen in sich aufnehmen wird, die sie nicht als moralisch oder intellektuell unzulänglich erachtet, so werden (wie er meint) alle rivalisierenden Lehrer von vornherein so geringe Achtung genießen, dass ihre Konkurrenz keine bedrohliche sein wird. Dass es innerhalb der Körperschaft selbst keine Meinungen und keine Bestrebungen geben wird, die der Hohepriester nicht billigt, dafür wird dieser zu sorgen wissen. Denn er allein bestimmt die Pflichten und den Aufenthalt aller Kleriker, und er kann sie sogar aus dem Verband der Körperschaft ausstoßen. Ehe wir uns dieser Herrschaft unterstellen, empfinden wir eine wohlberechtigte Neugier zu erfahren, auf welche Weise sie ausgeübt werden soll. Bisher hat die Menschheit nur einen Oberpriester gehabt, dessen Befähigung zu diesem Amt nicht oft übertroffen werden dürfte, nämlich Herrn Comte selbst. Es ist daher von einigem Interesse, die Gedanken dieses Hohepriesters bezüglich der moralischen und religiösen Herrschaft über den menschlichen Geist kennenzulernen.

Eine der Lehren, die Herr Comte in seinen späteren Schriften aufs Nachdrücklichste betont, lautet dahin gehend, dass es während der Vorbereitungsphase der Menschheit, welche mit der Begründung des Positivismus abschließt, vorzugsweise auf die freie Entfaltung aller unserer Kräfte ankam, dass aber nunmehr die Regelung derselben die Hauptsache sei. Früher habe die Unzulänglichkeit jener Kräfte die Hauptgefahr gebildet, fortan aber sei vornehmlich ihr Missbrauch zu fürchten. Wir wollen, wenn auch nur im Vorübergehen, bemerken, dass wir diese Ansicht ganz und gar nicht teilen. Wer da annimmt, dass die elende Erziehung, welcher die Menschen zurzeit teilhaft werden, ihre geistigen Kräfte (mit Ausnahme einiger Auserwählter) in genügendem oder auch nur in erträglichem Maß entwickle, der ist sehr leicht zu befriedigen. Und der Missbrauch derselben nimmt keineswegs in dem Maß zu, als das Wissen anwächst und die Geisteskraft sich steigert, sondern es findet vielmehr das Gegenteil statt, vorausgesetzt freilich, dass die Ausbreitung jener Eigenschaften mit ihrem Wachstum gleichen Schritt hält. Dass die

geistige Kraft missbraucht werde, dies steht nur dann zu befürchten, wenn die Gesellschaft in einen engen Kreis von hochgebildeten Geistern und eine dumme, unwissende Menge zerfällt. Geisteskraft ist jedoch etwas, dessen Herr Comte nicht bedarf, oder doch in unendlich geringerem Maße bedarf als des Gehorsams und der Unterwerfung. Von allen Bestandteilen der Menschennatur bedarf – so behauptet er fortwährend – keiner so sehr der Zucht und des Zügels als der Intellekt. Er nennt ihn das störrischste, »le plus perturbateur«* aller Elemente des Geistes;³⁷ sogar die eigennützigen Instinkte seien dies nicht in so hohem Maße. Durch das ganze moderne Übergangsstadium hindurch, von den Zeiten Altgriechenlands angefangen (denn Herr Comte behauptet, wir seien seit damals fortwährend in einem revolutionären Übergang begriffen gewesen), war der Intellekt in systematischer Empörung gegen »le cœur«** begriffen.³⁸ Die Metaphysiker und Literaten (*lettrés*) halfen zwar, die alte Religion und Gesellschaftsordnung zu zerstören, allein sie beharren bei ihrem eingewurzelten Widerstand gegen die Errichtung eines neuen Systems und verlangen nichts Besseres als die Fortdauer der gegenwärtigen Skepsis und intellektuellen Anarchie, die ihnen einen wohlfeilen sozialen Einfluss sichert und sie von der Mühe befreit, sich denselben durch eine solide wissenschaftliche Schulung zu erwerben.³⁹ Die Forscher, von denen man ein Besseres hätte erwarten können, sind womöglich noch schlimmer. Ohne jede umfassende Ansicht; alles verachtend, was ihre Fassungskraft überragt; ein jeder seinem Spezialfach ausschließlich ergeben; voll geringschätziger Gleichgültigkeit gegen die politischen und moralischen Interessen, erstreben sie einzig und allein einen leicht zu erringenden Ruhm und in Frankreich zumal (durch dotierte Akademien und Professuren) persönlichen Gewinn, indem sie sich in müßige und nutzlose Spekulationen (*spéculations oiseuses*) vertiefen⁴⁰, ohne Wert für die wahren Interessen der Menschheit und nur dazu geeignet, die Gedanken von diesen abzulenken. Eine der dringendsten Verpflichtungen der öffentlichen Meinung und der geistlichen Macht ist es, jenen nutzlosen Gebrauch der Denkfähigkeiten als unmoralisch zu brandmarken und in wirksamer Weise zu unterdrücken. Man soll vom Denkvermögen keinen Gebrauch machen, der nicht irgendeine heilsame Tendenz, irgendeinen wirk-

* Der größte Störenfried.

** Das Herz, im Sinne des Sitzes des Gemüts im Gegensatz zum im Gehirn lokalisierten Verstand.

lichen Nutzen für die Menschheit besitzt. Herr Comte ist natürlich nicht der Mann dazu, hierunter einen bloß materiellen Nutzen zu verstehen. Wenn eine Spekulation zwar keinen doktrinellen, wohl aber einen logischen Wert hat, wenn sie auf die universale Methode irgendein neues Licht wirft, so ist sie der Pflege noch würdiger, als wenn ihr Nutzen ein rein praktischer wäre. Allein in der einen oder in der anderen Weise muss sie für die Menschheit fruchtbringend sein, sonst ist sie nicht nur verächtlich, sondern sträflich.

Dass alledem ein gewisses Maß von Wahrheit zugrunde liegt, dies zu leugnen wären wir die Letzten. Einem Gebrauch des Intellekts, der nicht auf das Wohl der Menschheit abzielt, gebührt keine Achtung. Er steht genau auf einer Linie mit jeder müßigen Unterhaltung und soll, gleich dieser, als Zeitverderb betrachtet und verworfen werden, sobald hierbei die Grenze überschritten wird, innerhalb der die bloße Unterhaltung statthaft ist. Und jeder, der Denkkräfte, die der Menschheit Dienste leisten könnten, deren sie dringend bedarf, auf Studien und Forschungen verschwendet, die sie entbehren könnte, setzt sich dem begründeten Verdacht aus, dass ihm die Sache der Menschheit nicht sehr am Herzen liege. Doch wer kann von irgendwelchen Untersuchungen, die aufgrund richtiger wissenschaftlicher Methoden unternommen werden und deren Gegenstand ein den menschlichen Fähigkeiten wirklich zugänglicher ist, mit Sicherheit behaupten, dass sie unmöglich irgendeinen Nutzen stiften können? Niemand weiß, welche Kenntnis sich als nützlich erweisen wird und welche nutzlos zu bleiben bestimmt ist.* Das Äußerste, was man behaupten kann, ist dies, dass gewisse Arten des Wissens eine sicherere und vor allem eine unmittelbarere Nützlichkeit besitzen. Wie oft sind nicht die wichtigsten praktischen Errungenschaften im Lauf der Zeit aus Studien hervorgegangen, von denen niemand geahnt hätte, dass sie zu solchen führen würden. Konnten es die Mathematiker, die in den Schulen zu Alexandria die Eigenschaften der Ellipse untersuchten, voraussehen, dass nach fast zweitausend Jahren ihre Forschungen das Sonnensystem erklären und bald darauf die Schiffer in den Stand setzen würden, die Erde sicher zu umsegeln? Die Menschheit kann, wie sogar Herr Comte zugibt, wohl zufrieden sein, dass in jenen frühen Zeiten die Erkenntnis um ihrer selbst willen erstrebt wurde. Und so vollständig hat, wie wir denken, die »Begründung des Positivismus« die Bedingungen unserer Existenz doch nicht verändert, dass es jetzt strafbar

* Vgl. Mills Text über den »Nutzen von Wissen«, in: *Ausgewählte Werke* II, Text Nr. 12.

sein sollte, durch Beobachtung und Folgerung eine Kenntnis der Tatsachen des Weltalls zu gewinnen und es der Nachwelt zu überlassen, einen Nutzen daraus zu ziehen. Hat nicht erst im Lauf dieser letzten Jahre eine jener von Herrn Comte in der unzweideutigsten Weise verurteilten Forschungen, nämlich die Untersuchung der Sonnensubstanz, zu der Entdeckung von neuen Metallen geführt, die möglicherweise auch eine Bedeutung für das praktische Leben gewinnen können? Und ferner: Wie wenige von jenen Entdeckungen, die das Angesicht der Welt verändert haben, waren oder konnten die Frucht von Bemühungen sein, die direkt auf das betreffende Ziel gerichtet waren! Hätte man jemals den Kompass gefunden, wenn man unmittelbar darauf ausgegangen wäre, die Schifffahrt zu vervollkommen? Hätte das allereifrigste Bestreben, ein Mittel der momentanen Mitteilung zu gewinnen, je den elektrischen Telegraphen zuwege gebracht, wenn nicht Franklin* den Blitz mit der Elektrizität und Ampère** diese mit dem Magnetismus identifiziert hätte? Das anscheinend geringfügigste archäologische oder geologische Faktum ist oft zu einer Fackel geworden, welche die Vergangenheit unseres Geschlechtes erhellt hat, eine Tatsache, deren Bedeutung niemand weniger unterschätzen sollte als Herr Comte, dessen Sozialphilosophie auf historischer Grundlage ruht. Die Lage des Eingangs der drei großen Pyramiden von Gizeh zeigt uns die Stellung, welche die zirkumpolaren Sterne*** zur Zeit ihrer Erbauung einnahmen, und wir besitzen auch jetzt noch kein besseres Zeugnis für das ungeheure Alter der ägyptischen Zivilisation.⁴¹ Der einzige Kenntniszweig, für den diese Lehre des Herrn Comte einen Schein von Berechtigung besitzt, ist die Sideral-Astronomie****; so wenig ist uns hierüber in Wirklichkeit zu wissen vergönnt und so unendlich gering ist – soweit wir urteilen können – der Zusammenhang dieses wenigen mit allen irdischen Interessen. Es ist sicherlich nicht leicht abzusehen, wie die Menschheit aus der Kenntnis der Bewegungen der Doppelsterne irgendeinen erheblichen Nutzen sollte ziehen können. Sollten diese jemals eine praktische Bedeutung für uns gewinnen, so wird dies

* Benjamin Franklin (1706–1790), amerikanischer Schriftsteller, Politiker, Entdecker und Erfinder. In die Geschichte eingegangen ist er als einer der Unterzeichner der *Unabhängigkeitserklärung* (1776).

** André-Marie Ampère (1775–1836), französischer Mathematiker und Physiker.

*** Sternbilder, die vom eigenen Betrachtungsort aus sich nahe des Himmelspols befinden und somit nie unter den Horizont sinken.

**** Wissenschaft, die sich mit der Stellung der Erde zur Sonne und zu den Sternen befasst.

erst in einem so unermesslich fernen Zeitalter der Fall sein, dass wir vorläufig wohl noch in Unkenntnis darüber verharren können, so lange wenigstens, bis alle unsere moralischen, politischen und sozialen Schwierigkeiten geordnet sind. Und dennoch: Die Erkenntnis, dass sich das Gesetz der Schwerkraft auch auf jene fernen Regionen erstreckt, verleiht unserer Überzeugung von der ausnahmslosen Geltung der Naturgesetze noch etwas mehr Stärke, als sie ohnehin besitzen würde, und das gewohnheitsmäßige Verweilen unserer Betrachtung bei so ungeheuren Gegenständen und Entfernungen ist nicht ohne eine gewisse ästhetische Nützlichkeit, indem es die Einbildungskraft befeuert und beflügelt, und dies wirkt wieder heilsam auf den Intellect zurück – lauter Dinge, deren Wert Herr Comte sehr wohl zu würdigen versteht. Er würde jedoch einwenden, dass es bessere Mittel gibt, um diese Zwecke zu erreichen. In demselben Geist verlangt er, dass auch die Erforschung des Sonnensystems sich nur mit jenen Planeten befassen soll, welche dem unbewaffneten Auge sichtbar sind und einen wahrnehmbaren Einfluss auf die Erdbewegungen üben. Ja, er erklärt auch das Studium der Störungen für müßig, sobald es über eine allgemeine Vorstellung von der Sache hinausgeht, und meint, die Astronomie könnte ihren Bereich füglich auf die Bewegungen und die Wechselwirkung von Erde, Sonne und Mond beschränken. Einem ähnlichen Reinigungsprozess sieht er bei allen anderen Wissensgebieten entgegen. Einmal sagt er ausdrücklich, dass der größere Teil auch der uns wirklich zugänglichen Untersuchungen eitel und fruchtlos sei. Er möchte die Triebe der Wissenschaften nach allen Seiten hin so knapp als möglich beschneiden. Er wiederholt fortwährend, dass keine Wissenschaft als abstraktes Studium weiter fortgeführt werden solle, als nötig ist, um für die nächsthöhere Wissenschaft und in letzter Reihe für die Moralwissenschaft, den eigentlichen Zielpunkt aller, den Grund zu legen. Jede weitere Ausdehnung der physikalischen und mathematischen Wissenschaften sollte eine bloß »episodische«⁴² sein und sich auf dasjenige beschränken, was die Bedürfnisse der Industrie und der Künste von Zeit zu Zeit erfordern. Dies sollte den industriellen Klassen überlassen bleiben, ausgenommen, wenn diese es nötig finden, sich an den Priesterstand zu wenden und ihn um irgendeine weitere Entwicklung der wissenschaftlichen Theorie anzugehen. Dieser Fall würde, so denkt Herr Comte offenbar, nur selten eintreten, da die meisten physikalischen Wahrheiten, die konkret und real genug sind, um sich der Praxis zugrunde legen zu lassen, empirischer Art sind. Demgemäß nimmt er auch bei

Festsetzung der Zahl von Klerikern, deren Frankreich, Europa und der ganze Erdkreis bedarf (denn so weit reicht seine Voraussicht), lediglich auf ihre moralische und religiöse Wirksamkeit Rücksicht – sogar ihre ärztliche Tätigkeit wird, nebenbei bemerkt, vergessen – und lässt für den Betrieb der Wissenschaften niemanden übrig als durchgefallene Kandidaten des Priesteramtes, jene nämlich, die ihrer moralischen Unzulänglichkeit wegen eine Zurückweisung erfahren haben, um ihrer theoretischen Fähigkeiten willen aber würdig befunden werden mögen, dem Priesterstand als »Pensionäre«⁴³ anzugehören.

Wir können ohne Übertreibung sagen, dass sich in Herrn Comte allmählich ein ganz eigentlicher Hass gegen wissenschaftliche und alle rein intellektuellen Beschäftigungen entwickelte und dass er davon nicht mehr als das geradezu Unerlässliche beibehalten wollte. Seine größte Sorge ist es, dass die Menschen zu viel denken und mehr als nötig zu wissen verlangen werden. Alle Abstraktion und Reflexion erscheint ihm als eine Gefahr für die Moral, weil sie maßlosen Stolz (*orgueil*), und noch mehr, weil sie Trockenheit (*sécheresse*) erzeuge.⁴⁴ Das abstraktere Denken, so sagt er, ist keine gesunde Tätigkeit, ausgenommen für eine sehr kleine Zahl von Menschen, und auch für diese nicht, wenn sie ihm mehr als einen kleinen Teil ihrer Zeit widmen. Die Kunst, welche das Gemüt ebenso sehr und mehr anregt als die Vernunft, bietet die einzige der menschlichen Natur wirklich angemessene intellektuelle Beschäftigung. Dennoch ist es unumgänglich, dass die Haupttheorien der verschiedenen abstrakten Wissenschaften, ebenso wie die Geschichte und die Methoden ihrer Entdeckung, einen Teil des allgemeinen Unterrichts ausmachen. Denn erstens können wir nur auf diesem Weg die Methoden erlernen, mittels derer sich die von den moralischen und sozialen Wissenschaften erstrebten Ergebnisse erreichen lassen (obgleich wir freilich nicht sehen, dass Herr Comte seine eigenen sozialen und moralischen Lehren auf diesem Weg gewonnen hat); und zweitens sind die Hauptwahrheiten der untergeordneten Wissenschaften notwendig zur Systematisierung unserer Begriffe (schon wieder Systematisierung!), indem sie unsere Vorstellungen von der Welt zu einer Anzahl von Sätzen verknüpfen, die untereinander zusammenhängen und die Tatsachen mit einer für unsere praktischen Bedürfnisse ausreichenden Genauigkeit darstellen. Drittens endlich ist eine vertraute Bekanntschaft mit den unabänderlichen Gesetzen der Naturphänomene die große Schule der Unterwerfung, welche (er wird niemals müde, dies zu wiederholen) die erste Bedingung der Moral und des Glücks ist. Aus diesen Gründen will er, dass einem

jeden ohne Ausnahme, gleichviel ob arm, ob reich, ob Knabe oder Mädchen, vom vierzehnten bis zum einundzwanzigsten Lebensjahr eine solche Kenntnis aller abstrakten Wissenschaften beigebracht werde, wie sie jetzt nur die Höchstgebildeten besitzen, nur soll dieselbe noch weit systematischer und philosophischer sein, als sie es in der Regel auch bei diesen ist. (Wohlge-merkt, in diesem Zeitraum sollen die jungen Leute auch Griechisch und Latein lernen, nachdem sie sich schon früher, im Alter von sieben bis vierzehn Jahren, die fünf modernen Hauptsprachen in genügendem Maße angeeignet haben, um in jeder derselben die hervorragendsten Dichtungen lesen und würdigen zu können.)⁴⁵ Bei diesem ganzen Unterricht soll jedoch der Geist des Untersuchens und Zweifelns nicht nur nicht ermuntert, sondern so weit wie möglich erstickt werden. Ermuntert werden soll nur die Geneigtheit, alles auf die Autorität des Lehrers hin anzunehmen. Der positivistische Glaube ist allerdings *la foi démontrable**, soll aber auch in seinem wissenschaftlichen Teil durchaus nicht *la foi toujours démontrée*** sein.⁴⁶ Die Schüler haben es mit dem Beweis nicht allzu genau zu nehmen. Auch sollte ihnen der Lehrer die Beweise nicht in ihrer vollständigen Gestalt oder als Beweise vorlegen. Das Ziel des Unterrichts geht dahin, dass die Zöglinge die Lehren selbst verstehen und ihren Zusammenhang begreifen lernen, woraus sich eine folgerichtige und systematisierte Naturansicht ergibt. Was die Beweise anbelangt, so wäre es nicht unerwünscht, wenn selbst die Theoretiker dieselben vergäßen und nur die Ergebnisse behielten. Unter allen Verirrungen, welche Männer der Wissenschaft sich zuschulden kommen lassen, hält Herr Comte ihre pedantische Sorge um die Vollständigkeit des Beweises und um die vollkommene Rationalisierung der wissenschaftlichen Prozesse für die allergrößte. Es sollte genügen, dass die Lehren eine mit sich selbst und mit bekannten Tatsachen übereinstimmende Erklärung der Phänomene liefern und dass die Verfahrensweisen durch ihre Früchte gerechtfertigt werden. Diese Überängstlichkeit zerbröckelt, so klagt er, durch eitle Skrupel das Wissen, das schon erreicht schien; siehe den gegenwärtigen Stand der Chemie. Das Verlangen nach einem Beweis für das, was die Menschheit angenommen hat, ist selbst ein Merkmal von »Misstrauen, wenn nicht gar von Feindseligkeit gegen den Priesterstand«⁴⁷ (die Naivität dieser Äußerung wäre reizend, wenn sie nicht bejammernswert wäre)

* Der beweisbare Glaube.

** Der ständig zu beweisende Glaube.

und eine Auflehnung gegen die Überlieferungen des Menschengeschlechtes. So früh hatte der neue Hohepriester die Gefühle des alten angenommen und seine Erbschaft angetreten. Einer seiner Lieblingssätze ist der seltsame Ausspruch, dass die Lebenden mehr und mehr von den Toten beherrscht werden.⁴⁸ Wie ihm dies mehrfach begegnet, hat er den Satz in einem Sinn aufgestellt und in einem anderen gebraucht. Zuerst will er damit nur sagen, dass wir die Summe unseres physischen und geistigen Besitzes, je weiter die Zivilisation fortschreitet, in immer geringerem Maß uns selbst und in immer größerem unseren Vorfahren verdanken. Der Gebrauch, den er davon macht, geht dahin, dass wir uns der Autorität vergangener Geschlechter immer unbedingter unterwerfen und uns immer weniger erlauben sollten, ihr Urteil anzuzweifeln und das Maß unserer Vernunft an die Gründe ihrer Meinungen zu legen. Die – der gegenwärtig herrschenden »Anarchie« entspringende – Weigerung des menschlichen Verstandes und Gewissens, ihre eigene Abdankung zu unterzeichnen, nennt er »die Empörung der Lebenden gegen die Toten«.⁴⁹ So weit ist es mit der positiven Philosophie gekommen!

Doch wir haben noch Schlimmeres zu berichten. Herr Comte stellt einhundert Bände zusammen, die er aus naturwissenschaftlichen, philosophischen, poetischen, historischen und enzyklopädischen Werken auswählt, erklärt diese Sammlung für jeden Positivisten (sogar für die Mitglieder der theoretischen Klasse) ausreichend und schlägt geradezu eine Massenverbrennung von Büchern vor – fast scheint es von allen Büchern mit Ausnahme dieser hundert!⁵⁰ Selbst eine Gattung, gegen die er sich am nachsichtigsten zeigt, die Poesie,* soll, mit Ausnahme der allerbesten Schöpfungen, ein gleiches Schicksal erleiden (nur ausgewählte Stellen sollen erhalten bleiben); denn da sie dazu bestimmt sei, unser Streben nach idealer Vollkommenheit zu fördern, so sei alle Poesie, die nicht zur besten gehöre, schlechter als gar keine. Diese Wiederholung des Irrtums (oder sagen wir lieber: des Verbrechens) der alten Christen – und zwar in verstärkter Gestalt, denn sogar sie zerstörten nur jene Schriften von Heiden und Häretikern, die gegen sie selbst gerichtet waren – ist derjenige Punkt in Herrn Comtes Entwürfen, der wahrhafte Entrüstung verdient. Wenn einmal Herr Comte entschieden hat, dann mag alles Beweismaterial auf der anderen Seite, ja eben das geschichtliche Material, auf das er seine Ent-

* Vgl. für Mills Wertschätzung der Poesie auch das Redemanuskript zu »Wordsworth und Byron«, Text Nr. 7 in diesem Band.

scheidung gegründet hat, der Vernichtung anheimfallen. Sobald die Menschheit sich um sein Banner geschart hat, muss sie ihre Schiffe verbrennen. Dieselbe düsterhafte Anmaßung tritt auch, wenngleich in weniger verletzender Gestalt, in dem Vorschlag zutage, man solle alle Tier- und Pflanzenarten ausröten, die dem Menschen keinen Nutzen bringen. Als ob irgendjemand behaupten könnte, dass die Wissenschaft nicht in dem unscheinbarsten Kraut dereinst möglicherweise eine für den Menschen heilsame Eigenschaft entdecken werde. Bedenken wir ferner, dass die vereinigten Kräfte des ganzen Menschengeschlechts eine einmal vertilgte Gattung nicht wieder erzeugen können – dass, was in dieser Richtung einmal geschehen, nie wiedergutmachen ist, dann beschleicht uns den Herrschern der Vergangenheit gegenüber ein Gefühl des Dankes dafür, dass sie, so vieles sie auch zu verantworten haben, doch niemals das Maß des großen Regenerators der Menschheit erreicht haben. Noch haben die Menschen keinen Herrscher gekannt, der annahm, er wisse alles, was man wissen könne, und sobald er an die Spitze der Menschheit trete, könne das Buch menschlicher Erkenntnis geschlossen werden.

Selbstverständlich hält Herr Comte diese Behauptung nicht folgerichtig aufrecht. Er bildet sich nicht ein, tatsächlich alles Wissen zu besitzen, sondern nur mit unfehlbarer Sicherheit beurteilen zu können, was wissenschaftlich sei und was nicht. Er glaubt nicht, dass die Menschen bereits in allen Richtungen die äußersten Grenzen nützlicher und löblicher wissenschaftlicher Forschung erreicht haben. Er denkt vielmehr, dass diese noch einen weiten Spielraum besitzt in der Erhöhung unserer Macht über die Außenwelt, hauptsächlich aber in der Vervollkommenheit unserer eigenen physischen, intellektuellen und moralischen Natur. Er hält dafür, dass unsere gesamte geistige Kraft zusammengehalten werden solle, um dieses Ziel in der direktesten Weise zu verfolgen. In dieser Absicht solle stets ein Problem ausgewählt werden, dessen Lösung für die Interessen der Menschheit wichtiger wäre als alle anderen, und auf diese eine Frage sollten sich die gesamten geistigen Hilfsquellen des theoretischen Geistes konzentrieren, bis sie entweder gelöst ist oder als unlösbar aufgegeben werden muss. Hierauf solle sich dann die Menschheit einem zweiten Problem zuwenden und mit gleicher Ausschließlichkeit widmen. Die Wahl dieses Problems bleibt natürlich dem Priesterstand, mit anderen Worten: dem Hohepriester überlassen. So würden wir denn die gesamte spekulative Intelligenz des Menschengeschlechts auf Befehl von oben gleichzeitig an einer Frage

arbeiten sehen, gleichwie ein französischer Unterrichtsminister einmal damit prahlte, dass eine Million Knaben dieselbe Lektion in derselben halben Stunde in jeder Stadt und jedem Dorf Frankreichs hersagen. Der Leser wird begierig sein zu erfahren, um wie viel besser und weiser der menschliche Verstand unter jener absoluten Monarchie angewandt werden und in welchem Maße jenes System den Vorzug vor der gegenwärtigen Anarchie verdienen wird, in welcher jeder Forscher dasjenige tut, was in seinen eigenen Augen als richtig gilt. Herr Comte hat uns hierüber nicht im Unklaren gelassen. Der Oberpriester des Positivismus nennt uns das Problem, welches seiner Meinung nach vor allen übrigen zum Gegenstand dieser vereinigten Bemühungen gewählt werden sollte.

Welches dieses Problem ist, dies mögen die Neugierigen bei Herrn Comte selbst nachlesen. Sie werden dann imstande sein, die Größe des Vorteils zu ermessen, dessen die Menschheit teilhaft würde, wenn an die Stelle der gegenwärtigen »spécialité dispersive«^{*} und »anarchie intellectuelle«^{**} die Unterordnung der Intelligenz unter das *cœur* träte, verkörpert durch einen Hohepriester, der ein einziges Problem der ungeteilten Aufmerksamkeit aller Forscher empfehlen würde.

Wir haben eine genügende allgemeine Vorstellung von dem Plan des Herrn Comte gegeben, die Wiedergeburt der menschlichen Gesellschaft dadurch zu bewirken, dass der Anarchie ein Ende gemacht und das menschliche Denken und Handeln unter der Führung des Gefühls »systematisiert« wird. Die Höhe seines Selbstvertrauens aber wird man erst dann ermessen können, wenn wir noch einiges Weitere erzählt haben. So wisse man denn, dass Herr Comte die Verwirklichung seines Entwurfes keineswegs einer entfernten Zukunft vorbehalten wissen will. Er hat die zu treffenden Übergangsmaßregeln vollständig geplant, und er bestimmt das Jahr (es gehört noch dem laufenden Jahrhundert an), in welchem die neue geistliche und weltliche Gewalt eingesetzt werden und das dem Stadium unserer Reise entsprechende Regime beginnen wird. Zwar rechnet er nicht damit, mehr als den tausendsten Teil der Familienhäupter des westlichen Europa und seiner Abkömmlinge jenseits des Atlantischen Ozeans zum Positivismus zu bekehren. Doch setzt er eine Frist von dreiunddreißig Jahren fest, die für die vollständige politische Verwirk-

* Zerfledderung des Spezialistentums.

** Intellektuelle Regellosigkeit.

lichung des Positivismus ausreichen soll und die in drei Perioden von sieben, von fünf und von einundzwanzig Jahren zerfällt. Nach Ablauf der ersten sieben Jahre würde die Leitung des öffentlichen Unterrichts in Frankreich in Herrn Comtes Hände gelegt werden. Innerhalb der nächsten fünf Jahre würde der Kaiser Napoleon* oder sein Nachfolger abdanken, und zwar zugunsten eines provisorischen Triumvirats, das aus drei hervorragenden Proletariern des positivistischen Glaubens bestehen wird; wenn auch die Proletarier zur dauernden Herrschaft nicht befähigt sind, so sind sie doch am besten geeignet, den Übergang zu bewerkstelligen, da sie von den Vorurteilen, welche diesem vorrangig im Weg stehen, am freisten sind. Diese Machthaber werden nun im Lauf der noch übrigen einundzwanzig Jahre die Gesellschaft auf ihre endgültige Konstituierung vorbereiten und, nachdem sie vorschriftsmäßig die geistliche Macht eingesetzt und Frankreich in die oben erwähnten siebzehn Republiken zerlegt haben, die weltliche Herrschaft in jeder derselben der normalen Diktatur der drei Bankiers übergeben. Man kann denjenigen, der ein so schrankenloses Vertrauen in seine eigene Voraussicht besaß und einen so vollständigen Triumph seiner auf den Wiederaufbau der Gesellschaft bezüglichen Ideen innerhalb der wahrscheinlichen Grenzen seines Lebens erwartete, wohl für glücklich, aber kaum für bescheiden halten. Könnte er nur (so sagte er) das Alter eines Fontenelle oder Hobbes oder auch nur die Jahre eines Voltaire** erreichen, so würde er dies alles verwirklicht oder so gut als verwirklicht sehen. Er starb jedoch im sechzigsten Lebensjahr, ohne einen Jünger zu hinterlassen, der würdig gewesen wäre, seine Stelle einzunehmen. Heute gibt es ein Kollegium und einen Direktor des Positivismus, aber einen Hohepriester besitzt die Menschheit nicht mehr.

Was uns noch zu sagen übrig bleibt, lässt sich rascher erledigen. Dasselbe besitzt ein mehr philosophisches als praktisches Interesse. In den vier Bänden seiner *Politique Positive* unterzieht Herr Comte den wissenschaftlichen und historischen Teil seines ersten Werkes einer Durchsicht und Umarbeitung. Seine Absicht geht dahin, die Erkenntnis vom menschlichen oder subjektiven Ge-

* Napoleon Bonaparte (1769–1821), französischer Politiker und Feldherr, 1804–1814 als Napoleon I. Kaiser von Frankreich.

** Bernard de Bovier de Fontenelle (1657–1757), französischer Schriftsteller und Philosoph; Thomas Hobbes (1588–1679), englischer Philosoph, Staatstheoretiker und Mathematiker; Voltaire (1694–1778), französischer Schriftsteller und Philosoph, allesamt Vertreter der (Früh-)Aufklärung.

sichtspunkt aus zu systematisieren (schon wieder zu systematisieren!), dem einzigen Gesichtspunkt, von dem aus, wie er behauptet, eine wirkliche Synthese möglich ist. Denn (so sagt er) die für uns erreichbare Kenntnis der Gesetze des Weltalls ist im besten Fall eine fragmentarische und lässt sich nicht auf eine wahre Einheit zurückführen. Eine objektive Synthese, der Traum eines Descartes* und der besten alten Denker, ist unmöglich.⁵¹ Die Gesetze der realen Welt sind zu zahlreich und die Art ihres Ineinanderwirkens ist zu verwickelt, als dass unsere Vernunft sie in der Mehrzahl der Fälle richtig verfolgen und darstellen könnte. Das einzige verbindende Prinzip in unserem Wissen ist das Verhältnis desselben zu unseren Bedürfnissen, und hierauf müssen wir unsere Systematisierung begründen. Hierauf kann man erwidern, erstens, dass eine universelle Synthese keine Notwendigkeit ist, und zweitens, dass sich dieselben Argumente gegen die Möglichkeit einer vollständigen subjektiven wie gegen jene einer vollständigen objektiven Systematisierung vorbringen lassen. Eine subjektive Synthese wäre die Anordnung und Koordinierung allen nützlichen Wissens auf der Grundlage seiner Beziehung zu menschlichen Interessen und Bedürfnissen. Allein diese Interessen und Bedürfnisse sind gleich den Gesetzen des Weltalls äußerst mannigfaltig, und die Rangordnung derselben in allen ihren verschiedenen Abstufungen (denn diese Rangordnung wechselt je nach dem Grade jedes einzelnen) lässt sich nicht in präzise allgemeine Sätze fassen. Herrn Comtes subjektive Synthese besteht nur darin, dass er aus den Wissenschaften alles das ausmerzt, was ihm unnütz erscheint, und dass er, so weit als möglich, jede theoretische Untersuchung als die Lösung eines praktischen Problems hinstellt. Dies vermag er jedoch nicht folgerichtig durchzuführen; denn in jeder Wissenschaft sind die theoretischen Wahrheiten miteinander viel inniger verknüpft als mit den menschlichen Zwecken, denen sie gelegentlich dienen, und will man sie nicht bloß äußerlich aneinanderreihen, so bleibt nichts übrig, als von jeder praktischen Anwendung abzusehen und sie zum großen Teil so darzustellen, als wären es Wahrheiten der reinen Vernunft.

In dieser Revision der Ergebnisse seiner ersten Laufbahn findet sich vieles, das für die zweite Periode Herrn Comtes überaus charakteristisch ist. So drängt sich ihm bei der Besprechung der Biologie die Notwendigkeit auf, die-

* René Descartes (1596–1650), französischer Naturwissenschaftler, Mathematiker und Philosoph.

selbe mit der Soziologie und nach einem neuen System der Phrenologie* geltend zu machen, da ihm das System Galls** und seiner Nachfolger mit Recht nicht mehr genügt. Er geht daher daran, ein solches *a priori* zu konstruieren, und gründet es auf die beste Aufzählung und Einteilung der elementaren Fähigkeiten unserer intellektuellen, moralischen und animalischen Natur, die er zu ersinnen vermochte. Jeder derselben weist er einen hypothetischen Platz im Schädel an und lässt sich hierbei sowohl von den wenigen positiven Tatsachen leiten, die ihm in dieser Beziehung als ausgemacht gelten, als auch von der allgemeinen Voraussetzung, dass Funktionen, die stark aufeinander reagieren, auch benachbarte Organe besitzen müssen; doch gesteht er ausdrücklich, dass diese Bestimmungen einer nachträglichen Bewahrheitung durch anatomische und induktive Untersuchungen bedürfen. Dieser Versuch besitzt erhebliche Verdienste, obgleich er naheliegenden Einwendungen ausgesetzt ist, die von derselben Art sind wie die Einwürfe, die er selbst gegen Gall vorbringt. Das Charakteristische an der Sache ist jedoch der Umstand, dass er dies alles zwar als eine der Verifizierung bedürftige Hypothese hinstellt, gleichzeitig jedoch von der Wahrheit derselben so vollständig überzeugt ist, als hätte die Verifizierung bereits stattgefunden. In allem, was er später schrieb, wird jedes Detail seiner Gehirntheorie mit derselben Zuversicht behauptet und zur Grundlage weiterer Folgerungen gemacht wie nur irgendwelche Lehrsätze der Wissenschaft. Es ist dies sein erster großer Versuch in der »subjektiven Methode«, ein Ausdruck, der ursprünglich nur besagte, dass die Erforschung der Wahrheit den Bedürfnissen der Menschheit unterzuordnen sei, der jedoch bald bedeutete, dass er die Wahrheit selbst aus dem Born seines eigenen Geistes schöpfte. Einerseits war ihm der strenge Beweis fast gleichgültig geworden, wenn nur der innere Zusammenhang seiner Theorien gewahrt blieb, andererseits hatte er die heitere Zuversicht erlangt, dass selbst bloße Vermutungen, wenn sie nur von ihm ausgingen, sich schließlich als richtig erweisen müssten.

* Phrenologie bezeichnet die im 19. Jahrhundert aufgekommene Wissenschaft vom Gehirn, die gewissen Hirnarealen bestimmte Gemütszustände zuzuordnen begann. Somit kann sie als eher sozialwissenschaftlich geprägter Vorläufer der Gehirnphysiologie gelten, die ebenfalls versucht, einen Konnex zwischen körperlichen und geistigen Phänomenen – etwa bezüglich der Frage der Willensfreiheit – herzustellen.

** Franz Joseph Gall (1758–1828), deutscher Arzt und Anatom, der sich mit Fragen der Physiognomie und Phrenologie beschäftigte.

Es gibt in seinen späteren Anschauungen über die Wissenschaften einen Punkt, in dem wir einen entschiedenen Fortschritt erblicken. Er fügt nämlich den sechs Grundwissenschaften seiner ursprünglichen Einteilung noch eine siebente unter dem Namen der Moral hinzu, welche die Spitze der Stufenleiter unmittelbar über der Soziologie zu bilden bestimmt ist. Noch angemessener, meint er, wäre für diese Wissenschaft der Name Anthropologie, weil ihr Gegenstand die individuelle Menschennatur ist, ein Studium, das, richtig verstanden, noch speziellerer und verwickelterer Art ist als jenes der Gesellschaft. Denn dasselbe muss notgedrungen die Verschiedenheiten der Konstitutionen und Temperamente mit in Betracht ziehen (*la réaction cérébrale des viscères végétatifs*)*, deren (übrigens noch so ungenügend verstandene) Wirkungen beim Individuum von höchster Wichtigkeit sind, in der Theorie der Gesellschaft aber vernachlässigt werden können; denn sie heben sich, da sie bei verschiedenen Individuen verschieden sind, im großen Maßstab wechselseitig auf.⁵² Diese Bemerkung ist Herrn Comtes in seinen besten Tagen würdig, und diese Wissenschaft ist, so aufgefasst (wie er bemerkt), die wahre wissenschaftliche Grundlage der Kunst der Moral – und des menschlichen Lebens überhaupt –, welche daher sowohl in philosophischer wie in didaktischer Rücksicht zu Recht mit ihr verbunden werden kann.

Seine Philosophie der allgemeinen Geschichte ist umgeschmolzen und in vielen Beziehungen verändert worden. Wie wir nicht leugnen können, sehr zu ihrem Nachteil. Er widmet der fetischistischen und der von ihm so genannten theokratischen Periode weit mehr Raum als früher und legt für die fetischistische Naturansicht eine Vorliebe an den Tag, die bei einem positiven Denker wohl befremden darf.⁵³ Der Grund hiervon liegt darin, dass der Fetischdienst eine Gefühls- und ganz und gar keine Verstandsreligion ist. Ihm zufolge entwickelt derselbe die allgemeine Liebe; in Wahrheit entwickelt er weit mehr die allgemeine Furcht. Der Fetischismus** soll dem Positivismus weit näher stehen als irgendeine der anderen Formen der Theologie, denn diese betrachten die Materie als etwas Träges, das nur durch äußere (natürliche und übernatürliche) Kräfte bewegt wird. Während der Fetischismus wie der Positivismus die Materie als spontan-tätig ansieht und nur darin irrt, dass er nicht zwischen

* Die Gehirnaktivität der inneren Vegetativorgane.

** Vorstellung von der Beseeltheit beziehungsweise Verzauberung der Dinge, die in historischer Perspektive insbesondere bei primitiven Völkern zu beobachten ist, und sich im Einbezug von Gegenständen in die Glaubensausübung zeigt.

Tätigkeit und Leben unterscheidet. Als ob der Aberglaube des Fetischisten nur darin bestünde, dass er annimmt, die Gegenstände, welche die Naturphänomene unfreiwillig hervorbringen, brächten sie freiwillig hervor. Der Fetischanbeter glaubt nicht nur, dass sein Fetisch lebt, sondern auch, dass er ihm im Krieg helfen, ihn von Krankheiten heilen, ihm Gedeihen und Segen bringen oder ihn mit all den entgegengesetzten Übeln heimsuchen könne. Und hierin besteht die beklagenswerte Wirkung des Fetischismus – der lähmende und erniedrigende Einfluss, den er auf das Gemüt und das Verhalten der Menschen ausübt, sein Widerstreit mit aller echten Erfahrung und aller wirklichen Naturerkenntnis.

Herr Comte hegte auch warme Sympathien für die Theokratien des Orients. Und nicht mit Unrecht, denn die Priesterkassen, die er unter dieser Bezeichnung begreift, haben sich derselben vielfach würdig gemacht durch die Dienste, welche sie in grauer Vorzeit der Intelligenz und der Zivilisation leisteten, durch ihre Mitwirkung bei der Errichtung geordneter Regierungen, durch die Menge des wertvollen, wenn auch nur empirischen Wissens, das sie angesammelt haben, und durch die hohe Stufe, auf welche sie einige der praktischen Künste zu heben geholfen haben. Herr Comte gibt zu, dass sie später Bedrückung übten und dass die Fortdauer ihrer Übermacht sich mit dem weiteren Fortschritt als nicht vereinbar erwies. Doch schreibt er dies dem Umstand zu, dass sie sich auch die weltliche Herrschaft anmaßten, was sie, so weit unsere authentische Kenntnis reicht, in Wahrheit niemals taten. Der Grund, warum die priesterlichen Verbände allmählich zu Unterdrückern wurden, liegt in der Tatsache, dass sie organisiert waren, dass sie die Herrn Comte so teure »Einheit« und »Systematisierung« anstrebten und dass sie jeden Betrieb der Forschung und Spekulation verboten, der sich nicht ihrer Billigung erfreute und unter ihrer Leitung stand. Der Priesterstand Herrn Comtes, dem sein System so viel Macht einräumt, als jene Kassen jemals besaßen, würde in gleicher Weise bedrückend wirken; es würden sich hierbei nur jene Modifikationen geltend machen, welche der veränderte Zustand der Gesellschaft und des menschlichen Geistes mit sich bringt.

Herrn Comtes Parteilichkeit für die Theokratien* erhält ein merkwürdiges Gegenbild in seiner Feindseligkeit gegen die Griechen, die er als Volk entschie-

* Herrschaftsform, die auf eine göttliche Stiftung zurückgeführt wird und in der die Religion, repräsentiert durch einen vergöttlichten Regenten, bestimmend ist.

den hasst, weil sie dem Hang nach intellektueller Forschung so unmäßig frönten. Auch behauptet er, ihre moralische Verderbnis sei der Preis gewesen, der infolge eines unausweichlichen Verhängnisses für das Emporkommen einiger weniger großer wissenschaftlicher Geister gezahlt werden musste – wobei er insbesondere an Aristoteles, Archimedes, Apollonius und Hipparch* denkt. Jeder, der die Geschichte Griechenlands kennt, wie man sie heutzutage kennen kann, wird über die Travestie** entsetzt sein, die Herr Comte davon zum Besten gibt, eine Travestie, welche die vulgärsten historischen Vorurteile gelten lässt, ja übertreibt, und darin erwünschte Belege für das Unheil findet, welches die Pflege des sich selbst überlassenen Intellekts anstiftet.

Weiter brauchen wir Herrn Comtes zweite Übersicht der Weltgeschichte nicht zu analysieren. Das beste Kapitel ist jenes, das von den Römern handelt.⁵⁴ Diesen zeigt sich Herr Comte ebenso gewogen, als er sich den Griechen, von einem kleinen Kreis hervorragender Denker abgesehen, feindselig erweist. Den Grund dieser Vorliebe bildet die Tatsache, dass die Römer in der Praxis mehr leisteten als in der Theorie und jahrhundertlang durch ein soziales Gefühl (wenngleich dasselbe nur auf die Vergrößerung ihres Vaterlandes gerichtet war) zu einträchtigem Handeln verbunden waren. Der größte Makel in jenem Kapitel ist die Vergötterung Julius Cäsars***, den Herr Comte als einen der erlauchtsten Charaktere in der Geschichte und als einen der größten praktischen Wohltäter der Menschheit betrachtet. Cäsar besaß viele hervorragende Eigenschaften; was er aber geleistet hat, um solches Lob zu verdienen, dies vermögen wir nicht zu entdecken, es wäre denn die Tatsache, dass er eine verfassungsmäßige Regierung über den Haufen warf, ein Verdienst, das freilich in Herrn Comtes Augen sehr viel zählt. Doch war dies in seinen früheren Tagen nicht genügend, um ihn an Napoleon Wohlgefallen finden zu lassen; vielmehr betrachtete er seinen Namen und sein Andenken

* Aristoteles (384–322 v. Chr.), griechischer Philosoph, Schüler Platons und Begründer zahlreicher Wissenschaftsdisziplinen; Archimedes von Syrakus (ca. 287–212 v. Chr.), griechischer Naturforscher, Mathematiker und Philosoph; Apollonius von Perga (ca. 262–190 v. Chr.), griechischer Philosoph, Astronom und Mathematiker; Hipparchos von Nicäa (ca. 190–120 v. Chr.), griechischer Astronom und Mathematiker.

** Komisch-satirische Literaturgattung, die Dinge ins Lächerliche zieht, indem sie sie in einer unangemessenen Weise darstellt.

*** Gaius Iulius Cäsar (100–44 v. Chr.), römischer Schriftsteller, Staatsmann und Feldherr. Er wurde im Jahr 44 v. Chr. zum Diktator auf Lebenszeit ernannt und kurz darauf ermordet.

mit einer Empörung, die ihm die höchste Ehre macht, und hielt seine Laufbahn für eine der größten Kalamitäten der neueren Geschichte. Allein in seinen späteren Schriften erfahren diese Gesinnungen eine beträchtliche Milderung: Er erklärt Napoleon für einen schätzenswerteren »Diktator« als Louis-Philippe* und nennt die Wiedererrichtung der »Académie des Sciences« seinen größten Irrtum.⁵⁵ Dass dies von Herrn Comte, und über Napoleon, gesagt werden konnte, lässt uns die Tiefe ermessen, zu der sein moralischer Maßstab herabgesunken war.

Das letzte Buch, das er der Öffentlichkeit übergab, der Band über die Philosophie der Mathematik,⁵⁶ zeigt uns in mancher Hinsicht ein noch traurigeres Bild intellektuellen Verfalls als seine Vorgänger. Nach dem bewundernswerten Resümee, das der erste Band seines ersten großen Werkes von diesem Gegenstand darbot, durfte man an eine erneute eingehendere Behandlung desselben Themas die allerhöchsten Erwartungen knüpfen. Da das Buch jedoch den Beginn einer »Synthèse subjective«** bildete, so enthält es, wie man erwarten konnte, vieles, das weit mehr subjektiv als mathematisch ist. Auch führen wir hierüber keine Klage; doch hatten wir nicht gehant, von welcher Art dieses subjektive Element sein würde. Herr Comte holt diesmal unter all den Ideen, die er jemals vorgebracht hat, jene zwei hervor, die den Grundprinzipien der positiven Philosophie am meisten widerstreiten, und er vermählt dieselben miteinander. Den einen dieser zwei Gedanken haben wir soeben besprochen: Es ist seine Behauptung, dass der Fetischismus mit dem Positivismus verwandt sei. Von dem anderen nahmen wir an einer früheren Stelle Kenntnis: Es ist die »liberté facultative«***, unsere wissenschaftlichen Begriffe so zu gestalten, dass sie nicht nur den Anforderungen der objektiven Wahrheit, sondern auch jenen der intellektuellen und ästhetischen Zweckdienlichkeit gerecht werden.⁵⁷ Es wäre eine herrliche Sache, so denkt Herr Comte, wenn man die Wissenschaft ihrer *sécheresse***** entkleiden und mit dem Gefühl unmittelbar verschwistern könnte. Nun ist es unmöglich zu beweisen,

* Louis-Philippe I. (1773–1850), sogenannter »Bürgerkönig« der Julimonarchie von 1830–1848 und letzter Monarch Frankreichs.

** Subjektiver Gesamtüberblick.

*** Wahlfreiheit.

**** Trockenheit.

dass die Außenwelt und die Körper, aus denen sie besteht, nicht mit Gefühl und Willenstätigkeit begabt seien. Darum ist es höchst wünschenswert, dass wir uns den Glauben anerkennen, sie seien damit begabt. Ihnen Intelligenz beizulegen wird nicht wohl angehen, denn irgendeine Unterscheidung zwischen einfacher Tätigkeit und Leben muss bestehen bleiben. Wir mögen aber annehmen, dass sie das, was ihnen widerfährt, empfinden und dasjenige, was sie selbst tun, auch begehren und wollen. Selbst die Intelligenz, die wir ihnen für die Gegenwart aberkennen müssen, mag ihnen bezüglich der Vergangenheit beigelegt werden. Vor dem Auftreten des Menschen mag die Erde, damals ein vernunftbegabtes Wesen,

»ihre physikalisch-chemische Tätigkeit in einer Weise ausgeübt haben, welche die astronomische Ordnung durch eine Veränderung ihrer Haupt-Koeffizienten zu verbessern geeignet war. Man mag annehmen, unser Planet habe die Exzentrizität seiner Bahn verringert und sich dadurch bewohnbarer gemacht, indem er eine Reihe von Explosionen plante, denjenigen ähnlich, aus welchen, der besten Hypothese gemäß, die Kometen hervorgehen. In weisem Maße fortgesetzt, konnten diese Stöße (...) auch die Neigung der Erdachse den künftigen Bedürfnissen des Grand Être gemäßiger gestalten. Umso eher konnte die Erde damals ihre eigene Gestalt modifizieren, ein Gegenstand, der nur darum unserer Einwirkung entrückt ist, weil unserer geistigen Überlegenheit nicht die genügende materielle Kraft zur Seite steht.«

Ähnliches Verhalten mag man sich von jedem der anderen Planeten denken, womöglich im Zusammenhang mit der Erde und untereinander.

»In dem Maße, als jeder Planet sich selbst verbesserte, erschöpfte er sein Leben durch ein Übermaß von Innervation; doch blieb ihm der Trost, dass seine Selbstaufopferung eine immer wirksamere werden würde, wenn das Erlöschen seiner speziellen Funktionen, zuerst der animalischen, dann der vegetativen, ihm nur mehr die universellen Attribute des Fühlens und Handelns übrig lassen würde.«⁵⁸

Dieses Zeug wird zwar zuerst Fiktion genannt, doch bald darauf heißt es ein Glaube (*croyance*), der dringend zu empfehlen sei, weil er zugleich unsere natürliche Neugierde befriedige und unsere »Einheit vervollkomme« (schon wieder die Einheit!), »indem er die philosophischen Begriffe durch poetische

Fiktionen ergänzt« und »die sympathischen Affekte gleichwie die ästhetischen Eingebungen« entwickelt. »Dann gewinnt es den Anschein, als wolle die Welt das Bemühen des Menschen hilfreich fördern, die Ordnung der Dinge unter dem Impuls des *Grand Être* zu verbessern.«⁵⁹ Und augenscheinlich geht seine Absicht dahin, dass wir uns gewöhnen sollen, alle unsere Assoziationen mit diesen phantastischen Erfindungen zu durchtränken, bis wir uns Natur und Welt gar nicht mehr von ihnen getrennt vorstellen können und sie wirklichen Glaubenssätzen gleichkommen, ja tatsächlich sich in solche verwandeln.

So jämmerlich dies ist, so überaus bezeichnend ist es für die spätere Denkart Herrn Comtes. Man würde es einem Schriftsteller zugutehalten, wenn er diesen Tanz der Planeten und diese Vorstellung von der Beseelung der Erde einer Dichtung einverleibte. Ist seine Ausführung eine gelungene, so wird man ihn sogar dafür bewundern. Es tadelt niemand einen Dichter, der den Blumen Empfindungen, Absichten und menschliche Neigungen zuschreibt. Weil aber etwas in einem Gedicht anziehend und vielleicht erhebend wirken kann, darum will es Herr Comte in gewöhnlicher Prosa mit dem innersten Gefüge jedes menschlichen Geistes verweben. Denn wenn die Einbildungskraft nicht ganz ebenso wie die Vernunft ihre vorgeschriebene Lektion herzusagen hätte, wo bliebe dann die »Einheit«? »Es tut not, dass das Reich der Phantasie so *systematisch* gestaltet werde wie das des Beweises, damit ihre gegenseitige Harmonie ihrer zwiefachen Bestimmung entspreche, eine Bestimmung, welche sich bei beiden auf die fortwährende Zunahme der persönlichen und gesellschaftlichen *Einheit* richtet«⁶⁰.

Allein es genügt ihm nicht, den *Grand Fétiche* geschaffen zu haben (so schlägt er wirklich vor, die Erde zu benennen)⁶¹ und diesen sowie die gesamte konkrete Existenz neben dem *Grand Être* zum Gegenstand unserer Anbetung zu machen. Es scheint ihm nötig, den positivistischen Fetischismus auch auf die rein abstrakte Existenz auszudehnen und nicht nur die Tatsachen, sondern auch die Gesetze der Natur zu »beseelen«. Es ist nicht genug, dass die Physik sentimental sei, auch die Mathematik muss dies werden. Anfangs scheint dies nicht leicht möglich; Herr Comte findet aber die Mittel, es zu bewerkstelligen. Sein Plan geht dahin, auch den Weltraum unter der Bezeichnung *Grand Milieu* zu einem Gegenstand der Anbetung zu machen und ihn als die Verkörperung der Schicksalsnotwendigkeit im Allgemeinen zu betrachten⁶²: »l'unité finale inspire le besoin de cultiver la sympathie en développant notre

reconnaissance pour tout ce qui sert au Grand Être. Elle doit nous disposer à vénérer la fatalité sur laquelle repose l'ensemble de notre existence^{*}. Wir sollen uns diese Schicksalsnotwendigkeit als an einen bestimmten Sitz gebunden denken und als solchen den Raum betrachten, den wir uns mit Gefühl, aber nicht mit Tätigkeit oder Intelligenz ausgestattet denken sollen. Bei unseren abstrakten Spekulationen sollen wir uns alle unsere Begriffe als im freien Raum befindlich vorstellen. Unsere Bilder aller Art, bis zu unseren geometrischen Diagrammen, ja sogar bis zu unseren Ziffern und algebraischen Symbolen herab sollen wir uns immer als in den Raum geschrieben vorstellen und nicht auf Papier oder eine andere materielle Substanz; und zwar, wie Herr Comte hinzufügt, als grün auf weißem Grund.⁶³

Doch wir können nicht länger damit fortfahren. Trotz alledem ist der Band über Mathematik voll tiefer Gedanken, und er wird jenen, die den Gegenstand nach Herrn Comte aufnehmen, vielfache Anregung gewähren. Welch tiefen Sinn hat nicht zum Beispiel die Idee, dass die Infinitesimalrechnung^{**} eine der atomistischen Hypothese in der Physik analoge Konzeption ist; letztere hat Herr Comte immer als einen logischen Kunstgriff angesehen, nicht als eine Meinung über Tatsächliches. Die Assimilierung dieser Begriffe wirft, so scheint es uns, auf beide eine Fülle von Licht; auf den physikalischen noch mehr als auf den mathematischen. Wir könnten noch auf viele Ideen hinweisen, die nahezu, wenn auch nicht ganz anregend wirken wie diese. Allein in dieser seltsamen Mischung, welche kläglichen *Dummheiten*! Eines seiner Lieblingsthemen ist die Bedeutung der »moralischen und intellektuellen Eigenschaften der Zahlen«⁶⁴. Für einige derselben hegt er eine abergläubische Verehrung. Die ersten drei sind heilig, *les nombres sacrées*^{***}: Eins als der Typus aller Synthese, Zwei als derjenige aller Verbindung, von der er jetzt erklärt, sie *sei* immer eine binäre (in seinem ersten Werk hatte er nur behauptet, wir könnten uns dieselbe zweckdienlicher Weise immer als eine solche vorstellen), und Drei als der Typus aller Progression, die nicht nur dreier Glieder bedarf, sondern, wie er jetzt behauptet, nie mehr als drei Glieder haben

* Die finale Einheit verursacht das Bedürfnis, unsere Zuneigung zu bekunden, indem wir unsere Ehrfurcht auf alles ausdehnen, was dem *Grand Être* dient. Sie gibt uns die Veranlassung, das Schicksal zu verehren, auf dem unsere gesamte Existenz beruht.

** Rechenmethode im Bereich der Integral- und Differenzialrechnung.

*** Die heiligen Zahlen.

sollte.⁶⁵ Diesen heiligen Zahlen sollen sich alle unsere Verstandesverrichtungen größtmöglich anpassen. Zunächst hat er eine große Vorliebe für die Zahl Sieben, und zwar aus folgenden skurrilen Gründen: »Da die Zahl Sieben aus zwei von einer Synthese gefolgt Progressionen* oder aus einer Progression zwischen zwei Paaren besteht, so bezeichnet sie, während sie sofort auf die Summe der drei heiligen Zahlen folgt, zugleich auch die größte Gruppe, die wir uns deutlich vorstellen können. Andererseits zeigt sie die Grenze der Teilungen an, die wir in einer Größe irgendwelcher Art direkt zu denken imstande sind.«⁶⁶ Die Zahl Sieben wird uns daher überall, wo dies nur irgend möglich ist, aufgedrängt; und sie soll unter anderem auch zur Basis des Zahlensystems gemacht werden, welches in Zukunft ein Septimal- statt ein Dezimalsystem sein soll; eine Änderung, die alle Übelstände eines Systemwechsels zur Folge hätte und gleichzeitig alle Nachteile des gegenwärtigen Systems nicht nur nicht beseitigen, sondern beträchtlich verstärken würde. Allein es ist eben, so behauptet er, unbedingt notwendig, dass die Basis des Zahlensystems eine Primzahl sei. Alle anderen Menschen halten das Gegenteil für absolut notwendig und finden an der Basis des jetzigen Systems nur das eine auszusetzen, dass sie nicht teilbar genug ist. Allein Herrn Comtes kindische Begeisterung für Primzahlen übersteigt allen Glauben. Zu derselben veranlasst ihn der Umstand, dass sie der Typus des nicht weiter Zurückzuführenden, der Irreduktibilität** sind. Eine jede von ihnen ist gleichsam eine letzte arithmetische Tatsache. Jedem, der Herrn Comte in seinen späteren Phasen kennt, wird diese Erklärung vollkommen genügen. Nichts kommt der Freude gleich, mit der er jede Tatsache begrüßt, die dem menschlichen Geist ein »Bis hierher und nicht weiter!« zuruft. Sind Primzahlen schon wertvoll, so sind es doppelte Primzahlen in doppeltem Maße. Darunter versteht er jene Zahlen, welche nicht nur selbst Primzahlen sind, sondern deren Stelle in der Reihenfolge der Primzahlen gleichfalls durch eine Primzahl bezeichnet wird. Noch höher ist die Würde der dreifachen Primzahlen, derjenigen nämlich, bei denen die Zahl, die den Platz dieser zweiten Zahl bezeichnet, wieder eine Primzahl ist. Die Zahl Dreizehn erfüllt diese Bedingungen: Sie ist selbst eine Primzahl, sie ist die siebente Primzahl, und sieben ist die fünfte Primzahl.⁶⁷ Demgemäß hegt er eine ausschweifende Verehrung für die Zahl Dreizehn

* Arithmetische Folge, zum Beispiel die Folge der ungeraden Zahlen 1, 3, 5 etc.

** Nichtrückführbarkeit.

und will sie, obschon sie eine der unbequemsten aller kleinen Zahlen ist, doch überall einschieben.

Diese Wunderlichkeiten stehen im Zusammenhang mit einem äußerst charakteristischen Beispiel von der Regulierungswut des Herrn Comte. Dass irgendetwas nicht reguliert sein solle, ist ihm unerträglich. Es soll keinerlei Schwanken geben. Nichts soll der Willkür überlassen bleiben, denn *l'arbitraire*⁶⁸ ist immer dem Egoismus günstig. Die Unterwerfung unter künstliche Vorschriften ist so unerlässlich wie jene unter die Naturgesetze, und er rühmt am Regime des Gefühls, dass darunter das menschliche Leben ebenso regelmäßig oder noch regelmäßiger verlaufen werde als der Gang der Gestirne. Das große Hilfsmittel aber, um die Einzelheiten des Lebens genau zu regulieren, sind die Zahlen: Bestimmte Zahlen sollen daher mit allen unseren Handlungen verknüpft werden. Die erste Anwendung dieses Systems galt der Verbesserung seines eigenen Stils. Man hatte ihm, und nicht mit Unrecht, vorgeworfen, dass in seinem ersten großen Werk, besonders in dessen letztem Teil, die Sätze und Absätze lang, unbehilflich und schwerfällig seien. Um diesen Fehler, dessen er sich wohl bewusst war, zu beseitigen, legte er sich die folgenden Regeln auf: Kein Satz sollte mehr als zwei Zeilen seiner Handschrift, etwa fünf Druckzeilen, lang sein. Kein Absatz sollte aus mehr als sieben Sätzen bestehen. Auch unterwarf er seine Prosa jener Regel der französischen Verskunst, die keinen *Hiatus* (den Zusammenstoß zweier Vokale) duldet. Selbst die Trennung der beiden Vokale durch einen Schlusspunkt oder einen Zeilenabsatz sollte nicht als Entschuldigung gelten. Ebenso wenig erlaubte er sich, ein und dasselbe Wort zweimal in demselben Satz oder in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen zu gebrauchen, selbst wenn diese zwei verschiedenen Absätzen angehörten. Nur die einsilbigen Hilfs Worte sollten eine Ausnahme von dieser Regel bilden.⁶⁹ Dagegen, insbesondere gegen die zwei ersten Vorschriften, ist nicht viel zu sagen. Es ist dies der richtige Weg, um einer üblen Gewohnheit Herr zu werden. Allein Herr Comte redete sich ein, dass jede beliebige willkürliche Beschränkung, die in keiner Weise aus der natürlichen Ordnung und dem richtigen Verhältnis der Gedanken hervorgeht und diese daher notwendig stören muss, an und für sich heilsam sei und den Stil verbessere. Wird dadurch die Arbeit der schriftstellerischen Komposition unendlich erschwert, so ist ihm dies nur willkommen, da es dazu beiträgt, alle geringeren Geister

* Das Beliebige.

davon zurückzuschrecken. Demgemäß stellt er in der *Synthèse Subjective* den folgenden »Plan für alle bedeutenden schriftstellerischen Arbeiten« auf. »Jeder Band, der wirklich fähig ist, ein eigenes Werk zu bilden«, soll »aus sieben Kapiteln bestehen, ungerechnet die Einleitung und den Schluss. Und jedes Kapitel soll aus drei Teilen zusammengesetzt sein«.

Jedes Drittel eines Kapitels sollte in »*sieben Abteilungen zerfallen, deren jene aus sieben Gruppen von Sätzen bestünde, die der gewöhnliche Zeilenabsatz voneinander trennt. In ihrer normalen Gestalt weist jede Abteilung eine Zentralgruppe von sieben Sätzen auf, der je drei Gruppen von fünf Sätzen vorangehen und nachfolgen. Die erste Abteilung jedes Drittels lässt drei ihrer Satzgruppen auf je drei einzelne Sätze zusammenschrumpfen, und diese kürzeren Satzgruppen müssen symmetrisch angeordnet sein. Die letzte Abteilung zählt in jeder ihrer äußersten Gruppen sieben Sätze. Diese Regeln der Komposition werden in Verbindung mit meiner früheren Vorschrift, wonach die Maximallänge eines Satzes aus zwei geschriebenen oder fünf Druckzeilen, das heißt aus 250 Buchstaben, zu bestehen hat, der Prosa eine der Poesie nahekommende Regelmäßigkeit verleihen.*

Normalerweise hat ein großes Gedicht aus dreizehn Gesängen zu bestehen, die sich in Teile, Abteilungen und Gruppen gliedern sollen, in derselben Weise wie meine Kapitel, nur muss die Gleichheit der Gruppen und Abteilungen eine vollkommene sein.«

»Dieser Unterschied in der Einrichtung eines Bandes von Poesien und eines solchen von philosophischem Inhalt ist ein mehr scheinbarer als wirklicher, denn die Einleitung und der Schluss eines Gedichts sollen sechs von den dreizehn Gesängen in sich fassen«, so dass für das eigentliche Gedicht die kabbalistische Zahl Sieben übrig bleibt. Und als wäre dies alles noch nicht inhaltlos, phantastisch und lästig genug, so erfindet er noch ein anderes peinliches System, dem zufolge jede seiner Abteilungen und Gruppen mit einem vorher bestimmten Buchstaben anfangen muss, die zusammen Worte bilden, welche eine »synthetische oder sympathetische Bedeutung haben« und in möglichst naher Beziehung zu der Abteilung oder dem Teil stehen, dem sie angehören.⁷⁰

Andere mögen lachen; uns ist angesichts dieses traurigen Verfalls eines großen Geistes das Weinen weit näher. Herr Comte pflegte das Stillschweigen, welches seine alten englischen Bewunderer seinen späteren Erzeugnissen

gegenüber beobachteten, einer »Konspiration der Stille« zuzuschreiben.⁷¹ Der Leser vermag nunmehr selbst zu beurteilen, ob die Besorgnis, seinen Ruhm zu schmälern und die gerechte Scheu, die edlen Spekulationen seiner ersten Laufbahn in unverdienten Misskredit zu bringen, jenes Schweigen nicht ausreichend erklären.

Herr Comte war gewohnt, Descartes und Leibniz* als seine Hauptvorgänger und als die einzigen großen Philosophen der Neuzeit (inmitten vieler Denker von hoher philosophischer Begabung) anzusehen. Wir haben freilich von allen dreien keine ganz so hohe Meinung wie Herr Comte, allein die Zusammenstellung halten wir für richtig. Unter allen Denkern, von denen wir Kenntnis haben, besaßen jene beiden die größte Ähnlichkeit mit Herrn Comte. Sie glichen ihm an Ernst und, wenngleich kaum vollständig, an Selbstvertrauen. Ihnen war dieselbe außerordentliche Gabe des Verkettens und Koordinierens verliehen. Sie bereicherten das menschliche Wissen mit großen Wahrheiten und großen methodologischen Lehren. Sie waren unter allen hervorragenden wissenschaftlichen Denkern die folgerichtigsten und darum auch vielleicht die absurdesten, da sie vor keinem Ergebnis, zu dem ihre Prämissen zu führen schienen, zurückschreckten, sosehr es auch dem Menschenverstand widerstreiten mochte. So sind denn auch ihre Namen mit großartigen Gedanken, mit hochwichtigen Entdeckungen und auch mit einigen der abenteuerlichsten und grotesksten Ideen und Theorien verknüpft, die jemals von tief denkenden Männern feierlich verkündet wurden. Wir halten Herrn Comte für ebenso groß wie diese beiden und kaum für abenteuerlicher. Wollten wir alles sagen, was wir denken, so würden wir ihn größer nennen, nicht an und für sich, wohl aber insofern, als in ihm eine gleich gewaltige Denkkraft auf eine höhere Vorbereitungsstufe des menschlichen Geistes traf, aber freilich auch auf ein Zeitalter, das handgreiflichen Ungereimtheiten gegenüber geringere Nachsicht übt und das die von ihm begangenen, wenn sie auch nicht an sich größer sind, so doch lächerlicher erscheinen lassen.

* Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), deutscher Philosoph, Mathematiker, Historiker und Universalgelehrter der Frühaufklärung.

9. Von Freiheit und Notwendigkeit

(Auszug aus: *Ein System der Logik*, Buch VI, 2. Kapitel)

von John Stuart Mill

(1843)

Übersetzung von Theodor Gomperz

§ 1. [*Sind menschliche Handlungen dem Gesetz der Kausalität unterworfen?*]

Die Frage, ob sich das Gesetz der Kausalität in demselben strengen Sinn auf menschliche Handlungen wie auf alle anderen Phänomene erstreckt, ist die viel besprochene Streitfrage bezüglich der Willensfreiheit,* welche mindestens von der Zeit des Pelagius** an die philosophische wie die religiöse Welt in zwei feindliche Heerlager geteilt hat. Die diese Frage bejahende Ansicht nennt man gewöhnlich die Lehre von der Notwendigkeit, als diejenige, welche menschliche Willensakte und Handlungen für notwendig und unvermeidlich erklärt; die verneinende Ansicht geht dahin, dass der Wille nicht wie andere Phänomene durch Vorhergehendes bestimmt werde, sondern sich selbst bestimme, dass unsere Willensakte nicht im eigentlichen Sinn des Wortes Wirkungen von Ursachen seien oder dass sie wenigstens keine Ursachen haben, denen sie gleichmäßig und unbedingt gehorchen.

Ich habe es bereits genügend angedeutet, dass die erstere dieser Meinungen diejenige ist, die ich für die richtige halte. Allein die irreleitenden Ausdrücke, in welchen sie oft dargestellt, und die undeutliche Art, in der sie gewöhnlich aufgefasst wird, haben ihr ebenso wohl die Wahrnehmung verwehrt als dort, wo sie sie fand, ihrem Einfluss eine verkehrte Richtung gegeben. Die metaphysische Lehre vom freien Willen, wie sie von Philosophen aufgestellt wird (denn das praktische Gefühl desselben, das in höherem oder geringerem Maße allen Menschen gemein ist, ist in keiner Weise mit der entgegengesetzten Lehre unverträglich), wurde ersonnen, weil die vorausgesetzte Alternative, menschliche

* Der Text bildet das zweite Kapitel des VI. Buchs aus *Ein System der Logik*. Mills Werk geht weit über das hinaus, was man heute gemeinhin unter Logik versteht. Unmittelbar nach Erscheinen wurde die *Logik* als verpflichtendes Lehrbuch an den Universitäten von Oxford und Cambridge eingeführt und begründete Mills Ruf als führender englischer Intellektueller seiner Zeit. Das *System der Logik* versucht, die grundlegenden Probleme der theoretischen Philosophie in konsequent empiristischer und naturalistischer Weise zu lösen. Daher bearbeitet Mill neben Fragen der Sprachphilosophie und der Philosophie der Logik auch Probleme der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Das *System* endet mit dem VI. Buch, das mit »Von der Logik der Moralforschung« betitelt ist. Es geht ihm hier vornehmlich um die Frage der richtigen Methodik in den Human- und Sozialwissenschaften. Im zweiten Kapitel plädiert der Empirist Mill gegen fatalistische, auf den Begriff der Notwendigkeit rekurrierende Argumentationen für eine auf Erfahrung beruhende freie Prägung des Charakters, für die freie Willensentscheidungen eine wichtige Rolle spielen.

** Pelagius (ca. 350–420), britischer Mönch und Begründer der als Pelagianismus bezeichneten Lehre, die davon ausgeht, dass der Mensch als von Gott geschaffenes Wesen gut und nicht von der Erbsünde korrumpiert sei.

Handlungen als *notwendig* anzuerkennen, ebenso mit dem unmittelbaren Bewusstsein eines jeden unvereinbar war, wie sie als demütigend für den Stolz und selbst als erniedrigend für die sittliche Natur des Menschen erschien. Auch leugne ich nicht, dass die Lehre, wie sie oft ausgesprochen wird, diesen Anschuldigungen Raum gibt. Denn das Missverständnis, aus welchem sie, wie ich nachzuweisen hoffe, entspringen, beschränkt sich leider nicht auf die Gegner der Lehre, sondern wird von vielen, vielleicht von den meisten ihrer Anhänger geteilt.

§ 2. *[In welchem Sinne ist die gewöhnlicherweise Philosophische Notwendigkeit genannte Lehre wahr?]*

Richtig aufgefasst besagt die Lehre von der sogenannten Philosophischen Notwendigkeit einfach dies: dass, sobald die Beweggründe gegeben sind, welche dem Geist eines Individuums gegenwärtig sind, und ebenso der Charakter und die Veranlagung des Individuums gegeben sind, die Art und Weise, in der es handeln wird, unfehlbar erschlossen werden kann: dass, wenn wir jemanden vollständig kennen würden und ebenso alle Bestimmungsgründe wüssten, die auf ihn einwirken, wir seine Handlungsweise mit derselben Gewissheit vorhersehen könnten, mit der wir irgendein Naturereignis vorherbestimmen könnten. Diesen Satz halte ich für die bloße Auslegung einer durchgängig allgemeinen Erfahrung, die das in Worte kleidet, wovon jeder innerlich überzeugt ist. Niemand, der die Umstände eines Falles ebenso wie den Charakter der betreffenden Personen vollständig zu kennen glaubte, würde zögern vorherzusagen, wie jeder von ihnen handeln werde. Jeder Zweifel, den er in Wirklichkeit hegen mag, entspringt aus der Ungewissheit, ob er wirklich jene Umstände oder den Charakter der einen oder der anderen Person mit dem erforderlichen Grad von Genauigkeit kenne, aber keineswegs aus dem Gedanken, dass, wenn er alle diese Dinge kennen würde, er über ihr Verhalten irgendwie in Ungewissheit sein könnte. Auch widerstreitet diese volle Gewissheit nicht im Allergeringsten mit dem, was man unser Gefühl von Freiheit nennt. Wir fühlen uns darum nicht minder frei, weil jene, denen wir am genauesten bekannt sind, völlig sicher darüber sind, wie wir in einem bestimmten Fall handeln werden. Wir betrachten im Gegenteil einen Zweifel an unserer Handlungsweise als ein Zeichen von Unkenntnis unseres Charakters und empfinden denselben mitunter sogar als einen Vorwurf. Die religiösen Metaphysiker, welche die Willensfreiheit behaupteten, haben dieselbe immer

für vereinbar mit der göttlichen Voraussicht gehalten, und wenn mit göttlicher, warum dann nicht mit jeder anderen Voraussicht? Wir können frei sein, und doch kann ein anderer volle Gewissheit darüber haben, wie wir unsere Freiheit gebrauchen werden. Nicht die Lehre also, dass unsere Willensakte und unsere Handlungen unabänderliche Folgen vorhergehender Geisteszustände sind, ist es, die unserem Bewusstsein widerspricht oder als erniedrigend empfunden wird.

In der Lehre von der Kausalität erblickt man aber, sobald man sich diese als zwischen unseren Willensakten und ihren Antezedenzien* statthabend denkt, fast immer mehr als dies. Viele glauben es nicht, und sehr wenige empfinden es praktisch, dass im Kausalverhältnis nichts anderes enthalten ist als unabänderliche, gewisse und unbedingte Folge. Es gibt wenige, denen bloße Beständigkeit der Aufeinanderfolge als ein genügend starkes Band der Vereinigung für ein so eigentümliches Verhältnis erscheint, wie es das von Ursache und Wirkung ist. Auch wenn die Vernunft es zurückweist, behält doch die Einbildungskraft das Gefühl einer innigeren Verbindung, eines ganz besonderen Bandes, eines geheimnisvollen Zwanges bei, der von dem Antezedens auf das Konsequens geübt wird. Nun ist es dieses, was auf den menschlichen Willen angewendet mit unserem Bewusstsein streitet und wogegen unser Gefühl sich sträubt. Wir sind sicher, dass sich bei unseren Willensakten dieser geheimnisvolle Zwang nicht einfindet. Wir wissen, dass wir nicht wie durch einen Zauber genötigt sind, irgendeinem bestimmten Beweggrund zu gehorchen. Wir fühlen, dass, wenn wir zu zeigen wünschten, dass wir stark genug sind, jenem Beweggrund zu widerstehen, wir es tun könnten (wobei, wie kaum bemerkt zu werden braucht, jener Wunsch ein *neues Antezedens* wäre); und es wäre demütigend für unseren Stolz und (was wichtiger ist) lähmend für unser Streben nach Vollkommenheit, wenn wir anders denken würden. Ebenso wenig wird gegenwärtig von den besten Autoritäten der Philosophie eine solche geheimnisvolle Nötigung im Verhältnis irgendeiner Ursache zu ihrer Wirkung erblickt. Jene, welche denken, dass Ursachen ihre Wirkungen wie mit einem mystischen Band nach sich ziehen, haben recht zu glauben, dass das Verhältnis zwischen Willensakten und ihren Antezedenzien von einer anderen Art ist. Allein sie sollten weitergehen und zugeben, dass dies auch von allen anderen Wirkungen und ihren Antezedenzien gilt. Wenn man unter Notwendig-

* Ursachen, Gründe, Voraussetzungen von Ereignissen.

keit ein solches Band versteht, so ist die Lehre von menschlichen Handlungen nicht wahr, aber ebenso wenig ist sie es dann von unbeseelten Gegenständen. Es wäre richtiger zu sagen, dass die Materie nicht von Notwendigkeit beherrscht ist, als dass der Geist es ist.

Dass die Verfechter der Willensfreiheit, die als Metaphysiker zumeist Humes* und Browns** Analyse des Kausalverhältnisses verwerfen, ihren Weg in Ermangelung des Lichts verfehlen, welches jene Analyse gewährt, kann uns nicht verwundern. Das Seltsame ist nur, dass die Necessitarier***, die gewöhnlich jener Lehre zustimmen, sie in der Praxis gleichfalls aus den Augen verlieren. Dieselbe schiefe Auffassung der Lehre von der sogenannten Philosophischen Notwendigkeit, welche die Gegenpartei an der Anerkennung ihrer Wahrheit hindert, besteht, denke ich, mehr oder weniger dunkel auch in den Köpfen der meisten Necessitarier selbst, so sehr sie es auch in Worten verleugnen mögen. Ich müsste sehr irren, wenn sie in der Notwendigkeit, welche sie Handlungen zusprechen, gewohnheitsmäßig nichts anderes erblickten als Gleichförmigkeit der Folgeordnung und Vorhersagbarkeit der Handlungen. Sie haben ein Gefühl, als ob ein noch stärkeres Band zwischen den Willensakten und ihren Ursachen läge, als ob sie, wenn sie behaupten, dass der Wille durch das Gewicht von Beweggründen bestimmt wird, noch etwas Zwingenderes meinten, als wenn sie bloß gesagt hätten, dass, wer die Beweggründe und unsere gewöhnliche Empfänglichkeit für dieselben kennen würde, vorauszusagen wüsste, wie wir handeln werden. Sie verfallen im Widerspruch mit ihrem eigenen System in eben denselben Irrtum, den ihre Gegner im Einklang mit dem ihrigen begehen, und erleiden demgemäß oft in Wahrheit jene niederdrückenden Wirkungen, welche ihre Gegner mit Unrecht der Lehre selbst zuschreiben.

§ 3. [*Unangemessenheit und schädliche Wirkung des Ausdrucks Notwendigkeit*]

Ich neige zu der Ansicht, dass dieser Irrtum fast ausschließlich die Wirkung von Gedankenverbindungen ist, die sich an ein Wort knüpfen, und dass man ihn vermeiden würde, wenn man sich zur Bezeichnung der einfachen Tat-

* David Hume (1711–1776), schottischer Wirtschaftstheoretiker, Historiker und Philosoph der Aufklärung.

** Thomas Brown (1788–1820), schottischer Philosoph.

*** Anhänger der Lehre von der Notwendigkeit.

sache des Kausalzusammenhanges des Gebrauchs eines so völlig unangemessenen Ausdruckes enthielte, wie es das Wort Notwendigkeit ist. Dieses Wort enthält in seinen sonstigen Bedeutungen viel mehr als bloße Gleichförmigkeit der Folge; es trägt unwiderstehliche Verlockung in sich. Auf den Willen angewendet, bedeutet es bloß, dass einer gegebenen Ursache ihre Wirkung folgen wird, wobei diese allen Möglichkeiten einer Gegenwirkung durch andere Ursachen ausgesetzt bleibt; aber im gewöhnlichen Gebrauch steht das Wort ausschließlich für die Wirksamkeit jener Ursachen, die man für zu mächtig hält, um überhaupt eine Gegenwirkung zu erleiden. Wenn wir sagen, dass alle menschlichen Handlungen mit Notwendigkeit stattfinden, so meinen wir bloß, dass sie gewiss eintreten werden, wenn nichts dazwischentritt. Sagen wir aber, dass der Hungertod für jene, die nichts zu essen haben, eine Notwendigkeit ist, so meinen wir, dass er gewiss eintreten wird, was auch geschehen mag, um ihn zu verhindern. Die Verwendung desselben Ausdruckes zur Bezeichnung der Agenzien, von denen menschliche Handlungen abhängen, der sonst gewöhnlich von solchen natürlichen Agenzien gebraucht wird, die in der Tat unbezwingbar sind, kann nicht verfehlen, wenn sie zur Gewohnheit wird, ein Gefühl von Unkontrollierbarkeit auch für die ersteren zu erzeugen. Dies ist jedoch eine bloße Täuschung. Es gibt physische Folgeverbindungen, welche wir notwendig nennen, wie den Tod aus Mangel an Nahrung oder Luft. Es gibt andere, welche ganz ebenso sehr Fälle eines Kausalverhältnisses sind, die wir aber nicht notwendig heißen, wie den Tod durch Vergiftung, denn diesen kann ein Gegengift oder der Gebrauch der Magenpumpe mitunter abwenden. Man ist geneigt, in seinem Fühlen zu vergessen, auch wenn der Verstand daran erinnert, dass menschliche Handlungen von dieser letzteren Art sind. Sie werden niemals (ausgenommen in einigen Formen des Wahnsinns) von irgendeinem Beweggrund mit so unbedingter Gewalt beherrscht, dass für den Einfluss eines anderen gar kein Raum bliebe. Die Ursachen, von denen eine Handlung abhängt, sind daher nie unkontrollierbar. Und irgendeine gegebene Wirkung ist nur insoweit notwendig, als die Ursachen, die sie hervorzubringen streben, ohne ein Gegengewicht bleiben. Dass das, was immer geschieht, nicht anders hätte geschehen können, ausgenommen, es hätte etwas stattgefunden, das fähig war, es zu verhindern, dies kann sicherlich jedermann ohne Bedenken zugestehen. Allein dies Notwendigkeit zu nennen heißt, den Ausdruck in einem von seiner ursprünglichen und gewohnten Bedeutung, die er bei allen Anlässen des täglichen Lebens besitzt, so verschiede-

nen Sinn zu gebrauchen, dass es fast zu einem Spiel mit Worten wird. Die Ideenverknüpfungen, die aus dem gewöhnlichen Gebrauch des Wortes stammen, werden demselben anhaften, was wir auch dagegen tun mögen. Und obgleich die Lehre von der Notwendigkeit, wie sie von den meisten ihrer Anhänger dargestellt wird, sehr weit vom Fatalismus entfernt ist, so sind doch wahrscheinlich die meisten Necessitarier in ihrem Fühlen mehr oder weniger Fatalisten.

Ein Fatalist glaubt oder glaubt halb (denn niemand ist ein folgerechter Fatalist), dass nicht nur, was immer auch geschehen wird, das unfehlbare Ergebnis der es bewirkenden Ursachen ist (denn dies ist die wahrhafte Notwendigkeitslehre), sondern überdies, dass es nutzlos ist, dagegen anzukämpfen, dass es geschehen wird, was wir auch tun mögen, um es zu verhindern. Nun ist ein Vertreter der Notwendigkeitslehre in dem Glauben, dass unsere Handlungen aus unserem Charakter und unser Charakter aus unserer Organisation, unserer Erziehung und unseren Verhältnissen fließt, geneigt, in Bezug auf seine eigenen Handlungen mit mehr oder weniger Bewusstsein Fatalist zu sein und zu glauben, dass seine Natur so beschaffen ist oder dass Erziehung und Verhältnisse seinen Charakter so gebildet haben, dass ihn jetzt nichts mehr abhalten kann, in einer bestimmten Art zu fühlen oder zu handeln, oder dass wenigstens keine Anstrengung von seiner Seite dies verhindern kann. Mit den Worten der Sekte, die in unseren Tagen diese große Lehre am eindringlichsten gepredigt und am verkehrtesten missverstanden hat: Sein Charakter ist für ihn und nicht durch ihn gebildet, daher ist sein Wunsch, dass er anders gebildet wäre, nutzlos. Er hat keine Gewalt, ihn zu ändern. Allein dies ist eine arge Täuschung. Er besitzt bis zu einem gewissen Ausmaß eine Gewalt, seinen Charakter zu ändern. Dass sein Wesen im letzten Grund für ihn gebildet ist, ist nicht unvereinbar damit, dass sein Wesen zum Teil *durch* ihn als ein Glied in der Kette dabei wirksamer Kräfte gebildet ist. Sein Charakter ist durch seine Verhältnisse gebildet (darunter seine besondere Organisation mit inbegriffen), aber sein eigenes Verlangen, ihn in einer bestimmten Weise zu gestalten, ist eines von jenen Verhältnissen und keineswegs eines der einflusslosesten. Wir können in der Tat nicht unmittelbar anders sein wollen, als wir sind. Ihr Wille hatte über nichts unmittelbare Gewalt als über ihre eigenen Handlungen. Sie machten uns zu dem, wozu sie uns machten, nicht indem sie den Zweck, sondern indem sie die erforderlichen Mittel wollten. Und wir können, wenn unsere Gewohnheiten nicht allzu tief einge-

wurzelt sind, uns, indem wir in ähnlicher Weise die erforderlichen Mittel wollen, wieder anders machen. Wenn sie uns unter den Einfluss gewisser Umstände setzen konnten, so können wir uns in gleicher Weise unter den Einfluss anderer Umstände stellen. Wir sind genau ebenso fähig, unseren eigenen Charakter zu bilden, *wenn wir wollen*, als andere es waren, ihn für uns zu bilden.

Allerdings (so antwortet der Owenite^{*}), aber mit den Worten »wenn wir wollen« ist auch der ganze Streitpunkt aufgegeben, denn der Wille, unseren eigenen Charakter zu ändern, ist uns nicht durch irgendwelche eigenen Anstrengungen, sondern durch Umstände gegeben, über die wir nicht hinaus können. Er kommt uns entweder von äußeren Ursachen zu, oder er kommt uns überhaupt nicht zu. Vollkommen richtig: Wenn der Owenite hier stehen bleibt, so befindet er sich in einer Stellung, aus der ihn nichts vertreiben kann. Unser Charakter ist durch uns ebenso wie für uns gebildet. Aber der Wunsch, der uns dazu bestimmt, eine Umbildung desselben vorzunehmen, ist für uns gebildet; und wie? Nicht durch unsere Organisation im Allgemeinen, noch auch ganz und gar durch unsere Erziehung, sondern durch unsere Erfahrung – die Erfahrung der schmerzlichen Folgen des Charakters, den wir vorher besaßen, oder durch ein starkes Gefühl von Bewunderung oder Nachahmung, das gelegentlich in uns geweckt wurde. Aber zu denken, dass wir keine Gewalt haben, unseren Charakter zu ändern, und zu denken, dass wir unsere Gewalt nicht gebrauchen werden, außer wir haben den Wunsch, sie zu gebrauchen, sind sehr verschiedene Dinge, und sie üben eine sehr verschiedene Wirkung auf unser Gemüt aus. Jemand, der keinen Wunsch hat, seinen Charakter zu ändern, kann nicht eben derselbe sein, von dem man annimmt, er fühle sich durch den Gedanken entmutigt oder gelähmt, dass er dieses zu tun unfähig sei. Die niederdrückende Wirkung der fatalistischen Lehre kann nur dort empfunden werden, wo ein Wunsch vorhanden *ist*, das zu tun, was jene Lehre als unmöglich darstellt. Es liegt nicht viel daran, wovon wir die Bildung unseres Charakters als abhängig denken, solange wir nicht den Wunsch hegen, denselben zu bilden. Jedoch liegt sehr viel daran, dass wir am Fassen eines solchen Wunsches nicht durch den Gedanken gehindert werden, dass die Erreichung desselben unmöglich ist und dass wir, wenn wir den

* Anhänger des britischen Frühsozialisten Robert Owen (1771–1858). Der sozialreformistische Autor und Unternehmer beschäftigte sich intensiv mit dem Genossenschaftswesen. Im schottischen New Lanark gestaltete er eine Musterfabrik nach seinen Prinzipien, die auch über Bildungseinrichtungen für die Arbeiter und ihre Angehörigen verfügte.

Wunsch haben, wissen, die Arbeit daran sei nicht so unwiderruflich getan, als dass es unmöglich wäre, etwas daran zu ändern.

Und in der Tat: Wenn wir genau zusehen, werden wir finden, dass dieses Gefühl unserer Fähigkeit, unseren eigenen Charakter, *wenn wir es wünschen*, umzugestalten, selbst das Gefühl moralischer Freiheit ist, dessen wir uns bewusst sind. Jemand fühlt sich moralisch frei, der das Gefühl hat, dass seine Gewohnheiten oder Versuchungen nicht seine Herren sind, sondern er der ihre: der selbst, wo er ihnen nachgibt, weiß, dass er widerstehen könnte; dass, wünschte er es, sie völlig von sich zu werfen, dazu kein stärkeres Verlangen erforderlich wäre, als dessen er sich fähig weiß. Es ist natürlich notwendig, um unser Bewusstsein von Freiheit zu einem vollständigen zu machen, dass es uns bisher gelungen ist, unseren Charakter zu alledem zu machen, wozu wir ihn machen wollten. Denn haben wir dies nur gewünscht und nicht erreicht, so besitzen wir keine Gewalt über unseren Charakter, wir sind nicht frei. Oder wir müssen wenigstens fühlen, dass unser Wunsch, wenn auch nicht stark genug, um unseren Charakter zu ändern, doch stark genug ist, denselben zu besiegen, sobald die beiden in irgendeiner Lage unseres Lebens miteinander in Widerstreit geraten. Und darum sagt man mit Recht, dass nur ein Mensch von erprobter Tugend völlig frei sei.

Die Anwendung eines so unangemessenen Ausdrucks, wie es das Wort »Notwendigkeit« ist, auf die Lehre von der ursächlichen Bedingtheit menschlicher Handlungen erscheint mir als einer der bemerkenswertesten Fälle eines sprachlichen Missbrauchs in philosophischen Dingen. Und die praktischen Folgen desselben bilden einen der bemerkenswertesten Belege für die Macht der Sprache über unsere Gedankenverbindungen. Der Gegenstand wird nie allgemein verstanden werden, solange man sich nicht entschließt, jenen anstößigen Ausdruck fallen zu lassen. Die Lehre vom freien Willen hat gerade jenen Teil der Wahrheit, den das Wort »Notwendigkeit« unserem Blick entzieht, nämlich die Macht unseres Inneren, bei der Bildung des eigenen Charakters mitzuwirken, stets im Auge behalten und dadurch ihren Anhängern ein praktisches Gefühl verliehen, welches der Wahrheit viel näher kommt als jenes, das (wie ich glaube) im Allgemeinen im Geist der Necessitarier vorhanden war. Die letzteren mögen ein stärkeres Bewusstsein von der Wichtigkeit dessen gehabt haben, was menschliche Wesen gegenseitig zur Bildung ihres Charakters tun können; aber die Lehre vom freien Willen hat, glaube ich, in ihren Anhängern einen weit kräftigeren Geist der Selbstbildung genährt.

§ 4. [*Ein Motiv ist nicht immer die Erwartung einer Lust oder eines Leids*]

Noch eine andere Tatsache (außer dem Vorhandensein einer Fähigkeit der Selbstbildung) ist zu erwähnen, ehe aus der Lehre von der Verursachung menschlicher Handlungen die Begriffsverwirrung und die Missverständnisse herausgelöst werden können, welche dieselbe in so vielen Geistern umgeben. Wenn man sagt, dass der Wille durch Beweggründe bestimmt wird, so bedeutet ein Beweggrund nicht immer oder lediglich die Erwartung einer Lust oder eines Leids. Ich gehe hier nicht auf die Frage ein, ob in der Tat im Beginn alle unsere Willenshandlungen bloße Mittel sind, die wir mit Bewusstsein anwenden, um eine Lust zu erlangen oder ein Leid zu vermeiden. Es ist zumindest gewiss, dass wir allmählich durch den Einfluss der Ideenassoziation dazu gelangen, die Mittel zu begehren, ohne an den Zweck zu denken. Die Handlung selbst wird ein Gegenstand unseres Begehrens und wird ohne Beziehung auf irgendeinen Zweck außer ihr selbst vollbracht. Insoweit sind wir, so kann man uns entgegnen, da uns die Handlung durch Assoziation zur Lust geworden ist, noch immer ebenso sehr als vorher durch die Erwartung einer Lust bestimmt, nämlich der Lust der Handlung selbst. Nur wenn man dies zugibt, so ist die Sache damit noch nicht zu Ende. Indem wir in der Bildung unserer Gewohnheiten fortschreiten und damit vertraut werden, eine bestimmte Handlung oder Handlungsweise zu wollen, weil sie uns Genuss gewährt, so fahren wir zuletzt fort, sie zu wollen, ohne irgendeine Rücksicht darauf, dass sie uns Genuss gewährt. Wenn wir gleich infolge irgendeiner Veränderung in uns selbst oder in unseren Verhältnissen aufgehört haben, an der Handlung selbst Genuss zu finden oder einen solchen vielleicht als Folge derselben zu erwarten, so fahren wir nichtsdestoweniger fort, sie zu begehren und demgemäß zu vollziehen. In dieser Weise fährt man fort, schädliche Gewohnheiten zu üben, auch wenn sie aufgehört haben, Genuss zu gewähren. Und in derselben Weise geschieht es, dass die Gewohnheit des Willens, in der selbst gewählten Laufbahn auszuharren, den moralischen Helden auch dann nicht verlässt, wenn die Belohnung, so real diese auch sein mag, welche er zweifelsohne vom Bewusstsein seiner Pflichttreue erhält, nichts weniger ist als ein Ersatz für die Leiden, die er zu erdulden, oder für die Freuden, auf die er zu verzichten hat.

Eine Gewohnheit des Willens nennt man im Allgemeinen eine Absicht. Und unter die Ursachen unserer Willensakte und der Handlungen, die aus diesen fließen, muss man nicht nur Neigungen und Abneigungen, sondern auch Absichten rechnen. Nur wenn unsere Absichten von den Leid- und

Lustgefühlen, in denen sie ursprünglich wurzeln, unabhängig geworden sind, besitzen wir das, was man einen gefestigten Charakter nennt. »Ein Charakter«, sagt Novalis*, »ist ein vollkommen gebildeter Wille«;¹ und ein einmal so gebildeter Wille kann stetig und standhaft sein, auch wenn unsere leidende Empfänglichkeit für Lust und Leid in hohem Maß geschwächt oder wesentlich eine andere geworden ist.

Mit den Berichtigungen und Erläuterungen, die hier angestellt wurden, dürfte, wie ich hoffe, die Lehre von der Verursachung unserer Willensakte durch Beweggründe und der Beweggründe durch die uns angebotenen Gegenstände des Begehrens – in Verbindung mit unserer besonderen Empfänglichkeit für dieselben – den Zwecken dieses Werkes genügend dargestellt worden sein.**

* Novalis (Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg, 1772–1801), deutscher Schriftsteller und Philosoph der Frühromantik.

** *Anmerkung Mills*: Einige Argumente und Erläuterungen, die das Obige ergänzen, findet man in meinem oft erwähnten Werke über die Philosophie Sir W. Hamiltons, Kapitel 26 [vgl. Text Nr. 10 in diesem Band].

10. Über die Freiheit des Willens

(Auszug aus: *Eine Prüfung der Philosophie*
Sir William Hamiltons, 26. Kapitel)

von John Stuart Mill

(1865)

Übersetzung von Hilmar Wilmanns

Die letzte der drei Klassen der geistigen Phänomene, die des Begehrens, mit anderen Worten, des Verlangens und des Willens*, ist auf den letzten Seiten von Sir W. Hamiltons** letzter Vorlesung nur unzureichend begonnen worden.¹ Mag es nun sein, dass er in den vielen Jahren, während deren er in der Klasse lehrte, nie über diesen Punkt hinausgekommen war oder dass sein Vortrag im letzten Teil des Kursus ein rein mündlicher gewesen und nicht erhalten worden ist. Auch in keiner seiner Schriften hat er diesen Gegenstand *ex professo**** behandelt, obwohl er es zweifellos getan haben würde, wenn seine Gesundheit es ihm gestattet hätte, die *Dissertationen über Reid***** zu vollenden. Infolgedessen wissen wir wenig, welche seine Meinungen über irgendeines der Themata waren, die in diesem Zweig der Psychologie enthalten sind, mit

* Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons nimmt in Mills Werken eine Sonderstellung ein, insofern es sich entgegen seiner Gewohnheit des abwägenden Argumentierens hierbei um eine polemische Auseinandersetzung handelt, die sich minutiös am Werk William Hamiltons, insbesondere dessen Vorlesungen über Metaphysik, arbeitet. So kritisiert Mill beispielsweise »Hamiltons angebliche Verbesserungen in der formalen Logik«, wie der Titel des 22. Kapitels lautet. Neben Fragen der Logik werden vorrangig solche der Erkenntnis- und Bewusstseinslehre, der Psychologie oder auch der utilitaristischen Philosophie und der Mathematik verhandelt. Nur stellenweise präsentiert der Text Mills eigene Sichtweise, häufig verteidigt sich Mill – sofern seine Ansichten überhaupt positiv zum Ausdruck kommen – gegenüber Anwürfen zeitgenössischer Kritiker. Infolge ihrer polemischen Art wurde die Streitschrift sehr gut verkauft, breit debattiert und erfuhr bis zu Mills Tod im Jahr 1872 vier Auflagen mit mehreren tausend Exemplaren. Das Werk zog zahlreiche Reaktionen nach sich, auf die Mill in den Neuauflagen wiederum einging. Das hier wiedergegebene 26. Kapitel befasst sich mit der Frage nach der Freiheit des Willens, einer klassischen philosophischen Fragestellung, der Mill auch im zweiten Kapitel des VI. Buchs der Logik nachging (vgl. Text Nr. 9 in diesem Band). Mill geht gegen die Anhänger einer von ihm so betitelten Notwendigkeitslehre davon aus, dass die Freiheit des Willens Voraussetzung für die Autonomie des Individuums ist.

** Sir William Hamilton of Preston and Fingalton (1788–1856), schottischer Philosoph. Mill bezieht sich auf dessen letzte Vorlesung über Metaphysik. Vgl. auch den Hamilton gewidmeten Abschnitt in Mills *Autobiographie in Ausgewählte Werke* II, S. 203 f.

*** Von Amts wegen. William Hamilton war zunächst Professor für Geschichte an der Universität von Edinburgh, bevor er auf den dortigen Lehrstuhl für Logik und Metaphysik berufen wurde.

**** Thomas Reid (1710–1796), schottischer Philosoph der Aufklärung. William Hamilton gab seit 1836 die Werke Reids heraus, die 1846 erschienen. In diesem Zusammenhang fertigte Hamilton ausführlich kommentierende Fußnoten und seine *Dissertationen über Reid* an, auf die Mill in seinem Text kritisch eingeht. Zwei Jahre vor der Fertigstellung der Edition erlitt Hamilton jedoch einen Schlaganfall, worauf Mill anspielt (vgl. auch *Ausgewählte Werke* II, S. 70).

Ausnahme der *vexata quaestio** der Willensfreiheit, über die er nicht umhinkonnte, in verschiedenen Teilen seiner Werke sowohl von seiner Meinung als auch von den Gründen, auf die er sie stützte, Andeutungen zu geben. Die Lehre vom freien Willen war bei ihm in der Tat eine so grundlegende, dass man sie als die Idee betrachten darf, die im Mittelpunkt seines Systems steht, als die bestimmende Ursache der meisten seiner philosophischen Ansichten und insbesondere jener beiden, die im vollkommensten Sinn Ausflüsse seines eigenen Geistes sind: des Gesetzes des Bedingten und seiner eigentümlichen Kausalitätstheorie. Schon zu Anfang seiner *Vorlesungen*, in seinen einleitenden Bemerkungen über den Nutzen des Studiums der Metaphysik, bereitet er den Boden für den Gegenstand. Er erhebt für die Metaphysik den Anspruch und gründet ihn auf die Lehre vom freien Willen, dass sie das einzige Mittel sei, »durch das unsere Vernunft ohne sonstigen Beistand zur Erkenntnis eines Gottes emporsteigen könne.« Er unterstützt diese Behauptung durch eine Beweisführung, die, wie mir scheint, für die Mehrzahl der Gläubigen überraschend sein muss.

»Die Gottheit«, sagt er, »ist nicht ein Gegenstand unmittelbarer Betrachtung; als existierend und an sich ist sie uns unerreichbar. Wir können sie nur mittelbar durch ihre Werke erkennen und sind nur berechtigt, ihre Existenz als eine gewisse Art von Ursache vorauszusetzen, die notwendig ist, einen gewissen Zustand der Dinge, von deren Realität uns, wie man annimmt, unsere Fähigkeiten unterrichten, zu erklären. Da somit die Bejahung eines Gottes ein Rückschluss von der Existenz einer besonderen Klasse von Wirkungen auf die Existenz einer besonderen Art von Ursache ist, so ist es evident, dass das ganze Argument sich um die Tatsache dreht: Existiert in der Tat ein Zustand der Dinge, der nur durch die Wirksamkeit einer göttlichen Ursache möglich ist? Denn wenn nachgewiesen werden kann, dass ein solcher Zustand nicht tatsächlich existiert, dann ist unser Schluss auf die Art der Ursache, die zu seiner Erklärung erforderlich wäre, notwendigerweise nichtig.

Dies vorausgesetzt, will ich nun nachweisen, dass die Klasse von Phänomenen, die jene Art von Ursache, die wir Gottheit nennen, erfordert, ausschließlich in den Phänomenen des Geistes gegeben ist; dass die Phänomene der Materie an sich genommen (man beachte die Beschränkung: an sich genommen) weit ent-

* Offene Streitfrage.

*fernt davon ist, einen Schluss auf die Existenz eines Gottes zu rechtfertigen, im Gegenteil ein Argument für seine Verneinung begründen würden; dass das Studium der Außenwelt, zusammen mit dem der Innenwelt und in Unterordnung unter dieses genommen, nicht allein seine atheistische Tendenz verliert, sondern in dieser Unterwerfung uns zu dem großen Schluss führen kann, von dem es, sich selbst überlassen, uns abbringen würde.«**

Der Schluss, durch den er diese Behauptung zu bestätigen glaubt, ist folgender: Ein Gott ist nur ein Schluss aus der Natur; eine als notwendig angenommene Ursache, um Phänomene zu erklären. Also Schicksal oder Notwendigkeit, ohne einen Gott, könnte die Phänomene der Materie erklären. Nur der Mensch als freie Intelligenz erfordert, um seine Existenz zu erklären, die Hypothese eines Schöpfers, der eine freie Intelligenz ist. Wenn unser Bewusstsein der Freiheit nur eine Illusion, unsere Intelligenz nur ein Ergebnis materialer Organisation ist, so sind wir berechtigt zu schließen, dass auch im Universum die Phänomene der Intelligenz und Absicht in letzter Analyse die Produkte roher Notwendigkeit sind. Da die Existenz an sich uns unbekannt ist, können wir ihren Charakter nur aus der besonderen Ordnung erschließen, die sich uns innerhalb der Sphäre unserer Erfahrung darbietet, was im vorliegenden Fall Beobachtung unseres eigenen Geistes bedeutet. Wenn deshalb unsere Intelligenz durch ein blindes Geschick hervorgebracht und beschränkt wird, so kann man schließen, dass das Gleiche auch von der göttlichen Intelligenz wahr ist. Wenn dagegen die Intelligenz im Menschen eine freie, von der Materie unabhängige Macht ist, so können wir dasselbe rechtmäßig von der Intelligenz schließen, die sich im Universum offenbart. Ferner gibt es streng genommen überhaupt keinen Gott, wenn es nicht einen moralischen Herrscher der Welt gibt.

»Nun ist es erstens selbst-evident, dass es, wenn es keine moralische Welt gibt, auch keinen moralischen Herrscher einer solchen Welt geben kann. Und zweitens, dass wir weder einen Grund haben noch haben können, an die Realität einer moralischen Welt zu glauben, außer sofern wir selbst moralisch Handelnde sind. (...) Worin besteht aber der Charakter des Menschen als eines moralisch Handelnden? Der Mensch ist ein moralisch Handelnder nur, sofern er für seine

* Anmerkung Mills: Lectures I, S. 25 f.

*Handlungen verantwortlich, mit anderen Worten, sofern er der Gegenstand von Lob oder Tadel ist. Und dies ist er nur insofern, als ihm eine Richtschnur der Pflicht vorgeschrieben und er imstande ist, in Übereinstimmung mit ihren Vorschriften zu handeln oder nicht zu handeln. Die Möglichkeit der Moralität hängt also von der Möglichkeit der Freiheit ab. Denn wenn der Mensch nicht ein frei Handelnder ist, so ist er nicht der Urheber seiner Handlungen und hat deshalb keine Verantwortlichkeit, überhaupt keine moralische Persönlichkeit.»**

Um alle die berechtigten Einwände voll zu entwickeln, die allein gegen diese These erhoben werden könnten, würde ein langes Kapitel erforderlich sein. Erstens widerstrebt der Kniff, den Schüler zur Annahme eines metaphysischen Dogmas durch das Versprechen oder die Drohung zu überreden, dass es das einzige gültige Argument für einen vorausgegangenen Schluss bilde – man mag den Schluss für noch so wichtig halten –, nicht allein allen Regeln des Philosophierens, sondern ist ein grober Verstoß gegen die Moralität der philosophischen Untersuchung. Die eifrigen Versuche fast jedes Autors über Metaphysik, ein religiöses Vorurteil zugunsten der Theorie, die er vertritt, zu schaffen, sind ein sehr ernster Übelstand in der Philosophie. Wenn ich mir gestatten wollte, selbst nur in der Erwiderung einem so schlechten Beispiel zu folgen, so könnte ich die Verteidiger der Religion vor der Gefahr warnen, nacheinander jede einzelne ihrer Evidenzen für eine andere zu opfern. Man hat mit Recht bemerkt, dass unter den allgemein angenommenen Argumenten zum Beweis natürlicher Religionen oder der Offenbarung nicht ein einziges ist, dessen formale Verdammung nicht aus den Schriften aufrichtig religiöser Denker entnommen werden könnte. Ich bin weit entfernt, ihnen dies als einen Gegenstand des Tadels anzurechnen. Die Verwerfung dessen, was sie für schlechte Argumente halten, muss immer ehrenvoll für sie sein, wenn sie durch ein ehrliches Befolgen der Eingebungen ihrer Vernunft zu ihr gelangen und nicht durch selbstsüchtige Bevorzugung ihrer eigenen besonderen Art des Beweises. Sieht man aber die Frage als eine Frage der Klugheit an, so würden sie weise handeln, so viel sie sonst auch aufgeben mögen, sich nicht von dem Argument der Absicht zu trennen. Denn erstens ist es das Beste und außerdem das bei weitem Überzeugendste. Es dürfte schwer sein, ein stärker-

* Anmerkung Mills: *Lectures I*, S. 32 f. Siehe auch eine Stelle in dem Essay über das Studium der Mathematik, *Discussions*, S. 307 f.

res Argument zugunsten des Theismus* zu finden, als dass das Auge durch jemand gemacht worden sein muss, der sieht, und das Ohr durch jemand, der hört.² Wenn es nach alledem Sir W. Hamilton oder sonst jemand gefällt zu sagen, dass, wenn wir nicht an den freien Willen glauben, das Wesen, das nach der Hypothese das Ohr und das Auge machte, kein Gott ist. Oder dass die Güte Gottes als das Ergebnis einer Notwendigkeit zu betrachten, die schon nach dem Sinn einer ersten Ursache nur eine Notwendigkeit seiner eigenen Natur, eine Liebe des Guten sein kann, die ein Teil seiner selbst und untrennbar von ihm ist, verneinen heißt, dass er ein moralisches Wesen ist: Dann bleibt uns in der Tat nichts übrig, als mit gleicher Bestimmtheit das Gegenteil zu behaupten, denn die beiden Parteien werden nie imstande sein, sich über den Sinn der Ausdrücke zu einigen.

Dies ist nur eine Probe unter vielen von der schlechten Logik, die Sir W. Hamiltons Versuch durchzieht, nachzuweisen, dass der Theismus von der Annahme seiner Lieblingslehre abhängt. Durchweg verfährt er nach der Voraussetzung, dass die fälschlich Notwendigkeitslehre** genannte Lehre dasselbe sei wie Materialismus. Er behandelt diese Meinungen als genau gleichbedeutend.*** Jedoch können zwei Lehren nicht verschiedener sein. Reid, ein Feind beider, behauptet, dass Notwendigkeit, »weit entfernt, ein direkter Schluss zu sein«, vom Materialismus »keine Unterstützung erhalten kann«.**** Nichtsdestoweniger mag es wahr sein, dass die Materialisten immer oder in der

* Glaube an Gott (Monotheismus) oder Götter (Polytheismus) als Schöpfer und Lenker der Welt.

** *Anmerkung Mills:* Sir W. Hamilton sowohl als auch Herr Mansel bezeichnen sie zuweilen mit dem deutlicheren Namen »Determinismus«. Sobald sie es aber mit der Lehre selbst zu tun haben, nennen beide sie gewöhnlich entweder »Notwendigkeit« oder, weniger entschuldbar, »Fatalismus«. Die Wahrheit ist, dass die Gegner der Lehre die Assoziationen nicht entbehren können, die durch den Doppelsinn des Wortes »Notwendigkeit« erzeugt werden, das in dieser Anwendung nur »Unveränderlichkeit«, in seinem gewöhnlichen Gebrauch aber »Zwang« bezeichnet (siehe *System der Logik*, Buch VI, Kap. 2 in: *Collected Works* VIII, S. 836–843, vgl. Text Nr. 9 in diesem Band).

*** *Anmerkung Mills:* »Der Atheist, der behauptet, dass Materie oder Notwendigkeit das ursprüngliche Prinzip von allem, was ist, bildet« (*Lectures* I, S. 26 f.). »Diejenigen, die nicht zugeben, dass Geist Materie ist, die behaupten, dass dem Menschen ein Prinzip des Handelns innewohnt, das höher ist als die Bestimmungen einer physischen Notwendigkeit, eines rohen oder blinden Schicksals.« (Ebd., S. 133.) Das ganze Argument auf Seite 31 desselben Bandes.

**** *Anmerkung Mills:* Reids [*Essays on the Active Powers*, in:] *Works*, Hamiltons Ausgabe, S. 635.

Regel Necessitarier* sind. Und es wird nicht geleugnet, dass viele Necessitarier Materialisten sind. Aber fast alle Theologen der Reformation, mit Luther** anzufangen, und die ganze Reihe der durch Jonathan Edwards*** repräsentierten calvinistischen Theologen liefern Beweise, dass die aufrichtigsten Spiritualisten die Lehre der sogenannten Notwendigkeit folgerichtig vertreten können. Von solchen Spiritualisten besitzen wir ein berühmtes Beispiel in Leibniz, von Condillac**** oder Brown ganz zu schweigen.***** Sie glauben, dass der Mensch ein spirituelles Wesen sei, das nicht von der Materie abhängig, aber dennoch in Bezug auf seine Handlungen, wie in jeder anderen Hinsicht, dem Kausalgesetz unterworfen ist, indem seine Willensakte nicht selbstverursacht sind, sondern durch spirituelle Antezedenzen***** (Begierden, Ideenassoziationen etc., die alle spirituell sind, wenn der Geist spirituell ist) derart bestimmt werden, dass, wenn die Antezedenzen dieselben sind, auch die Willensakte immer dieselben sein werden. Notwendigkeit aber mit Materialismus zu verwechseln ist, obwohl ein historischer und psychologischer Irrtum, für Sir W. Hamiltons Argument unerlässlich; denn mit seiner ganzen Plausibilität hängt es von dem Bild ab, das er von einem der »rohen Notwendigkeit« rein materialen Charakters unterworfenen Gott zeichnet.³ Denn wenn die von menschlichen Handlungen prädierte Notwendigkeit nicht eine materiale, sondern eine spirituelle Notwendigkeit ist, wenn die Behauptung, dass der tugendhafte Mensch aus Notwendigkeit tugendhaft ist, nur bedeutet, dass er es ist, weil er eine Abweichung von der Tugend mehr fürchtet als jedwede persönliche Konsequenz, so liegt nichts Widersinniges oder Böses darin, eine ähnliche Anschauung von der Gottheit zu fassen und zu glau-

* Anhänger der von Mill in Auseinandersetzung mit Hamilton skizzierten Notwendigkeitslehre (lat. *necessitas* = Notwendigkeit).

** Martin Luther (1483–1546), Theologe und Reformator.

*** Jonathan Edwards (1703–1758), amerikanischer Prediger der Erweckungsbewegung.

**** *Anmerkung Mills*: Dass Condillac ein Spiritualist war, geht aus dem Kapitel über »die Seele« hervor, welches das erste Kapitel seiner *Art de penser* bildet. [Vgl. Étienne Bonnot de Condillac: *La Logique, ou les premiers développemens de l'art de penser*, in: *Œuvres complètes*, 31 Bde., Paris 1803, Bd. XXX, S. 5–15 (Teil I, Kapitel i)].

***** Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), deutscher Philosoph, Mathematiker, Historiker und Universalgelehrter der Frühaufklärung. Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780), französischer Theologe und Philosoph der Aufklärung. Thomas Brown (1788–1820), schottischer Philosoph.

***** Ursachen, Gründe, Voraussetzungen von Ereignissen.

ben, dass sie durch die Liebe zum Guten und die Abscheu vor dem Schlechten, die in ihrer eigenen Natur liegen, gezwungen ist, das zu wollen, was gut ist.

Noch ein anderer Irrtum liegt an der Wurzel des Arguments unseres Autors, nämlich zu schließen, dass alles, was durch Beobachtung und Analyse als ein Gesetz der menschlichen Intelligenz gegeben ist, für ein absolutes, sich auf die göttliche Intelligenz ausdehnendes Gesetz gehalten werden muss. Er sagt richtig, dass die göttliche Intelligenz nur eine Voraussetzung ist, die Phänomene des Universums zu erklären, und dass wir nur durch Analogie mit den Wirkungen des menschlichen Intellectes berechtigt sein können, den Ursprung dieser Phänomene auf eine Intelligenz zu beziehen. Darf aber diese Analogie bis zu einer vollständigen Identität der Bedingungen und Arten des Handelns zwischen der menschlichen und der göttlichen Intelligenz geführt werden? Zieht Sir W. Hamilton diesen Schuss in irgendeinem anderen Fall? Im Gegenteil: Er hält uns für verpflichtet zu glauben, dass die Gottheit, ob als Wille oder als Intelligenz, absolut ist, unbeschränkt durch Bedingungen irgendwelcher Art, obgleich sie als solche für uns weder erkennbar noch denkbar ist. Und wenn ich auch nicht die Verpflichtung anerkenne, etwas zu glauben, was weder erkannt noch gedacht werden kann, so kann ebenso wenig zugegeben werden, dass der göttliche Wille nicht frei sein könne, wenn der unsrige es nicht ist, nicht mehr, als dass die göttliche Intelligenz die Wahrheiten der Geometrie nicht durch direkte Intuition erkennen könne, weil wir genötigt sind, uns durch die zwölf Bücher des Euklid* mühsam zu ihnen hindurchzuarbeiten.

So viel über Sir W. Hamiltons Versuch zu beweisen, dass jemand, der den freien Willen bezweifelt, sich mit dem Glauben an einen Gott nicht befassen darf. Wir wollen nun seine Anschauung von der Lehre selbst und von der Beweiskraft für sie betrachten.

Seine Auffassung der Kontroverse ist eigenartig, steht aber in Einklang mit seiner Philosophie des Bedingten, zu der er in der Tat hauptsächlich durch die angenommenen Erfordernisse dieser Frage angeregt worden zu sein scheint. Er ist der Meinung, dass freier Wille und Notwendigkeit beide undenkbar sind: freier Wille, weil er voraussetzt, dass Willensakte ohne Ursache ent-

* Euklid (360–280 v. Chr.), griechischer Mathematiker und Verfasser der von Mill gemeinten mathematischen Lehrschrift *Elemente*.

stehen,* weil er einen absoluten Anfang behauptet, der, wie unser Autor, wie wir wissen, meint, für den menschlichen Geist unmöglich denkbar sei. Andererseits ist der Geist ebenso unfähig, sich ein unendliches Zurückgehen zu denken, eine Verursachungskette, die bis in alle Ewigkeit zurückreicht. So enthalten beide Theorien, die eine ebenso wie die andere, Schwierigkeiten, die für die menschlichen Fähigkeiten unüberwindlich sind. Die Undenkbarkeit eines Dinges ist indessen, wie Sir W. Hamilton uns oft gesagt hat, kein Beweis, dass es nach den Gesetzen des Universums unmöglich sei. Im Gegenteil, es kommt oft vor, dass beide Seiten einer Alternative gleich unfassbar für uns sind, während wir ihrer Natur nach gewiss sind, dass die eine oder die andere wahr sein muss. Eine solche Alternative besteht nach Sir W. Hamilton zwischen den widerstreitenden Lehren des freien Willens und der Notwendigkeit. Nach dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten muss die eine oder die andere wahr sein; und da die Undenkbarkeit, als beiden gemeinsam, gegen die eine nicht mehr wirkt als gegen die andere, so wirkt sie gegen keine von beiden. Das Zünglein an der Waage muss sich also nach der Seite wenden, für die eine positive Evidenz vorhanden ist. Zugunsten des freien Willens haben wir das deutliche Zeugnis des Bewusstseins; vielleicht direkt, obwohl er mit einem Schein von Zweifel darüber spricht,** jedenfalls aber indirekt, indem Freiheit in dem Bewusstsein der moralischen Verantwortlichkeit inbegriffen ist. Da für die andere Theorie eine entsprechende Evidenz nicht

* *Anmerkung Mills:* Hamilton hält es für eine richtige Darstellung der Lehre vom freien Willen, dass sie unsere Willensakte als unverursacht annimmt. Der *Inquirer* (S. 45) betrachtet aber diese Darlegung als falsch und meint, die wirkliche Lehre vom freien Willen sei, dass »Ich« die Ursache bin. Ich ziehe die andere Ausdrucksweise vor, weil sie mehr in Einklang mit dem sonstigen Gebrauch des Wortes »Ursache« steht. Wenn wir das Wort annehmen, so müssen wir zugleich mit ihm auch das anerkannte Kausalitätsgesetz annehmen, nämlich dass auf eine Ursache, welche in allen Fällen dieselbe ist, immer dieselben Wirkungen folgen. Nach der Theorie des freien Willens aber ist das »Ich« dasselbe, und alle die anderen Bedingungen sind dieselben, und dennoch kann es sein, dass die Wirkung nicht allein verschieden, sondern entgegengesetzt ist. Denn statt zu sagen, dass »Ich« die Ursache bin, müsste der *Inquirer* mindestens sagen, irgendein Zustand oder Modus des Ich, der verschieden ist, wenn die Wirkung verschieden ist; obwohl man sich nur schwer vorstellen kann, was für ein Zustand oder Modus dies sein könnte, wenn es nicht ein Wille zu wollen ist (ein Begriff, der so mit Recht von Hobbes [vgl. »Of Liberty and Necessity«, Diskurs III of *Tripes*, in: *English Works*, hg. Molesworth, Bd. IV, S. 239–241] lächerlich gemacht worden ist). Ich bleibe deshalb dabei, mit Hamilton zu sagen, dass nach der Lehre vom freien Willen die Willensakte von der Verursachung gänzlich frei sind.

** *Anmerkung Mills:* Fußnoten zu Reid, S. 599, 602 und 624.

vorhanden ist, so muss die Lehre vom freien Willen das Übergewicht erhalten.

*»Wie es möglich ist, dass der Wille frei sei, muss uns bei der gegenwärtigen Beschränkung unserer Fähigkeiten ganz unfassbar bleiben. Wir können uns keinen absoluten Anfang denken; wir können uns also auch keinen freien Willensakt denken. Ebenso wenig aber können wir uns die Alternative denken, nach der die Freiheit verneint, die Notwendigkeit bejaht wird. Und zugunsten unserer moralischen Natur ist uns die Tatsache, dass wir frei sind, in dem Bewusstsein eines Gesetzes der Pflicht, das keine Kompromisse kennt, in dem Bewusstsein unserer moralischen Verantwortlichkeit gegeben. Diese Tatsache der Freiheit kann aus dem Grund, dass sie unfassbar ist, nicht widerlegt werden, denn die Lehre vom Bedingten beweist gegen die Necessitarier, dass etwas wahr sein kann, ja wahr sein muss, auch wenn der Geist völlig unfähig ist, sich die Möglichkeit zu konstruieren, während sie zeigt, dass der Einwand der Unfassbarkeit die Lehre des Fatalismus nicht weniger trifft, als die Lehre vom freien Willen.«**

Die Udenkbarkeit der Lehre vom freien Willen wird von unserem Autor nicht allein aus dem eben angeführten allgemeinen Grund unserer Unfähigkeit, uns einen absoluten Anfang zu denken, behauptet, sondern aus dem weiteren und speziellen Grund, dass der Wille von Motiven bestimmt wird. Bei Wiederholung der voranstehenden Passage für den Anhang zu seinen *Discussions* machte er den folgenden Zusatz:

*»Eine Bestimmung durch Motive kann nach unserer Auffassung sich von Nötigung nicht frei machen. Ja, müssten wir sogar etwas als wahr zugeben, was wir nicht für möglich halten können, so würde immer die Lehre eines motivlosen Wollens nur Kasualismus sein. Und die freien Akte eines indifferenten Willens sind moralisch und rationell ebenso wertlos wie die vorausbestimmten passiven Zustände eines determinierten Willens.** Wie also – ich wiederhole es – mora-*

* Anmerkung Mills: *Lectures* II, S. 412 f.

** Anmerkung Mills: In demselben Sinn an einer anderen Stelle: »Dass eine motivlose Willenshandlung, obwohl undenkbar, wenn sie gedacht würde, als moralisch wertlos gedacht werden würde, zeigt unsere Unfähigkeit nur umso klarer« (Appendix [1(A)] zu den *Discussions*, S. 614 f.). Und in einer Anmerkung zu Reid (S. 602): »Ist der Mensch eine ursprüngliche indeterminierte Ursache der Determination seines Willens? Wenn er

*lische Freiheit im Menschen oder in Gott möglich ist, sind wir gänzlich unfähig spekulativ zu verstehen. Aber (...) das Schema der Freiheit ist nicht in höherem Grad undenkbar als das Schema der Notwendigkeit. Denn während der Fatalismus ein Rückschlag von der aufdringlicheren Undenkbarkeit eines absoluten Anfangs ist, eines Anfangs, von dessen Tatsächlichkeit die Lehre von der Freiheit ausgeht, zeigt sich, dass der Fatalist die gleiche, aber weniger aufdringliche Undenkbarkeit eines unendlichen Nichtanfangs übersieht, auf dessen Behauptung seine eigene Notwendigkeitslehre zuletzt beruhen muss.**

Sie beruht auf nichts Derartigem, wenn er, wie ein Necessitarier es darf, an eine erste Ursache glaubt. Was noch mehr ist, selbst wenn er nicht an eine erste Ursache glaubt: Er stellt gar keine »Behauptung eines Nichtanfangs« auf. Er lehnt nur ab, einen Anfang zu behaupten, und ist deshalb nicht in der Lage, das zu behaupten, was undenkbar ist. Das ist indessen, wie Sir W. Hamilton fortwährend erklärt, eine vollkommen haltbare Position, und zwar diejenige, die er zugestandenermaßen gerade in Bezug auf diesen Gegenstand für sich selbst vorzieht. Um indessen mit dem Zitat fortzufahren: »Als gleich undenkbar gleichen sich also die beiden entgegengesetzten, die beiden einseitigen Schemen theoretisch gegenseitig aus. Praktisch aber gibt unser Bewusstsein des Moralgesetzes, das ohne moralische Freiheit im Menschen ein lügnerischer Imperativ sein würde, der Lehre von der Freiheit über die Lehre vom Schicksal ein entschiedenes Übergewicht. Wir sind frei im Handeln, wenn wir für unsere Handlungen verantwortlich sind.«

Sir W. Hamilton ist der Ansicht, dass in der Abwehr der gegenseitigen Angriffe beide Seiten gleich erfolglos sind. Die Argumente gegen beide sind, wie er meint, für die menschlichen Fähigkeiten unwiderlegbar.

»Die Verfechter der sich gegenüberstehenden Lehren sind unwiderstehlich im Angriff und zu gleicher Zeit ohnmächtig in der Verteidigung. Jeder wird niedergelahen und scheint unter den Streichen des Gegners zu sterben. Jeder aber

es nicht ist, so ist er kein frei Handelnder, und das Schema der Notwendigkeit ist zugegeben. Wenn er es ist, so ist es erstens unmöglich, sich die Möglichkeit desselben zu denken. Und wenn zweitens die Tatsache, obwohl undenkbar, zugegeben wird, so ist es unmöglich zu verstehen, wie eine Ursache, die durch kein Motiv bestimmt wird, eine rationale, moralische und verantwortliche Ursache sein kann.«

* Anmerkung Mills: Appendix [I(A)] zu den *Discussions*, S. 624 f.

gewinnt aus dem Tod des Feindes das Leben zurück, und beide sind, um ein Gleichnis zu entlehnen, wie die Helden in Walhalla bereit, sich sofort von Neuem in demselben unblutigen, nie endigenden Kampf zu ergehen. Die Lehre von der moralischen Freiheit kann nicht denkbar gemacht werden, denn wir können uns nur das Bestimmte und Relative denken. Wie bereits angegeben, besteht alles, was geschehen kann, darin, zu zeigen: 1.) dass wir für die Tatsache der Freiheit unmittelbar oder mittelbar die Evidenz des Bewusstseins haben; und 2.) dass es unter den Phänomenen des Geistes viele Tatsachen gibt, die wir als wirkliche zugeben müssen, von deren Möglichkeit, uns einen Begriff zu bilden, wir aber gänzlich unfähig sind. Ich will nur bemerken, dass die Tatsache der Bewegung aus Gründen als unmöglich bewiesen werden kann, die nicht weniger stark sind als die, aus denen man versucht hat, die Tatsache der Freiheit zu widerlegen.«***

Diese »nicht weniger starken Gründe« sind nichts anderes als die Paralogismen***, die wir in einem der letzten Kapitel untersucht haben⁴ und bei denen unser Autor einen so überraschenden Mangel an jener Scharfsinnigkeit und Gewandtheit zeigte, die man von der allgemeinen Beschaffenheit seines Geistes erwarten musste.

In Übereinstimmung mit diesen Ansichten setzt Sir W. Hamilton in seinen Anmerkungen zu Reid schleunigst einen Dämpfer auf verschiedene Argumente dieses Philosophen gegen die Lehre von der sogenannten Notwendigkeit. Zu der Behauptung Reids, dass Motive nicht Ursachen sind, dass sie zwar auf das Handeln einwirken können, aber nicht handeln, bemerkt Sir W. Hamilton: »Wenn Motive auf das Handeln einwirken, so müssen sie dazu beitragen, eine gewisse Wirkung auf den Handelnden hervorzubringen; und die Bestimmung, zu handeln und auf eine gewisse Art zu handeln, ist diese Wirkung. Sie sind also nach Reids eigener Ansicht in dieser Beziehung Ursachen, und zwar wirksame Ursachen. In dem Argument ist es einerlei, ob man sagt, dass die Motive einen Menschen bestimmen zu handeln, oder ob sie auf ihn einwirken (das heißt ihn bestimmen), sich selbst zum Handeln zu

* Ruhestätte der bei Kampfhandlungen gefallenen Krieger in der nordischen Mythologie.

** Anmerkung Mills: Fußnote zu Reid, S. 602.

*** Fehl- oder Trugschlüsse; Schlüsse, bei denen die abgeleitete Aussage nicht aus den gegebenen Voraussetzungen hervorgeht.

bestimmen.«^{*} Es ist dies eine der feinsten Proben in den Schriften unseres Autors von einem Trugschluss, der mit einem einzigen Hieb glatt durchgeschnitten wird.

Auf die Bemerkung Reids ferner, dass Handlungen oft ohne jedes Motiv geschehen, oder wenn kein Motiv vorliegt, die angewandten Mittel anderen vorzuziehen, durch die derselbe Zweck hätte erreicht werden können, fragt Sir W. Hamilton: »Können wir uns irgendeine Handlung denken, für die nicht eine genügende Ursache oder ein Zusammentreffen von Ursachen vorhanden war, weshalb der Mensch diese ausführte und keine andere? Wenn nicht, so nenne man diese Ursache oder diese Mitursachen das Motiv, und es ist nicht länger Streit darüber.«^{**}

Reid fragt: »Gibt es unter Menschen nichts Derartiges wie Eigensinn, Laune oder Trotz?«⁵ Sir W. Hamilton erwidert: »Sind aber alles dies nicht Triebe, und zwar vom Schicksal beschiedene Triebe, zu handeln oder nicht zu handeln? Dadurch, dass wir einen Unterschied machen zwischen solchen Trieben und Motiven im strengen Sinn des Wortes oder rationellen Impulsen, kommen wir keinen einzigen Schritt vorwärts, die Freiheit begreiflich zu machen.«^{***}

Nach Reid vollzieht sich die Bestimmung durch den Menschen, nicht durch das Motiv. »Aber«, fragt Sir W. Hamilton,

»wurde der Mensch durch kein Motiv zu dieser Bestimmung determiniert? Entstand seine spezifische Willenshandlung zu diesem oder jenem ohne eine Ursache? Angenommen, dass die Summe der Einwirkungen (Motive, Neigungen und Triebe) auf den Willensakt A = 12 ist und die Summe der Einwirkungen auf den Gegen-Willensakt B = 8: Können wir uns denken, dass die Bestimmung der Willenshandlung A nicht eine notwendige sei? Dass die Willenshandlung B die determinierte sei, können wir uns nur denken, wenn wir annehmen, dass der Mensch ein gewisses Supplement von Einwirkungen schafft (aus dem Nichtsein ins Dasein ruft). Diese Schöpfung aber ist, als aktuell oder an sich, undenkbar, und wir müssen, selbst um die Möglichkeit dieses undenkbaren Akts zu denken, irgendeine Ursache annehmen, durch die der Mensch determiniert

^{*} Anmerkung Mills: Fußnoten zu Reid, S. 608. Im selben Sinne *Discussions*, Appendix [1(A)] über Kausalität, S. 614.

^{**} Anmerkung Mills: Fußnote zu Reid, S. 609.

^{***} Anmerkung Mills: Ebd., S. 610.

*wird, ihn in Anwendung zu bringen. Im Denken entgehen wir also nie der Bestimmung und der Notwendigkeit. Man wird bemerken, dass ich diese Unfähigkeit für den Begriff nicht als eine Widerlegung der Tatsache des freien Willens betrachte.»**

Sie ist es auch nicht. Wenn aber, wie unser Autor uns so nachdrücklich einschärft, »jede Bemühung, die Tatsache der Freiheit in den Bereich unserer Vorstellungen zu bringen, nur das Ergebnis hat, dass an ihre Stelle eine mehr oder weniger verhüllte Form der Notwendigkeit gesetzt wird«**, so ist dies ein starkes Anzeichen, dass irgendeine Form von Notwendigkeit die Meinung ist, die uns naturgemäß durch unsere gesamte Lebenserfahrung eingegeben wird.***

Da Sir W. Hamilton auf diese Weise, wie es häufig der Fall ist (und es gehört zu dem Besten, was er tut), seinen Gegnern die Mühe gespart hat, seinen Freunden zu antworten, bleibt seine Lehre ausschließlich auf die Stützen gestellt, die er selbst für sie vorgesehen hat. In ihrer Untersuchung wollen wir uns vorerst vollständig auf seinen Standpunkt stellen und ihm die gleiche Undenkbarkeit der widerstreitenden Hypothesen eines unverursachten Anfangs und eines unendlichen Zurückgehens zugestehen. Diese Wahl zwischen Undenkbarkeiten wird uns aber nicht allein in Bezug auf Willensakte geboten. Wir sind, wie er nicht nur zugibt, sondern behauptet, an dieselbe Alternative in allen Fällen von Verursachung gebunden, welcher Art sie auch seien. In anderen Fällen aber finden wir den Weg aus dieser Schwierigkeit auf ganz verschiedene Weise. In jeder anderen Art von Tatsachen wählen wir nicht die Hypothese, dass das Ereignis ohne eine Ursache stattfand, sondern wir akzeptieren die andere Annahme, die eines Zurückgehens, wenn auch nicht bis zur Unendlichkeit, so doch gewöhnlich entweder bis zur Region des Unerkenn-

* *Anmerkung Mills: Ebd., S. 611.*

** *Anmerkung Mills: Lectures I, S. 34.*

*** *Anmerkung Mills: Sich dieser Tatsache zu entziehen ist so schwer, dass Sir W. Hamilton selbst sagt (ebd., S. 188): »Freiwilliges Begehren ist eine Fähigkeit, die nur durch Lust oder Unlust, durch eine Schätzung des relativen Werts der Gegenstände zur Betätigung bestimmt werden kann.« Wenn ich durch eine Schätzung des relativen Werts der Unschuld und der Befriedigung eines besonderen Verlangens bestimmt werde, die Unschuld der Befriedigung vorzuziehen: Kann diese Schätzung, solange sie unverändert ist, mich in Freiheit lassen, der Befriedigung in der Wahl den Vorzug vor der Unschuld zu geben?*

baren oder bis zu einer Universalursache. Denn da wir mit dieser nur in Hinsicht auf Attribute zu tun haben, die eine Relation zu demjenigen besitzen, dem sie vorherging, und nicht als etwas, dem selbst etwas vorhergegangen wäre, so dürfen wir diese Beziehung als eine letzte betrachten.

Was ist nun der Grund, dass wir in allen Dingen innerhalb des Bereichs unserer Erkenntnis, außer den Willensakten, diese Seite der Alternative wählen? Weshalb verzeichnen wir sie ohne Bedenken sämtlich als von Ursachen abhängig, von denen sie (um unseres Autors Ausdrucksweise zu gebrauchen) notwendigerweise bestimmt werden, obwohl wir, wenn wir dies glauben, nach Sir W. Hamilton glauben, dass es eine ebenso vollständige Undenkbarkeit ist wie die Annahme, dass sie ohne eine Ursache stattfinden? Offenbar deshalb, weil die Kausalitätshypothese, für so undenkbar er sie auch halten mag, den Vorteil besitzt, die Erfahrung auf ihrer Seite zu haben. Und wie oder durch welche Evidenz bestätigt sie die Erfahrung? Nicht dadurch, dass sie irgendeinen *nexus** zwischen der Ursache und der Wirkung, einen zureichenden Grund in der Ursache selbst enthält, warum die Wirkung ihr folgen müsste. Kein Philosoph nimmt dies jetzt an, und Sir W. Hamilton lehnt es positiv ab. Was die Erfahrung zu erkennen gibt, ist die Tatsache einer unveränderlichen Sequenz zwischen jedem Ereignis und einer besonderen Vereinigung vorhergehender Bedingungen in solcher Art, dass, wo und wann nur immer diese Vereinigung von Antezedenzien vorhanden ist, das Ereignis sicherlich eintritt. Von jedem *Muss* in dem Fall, von jeder Notwendigkeit außer der unbedingten Universalität der Tatsache, wissen wir nichts. Dennoch entscheidet dieses aposteriorische »es geschieht«, obgleich es nicht durch ein apriorisches »es muss« bestätigt wird, unsere Wahl zwischen den beiden Undenkbarkeiten und leitet uns zu dem Glauben, dass jedes Ereignis innerhalb des phänomenalen Universums mit Ausnahme der menschlichen Willensakte durch eine Ursache zur Wirklichkeit bestimmt wird. Die sogenannten Necessitarier verlangen nun die Anwendung derselben Regel des Urteilens auf unsere Willensakte. Sie behaupten, dass dieselbe Evidenz für sie vorhanden ist. Sie behaupten als eine Erfahrungswahrheit, dass Willenshandlungen tatsächlich auf bestimmte moralische Antezedenzien mit derselben Gleichförmigkeit und (wenn wir von den Umständen genügende Kenntnis haben) mit derselben Gewissheit folgen wie physische Wirkungen auf physische Ursachen. Diese

* Lat. für Verbindung.

moralischen Antezedenzen sind Begierden, Abneigungen, Gewohnheiten und Neigungen in Verbindung mit äußeren Umständen, die geeignet sind, diese inneren Triebe in Tätigkeit zu setzen. Alle diese sind wiederum Wirkungen von Ursachen, und zwar sind diejenigen, welche geistig sind, Folgen der Erziehung und anderer moralischer und physischer Einflüsse. Dies ist es, was die Necessitarier behaupten, und sie benutzen jede nur mögliche Art, durch welche die Wahrheit bestätigt werden kann. Sie erproben sie an jedermanns Beobachtungen seiner eigenen Willenshandlungen; an jedermanns Beobachtungen der freiwilligen Handlungen anderer, mit denen er in Berührung kommt; an der Macht, die ein jeder besitzt, Handlungen mit einem Grad von Genauigkeit vorauszusehen, der zu seiner vorausgegangenen Erfahrung und der Kenntnis der wirkenden Kräfte im Verhältnis steht, und zwar mit einer Gewissheit vorauszusehen, die derjenigen, mit der wir die gewöhnlichsten physischen Ereignisse voraussagen, oft gleich ist. Sie erproben sie ferner an den statistischen Ergebnissen der Beobachtung menschlicher Wesen, die in genügender Zahl handeln, um die Einflüsse auszuschalten, die nur auf einige wenige wirken und im Großen einander aufheben, so dass das Gesamtergebnis ungefähr dasselbe bleibt, als wenn die Willenshandlungen der ganzen Masse allein durch solche bestimmenden Ursachen beeinflusst worden wären, die ihnen allen gemeinsam waren. In Fällen dieser Art sind die Ergebnisse ebenso gleichförmig und können ebenso genau vorausgesagt werden wie in jeder physikalischen Untersuchung, in der die Wirkung von einer Vielheit von Ursachen abhängt. Die Fälle, in denen die Willenshandlungen zu unsicher scheinen, um eine zuverlässige Voraussage zuzulassen, sind die, in denen unsere Kenntnis der vorher in Tätigkeit gewesenen Einflüsse so unvollständig ist, dass mit gleich unvollkommenen Daten dieselbe Ungewissheit in den Voraussagen des Astronomen und des Chemikers herrschen würde. Aus diesen Gründen wird behauptet, dass unsere Wahl zwischen den widerstreitenden Undenkbarkeiten in Bezug auf Willensakte dieselbe sein müsste wie in Bezug auf alle anderen Phänomene; dass wir in beiden Fällen die Hypothese der Freiwilligkeit gleichermaßen verwerfen und sie alle als verursacht betrachten müssen. Eine Willenshandlung ist eine moralische Wirkung, die auf ihre entsprechenden moralischen Ursachen ebenso sicher und unabänderlich folgt, wie physische Wirkungen auf ihre physischen Ursachen folgen. Ob es so sein muss, das ist mir, wie ich offen bekenne, ganz und gar unbekannt, gleichviel ob das Phänomen ein moralisches oder ein physisches ist. Und ich verurteile

deshalb das Wort »Notwendigkeit« in seiner Anwendung auf beide Fälle. Alles, was ich weiß, ist, dass es stets so *ist*.^{*}

Dieses Argument der Erfahrung lässt Sir W. Hamilton unbeachtet, betont aber auf der entgegengesetzten Seite der Frage das Argument des Bewusstseins. Wir sind, wie er behauptet, uns entweder unserer Freiheit bewusst oder jedenfalls (es ist merkwürdig, dass nach seiner Theorie ein Zweifel darüber besteht) eines Etwas, was Freiheit einschließt. Wenn dies wahr ist, so sagt uns unser inneres Bewusstsein, dass wir eine Macht besitzen, die wir, wie die gesamte äußere Erfahrung des Menschengeschlechtes uns zeigt, nie benutzen. Dies ist sicherlich eine sehr unglückliche Lage, in der wir uns befinden, und eine schlimme Probe für den verlegenen Metaphysiker. Die Philosophie ist weit davon entfernt, ein so leichtes Spiel vor sich zu haben, wie unser Autor denkt. Der Schiedsrichter Bewusstsein wird keineswegs angerufen, um zwischen zwei gleich großen Schwierigkeiten den Ausschlag zu geben, im Gegenteil: Es hat zu Gericht zu sitzen zwischen sich selbst und einer vollständigen Induktion von der Erfahrung. Das Bewusstsein, wird man wahrscheinlich sagen, ist die beste Evidenz. Und dies würde auch der Fall sein, wenn wir immer sicher wären, was Bewusstsein ist. Solange es aber hierfür so viele abweichende Zeugnisse gibt, wenn Hamilton selbst sagen kann: »Viele Philosophen haben versucht, auf den Prinzipien des gesunden Menschenverstandes Behauptungen aufzustellen, die nicht ursprüngliche Gegebenheiten des Bewusstseins sind, während dieselben Philosophen (sonderbar zu sagen) nicht bereit waren, die ursprünglichen Gegebenheiten des Bewusstseins zuzulassen, von denen diese Behauptungen abgeleitet wurden und denen sie alle ihre Not-

* *Anmerkung Mills:* Der *Inquirer* (S. 45) macht diesem Argument den Vorwurf, »willkürlich anzunehmen, dass freier Wille mit Voraussicht unvereinbar sei«. Das ist ein Missverständnis. Diese umstrittene Frage ist im Text nicht einmal berührt worden. Alles, was behauptet wird, ist, dass die Möglichkeit für die menschliche Intelligenz, menschliche Handlungen vorauszusagen, eine Konstanz der beobachteten Sequenz zwischen denselben Antezedenzien und Konsequenzen einschließt, die, wie man glaubt, für alle Ereignisse mit Ausnahme der Willensakte die Behauptung eines Naturgesetzes (in der Sprache der Philosophen des freien Willens »Notwendigkeit« genannt) rechtfertigt. Diese Beständigkeit der Sequenz zwischen Motiven, geistigen Neigungen und Handlungen ist ein starker Grund gegen die Zulassung des freien Willens als einer Tatsache. Aber ich habe mich nicht in die metaphysische Frage gemischt, ob ein zufälliges Ereignis vorhergesehen werden kann, und will mich auch nicht auf sie einlassen.

wendigkeit und Wahrheit verdankten«;^{*} wenn Herr Cousin^{**} und fast ganz Deutschland das Unendliche und das Absolute im Bewusstsein finden, während Sir W. Hamilton meint, dass diese dem Bewusstsein völlig entgegengesetzt sind. Wenn Philosophen viele Generationen hindurch abstrakte Ideen zu haben wähten, so dass sie sich ein Dreieck denken konnten, das weder gleichseitig noch gleichschenkelig noch ungleichseitig war,^{***} was Sir W. Hamilton und andere Menschen jetzt einfach für Unsinn halten: Was soll mit allen diesen widersprechenden Ansichten der verblüffte Forscher über die Dinge, von denen das Bewusstsein Zeugnis ablegt, denken? Endigt alle Philosophie, wie nach der Ansicht unseres Autors Hume^{****} glaubte, in einem hartnäckigen Widerspruch zwischen der einen unserer geistigen Fähigkeiten und der anderen?⁶ Wir werden sehen, dass es eine Lösung gibt, die den menschlichen Geist aus dieser Verlegenheit befreit, nämlich dass die Frage, auf welche die Erfahrung mit Ja, und die, auf welche das Bewusstsein mit Nein antwortet, verschiedene Fragen sind.

Wir wollen mit dem angeblichen Zeugnis des Bewusstseins ein Kreuzverhör anstellen. Zunächst wird es von Sir W. Hamilton ungewiss gelassen, ob das Bewusstsein nur eine Aussage über den Gegenstand macht oder zwei: Ob wir uns nur einer moralischen Verantwortlichkeit, in welcher der freie Wille einbegriffen ist, oder ob wir uns des freien Willens direkt bewusst sind. In

* *Anmerkung Mills: Dissertations on Reid*, S. 749.

** Victor Cousin (1792–1867), französischer Philosoph und Vermittler des deutschen Idealismus.

*** *Anmerkung Mills: »Erfordert es nicht«, sagt Locke (Essay on the Human Understanding, Buch IV, Kap. 7, § 9), »einige Mühe und einiges Geschick, die allgemeine Idee eines Dreiecks zu bilden (die noch keine der abstraktesten, umfassendsten und schwierigsten ist)? Denn es darf weder schiefwinklig noch rechtwinklig, weder gleichseitig noch gleichschenkelig oder ungleichseitig sein, sondern alles und nichts hiervon zu gleicher Zeit. In der Tat, es ist etwas Unvollkommenes, das nicht existieren kann, eine Idee, in der einige Teile mehrerer verschiedener und unvereinbarer Ideen zusammengefasst sind.« Und dennoch war ein Philosoph wie Locke imstande, sich einzubilden, dass er sich eine solche Vereinigung widersprechender Elemente denken könne. Ich kenne kaum ein schlagenderes Beispiel von der Neigung des menschlichen Geistes zu glauben, dass Dinge einzeln existieren können, weil man sie einzeln benennen kann. Eine Neigung, die stark genug war, in diesem Fall einen Geist wie Locke glauben zu machen, dass er ein Bewusstsein von etwas besitze, was nach den Gesetzen des Geistes für niemand ein Gegenstand des Bewusstseins sein kann.*

**** David Hume (1711–1776), schottischer Wirtschaftstheoretiker, Historiker und Philosoph der Aufklärung.

seinen *Vorlesungen* spricht Sir W. Hamilton nur von der ersten. In den Anmerkungen zu Reid, die später geschrieben wurden, scheint er beides zu behaupten, das letzte allerdings in einer zweifelnden, zögernden Weise:⁷ So schwer findet er es tatsächlich, mit Sicherheit festzustellen, was das ist, was das Bewusstsein bezeugt. Da aber viele mit weit größerer Zuversicht als er behaupten, dass wir uns des freien Willens direkt bewusst sind,⁸ so ist es notwendig, diese Frage zu untersuchen.

Sich des freien Willens bewusst zu sein bedeutet, dass ich, bevor ich mich entschieden habe, mir bewusst bin, fähig zu sein, mich für einen von zwei Wegen entscheiden zu können. Man kann gegen den Gebrauch des Wortes Bewusstsein in einer solchen Anwendung *a limine* einen Einwand machen. Das Bewusstsein sagt mir, was ich tue oder fühle. Was ich aber *fähig bin* zu tun, ist nicht ein Gegenstand des Bewusstseins. Das Bewusstsein ist kein Prophet. Wir sind uns desjenigen bewusst, was ist, aber nicht dessen, was sein wird oder sein kann. Wir wissen nie, dass wir imstande sind, etwas zu tun, außer wenn wir dasselbe oder etwas ihm Gleiches oder Ähnliches getan haben. Wir würden überhaupt nicht wissen, dass wir fähig sind zu handeln, wenn wir nie gehandelt hätten. Da wir aber gehandelt haben, so wissen wir, soweit diese Erfahrung reicht, wie wir handeln können. Und diese Erkenntnis wird, wenn sie uns vertraut geworden ist, oft mit Bewusstsein verwechselt und mit diesem Namen benannt. Daraus aber, dass sie falsch benannt wird, erwächst ihr keine Erhöhung der Autorität. Ihre Wahrheit steht nicht über der Erfahrung, sondern hängt von ihr ab. Wenn unser sogenanntes Bewusstsein desjenigen, was wir zu tun fähig sind, nicht aus der Erfahrung geboren wird, so ist es eine Täuschung. Es hat keinen anderen Anspruch auf Glauben denn

* *Anmerkung Mills*: Unter anderen stellt Mansel die Behauptung in der breitesten Form auf, deren sie fähig ist, indem er sagt: »In jedem Akt des Wollens bin ich mir völlig bewusst, dass ich in diesem Augenblick auf zweierlei Weise handeln kann und dass ich mich, wenn alle die voraufgehenden Phänomene genau dieselben sind, heute für die eine Art und morgen für die andere entscheiden kann« (*Prolegomena Logica*, S. 152). Jawohl, obgleich die voraufgehenden Phänomene dieselben bleiben, aber nicht, wenn mein Urteil über die voraufgehenden Phänomene dasselbe bleibt. Wenn mein Verhalten sich ändert, müssen entweder die äußeren Anlässe oder muss meine Schätzung von ihnen eine Änderung erfahren haben.

Mansel geht (wie ich bereits bemerkt habe) so weit zu behaupten, dass unsere unmittelbare Intuition der Kraft uns durch das Ich gegeben wird, das seine eigenen Willensakte hervorbringt, nicht durch seine Willensakte, die körperliche Bewegungen hervorbringen (S. 139 f. und S. 151).

als eine Interpretation der Erfahrung. Und wenn es eine falsche Interpretation ist, so muss es den Platz räumen.*

* *Anmerkung Mills:* In der Antwort auf die Behauptung, dass das, was ich zu tun fähig bin, nicht ein Gegenstand des Bewusstseins ist, sagt Herr Alexander (in *Mill and Carlyle*, S. 22 f. [wo er auf eine frühere Ausgabe der Hamilton-Schrift Mills Bezug nimmt]): »Vielleicht nicht. Das aber, was ich mir *bewusst* bin, tun zu können, ist sicherlich ein Gegenstand des Bewusstseins. (...) Was das andere anbelangt, »das Bewusstsein ist kein Prophet. Wir sind uns desjenigen bewusst, was ist, aber nicht dessen, was sein wird oder sein kann«, so scheint es genügend zu sagen, dass wir, wenn wir uns einer freien, ununterbrochen innewohnenden Kraft des Wollens bewusst sind, uns desjenigen bewusst sind, was ist.« Wenn wir unabhängig von irgendwelcher gegenwärtigen oder vergangenen Ausübung einer Kraft und Fähigkeit uns einer solchen bewusst sein können, so hat die Tatsache nichts Ähnliches oder Analoges im ganzen Rest unserer Natur. Wir sind uns keiner Muskelkraft bewusst, die uns ununterbrochen innewohnt. Wenn wir mit einem grauen Star geboren wurden, so sind wir, bevor er therapiert wird, uns unserer Fähigkeit zu sehen nicht bewusst. Wir würden uns nicht fähig fühlen zu gehen, wenn wir nie gegangen wären, noch zu denken, wenn wir nie gedacht hätten. Fähigkeit und Kraft sind keine realen Entitäten, die als gegenwärtig gefühlt werden können, wenn keine Wirkung folgt. Sie sind abstrakte Namen für das Eintreten der Wirkung beim Zusammentreffen der nötigen Bedingungen oder für unsere Erwartung ihres Eintretens. Natürlich ist es möglich, dass dies alles falsch ist und dass es ein konkretes, reales Ding, Fähigkeit genannt, gibt, dessen positive Existenz uns das Bewusstsein in diesem einen Fall offenbart, obwohl in keinem anderen eine Evidenz dafür vorhanden ist. Sicherlich aber ist es, um das Geringste zu sagen, viel wahrscheinlicher, dass wir unsere angewohnte Selbstbejahung einer erworbenen Erkenntnis oder Glaubensform mit dem Bewusstsein verwechseln. Dieser sehr gewöhnliche Irrtum ist der Aufmerksamkeit von Herrn Alexander, der (ebd., S. 23) Erkenntnis für dasselbe hält wie direktes Bewusstsein, vielleicht entgangen. Aber es ist eine Möglichkeit, die man gut tut, nicht zu übersehen, wenn jemand das »generelle Bewusstsein der Klasse« zum Maßstab nimmt (ebd., S. 25). Besonders, wenn er mit Herrn Alexander die »Klasse« auf diejenigen beschränkt, die nicht Philosophen sind, aus dem Grund, weil kein Philosoph, »wenn er nicht einer von tausend ist«, etwas sehen oder fühlen kann, was mit seiner vorgefassten Meinung unvereinbar ist. Wenn dies die normale Wirkung der Philosophie auf den menschlichen Geist ist, wenn neunhundertneunundneunzig Mal gegen eins die Wirkung der Pflege unserer geistigen Unterscheidungskraft darin besteht, sie zu verdrehen: Dann wollen wir unsere Bücher schließen und Hodge in der Metaphysik für eine bessere Autorität als Kant und Locke und in der Astronomie als Newton akzeptieren. Ein Appell an das Bewusstsein indessen muss, um von irgendwelchem Wert zu sein, an diejenigen gerichtet werden, welche die Gewohnheit haben, ihr Bewusstsein genau zu untersuchen und das, was sie vorstellen oder fühlen, von dem zu unterscheiden, was sie erschließen. An diejenigen, die man zur Einsicht bringen kann, dass sie die Sonne sich nicht bewegen sehen. Und um diese Fähigkeit erlangt zu haben, ihr eigenes Bewusstsein in Bezug auf metaphysische Gegenstände zu kritisieren, müssen sie über diese Gegenstände in einer Weise und in einem Maß nachgedacht haben, die jeden zu dem Namen eines Philosophen durchaus berechtigen.

Herr Alexander bestreitet, dass der Glaube, dass ich frei war zu handeln, möglicherweise *a posteriori* durch die Erfahrung erprobt werden kann, weil die Erfahrung mir nur

Diese Überzeugung aber, ob sie nun Bewusstsein oder nur Glauben genannt wird, dass unser Wille frei ist: Was ist es? Wovon sind wir überzeugt? Man sagt mir, dass ich, gleichviel, ob ich mich entscheide, etwas zu tun oder davon abzusehen, fühle, dass ich mich für das Gegenteil hätte entscheiden können. Ich frage mein Bewusstsein, was ich wirklich fühle, und finde in der Tat, dass ich fühle (oder überzeugt bin), dass ich den anderen Weg hätte wählen können, sogar hätte wählen müssen, wenn ich ihn vorgezogen, das heißt, wenn er mir besser gefallen hätte. Aber nicht, dass ich den einen Weg hätte wählen können, während ich den anderen vorzog. Wenn ich sage »vorzog«, so schließe ich natürlich mit dem Ding selbst alles ein, was dieses begleitet.

die Art sage, wie ich handelte, nichts aber darüber, dass ich fähig gewesen bin, anders zu handeln. Herrn Alexanders Idee von den Bedingungen des Erfahrungsbeweises ist keine sehr weite. Angenommen, dass meine Erfahrung von mir selbst zwei unleugbare Fälle lieferte, die in allen geistigen und physischen Antezedenzen gleich sind, in denen ich aber das eine Mal auf die eine, das andere Mal auf direkt entgegengesetzte Weise handelte, so würde dies ein Erfahrungsbeweis sein, dass ich fähig gewesen wäre, entweder auf die eine oder die andere Weise zu handeln. Durch Erfahrung dieser Art lerne ich, dass ich überhaupt handeln kann, nämlich dadurch, dass ich finde, dass ein Ereignis stattfindet oder nicht, je nachdem (unter sonst gleichen Umständen) eine Willenshandlung meinerseits eintritt oder nicht. Wenn aber diese Macht meiner Willenshandlungen zu einer gewohnten Tatsache geworden ist, so ist ihre Kenntnis meinem Geist so beständig gegenwärtig, dass sie im gewöhnlichen Leben Bewusstsein genannt und gewohnheitsmäßig mit diesem verwechselt wird. Und die angenommene Macht meiner selbst über meine Willensakte, die freier Wille genannt wird, würde, obwohl sie nicht eine Bewusstseinstatsache sein kann, dennoch, wenn sie wahr ist, oder selbst, wenn sie geglaubt wird, sich auf ähnliche Weise in unsere innerste Selbsterkenntnis derartig hineinarbeiten, dass sie mit dem Bewusstsein verwechselt werden würde.

Es würde sich kaum lohnen, eine angebliche Inkonsequenz zu erwähnen, die von Herrn Alexander zwischen dem entdeckt worden ist, was ich hier gesagt habe, und meiner Anerkennung in einem früheren Werk, »eines praktischen Gefühls vom freien Willen«, »eines Gefühls des moralischen Freiseins, dessen wir uns bewusst sind«, wenn Herr Alexander nicht daraus geschlossen hätte, dass ich »zu einer Zeit ein Bewusstsein von etwas hatte«, wovon ich jetzt leugne, dass es ein Gegenstand des Bewusstseins sei. Herr Alexander selbst zitiert die Worte, in denen ich von diesem praktischen Gefühl des freien Willens nicht als von einem Bewusstsein des freien Willens überhaupt in einem Sinn sprach, der die Theorie in sich schließt, und mich zu beschreiben bemühte, was es in Wirklichkeit ist, indem ich ausdrücklich erklärte, dass unser Gefühl moralischer Freiheit ein Bewusstsein unserer Fähigkeit ist, unseren eigenen Charakter zu ändern, wenn wir wollen. Wenn ich die Worte Gefühl und Bewusstsein auf diese erworbene Erkenntnis anwandte, so gebrauchte ich diese Ausdrücke nicht in ihrem streng psychologischen Sinn, denn es lag dafür an jener Stelle keine Notwendigkeit vor. Ich dehnte sie vielmehr, dem gewöhnlichen Gebrauch entsprechend, auf das Ganze unserer vertrautesten und innersten Kenntnis unserer selbst aus (für die es keinen geeigneten wissenschaftlichen Namen gibt).

Weil ich weiß, dass ich oft wähle, etwas zu tun; wenn ich ohne Rücksicht auf seine Folgen oder ein Sittengesetz, das verletzt wird, etwas anderes vorgezogen haben würde, weiß ich, dass ich so wählen kann. Und diese Bevorzugung eines Dings an sich, getrennt von allem, was es begleitet, wird oft unbestimmt als eine Bevorzugung des Dings dargestellt. Diese ungenaue Ausdrucksweise ist es, die bewirkt, dass es nicht widersinnig scheint zu sagen, dass ich im Gegensatz zu meiner Bevorzugung handle, dass ich etwas tue, wenn ich lieber etwas anderes täte, dass mein Gewissen über mein Begehren die Oberhand hat, als ob das Gewissen nicht selbst ein Begehren wäre – das Begehren, das Rechte zu tun. Nehmen wir irgendeine Alternative, zum Beispiel morden und nicht morden. Man sagt mir, dass ich, wenn ich wähle zu morden, mir bewusst bin, dass ich hätte wählen können, darauf zu verzichten. Aber bin ich mir bewusst, dass ich hätte verzichten können, wenn meine Abscheu vor dem Verbrechen und meine Furcht vor den Folgen schwächer gewesen wären als die Versuchung? Wenn ich wähle, davon abzusehen, in welchem Sinn bin ich mir bewusst, dass ich hätte vorziehen können, das Verbrechen zu begehen? Nur wenn ich es zu begehen verlangt hätte mit einem Verlangen, das stärker war als mein Schrecken vor dem Mord, nicht mit einem Verlangen, das weniger stark war. Wenn wir hypothetisch von uns selbst denken, dass wir anders gehandelt hätten, als wir handelten, so nehmen wir stets einen Unterschied in den Antezedenzen an. Wir machen uns ein Bild von uns, als ob wir etwas gewusst hätten, was wir nicht wussten, oder etwas nicht wussten, was wir wussten, was ein Unterschied in den äußeren Veranlassungen ist; oder aber, als ob wir etwas in stärkerem oder geringerem Grad begehrt oder abgelehnt hätten, als es der Fall war, was einen Unterschied in den inneren Beweggründen bildet.*

* *Anmerkung Mills:* Um, wie Herr Alexander sagt, ein einfaches Beispiel vorzuziehen, nimmt er an, dass ein Mensch seinen Finger an die Nase legt und fragt: »Ist er sich nicht bewusst, fähig zu sein, die rechte oder die linke Seite der Nase zu berühren, wie er will? Wenn er, sagen wir, die linke Seite berührt hat, ist er sich dann nicht bewusst, dass er die rechte Seite hätte berühren *können*, wenn er gewollt hätte, und bewusst, dass er dies hätte wollen, wählen und vorziehen können?« (Ebd., S. 29) Herr Alexanders *naïve* Erwartung, dass die Antwort seines Gegners verschieden ausfallen werde wegen der Albernheit des Beispiels, erinnert an den Esel des Buridan. Ich müsste nach seiner Annahme wissen (ich will nicht sagen, mir bewusst sein), dass ich die rechte Seite hätte berühren können, wenn ich gewollt hätte, und wissen, dass ich dies hätte wollen, wählen und vorziehen können, sogar müssen, wenn ein genügender Beweggrund vorhanden gewesen wäre, mich zu veranlassen, so zu handeln und nicht anders. Wenn

Um dies zu widerlegen, wird behauptet, dass ich, wenn ich einem Verlangen widerstehe, mir bewusst bin, eine Anstrengung zu machen, dass ich, nachdem ich widerstanden habe, mich erinnere, eine Anstrengung gemacht zu haben, dass ich, »wenn die Versuchung von langer Dauer gewesen ist oder wenn ich mich dem starken Willen eines anderen zu widersetzen gehabt habe, durch diese Anstrengung ebenso empfindlich erschöpft bin wie nach irgendeiner physischen Anstrengung, die ich gemacht habe«. Und es wird hinzugefügt: »Wenn meine Willenshandlung durch das stärkste gegenwärtige Verlangen ganz und gar determiniert ist, so wird sie ohne jegliche Anstrengung entschieden werden. (...) Wenn das größere Gewicht hinab- und das kleinere hinaufgeht, ist kein Kraftaufwand aufseiten der Waage erforderlich.«* Dieses Argument schließt in sich, dass in einem Kampf zwischen entgegengesetzten Impulsen der Sieg stets in einem Augenblick entschieden werden muss, dass die Kraft, die tatsächlich die stärkste ist und schließlich die Oberhand behält, sofort vorherrschen muss. Die Tatsache verhält sich nicht ganz so, selbst nicht in der unbeseelten Natur: Der Orkan entwurzelt den Baum oder reißt das Haus nicht ohne Widerstand um. Selbst die Waage zittert, und die Schalen schwanken einige Zeit, wenn der Gewichtsunterschied nicht bedeutend ist. Viel weniger noch fällt ohne Kampf der Sieg der stärksten von zwei moralischen Kräften oder selbst Lebenskräften zu, deren Natur es ist, nie feste, sondern stets fluktuierende Quantitäten zu sein. Im Kampf der Leidenschaften ist kein einziger Moment, in dem nicht ein Gedanke den Geist durchblitzt, welcher der einen oder der anderen der streitenden Mächte Kraft hinzufügt oder nimmt. Wenn nicht von Anfang an eine von ihnen außer allem Verhältnis stärker war als die andere, so muss einige Zeit vergehen, bevor die Waage sich zwischen Kräften berichtigt, von denen keine während zwei aufeinanderfolgender Momente dieselbe ist. Während dieser Zwischenzeit liegt das Agens in dem eigenartigen geistigen und physischen Zustand, den wir einen Konflikt der Gefühle nennen. Und wir alle wissen, dass ein Konflikt zwischen starken Gefühlen für die Nervenenergien in außerordentlichem Maß erschöp-

das Bewusstsein jemand sagt, dass er so gehandelt haben könnte ohne Veranlassung oder im Gegensatz zu einem stärkeren Beweggrund, so möchte ich meine Ansicht fast in Worten, die ich von Alexander entlehne, ausdrücken, dass es nicht sein »wahres Bewusstsein« ist. Ich will Alexander nicht nachahmen, es ein »betrügerisches Surrogat« zu nennen, das ihm durch sein philosophisches System aufgehängt ist (ebd.).

* Anmerkung Mills: [Phillips:] *The Battle of the Two Philosophies*, S. 43 f.

fend ist.⁷ Das Bewusstsein einer Anstrengung, von dem wir oben gesprochen haben, ist dieser Zustand des Konflikts. Der Autor, den ich anführe, ist der Ansicht, dass das, was er, wie mir scheint unrichtig, eine Anstrengung nennt, nur auf einer Seite besteht, weil er sich vorstellt, als ob der Konflikt zwischen mir und einer fremden Macht stattfindet, die ich besiege oder durch die ich besiegt werde.⁸ Es ist aber offenbar, dass »Ich« in dem Kampf beide Parteien bin. Der Konflikt besteht zwischen mir und mir selbst, zum Beispiel zwischen mir, der eine Lust begehrt, und mir, der den Selbstvorwurf fürchtet. Das, was bewirkt, dass ich oder, wenn man will, mein Wille eher mit der einen Seite identifiziert wird als mit der anderen, ist der Umstand, dass das eine Ich einen länger dauernden Zustand meiner Gefühle repräsentiert als das andere. Nachdem der Versuchung nachgegeben worden ist, wird das begehrende »Ich« aufhören. Das bereuende »Ich« aber kann dauern bis ans Lebensende.

Deshalb bestreite ich durchaus, dass wir uns der Fähigkeit bewusst sind, im Gegensatz zu der stärksten gegenwärtigen Begierde oder Abneigung handeln zu können. Der Unterschied zwischen einem schlechten und einem guten Menschen besteht nicht darin, dass dieser im Gegensatz zu seinen stärksten Begierden handelt, sondern darin, dass sein Verlangen, recht zu handeln, und seine Abneigung, unrecht zu handeln, stark genug sind, jedes andere Verlangen oder jede andere Abneigung, die jenen widerstreiten könnten, zu überwinden und im Fall vollkommener Tugend zum Schweigen zu bringen. Weil dieser Geisteszustand der menschlichen Natur möglich ist, sind menschliche Wesen moralischer Herrschaft fähig. Und die moralische Erziehung besteht darin, sie derjenigen Disziplin zu unterwerfen, die am wirksamsten ist, sie in diesen Zustand zu versetzen. Der Gegenstand der moralischen Erziehung ist die Erziehung des Willens. Der Wille kann aber nur durch die Begierden und Abneigungen erzogen werden. Dadurch, dass diejenigen, welche die meiste Wahrscheinlichkeit besitzen, zum Bösen zu führen, ausgerottet und gemildert, das Verlangen aber recht und die Abneigung unrecht zu handeln, bis zur

* *Anmerkung Mills:* Der Autor, den ich zitiere, sagt: »Ein Motiv gegen ein anderes abwägen ist nicht wollen, sondern urteilen.« (Ebd., S. 43) Der Geisteszustand, von dem ich spreche, ist keineswegs ein Zustand des Urteilens. Er ist ein Zustand des Gemüts, nicht des Intellekts, und das Urteilen kann beendet sein, bevor er beginnt. Wenn es in diesem Zustand irgendeinen unumgänglich notwendigen Akt des Urteilens gäbe, so könnte er nur darin bestehen zu urteilen, welches von den beiden Unlust- oder Lustgefühlen das größte war. Und dies als die wirkende Kraft zu betrachten würde helfen, die Sache zugunsten der Necessitarier zu entscheiden.

höchsten Vollkommenheit entwickelt werden. Dass alle anderen Antriebe und Abneigungen, deren gewöhnliche Wirksamkeit dem Rechten zur Hilfe kommt, gehegt und gepflegt werden, gleichzeitig aber ihre übermäßige Begünstigung gehindert wird, weil diese sie zu mächtig machen könnte, um von dem moralischen Empfinden, wenn sie in Gegensatz zu ihm geraten sollten, überwunden zu werden. Die anderen Erfordernisse sind ein klarer intellektueller Maßstab für Recht und Unrecht, damit moralisches Verlangen und moralische Abneigung an der richtigen Stelle in Tätigkeit treten, und diejenigen allgemeinen Angewohnheiten des Geistes, die dem Vergessen und dem Übersehen moralischer Rücksichten in den Fällen vorbeugen, auf die sie richtig anwendbar sind.

Wenn wir also das Phantasiegebilde eines direkten Bewusstseins der Willensfreiheit, mit anderen Worten unsere Fähigkeit, in Gegensatz gegen unserer stärksten Präferenz, zu wollen, verwerfen, so bleibt zu erwägen, ob, wie Sir W. Hamilton behauptet, eine Freiheit dieser Art in dem enthalten ist, was unser Bewusstsein der moralischen Verantwortlichkeit genannt wird. Diese Ansicht muss etwas sehr Einleuchtendes an sich haben, da sie sogar von den Necessitariern geteilt wird. Viele von diesen, insbesondere Herr Owen* und seine Anhänger, sind von einer Anerkennung der Tatsache, dass Willensakte Wirkungen von Ursachen sind, dahin geführt worden, die menschliche Verantwortlichkeit zu verneinen. Ich meine damit nicht, dass sie moralische Unterschiede leugneten. Wenige Menschen haben einen stärkeren Sinn für Recht und Unrecht gehabt oder sind den Dingen, die sie für recht hielten, eifriger ergeben gewesen. Was sie verneinten, war die Rechtmäßigkeit, Strafen zu verhängen. Die Handlungen eines Menschen, sagten sie, sind das Ergebnis seines Charakters, und der Mensch ist nicht der Urheber seines eigenen Charakters. Der Charakter ist *für* ihn gemacht, nicht *durch* ihn. Es ist nicht gerecht, ihn für etwas zu strafen, was er nicht hindern kann. Wir sollten suchen, ihn zu überzeugen oder zu überreden, dass er besser auf andere Weise handle, und sollten alle, besonders die Jugend, in den Gewohnungen und Neigungen erziehen, die zu guten Handlungen führen. Wie dies aber ohne jegliche Anwendung von Strafe als eines Erziehungsmittels verwirklicht werden soll, ist eine Frage, die sie nicht zu lösen vermocht haben. Die Ideenverwirrung, die der Anlass ist, dass die Unterwerfung der menschlichen Willensakte unter das

* Robert Owen (1771–1858), britischer Frühsozialist.

Kausalitätsgesetz mit der Verantwortlichkeit unvereinbar erscheint, muss also dem menschlichen Geist sehr natürlich sein. Jedoch kann man dies von tausend Irrtümern sagen und selbst von manchen Trugschlüssen, die nur in Worten bestehen. Im vorliegenden Fall aber handelt es sich um mehr als einen Trugschluss in Worten, obwohl Trugschlüsse in Worten gleichfalls ihren Teil beitragen.

Was versteht man unter moralischer Verantwortlichkeit? Verantwortlichkeit bedeutet Strafe. Wenn man sagt, dass wir das Bewusstsein haben, für unsere Handlungen moralisch verantwortlich zu sein, so rangiert die Idee, für sie bestraft zu werden, im Geist des Sprechenden ganz oben. Das Bewusstsein aber, der Bestrafung ausgesetzt zu sein, ist von zweierlei Art. Es kann die Erwartung bedeuten, dass, wenn wir auf gewisse Weise handeln, die Strafe uns tatsächlich von unseren Mitmenschen oder einer höheren Gewalt auferlegt werden wird. Oder es kann auch nur bedeuten, dass wir wissen, dass wir diese Strafen verdienen.

Die erste kann nicht in irgendeiner richtigen Bedeutung des Ausdrucks als ein Bewusstsein bezeichnet werden. Wenn wir glauben, dass wir für Unrecht tun bestraft werden, so geschieht es, weil der Glaube daran uns durch unsere Eltern und Lehrer oder durch unsere Religion gelehrt worden ist oder weil er allgemein von unserer Umgebung unterhalten wird, oder weil wir selbst durch Nachdenken oder Lebenserfahrung zu dem Schluss gelangt sind. Dies ist nicht Bewusstsein. Und mit welchem Namen es auch benannt werde, seine Evidenz hängt von keiner Theorie der Freiwilligkeit des Willens ab. An die Bestrafung der Schuld in einer anderen Welt glauben mit nicht zweifelnder Überzeugung türkische Fatalisten und erklärte Christen, die nicht allein Necessitarier sind, sondern die glauben, dass die Mehrzahl der Menschen seit aller Ewigkeit von Gott prädestiniert war, zu sündigen und für ihre Sünden bestraft zu werden. Es ist also nicht der Glaube, dass wir verantwortlich gemacht werden, von dem man annehmen kann, dass er die Hypothese des freien Willens erfordert oder voraussetzt, sondern es ist der Glaube, dass wir verantwortlich sein müssten, dass wir gerechterweise verantwortlich sind, dass die Schuld Strafe verdient. Hierin muss sich der Streit zwischen den beiden Meinungen entscheiden.

Zur Erörterung desselben ist es nicht nötig, eine Theorie von der Natur oder von dem Kriterium moralischer Unterschiede zu postulieren. Für diesen Zweck kommt es nicht darauf an, ob das Recht oder Unrecht der Handlungen

von den Folgen abhängt, die sie hervorzubringen dienen, oder von einer den Handlungen selbst innewohnenden Qualität. Es ist gleichgültig, ob wir Utilitarier* oder Anti-Utilitarier sind, ob unsere Ethik auf Intuition oder auf Erfahrung beruht. Es genügt, wenn wir glauben, dass ein Unterschied zwischen Recht und Unrecht besteht und ein natürlicher Grund dafür, das erste zu präferieren. Dass die Menschen im Allgemeinen, außer wenn sie von einem Unrecht persönlichen Vorteil erwarten, von Natur und in der Regel das vorziehen, was sie für recht halten, mag es nun sein, weil wir alle für das, was das Dasein erträglich macht, von dem rechten Verhalten anderer Menschen abhängen, während das unrechte eine beständige Bedrohung unserer Sicherheit ist, oder aus einem mehr mystischen und transzendentalen Grund. Was auch die Ursache sein mag, wir sind berechtigt, die Tatsache vorauszusetzen. Und die Folge ist, dass jeder, der eine Neigung zum Unrecht hat, sich von der geistigen Übereinstimmung mit seinen Mitmenschen entfernt und er, wenn sie seine Neigung erkennen, ein natürlicher Gegenstand ihres aktiven Missfallens wird. Er verwirkt nicht nur die Freude an ihrem guten Willen und den Nutzen ihrer guten Dienste, es sei denn, dass das Mitleid für das menschliche Wesen stärker ist als die Abneigung gegen den Übeltäter, sondern er setzt sich auch allem aus, was sie für notwendig halten zu tun, um sich vor ihm zu schützen. Und dies wird wahrscheinlich die Strafe als solche einschließen und sicherlich vieles enthalten, was in seiner Wirkung auf ihn der Strafe gleichbedeutend ist. Auf diese Weise ist er gewiss, wenigstens gegenüber seinen Mitmenschen durch die normale Wirkung ihrer natürlichen Empfindungen verantwortlich gemacht zu werden. Und es ist wohl zu bedenken, ob die sichere Erwartung, so zur Rechenschaft gezogen zu werden, nicht auf das innere Verantwortlichkeitsgefühl von großem Einfluss ist, auf ein Gefühl, das in Abwesenheit dieser Erwartung sicherlich selten in irgendeinem stärkeren Maß angetroffen wird. Für gewöhnlich findet man nicht, dass orientalische Despoten, die von niemandem zur Rechenschaft gezogen werden können, ein starkes moralisches Verantwortlichkeitsgefühl besitzen. Und (was noch bezeichnender ist) in Gesellschaften, in denen Kastengeist oder Klassenunterschiede wirklich stark sind – ein Zustand, der uns jetzt so fremd ist, dass wir ihn uns selten in seiner vollen Macht vergegenwärtigen können –, ist es ein Gegenstand täglicher Erfahrung, dass Menschen, soweit ihresgleichen in Betracht

* Anhänger der Nützlichkeitslehre.

kommen, die sie zur Verantwortung ziehen können, das stärkste moralische Verantwortlichkeitsgefühl an den Tag legen und nicht die leiseste Spur eines ähnlichen Gefühls gegen diejenigen zeigen, die unter ihnen stehen und dies nicht können.

Das schließt nicht ein, dass das Verantwortlichkeitsgefühl, selbst wenn es in genauem Verhältnis zu der Möglichkeit steht, zur Rechenschaft gezogen zu werden, eine bloß eigennützige Berechnung sei, die nichts mehr in sich enthält als die Erwartung und Furcht äußerer Bestrafung. Wenn man lange an den Schmerz als Folge einer gegebenen Tatsache gedacht hat, so verbindet sich die Tatsache mit Assoziationen, die sie an sich schmerzlich machen und bewirken, dass der Geist vor ihr zurückschreckt, selbst wenn in dem besonderen Fall schmerzliche Folgen nicht befürchtet werden. Es verhält sich damit gerade ebenso wie zum Beispiel mit der Abneigung, Geld auszugeben, die zu einer Zeit besteht, wo das Geld schwer zu entbehren ist, und die eine verzehrende Leidenschaft sein kann, nachdem der Besitzende so reich geworden ist, dass die Ausgabe ihm in der Tat nicht die kleinste Unbequemlichkeit bereiten würde. Nach diesem bekannten Assoziationsprinzip ist es mehr als gewiss, dass, selbst wenn Unrecht lediglich das bedeutete, was verboten ist, naturgemäß ein uneigennütziger Widerwille, Unrecht zu tun, entstehen würde und in seiner Stärke und Entschlossenheit, in der Unmittelbarkeit seines Handelns ohne nachzudenken oder sonstigen Zweck von allen unseren Instinkten und natürlichen Leidenschaften ununterscheidbar werden könnte.

Eine andere Tatsache, die wichtig ist, sie im Auge zu behalten, besteht darin, dass die höchste und stärkste Empfänglichkeit für den Wert des Guten und der Widerwille gegen das Gegenteil sich mit der übertriebensten Form des Fatalismus vollkommen vereinen lassen. Angenommen, es gäbe zwei besondere Arten menschlicher Wesen: Die einen von Anfang an so geartet, dass, wie sie auch erzogen und behandelt werden, nichts sie abhalten kann, so zu fühlen und zu handeln, dass sie ein Segen sind für alle, denen sie sich nähern; die anderen von einer derartigen ursprünglichen Verderbtheit der Natur, dass weder Erziehung noch Strafe ihnen ein Gefühl für Pflicht einflößen oder sie hindern kann, übelzutun: Keine dieser beiden Arten menschlicher Wesen würde einen freien Willen haben, doch würden die ersten als Halbgötter verehrt, die anderen als schädliche Tiere betrachtet und behandelt werden. Man würde sie vielleicht nicht bestrafen, weil Strafe keine Wirkung auf sie haben würde und man es für ungerecht halten könnte, dem bloßen Instinkt der

Rache nachzugeben. Aber man würde sie sich sorgfältig fernhalten und sie wie andere gefährliche Wesen töten, wenn es keinen anderen geeigneten Weg gäbe, sich ihrer zu entledigen. Wir sehen also, dass selbst bei alleräußerster Übertreibung der Notwendigkeitslehre der Unterschied zwischen moralisch Gutem und Bösem im Verhalten nicht allein fortbestehen, sondern noch viel schärfer hervortreten würde als jetzt, wo die Guten und Bösen, so ungleich sie auch sein mögen, noch als von einer gemeinsamen Natur angesehen werden.

Ein Gegner wird vielleicht einwenden, dass dies kein Unterschied zwischen dem *moralisch* Guten und Bösen ist, und ich bin weit von der Absicht entfernt, diese Frage gegen ihn wenden zu wollen. Ebenso wenig aber darf ihm gestattet werden, die Frage zur Voraussetzung dafür zu machen, dass der Unterschied kein moralischer ist, weil er den freien Willen nicht einschließt. Die Realität moralischer Unterschiede und die Freiheit unserer Willenshandlungen sind voneinander unabhängige Fragen. Mein Standpunkt ist, dass ein menschliches Wesen, das seine Mitmenschen und alles, was zu ihrem Besten dient, uneigennützig und konsequent liebt, das mit starker Abscheu alles hasst, was ihnen Übles verursacht, und dessen Handlungen und Charakter diesen Gefühlen entsprechen, natürlicher-, notwendiger- und vernünftigerweise ein Gegenstand ist, der die Zuneigung der Menschheit verdient, der von ihr geliebt, bewundert und auf jede Weise gefördert und ermuntert werden muss; während ein Mensch, der keine oder so wenig von diesen Eigenschaften besitzt, dass seine Handlungen beständig gegen die guten anderer verstoßen und in Widerstreit mit ihnen geraten und dass er für selbstsüchtige Zwecke stets bereit ist, ihnen Schaden zuzufügen, ein natürlicher und berechtigter Gegenstand ihrer ausgemachten Abneigung und der entsprechenden Behandlung ist. Und dies behaupte ich, gleichviel ob der Wille frei ist oder nicht, und sogar unabhängig von jeder Theorie des Unterschieds zwischen Recht und Unrecht, gleichviel ob Recht Glück und Unrecht Elend erzeugen bedeutet oder ob Recht und Unrecht innerste Qualitäten der Handlungen selbst sind, wenn wir nur erkennen, dass ein Unterschied vorhanden und dass der Unterschied von hoher Wichtigkeit ist. Was ich behaupte, ist, dass dies ein genügender Unterschied zwischen dem moralisch Guten und Bösen ist, genügend für die Zwecke der Gesellschaft und genügend für das individuelle Gewissen; dass wir einen anderen Unterschied nicht nötig haben; dass wir, wenn es einen anderen Unterschied gibt, auf ihn verzichten können; und dass, angenommen, dass an sich gute oder schlechte Handlungen seit dem

Anfang der Dinge ebenso unbedingt bestimmt sind, als ob sie Phänomene der toten Materie wären, ich dennoch, wenn die Bestimmung von Anfang an die gewesen ist, dass sie durch meine Liebe zum Guten und meinen Hass des Bösen stattfinden sollen, ein geeigneter Gegenstand der Achtung und Zuneigung; und dass ich, wenn sie durch meine Eigenliebe und meine Gleichgültigkeit gegen das Gute geschehen sollen, ein angemessener Gegenstand der Abneigung bin, die sich bis zur Abscheu steigern kann. Und kein hinlänglich unterrichteter Mensch wird leugnen, dass in der Tat die, welche sich an diesen Glauben gehalten haben, für moralische Unterschiede sowohl in Bezug auf das Empfinden als auf die äußere Betätigung ein ebenso starkes Gefühl besessen haben wie irgendein anderer.*

* *Anmerkung Mills:* Herr Alexander zeichnet ein jammervolles Bild der Lage, in welche die Menschheit geraten würde, wenn der Glaube an die sogenannte Notwendigkeit allgemein würde. Alle »unsere herrschende Sittenlehre« würde »als eine Form des Aberglaubens«, alle »moralischen Ideen als Illusionen« betrachtet werden, durch die »wir uns ihrer als Motive offenbar entledigen«. Das innere Gesetz des Gewissens würde folglich nicht länger existieren. »Die äußeren Gesetze bleiben, aber nicht ganz, wie sie waren. Jener wichtige Teil derselben, der auf der *moralischen* Billigung oder Missbilligung unserer Mitmenschen beruht, ist natürlich verflogen«, und »vermöge einer tödlichen moralischen Gleichgültigkeit« könnten die übrig bleibenden äußeren Gesetze dahin gelangen, viel schwächer angewandt zu werden als jetzt, und der fortschreitenden Degradation würde es in kurzer Zeit gelingen, den »wirklichen Ur-Gorilla von Neuem hervorzubringen« (S. 118–121). Eine fürchterliche Aussicht: Herr Alexander darf aber nicht annehmen, dass die Gefühle anderer Menschen hinsichtlich der Dinge, die ihnen von höchster Wichtigkeit sind, an ein gewisses spekulatives Dogma und selbst an eine gewisse Form von Worten gebunden sind, weil, wie es scheint, dies bei den seinigen der Fall ist. Solange Schuld durchweg als ein Übel angesehen wird, würde es durchaus richtig sein, mit Platon zu behaupten, dass sie das geistige Äquivalent für körperliche Krankheit ist [Plato, *Republik*, IV, 444d10–e4). Die Menschen würden um nichts weniger ängstlich darauf bedacht sein, sie selbst zu meiden und sie an anderen zu heilen. So viel sonst auch eine Illusion sein mag: Es ist keine Illusion, dass manche einzelnen seiner Glieder heilsam, andere ihm verderblich sind. Und es ist nicht zu befürchten, dass die Menschheit nicht die Eigenheit ihrer Natur behalten werde, das, was ihr heilsam ist, dem Verderblichen vorzuziehen und das, was sie vorzieht, bekannt zu geben und danach zu handeln. Es ist keine Illusion, dass menschliche Wesen Gegenstände der Sympathie oder Antipathie sind, je nachdem sie der einen Art angehören oder der anderen, und dass die Sympathien und Antipathien, die andere in uns erregt haben, auf uns selbst zurückwirken. Die Eigenschaften, die jeder Mensch an anderen als hassenswert fühlt, sind ohne Täuschung auch hassenswert an ihm selbst. Die Grundlage der düsteren Prophezeiung Herrn Alexanders verfehlt also ihren Zweck. Ich möchte hinzufügen, dass selbst wenn seine grundlosen Prophezeiungen sich in irgendeiner anderen Weise verwirklichen und uneigennützig Tugendliebe und Hass der Schuld von der Erde verschwinden sollten, das Menschengeschlecht, obwohl es in einem so entarteten Zustand kaum verdie-

Diese Erwägungen berühren indessen, sosehr sie auch zur Sache gehören, nicht die Wurzel der Schwierigkeit. Die wirkliche Frage ist eine Frage der Gerechtigkeit – die Rechtmäßigkeit der Vergeltung oder der Strafe. Nach der Theorie der Notwendigkeit (so sagt man uns) kann ein Mensch nicht anders, sondern er muss handeln, wie er handelt; und es kann nicht gerecht sein, dass er für etwas bestraft werde, was er nicht verhindern kann.

Nicht, wenn die Erwartung der Strafe ihn befähigt, es zu verhindern, und diese das einzige Mittel ist, durch das er befähigt werden kann, es zu verhindern?

Zu sagen, er könne es nicht verhindern, ist wahr oder falsch, je nach der Qualifikation, von der die Behauptung begleitet wird. Angenommen, er sei von böswilliger Gesinnung, so kann er nicht umhin, die verbrecherische Handlung zu vollführen, falls er glauben darf, er werde imstande sein, sie ungestraft zu begehen. Wenn dagegen der Eindruck entsteht, dass eine schwere Strafe die Folge sein wird, und in seiner Seele stark genug ist, so kann er und wird er in den meisten Fällen die Handlungen vermeiden.

Die Frage, die für so schwer lösbar gehalten wird, ist, wie die Bestrafung gerechtfertigt werden kann, wenn die Handlungen der Menschen von Motiven bestimmt werden, unter denen die Strafe das eine ist. Eine schwierigere Frage würde die sein, wie sie gerechtfertigt werden kann, wenn die Handlungen nicht so bestimmt werden. Die Strafe findet aufgrund der Voraussetzung statt, dass der Wille von Motiven beherrscht wird.

Wenn die Strafe keine Macht hätte, auf den Willen einzuwirken, würde sie unrechtmäßig sein, so natürlich auch die Neigung sein möchte, sie zu verhängen. Gerade so weit, wie der Wille als frei angenommen wird, das heißt als fähig, gegen Motive zu handeln, verfehlt die Strafe ihren Zweck und verliert ihre Berechtigung.

Nach der Notwendigkeitstheorie gibt es zwei Ziele, die genügen, die Strafe zu rechtfertigen: der Nutzen des Übertretenden selbst und der Schutz ande-

nen würde, erhalten zu werden, wahrscheinlich die Mittel finden würde, sich trotzdem zu erhalten. Die äußeren Gesetze würden anstatt schwächer wahrscheinlich viel strenger zur Anwendung kommen als jetzt; viel härtere Strafen würden erforderlich sein, wenn es weniger innerliches Empfinden gäbe, sie zu unterstützen. Und wäre die Menschheit in Bezug auf das bloße Tugendgefühl noch so verarmt, jeder Einzelne würde viel zu gut wissen, welche Wichtigkeit das Verhalten anderer Menschen für sein eigenes Interesse besitzt, um nicht jene Strafen ohne Beschränkung und ohne irgendwelche der Bedenken zu verlangen, unter deren Einfluss gewissenhafte Menschen heute fürchten, die Abwehr zu weit zu treiben.

rer. Der erste rechtfertigt sie, weil einem Menschen nützen nicht heißen kann, ihm ein Unrecht zuzufügen. Ihn zu seinem eigenen Besten zu bestrafen – vorausgesetzt, dass der Bestrafende wirklich berechtigt ist, sich zum Richter einzusetzen – ist nicht ungerechter, als ihm Medizin zu verabreichen. Soweit in der Tat der Verbrecher selbst in Betracht kommt, ist die Theorie der Strafe, dass sie dem Einfluss augenblicklicher Versuchungen oder erworbener schlechter Gewohnheiten ein Gegengewicht bietet und so den Geist zu jenem Überwiegen der Liebe zum Guten zurückbringt, das, wie viele Moralisten und Theologen glauben, die wahre Definition unserer Freiheit bildet.* Nach

* *Anmerkung Mills:* »La liberté, complète, réelle, de l'homme, est la perfection humaine, le but à atteindre.« Aus einem Aufsatz von Albert Réville [De la liberté et du progrès à propos des anciens et des modernes] in der *Revue Germanique* [et Français, XXVII, S. 21], September 1863, in dem die Frage des freien Willens (obwohl nur parenthetisch) mit einem richtigen Gefühl und philosophisch behandelt ist, wie man es in neueren Schriften über diesen Gegenstand selten findet.

Der *Inquirer* beschuldigt mich (S. 49–51), dass ich, wenn ich behaupte, das Wohl des bestraften Menschen könne je einer der Zwecke der Strafe sein, »eine wohlerwogene und wohlbedachte Meinung« unbeachtet lasse, »weil sie sich nicht mit einem vorausgegangenen Schluss über einen anderen Gegenstand in Einklang bringen lässt«, und er zitiert in Bezug darauf meinen Essay *Über die Freiheit*. Ich bin verantwortlich für den Essay, aber nicht für diese absurde Verdrehung seiner Lehren. Behauptet dieser irgendwo, dass Kinder zu ihrem eigenen Besten nicht bestraft werden sollten? Dass Eltern und selbst die Obrigkeit, wenn sie mit dieser Klasse von Übertretern zu tun haben, nicht berechtigt sind, sich zu Richtern über deren Wohl einzusetzen, und sogar die Pflicht haben, dies zu ihrer wichtigsten Erwägung zu machen? Habe ich nicht den Fall von Gemeinwesen Erwachsener, die noch im kindlichen Zustand der Entwicklung leben, als dem Fall von Kindern ähnlich ausdrücklich offengelassen? [Vgl. *Über die Freiheit*, in: *Ausgewählte Werke* III/1, S. 316 f.] Und habe ich oder hat sonst jemand je behauptet, dass, wenn wir zum Schutz der Gesellschaft diejenigen bestrafen, die der Gesellschaft Schaden zugefügt haben, die Besserung des Übeltäters nicht eines der Ziele ist, nach dem, wenigstens in der Art und Weise der Bestrafung, gestrebt werden muss?

Der *Inquirer* fügt hinzu: »Wenn ich Strafe verdiene, nur weil meine Liebe zum Rechten zu schwach und mein Verlangen nach unrechter Lust zu stark ist und Strafe mir deshalb dienen wird, die letztere am stärksten zu hassen, dann verdiene ich ebenso Belohnung. Belohnungen bieten dem Einfluss augenblicklicher Versuchungen und schlechter Gewohnheiten ein Gegengewicht und bringen so den Geist zum normalen Überwiegen der Liebe zum Guten zurück. (...) Und je schlechter ich bin, umso größere Belohnung verdiene ich. (...) Für Kinder und für alle müssen, soweit die eigene Besserung in Betracht kommt, Belohnungen der Übeltäter moralischer sein als Strafen, weil sie direkt dahin zielen, das Elend zu vermindern und die Summe menschlichen Glücks zu vermehren.« (S. 49)

Selbst angenommen, dass die Mittel zu belohnen in genügender Menge vorhanden wären, um zu gestatten, dass jeder für jede Versuchung, von der er ablässt, entschädigt werde, so würde meines Erachtens dieser Plan schwerlich den anderen und noch wichtigeren Zweck der Strafe erfüllen, künftige Übertreter abzuschrecken. Sogar in Bezug

auf Kinder, deren eigene Vervollkommenheit, solange ihre Erziehung dauert, das wichtigste zu beachtende Ziel ist, weiß ein jeder, wenn er es auch in der Widerlegung eines Gegners vergessen mag, dass Schmerz mächtiger ist als Freude und Strafe viel wirksamer als Belohnung. Die Strafe allein kann auch die Assoziationen erzeugen, die das Verhalten, das sich die Strafe zuzieht, schließlich an sich verhasst machen und dies durch das aufrichtige Missfallen, das sie an allem, was die Gesellschaft schädigt, auch bei den einzelnen Gliedern erwecken, die Gemeinschaftlichkeit des Gefühls hervorbringen, die ihnen ein Verständnis für das allgemeine Interesse verleiht und sie befähigt, als Geschöpfe einer Art gleich zu empfinden und zusammenzuwirken. So viel, um zu zeigen (wenn es überhaupt nötig ist), dass die Bevorzugung der Strafe vor der Belohnung als Schutz gegen Verletzungen des Rechts keine Inkonzessenz in der im Text ausgesprochenen Auffassung der sozialen Gerechtigkeit ist. Wenn der Gegner nun fragt: Aber angenommen, dies wäre nicht so; und einen Verbrecher zu belohnen wäre ein ebenso wirksames Mittel, seinen eigenen Charakter zu bessern und die Gesellschaft zu schützen, wie ihn zu bestrafen: Würde dies unserem Billigkeitsgefühl ebenso entsprechen? Ich antworte: Nein. Es würde jenem natürlichen und selbst tierischen Verlangen nach Wiedervergeltung widersprechen, dem Verlangen, diejenigen zu schädigen, die uns entweder an uns selbst oder an Dingen, die uns teuer sind, geschädigt haben, was, wie ich anderswo behauptet habe, die Wurzel alles dessen ist, was unser Gerechtigkeitsgefühl von unserem gewöhnlichen Zweckmäßigkeitssinn unterscheidet. Obwohl dieses natürliche Gefühl, mag es nun instinktiv oder erworben sein, an sich nichts Moralische enthält, so wird es doch zu einem moralischen, wenn es sich mit der Rücksicht auf das allgemeine Wohl verbindet und durch diese beschränkt wird. Und so wird es meiner Ansicht nach zu unserem moralischen Gerechtigkeitsgefühl. Dieses Gefühl wird notwendigerweise durch Belohnung der Übertreter verletzt, durch ihre Bestrafung befriedigt. In einer Welt wie der unsrigen, in der die Strafe tatsächlich notwendig ist, hat das Gefühl Anspruch auf Berücksichtigung. Aber auch, wenn man die widersinnige Annahme eines Zustands der menschlichen Dinge zugeben wollte, in dem die Belohnung der Übeltäter in der Tat zweckmäßiger wäre als ihre Bestrafung, so würde dort dieses besonders moralische Empfinden nicht nötig sein. Wie andere Empfindungen, deren Nutzen durch Änderungen in den Verhältnissen der Menschen aufgehoben worden ist, dürfte es und würde es wahrscheinlich absterben.

Herr Alexander ist mit dem Kapitel, in dem ich diese Frage erörtert habe (*Utilitarismus*, Kap. 5 [in: *Ausgewählte Werke* III/1, S. 490–517]), wohl vertraut: Er zeigt, dass er alle Teile desselben äußerst genau kennt, ausgenommen diejenigen, die gegen ihn sprechen. Selbst da, wo er (S. 52 und S. 59) die große Tat vollbringt, die beiden Behauptungen darin zu finden, dass die Gerechtigkeit nach der allgemeinen Ansicht mit dem Begriff des Verdienten in engem Zusammenhang steht und dass Gerechtigkeit nicht synonym ist mit Zweckmäßigkeit, wird niemand, der ihn liest, auf die Vermutung kommen, dass ich in demselben Kapitel auseinandergesetzt hatte, was nach meiner Ansicht der Begriff des Verdienten ist und was außer der Zweckmäßigkeit in unserer Idee der Gerechtigkeit liegt. Herr Alexanders beständige Andeutungen – und mehr als Andeutungen – von schlechtem Glauben will ich, da er an einer Stelle seines Essays [vgl. S. 72] ihre größte Bedeutung in gewisser Weise zurücknimmt, als einen der Zwischenfälle seiner ungezügelter Schreibweise entschuldigen. Aber es ist gut, dass er weiß, wie leicht es sein würde, ihn zu widerlegen, wenn jemand Lust dazu hätte.

Wie weit Herr Alexander die ersten Elemente des ethischen Systems, das er kritisiert, versteht, zeigt sich aus einem seiner Argumente, von dem er so entzückt ist, dass er es

der anderen Auffassung ist die Strafe eine von der Gesellschaft zur Selbstverteidigung ergriffene Vorsichtsmaßregel. Um diese zu rechtfertigen, ist die einzige erforderliche Bedingung, dass der Zweck, den die Gesellschaft durch die Strafe durchzusetzen versucht, ein gerechter sei. Wird die Strafe als Angriffsmittel der Gesellschaft gegen die gerechten Rechte des Individuums gebraucht, so ist sie ungerecht. Wird sie zum Schutz der gerechten Rechte anderer gegen den ungerechten Angriff des Übeltäters gebraucht, so ist sie gerecht. Wenn es möglich ist, gerechte Rechte zu haben (was dasselbe ist, wie überhaupt Rechte zu haben), so kann es nicht ungerecht sein, sie zu verteidigen. Freier Wille oder nicht freier Wille – es ist gerecht, so weit zu strafen, als es für diesen Zweck notwendig ist, ebenso wie es gerecht ist, zu demselben Zweck ein wildes Tier (ohne unnötige Qual) zu töten.

Das ursprüngliche Bewusstsein, das wir, wie man sagt, besitzen, um für unsere Handlungen verantwortlich zu sein, und wenn wir die Rechtsregel verletzen, um eine Strafe zu verdienen, ist, wie ich behaupte, nichts anderes als unsere Erkenntnis, dass die Strafe gerecht sein wird. Dass wir uns durch ein solches Verhalten in die Lage versetzen, in der unsere Mitmenschen oder die Gottheit oder beide naturgemäß eine Strafe über uns verhängen werden, und zwar sie gerecht verhängen können. Wenn ich das Wort »gerecht« gebrauchte, so setze ich damit in der Erklärung nicht das voraus, was ich zu erklären behaupte. Wie oben bemerkt, bin ich berechtigt, die Realität, die Erkenntnis und das Bewusstsein moralischer Unterschiede zu postulieren. Diese sind, wie es metaphysisch evident und historisch offenkundig ist, von jeder Theorie

verschiedene Male wiederholt, nämlich dass wenn der Schutz der Gesellschaft ein ausreichender Grund ist, jemanden zu hängen, er auch ausreicht, einen Unschuldigen oder einen Irrsinnigen zu hängen (S. 36 f., S. 65 und S. 89). Er sagt wiederholt, dass dies eine ebenso abschreckende Wirkung hat, wie einen wirklichen Verbrecher zu hängen. Und allem Anschein nach ist er der Meinung, dass das Hängen eines Unschuldigen den Menschen einen Grund gibt, sich zu hüten, nicht schuldig zu werden. Was den Irrsinnigen anbelangt, so fragt er (S. 65): »Wenn wir einen Irrsinnigen wegen Mordes hängen, wie sollte sein Geisteszustand, der Beweggründen nicht unterworfen ist, die Wirksamkeit des Hängens und als eines Mittels, andere vom Mord abzuschrecken, irgendwie beeinflussen?« Herr Alexander hat wirklich keinen Anspruch auf eine Antwort, bevor er nicht einen oder zwei Schritte weiter gelangt ist. Vielleicht aber wird es ihm möglich sein einzusehen, dass alle die abschreckende Wirkung, die das Hängen auf Menschen, die Beweggründen unterworfen sind, hervorbringen kann, nur durch das Hängen solcher Menschen hervorzubringen ist, die Motiven unterworfen sind. Außerdem noch diejenigen zu hängen, die dies nicht sind, vermehrt die abschreckende Wirkung nicht und ist deshalb eine willkürliche Barbarei.

des Willens unabhängig. Es wird angenommen, dass wir fähig sind zu verstehen, dass andere Menschen Rechte haben. Und daraus ergibt sich alles andere. Wenn der Geist, der diese Idee besitzt, sich auf den Standpunkt eines anderen Menschen versetzt, so muss er anerkennen, dass es nicht ungerecht ist, wenn andere sich gegen jede Neigung von ihm, ihre Rechte zu verletzen, schützen. Und er wird das umso bereitwilliger tun, als er ebenfalls Rechte hat und seine Rechte beständig denselben Schutz erfordern. Dieses ist, wie ich behaupte, unser Verantwortlichkeitsgefühl, sofern es von den Assoziationen getrennt werden kann, die aus der Aussicht entstehen, wirklich zur Rechenschaft gezogen zu werden. Niemand, der die Macht des Assoziationsprinzips versteht, kann bezweifeln, dass es genügt, aus diesen Elementen das ganze Gefühl zu erzeugen, dessen wir uns bewusst sind. Diese Anschauung der Sache zu widerlegen, würde positive Evidenz erfordern, wie zum Beispiel, wenn bewiesen werden könnte, dass in der Entwicklungsordnung das Verantwortlichkeitsgefühl aller Erfahrung der Strafe vorausgeht. Keine solche Evidenz ist vorgebracht worden, noch ist sie beizubringen. Infolge der beschränkten Zugänglichkeit, welche die geistigen Prozesse der Kindheit der Beobachtung gewähren, kann ein direkter Beweis ebenso wenig auf der anderen Seite angeführt werden. Wenn aber Sir W. Hamiltons Gesetz der Sparsamkeit irgendwelche Gültigkeit besitzt, so sollten wir kein geistiges Phänomen als eine letzte Tatsache annehmen, das durch andere bekannte Eigenschaften unserer geistigen Natur erklärt werden kann.

Ich frage jeden, der die Ansicht hat, dass die Gerechtigkeit der Strafe dadurch, dass sie zum Schutz gerechter Rechte dient, nicht genügend gerechtfertigt sei, wie er sein Gerechtigkeitsgefühl mit der Bestrafung von Verbrechen in Einklang bringt, die einem verderbten Gewissen gehorchend begangen werden? Ravailiac und Balthasar Gérard* hielten sich nicht für Verbrecher, sondern für heroische Märtyrer. Wenn sie gerechterweise getötet wurden, so hat die Gerechtigkeit der Strafe mit dem Geisteszustand des Verbrechers nichts weiter zu schaffen, als dieser die Wirksamkeit der Strafe als eines Mittels zu ihrem Zweck beeinflussen kann. Es ist unmöglich, die Gerechtigkeit der Strafe für Verbrechen des Fanatismus aus irgendeinem anderen Grund zu behaupten als um ihrer Notwendigkeit willen, einen gerechten Zweck zu er-

* François Ravailiac (1578–1610) ermordete 1610 König Heinrich IV. von Frankreich, wofür er im selben Jahr öffentlich hingerichtet wurde. Balthasar Gérard (um 1554–1587) ermordete 1587 Wilhelm von Oranien und wurde dafür ebenfalls hingerichtet.

reichen. Wenn dies keine Rechtfertigung ist, so gibt es überhaupt keine. Alle anderen imaginären Rechtfertigungen brechen bei der Anwendung auf diesen Fall zusammen.*

Wenn die Strafe in der Tat aus irgendeinem anderen Grund verhängt wird, als um auf den Willen zu wirken, wenn ihr Zweck ein anderer ist, als den Schuldigen selbst zu bessern oder die gerechten Rechte anderer gegen Verletzung zu schützen, dann ist, wie ich zugebe, der Fall gänzlich verschieden. Wenn jemand meint, dass in der Verhängung zweckloser Leiden eine Gerechtigkeit liegt, dass zwischen den beiden Ideen von Schuld und Strafe eine natürliche Verwandtschaft besteht, die es innerlich und an sich angemessen macht, dass, wo nur immer eine Schuld gewesen ist, der Schmerz als Vergeltung zugefügt werde, so bekenne ich, dass ich kein Argument finden kann,

* *Anmerkung Mills:* Die Stärke dieses Arguments wird durch die Verlegenheiten bezeugt, in die mein überaus hartnäckiger Gegner Herr Alexander versetzt ist (S. 63 f.). Er sieht sich genötigt zu sagen: »Könnten wir« in Bezug auf solche Menschen »positive Gewissheit haben, dass ihre Frevel gegen die Pflicht, das Leben zu achten, nur ein Akt der Selbstopferung für eine andere Pflicht waren, die sie für höher und heiliger hielten, so würden wir zugeben müssen, dass ihre Verurteilung in dem besonderen Fall nicht gerecht war.« Dies ist sehr schön. Aber wir haben die Praxis ebenso nötig wie die Theorie. Würden Sie sie hängen? Herr Alexander macht zögernd ein halbes Zugeständnis, dass er es tun würde. »Man kann zugeben, dass hier ein zweifelhafter Punkt der Gerechtigkeit – zweifelhaft, weil der wahre Beweggrund der Handlung immer dunkel bleiben muss – einem klaren und mächtigen Gebot der Zweckmäßigkeit unterlegen ist.« Herr Alexander würde also Menschen hängen, wenn es zweifelhaft ist, ob sie es verdienen. Er würde sie für eine Handlung hängen, »die in Wirklichkeit ein Akt erhabenster Tugend gewesen sein kann.« Wie groß ist aber in Fällen wie diesem die wirkliche Zweifelhafteigkeit? Von allen Handlungen, die ein Mensch begehen kann, sind die, durch welche er wissentlich und manchmal unter entsetzlichen Qualen sein Leben opfert, am freiesten von dem Verdacht, aus irgendwelchen anderen als ehrlichen Motiven begangen zu sein. Herr Alexander spricht von Brutus und Charlotte Corday. Indessen begnügte ich mich mit Ravallac. Liegt der mindeste Grund vor, daran zu zweifeln, dass Ravallacs »Frevel gegen die Pflicht, das Leben zu achten« »ein Akt der Selbstopferung« für eine nach seiner Ansicht »höhere und heiligere Pflicht« war? Welches andere Motiv hatte Ravallac für seine verabscheuungswürdige Tat als eine vermeintliche Pflicht gegen Gott? Und hielt er diese nicht für eine höchste und heiligste Pflicht? Was Herrn Alexanders Andeutung [S. 63] betrifft, dass ein solcher Mensch, wenn nicht schuldig in der Handlung, so doch »schuldig war in der Verderbtheit seines Gewissens, die zu ihr führte«, so ist dies die alte gehässige Voraussetzung von Glaubensverfolgern, dass Handlungen, die sie nicht als schlecht in der Absicht beweisen können, aus vorangegangener Schlechtigkeit entstanden sein müssen. Die Tat Ravallacs hatte ihren Ursprung einfach in einer falschen Lehre, die er aus derselben Quelle schöpfte wie die meisten der guten Lehren, die er während seines Lebens empfangen hatte. Er schöpfte sie aus der Quelle der Frömmigkeit, nicht der Schlechtigkeit.

eine Strafe, die nach diesem Prinzip verhängt wird, zu rechtfertigen. Als eine rechtmäßige Genugtuung für die Gefühle von Entrüstung und Unwillen, die im Ganzen gesund und würdig sind, gepflegt zu werden, kann ich sie in gewissen Fällen zulassen. Aber auch dann ist sie noch immer ein Mittel zu einem Zweck. Die bloß vergeltende Auffassung von der Strafe erhält keine Berechtigung aus der Lehre, die ich behaupte. Genau ebenso wenig Berechtigung aber zieht sie aus der Lehre vom freien Willen. Angenommen, es sei wahr, dass der Wille eines Verbrechers, als er ein Verbrechen beging, frei war, oder, mit anderen Worten, dass er schlecht handelte, nicht, weil er von schlechter Gesinnung war, sondern aus keiner besonderen Ursache, so ist es nicht leicht, aus diesem Umstand den Schluss abzuleiten, dass es gerecht ist, ihn zu strafen. Dass seine Handlungen jenseits der Beherrschung durch Motive lagen, könnte ein guter Grund sein, ihm aus dem Wege zu gehen oder ihn unter körperliche Freiheitsbeschränkung zu stellen, aber kein Grund, ihm Schmerzen zuzufügen, wenn man annimmt, dass diese Schmerzen nicht als ein abschreckendes Motiv wirken können.*

* *Anmerkung Mills:* Mehrere der Zugeständnisse Sir W. Hamiltons sind starke Argumente gegen den angeblich selbstevidenten Zusammenhang zwischen freiem Willen und Verantwortlichkeit. Wir haben gesehen, dass er behauptet, eine nicht durch Motive determinierte Willenshandlung »würde, wenn gedacht, als moralisch wertlos gedacht werden«, »die freien Akte eines indifferenten Willens seien moralisch und vernunftmäßig ebenso wertlos wie die passiven Zustände eines determinierten Willens« und »es sei unmöglich zu verstehen, wie eine Ursache, die durch kein Motiv determiniert ist, eine vernunftgemäße, moralische und verantwortliche Ursache sein kann.« [Appendix I(A) zu den *Discussions*, S. 614–615 und S. 624 f., und Fußnoten zu *Reid* S. 602, vgl. auch in den vorhergehenden Anmerkungen Mills] Wenn sich alles dies so verhält, kann es keine intuitive Vorstellung eines notwendigen Zusammenhangs zwischen freiem Willen und Sittlichkeit geben, im Gegenteil: Es würde sich herausstellen, dass wir von Natur unfähig sind, eine Handlung als moralisch zu erkennen, wenn sie im Sinn der Theorie frei ist.

Herr Alexander meint wirklich, dass Sir W. Hamilton an diesen Stellen »die Bestimmung des Willens durch Motive behauptet«, und kann nicht glauben, dass er beabsichtige, »einen absoluten Anfang als den Modus zu behaupten, unter dem die Freiheit, obwohl undenkbar, dennoch geglaubt werden muss«, weil dies »bedeutet haben würde, mit offenen Augen auf den schreienden Widerspruch eines Dings zuzurasen, das gleichzeitig verursacht und nicht verursacht ist.« (S. 80) Gleich darauf jedoch macht er selbst der Lehre Sir W. Hamiltons den Vorwurf, den Glauben an zwei entgegengesetzte Undenkbaren zu fordern [S. 81 f.]. Im vorliegenden Fall verlangt sie nur den Glauben an eine von ihnen: an einen absoluten oder unverursachten Anfang. Herr Alexander erhebt keinen Anspruch, von Sir W. Hamilton viel zu wissen, und allerdings konnte niemand, der verstand, was dieser Philosoph und die meisten anderen, die diese Frage erörtern, unter »bestimmen« verstehen, umhin zu sehen, dass bei ihm die Bestimmung des Willens durch Motive Determinismus oder, wie sie gewöhnlich genannt wird, Notwendigkeit bedeutet.

Während die von mir vertretene Lehre die Idee, dass Strafe als bloße Wiedervergeltung gerechtfertigt sei, nicht unterstützt, erklärt sie gleichzeitig voll- auf das allgemeine und natürliche Empfinden, dass sie gerechtfertigt ist. Seit unserer frühesten Kindheit ist die Idee des Unrechttuns (das heißt, etwas zu tun, was verboten und anderen schädlich ist) und die Idee der Strafe zusammen vor unseren Geist getreten, und der intensive Charakter der Eindrücke bewirkt, dass die Assoziation zwischen beiden den höchsten Grad von Festigkeit und Innigkeit erhält. Ist es befremdend oder den sonstigen Vorgängen des menschlichen Geistes unähnlich, dass wir unter diesen Umständen das Gefühl behalten und den Grund, auf dem es beruht, vergessen? Warum aber spreche ich von Vergessen? In den meisten Fällen hat in unserer frühen Erziehung der Grund sich nie dem Geiste gezeigt. Die einzigen uns dargebotenen Ideen sind diejenigen von Unrecht und Strafe gewesen, und direkt, ohne die Hilfe einer dazwischentretenden Idee, hat sich zwischen beiden eine untrennbare Assoziation gebildet. Dies genügt durchaus, um zu bewirken, dass das spontane Fühlen der Menschen Strafe und Übertreter als von Natur zusammengehörig, als eine in sich richtige Verbindung unabhängig von allen Konsequenzen betrachtet. Selbst Sir W. Hamilton erkennt als eine der gewöhnlichen Quellen des Irrtums an, dass »die Assoziationen des Denkens mit den Zusammenhängen des Daseins verwechselt werden«.^{*} Wenn dies irgendwo wahr ist, so ist es am wahrsten in Bezug auf die Assoziationen, an denen Gemütsbewegungen teilhaben. Ein starkes, von einem Gegenstand direkt erzeugtes Gefühl wird (außer wenn ihm die Gefühle anderer Menschen widersprechen) als seine eigene hinreichende Rechtfertigung gefühlt und erfordert die Stütze eines Grundes nicht mehr als die Tatsache, dass Ingwer im Mund brennt,⁹ und es erfordert fast einen Philosophen, die Notwendigkeit eines Grundes für seine Gefühle zu erkennen, wenn er nicht unter der praktischen Notwendigkeit gestanden hat, sie vor Personen zu rechtfertigen, von denen sie nicht geteilt wurden.

Dass jemand, der sich zu der sogenannten Notwendigkeitslehre bekennt, aus diesem Grund fühlen sollte, dass es ungerecht sein würde, ihn für seine schlechten Handlungen zu bestrafen, scheint mir die größte aller Schimären zu sein. Ja, wenn er wirklich »nicht anders konnte« als handeln, wie er handelte, das heißt, wenn es nicht von seinem Willen abhing, wenn er sich unter

^{*} *Anmerkung Mills: Lectures III, S. 47.*

einem physischen Zwang oder unter der Einwirkung eines so heftigen Motivs befand, dass keine Furcht vor Strafe eine Wirkung auf ihn haben konnte! Dies ist auch, wenn es mit Sicherheit festgestellt werden kann, ein gerechter Anlass zur Strafbefreiung und der Grund, weshalb durch Gesetze der meisten Länder die Menschen nicht für das bestraft werden, was sie durch unmittelbare Lebensgefahr zu tun gezwungen waren. Wenn aber der Verbrecher sich in einem Zustand befand, der eine Einwirkung durch die Furcht vor Strafe zuließ, so wird, glaube ich, kein metaphysischer Einwand ihn seine Strafe als ungerecht empfinden lassen können. Er wird auch nicht fühlen, dass, weil seine Handlung die Folge von Motiven war, die auf eine gewisse geistige Stimmung einwirkten, sie nicht seine eigene Schuld war. Denn erstens war es jedenfalls seine eigene Unvollkommenheit oder Schwäche, für welche die Erwartung der Strafe das geeignete Heilmittel ist. Und zweitens ist das Wort »Schuld«, weit entfernt, unanwendbar zu sein, der spezifische Name für die Art von Defekt oder Schwäche, die er an den Tag gelegt hat – ungenügende Liebe zum Guten und ungenügende Abneigung gegen das Schlechte. Die Schwäche dieser Gefühle oder ihre Stärke ist nach jedermanns Meinung der Maßstab für Schuld oder Verdienst, für Grade von Schuld und für Grade von Verdienst. Ob wir über besondere Handlungen urteilen oder über den Charakter eines Menschen, wir werden vollständig von den Anzeichen geleitet, die von der Energie dieser Einflüsse gegeben werden. Wenn das Verlangen nach dem Rechten und die Abneigung gegen das Unrechte einer geringfügigen Versuchung unterlegen sind, so urteilen wir, dass sie schwach sind, und unsere Missbilligung ist stark. Wenn die Versuchung, der sie erlegen sind, so groß ist, dass selbst starke Tugendgefühle ihr unterlegen sein könnten, so ist unsere moralische Verurteilung weniger scharf. Wenn ferner die moralischen Neigungen und Abneigungen die Oberhand behalten, aber keine sehr starke Kraft zu überwinden gehabt haben, so behaupten wir, dass die Handlung zwar gut war, jedoch wenig Verdienst besaß. Und unsere Schätzung des Verdienstes steigt in genauem Verhältnis zu der Größe des Hindernisses, für welches sich das moralische Gefühl als stark genug erwies, um es zu überwinden.

Herr Mansel^{*} hat nach seiner Ansicht eine Widerlegung des necessitarischen Arguments geliefert,^{**} von dem es gut ist, Notiz zu nehmen, umso mehr vielleicht, als es sich gegen einige Bemerkungen richtet, die der Verfasser über denselben Gegenstand in einem früheren Werk angestellt hat,^{***} Bemerkungen, die nicht die Absicht hatten, als Argument für die sogenannte Notwendigkeit zu dienen, sondern nur die Natur und den Sinn dieser schlecht verstandenen Lehre in ein richtigeres Licht zu setzen. Mit diesem Zweck vor Augen war bemerkt worden, dass »wenn man sagt, dass die Handlungen eines Menschen sich notwendigerweise aus seinem Charakter ergeben, nichts weiter darunter zu verstehen ist (denn mehr als dies wird in keinem Fall von Verursachung gemeint), als dass er unabänderlich in Übereinstimmung mit seinem Charakter handelt, und dass jeder, der seinen Charakter vollkommen kennen würde, imstande wäre, mit Sicherheit vorauszusagen, wie er in jedem annehmbaren Fall handeln würde. Mehr als dies wird höchstens von einem asiatischen Fatalisten behauptet«¹⁰. »Und nicht mehr als dies«, bemerkt Herr Mansel, »ist nötig, um ein System des Fatalismus zu konstruieren, so streng, wie es ein Asiate nur irgend wünschen kann.«¹¹

Herr Mansel irrt, wenn er glaubt, dass die Lehre von der Verursachung menschlicher Handlungen überhaupt Fatalismus – oder in irgendwelcher ihrer moralischen oder intellektuellen Wirkungen dem Fatalismus ähnlich sei. Die Lehre bei diesem Namen zu nennen heißt einen grundlegenden Unterschied aufheben. Der wirkliche Fatalismus ist von zweierlei Art: der reine oder asiatische Fatalismus, der Fatalismus des Ödipus,¹² behauptet, dass unsere Handlungen nicht von unserem Begehren abhängen. Welches auch unsere Wünsche seien, eine höhere Macht oder ein abstraktes Schicksal herrscht über sie und zwingt uns zu handeln, nicht wie wir es wünschen, sondern in der vorausbestimmten Weise. Unsere Liebe zum Guten und der Hass des Schlechten sind von keiner Wirkung. Und obwohl sie an sich tugendhaft sein mögen, so ist es doch, soweit das Verhalten in Betracht kommt, nutzlos, sie zu pflegen. Die andere Art, die ich »modifizierten Fatalismus« nennen will, be-

* Henry Longueville Mansel (1810–1871), englischer Philosoph und Theologe. In Erwiderung auf Mills Kritik an Hamilton publizierte er 1866 die im Titel auf Mills außergewöhnliche Erziehungsgeschichte anspielende Verteidigungsschrift *The Philosophy of the Conditioned*.

** Anmerkung Mills: *Prolegomena Logica*, Anmerkung C am Ende [S. 298–305].

*** Anmerkung Mills: *System der Logik*, Buch VI, Kap. 2 [Text Nr. 9 in diesem Band].

hauptet, dass unsere Handlungen von unserem Willen, unser Wille von unserem Begehren und unser Begehren von dem vereinten Einfluss der uns gebotenen Motive und unseres individuellen Charakters bestimmt werden, dass aber, da unser Charakter für uns und nicht durch uns gemacht worden ist, wir weder für ihn noch für die Handlungen, zu denen er führt, verantwortlich sind und vergeblich versuchen würden, sie zu ändern. Die wahre Lehre von der Verursachung menschlicher Handlungen behauptet im Gegensatz zu beiden, dass nicht allein unser Verhalten, sondern auch unser Charakter zum Teil unserem Willen unterworfen ist, dass wir durch Anwendung der richtigen Mittel unseren Charakter verbessern können und dass, wenn unser Charakter ein solcher ist, dass er, solange er bleibt, wie er ist, uns nötigt, Unrecht zu tun, es gerecht sein wird, Motive anzuwenden, die uns zwingen, nach seiner Vervollkommenheit zu streben und uns so von der anderen Notwendigkeit zu befreien. Mit anderen Worten: Wir stehen unter einer moralischen Verpflichtung, die Verbesserung unseres moralischen Charakters zu suchen. Wir werden dies freilich nicht tun, wenn wir unsere Vervollkommenheit nicht begehren, und zwar sie nicht in höherem Grade begehren, als wir den Mitteln, die für den Zweck angewandt werden müssen, abgeneigt sind. Glaubt aber Herr Mansel oder irgendein anderer Philosoph des freien Willens, dass wir die Mittel wollen können, wenn wir den Zweck nicht begehren oder wenn unser Begehren des Zweckes schwächer ist als unsere Abneigung gegen die Mittel?*

* *Anmerkung Mills:* Die Lebenswahrheit in der Moralphilosophie, dass wir unseren Charakter verbessern können, wenn wir wollen, ist ein großer Stein des Anstoßes für den *Inquirer* und für Herrn Alexander. Sie behaupten, dass die Tatsache ganz und gar keinen Unterschied mache und dass die Verursachung der menschlichen Handlungen genau dasselbe sei wie modifizierter Fatalismus. Dass der *Inquirer* keinen Unterschied sehen kann, überrascht mich nicht, denn er bekennt selbst, dass er unfähig sei zu verstehen, »wie unser Verhalten unserem Willen unterworfen sei, wenn es gänzlich durch unseren Charakter und durch die Umstände verursacht wird.« (S. 46) Sagt nicht gerade die Lehre, die er bekämpft, dass unser Charakter und die Umstände es *durch* unseren Willen verursachen? Er sowohl wie Herr Alexander protestieren heftig dagegen, und zwar Herr Alexander sehr weitläufig, dass die Kausalitätslehre mit freiem Willen ebenso unvereinbar ist wie der Fatalismus. [Vgl. Phillipps, S. 46 f. und Alexander, S. 100–108] Als ob das jemand leugnete! Schon in dem gleich darauf folgenden Paragraphen, in dem ich gegen Kant argumentiere, habe ich es ausdrücklich behauptet. Aber wenn es nicht zu viel verlangt ist, so mögen sie versuchen, ihre eigene Meinung einer späteren Entscheidung zu überlassen, und die Güte haben, die Frage einen Augenblick von meinem Standpunkt aus zu betrachten. Nehmen wir an (ich habe ebenso viel Recht, diese Annahme zu machen wie sie), dass einem Menschen ein Teil seines Charakters nicht

Herr Mansel ist in seinen Ideen von dem, was die Theorie des freien Willens verlangt, strenger als einer der hervorragendsten Denker, die sie adoptiert haben. Nach Herr Mansel ist der Glaube, dass jeder, der unseren Charakter und unsere Verhältnisse vollkommen kennt, imstande sein würde, unsere Handlungen vorauszusagen, gleichbedeutend mit asiatischem Fatalismus.¹³ Nach Kant* in seiner *Metaphysik der Sitten* ist eine solche Fähigkeit der Voraussage mit der Freiheit des Willens durchaus vereinbar.¹⁴ Dies scheint auf den ersten Blick ein Zugeständnis alles dessen zu sein, was die rationellen Verteidiger der entgegengesetzten Theorie verlangen könnten. Kant aber vermeidet diese Konsequenz, indem er (wie der Jurist sagen würde) den Gerichtsstand des freien Willens von unseren Handlungen im Allgemeinen in die Bildung unseres Charakters verlegt. Hierin sind wir, wie er meint, frei, und er ist fast willens zuzugeben, dass, solange unser Charakter ist, wie er ist,

gefällt und dass er froh sein würde, ihn ändern zu können. Er weiß wohl, dass er dies durch einen bloßen Akt des Wollens nicht vermag. Er muss die Mittel anwenden, welche die Natur uns selbst ebenso gibt, wie sie sie unseren Eltern und Lehrern gegeben hat, unseren Charakter durch die geeigneten Umstände zu beeinflussen. Wenn er ein »modifizierter Fatalist« ist, so wird er diese Mittel nicht anwenden, weil er an ihre Wirksamkeit nicht glauben wird. Er wird vielmehr passiv unzufrieden mit sich bleiben oder, was schlimmer ist, lernen, sich mit dem Gedanken zufriedenzugeben, dass sein Charakter für ihn gemacht worden ist und dass er, so gern er auch möchte, ihn nicht von Neuem machen kann. Wenn er dagegen ein »moralischer Kausationist« ist, so wird er wissen, dass die Arbeit nicht endgültig und unwiderruflich getan ist, dass mit Anwendung der geeigneten Mittel die Vervollkommnung seines Charakters noch möglich und dass die einzige nötige Bedingung ist, dass er in der Tat begehre, was er der Annahme nach begehrt: Folglich wird er sich, wenn das Begehren stärker ist, als die Mittel unangenehm sind, anschicken, das zu tun, was, wenn er es getan hat, seinen Charakter verbessern wird. Ich kann nicht annehmen, dass meine Kritiker imstande seien zu behaupten, ein Unterschied zwischen beiden Theorien wie dieser sei nicht von praktischer Bedeutung, und ich muss es mit aller Höflichkeit ablehnen, jemand, der nicht fähig ist, einen so weiten und augenfälligen Unterschied zu begreifen, in der Frage als stimmberechtigt anzuerkennen.

Herr Alexanders kurioses Diktum, dass ein Motiv selbst ein Akt ist, kann einen richtigen Sinn oder überhaupt einen Sinn nur dann haben, wenn es auf diesen direkten Einfluss unserer freiwilligen Akte auf unsere geistigen Stimmungen bezogen wird (S. 18–20). Dass ein Mensch durch einen Willensakt sich eine Begierde oder eine Abneigung geben oder nehmen könne, wird wahrscheinlich selbst Herr Alexander kaum behaupten, aber wir können durch Selbstbeherrschung schließlich unsere Begierden und Abneigungen in höherem oder geringerem Maß modifizieren, und das ist die Lehre von der »moralischen Verursachung« zum Unterschied von dem »modifizierten Fatalismus«.

* Immanuel Kant (1724–1804), deutscher Philosoph der Aufklärung.

durch ihn unsere Handlungen zu notwendigen gemacht werden. Dadurch, dass er diesen Unterschied zieht, geht der Philosoph von Königsberg unbequemen Tatsachen auf Kosten der Folgerichtigkeit seiner Theorie aus dem Weg. Es kann nicht eine Theorie für eine Art freiwilliger Handlungen geben und eine andere für die übrigen. Wenn wir, wie es unsere Pflicht ist, uns freiwillig um die Vervollkommnung unseres Charakters bemühen, oder wenn wir auf eine Weise handeln, die ihn (unsererseits bewusst oder unbewusst) verschlechtert, so setzen diese wie alle anderen freiwilligen Akte voraus, dass in unserem Charakter, oder in diesem zusammen mit unseren Verhältnissen, bereits etwas vorhanden war, was uns so zu handeln veranlasste und für dies die Erklärung gibt. Der Mensch also, der für fähig gehalten wird, unsere Handlungen aus unserem Charakter, wie er jetzt ist, vorauszusagen, würde unter den gleichen Bedingungen vollkommener Kenntnis ebenso fähig sein vorauszusagen, was wir zur Änderung unseres Charakters tun müssten, und wenn dies die Bedeutung der Notwendigkeit ist, so ist dieser Teil unseres Verhaltens ebenso notwendig wie alles Übrige. Wenn Notwendigkeit mehr bedeutet, als diese abstrakte Möglichkeit vorhergesehen zu werden, wenn sie irgendeinen geheimnisvollen Zwang, abgesehen von einfacher Unveränderlichkeit der Sequenz, bedeutet, so leugne ich sie in Bezug auf menschliche Willensakte so nachdrücklich wie irgendjemand, aber ich leugne ebenso viel von allen anderen Phänomenen. Diesen Unterschied mit Nachdruck hervorzuheben war der hauptsächlichste Zweck der Bemerkungen, die Herr Mansel kritisiert hat.¹⁵ Von Herrn Mansels Standpunkt aus mag der Unterschied unerheblich sein. Vom meinigen ist er erheblich und von allerhöchster Wichtigkeit in praktischer Hinsicht.

Die Metaphysiker des freien Willens haben sich wenig Mühe gegeben zu beweisen, dass wir in Gegensatz zu unserem stärksten Begehren wollen können. Sie haben aber nachdrücklich behauptet, dass wir wollen können, wenn wir kein stärkstes Begehren haben. Mit dieser Anschauung hat Dr. Reid früher und Herr Mansel jetzt den Necessitariern den berühmten *asinus Buridani** vorgehalten.¹⁶ Wenn, sagen sie, der Wille nur durch Motive bestimmt würde, so würde der Esel zwischen zwei genau gleichen und gleich weit von ihm

* Lat. für Esel des Buridan. Gleichnis für Unentschlossenheit: Der Esel kann sich nicht entscheiden, von welchem von zwei gleich weit entfernt liegenden Heuhaufen er fressen soll, und verendet letztlich aufgrund seiner Entscheidungsschwäche. Namensgeber ist Johannes Buridan, ein französischer Philosoph und Naturforscher des 14. Jahrhunderts.

entfernten Heubündeln unentschieden bleiben, bis er vor Hunger stürbe. Aus Sir W. Hamiltons Anmerkungen zu diesem Kapitel Reids* schließe ich, dass er dieses Argument nicht unterstützte. Und es ist überraschend, dass Schriftsteller von Talent etwas darin gefunden haben. Ich lasse den Einwand beiseite, dass das Argument, wenn es überhaupt passt, beweist, dass der Esel ebenfalls einen freien Willen hat, denn vielleicht hat er ihn. Aber der Esel würde, wie behauptet wird, sterben, bevor er sich entschließt. Ja, vielleicht. Wenn er die ganze Zeit in einer festen, überlegenden Stellung bliebe, wenn er nie für einen Augenblick aufhörte, eine der widerstreitenden Lockungen gegen die andere abzuwägen, und wenn sie wirklich so genau gleich wären, dass kein Nachdenken irgendeinen Unterschied zwischen ihnen entdecken könnte. Dies ist aber nicht der Weg, wie die Dinge auf unserem Planeten verlaufen. Aus bloßer Ermüdung, wenn aus keinem anderen Grund, würde er den Prozess abbrechen und aufhören, überhaupt an die rivalisierenden Gegenstände zu denken, bis ein Moment einträte, wo er nur einen sähe oder an einen dächte, und diese Tatsache, verbunden mit dem Hungergefühl, würde ihn zu einer Entscheidung bestimmen.

Das Argument aber, auf das Herr Mansel den meisten Nachdruck legt (es ist gleichfalls ein Argument Reids),¹⁷ ist das folgende: Die Necessitarier behaupten, dass der Wille von dem stärksten Motiv beherrscht wird: »Die Stärke der Motive in Relation zum Willen erkenne ich aber nur durch die Probe des endgültigen Überwiegens, so dass dies nicht mehr bedeutet, als dass das überwiegende Motiv überwiegt.«¹⁸ Ich habe Herrn Mansel oben das Kompliment gemacht, dass er in manchen Dingen weiter sieht als sein Lehrer. Im vorliegenden Fall aber bin ich gezwungen zu bemerken, dass er nicht so weit gesehen hat. Sir W. Hamilton war nicht der Mann, ein Argument wie dieses außer Acht zu lassen, wenn es nicht einen schwachen Punkt gehabt hätte. Tatsächlich hat es deren zwei. Erstens meinen die, welche sagen, dass der Wille dem stärksten Motiv folgt, nicht das Motiv, das in Relation zum Willen das stärkste ist, oder mit anderen Worten: dass der Wille demjenigen folgt, dem er folgt. Sie meinen das Motiv, das am stärksten ist in Relation zu Lust und Unlust. Denn ein Motiv ist ein Begehren oder eine Abneigung und steht im Verhältnis zu der Annehmlichkeit des begehrten Dinges, wie wir diese uns vorstellen, oder zu der Schmerzlichkeit des gemiedenen. Und wenn das, was zuerst ein

* *Anmerkung Mills:* Fußnoten zu Reid, S. 609–611.

direkter Impuls zur Lust oder zum Zurückschrecken vor der Unlust war, zu einer Gewohnheit oder zu einem festen Ziel geworden ist, dann bedeutet Stärke des Motivs die Vollkommenheit und Schnelligkeit der Assoziation, die zwischen einer Idee und einem äußeren Akt gebildet worden ist.

Dies ist die erste Antwort an Herrn Mansel. Die zweite besteht darin, dass, selbst angenommen, es gäbe für die Stärke der Motive keine andere Probe als ihre Wirkung auf den Willen, die Behauptung, der Wille folge dem stärksten Motiv, nicht, wie Herr Mansel annimmt, identisch und nichtssagend sein würde.¹⁹ Wir sagen ohne Widersinn, dass, wenn zwei Gewichte auf gegenüberstehende Waagschalen gelegt werden, die schwerere die leichtere in die Höhe heben wird. Jedoch meinen wir mit schwer nichts anderes als das Gewicht, welches das andere in die Höhe hebt. Nichtsdestoweniger ist die Behauptung nicht ohne Sinn, denn sie zeigt an, dass in vielen oder den meisten Fällen ein schwereres vorhanden ist und dass dieses immer dasselbe ist, und nicht das eine oder das andere, wie es gerade kommt. Ebenso wird, selbst wenn das stärkste Motiv nur das überwiegende Motiv bedeutete, dennoch, wenn ein überwiegendes Motiv vorhanden ist, wenn, falls alle anderen Antezedenzen dieselben sind, das heute überwiegende Motiv auch morgen und alle folgenden Tage überwiegen wird, die Theorie des freien Willens, wie Sir W. Hamilton scharfsinnig genug war einzusehen, nicht gerettet. Ich bedaure, Herr Mansel in diesem Falle nicht denselben Scharfsinn zurechnen zu können.

Ehe wir diesen Gegenstand verlassen, lohnt es sich, noch eine Bemerkung zu machen. Nicht allein die Notwendigkeitslehre, sondern auch die Lehre von der Prädestination in ihrer rohesten Form – der Glaube, dass alle unsere Handlungen von der Gottheit vorausbestimmt sind – ist meiner Ansicht nach unvereinbar damit, der Gottheit irgendwelche moralischen Attribute zuzuschreiben. Wenn sie sich jedoch mit dem Glauben verbindet, dass Gott nach allgemeinen Gesetzen handelt, die aus der Erfahrung gelernt werden müssen, so hat sie nicht die Tendenz, uns in irgendwelcher Hinsicht zu veranlassen, anders zu handeln, als wir handeln würden, wenn wir unsere Handlungen wirklich für zufällig hielten. Denn wenn Gott nach allgemeinen Gesetzen handelt, dann hat er alles, was er auch vorausbestimmt haben mag, so vorausbestimmt, dass es durch die Ursache geschehe, auf die es nach der Erfahrung die Konsequenz bildet. Und wenn er vorausbestimmt hat, dass ich mein Ziel erreiche, so hat er auch vorausbestimmt, dass ich es dadurch erreiche, dass ich

die Mittel erforsche und zur Anwendung bringe, die zu seiner Erreichung führen. Wenn der Glaube an die Prädestination eine paralysierende Wirkung auf das Verhalten ausübt, wie es zuweilen bei den Mohammedanern der Fall ist, so geschieht es, weil sie wähnen, das, was Gott vorausbestimmt hat, erschließen zu können, ohne auf das Ergebnis zu warten. Sie glauben, entweder durch besondere Zeichen irgendeiner Art oder aus dem allgemeinen Ansehen der Dinge den Ausgang erkennen zu können, dem Gottes Wirken zustrebt; und nachdem sie diesen entdeckt haben, halten sie naturgemäß jeden Versuch, ihn zu vereiteln, für nutzlos. Weil etwas sicherlich eintreten wird, wenn nichts geschieht, um es zu verhüten, glauben sie, dass es sich mit Sicherheit ereignen wird, was auch immer zu seiner Verhinderung getan werden möge; mit einem Wort: Sie glauben an die Notwendigkeit in dem einzigen richtigen Sinn des Ausdrucks an einen durch menschliches Mühen und Begehren unabänderlichen Ausgang.

11. Drei Essays über Religion

Postum durch Helen Taylor eingeleitete und
herausgegebene Essaysammlung

von John Stuart Mill

(1874)

Übersetzung von Dieter Birnbacher
(auf der Grundlage von Emil Lehmann)

Die drei folgenden Essays über Religion wurden zu sehr verschiedenen Zeiten und ohne die Absicht, sie zusammen erscheinen zu lassen, geschrieben und dürfen daher nicht als ein zusammenhängendes Ganzes betrachtet werden, es sei denn insofern, als sie die wohlüberlegte und erschöpfende Behandlung der untersuchten Gegenstände seitens des Autors enthalten.

Die beiden ersten dieser Essays sind zwischen 1850 und 1858 entstanden, in der Periode, die zwischen der Veröffentlichung der Prinzipien der Politischen Ökonomie** und des Werks über Freiheit lag und in der der Verfasser noch drei andere Essays – über Gerechtigkeit, über Nützlichkeit und über Freiheit – schrieb. Von den fünf in dieser Periode geschriebenen Essays hat der Autor selbst bereits drei der Öffentlichkeit übergeben. Der über Freiheit wurde zu dem jetzt wohlbekannten Werk gleichen Titels erweitert.*** Die Essays über Gerechtigkeit und Nützlichkeit wurden später mit einigen Veränderungen und Zusätzen zu einem einzigen vereinigt und unter dem Titel Utilitarismus**** veröffentlicht. Die beiden letzten – Natur und Nützlichkeit der Religion – werden hiermit unter Hinzufügung eines dritten, viel später verfassten Aufsatzes – Theismus – dem Publikum übergeben. In den beiden ersten dieser drei Essays wird man leicht Spuren des Zeitpunkts entdecken, zu dem sie geschrieben wurden, insbesondere das Fehlen jeder Erwähnung der Werke Darwins***** und Sir Henry Maines***** an Stellen,¹ an denen Übereinstimmung mit jenen Autoren besteht oder an denen

* Helen Taylor (1831–1907), englische Schauspielerin, Autorin und Frauenrechtsaktivistin. John Stuart Mills Stieftochter, die er in seiner *Autobiographie* als seine Tochter bezeichnet (*Ausgewählte Werke* II, S. 222–224 und S. 228 f. et passim) und mit der er große Teile seines Lebensabends in Avignon in der Nähe der Grabstätte Harriet Taylors verbrachte, übernahm für ihn Korrespondenzaufgaben und fungierte nach Mills Tod im Jahr 1873 als Nachlassverwalterin.

** Vgl. die Textauszüge aus den *Prinzipien* und weitere ökonomische Schriften in *Ausgewählte Werke* III/2, Text Nr. 2.

*** Vgl. *Ausgewählte Werke* III/1, Text Nr. 7.

**** Vgl. ebd., S. 441–517.

***** Charles Darwin (1809–1882), britischer Naturwissenschaftler und Begründer der Evolutionstheorie.

***** Sir Henry Sumner Maine (1822–1888), englischer Jurist, Anthropologe und Rechtssoziologe, ist einer der Begründer der vergleichenden Rechtsgeschichte. In seinen Werken übertrug er Darwins evolutionstheoretische Erklärungsansätze auf die Frühgeschichte des Rechts.

Gegenstände behandelt werden, die sie seitdem in einer Weise erörtert haben, auf die der Autor dieser Essays sicherlich Bezug genommen hätte, wären ihre Werke damals bereits veröffentlicht gewesen.

Der letzte Essay des vorliegenden Bandes gehört einer anderen Periode an; er wurde in den Jahren 1868 bis 1870 geschrieben, war aber nicht bestimmt, als Fortsetzung der beiden Essays, die hier zugleich mit ihm erscheinen, oder auch nur zusammen mit ihnen veröffentlicht zu werden. Andererseits ist es sicher, dass der Autor die in diesen verschiedenen Essays dargelegten Auffassungen als durchaus einheitlich betrachtete. Der Beweis dafür ist in der Tatsache zu sehen, dass er im Jahre 1873, nach der Vollendung seines Essays Theismus, die Absicht hatte, den Essay Natur unverzüglich und nur mit den Revisionen, die die Vorbereitung zum Druck notwendig erscheinen lassen würde, ansonsten jedoch im Wesentlichen in seiner gegenwärtigen Gestalt herauszugeben. Hieraus wird deutlich, dass sich seine Überzeugungen nicht wesentlich geändert hatten. Die Widersprüche, die man auch nach einem wirklich sorgfältigen Vergleich zwischen verschiedenen Stellen noch finden mag, müssen daher entweder der Tatsache zugeschrieben werden, dass der letzte Essays nicht derselben eingehenden gründlichen Revision unterzogen worden ist, wie sie der Autor ansonsten vorzunehmen pflegte,^{*} oder aber jener Verschiedenheit des Tons und der scheinbaren Beurteilung des relativen Gewichts verschiedener Erwägungen, die sich bei der Behandlung des Themas als Ganzem aus der umfassenderen Perspektive und der Berücksichtigung einer weitaus größeren Zahl von Gesichtspunkten als bei der Behandlung einzelner Teilthemen ergibt.

Die Tatsache, dass der Autor den Essay Natur 1873 herauszugeben beabsichtigte, ist ein hinreichender Beweis dafür (sofern es dessen bedürfen sollte), dass er den hiermit dem Publikum übergebenen Band keineswegs aus Furcht vor etwaiger Anfeindung, die er durch die freie Äußerung seiner Ansichten über die Religion hätte auf sich ziehen können, zurückgehalten hatte. Dass er nicht beabsichtigte, die beiden anderen Essays gleichzeitig zu veröffentlichen, entsprach den Gepflogenheiten des Autors bei der öffentlichen Kundgebung seiner religiösen Ansichten. Denn so wie er bei der Bildung seiner Ansichten ungemein vorsichtig und langsam zu Werke ging, hatte er einen entschiedenen Widerwillen dagegen, halb fertige Ansichten auszusprechen. Er ließ sich in keiner Weise zu

* In seiner *Autobiographie* schildert Mill den für ihn üblichen Prozess der mehrfachen Überarbeitung eines Textes ausführlich (*Ausgewählte Werke* II, S. 187).

einer vorzeitigen Entscheidung über einen Punkt drängen, mit dem er sich nicht hinreichend lang und eingehend beschäftigt zu haben glaubte, um diesen bis an die äußerste Grenze seiner denkerischen Kraft zu verfolgen, und ebenso ließ er sich auch dann, wenn er zu definitiven Schlüssen gelangt war, von der Neugier anderer nicht dazu zwingen, diese auszusprechen, bevor er nicht ihrem Ausdruck die höchstmögliche Vollendung hatte angedeihen lassen und bevor nicht die Schlüsse selbst, sondern auch die Form, die er ihnen gegeben hatte, die Probe der Zeit bestanden hatte. Dieselben Gründe also, die ihn bei der mündlichen Äußerung seiner Ansichten vorsichtig sein ließen, soweit es erforderlich schien, zugleich präzise und umfassend genug zu sein, um nicht missverstanden zu werden (was seiner Meinung nach ganz besonders für religiöse Spekulationen galt), dieselben Gründe waren es, die ihn die Veröffentlichung seines Essays Natur länger als fünfzehn Jahre zurückhalten ließen und die ihn vielleicht sogar veranlasst haben würden, die anderen Aufsätze, die jetzt in demselben Band erscheinen, darüber hinaus zurückzuhalten.

Unter diesem Gesichtspunkt wird man sagen müssen, dass der Essay Theismus einerseits wertvoller, andererseits weniger wertvoll ist als irgendein anderes Werk des Autors. In dieser letzten bedeutenden Arbeit, die er vollendete, dokumentiert sich das letzte Stadium seiner geistigen Entwicklung, das sorgfältig abgewogene Ergebnis des Nachdenkens eines ganzen Lebens. Andererseits aber hatte die Zeit nicht ausgereicht, den Essays jenen Revisionen zu unterziehen, denen er die meisten seiner Schriften von Zeit zu Zeit unterwarf, bevor er sie der Öffentlichkeit übergab. Daher ist er nicht nur stilistisch weniger ausgefeilt als irgendein anderes seiner veröffentlichten Werke, sondern auch der Stoff selbst ist, zumindest in der Gestalt, in der er hier erscheint, niemals jener wiederholten Prüfung unterzogen worden, die er zweifellos erfahren hätte, bevor ihn der Autor selbst der Welt übergab.

Helen Taylor

Natur

»Natur«, »natürlich« und die von ihnen abgeleiteten oder ihnen etymologisch verwandten Ausdrücke haben zu allen Zeiten im Denken und Fühlen der Menschheit eine große Rolle gespielt. Das überrascht nicht, wenn wir bedenken, was diese Wörter in ihrem ursprünglichen und naheliegendsten Sinn bedeuten. Es ist allerdings bedauerlich, dass man dieser Gruppe von Wörtern, die eine so große Rolle in der ethischen und metaphysischen Spekulation spielen, zahlreiche Bedeutungen beigelegt hat, die von der ursprünglichen Bedeutung zwar verschieden, aber mit ihr doch hinreichend eng verknüpft sind, um zu Begriffsverwirrungen zu führen. Auf diese Weise haben sich diese Wörter mit so viel fremden, meist sehr einflussreichen und zählebigen Vorstellungen vermischt, dass sie seitdem Gefühle wachrufen und bezeichnen, die ihre ursprüngliche Bedeutung keineswegs gerechtfertigt haben würde und die sie zu einer der ergiebigsten Quellen falschen Geschmacks, falscher Philosophie, falscher Moral und sogar schlechter Gesetze gemacht haben.

Die wichtigste Anwendung der sokratischen Methode*, wie sie Platon** verwendet und verbessert hat, besteht darin, abstrakte Begriffe dieser Art zu analysieren, indem man die Bedeutung, die mit ihnen im gewöhnlichen Sprachgebrauch nur unklar verknüpft wird, auf eine präzise Begriffsbestimmung zurückführt und die üblichen Maximen und Meinungen, deren Bestandteile sie sind, einer kritischen Prüfung unterzieht. Es ist bedauerlich, dass Platon unter den von ihm hinterlassenen lehrreichen Proben solcher Untersuchungen, denen spätere Zeiten für die durch sie erlangte geistige Klarheit so großen Dank schulden, die Nachwelt nicht auch mit einem Dialog *περὶ φύσεως**** beschenkt hat. Hätte Platon den durch dieses Wort bezeichneten Begriff seiner scharfen analytischen Methode unterworfen und über die populären Gemeinplätze, in denen er vorkommt, das Gottesgericht seiner Dialektik ergehen lassen, hätten sich seine Nachfolger wahrscheinlich nicht ganz so leichtfertig

* Auf dem Dialog als Erkenntnismittel beruhende strukturierte philosophische Herangehensweise, die die Begriffsdefinition als Ausgangspunkt nimmt, undurchdachte Behauptungen widerlegt und abschließend auf die Stimmigkeit der Aussagen prüft. Benannt nach dem griechischen Philosophen Sokrates (469–399 v. Chr.), dem Lehrer des Platon.

** Platon (428/427–348/347 v. Chr.), griechischer Philosoph und Schüler des Sokrates.

*** *Über die Natur*.

zu Denkweisen und Räsonnements verleiten lassen, deren Grundlage nichts anderes ist als ein auf Trugschlüssen beruhender Gebrauch jenes Wortes – Trugschlüssen, von denen er sich selbst in einzigartiger Weise freizuhalten vermocht hat.

Nach der platonischen Methode* – die noch immer das beste Modell für derlei Untersuchungen abgibt – ist das Erste, was mit einem derart unbestimmten Ausdruck zu geschehen hat, die genaue Feststellung seiner Bedeutung. Weiter gehört es zu den Regeln dieser Methode, dass man die Bedeutung eines Abstraktums am besten im Konkreten, die Bedeutung eines Allgemeinen im Besonderen zu bestimmen sucht. Wenden wir dieses Verfahren auf das Wort »Natur« an, haben wir uns demnach zuerst zu fragen, was unter der »Natur« eines gewissen Gegenstandes, etwa des Feuers, des Wassers oder einer bestimmten Pflanze oder eines bestimmten Tiers, verstanden wird: offenbar das Ganze oder die Gesamtheit seiner Kräfte oder Eigenschaften, die Art und Weise, wie er auf andere Dinge (einschließlich der Sinne des Beobachters) wirkt, und die Art und Weise, wie andere Dinge auf ihn wirken, wozu im Falle eines empfindenden Wesens auch die Empfindungsfähigkeit oder das Bewusstsein gehört. Die Natur des Gegenstandes bedeutet alles dies zusammengekommen – die Gesamtheit seiner Fähigkeit, Erscheinungen hervorzu- bringen. Und da die Erscheinungen, die die Dinge hervorbringen, sosehr sie sich auch unter verschiedenen Umständen voneinander unterscheiden mö- gen, unter denselben Umständen immer dieselben sind, können sie durch allgemeine Ausdrücke bezeichnet werden, die als *Gesetze* der Natur des Ge- genstandes bezeichnet werden. So ist es ein Gesetz der Natur des Wassers, dass es bei mittlerem Luftdruck auf Meereshöhe bei 212° Fahrenheit** siedet.

Wie die Natur eines bestimmten Dinges die Gesamtheit seiner Kräfte und Eigenschaften ist, so ist Natur *in abstracto**** die Gesamtheit der Kräfte und Eigenschaften aller Dinge. Natur bedeutet die Summe aller Erscheinungen, zusammen mit den Ursachen, die sie hervorbringen, wozu nicht nur alles ge- hört, was geschieht, sondern auch alles, was geschehen kann; denn die nicht zur Anwendung kommenden ursächlichen Kräfte sind ebenso ein Bestandteil der Idee der Natur wie die tatsächlich wirkenden Kräfte. Da man bei allen hin-

* Identisch mit der sokratischen Methode (s. o.).

** Entspricht 100° Celsius.

*** Rein begrifflich gesprochen.

reichend untersuchten Erscheinungen gefunden hat, dass sie nach bestimmten Regeln vor sich gehen, indem es für jede gewisse feststehende positive und negative Bedingungen gibt, bei deren Zusammentreffen sie ausnahmslos eintritt, hat die Menschheit teils durch direkte Beobachtung, teils durch darauf gegründete Schlussfolgerungen die Bedingungen des Eintretens zahlreicher Erscheinungen feststellen können, und wesentlich in der Feststellung dieser Bedingungen besteht der Fortschritt der Wissenschaft. Sind diese Bedingungen entdeckt, können sie in allgemeinen Sätzen ausgedrückt werden, die wir die Gesetze der besonderen Erscheinung oder allgemeiner Naturgesetze nennen. So ist etwa die Wahrheit, dass die Anziehungskraft, die alle materiellen Teilchen aufeinander ausüben, im geraden Verhältnis zu ihren Massen und im umgekehrten zum Quadrat ihrer Entfernung steht, ein Naturgesetz. Ebenso ist der Satz, dass Luft und Nahrung für das tierische Leben unerlässlich sind (wenn er – wie wir anzunehmen guten Grund haben – ausnahmslos wahr ist), ein Naturgesetz, auch wenn die Erscheinung, deren Gesetz es ist, eine besondere und nicht wie bei der Gravitation eine universelle ist.

So ist also »Natur« in dieser einfachsten Bedeutung des Wortes ein Kollektivname für alle wirklichen und möglichen Tatsachen oder, um genauer zu reden, ein Name für die uns teilweise bekannte, teilweise unbekannte Art und Weise, wie alles geschieht. Denn das Wort bezeichnet weniger die vielfältigen Einzelheiten der Erscheinungen als vielmehr einen zusammenfassenden Begriff ihres Wesens, wie er sich in einem Geist, der vollständige Kenntnis von ihr besitzt, herausbilden könnte. Sich durch schrittweise Generalisierung durch Erfahrung zu diesem zusammenfassenden Begriff zu erheben ist das Ziel der Wissenschaft.

Damit also hätten wir eine korrekte Definition des Wortes »Natur«. Aber diese Definition erfasst nur *einen* Sinn dieses mehrdeutigen Ausdrucks. Sie ist offenbar auf einige der Bedeutungen, in denen das Wort in der Umgangssprache gebraucht wird, nicht anwendbar. Sie passt beispielsweise durchaus nicht auf den üblichen Sprachgebrauch, dem zufolge »Natur« der »Kunst« und das »Natürliche« dem »Künstlichen« entgegengesetzt wird. Denn in dem eben definierten und streng wissenschaftlichen Sinn des Wortes »Natur« ist die Kunst ebenso sehr Natur wie alles andere auch – und ist alles, was künstlich ist, natürlich. Die Kunst ist keine unabhängige Kraft, sie ist nur die Anwendung der Kräfte der Natur zu einem bestimmten Zweck. Erscheinungen, die durch menschliche Tätigkeit hervorgebracht werden, ebenso wie die, die (was un-

sere Mitwirkung betrifft) unwillkürlich sind, sind bedingt durch die Eigenschaften der elementaren Kräfte oder der elementaren Stoffe und ihrer Zusammensetzung. Die vereinigten Kräfte des ganzen Menschengeschlechts wären nicht imstande, eine neue Eigenschaft der Materie im Allgemeinen oder eines bestimmten ihrer Stoffe zu schaffen. Wir vermögen nichts anderes, als aus den vorgefundenen Eigenschaften für unsere Zwecke Vorteile zu ziehen. Ein Schiff schwimmt nach denselben Gesetzen der spezifischen Schwere und des Gleichgewichts wie ein vom Wind entwurzelter und ins Wasser getriebener Baum. Das Getreide, das die Menschen zu ihrer Nahrung anbauen, wächst und trägt Frucht nach denselben Gesetzen der Vegetation, nach denen die wilde Rose und die Walderdbeere ihre Blüten und Früchte hervorbringen. Ein Haus steht und hält zusammen vermöge der natürlichen Eigenschaften, des Gewichts und der Kohäsionskraft der Materialien, aus denen es besteht; eine Dampfmaschine arbeitet aufgrund der natürlichen Ausdehnungskraft des Dampfes, die einen Druck auf einen bestimmten Teil eines Systems von Teilen ausübt, der durch die mechanischen Eigenschaften des Hebels von dem einen Teil auf einen anderen übertragen wird, wo er ein mit diesem in Verbindung gebrachtes Gewicht hebt oder ein Hindernis aus dem Weg räumt. Bei diesen wie bei allen übrigen künstlichen Operationen ist die Tätigkeit des Menschen, wie schon des Öfteren bemerkt worden ist, sehr beschränkt: Sie besteht lediglich darin, die Dinge in eine gewisse Lage zu bringen. Wir bewegen Gegenstände und bringen dadurch Dinge, die bisher getrennt waren, miteinander in Berührung, oder trennen Dinge, die sich bisher berührt hatten. Und durch diese einfache Veränderung der Lage werden Naturkräfte, die vorher bloß latent waren, in Tätigkeit gesetzt und bringen die gewünschten Wirkungen hervor. Selbst der Wille, der einen bestimmten Zweck setzt, der Verstand, der seine Verwirklichung entwirft, und die Muskelkraft, die ihn schließlich zur Ausführung bringt, sind Naturkräfte.

Es scheint also, dass wir dem Wort »Natur« mindestens zwei Hauptbedeutungen zuerkennen müssen. In der einen bedeutet es alle in der äußeren und inneren Welt vorhandenen Kräfte und alles, was infolge dieser Kräfte geschieht. In einer anderen bedeutet es nicht alles, was geschieht, sondern nur das, was ohne die Mitwirkung, das heißt die willentliche und absichtliche Mitwirkung, des Menschen geschieht. Mit dieser Unterscheidung sind die Bedeutungen des Wortes keineswegs erschöpft. Aber sie ist der Schlüssel zu der Mehrzahl der Bedeutungen, von denen etwas von Gewicht abhängt.

Wenn dies also die beiden Hauptbedeutungen des Wortes »Natur« sind: In welcher von beiden wird es gebraucht – oder wird es in beiden gebraucht? –, wenn mit dem Wort und seinen Ableitungen Vorstellungen der Empfehlung, der Billigung oder sogar der moralischen Verpflichtung ausgedrückt werden sollen?

Mit derartigen Vorstellungen ist das Wort »Natur« zu allen Zeiten verknüpft gewesen. *Naturam sequi*^{*} war das Grundprinzip der Moral in vielen der berühmtesten philosophischen Schulen. Bei den Alten, insbesondere in der Zeit des allmählichen Niedergangs des antiken Geistes, wurde diese Maxime zum Prüfstein sämtlicher ethischer Lehren gemacht. Die Stoiker^{**} und die Epikureer^{***}, wie unversöhnlich sich ihre Systeme im Übrigen auch immer gegenüberstehen mochten, waren sich zumindest darin einig, dass sie sich zu dem Nachweis verpflichtet fühlten, dass ihre jeweiligen Lebensregeln den Geboten der Natur entsprächen. Unter ihrem Einfluss stellten die römischen Juristen bei ihrem Versuch, das Recht in ein System zu bringen, an die Spitze ihrer Darstellung ein gewisses *jus naturale*,^{****} »quod natura«, wie Justinian in den *Institutionen*^{*****} erklärt, »omnia animalia docuit«^{*****},¹ und da die Verfasser moderner Systeme, nicht nur des Rechts, sondern auch der Moralphilosophie, sich zumeist die römischen Juristen zum Muster genommen haben, ist eine Fülle von Abhandlungen über das »Naturrecht« erschienen, und in der Literatur wimmelt es von Hinweisen auf dieses Recht als eine höchste Regel und letzten Maßstab. Insbesondere die Völkerrechtler haben dazu beigetragen, dieser ethischen Theorie Eingang zu verschaffen, indem sie, da sie nicht über positives Recht zu schreiben hatten und doch darauf bedacht waren, die verbreitetsten Ansichten über die Ethik internationaler Beziehungen so weit wie möglich mit der Autorität des Rechts zu versehen, versucht haben, eine solche Autorität in dem imaginären Gesetzbuch der Natur zu finden. Zwar

* Der Natur folgen.

** Anhänger der antiken Philosophenschule der Stoa (benannt nach der Säulenhalle auf dem Marktplatz von Athen), die von einer ganzheitlichen Welt ausgingen, in deren Ordnung sich das Individuum einzufügen habe.

*** Anhänger der antiken Philosophenschule des griechischen Philosophen Epikur (341–271/270 v. Chr.), die eine gegen Aberglaube und die Ideen göttlicher Eingriffe gerichtete materialistische Weltanschauung vertraten.

**** Natürliches Recht.

***** Juristisches Lehrbuch von Justinian I. (um 482–565), römischer Kaiser seit 527.

***** »Was die Natur alle Lebewesen gelehrt hat«.

legte die christliche Theologie zur Zeit ihres größten Einflusses den Auffassungen, die die Natur zum Kriterium der Moral erhoben, insofern einige (wenn auch nicht absolute) Hindernisse in den Weg, als nach dem Glauben der meisten christlichen Bekenntnisse, wenn auch sicher nicht nach dem Glauben Christi, der Mensch von Natur aus sündig ist. Aber gerade diese Lehre hat infolge der Reaktion, die sie auslöste, dazu geführt, dass die deistischen Moralisten* fast einstimmig die Göttlichkeit der Natur proklamiert und ihre vermeintlichen Gebote als eine verpflichtende Regel des Handelns aufgestellt haben. Ein Hinweis auf diesen vermeintlichen Maßstab bildet den Hauptbestandteil der Denk- und Empfindungsweise, als deren erster Vertreter Rousseau** erscheint und die in großem Maße in den modernen Geist, einschließlich desjenigen, der sich christlich nennt, eingegangen ist. Zu allen Zeiten haben sich die Lehren des Christentums der jeweils herrschenden Philosophie weitgehend angepasst, und das Christentum unserer Tage hat seine Eigenart und Färbung zu einem guten Teil dem »empfindsamen« Deismus entlehnt. Zwar kann man nicht behaupten, dass in unserer Zeit die Natur oder irgendein anderer Maßstab, so wie es früher üblich war, dazu verwendet wird, Regeln des Handelns mit juristischer Schärfe daraus abzuleiten oder zu versuchen, ihren Geltungsbereich auf die Gesamtheit aller menschlichen Tätigkeiten auszudehnen. Die Menschen unserer Generation pflegen im allgemeinen keinen besonderen Wert auf die peinlich genaue Anwendung von Prinzipien zu legen oder sich zu irgendeinem moralischen Maßstab als ihrem alleinigen Führer zu bekennen, sondern leben in einer Art von Vermengung vieler solcher Maßstäbe, einem Zustand, der zwar nicht der Ausbildung fester moralischer Prinzipien günstig, wohl aber denen bequem ist, die es mit moralischen Ansichten leichtnehmen, da sie dadurch über eine bedeutend größere Zahl von Argumenten verfügen, mit denen sich die Lehre, die ihnen gerade zusagt, verteidigen lässt. Aber wenn es auch heute vielleicht niemanden mehr gibt, der wie die Verfasser der Institutionen das sogenannte Naturrecht als das Fundament der Ethik betrachtet und versucht, daraus ein zusammenhängendes System zu entwickeln, müssen das Wort und seine Ableitungen doch im-

* Anhänger der Glaubensrichtung des Deismus, die, im Gegensatz zu einer auf Offenbarung beruhenden Religion, die Existenz Gottes aus Vernunft und Naturbeobachtung ableiten.

** Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), französischer Philosoph und Pädagoge der Aufklärung.

mer noch unter diejenigen gerechnet werden, die in moralischen Argumentationen eine große Rolle spielen. Dass irgendeine Art zu denken, zu fühlen oder zu handeln »naturgemäß« ist, gilt gemeinhin als ein starkes Argument für ihre moralische Qualität. Wenn sich mit einiger Plausibilität behaupten lässt, dass die »Natur etwas gebietet«, halten die meisten Menschen die moralische Richtigkeit des Gehorsams gegen ein solches Gebot für erwiesen. Und umgekehrt gilt die Beschuldigung, dass etwas »der Natur zuwider« sei, als Ausschließung jedes Anspruchs der so bezeichneten Sache auf Duldung oder Entschuldigung, und das Wort »unnatürlich« ist noch immer eines der am schärfsten tadelnden Epitheta* unserer Sprache. Diejenigen, die sich dieser Ausdrücke bedienen, mögen es vielleicht ablehnen, sich auf irgendein bestimmtes ethisches Grundprinzip verpflichten zu lassen; aber sie bekennen sich darum nicht weniger, wenn auch implizit, zu einer solchen Theorie, und zwar zu einer Theorie, die im Kern dieselbe sein muss wie diejenige, auf die die konsequenteren Denker einer gründlicher vorgehenden Epoche ihre systematischen Abhandlungen über das Naturrecht gründeten.

Ist es notwendig, in diesen Redeweisen eine weitere eigenständige Bedeutung des Wortes »Natur« zu erkennen? Oder lassen sich diese in irgendeiner Weise mit einer der beiden bereits genannten Bedeutungen logisch verknüpfen? Auf den ersten Blick mag es scheinen, als bliebe uns keine andere Wahl, als dem Ausdruck noch eine weitere Bedeutung zuzuerkennen: Alle Untersuchungen drehen sich entweder um das, was ist, oder um das, was sein sollte; die exakten Wissenschaften und die Geschichte gehören der ersteren, die Kunst, die Moral und die Politik der letzteren Kategorie an. Aber die beiden oben von uns entwickelten Bedeutungen des Wortes »Natur« haben miteinander gemeinsam, dass sie sich nur auf das beziehen, was ist. In der ersten Bedeutung ist »Natur« ein Kollektivname für alles, was ist. In der zweiten ist »Natur« ein Name für alles, was von sich aus ist, ohne willentliches Eingreifen des Menschen. Die Verwendung des Wortes »Natur« als eines Ausdrucks der Ethik scheint daher auf eine dritte Bedeutung hinzuweisen, in der »Natur« nicht das, was ist, sondern das, was sein sollte, beziehungsweise den Maßstab dessen, was sein sollte, bezeichnet. Es bedarf jedoch nur wenig Nachdenkens, um zu sehen, dass es sich keineswegs um eine weitere Mehrdeutigkeit handelt; wir haben es hier nicht mit einer dritten Bedeutung des

* Als Beifügung gebrauchte Adjektive oder Partizipien.

Wortes zu tun. Diejenigen, die die Natur als Maßstab des Handelns festlegen, beabsichtigen damit nicht bloß eine bestimmte Sprachregelung; sie wollen damit nicht sagen, dass der Maßstab – er möge sein, welcher er wolle – »Natur« genannt werden soll. Nach ihrer Auffassung geben sie vielmehr Auskunft darüber, worin der Maßstab des Handelns wirklich besteht. Diejenigen, die sagen, dass wir der Natur gemäß handeln sollten, meinen damit nicht nur den tautologischen Satz, dass wir tun sollten, was wir tun sollten. Sie glauben vielmehr, dass das Wort »Natur« ein *Kriterium* dafür bietet, was wir tun sollten; und wenn sie als Regel für das, was sein sollte, ein Wort einsetzen, das seiner eigentlichen Bedeutung nach das bezeichnet, was ist, so tun sie das, weil ihnen dabei deutlich oder undeutlich die Vorstellung vorschwebt, dass das, was *ist*, die Regel und den Maßstab dafür abgibt, was sein *sollte*.

Die Untersuchung ebendieser Vorstellung ist der Gegenstand des vorliegenden Essays. Was geprüft werden soll, ist die Wahrheit jener Lehren, die die Natur zu einem Prüfstein für Recht und Unrecht, Gut und Böse machen beziehungsweise die es in irgendeiner Weise für verdienstlich oder wünschenswert erklären, der Natur zu folgen, sie nachzuahmen oder ihr zu gehorchen. Zu dieser Untersuchung war die vorangehende Erörterung der Wortbedeutungen die unerlässliche Einleitung. Die Sprache ist gewissermaßen die Atmosphäre der philosophischen Forschung, die zunächst durchsichtig gemacht werden muss, ehe in ihr etwas in seiner wahren Gestalt und Lage erkannt werden kann. Im vorliegenden Fall gilt es, sich noch vor einer weiteren Mehrdeutigkeit zu hüten, die zwar unmittelbar in die Augen springt, aber gleichwohl selbst scharfsinnige Köpfe bisweilen irregeleitet hat und von der es somit geraten ist, Notiz zu nehmen, bevor wir mit unserer Untersuchung beginnen.

Kein Wort wird häufiger mit dem Wort »Natur« in Verbindung gebracht als das Wort »Gesetz«. Nun hat aber dieses Wort zwei sehr verschiedene Bedeutungen. In der einen bezeichnet es einen bestimmten Teil dessen, was ist, in der anderen einen bestimmten Teil dessen, was sein sollte. Wir reden von dem Gesetz der Gravitation, von den drei Gesetzen der Bewegung, von dem Gesetz der bestimmten Massenverhältnisse in chemischen Verbindungen und den Lebensgesetzen organischer Geschöpfe. Alle diese Gesetze sind Teile dessen, was ist. Andererseits reden wir aber auch von Strafgesetzen, von Zivilgesetzen, vom Gesetz der Ehre, dem Gesetz der Wahrhaftigkeit, dem Gesetz der Gerechtigkeit, sämtlich Teile dessen, was sein sollte, beziehungsweise des-

sen, was jemand hinsichtlich dessen, was sein sollte, meint, fühlt oder vorschreibt. Die erstere Art von Gesetzen (wie die Bewegungsgesetze oder das Gravitationsgesetz) sind nicht mehr und nicht weniger als beobachtete Übereinstimmungen des Eintretens gewisser Erscheinungen, wobei diese entweder aufeinanderfolgen oder zusammenfallen. Ebendies wird in der Wissenschaft und darüber hinaus auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch unter Naturgesetzen verstanden. Zu den Gesetzen der anderen Art gehören die Gesetze eines Landes, moralische Gesetze und die Gesetze des Völkerrechts; in diesen Kreis von Gesetzen haben, wie bereits bemerkt, Juristen und Publizisten etwas hineingezogen, was sie »Naturrecht« zu nennen beliebten. Wie leicht es geschehen kann, dass diese beiden Wörter verwechselt werden, dafür kann es kein frappanteres Beispiel geben als das erste Kapitel im Montesquieu*, wo er bemerkt, dass die materielle Welt ihre Gesetze habe, die niederen Tiere ihre Gesetze haben und der Mensch seine Gesetze hat, und darauf aufmerksam macht, wie viel strikter die Gesetze der beiden ersten Arten befolgt würden als die der letzten² – als ob es eine Inkonsequenz und ein Paradox wäre, dass die Dinge immer das sind, was sie sind, die Menschen aber nicht immer das sind, was sie sein sollten. Eine ähnliche Begriffsverwirrung herrscht in den Schriften von George Combe**, von denen aus sie in große Teile der populären Literatur eingedrungen ist, so dass wir jetzt fortwährend die Aufforderung lesen, den physikalischen Gesetzen des Universums, als Gesetzen, die in demselben Sinn und in derselben Weise verpflichten wie die Moral, Gehorsam zu leisten. Die Vorstellung, die der Gebrauch des Wortes »Natur« im ethischen Sinne nahelegt, dass nämlich zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, ein enger Zusammenhang, wenn nicht sogar eine absolute Identität besteht, verdankt ihre Gewalt über die Gemüter sicherlich zu einem Teil der Gewohnheit, das, was ist, mit dem Ausdruck »Naturgesetze« zu bezeichnen, während dasselbe Wort »Gesetz« auch – und noch verbreiteter und mit noch größerem Nachdruck – zur Bezeichnung dessen gebraucht wird, was sein sollte.

* Charles-Louis de Secondat, Baron von La Brède und Montesquieu (1689–1755), französischer Autor und Philosoph der Aufklärung, Verfasser des staatstheoretischen Klassikers *Vom Geist der Gesetze* (1748), in dem er unter anderem das Prinzip der Gewaltenteilung rechtfertigt.

** George Combe (1788–1858), schottischer Rechtsanwalt und Autor. Sein Hauptwerk *Essay on the Constitution of Man* erschien 1828 und ergründet als wichtiger Beitrag zur seinerzeit modernen Lehre von der »Phrenologie« die Funktionsweise des Gehirns und verschiedener Gehirnnareale.

Wenn nun aber ausdrücklich oder unausdrücklich behauptet wird, dass wir uns nach der »Natur« oder nach den Naturgesetzen richten sollen – wird da unter »Natur« die Natur im ersten Sinne verstanden, das heißt als alles das, was ist, die Kräfte und Fähigkeiten aller Dinge? Nein, in dieser Bedeutung bedarf es keiner Empfehlung, der Natur gemäß zu handeln; denn es ist undenkbar, dass jemand anders als in dieser Weise handelt, gleich, ob er gut oder böse handelt. Es gibt keine Handlungsweise, die der Natur in diesem Sinn des Wortes nicht entsprechen würde, und das gilt für alle Handlungsweisen in genau gleicher Weise. Jede Handlung ist das Geltendmachen einer Naturkraft, und ihre vielfältigen Wirkungen sind ebenso viele Naturerscheinungen, hervorgebracht durch die Kräfte und Eigenschaften eines Gegenstands der Natur in genauer Übereinstimmung mit einem oder mehreren Naturgesetzen. Wenn ich willentlich meine Organe dazu gebrauche, Nahrung zu mir zu nehmen, findet diese Handlung (sowie ihre Folgen) Naturgesetzen gemäß statt; schlucke ich statt Nahrung Gift, ist es nicht anders. Die Menschen aufzufordern, sich nach den Naturgesetzen zu richten, wo sie doch über keine anderen Kräfte verfügen als die, die ihnen die Naturgesetze verleihen, und wo es doch eine physische Unmöglichkeit für sie ist, irgendetwas anders als einem oder mehreren Naturgesetzen gemäß zu tun, ist schlechterdings absurd. Was man ihnen sagen müsste, wäre vielmehr, welches besonderen Naturgesetzes sie sich in einem besonderen Falle bedienen sollten. Wer zum Beispiel einen Fluss auf einer schmalen Brücke ohne Geländer überquert, wird gut daran tun, seine Unternehmung unter die Gesetze des Gleichgewichts für bewegte Körper zu bringen, anstatt sich nur nach dem Gesetz der Schwere zu richten und ins Wasser zu fallen.

Und doch – so müßig es ist, die Menschen zu ermahnen, zu tun, was sie nicht umhinkönnen zu tun, und so absurd es ist, als eine Regel richtigen Verhaltens vorzuschreiben, was ebenso auf das falsche Handeln zutrifft –, es kann dennoch eine rationale Regel des Verhaltens aus dem Verhältnis, in dem dieses zu den Naturgesetzen im weitesten Sinne des Wortes stehen müsste, hergeleitet werden. Der Mensch gehorcht mit Notwendigkeit den Naturgesetzen oder – mit anderen Worten – den Eigenschaften der Dinge; aber er lässt sich nicht mit Notwendigkeit auch von ihnen *leiten*. Obgleich jedes Verhalten den Naturgesetzen entspricht, ist doch nicht jedes Verhalten auf die Kenntnis der Naturgesetze gegründet und darauf gerichtet, durch deren intelligente Ausnutzung bestimmte Zwecke zu erreichen. Auch wenn wir uns von den Natur-

gesetzen in ihrer Gesamtheit nicht emanzipieren können, können wir doch jedem besonderen Naturgesetz entgehen, sofern wir imstande sind, uns den Umständen, unter denen es wirkt, zu entziehen. Auch wenn wir anders als durch Naturgesetze überhaupt nichts tun können, können wir uns doch des einen Naturgesetzes bedienen, um einem anderen entgegenzuwirken. Nach Bacons^{*} *Maxime*³ können wir der Natur in einer solchen Weise gehorchen, dass wir zugleich über sie herrschen. Jede Veränderung der Umstände verändert mehr oder weniger auch die Naturgesetze, unter denen wir handeln, und mit jeder Wahl, die wir hinsichtlich unserer Zwecke oder unserer Mittel treffen, stellen wir uns in einem größeren oder geringeren Maße unter die eine Klasse von Naturgesetzen statt unter die andere. Wenn daher die nutzlose Vorschrift, der Natur zu folgen, in die Vorschrift abgeändert würde, die Natur zu studieren, die Eigenschaften der Dinge, mit denen wir es zu tun haben, soweit sie einen bestimmten Zweck fördern oder beeinträchtigen können, kennenzulernen oder zu beachten, so wären wir bei dem ersten Prinzip jedes intelligenten Handelns oder vielmehr bei der Definition des intelligenten Handelns selbst angelangt. Und eine unklare Vorstellung von diesem wahren Prinzip schwebt unzweifelhaft vielen von denen vor, die die nichtssagende Lehre aufstellen, die mit diesem Prinzip eine oberflächliche Ähnlichkeit hat. Sie bemerken, dass der wesentliche Unterschied zwischen klugem und törichtem Handeln darin besteht, dass die besonderen Naturgesetze, von denen ein wichtiges Resultat abhängt, einmal beachtet werden und das andere Mal nicht. Und sie glauben, dass man von jemandem, der ein Naturgesetz beachtet, um sein Verhalten danach einzurichten, sagen könne, dass er diesem Gesetz gehorcht, während man von jemandem, der dieses Gesetz in seinem Verhalten missachtet und handelt, als ob es ein solches Gesetz gar nicht gäbe, sagen könne, dass er ihm ungehorsam ist; wobei sie den Umstand übersehen, dass das, was sie hierbei Ungehorsam gegen ein Naturgesetz nennen, in der Tat Gehorsam gegen ein anderes oder vielleicht sogar gegen dasselbe Gesetz ist. Wenn zum Beispiel jemand ein Pulvermagazin betritt, ohne die Explosionskraft des Pulvers zu kennen oder zu beachten, wird er so handeln, dass er aller Wahrscheinlichkeit nach in Stücke zerrissen wird – eben jenem Gesetz gemäß, das er missachtet hat.

* Francis Bacon (1561–1626), englischer Philosoph, Naturwissenschaftler, Wissenschaftstheoretiker und Politiker.

Aber einen wie immer großen Teil ihrer Autorität die Lehre des *naturam sequi** der Vermengung mit der rationalen Vorschrift des *naturam observare*** verdanken mag, die Freunde und Förderer jener Doktrin haben doch unstreitig viel mehr dabei im Sinn als diese Vorschrift. Sich Kenntnisse von den Eigenschaften der Dinge zu verschaffen und sich nach diesen Kenntnissen zu richten ist eine Regel der Klugheit hinsichtlich der Wahl der geeigneten Mittel zu bestimmten Zwecken – der Klugheit, unsere Wünsche und Absichten, worin diese auch immer bestehen mögen, zur Ausführung zu bringen. Aber die Maxime des Gehorsams gegen die Natur oder der Übereinstimmung mit der Natur wird nicht als eine schlichte Vorschrift der Klugheit, sondern als ein ethischer Grundsatz aufgestellt, und zwar von denjenigen, die von dem *jus naturae**** als von einem Gesetz reden, das sich sogar dazu eigne, von Gerichten angewendet und zwangsweise vollstreckt zu werden. Richtiges Handeln muss etwas mehr und etwas anderes bedeuten als ein bloß intelligentes Handeln, und doch kann keine über dieses letztere hinausgehende Vorschrift mit dem Wort »Natur« in der weiteren und philosophischen seiner beiden Bedeutungen verknüpft werden. Wir müssen es daher in seiner anderen Bedeutung zu nehmen versuchen, in derjenigen, in der »Natur« der »Kunst« gegenübergestellt wird, und nicht den ganzen Kreis der Erscheinungen, die sich unserer Beobachtung darbieten, sondern nur die unwillkürlichen unter diesen Erscheinungen umfasst.

Sehen wir daher, ob wir mit der praktischen Maxime, der Natur zu folgen, einen Sinn verbinden können, wenn »Natur« in dieser zweiten Bedeutung des Wortes verstanden wird und das bezeichnet, was ohne menschliche Mitwirkung stattfindet. Ist der spontane Verlauf der sich selbst überlassenen Dinge in der so aufgefassten Natur die Regel, die wir bei dem Versuch, die Dinge unserem Gebrauch anzupassen, befolgen sollen? Es leuchtet sofort ein, dass die Maxime in diesem Sinne nicht nur, wie in dem anderen Sinne, überflüssig und nichtssagend, sondern offenkundig absurd und selbstwidersprüchlich ist. Denn während menschliches Handeln nicht umhinkann, sich nach der Natur in der einen Bedeutung des Wortes zu richten, ist das eigentliche Ziel und der Zweck des Handelns, die Natur im anderen Sinne zu verändern und zu ver-

* Der Natur folgen.

** Die Natur beobachten.

*** Naturrecht.

bessern. Wäre der natürliche Verlauf der Dinge vollkommen gut und befriedigend, wäre alles Handeln nichts als eine überflüssige Einmischung, die, da sie nichts zu bessern vermöchte, alles nur verschlimmern müsste. Oder wenn das Handeln überhaupt zu rechtfertigen wäre, könnte das doch nur für ein unmittelbar unseren Instinkten folgendes Handeln gelten, insofern man diese vielleicht als einen Teil der spontanen Ordnung der Natur betrachten könnte; aber irgendetwas mit Vorbedacht und im Hinblick auf einen bestimmten Zweck zu tun, das würde eine Verletzung jener vollkommenen Ordnung bedeuten. Wenn das Künstliche nicht besser ist als das Natürliche, wozu dann alle Künste des Lebens? Graben, Pflügen, Bauen, Kleidertragen – alles sind direkte Übertretungen des Gebots, der Natur zu folgen.

Dementsprechend würde jeder behaupten – und selbst diejenigen, die am meisten unter dem Einfluss jener Denkweise stehen, auf der das Gebot beruht –, dass das Gebot auf Fälle wie die eben erwähnten anzuwenden hieße, es zu weit zu treiben. Niemand wird bestreiten wollen, dass er einige großartige Triumphe der Kunst über die Natur mit Zustimmung und Bewunderung anerkennt: die Überbrückung von Strömen, deren Ufer die Natur getrennt hat, die Trockenlegung von Sümpfen, das Graben von Brunnen, das Zutagefördern dessen, was die Natur in den Tiefen der Erde verborgen hält, die Abwendung ihrer Blitze durch Blitzableiter, ihrer Überschwemmungen durch Eindeichungen, ihrer Meeresfluten durch Wellenbrecher. Aber solche und ähnliche Errungenschaften zu rühmen heißt anerkennen, dass die Natur überwunden, nicht befolgt werden muss; dass ihre Gewalten dem Menschen oft als Feinde gegenüberstehen, deren er sich, soweit er es vermag, zu seinen Zwecken mittels Kraft und Geschicklichkeit erwehren muss; und dass er Beifall verdient, wenn das wenige, das er vermag, mehr ist, als man von seiner körperlichen Schwäche im Vergleich mit jenen gigantischen Gewalten erwarten sollte. Alles Lob der Zivilisation, der Kunst oder der Geschicklichkeit ist ebenso viel Tadel der Natur – ein Eingeständnis der Unvollkommenheit, an deren fortwährender Verbesserung und Milderung zu arbeiten Aufgabe und Verdienst des Menschen sind.

Das Bewusstsein, dass alles, was der Mensch zur Verbesserung seiner Lage tut, eben deshalb einen Tadel und eine Abweichung von der spontanen Ordnung der Dinge enthält, hat zu allen Zeiten bewirkt, dass neue und bis dahin unbekannte Versuche der Verbesserung anfänglich im Allgemeinen mit einem gewissen religiösen Argwohn bekämpft wurden – als Versuche, die in jedem

Fall wenig schmeichelhaft und sehr wahrscheinlich sogar beleidigend für die mächtigen Wesen (oder, nach Verdrängung des Polytheismus durch den Monotheismus, für das allmächtige Wesen) sein müssten, von denen man die vielfältigen Erscheinungen des Universums regiert und deren Willen man im Lauf der Natur ausgedrückt sah. Jeder Versuch, Naturerscheinungen dem Menschen dienstbar zu machen, musste leicht als eine Einmischung in die Regierung jener höheren Wesen erscheinen. Und obgleich das Leben ohne fortwährende Einmischungen dieser Art nicht hätte erhalten, geschweige denn angenehm gemacht werden können, war doch zweifellos jeder Versuch erneut von Furcht und Zittern begleitet, bis die Erfahrung die Menschen gelehrt hatte, dass das Wagnis unternommen werden durfte, ohne die Rache der Götter herauszufordern. Der Scharfsinn der Priester gab ihnen die Mittel an die Hand, die Strafflosigkeit einzelner Übertretungen mit der Aufrechterhaltung der allgemeinen Furcht vor Eingriffen in die göttliche Regierung in Einklang zu bringen. Sie erreichten es dadurch, dass sie jede wichtige menschliche Erfindung als Geschenk und Gunst eines Gottes darstellten. Außerdem gab es in den alten Religionen zahlreiche Wege, die Götter zu befragen und ihre ausdrückliche Erlaubnis für das zu erhalten, was ansonsten als ein Eingriff in ihre Vorrechte erschienen wäre. Nachdem die Zeit der Orakel zu Ende gegangen war, sahen sämtliche Religionen, die eine Offenbarung anerkannten, Auskunftsmittel zu diesem Zweck vor. In der katholischen Religion bestand diese in einer unfehlbaren Kirche, die autorisiert war, zu erklären, inwieweit menschliche Eingriffe in den Lauf der Natur erlaubt oder verboten waren, und in Ermangelung dessen ließen sich in jedem einzelnen Fall Argumente aus der Bibel dafür heranziehen, ob irgendeine besondere Praxis explizit oder implizit zugelassen war. Es erhielt sich auf diese Weise die Vorstellung, dass die Freiheit, in den Lauf der Natur einzugreifen, dem Menschen nur durch eine besondere Erlaubnis, und insoweit es für seine Bedürfnisse erforderlich sei, zustehe; und es gab stets eine (wenn auch nachlassende) Tendenz, jeden Versuch, die Natur über ein gewisses Maß und einen gewissen erlaubten Bereich hinaus zu beherrschen, als das gottlose Bemühen zu betrachten, sich göttliche Macht anzumaßen und mehr zu wagen, als den Menschen erlaubt sei. Die Verse des Horaz*, in denen die wohlbekannten Künste des Schiffbaus

* Horaz (65–8 v. Chr.), römischer Dichter.

und der Schifffahrt als *vetitum nefas** verworfen werden,⁴ deuten darauf hin, dass selbst noch in jener skeptischen Zeit diese alte Anschauung lebendig war. Die Intensität, mit der entsprechende Anschauungen im Mittelalter vertreten wurden, bietet wegen den mit ihr verknüpften abergläubischen Vorstellungen eines Verkehrs mit bösen Geistern keine ganz zutreffende Parallele. Aber der Vorwurf des vorwitzigen Eindringens in die Geheimnisse des Allmächtigen blieb weiterhin eine mächtige Waffe im Kampf gegen unpopuläre Naturforscher; und die Anschuldigung, man versuche anmaßenderweise, den Plänen der Vorsehung entgegenzuarbeiten, besitzt noch jetzt so viel von ihrer ursprünglichen Kraft, dass sie regelmäßig zusätzlich zu anderen Einwänden in die Waagschale geworfen wird, wenn es darum geht, eine neuartige Form menschlicher Voraussicht und Erfindungsgabe als tadelnswert hinzustellen. Zwar behauptet niemand mehr, dass nach der Absicht des Schöpfers der ursprüngliche Zustand der Schöpfung überhaupt nicht, oder auch nur, dass er nicht auf eine bisher noch nicht versuchte Weise verändert werden sollte. Aber noch immer findet sich die unklare Vorstellung, dass, so angemessen es auch sein mag, die eine oder andere Naturerscheinung zu beherrschen, der allgemeine Plan der Natur doch ein nachahmenswertes Muster für uns sei, dass wir uns – mit mehr oder weniger Freiheit im Einzelnen – im Ganzen von dem den Schöpfungen der Natur innewohnenden Geist leiten lassen sollten, dass sie Gottes Werke und als solche vollkommen seien, dass der Mensch ihre unvergleichbare Vollkommenheit bei weitem nicht erreichen und seine Geschicklichkeit und pietätvolle Gesinnung nicht besser an den Tag legen könne, als indem er danach strebe, in wie immer unvollkommener Weise etwas diesen Schöpfungen Ähnliches hervorzubringen, und dass, wenn nicht der ganze ursprüngliche Zustand der Schöpfung, so doch einige ihrer Teile (die je nach Vorliebe des Behauptenden verschieden bestimmt werden) in einem ganz besonderen Sinn Kundgebungen des Willens des Schöpfers seien – eine Art von Wegweisern, auf denen die Richtung angegeben sei, die die Dinge im Allgemeinen und insofern auch unsere willentlichen Handlungen zu nehmen bestimmt seien. Anschauungen dieser Art werden zwar im gewöhnlichen Lauf der Dinge durch die ihnen entgegenstehende Strömung des Lebens zurückgedrängt, brechen aber immer dann wieder hervor, wenn Gewohnheit und Sitte schweigen und den ursprünglichen Eingebungen des Gemüts nur die

* Verbotene Untat.

Vernunft gegenübersteht, und wenn an diese Eingebungen von bestimmten Rhetoren fortwährend appelliert wird – mit dem Ergebnis, dass wenn sie auch nicht ihre Gegner überzeugen, so doch wenigstens bei denen, die bereits vorher die von ihnen vertretene Ansicht teilen, das Gefühl der Richtigkeit ihrer Überzeugungen vertiefen. Denn es mag heutzutage zwar selten vorkommen, dass sich jemand dadurch zum Einverständnis mit einer bestimmten Handlungsweise bestimmen lässt, dass sie der göttlichen Weltregierung analog zu sein scheint; aber wenn dieses Argument für etwas spricht, mit dem er sich von vornherein einverstanden zu erklären geneigt ist, macht es ihm großen Eindruck und wird als eine mächtige Unterstützung seiner Ansicht empfunden.

Mag diese Vorstellung von der Nachahmungswürdigkeit der Wege der Vorsehung, wie sie sich in der Natur manifestieren, auch nur selten ohne Umschweife als allgemeiner Grundsatz verkündet werden, so wird ihr doch nur selten direkt widersprochen. Alle, denen diese Vorstellung in den Weg kommt, ziehen es vor, das Hindernis zu umgehen, als sich mit ihm auseinanderzusetzen. Oft sind sie selbst von der betreffenden Denkweise nicht frei und fürchten, sich der Anklage der Gottlosigkeit auszusetzen, wenn sie etwas äußern, was als Verkleinerung der Werke des Allmächtigen ausgelegt werden könnte. Meistens versuchen sie daher nachzuweisen, dass ihnen ebenso viele der Religion entnommene Argumente zu Gebote stehen wie ihren Gegnern und dass, falls die von ihnen vertretene Auffassung in einer bestimmten Hinsicht mit den Wegen der Vorsehung in Konflikt zu geraten scheint, sie doch in einer anderen Hinsicht den Wegen der Vorsehung besser entspricht als die von der Gegenseite verfochtene Ansicht. Durch diese Art und Weise, mit den großen Apriori-Trugschlüssen* fertig zu werden, werden zwar einzelne Irrtümer nach und nach beseitigt, die Ursachen der Irrtümer bleiben jedoch bestehen und werden durch jeden einzelnen Konflikt nur unwesentlich geschwächt. Dennoch häufen sich durch die lange Reihe derartiger Teilerfolge die Präzedenzfälle, auf die man sich jenen mächtigen Vorurteilen gegenüber berufen kann, und nähren die Hoffnung, dass jene fehlgeleitete Denkweise, nachdem sie so oft zurückzuweichen gelernt hat, sich eines Tages zu einer bedingungslosen Kapitulation genötigt sehen wird. Denn wie anstößig diese Ansicht für viele religiöse Menschen auch sein mag, sie sollten sich der unleugbaren Tat-

* Von vornherein.

sache nicht verschließen, dass die Ordnung der Natur, insoweit sie der Mensch nicht modifiziert hat, von einer Beschaffenheit ist, wie sie kein Wesen, zu dessen Eigenschaften Gerechtigkeit und Wohlwollen gehören, mit der Absicht geschaffen haben würde, dass sie seinen vernünftigen Geschöpfen als Vorbild dient. Wäre sie ganz von einem solchen Wesen und nicht zum Teil auch von Wesen mit völlig anderen Eigenschaften geschaffen, könnte das nur in der Absicht geschehen sein, ein unvollkommenes Werk zu schaffen, das der Mensch in seiner beschränkten Sphäre im Sinne von Gerechtigkeit und Wohlwollen zu vervollkommen habe. Die Besten unter den Menschen haben das eigentliche Wesen der Religion stets darin erblickt, dass es die höchste Pflicht des Menschen auf Erden sei, sich selbst zu vervollkommen. Aber alle – mit Ausnahme mönchischer Quietisten* – haben dieser Pflicht im innersten Herzen die weitere Pflicht hinzugefügt (auch wenn sie sie selten mit derselben Bestimmtheit aussprechen), die Welt zu vervollkommen, nicht nur insoweit, als die Menschen zu dieser Welt gehören, sondern auch die materielle Welt, die physische Natur.

Es ist für die Untersuchung dieses Gegenstands notwendig, dass wir uns zunächst gewisser Vorbegriffe entledigen, die man mit einigem Recht als natürliche Vorurteile bezeichnen kann, da sie auf Gefühlen beruhen, die im Grunde natürlich und unvermeidlich sind, sich andererseits jedoch in Dinge einmischen, mit denen sie nichts zu tun haben sollten. Eines dieser Gefühle ist das bis zur ehrfurchtsvollen Scheu reichende Staunen, das uns – unabhängig von allen religiösen Gefühlen – alle größeren Naturerscheinungen einflößen. Ein Orkan, eine Felswand, die Wüste, der bewegte oder ruhige Ozean, das Sonnensystem und die gewaltigen kosmischen Kräfte, die es zusammenhalten, das grenzenlose Firmament und (für den gebildeten Geist) jeder einzelne Stern erwecken Gefühle, die alle menschlichen Unternehmungen und Kräfte so unbedeutend erscheinen lassen, dass es einem von solchen Eindrücken beherrschten Geist als eine unerträgliche Anmaßung erscheint, wenn ein so unbedeutendes Wesen wie der Mensch Dinge, die ihn so weit überragen, kritisch betrachtet oder es wagt, sich mit der Größe des Universums zu messen. Aber eine genauere Prüfung unseres eigenen Bewusstseins wird aus-

* Anhänger einer um Duldsamkeit bemühten Sonderform der christlichen Mystik, welche sich zur religiösen Aufgabe gesetzt hat, die weltlichen Forderungen des »Ichs« zum Schweigen zu bringen, um danach in völliger Ruhe und Harmonie mit Gott leben zu können.

reichen, uns davon zu überzeugen, dass das, was diese Erscheinungen so stark auf uns wirken lässt, nichts anderes ist als ihre gewaltige Größe. Es ist ihre ungeheure Ausdehnung in Raum und Zeit und die ungeheure Gewalt, die sie uns vor die Seele führen, die ihre Erhabenheit ausmacht, ein Gefühl, das, wo immer es auftritt, dem Schrecken näher verwandt ist als einer moralischen Regung. Und obgleich die Ungeheuerlichkeit dieser Naturerscheinungen zwar Staunen erregen kann und jedem Gedanken an eine Nachahmung hohnspricht, ist doch die Empfindung, die sie in uns erweckt, von dem Gefühl der Bewunderung, das wir dem moralisch Vorbildlichen entgegenbringen, grundverschieden. Diejenigen, bei denen ehrfurchtsvolle Scheu Bewunderung hervorruft, mögen zwar ästhetisch gebildet sein, moralisch aber sind sie ungebildet. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten jenes Teils unserer geistigen Natur, dem die Einbildungskraft zuzurechnen ist, dass die lebhaftere Vergegenwärtigung der Vorstellungen von Größe und Macht ein Gefühl hervorruft, das, obgleich es bei genügend hoher Intensität dem Schmerz nahekommt, den meisten anderen Gefühlen, die wir als lustvoll bezeichnen, dennoch vorgezogen wird. Trotzdem erfahren wir diese Empfindung ganz ebenso verderblichen Mächten gegenüber; ja, wir verspüren diese Empfindung den meisten Mächten des Universums gegenüber gerade dann am stärksten, wenn das Bewusstsein der Möglichkeit, dass sie Übel über uns hereinbrechen lassen, uns am deutlichsten gegenwärtig ist. Es wäre ein großer Irrtum, wollten wir aus der Tatsache, dass diese Naturkräfte etwas besitzen, worin wir es ihnen nicht gleichtun können (nämlich ungeheure Macht), und uns wegen dieser einen Eigenschaft mit Ehrfurcht erfüllen, den Schluss ziehen, dass demnach ihre übrigen Eigenschaften für uns nachahmenswert sein müssten oder dass wir recht daran täten, das Beispiel, das uns die Natur mit ihren ungeheuren Kräften bietet, mit unseren geringen Kräften nachzuahmen.

Denn wie verhält es sich damit? Doch so, dass jedem, der seine Augen nicht bewusst davor verschließt, an diesen kosmischen Kräften nächst ihrer Größe am deutlichsten ihre uneingeschränkte und absolute Rücksichtslosigkeit in die Augen springen muss. Sie gehen geradewegs auf ihr Ziel los, ohne etwas darauf zu geben, was oder wen sie auf ihrem Weg zermalmen. Die Optimisten sehen sich bei ihrem Versuch, zu beweisen, dass »alles, was ist, gut ist«⁵, zwar immer wieder zu der Behauptung genötigt, nicht, dass die Natur jemals einen Schritt von ihrem Weg abweicht, um uns vor unserer Vernichtung zu bewahren, sondern dass es sehr unvernünftig von uns wäre, dergleichen von ihr zu

erwarten; und Popes^{*} Frage »Soll die Schwerkraft aufhören zu wirken, weil du vorübergehst?«⁶ mag als Zurechtweisung derer, die von der Natur unsinnigerweise die üblichen menschlichen Moralbegriffe erwarten, durchaus gerechtfertigt sein; aber bezogen auf das Verhältnis zwischen zwei Menschen statt auf das Verhältnis zwischen Mensch und Natur wären Popes triumphierende Apostrophe nichts anderes als eine pure Unverschämtheit. Ein Mensch, der sich nicht davon abhalten lässt, Steine zu schleudern oder eine Kanone abzufeuern, während ein anderer Mensch vorübergeht, und der, nachdem er diesen Menschen getötet hat, in ähnlicher Weise seine Schuldlosigkeit nachweisen wollte, würde sehr verdienstermaßen des Mordes für schuldig befunden werden.

Um es ohne Umschweife zu sagen: Fast alles, wofür die Menschen, wenn sie es sich gegenseitig antun, gehängt oder ins Gefängnis geworfen werden, tut die Natur so gut wie alle Tage. Das, was menschlichen Gesetzen als die verbrecherischste Handlung gilt, das Töten, übt die Natur einmal an jedem lebenden Wesen und in einer beträchtlichen Zahl von Fällen nach langen Qualen, wie sie nur die allerschlimmsten menschlichen Ungeheuer, von denen wir wissen, ihren Mitmenschen je absichtlich zugefügt haben. Wenn wir den Begriff »Mord« einmal nur für das gelten lassen, was eine gewisse, dem menschlichen Leben vermeintlich gewährte Frist abkürzt, so mordet die Natur die überwiegende Mehrzahl aller lebenden Wesen, und zwar auf dieselben gewaltsamen und heimtückischen Weisen, mit denen die schlechtesten Menschen anderen das Leben nehmen. Sie pfählt Menschen, zermalmt sie, wie wenn sie aufs Rad geflochten wären, wirft sie wilden Tieren zur Beute vor, verbrennt sie, steinigt sie wie den ersten christlichen Märtyrer, lässt sie verhungern und erfrieren, tötet sie durch das rasche oder schleichende Gift ihrer Ausdünstungen und hat noch hundert andere scheußliche Todesarten in Reserve, wie sie die erfinderische Grausamkeit eines Nabis^{**} oder Domitian^{***} nicht schlimmer zu ersinnen vermochte. All das tut die Natur mit der hochmütigsten Missachtung aller Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Sie richtet ihre Pfeile unterschiedslos auf die Edelsten und Besten wie auf die Schlechtesten.

* Alexander Pope (1688–1744), englischer Dichter, Schriftsteller und Übersetzer der Frühaufklärung.

** Nabis (gest. 192 v. Chr.), seit 207 v. Chr. König und Tyrann von Sparta.

*** Titus Flavius Domitianus (51–96), aus dem Geschlecht der Flavii, römischer Kaiser seit 81. Domitian gilt im historischen Alltagsgedächtnis als Willkürherrscher.

ten und Gemeinsten, auf die, welche die reinsten und erhabensten Zwecke verfolgen, und oftmals sogar als unmittelbare Folge ihrer alleredelsten Handlungen, so dass es fast scheinen könnte, sie seien die Strafe für sie. Sie tötet Menschen, von deren Leben das Wohlergehen eines ganzen Volkes, vielleicht sogar die Aussichten der Menschheit auf Generationen hinaus abhängen, mit ebenso wenig Bedenken wie die, deren Tod für diese selbst eine Erlösung bedeutet beziehungsweise einen Segen für die, die unter ihrem schädlichen Einfluss stehen. So verfährt die Natur mit dem Leben. Selbst da, wo sie nicht zu töten beabsichtigt, verhängt sie, mit offenbarem Mutwillen, dieselben Qualen. In der plumpen Art von Vorsorge, die sie für die beständige Erneuerung des animalischen Lebens getroffen hat (die deshalb notwendig wird, weil sie jedem einzelnen Leben, das sie entstehen lässt, umgehend wieder ein Ende bereitet), lässt sie kein menschliches Wesen zur Welt kommen, ohne dass nicht ein anderes menschliches Wesen auf Tage oder Stunden buchstäblich auf die Folter gespannt und nicht selten dem Tod preisgegeben wird. Dem Töten steht der Raub an den zum Leben notwendigen Mitteln nicht viel nach (und kommt ihr nach einer hohen Autorität sogar gleich). Auch das tut die Natur im größten Maßstab und mit der größten Rücksichtslosigkeit. Ein einziger Orkan zerstört die Hoffnungen eines ganzen Jahres; ein Heuschreckenschwarm oder eine Überschwemmung verheeren eine ganze Provinz; eine geringfügige chemische Veränderung einer essbaren Wurzel lässt Millionen Menschen hungers sterben; die Fluten des Meeres rauben wie Banditen die Schätze der Reichen und die geringe Habe der Armen und unter demselben Plündern, Verwüsten und Morden wie ihre menschlichen Entsprechungen. Kurz, alles, was die schlechtesten Menschen gegen Leben oder Eigentum begehen, verüben die Naturkräfte in größerem Maßstab. Die Natur hat Schlimmeres als die Noyaden Carriers^{*}; ihre Explosionen sind zerstörerischer als die von Kanonen; ihre Pest und Cholera sind verderblicher als die Giftbecher der Borgias^{**}. Selbst die Liebe zur »Ordnung«, in der man eine Art von Befolgung der Wege

* Jean-Baptiste Carrier (1756–1794), französischer Revolutionär, eines der grausamsten Mitglieder des Nationalkonvents der Französischen Revolution. Er ließ in den »Noyades de Nantes« (Ertränkungen von Nantes im Winter von 1793 auf 1794) Tausende von Aufständischen in der Loire ertränken.

** Florentinische Adelsfamilie der Renaissance, die vor allem durch die Erhebung zweier Angehöriger zum Papst Einfluss und Macht erlangte und sich nicht scheute, Feinde gewaltsam zu beseitigen.

der Natur zu sehen glaubt, steht in Wahrheit zu ihr in direktem Widerspruch. Alles, wogegen sich die Menschen als »Unordnung« und deren Folgen verwahren, ist ein genaues Abbild der Wege der Natur. Anarchie und Schreckensherrschaft werden an Ungerechtigkeit, Tod und Verwüstung von einem Orkan und einer Pest weit übertroffen.

»Aber«, so wird behauptet, »alle diese Dinge haben einen guten und weisen Zweck.« – Hier muss ich zunächst bemerken, dass die Frage, ob diese Zwecke gut oder schlecht sind, gar nicht zur Sache gehört. Angenommen, es sei wahr, dass diese Gräuel, wenn sie von der Natur verübt werden, entgegen allem Anschein guten Zwecken dienen, so kann doch, da niemand annimmt, dass die Befolgung des Beispiels der Natur guten Zwecken dient, der Lauf der Natur für uns kein nachahmenswertes Vorbild sein. Entweder ist es richtig, dass wir töten, weil die Natur tötet, martern, weil die Natur martert, verwüsten, weil die Natur verwüstet; oder wir haben bei unseren Handlungen überhaupt nicht danach zu fragen, was die Natur tut, sondern nur danach, was zu tun richtig ist. Wenn es überhaupt so etwas wie eine *reductio ad absurdum** gibt, dann haben wir es hier mit einer zu tun. Wenn es ein hinreichender Grund ist, eine Sache zu tun, dass die Natur sie tut, warum soll dieser Grund nicht auch bei einer anderen Sache hinreichend sein? Wenn wir die Natur nicht in allem nachahmen sollen, warum in irgendetwas? Da die natürliche Weltordnung voll von Dingen ist, die, wenn sie von Menschen begangen werden, als die größten Ungeheuerlichkeiten gelten, kann es keine religiöse oder moralische Pflicht für uns sein, unsere Handlungen in Analogie zum Lauf der Natur einzurichten. Und dieser Satz bleibt wahr, welche verborgene Kraft des Guten auch immer jenen Erscheinungsweisen der Natur innewohnen mag, die, soweit unsere Wahrnehmung reicht, höchst schädlich sind und die künstlich hervorzubringen niemand für etwas anderes als ein Verbrechen halten kann.

Aber in Wahrheit glaubt niemand an eine solche verborgene Kraft. Die Redensarten, die dem Wirken der Natur Vollkommenheit zuschreiben, können lediglich als Übertreibungen einer poetischen oder frommen Empfindung gelten, die nicht mit der Absicht ausgesprochen werden, einer nüchternen Prüfung standzuhalten. Niemand, sei er religiös oder areligiös, glaubt, dass die verderblichen Kräfte der Natur, als Ganzes betrachtet, in irgendeiner an-

* Zurückführung auf das Widersinnige. Beweisverfahren aus dem Bereich der Logik, bei dem mit einem indirekten Beweis aus der Widerlegung des Gegenteils auf die Richtigkeit der Aussage geschlossen wird.

deren Weise guten Zwecken dienen, als indem sie vernünftige menschliche Geschöpfe dazu anreizen, sich dagegen zu wehren. Glaubten wir, dass jene Kräfte von einer gütigen Vorsehung als ein Mittel zu weisen Zwecken ausersehen wären, die ohne jene Mittel nicht erreicht werden könnten, müsste alles, was die Menschheit tut, um diese Naturkräfte zu bändigen beziehungsweise ihre schädlichen Wirkungen in Grenzen zu halten – vom Austrocknen eines pestilenzialische Dünste verbreitenden Sumpfes bis zum Kurieren des Zahnwehs oder dem Aufspannen eines Regenschirms –, als gottlos gelten, wofür es doch sicherlich niemand hält, auch wenn eine dahin neigende Empfindung gelegentlich unterschwellig spürbar wird. Im Gegenteil, die Fortschritte, auf die der zivilisierte Teil der Menschheit am meisten stolz ist, bestehen in der immer erfolgreicherer Abwehr jener Naturkräfte, die wir, wenn wir wirklich glaubten, was die meisten Menschen zu glauben behaupten, als von einem weisen Wesen für unser irdisches Dasein bestimmte Heilmittel verehren müssten. Und da jede Generation die vorhergehenden hinsichtlich des Umfangs der Übel, von denen es ihr die Menschheit zu befreien gelingt, weit übertrifft, müssten wir, wenn jene Theorie wahr wäre, uns gegenwärtig in einem namenlos unglücklichen Zustand befinden, vor dem uns die physischen Übel, die wir inzwischen zu meistern gelernt haben, in früheren Zeiten geschützt hätten. Wer aber tatsächlich handeln wollte, als ob er glaubte, dass dies wirklich der Fall sei, würde vermutlich bedeutend bessere Aussichten haben, als Verrückter eingesperrt denn als Heiliger verehrt zu werden.

Es ist allerdings eine vertraute Tatsache, dass Gutes gelegentlich aus Bösem entsteht, und sooft es geschieht, kommt dies den Menschen viel zu sehr entgegen, als dass sie sich nicht gierig in langen Betrachtungen darüber ergingen. Aber erstens kommt das ebenso oft bei menschlichen Verbrechen wie bei verderblichen Naturereignissen vor. Der große Brand von London, dem man eine so heilsame Wirkung auf die Gesundheit der Stadt zuschreibt, würde diese Wirkung ganz genauso gehabt haben, wenn er wirklich das Werk des »furor papisticus«^{*} gewesen wäre, von dem so lange auf dem Denkmal zu lesen war. Der Tod derjenigen, die Tyrannen oder Verfolger zu Märtyrern einer edlen Sache gemacht haben, hat der Menschheit Dienste geleistet, die ihr nicht zugutegekommen wären, wenn diese infolge eines Unglücks oder einer

* Der Große Brand von London, der vom 2. bis 6. September 1666 wütete und große Teile der Stadt zerstörte, wurde im Nachhinein einer sogenannten Papisten-Verschwörung zugerechnet, um dadurch die Katholiken zu diskreditieren.

Krankheit gestorben wären. Aber welche zufälligen und unerwarteten Wohltaten Verbrechen auch immer nach sich ziehen mögen, sie sind doch darum nicht weniger Verbrechen. Zweitens kommt, wenn Gutes oft aus Bösem entsteht, das Umgekehrte, dass Böses aus Gutem entsteht, nicht weniger häufig vor. Jedem Ereignis des öffentlichen oder privaten Lebens, das, bei seinem Eintritt zunächst beklagt, später wegen unvorhergesehener guter Folgen der Vorsehung zugeschrieben wurde, ließe sich ein anderes Ereignis gegenüberstellen, das, bei seinem Eintritt freudig begrüßt, sich später als unheilbringend oder verhängnisvoll für diejenigen erwies, für die es zunächst eine Wohltat zu sein schien. Diese Gegensätzlichkeit zwischen Anfang und Ende oder zwischen erwartetem und tatsächlichem Ausgang ist bei leidvollen Ereignissen ebenso häufig und wird ebenso oft als bemerkenswert hervorgehoben wie bei angenehmen; aber es besteht nicht in beiden Fällen dieselbe Neigung zur Verallgemeinerung, zumindest werden sie in der Neuzeit nicht mehr in derselben Weise wie bei den Alten als Zeichen der göttlichen Absichten betrachtet: Die Menschen begnügen sich damit, über die Unvollkommenheit unserer Voraussicht, die Unsicherheit des Weltlaufs und die Eitelkeit menschlicher Erwartungen zu moralisieren. Die Sache ist einfach die: Die menschlichen Interessen sind so kompliziert und die Wirkungen jedes einzelnen Ereignisses so zahlreich, dass, wenn es die Menschheit überhaupt berührt, sein Einfluss auf sie in der großen Mehrzahl der Fälle sowohl gut als auch schlecht ist. Wenn die Mehrzahl der persönlichen Unglücksfälle ihre gute Seite hat, so ist doch auch wohl kaum je einem etwas Glückliches widerfahren, das nicht ihm oder einem anderen etwas zu bedauern gegeben hätte, und unglücklicherweise gibt es viele so erschütternde Unglücksfälle, dass ihre gute Seite, sofern sie vorhanden ist, ganz überschattet und zur Bedeutungslosigkeit verurteilt wird, während es sich bei Glücksfällen zumeist andersherum verhält. Auch hängen die Wirkungen jeder Ursache so sehr von den Umständen ab, die sie zufällig begleiten, dass sicherlich viele Fälle vorkommen, in denen sogar das Gesamtergebnis der vorherrschenden Tendenz deutlich entgegengesetzt ist. Und so hat nicht nur das Gute seine schlechte und das Schlechte seine gute Seite, sondern das Gute bewirkt oft überwiegend Böses und das Böse oft überwiegend Gutes. Allerdings ist dies keineswegs die allgemeine Tendenz dieser beiden Erscheinungen. Wiederum *e converso**: Beides,

* Im Gegenteil.

Gutes wie Böses, hat die natürliche Tendenz, sich in jeweils ihrer Weise fruchtbar zu zeigen, indem Gutes Gutes und Böses Böses hervorbringt. Es ist eine der allgemeinen Regeln der Natur und ein Teil ihrer gewohnheitsmäßigen Ungerechtigkeit, dass »dem, der hat, gegeben wird, und dem, der nicht hat, selbst das, was er hat, genommen wird«.⁷ Die allgemeine und vorherrschende Tendenz des Guten ist es, noch mehr Gutes hervorzubringen. Gesundheit, Stärke, Reichtum, Wissen, Tugend sind nicht nur an sich selbst gut, sondern erleichtern und befördern den Erwerb von weiterem Guten, sowohl der gleichen als auch anderer Art. Das Lernen fällt demjenigen leicht, der bereits viel weiß; der Starke, nicht der Kränkliche ist in der Lage, alles zu tun, was seiner Gesundheit am meisten dient; die Reichen, nicht die Armen haben die geringste Mühe, Geld zu verdienen; und während Gesundheit, Stärke, Wissen und Talente alles Mittel sind, sich Reichtum zu erwerben, ist Reichtum selbst wieder oft ein unerlässliches Mittel, sich diese Dinge zu verschaffen. Und was man auch immer umgekehrt von dem Bösen, das sich in Gutes verkehrt, sagen mag: Die allgemeine Tendenz des Bösen ist es, weiteres Böses hervorzubringen. Körperliche Krankheiten machen den Körper empfänglich für weitere Krankheiten; sie machen jede Anstrengung unmöglich, führen bisweilen zur Geistesschwäche und bedeuten oft den Verlust aller Subsistenzmittel. Jeder starke körperliche oder seelische Schmerz hat die Tendenz, die Schmerzempfindlichkeit für alle spätere Zeit zu erhöhen. Armut ist die Mutter unzähliger geistiger und moralischer Übel; und was noch schlimmer ist, die Erfahrung, gewohnheitsmäßig gekränkt oder unterdrückt zu werden, macht jede Art von Charakterstärke zunichte. Die eine schlechte Handlung führt zur andern – beim Handelnden, beim Betrachter und beim Betroffenen. Alle schlechten Eigenschaften verstärken sich, wenn sie zur Gewohnheit werden, und alle Laster und Torheiten haben die Tendenz, sich zu verbreiten. Geistige Defekte erzeugen moralische und umgekehrt, und jeder geistige oder moralische Defekt erzeugt andere und so fort ohne Ende.

Ich wage zu behaupten, dass sich die viel gepriesenen Vertreter der natürlichen Theologie ganz und gar verrannt haben: Sie haben sich die einzige Art von Argument entgehen lassen, die ihre Spekulationen für jemanden, der den Widerspruch zwischen zwei Behauptungen zu erkennen vermag, hätte annehmbar machen können. Es gibt kein Mittel der sophistischen Spitzfindigkeit, dessen sie sich nicht bedient hätten, um plausibel zu machen, dass alle Leiden in der Welt nur deshalb existieren, um größere zu verhindern – das

Elend nur deshalb, damit kein Elend entsteht –, ein Satz, der, wenn auch noch so geschickt verfochten, doch nur die Werke beschränkter Wesen, die von ihrem eigenen Willen unabhängigen Bedingungen unterworfen sind, erklären und rechtfertigen, nicht aber auf einen Schöpfer Anwendung finden kann, von dem angenommen wird, dass er allmächtig ist und insofern, wenn er sich einer vermeintlichen Notwendigkeit beugt, diese Notwendigkeit selbst erst schafft. Wenn der Schöpfer der Welt alles *kann*, was er will, dann will er das Elend – diesem Schluss ist nicht zu entgehen. Die Konsequenteren unter denen, die sich dazu berufen fühlten, »die Wege Gottes vor den Menschen zu rechtfertigen«,⁸ haben diese Alternative dadurch zu umgehen versucht, dass sie ihr Herz gefühllos gemacht und behauptet haben, dass das Elend gar kein Übel sei. Die Güte Gottes, sagen sie, bestehe nicht darin, dass er das Glück seiner Geschöpfe will, sondern dass er ihre Tugend will, und das Universum sei wenn auch kein glückliches, so doch ein gerechtes Universum. Aber auch wenn man die Einwände, die gegen dieses System der Ethik sprechen, außer Acht lässt, vermag es die aufgezeigte Schwierigkeit keineswegs zu beheben. Wenn der Schöpfer der Menschheit gewollt hat, dass alle Menschen tugendhaft sind, so sind seine Absichten nicht weniger vollständig vereitelt, als wenn er gewollt hätte, dass sie alle glücklich sind. Denn die Ordnung der Natur zeugt von noch weniger Rücksicht auf die Erfordernisse der Gerechtigkeit als auf die einer wohlwollenden Gesinnung. Wenn das Gesetz der ganzen Schöpfung Gerechtigkeit und der Schöpfer allmächtig wäre, müsste der Anteil des Einzelnen an Leiden und Glück, wie viel davon der Welt auch immer beschieden sein mag, seinen guten oder bösen Handlungen genau entsprechen. Kein Mensch ohne geringere Verdienste als ein anderer erführe ein schlimmeres Los als der andere. Zufall oder Günstlingswirtschaft hätten keinen Platz in einer solchen Welt, und in jedem menschlichen Leben spielte sich ein Drama ab, das in jeder Hinsicht einer moralischen Erbauungsgeschichte ähnelte. Niemand kann sich der Tatsache verschließen, dass die Welt, in der wir leben, mit einer solchen Welt keinerlei Ähnlichkeit hat – ja, es ist so wenig der Fall, dass die Notwendigkeit, das Gleichgewicht wiederherzustellen, stets als eines der stärksten Argumente für ein Leben nach dem Tode gegolten hat, was dasselbe ist wie das Zugeständnis, dass die Ordnung der Dinge in diesem Leben oft eher ein Bild der Ungerechtigkeit als der Gerechtigkeit ist. Wenn andererseits behauptet wird, dass Gott Lust und Schmerz zu gering achte, um sie als Mittel der Belohnung und Bestrafung der Guten und Bösen zu verwen-

den, sondern dass Tugend und Laster an sich selbst das höchste Gut und das größte Übel sind, so müssten doch zumindest Tugend und Laster unter alle jeweils nach ihren Verdiensten verteilt sein. Stattdessen aber finden wir die Mehrzahl der Menschen durch das Verhängnis ihrer Geburt, durch die Schuld ihrer Eltern, der Gesellschaft oder unabwendbarer Umstände, sicherlich aber nicht durch ihre eigene Schuld, mit jeder Art moralischer Verderbtheit behaftet. Selbst der verschrobensten und engherzigsten Theorie des Guten, die religiöser oder philosophischer Fanatismus je ausgeklügelt hat, kann es nicht gelingen, das Walten der Natur als Werk eines Wesens darzustellen, das gut und allmächtig zugleich ist.

Die einzig zulässige moralische Betrachtungsweise der Schöpfung ist, dass das Prinzip des Guten die Mächte des Bösen in seinen physischen und psychischen Erscheinungsformen *nicht* auf einmal und nicht gänzlich bezwingen *kann* und dass es nicht imstande war, die Menschheit in eine Welt zu versetzen, in der sie der Notwendigkeit eines unablässigen Kampfes mit diesen Mächten enthoben wären; dass es sie andererseits aber befähigen konnte und befähigt hat, diesen Kampf energisch und mit nach und nach zunehmendem Erfolg auszutragen. Von allen religiösen Erklärungen der Naturordnung ist diese die einzige, die weder mit sich selbst noch mit den Tatsachen, die sie zu erklären versucht, im Widerspruch steht. Ihr zufolge würde die Pflicht des Menschen darin bestehen, nicht einfach durch den Gehorsam gegen eine unwiderstehliche Macht seine eigenen Interessen wahrzunehmen, sondern einem vollkommen wohlwollenden Wesen als tatkräftiger Helfer und Verbündeter gegenüberzustehen, ein Glaube, der viel besser geeignet scheint, ihn zum entschlossenen Gebrauch seiner Kräfte zu ermutigen, als das unbestimmte und inkonsequente Vertrauen auf einen Urheber des Guten, der zugleich der Urheber des Bösen ist. Und ich möchte hier die Behauptung wagen, dass eben dieser Glaube, wenn auch oft unbewusst, der Glaube all derer gewesen ist, die in nicht unbeträchtlichem Maße Kraft und Unterstützung aus dem Vertrauen in eine in allem waltende Vorsehung geschöpft haben. In keinem Bereich werden die praktischen Überzeugungen der Menschen durch die Worte, mit denen sie sie auszudrücken pflegen, ungenauer bezeichnet als in der Religion. Viele haben eine nur wenig zu lobende Art von Zuversicht daraus geschöpft, dass sie sich eingebildet haben, sie seien die Lieblinge einer allmächtigen, aber launenhaften und despotischen Gottheit. Ich bin jedoch davon überzeugt, dass diejenigen, die durch das Vertrauen auf die teilnehmende Unterstützung

eines mächtigen und gütigen Weltenlenkers im Guten bestärkt wurden, niemals wirklich daran geglaubt haben, dass dieser Lenker im strengen Sinn des Wortes allmächtig ist. Immer haben sie seine Güte auf Kosten seiner Allmacht gerettet. Vielleicht haben sie geglaubt, dass er, wenn er wollte, den ihnen vorgezeichneten individuellen Lebensweg von allen Dornen befreien könnte, aber nicht, ohne damit irgendwelchen anderen größeres Leid zuzufügen oder einen Zweck unerreichbar zu machen, der für die allgemeine Wohlfahrt von größerer Wichtigkeit ist. Sie haben geglaubt, dass er zwar jedes einzelne, nicht aber, dass er jede beliebige Kombination von Dingen bewerkstelligen könne, dass sein Regiment wie das einer menschlichen Regierung ein System von Interessenabwägungen und Kompromissen und dass die Welt entgegen seiner Absicht unvermeidlich unvollkommen ist.* Und da die Aufbietung seiner ganzen Macht zu dem Zweck, die Welt so wenig unvollkommen wie möglich zu machen, diese nicht besser macht, als sie ist, müssen sie diese Macht, mag sie menschliches Ermessen auch weit überragen, doch nicht nur für begrenzt, sondern sogar für außerordentlich beschränkt halten. Sie müssen etwa annehmen, dass das Äußerste, das Gott für seine menschlichen Geschöpfe zu tun vermochte, darin bestand, dass er die überwiegende Mehrzahl aller, die bis jetzt gelebt haben, ohne ihre Schuld als Patagonier** oder Eskimos beziehungsweise als etwas nicht viel weniger Brutales und Verderbtes geboren werden ließ, ihnen andererseits aber Fähigkeiten verlieh, die, Jahrhunderte hindurch in mühevoller und leidensreicher Arbeit entwickelt, und nachdem viele der Besten ihres Geschlechts ihr Leben dafür geopfert hatten, endlich

* *Anmerkung Mills:* Diese unabweisbare Überzeugung macht sich in den Schriften der Religionsphilosophen in genau dem Maß geltend, in dem sie ganz allgemein über die hier anstehenden Probleme Klarheit erlangt haben. Diese Klarheit zeigt sich nirgends deutlicher als in Leibniz' berühmter *Theodizee*⁹, die seltsamerweise immer wieder als ein System des Optimismus missverstanden wurde und als solches von Voltaire¹⁰ mit Gründen zum Gegenstand satirischer Bemerkungen gemacht worden ist, die den Gedankengang des Verfassers überhaupt nicht berühren. Leibniz behauptet nicht, dass die Welt die beste aller denkbaren, sondern nur, dass sie die beste aller möglichen Welten sei, was, wie er sagt, notwendig der Fall sein muss, da Gott, der die absolute Güte ist, sich für diese und nicht für eine andere Welt entschieden hat. Auf jeder einzelnen Seite seines Werkes geht Leibniz stillschweigend von der Existenz einer von der göttlichen Macht unabhängigen abstrakten Möglichkeit und Unmöglichkeit aus; und obwohl ihn seine Frömmigkeit diese Macht noch immer als Allmacht bezeichnen lässt, erklärt er diesen Ausdruck doch so, dass darunter eine Macht zu verstehen ist, die sich lediglich auf das erstreckt, was innerhalb der Grenzen jener abstrakten Möglichkeit liegt.

** Indianer im äußersten Süden Lateinamerikas.

einigen wenigen Auserwählten der Gattung die Möglichkeit verschafften, etwas Besseres zu werden, das selbst wiederum imstande ist, sich in ferneren Jahrhunderten zu etwas wirklich Gutem zu vervollkommen, wie es bisher nur in wenigen einzelnen Individuen anzutreffen gewesen ist. Es ist vielleicht möglich, mit Platon anzunehmen,¹¹ dass dies das Werk vollkommener Güte ist, die, in ihrer Wirksamkeit durch die Unfügsamkeit der Materie in jeder Richtung beschränkt und behindert, es schlicht nicht besser zu machen verstand. Aber dass dasselbe vollkommen weise und gute Wesen einerseits absolute Gewalt über die Materie, andererseits sie mit bewusstem Willen zu dem gemacht haben soll, was sie ist, muss jedem, der auch nur die einfachsten Begriffe von Gut und Böse hat, unmöglich erscheinen. Und keiner, welcher Art religiöser Wendungen er sich auch bedienen mag, kann sich der Überzeugung verschließen, dass, wenn die Natur und der Mensch beides die Werke eines vollkommen gütigen Wesens sind, dieses Wesen die Natur in der Absicht schuf, dass sie vom Menschen verbessert und nicht dass sie nachgeahmt werden soll.

Aber obgleich die Menschen nicht glauben können, dass die Natur als Ganzes eine Verwirklichung der Absichten vollkommener Weisheit und Güte ist, entsagen sie doch nur ungern der Vorstellung, dass zumindest ein Teil der Natur in der Absicht geschaffen ist, als Vorbild und Muster zu dienen; dass dem einen oder anderen Teil der Werke des Schöpfers das Bild der moralischen Eigenschaften eingeprägt sein müsse, die sie ihm zuzuschreiben gewohnt sind, und dass, wenn auch nicht alles, was ist, so doch zumindest etwas von dem, was ist, nicht nur ein makellooses Modell dessen, was sein sollte, abgeben müsse, sondern ausdrücklich dazu geschaffen sein müsse, uns bei der Verbesserung des Übrigen als Maßstab und Führer zu dienen. Sie möchten sich nicht damit begnügen zu glauben, dass das, was zum Guten tendiert, nachgeahmt und vervollkommnet, das, was zum Bösen tendiert, verbessert werden müsse; sie verlangen nach einem bestimmteren Anzeichen der Absichten des Schöpfers. Und überzeugt, dass sich dieses Anzeichen irgendwo in seinen Werken finden lassen müsse, laden sie sich die gefährliche Verantwortung auf, diese Werke danach zu durchforschen und schließlich eine Wahl zu treffen, die außer insofern, als sie sich vom allgemeinen Grundsatz leiten lässt, dass nur Gutes und keinerlei Böses in der Absicht des Schöpfers gelegen hat, notgedrungen vollkommen willkürlich sein muss und, sofern sie zu anderen Schlüssen führt, als sich aus diesem Grundsatz ableiten lassen, in demselben Maß verderblich sein muss.

Es hat niemals eine feste und verbürgte Lehrmeinung darüber gegeben, welche besonderen Gebiete der Naturordnung als zu unserer moralischen Unterweisung und Leitung bestimmt gelten können. Demgemäß hat jeweils nichts anderes als individuelle Vorliebe und Opportunität darüber entschieden, welche Teile der göttlichen Regierung den praktischen Schlüssen, die man zu ziehen wünschte, als nachahmenswerte Analogie empfohlen werden sollte. Aber jede derartige Empfehlung muss ebenso trügerisch sein wie jede andere. Denn es ist unmöglich zu bestimmen, inwiefern gewisse Werke des Schöpfers in höherem Maß als der wahre Ausdruck seines Wesens gelten können als die übrigen, und die einzige Auswahl, die nicht zu unmoralischen Resultaten führt, ist die Auswahl derjenigen Werke, die dem allgemeinen Wohl am ehesten förderlich sind, derjenigen also, die auf einen Zweck hinweisen, der, sofern die Gesamtanlage der Welt der Ausdruck eines einzigen allmächtigen und mit sich selbst im Einklang stehenden Willens ist, offenbar nicht der von diesem beabsichtigte Zweck sein kann.

Denjenigen, die darauf aus sind, bestimmte Anzeichen für den Willen des Schöpfers im Bauplan der Welt zu finden, ist allerdings – und nicht ohne alle Plausibilität – eines von ihren Elementen besonders geeignet erschienen, diese Anzeichen zu bieten, nämlich die tätigen Triebe der Menschen und anderer lebendiger Wesen. Man kann sich diese Argumentation so vorstellen, dass, falls der Schöpfer der Natur nur die Lebensbedingungen seiner Geschöpfe geschaffen hätte, er vielleicht nicht beabsichtigt hätte, die Art und Weise anzugeben, wie seine vernünftigen Geschöpfe sich diesen Bedingungen anpassen sollten, dass aber, da er diesen Geschöpfen bestimmte positive Antriebe eingepflanzt hat, die sie zu bestimmten Verhaltensweisen veranlassen, man unmöglich bezweifeln könne, dass es in seiner Absicht gelegen hat, sie diese Verhaltensweisen ausüben zu lassen. Konsequenz zu Ende gedacht würde diese Überlegung zu dem Schluss führen, dass alles, was menschliche Wesen tun, von der Gottheit beabsichtigt und gebilligt ist. Da alles, was sie tun, aus dem einen oder anderen der Antriebe folgt, mit denen sie ihr Schöpfer ausgestattet hat, müssen sie alle gleichermaßen als seinem Willen gemäß betrachtet werden. Da man allerdings vor dieser praktischen Schlussfolgerung zurückschreckte, erschien es notwendig, eine Unterscheidung einzuführen und zu erklären, dass nicht die ganze tätige Natur der Menschheit auf eine besondere Absicht des Schöpfers hinsichtlich ihres Verhaltens hindeutet, sondern nur bestimmte Teile dieser Natur. Diese, so müsste man annehmen,

konnten nur diejenigen sein, in denen sich eher die Hand des Schöpfers als die des Menschen manifestiert – daher die häufig aufgestellte Antithese zwischen dem Menschen, wie Gott ihn geschaffen hat, und dem Menschen, wie er sich selbst geschaffen hat. Da nun das, was der Mensch mit Überlegung tut, eher als sein eigenes Tun erscheint und er dafür in höherem Maß verantwortlich gehalten wird als für das, was er aus einem plötzlichen Antrieb heraus tut, schreibt man das Moment der Überlegung im menschlichen Verhalten eher dem Anteil des Menschen, das Moment des Unüberlegten eher dem göttlichen Anteil zu. Das Ergebnis davon ist die in der modernen Welt so verbreitete (den antiken Philosophen allerdings unbekannte) Anschauung von der Überlegenheit des Instinkts über die Vernunft – eine Verirrung, die noch verderblicher wird durch die mit ihr gemeinhin Hand in Hand gehende Ansicht, dass jede oder nahezu jede Gefühlsregung, die zu raschem Handeln antreibt, ohne für die Frage nach Recht und Unrecht Zeit zu lassen, ein Instinkt sei. Auf diese Weise erhält nahezu jeder unreflektierte und unberechnete Impuls eine Art von höherer Weihe, mit Ausnahme derer, die zwar im Augenblick nicht weniger unreflektiert sind, ihre Entstehung aber früheren Gewohnheiten der Reflexion verdanken und die sich, da sie offenbar nicht instinktiver Natur sind, nicht derselben Gunst wie die übrigen Impulse erfreuen, so dass zu guter Letzt sämtliche unreflektierten Impulse ein höheres Ansehen genießen als die Vernunft, ausgenommen diejenigen, die höchstwahrscheinlich die richtigen sind. Ich meine natürlich nicht, dass auch nur der Anspruch erhoben wird, dieserart Überlegungen konsequent durchzuführen. Es wäre wohl kaum mit dem Fortgang des Lebens vereinbar, wenn nicht anerkannt würde, dass Impulse beherrscht werden müssen und dass die Vernunft unser Handeln bestimmen sollte. Der Anspruch geht nicht dahin, der Vernunft das Steuer zu entreißen, sondern dahin, sie ausdrücklich darauf zu verpflichten, nur in einer bestimmten Richtung zu steuern. Der Instinkt soll zwar nicht herrschen, aber die Vernunft soll sich dem Instinkt in einem unbestimmten und undefinierbaren Grad unterordnen. Wenn diese Anschauung vom Instinkt als einer besonderen Manifestation der göttlichen Absichten auch niemals in die Form einer zusammenhängenden allgemeinen Theorie gebracht worden ist, so ist sie doch zu einem feststehenden Vorurteil geworden, das sich in Fällen, in denen sich die Forderungen des vernünftigen Denkens auf keinerlei gewohnheitsmäßig verbürgte Autorität stützen können, leicht bis zur Feindseligkeit gegen die Vernunft steigert.

Ich werde hier nicht näher auf die schwierige psychologische Frage eingehen, was Instinkte sind und was sie nicht sind – dieses Thema würde ein eigenes Buch erfordern. Aber auch ohne irgendeinen der kontroversen Punkte in dieser Frage näher zu berühren, lässt sich beurteilen, wie wenig es der instinktive Teil der menschlichen Natur verdient, als ihr vorzüglichster hingestellt zu werden; als der Teil, in dem das Walten unendlicher Güte und Weisheit in besonderer Weise sichtbar wird. Mag man auch alles als Instinkt gelten lassen, was jemals dafür ausgegeben worden ist, es bleibt doch wahr, dass nahezu jede achtenswerte Eigenschaft der Menschheit das Ergebnis nicht eines Instinkts, sondern eines Sieges über die Instinkte ist und dass es an dem Menschen, so wie er von Natur aus ist, fast nichts zu schätzen gibt als Fähigkeiten und Möglichkeiten – eine ganze Welt von Möglichkeiten –, die sämtlich zu ihrer Verwirklichung einer im eminenten Sinne künstlichen Disziplin bedürfen.

Erst im Gefolge einer höchst künstlichen Entwicklung der menschlichen Natur entstand und konnte, wie ich glaube, die Vorstellung entstehen, dass Güte etwas Natürliches sei. Denn erst nach einer langen Periode der künstlichen Formung und Erziehung der Menschheit wurden gute Gefühle so sehr zur Gewohnheit und vermochten die bösen Gefühle so sehr zu überwiegen, dass sie auch unwillkürlich entstehen konnten, wenn die Gelegenheit es erforderte. In den Zeiten, in denen die Menschheit ihrem Naturzustand noch näher war, betrachteten gebildete Beobachter den natürlichen Menschen als eine Art wildes Tier, das sich von den übrigen wilden Tieren wesentlich nur dadurch unterschied, dass es schlauer war; und alle positiven Charaktereigenschaften galten als das Ergebnis einer Art Zähmung, ein Ausdruck, dessen sich die antiken Philosophen häufig bedienten, um die für menschliche Wesen erforderliche Disziplin zu bezeichnen. Die Wahrheit ist, dass es kaum eine einzige gute menschliche Charaktereigenschaft gibt, die den rohen und ungebildeten Gefühlen des natürlichen Menschen nicht entschieden widerstrebt. Wenn es aber eine Eigenschaft gibt, die wir vor allen anderen in einem rohen, unzivilisierten Zustand anzutreffen erwarten können und auch tatsächlich antreffen, so ist es die Tugend des Mutes. Und doch ist diese Tugend nichts anderes als ein einziger Sieg über eine der mächtigsten Regungen der menschlichen Natur. Wenn es eine Empfindung oder Eigenschaft gibt, die menschlichen Wesen mehr als alle anderen natürlich ist, so ist es die Furcht, und es kann keinen schlagenderen Beweis für die Macht künstlicher Disziplin geben

als die Siege, die diese zu allen Zeiten und an allen Orten über ein so mächtiges und so allgemein verbreitetes Gefühl erringen konnte. Natürlich bestehen hinsichtlich der Leichtigkeit oder Schwierigkeit, mit der sich verschiedene Menschen diese Tugend aneignen, die allergrößten Unterschiede. Es dürfte keine positive menschliche Charaktereigenschaft geben, bei der sich die Verschiedenheit des ursprünglichen Temperaments in so hohem Maß geltend macht. Trotzdem darf man daran zweifeln, ob irgendein menschliches Wesen von Natur aus mutig ist. Viele sind von Natur aus streitsüchtig, reizbar oder enthusiastisch, und diese Eigenschaften können, wenn sie nur stark genug erregt werden, unempfindlich gegen Furcht machen. Man nehme aber nur diese gegensätzliche Emotion weg, und die Furcht gewinnt wieder die Oberhand: Dauernder Mut ist immer nur die Wirkung von Bildung und Erziehung. Der Mut, den man gelegentlich, wenn auch keineswegs allgemein, bei wilden Stämmen antrifft, ist ebenso sehr das Ergebnis von Erziehung wie der Mut der Spartaner oder der Römer. Bei allen diesen Stämmen ist die öffentliche Meinung in jeder erdenklichen Weise bestrebt, Ausdrucksmittel zu finden, mit denen dem Mut Ehre erwiesen und die Feigheit der Verachtung und dem Spott preisgegeben werden können. Man wird hier vielleicht sagen, dass insofern, als der Ausdruck einer Empfindung die Empfindung selbst voraussetzt, die Erziehung der Jugend zum Mut darauf schließen lassen müsse, dass das Volk selbst mutig sei. Tatsächlich lässt es aber nur darauf schließen, worauf alle guten Sitten schließen lassen, nämlich dass es Individuen gegeben haben muss, die, besser als die übrigen, diese Sitten eingebürgert haben. Einige Individuen, die wie andere Menschen ihre Furcht zu überwinden hatten, müssen Geistesstärke und Entschlossenheit genug besessen haben, um der Furcht in ihrer eigenen Person Herr zu werden. Diese erlangten dann den Einfluss, der Helden typischerweise zukommt, denn das, was Staunen erregt und gleichzeitig handgreiflich nützlich ist, kann nicht anders als bewundert werden. Und teils infolge dieser Bewunderung, teils infolge der Furcht, die sie selbst erweckten, vermochten sie es, Gesetzgeber zu werden und in jeder beliebigen Weise sittenbildend zu wirken.

Betrachten wir als Nächstes eine Eigenschaft, die den augenfälligsten und zugleich einen der tiefgreifendsten Charakterunterschiede zwischen menschlichen Wesen und den meisten niedrigeren Geschöpfen ausmacht und deren Abwesenheit mehr als alles andere Menschen zu Tieren macht: die Eigenschaft der Reinlichkeit. Kann es etwas geben, was in stärkerem Maß durch

und durch künstlich ist? Kinder sowie die unteren Klassen der meisten Länder scheinen den Schmutz geradezu zu lieben; der überwiegenden Mehrzahl der Menschen ist er gleichgültig; ganze Nationen von anderweitig zivilisierten und gebildeten Menschen dulden ihn in einer seiner schlimmsten Formen, und nur eine sehr kleine Minderheit nimmt daran Anstoß. In der Tat scheint für diesen Bereich das allgemeine Gesetz zu gelten, dass Unreinlichkeit nur denen zuwider ist, die nicht daran gewöhnt sind, so dass diejenigen, die in einem so künstlichen Zustand gelebt haben, dass sie mit Unreinlichkeit in keiner Form vertraut sind, die Einzigen sind, die bei Unreinlichkeit in jeder Gestalt Ekel empfinden. Von allen Tugenden ist die Tugend der Reinlichkeit am offenkundigsten nicht auf Instinkt gegründet, sondern ist ein einziger Triumph über den Instinkt. Weder die Reinlichkeit noch die Liebe zur Reinlichkeit, sondern nur die Fähigkeit, sich diese Liebe zu eigen zu machen, ist dem Menschen natürlich.

Bis hierher haben wir unsere Beispiele den persönlichen oder, wie Bentham* sie nennt, den selbstbezogenen Tugenden entnommen,¹² weil man von diesen noch am ehesten annehmen darf, dass sie auch dem ungebildeten Menschen einleuchten. Von den sozialen Tugenden zu reden scheint dagegen so gut wie überflüssig – so entschieden wird von jeder Erfahrung, die wir machen können, bestätigt, dass Selbstsucht natürlich ist. Ich will damit durchaus nicht leugnen, dass auch Sympathie etwas Natürliches ist; im Gegenteil, ich glaube, dass auf dem Vorhandensein dieses wichtigen Faktors die Möglichkeit zu jedweder Entwicklung von Güte und Edelmut beruht sowie die Hoffnung, dass diese am Ende die Oberhand gewinnen. Aber zur Sympathie angelegte Charaktere sind, solange sie unentwickelt und ihren mitfühlenden Instinkten überlassen bleiben, genauso selbstsüchtig wie andere. Der Unterschied liegt nur in der Art der Selbstsucht: Ihr Egoismus ist kein Einzel-, sondern ein Gruppenegoismus – *l'égoïsme à deux, à trois, ou à quatre*** –, und dieser kann für diejenigen, denen ihre Sympathie gilt, äußerst angenehm und liebenswert, gegenüber allen übrigen Menschen jedoch im höchsten Grade ungerecht und teilnahmslos sein. Ja, es ist so, dass die Menschen mit feineren Nerven, die der Sympathie sowohl am ehesten fähig als auch am ehesten be-

* Jeremy Bentham (1748–1832), englischer Philosoph, Pädagoge und Sozialreformer, Begründer des Utilitarismus und väterlicher Freund John Stuart Mills.

** Der Egoismus zu zweit, zu dritt oder zu viert.

dürftig sind, infolge der Feinheit ihrer Organisation so viel stärkere Impulse aller Art haben, dass gerade sie die frappantesten Beispiele von Egoismus liefern, der bei ihnen nur weniger abstoßend wirkt als bei kälteren Naturen. Ob es jemals einen Menschen gegeben hat, bei dem das natürliche Wohlwollen, unabhängig von aller Unterweisung durch Lehrer, Freunde oder Bücher und von jeder bewussten, auf ein bestimmtes Ideal gerichteten Selbsterziehung, in stärkerem Maße wirksam war als die Selbstsucht in einer ihrer Formen, mag hier unentschieden bleiben. Aber dass solche Fälle außerordentlich selten sind, wird von jedem zugegeben werden müssen, und so viel mag in diesem Zusammenhang genügen.

Aber um hier nicht von der Selbstbeherrschung zum Besten anderer, sondern nur von der gewöhnlichsten Selbstbeherrschung zu unserem eigenen Besten zu reden, jener Fähigkeit, einen augenblicklichen Wunsch einem entfernten oder allgemeinen Zweck zu opfern, die unerlässlich ist, um die Handlungen eines Individuums mit dessen eigenen Begriffen von seinem persönlichen Besten in Einklang zu bringen – selbst diese einfachste Selbstbeherrschung ist undisziplinierten Menschen höchst unnatürlich, wie man aus der langen Lehrzeit, die Kinder darin durchzumachen haben, aus der höchst unvollkommenen Weise, in der sie sich bei Menschen, die zur Herrschaft geboren sind, deren Willen selten auf Widerstand stößt, und bei allen, denen frühzeitig und viel nachgegeben worden ist, wie auch aus der auffälligen Abwesenheit dieser Eigenschaft bei Wilden, Soldaten und Seeleuten und (in einem etwas geringeren Maß) bei fast allen Angehörigen der ärmeren Klassen in England und vielen anderen Ländern ersehen kann. Hinsichtlich der Frage, die uns hier beschäftigt, besteht der wesentliche Unterschied zwischen dieser Tugend und anderen darin, dass sie zwar wie die übrigen erlernt werden muss, dass der Mensch sie aber besser als die meisten übrigen sich selbst lehren kann. Es ist hinlänglich bekannt, dass Selbstbeherrschung nur durch Erfahrung gelernt werden kann; und diese Fähigkeit hat nur insofern mehr als die übrigen Tugenden einen Anspruch darauf, natürlich genannt zu werden, als sie sich bis zu einem gewissen Grad, auch ohne dass sie von außen eingeschärft wird, durch persönliche Erfahrung herausbilden kann. Die Natur verleiht diese Tugend ebenso wenig von selbst wie die anderen Tugenden, aber sie pflegt die Belohnungen und die Strafen auszuteilen, die die Entwicklung eben dieser Tugend fördern und die in anderen Fällen eigens künstlich geschaffen werden müssen.

Es könnte scheinen, als ob von allen Tugenden die Wahrhaftigkeit noch den am ehesten begründeten Anspruch darauf habe, als natürlich zu gelten, da die menschliche Rede, sofern nicht Motive für das Gegenteil vorliegen, mit den Tatsachen gewöhnlich übereinstimmt oder zumindest nicht absichtlich von ihnen abweicht. Entsprechend ist es gerade diese Tugend, mit der Autoren wie Rousseau das Leben der Wilden zu schmücken lieben und als positives Gegenbild dem in der Zivilisation herrschenden Verrat und Betrug gegenüberstellen. Unglücklicherweise handelt es sich hierbei um ein reines Phantasiegemälde, dem das wirkliche Leben der Wilden in jeder Hinsicht widerspricht. Wilde sind immer Lügner. Sie haben nicht den entferntesten Begriff von Wahrhaftigkeit als einer Tugend. Sie haben zwar eine Vorstellung davon, dass sie Personen, gegenüber denen sie eine besondere Verpflichtung haben, ihren Häuptling, vielleicht auch ihren Gast und ihren Freund, nicht zu ihrem Schaden verraten beziehungsweise in keiner Weise schädigen dürfen. Und mit diesen Verpflichtungen haben es die Moralsysteme der Wilden zu tun, wie sie sich aus ihren eigentümlichen Lebensbedingungen ergeben. Aber dass es Ehrensache wäre, die Wahrheit um der Wahrheit willen zu achten, davon haben sie nicht den geringsten Begriff, ebenso wenig wie der gesamte Orient und der größere Teil Europas; und selbst in den wenigen Ländern, die in ihrer moralischen Entwicklung weit genug fortgeschritten sind, um einen solchen ehrenvollen Standpunkt zu haben, bleibt dieser doch auf eine kleine Minderheit beschränkt, die sich unter allen Umständen und gegenüber allen Versuchungen von diesem Prinzip leiten lässt.

Schließlich scheint man der allgemeinen Verwendung des Ausdrucks »natürliche Gerechtigkeit« entnehmen zu müssen, dass die Gerechtigkeit eine Tugend ist, von der allgemein angenommen wird, dass sie uns unmittelbar von der Natur eingepflanzt sei. Meine Ansicht ist es jedoch, dass das Gefühl der Gerechtigkeit ausschließlich künstlichen Ursprungs ist und dass der Begriff der natürlichen Gerechtigkeit dem der konventionellen Gerechtigkeit nicht vorausgeht, sondern folgt. Je weiter wir in der Vergangenheit auf die frühen Denkweisen des Menschengeschlechts zurückgehen und etwa das Altertum (die Zeit des Alten Testaments eingeschlossen) oder auch jene Teile der Menschheit betrachten, die sich noch jetzt in einem Stadium der Entwicklung befinden, der dem des Altertums entspricht, desto mehr finden wir die Gerechtigkeitsvorstellungen der Menschen durch ausdrückliche Gesetzesvorschriften bestimmt und begrenzt. Unter den legitimen Rechten eines

Menschen wurden diejenigen verstanden, die vom Gesetz verliehen waren; ein gerechter Mann war derjenige, der es sich nicht erlaubte, in das gesetzliche Eigentum oder andere gesetzliche Rechte anderer einzugreifen. Die Vorstellung einer höheren Gerechtigkeit, der die Gesetze selbst wiederum gemäß sein müssen und an die sich das Gewissen unabhängig von jeder positiven Gesetzesvorschrift gebunden fühlt, ist eine spätere Erweiterung dieser Idee nach der Analogie der Gesetzesgerechtigkeit, die dieser in allen Nuancen und Abstufungen des Gerechtigkeitsgefühls folgt und ihre gesamte Phraseologie von ihr entlehnt. Bereits die Wörter *justus* und *justitia* sind abgeleitet von *jus** (gesetzliches Recht); und die Gerichte werden noch heute als *Gerichtshöfe* und Organe der *Rechtspflege* bezeichnet.

Wird nun aber behauptet, dass die Keime aller dieser Tugenden bereits in der menschlichen Natur angelegt sein müssen, da die Menschen sie ansonsten nicht würden erwerben können, so bin ich – unter gewissen einschränkenden Erklärungen – bereit, dies zuzugeben. Aber das Unkraut, das diesen wohlthätigen Keimen den Boden streitig macht, besteht keineswegs nur aus Keimen, sondern ist eine sich üppig ausdehnende Wucherpflanze, die bis auf vielleicht einen von tausend Fällen jene anderen Keime völlig ersticken und zerstören würde, hätten die Menschen nicht ein so großes Interesse daran, die guten Keime, die sie in sich haben, gegenseitig zu pflegen und zu entwickeln, dass sie es, soweit es ihre (in dieser wie in anderer Hinsicht noch sehr unvollkommene) Intelligenz zulässt, tatsächlich auch immer tun. Es ist einer solchen frühzeitig begonnenen und durch keinerlei ungünstige Einflüsse behinderten Förderung zuzuschreiben, wenn bei einigen unter besonders glücklichen Verhältnissen herangewachsenen Exemplaren des Menschengeschlechts die erhabensten Gefühle, deren die Menschheit fähig ist, sich zu einer zweiten Natur entwickeln, die stärker ist als die erste und die ursprüngliche Natur weniger unterdrückt als in sich aufgehen lässt. Selbst jene begabten Naturen, die sich durch bloße Selbsterziehung zu diesem hohen Niveau aufgeschwungen haben, verdanken dies wesentlich derselben Ursache; denn wie wäre Selbsterziehung möglich, wenn sie nicht gestützt würde durch die Gefühle und Ansichten der Menschheit, wie sie uns in Büchern überliefert worden sind, und der Betrachtung realer oder idealer vorbildlicher Charaktere? Diese künstlich geschaffene oder zumindest künstlich vervollkommnete mensch-

* Gerecht und Gerechtigkeit sind abgeleitet von Recht.

liche Natur der besten und edelsten menschlichen Wesen ist die einzige Natur, der zu folgen empfehlenswert erscheint. Es erübrigt sich fast zu bemerken, dass selbst diese Natur nicht als Standard des Verhaltens aufgestellt werden kann, da sie selbst die Frucht einer Erziehung und Bildung ist, deren Wahl, wenn sie rational begründet und nicht zufällig ist, bereits durch einen zuvor gewählten Standard bestimmt gewesen sein muss.

Dieser kurze Überblick dürfte hinreichen, zu beweisen, dass die Pflicht des Menschen bezüglich seiner eigenen Natur dieselbe ist wie seine Pflicht bezüglich der Natur aller übrigen Dinge, nämlich nicht, ihr zu folgen, sondern sie zu verbessern. Nun gehen aber einige zwar nicht so weit, zu leugnen, dass der Instinkt sich der Vernunft unterordnen müsse, meinen die Natur aber doch insoweit respektieren zu müssen, als sie behaupten, jede natürliche Neigung müsse in einem gewissen Umfang Gelegenheit erhalten, sich geltend zu machen und Befriedigung zu finden. Alle natürlichen Wünsche, sagen sie, müssen uns zu einem bestimmten Zweck eingepflanzt sein, und sie gehen oft so weit zu behaupten, dass sich für jeden Wunsch, den zu hegen man für natürlich hält, in der Ordnung des Universums eine entsprechende Möglichkeit der Erfüllung finden müsse, so dass zum Beispiel der Wunsch nach einer unbegrenzten Verlängerung der Lebensdauer von vielen für einen an sich selbst hinreichenden Beweis dafür gehalten wird, dass es tatsächlich ein künftiges Leben gibt.

Meiner Ansicht nach sind alle diese Versuche, die Absichten der Vorsehung im Einzelnen zu entdecken, um, wenn man sie entdeckt hat, der Vorsehung bei ihrer Ausführung behilflich zu sein, völlig absurd. Diejenigen, die aus besonderen Anzeichen schließen, dass die Vorsehung dieses oder jenes beabsichtigt, müssen entweder glauben, dass der Schöpfer alles kann, was er will, oder nicht. Wenn man das Erstere annimmt, das heißt, wenn man annimmt, dass die Vorsehung allmächtig ist, liegt alles, was geschieht, in der Absicht der Vorsehung, und die Tatsache, dass es geschieht, beweist, dass es von der Vorsehung beabsichtigt ist. Ist es aber so, ist alles, was ein menschliches Wesen tun kann, von der Vorsehung prädestiniert und insofern eine Erfüllung ihrer Absichten. Wenn aber, nach der im eigentlicheren Sinne religiösen Auffassung, nicht alles, was geschieht, sondern nur das, was gut ist, in der Absicht der Vorsehung liegt, dann hat der Mensch es in seiner Hand, durch bewusstes Handeln die Absichten der Vorsehung zu unterstützen; aber er kann diese Absichten nur dadurch bestimmen, dass er herausfindet, was das allgemeine

Wohl zu fördern geeignet ist und nicht, was den natürlichen Neigungen des Menschen entspricht. Denn wer weiß, ob eine göttliche Gewalt, die erwiesenermaßen durch unerforschliche, aber unübersteigbare Hindernisse beschränkt sein muss, den Menschen ohne Wünsche, die nie in Erfüllung gehen werden oder sogar besser nie in Erfüllung gehen sollten, überhaupt hätte geschaffen werden *können*? Die Neigungen, mit denen der Mensch ausgestattet worden ist, sind vielleicht ebenso wie alle übrigen Veranstaltungen der Natur weniger Ausdruck des göttlichen Willens selbst als vielmehr der Fesseln, die dessen freie Betätigung behindern, und sich von diesen Fesseln in unserem Handeln leiten zu lassen heißt vielleicht nichts anderes, als in eine vom bösen Feind gestellte Falle zu gehen. Die Annahme, dass alles, was eine unendliche Güte wünschen kann, tatsächlich in diesem Universum geschieht oder dass wir wenigstens niemals sagen oder glauben dürfen, dass es nicht geschieht, ist nur derer würdig, die, von sklavischer Furcht getrieben, bloße Lügen als Huldigung darbringen, noch dazu einem Wesen, das, wie sie laut bekennen, auf keine Weise betrogen werden kann und jede Falschheit verabscheut.

Was die spezielle Hypothese betrifft, dass alle natürlichen Impulse und alle Neigungen, die genügend allgemein und spontan sind, um als Instinkte gelten zu können, zu guten Zwecken da sein müssen und nur reguliert, nicht aber unterdrückt werden sollten, so ist das natürlich für die Mehrzahl derselben richtig. Denn schließlich wäre die Fortdauer der Gattung nicht möglich gewesen, wenn nicht die meisten ihrer Neigungen auf Dinge gerichtet gewesen wären, die zu ihrer Erhaltung notwendig oder nützlich waren. Aber sofern diese Instinkte nicht auf eine äußerst kleine Zahl beschränkt werden können, muss zugegeben werden, dass wir auch schlechte Instinkte haben, die nicht einfach zu regulieren, sondern auszurotten beziehungsweise (was auch bei einem Instinkt möglich ist) durch Nichtgebrauch absterben zu lassen Ziel der Erziehung sein muss. Diejenigen, die dazu neigen, die Anzahl der Instinkte auf das Mehrfache zu erweitern, rechnen unter die Instinkte gewöhnlich auch einen sogenannten Instinkt der Destruktivität, einen Instinkt der Zerstörung um des Zerstörens willen. Ich sehe keinen guten Grund für die Erhaltung dieses Instinkts, ebenso wenig wie für die Erhaltung einer anderen Neigung, die wenn nicht selbst ein Instinkt, so doch einem Instinkt sehr ähnlich ist, des sogenannten Herrschaftsinstinkts, einer Freude am Despotismus, daran, andere Wesen dem eigenen Willen unterworfen zu wissen. Aber ein Mensch, der Freude an der bloßen Ausübung von Herrschaft findet, unge-

achtet des Zwecks, zu dem sie dient, ist der letzte, dessen Händen man diese anvertrauen möchte. Ferner gibt es Menschen, die ihrem Charakter nach oder, wie man zu sagen pflegt, von Natur aus grausam sind, Menschen, die wahres Vergnügen daran finden, anderen Schmerzen zuzufügen oder zugefügt zu sehen. Diese Art von Grausamkeit ist nicht nur Hartherzigkeit, nicht nur die Abwesenheit von Mitleid oder Gewissensskrupeln, sie ist etwas Positives, eine besondere Art wollüstiger Aufregung. Der Orient und das südliche Europa haben in der Vergangenheit eine Fülle von Beispielen für diese verabscheuenswerte Neigung geboten und bieten sie wahrscheinlich heute noch. Man wird vermutlich zugeben, dass diese nicht zu den natürlichen Neigungen zählt, die zu unterdrücken unrecht wäre. Zu fragen wäre allenfalls, ob wir nicht verpflichtet sind, mit der Neigung zugleich den Menschen selbst zu unterdrücken.

Aber auch wenn es wahr wäre, dass jeder einzelne von den elementaren Impulsen der menschlichen Natur seine gute Seite hat und durch ein hinreichendes Maß künstlicher Erziehung dahin gebracht werden kann, eher nützlich als schädlich zu sein – wie wenig würde das besagen, wenn doch in jedem Fall zugegeben werden muss, dass sie alle, selbst die zu unserer Erhaltung notwendigen, ohne derartige Erziehung die Welt mit Elend erfüllen und das menschliche Leben zur Karikatur des widerlichen Schauspiels der Gewalttätigkeit und Tyrannei machen würden, das uns die übrigen Bewohner des Tierreichs darbieten, soweit sie nicht von Menschen gezähmt und in Zucht genommen sind. Konsequenterweise hätten diejenigen, die sich schmeicheln, die Absichten des Schöpfers in seinen Werken lesen zu können, an dieser Stelle Veranlassung zu Schlüssen finden müssen, die zu ziehen sie sich jedoch gescheut haben. Sofern es in der Schöpfung überhaupt nur Anzeichen besonderer Absichten gibt, wäre eine der unübersehbaren Absichten die, dass eine große Zahl aller lebenden Geschöpfe ihr Leben damit zubringen soll, andere Geschöpfe zu quälen und zu verzehren. Wahrhaft verschwenderisch sind sie mit den zu diesem Zweck notwendigen Werkzeugen ausgestattet, von den stärksten Instinkten werden sie dazu angetrieben, und viele von ihnen scheinen so organisiert zu sein, dass sie gar nicht imstande wären, sich anders zu ernähren. Wenn man nur ein Zehntel der Mühe, die man darauf verwendet hat, wohlwollende Absichten in der Natur zu finden, darauf verwendet hätte, Beweise für die Anschwärzung des Charakters des Schöpfers zu sammeln – welch vielfältiges Material hätte man nicht in der Lebensweise der niederen

Tiere gefunden, die fast ohne Ausnahme entweder andere fressen oder von anderen gefressen werden und darüber hinaus tausend verschiedenen Übeln ausgeliefert sind, gegen die sich zu schützen ihnen die nötigen Fähigkeiten versagt worden sind. Wenn wir nicht annehmen müssen, dass die lebendige Schöpfung das Werk eines bösen Geistes ist, so nur deshalb, weil wir sie uns nicht als von einem Wesen von unbegrenzter Macht geschaffen vorzustellen brauchen. Aber wenn die Nachahmung des Willens des Schöpfers, so wie er sich in der Natur offenbaren soll, in diesem Fall als Regel des Verhaltens zur Anwendung käme, würden die ungeheuerlichsten Scheußlichkeiten der verderbtesten Menschen durch die anscheinende Absicht der Vorsehung, in der ganzen belebten Natur die Schwachen den Starken zum Fraß vorzuwerfen, mehr als gerechtfertigt erscheinen.

Die vorangegangenen Bemerkungen konnten die fast unbegrenzte Verschiedenartigkeit von Verwendungsweisen und Zusammenhängen, in denen die Idee der Übereinstimmung mit der Natur als Element der ethischen Bewertung von Handlungen und Charaktereigenschaften erscheint, bei weitem nicht erschöpfen. Ein ähnlich positives Vorurteil begleitet das Wort »Natur« in den zahlreichen Bedeutungen, in denen es als Ausdruck für bestimmte Aspekte des menschlichen Wesens im Gegensatz zu anderen Aspekten verwendet wird. Bisher haben wir uns auf die Betrachtung nur einer dieser Bedeutungen beschränkt, nämlich der, in der das Wort als allgemeine Bezeichnung für diejenigen Aspekte unseres geistigen und moralischen Wesens verwendet wird, die im Unterschied zu den erworbenen für angeboren gehalten werden, wie wenn Natur der Erziehung gegenübergestellt oder ein Zustand der Wildheit ohne Gesetze, Künste oder Wissenschaften »Naturzustand« genannt oder etwa auch die Frage aufgeworfen wird, ob Wohlwollen oder moralisches Empfinden angeboren oder erworben sind oder ob einige Menschen Dichter und Redner von Natur aus sind und andere nicht. In einem anderen und weiteren Sinne werden menschliche Verhaltensweisen des Öfteren als natürlich bezeichnet, um auszudrücken, dass sie nicht einstudiert oder nur für die besondere Situation angenommen sind, so wie wenn man von einem Menschen sagt, er rede oder bewege sich mit natürlicher Grazie, oder wenn man sagt, das natürliche Verhalten oder der natürliche Charakter eines Menschen sei so und so, und damit meint, dass dieses Verhalten und dieser Charakter so sei, solange er nicht versucht, sich zu beherrschen oder zu verstellen. In einem noch weitergehenden Sinn sagt man von einem Menschen, er sei etwas von

Natur aus, wenn man das meint, was er war, ehe eine bestimmte Ursache auf ihn eingewirkt hat, und wovon man annimmt, dass er es weiterhin sein würde, wenn nicht diese Ursache auf ihn eingewirkt hätte. So sagt man etwa von einem Menschen, er sei von Natur aus geistig schwerfällig, habe sich aber durch Fleiß und Ausdauer zu einem intelligenten Menschen entwickelt; er sei von Natur aus heiter, aber durch Unglücksfälle verbittert, er sei von Natur aus ehrgeizig, aber abgehalten durch Mangel an Gelegenheit. Schließlich scheint das Wort »natürlich« in seiner Anwendung auf Gefühle oder Verhalten häufig nichts anderes zu besagen, als dass diese Gefühle und dieses Verhalten die bei Menschen üblichen sind – wenn man etwa von einem Menschen sagt, dass er bei einer bestimmten Gelegenheit so gehandelt habe, wie zu handeln natürlich gewesen sei, oder dass es vollkommen natürlich sei, in einer bestimmten Weise auf bestimmte visuelle oder akustische Eindrücke, bestimmte Gedanken oder Vorfälle des Lebens zu reagieren.

In allen diesen Bedeutungen des Wortes ist die als »natürlich« bezeichnete Eigenschaft zugegebenermaßen sehr oft schlechter als die ihr entgegengesetzte. Aber solange dieser Umstand nicht hinreichend klar zutage tritt, um ganz außer Frage zu stehen, scheint die Vorstellung vorzuherrschen, dass durch die Bezeichnung »natürlich« so etwas wie eine Vermutung zum Guten hin ausgedrückt wird. Ich für meinen Teil kenne nur eine Bedeutung, in der »Natur« und »Natürlichkeit« und bei einem Menschen wirklich Ausdrücke des Lobes sind (und auch dann ist das Lob nur ein negatives), nämlich wenn diese Ausdrücke gebraucht werden, um die Abwesenheit von Affektiertheit zu bezeichnen. Man kann Affektiertheit als das Bemühen definieren, zu scheinen, was man nicht ist, vorausgesetzt, das Motiv oder die Veranlassung dazu ist nicht derart, dass das Bemühen entschuldbar erscheint oder dass es den stärkeren Tadel der Heuchelei verdient. Dem wäre hinzu-zufügen, dass sich die Täuschung oft ebenso sehr gegen den Täuschenden selbst richtet wie gegen andere: Er ahmt die äußeren Zeichen der Eigenschaften, die er gern hätte, nach in der Hoffnung, sich zu überreden, dass er sie tatsächlich besitzt. Ob in der Gestalt von Täuschung oder von Selbsttäuschung oder auch von einem Hin- und Herschwanken zwischen beidem: Affektiertheit gilt mit vollem Recht als tadelnswert und Natürlichkeit, verstanden als das Gegenteil von Affektiertheit, als lobenswert. Aber ein angemessenerer Ausdruck für diese schätzenswerte Eigenschaft wäre Aufrichtigkeit, ein Ausdruck, der von seiner ursprünglichen hohen Bedeutung

abgesunken ist und im gewöhnlichen Sprachgebrauch nur noch eine untergeordnete Seite jener Kardinaltugend bezeichnet, die er früher als Ganzes bedeutete.

In Fällen, in denen der Ausdruck »Affektiertheit« unpassend wäre, weil das in Frage stehende Benehmen oder Verhalten in der Tat lobenswert ist, sagt man bisweilen – in der Absicht, die betreffende Person herabzusetzen –, dass ihr ein solches Benehmen oder Verhalten nicht natürlich sei, und stellt unvoreilhaft Vergleiche zwischen ihr und einer anderen Person an, der es natürlich sei, womit man meint, dass das, was einem bei dem einen als Vorzug erscheint, lediglich die Wirkung einer vorübergehenden Stimmung oder großer Selbstüberwindung, bei dem andern aber der Ausdruck seines gewohnheitsmäßigen Charakters sei. Gegen diese Ausdrucksweise ist nichts einzuwenden. Das Wort »Natur« wird hier einfach zur Bezeichnung des natürlichen Charakters eines Menschen gebraucht, und wenn er gelobt wird, so nicht dafür, dass er natürlich, sondern dafür, dass er von Natur aus gut ist.

Übereinstimmung mit der Natur hat mit Recht und Unrecht nicht das Geringste zu tun. In Überlegungen moralischer Art sollte diese Vorstellung nichts zu suchen haben, ausgenommen gelegentlich und teilweise bei der Frage nach dem Grad der Strafwürdigkeit. Betrachten wir, um diesen Punkt näher zu beleuchten, das Wort, durch das der stärkste Grad moralischer Verurteilung in Verbindung mit der Idee der Natur zum Ausdruck gebracht wird, das Wort »unnatürlich«. Dass etwas unnatürlich ist, heißt, sofern man dem Wort überhaupt eine präzise Bedeutung beilegt, keinesfalls, dass es tadelnswert ist, da auch die verbrecherischsten Taten bei einem Wesen wie dem Menschen nicht unnatürlicher sind als die meisten Tugenden. Die Aneignung der Tugend hat zu allen Zeiten als eine mühsame und beschwerliche Aufgabe gegolten, wohingegen der *descensus Averni** von sprichwörtlicher Leichtigkeit ist;¹³ und zweifellos erfordert es bei den meisten Menschen eine größere Selbstüberwindung und die Überwindung einer größeren Zahl von natürlichen Neigungen, im höchsten Grade tugendhaft als im höchsten Grade lasterhaft zu werden. Wenn aber eine Handlung oder Neigung aus anderen Gründen als tadelnswert erklärt worden ist, kann die Tatsache, dass diese Neigung oder Handlung unnatürlich ist, das heißt einer bei menschlichen Wesen üblichen starken Empfindung widerstrebt, einen erschwerenden Umstand dar-

* Abstieg in die Unterwelt.

stellen, insofern der böse Hang, worin er auch immer bestehen mag, sich durch die Überwindung dieses Widerstrebens als gleich stark und gleich tief verwurzelt erweist. Dies Argument trifft aber selbstverständlich nicht zu, wenn das Individuum niemals ein solches Widerstreben zu überwinden hatte, wie es überhaupt nur dann mit einigem Recht herangezogen werden kann, wenn das Gefühl, das durch die Handlung verletzt wird, sich nicht nur rechtfertigen und als vernünftig erweisen lässt, sondern wenn es geradezu tadelnswert wäre, dieses Gefühl nicht zu haben.

Ein entsprechendes Argument zur Minderung der Schuld – dass diese natürlich oder durch ein natürliches Gefühl veranlasst gewesen sei – ist meiner Meinung nach in keinem Fall zulässig. Es wird kaum je eine schlechte Handlung begangen, die nicht vollkommen natürlich und deren Motive nicht vollkommen natürliche Gefühle wären. In den Augen der Vernunft kann dies daher keine Entschuldigung bedeuten, obgleich es andererseits wiederum ganz »natürlich« ist, dass es in den Augen der Menge als Entschuldigung gilt, da sie damit ausdrücken will, dass sie sich dem Übeltäter gewissermaßen kameradschaftlich verbunden fühlt. Wenn sie sagen, dass ein Verhalten, von dem sie nicht umhinkönnen zuzugeben, dass es tadelnswert ist, gleichwohl natürlich sei, so meinen sie damit nichts anderes, als dass sie sich die Möglichkeit vorstellen können, sich selbst zu einem solchen Verhalten versucht zu fühlen. Die meisten Menschen neigen zu beträchtlicher Nachsichtigkeit gegenüber Handlungen, zu denen sie die Anlage in sich selber fühlen, und behalten sich eine strengere Verurteilung für Handlungen vor, von denen sie (auch wenn diese vielleicht in Wirklichkeit weniger schlimm sind) nicht begreifen können, wie es möglich ist, sie zu begehen. Wenn sie bei der Beurteilung einer Handlung davon überzeugt sind (wenn auch, wie so oft, aus völlig unzureichenden Gründen), dass der Mensch, der die Handlung begeht, ein ihnen völlig unähnliches Wesen sein muss, nehmen sie es mit der Prüfung der Frage, wie viel Tadel diesem Menschen gebührt, oder auch nur, ob er überhaupt Tadel verdient, selten genau und bemessen den Grad der Schuld stattdessen nach der Stärke ihrer Antipathie. So kommt es, dass Verschiedenheiten der Ansichten und sogar bloße Verschiedenheiten des Geschmacks zum Gegenstand ebenso intensiver moralischer Abscheu werden konnten wie die allerscheußlichsten Verbrechen.

Es wird nützlich sein, die leitenden Gesichtspunkte dieses Essays mit einigen Worten zusammenzufassen:

Das Wort »Natur« hat zwei Hauptbedeutungen: Entweder bezeichnet es die Gesamtheit der Dinge mit der Gesamtheit ihrer Eigenschaften, oder es bezeichnet die Dinge, wie sie unabhängig von allen menschlichen Eingriffen sein würden.

In der ersten dieser Bedeutungen ist die Lehre, dass der Mensch der Natur folgen sollte, ohne Sinn, da der Mensch in dieser Bedeutung des Wortes gar nicht anders kann, als der Natur zu folgen. Alle seine Handlungen vollziehen sich mittels eines oder mehrerer physischer oder psychischer Naturgesetze und in Übereinstimmung mit diesen Gesetzen.

In der zweiten Bedeutung des Wortes ist die Lehre, dass der Mensch der Natur folgen beziehungsweise sich den spontanen Lauf der Dinge zum Modell seiner bewussten Handlungen wählen sollte, ebenso unvernünftig wie unmoralisch.

Unvernünftig, weil jede menschliche Handlung in einer Veränderung und jede nützliche Handlung in einer Verbesserung der Natur besteht.

Unmoralisch, weil jeder, der den Versuch unternehmen würde, in seiner Handlungsweise den natürlichen Lauf der Dinge nachzuahmen, allgemein als der schlechteste aller Menschen angesehen würde. Denn der natürliche Lauf der Dinge vollzieht sich vielfach so, dass ein menschliches Wesen, das in gleicher Weise handeln würde, im höchsten Grade verabscheuungswürdig wäre.

Der Plan der Natur, als Ganzes betrachtet, kann das Beste menschlicher oder anderer fühlender Wesen nicht zu seinem einzigen oder auch nur zu seinem Hauptzweck gehabt haben. Soweit er ihnen Gutes bringt, ist es größtenteils das Ergebnis ihrer eigenen Anstrengungen. Was immer in der Natur auf wohlwollende Absichten hindeutet, beweist, dass dieses Wohlwollen nur mit sehr beschränkter Macht ausgestattet ist. Die Pflicht des Menschen kann deshalb nur darin bestehen, mit den wohlwollenden Naturmächten zusammenzuarbeiten – nicht dadurch, dass er den Lauf der Natur nachahmt, sondern dadurch, dass er ihn fortwährend zu verbessern strebt und diejenigen Teile der Natur, auf die Einfluss zu nehmen ihm möglich ist, in nähere Übereinstimmung mit einem hohen Maßstab von Gerechtigkeit und Güte bringt.

Nützlichkeit der Religion

Es ist schon des Öfteren bemerkt worden, wie viel sowohl von Freunden wie von Feinden über die Wahrheit der Religion und wie wenig – zumindest in der Sphäre von Diskussion und Kontroverse – über ihre Nützlichkeit geschrieben worden ist. Das ist alles andere als überraschend. Denn in Dingen, die uns so tief berühren, ist die Wahrheit unser höchstes Interesse. Wenn die Religion oder irgendeine besondere Form der Religion wahr ist, so bedarf es keines weiteren Beweises, dass sie nützlich ist. Wäre es nicht nützlich, mit Gewissheit zu erfahren, in welcher Ordnung der Dinge, unter welcher Weltregierung zu leben unsere Bestimmung ist, ließe sich nicht vorstellen, was überhaupt nützlich sein soll. Ob sich jemand an einem erfreulichen oder unerfreulichen Ort, in einem Palast oder in einem Gefängnis befindet, in jedem Fall muss es nützlich für ihn sein zu wissen, wo er ist. Solange daher die Menschen die Lehren ihrer Religion als positive Tatsachen und als etwas ebenso Unzweifelhaftes wie ihre eigene Existenz oder die Existenz der sie umgebenden Gegenstände betrachten, konnte es ihnen nicht in den Sinn kommen, nach der Nützlichkeit des Glaubens an diese Lehren zu fragen. Die Nützlichkeit der Religion musste erst dann behauptet werden, als die Argumente für ihre Wahrheit ihre Überzeugungskraft weitgehend verloren hatten. Die Menschen mussten entweder aufgehört haben zu glauben oder aufgehört haben, sich auf den Glauben anderer zu verlassen, bevor sie sich auf diese untergeordnete Ebene der Argumentation begeben konnten – ohne sich dabei allerdings im Klaren darüber zu sein, dass sie das, was sie in ihrem Wert zu heben versuchten, damit herabsetzten. Eine Argumentation für die Nützlichkeit der Religion ist ein Appell an Ungläubige, eine wohlgemeinte Heuchelei zu praktizieren, oder an Halbgläubige, ihre Blicke von dem abzuwenden, was ihren schwankenden Glauben möglicherweise erschüttern könnte, oder schließlich an die Menschen im Allgemeinen, sich der Äußerung irgendwelcher Zweifel, die ihnen kommen könnten, zu enthalten; wo doch ein Gebäude von so ungeheurer Wichtigkeit für die Menschheit auf so unsicherem Boden steht, dass die Menschen, wenn sie ihm nahe kommen, ihren Atem anhalten müssen, um nicht Gefahr zu laufen, es umzublasen.

Mit der gegenwärtigen Periode der Geschichte scheinen wir jedoch an einem Zeitpunkt angelangt zu sein, an dem unter den Argumenten für und gegen die Religion diejenigen, die sich auf ihre Nützlichkeit beziehen, einen

wichtigen Platz einnehmen. Wir leben in einem Zeitalter des schwachen Glaubens, einem Zeitalter, in dem der Glaube der meisten Menschen eher durch den Wunsch zu glauben als durch die Überzeugung, dass er auf guten Gründen beruht, bestimmt ist.* Der Wunsch zu glauben entsteht dabei nicht nur aus eigensüchtigen, sondern oftmals aus überaus uneigennütigen Gefühlen, und obwohl er nicht mehr das unerschütterliche und vollkommene Vertrauen, wie es einst bestand, hervorzubringen vermag, umgibt er doch alles, was aus der Zeit der Erziehung übrig geblieben ist, mit einer schützenden Hülle und ist oft die Ursache, dass wir direkte Zweifel nicht ins uns aufkommen lassen. Vor allem sorgt er dafür, dass die Menschen weiterhin ihr Leben in Übereinstimmung mit Lehren einrichten, die ihre Gewalt über die Gemüter zum Teil verloren haben, und dass sie der Welt gegenüber dieselbe, wenn nicht sogar eine noch demonstrativere Haltung behaupten, als sie sie zu der Zeit zur Schau zu tragen für nötig hielten, in der ihre persönliche Glaubensüberzeugung noch fester verwurzelt war.

Sofern der religiöse Glaube für die Menschheit wirklich so notwendig ist, wie man es uns fortwährend versichert, ist es sicherlich sehr zu beklagen, dass die verstandesmäßigen Argumente, auf denen er beruht, der Unterstützung durch moralisch motivierte Bestechung und Täuschung des Verstandes bedürfen. Ein solcher Stand der Dinge ist selbst für diejenigen unbehaglich, die sich ohne eigentliche Unaufrichtigkeit als Gläubige bezeichnen können, und er ist noch schlimmer für diejenigen, die, nachdem sie mit Bewusstsein aufgeklärt haben, die Gründe für die Wahrheit der Religion überzeugend zu finden, sich nicht davon abhalten lassen, dies auszusprechen, um nicht dabei mitzuhelfen, der Menschheit ein nicht wiedergutzumachendes Unrecht anzutun. Es ist eine höchst peinliche Lage für einen gewissenhaften und gebildeten Geist, sich bei der Verfolgung der beiden edelsten Ziele der Menschheit, der Wahrheit und des allgemeinen Besten, nach einander entgegengesetzten Richtungen hingezogen zu sehen. Ein solcher Konflikt muss unvermeidlich eine zunehmende Gleichgültigkeit gegen das eine oder das andere dieser Ziele und höchstwahrscheinlich gegen beide nach sich ziehen. Viele, die sowohl der Wahrheit als auch der Menschheit gewaltige Dienste leisten würden, wenn sie

* In seinem Text »Der Geist der Zeit« spricht Mill davon, dass es eine »maßgebliche Besonderheit des gegenwärtigen Zeitalters ist, dass es ein Zeitalter des Übergangs ist. Die Menschen sind den alten Institutionen und alten Lehrmeinungen entwachsen und haben noch keine neuen erworben.« (Vgl. S. 51 in diesem Band)

davon ausgehen könnten, dass sie der einen ohne Schaden für die andere dienen könnten, sehen sich durch die Sorge, dass die Menschheit durch jede wahre Freiheit des philosophischen Denkens oder jede nennenswerte Stärkung und Erweiterung ihres Denkvermögens in den Unglauben und damit auf dem sichersten Weg ins Laster oder Elend getrieben wird, entweder völlig gelähmt oder aber bewogen, ihre Bemühungen auf geringfügigere Dinge zu beschränken. Viele wiederum, die erhabene Gefühle an anderen beobachtet oder an sich selbst erfahren haben, von denen sie glauben, dass sie unmöglich einer anderen Quelle als der Religion entsprungen sein können, hegen eine aufrichtige Abneigung gegen alles, was ihrer Meinung nach geeignet ist, die Quellen solcher Gefühle zum Versiegen zu bringen. Sie verhalten sich daher entweder der Philosophie gegenüber ablehnend oder herabsetzend, oder sie geben sich mit intolerantem Eifer solchen Formen des Philosophierens hin, in denen die Intuition an die Stelle des Beweises tritt und das innere Empfinden zum Maßstab objektiver Wahrheit gemacht wird. Die gesamte in diesem Jahrhundert herrschende Metaphysik ist ein einziges Gewebe erschlichener Beweise zugunsten der Religion; oft zwar nur des Deismus, in jedem Fall jedoch ein Missbrauch edler Antriebe und denkerischer Fähigkeiten, der zu den beklagenswertesten jener traurigen Vergeudungen menschlicher Kräfte gehört, die uns darüber in Erstaunen setzen, dass überhaupt noch genug übrig bleibt, um die Menschheit, wenn auch langsam, fortschreiten zu lassen. Es ist an der Zeit, unparteiischer und daher bedachtsamer, als es gewöhnlich geschieht, zu erwägen, ob all diese Anstrengungen, einen Glauben zu stützen, der zu seiner Aufrechterhaltung einen so großen Aufwand an geistiger Arbeit und Scharfsinn erfordert, einen hinreichend großen Ertrag an menschlichem Wohlergehen gewähren und ob dieser Zweck nicht eher durch das offene Zugeständnis erreicht würde, dass gewisse Dinge unserer Erkenntnis unerreichbar sind, sowie durch den Einsatz derselben geistigen Fähigkeiten zur Stärkung und Erweiterung anderer Quellen von Tugend und Glück, die ohne die Unterstützung und Sanktionierung durch übernatürliche Glaubenssätze und übernatürliche Anreize auskommen.

Auf der anderen Seite lassen sich die mit dieser Frage verbundenen Schwierigkeiten nicht so rasch aus dem Weg räumen, wie skeptische Philosophen bisweilen anzunehmen geneigt sind. Es genügt nicht, ganz allgemein zu behaupten, dass es niemals zu einem Konflikt zwischen Wahrheit und Nützlichkeit kommen kann und dass, falls die Religion falsch ist, aus ihrer Ab-

lehnung nur Gutes hervorgehen könne. Denn obwohl die Kenntnis jeder positiven Wahrheit etwas Nützliches ist, kann doch dieser Lehrsatz nicht ohne Vorbehalte auf negative Wahrheiten angewendet werden. Wenn die einzige erreichbare Wahrheit die ist, dass wir nichts wissen können, gewinnen wir durch diese Erkenntnis keinerlei neue Tatsache, die uns leiten könnte; bestenfalls werden wir in unserem Vertrauen zu einem früheren Wegweiser enttäuscht, der, obwohl an und für sich trügerisch, uns doch in derselben Richtung geleitet hat wie die besten uns zur Verfügung stehenden Anhaltspunkte und der, wenn er zufällig augenfälliger und lesbarer war, uns vielleicht auch dann den rechten Weg gewiesen hätte, wenn wir jene Anhaltspunkte übersehen hätten. Kurz, es ist durchaus denkbar, dass die Religion moralisch nützlich sein kann, ohne verstandesmäßig haltbar zu sein, und es wäre ein Zeichen von großem Vorurteil bei jedem Ungläubigen, wenn er leugnen wollte, dass es Zeitalter gegeben hat und dass es noch jetzt sowohl Nationen als auch Individuen gibt, für die dies tatsächlich der Fall ist. Ob es im Allgemeinen und auch hinsichtlich der Zukunft der Fall ist – das zu untersuchen ist die Aufgabe dieser Abhandlung. Ich beabsichtige also, die Frage zu untersuchen, ob der religiöse Glaube, lediglich als Überzeugung und unabhängig von der Frage seiner Wahrheit betrachtet, für die irdische Wohlfahrt der Menschheit tatsächlich unerlässlich ist, ob die Nützlichkeit des Glaubens lebensnotwendig und allgemein oder auf bestimmte Orte beschränkt, vorübergehend und in gewissem Sinn zufällig ist und ob die Wohltaten, die er gewährt, nicht auch auf anderem Weg, ohne die weitgehende Beimischung von Übeln, mit denen diese Wohltaten selbst in den besten Fällen religiösen Glaubens behaftet sind, erlangt werden können.

Mit den Argumenten für die eine Seite der Frage sind wir hinlänglich vertraut. Religiöse Autoren haben es nicht versäumt, die Vorteile sowohl der Religion im Allgemeinen als auch ihres speziellen religiösen Glaubens nach Kräften zu verherrlichen. Die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht haben sich jedoch im Allgemeinen damit begnügt, auf die augenfälligeren und offenkundigeren unter den Übeln hinzuweisen, die der religiöse Glaube in seinen vergangenen und gegenwärtigen Formen mit sich gebracht hat. Und in der Tat sind die Menschen – von den Zeiten der Opferung Iphigenies* bis

* Figur der griechischen Mythologie. Iphigenie gilt als älteste Tochter des Agamemnon und der Klytaimnestra. Klassische Gestalt verliehen hat dem mythischen Stoff der

zu den Dragonaden* Ludwigs XIV. (um nicht noch tiefer hinabzusteigen) – so unablässig bemüht gewesen, sich wechselseitig im Namen der Religion allerlei Übles zuzufügen, dass es nicht nötig war, zu einem naheliegenden Zweck nach fernerliegenden Argumenten zu suchen. Diese verabscheuenswerten Folgen sind jedoch nicht der Religion an und für sich zuzurechnen, sondern besonderen Formen der Religion; sie stellen kein Argument gegen die Nützlichkeit der Religion schlechthin dar, es sei denn derjenigen, durch die solchen Ungeheuerlichkeiten Vorschub geleistet wird. Überdies sind die schlimmsten dieser Übel durch die verbesserten Formen der Religion weitgehend ausgerottet worden, und in dem Maß, in dem die Menschheit in ihren Ideen und Gefühlen fortschreitet, nimmt dieser Ausrottungsprozess seinen unaufhörlichen Fortgang: Die unmoralischen oder sonst wie verderblichen Konsequenzen, die aus der Religion gezogen worden sind, werden eine nach der anderen aufgegeben, und sie werden, nachdem lange um sie als um das wahre Wesen der Religion gekämpft worden ist, als Bestandteile erkannt, die sich von der Religion leicht trennen lassen. Allerdings bleiben diese Übel, nachdem ihre Zeit vorbei ist, wenn auch nicht mehr als Argumente gegen die Religion, so doch immer noch als Beweise für die weitgehende Beschränktheit ihres wohltätigen Einflusses bestehen, indem sie zeigen, dass einige der größten Verbesserungen, die in den moralischen Anschauungen der Menschheit jemals stattgefunden haben, ohne sie und trotz ihrer stattgefunden haben; und dass das, was wir, wie uns gelehrt wird, als den wesentlichsten ihrer verbessernden Einflüsse betrachten sollen, in der Praxis so weit dahinter zurückgeblieben ist, dass eine der schwersten, den übrigen guten Wirkkräften der menschlichen Natur auferlegten Aufgaben darin bestanden hat, die Religion selbst zu verbessern. Dennoch hat diese Verbesserung stattgefunden, sie macht auch jetzt noch weitere Fortschritte, und wir wollen der Billigkeit halber annehmen, sie sei vollendet. Wir wollen annehmen, die Religion habe sich die beste menschliche Moral, die Vernunft und Güte aus philosophischen,

griechische Dichter Euripides (480–406 v. Chr.) in seinen beiden Tragödien über *Iphigenie auf Tauris* und *Iphigenie in Aulis*.

* Die gewaltsame Bekehrung der französischen Protestanten durch König Ludwig XIV. (1638–1715) und seinen Kriegsminister Marquis de Louvois (1641–1691) nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes im Jahr 1685. In den Häusern der Protestanten wurde berittene Infanterie (Dragoner) einquartiert, die die Erlaubnis hatte, die hartnäckigen Anhänger des Protestantismus zu misshandeln und auszuplündern.

christlichen oder anderen Elementen herausarbeiten können, zu eigen gemacht. Erst wenn sie sich von den verwerflichen Folgen, die sich aus ihrer Identifizierung mit einer schlechten Moral ergeben, befreit hat, ist der Boden bereitet für die Untersuchung, ob die nützlichen Eigenschaften, die sie besitzt, ausschließlich ihr selbst zukommen oder ob die Wohltaten, die sie gewährt, auch ohne sie erlangt werden können.

Dieser wesentliche Teil der Untersuchung, die Untersuchung der weltlichen Nützlichkeit der Religion, ist der Gegenstand des vorliegenden Essays. Es ist dies ein Thema, das von skeptischen Autoren bisher nur wenig behandelt worden ist. Die einzige mir bekannte Erörterung, die unmittelbar diesem Thema gewidmet ist, findet sich in einer kurzen, angeblich teilweise aus Manuskripten Benthams zusammengestellten Abhandlung*, die voll von treffenden und tiefen Bemerkungen ist, die aber, wie mir scheint, in ihrer Argumentation vielfach zu weit geht.¹ Diese Abhandlung und die beiläufigen Bemerkungen, die sich über die Schriften von Herrn Comte** verstreut finden, sind die einzigen mir bekannten Quellen, aus denen für die skeptische Seite der Argumentation etwas herangezogen werden kann, das dem Gegenstand einigermaßen gerecht wird. Von beiden werde ich im Lauf dieser Abhandlung freizügig Gebrauch machen.

Die Untersuchung zerfällt in zwei Teile, entsprechend den beiden Seiten des Gegenstandes, der sozialen und der individuellen. Was tut die Religion für die Gesellschaft und was für das Individuum? Von welchem Nutzen ist der religiöse Glaube für die sozialen Interessen im üblichen Sinne des Wortes, und wie viel Einfluss hat er auf die Verbesserung und Veredelung der individuellen menschlichen Natur?

Die erste Frage ist für jedermann interessant, die letztere nur für die Besten. Für die Besten aber ist die letztere, sofern überhaupt ein Unterschied für sie besteht, die wichtigere von beiden. Ich werde mit der ersten beginnen, da sie

* *Anmerkung Mills: Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, von Philip Beauchamp. [Bei dem von Mill genannten Bearbeiter handelt es sich um das Pseudonym des englischen Historikers George Grote (1794–1871), der zur Gruppe der utilitaristischen »Radicals« und zum Freundeskreis von Bentham und James Mill, dem Vater von John Stuart Mill, gehörte.]

** Auguste Comte (1798–1857), französischer Mathematiker, Philosoph und Begründer der Soziologie. Ausführlicher setzte Mill sich mit ihm in seiner Schrift *Auguste Comte und der Positivismus* auseinander (vgl. den zweiten Teil davon, Text Nr. 8 in diesem Band).

am ehesten dazu geeignet ist, ohne Mühe zu einer präzisen Entscheidung gebracht zu werden.

Sprechen wir also zuerst vom religiösen Glauben als einem Instrument zur Beförderung des gesellschaftlichen Besten. Zunächst haben wir hier eine gemeinhin übersehene Unterscheidung zu treffen: Es ist üblich, der Religion *an sich* die gesamte Macht zuzuschreiben, die einem System moralischer Pflichten innewohnt, das durch Erziehung eingepflanzt und durch die öffentliche Meinung zur Herrschaft gebracht wird. Zweifellos wäre die Menschheit in einem beklagenswerten Zustand, wenn keinerlei Prinzipien oder Lehrsätze der Gerechtigkeit, der Wahrhaftigkeit, der Wohltätigkeit öffentlich oder privat gelehrt würden und wenn nicht durch Lob und Tadel, durch die günstige und ungünstige Meinung der Menschen diese Tugenden ermutigt und die ihnen entgegengesetzten Laster unterdrückt würden. Und da fast alles, was in dieser Hinsicht geschieht, im Namen der Religion geschieht; da fast allen, die in der Moral unterwiesen werden, diese Unterweisung als ein Teil der Religion und das ganze Leben hindurch hauptsächlich in dieser Eigenschaft eingeprägt wird, nimmt man an, dass die Wirkung, die diese Unterweisung hervorbringt, eine religiöse Wirkung ist, und man schreibt der Religion den gesamten Einfluss auf das menschliche Leben zu, der einem allgemein akzeptierten System von Regeln zur Leitung und Lenkung des menschlichen Lebens zukommt.

Nur wenige haben sich hinreichend Gedanken darüber gemacht, wie groß dieser Einfluss ist und eine wie ungeheure Wirkung von jeder Lehre, die mit einiger Übereinstimmung als wahr angenommen und der Seele von frühester Jugend an als Pflicht eingeprägt wird, notwendigerweise ausgehen muss. Ein wenig Nachdenken wird uns, denke ich, zu dem Schluss führen, dass es dies ist, von dem die große moralische Gewalt auf das menschliche Leben ausgeht, und dass uns die Religion nur deshalb so mächtig erscheint, weil die gewaltige Macht der Moral unter ihrer Herrschaft gestanden hat.

Man betrachte zunächst den ungeheuren Einfluss der Autorität auf die menschliche Seele. Ich meine damit zunächst den unwillkürlichen Einfluss, die Wirkung auf die Denkweise der Menschen, auf ihre unwillkürlichen Meinungen und Gefühle. Autorität ist der Beweis, auf den hin die Masse der Menschen alles glaubt, von dem man ihnen sagt, dass sie es wissen, ausgenommen die Tatsachen, mit denen sie mittels ihrer eigenen Sinne Bekanntschaft gemacht haben. Sie ist der Beweis, auf den hin selbst die Weisesten alle Wahr-

heiten der Wissenschaft und Tatsachen der Geschichte oder des Lebens als wahr annehmen, deren Beweise sie nicht persönlich geprüft haben. Für die ungeheure Mehrzahl der Menschen ist die allgemeine Übereinstimmung der Menschheit übermächtig. Was ihnen auf diese Weise als gewiss übermittelt wird, glauben sie mit einer Bereitwilligkeit und Festigkeit, die sie nicht einmal dem, was sie mit ihren eigenen Sinnen wahrnehmen, entgegenbringen, sofern dies zur allgemeinen Meinung der Menschheit im Gegensatz steht. Sobald daher eine Lebensregel oder ein Pflichtprinzip, gleichgültig, ob sie auf Religion gegründet ist oder nicht, in einer augenfälligen Weise allgemeine Zustimmung findet, setzt sie sich in dem Glauben des Individuums stärker fest, als wenn es aufgrund seiner eigenen Verstandeskräfte dazu gelangt wäre. Wenn Novalis* – durchaus nicht ohne Sinn – sagen konnte: »Mein Glaube hat von dem Augenblick an, wo ein anderes menschliches Wesen angefangen hat, dasselbe zu glauben, unendlich an Festigkeit für mich gewonnen«², wie viel mehr muss das der Fall sein, wenn es sich nicht nur um *eine* andere Person, sondern um alle Menschen handelt, von denen man weiß. Einige werden hier vielleicht einwenden, dass es kein System der Moral gibt, das sich dieser allgemeinen Zustimmung erfreut, und dass deshalb kein Moralsystem seine Macht aus dieser allgemeinen Zustimmung herleiten kann. Soweit sich diese Behauptung auf das gegenwärtige Zeitalter bezieht, ist sie richtig und stützt das Argument, dem sie auf den ersten Blick zu widerstreiten scheinen könnte. Denn genau in dem Maß, in dem die hergebrachten Glaubenssätze bestritten worden sind und es bekannt geworden ist, dass es viele gibt, die mit ihnen nicht übereinstimmen, hat ihre Macht über die allgemeine Meinung und ihr praktischer Einfluss auf das Verhalten der Menschen abgenommen. Und da sie dieses Schicksal ganz unabhängig von den religiösen Sanktionen, die mit ihnen verknüpft waren, erlitten haben, kann es keinen stärkeren Beweis dafür geben, dass sie ihre Macht nicht als Teil der Religion, sondern als allgemein von der Menschheit akzeptierte Überzeugungen besaßen. Menschen, die an ihre Religion so fest glauben wie der, der glaubt, dass Feuer seine Hand verbrennen wird, wenn er sie hineinsteckt, finden wir nur in jenen orientalischen Ländern, in denen die Europäer noch nicht in der Mehrheit sind, beziehungsweise in der europäischen Welt zu der Zeit, als sie noch ausnahmslos katho-

* Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (1772–1801), deutschsprachiger Schriftsteller und Philosoph der Frühromantik, der seine Werke unter dem Pseudonym Novalis veröffentlichte.

lisch war. Auch in jenen Zeiten waren die Menschen oft ungehorsam gegen die Gebote ihrer Religion, entweder weil ihre menschlichen Leidenschaften und Begierden für diese zu stark waren oder weil die Religion selbst Nachsicht gegen die Übertretung ihrer Gebote übte. Aber wenn sie auch ungehorsam waren, so wagten sie doch in den meisten Fällen nicht zu zweifeln. Es bestand in jenen Tagen ein absoluter und über jeden Zweifel erhabener Glaube, wie er seitdem in Europa nicht wieder allgemein geherrscht hat.

So viel über die Herrschaft, die die Autorität, der bloße Glaube und das Zeugnis der Mitmenschen über die Menschheit ausübt. Betrachten wir nun die ungeheure Macht der Erziehung.* Wie überwältigend groß ist der Einfluss, unter dem Menschen stehen, wenn sie von frühester Kindheit an in einem Glauben und in darauf gegründeten Gewohnheiten aufwachsen. Man bedenke auch, dass in allen Ländern und von den frühesten Zeiten bis in die Gegenwart nicht nur diejenigen, die im engeren Sinne die gebildeten heißen, sondern alle oder fast alle, die von ihren Eltern oder von anderen, die sich um sie gekümmert haben, erzogen worden sind, von ihrer frühesten Jugend an in irgendeiner Art religiösen Glaubens und in gewissen Lehren als den für sie und die Menschheit geltenden Geboten der himmlischen Mächte unterwiesen worden sind. Und da nicht anzunehmen ist, dass die Gebote Gottes für kleine Kinder irgendetwas anderes sind als die Gebote ihrer Eltern, muss man vernünftigerweise davon ausgehen, dass ein System sozialer Pflichten, das sich die Menschheit aneignen möchte, auch unabhängig von der Religion mit demselben Erfolg von Kindheit auf eingepflanzt werden könnte und in Zukunft darin noch viel erfolgreicher als irgendeine gegenwärtige Lehre sein würde, da die Gesellschaft gegenwärtig bedeutend eher dazu bereit ist, sich die moralische Erziehung jener zahlenmäßig großen Klassen angelegen sein zu lassen, deren Erziehung bisher weitgehend dem Zufall überlassen worden ist. Nun ist es aber für die Eindrücke der frühesten Erziehung charakteristisch, dass von ihnen das ausgeht, was für spätere Überzeugungen so viel schwerer zu erlangen ist: Herrschaft über die Gefühle. Täglich sehen wir, wie gewaltig die Macht dieser ersten Eindrücke selbst über die Gefühle derer ist, welche die ihnen frühzeitig beigebrachten Ansichten aufgeben haben; während es andererseits nur bei Menschen von viel größerer natürlicher

* Band II der *Ausgewählten Werke* enthält Mills Texte zur Bildungs- und Erziehungsthematik.

Empfänglichkeit und einem viel schärferen Verstand als gemeinhin üblich vorkommt, dass sich ihre Gefühle mit ähnlicher Intensität an Auffassungen heften, die sie sich aufgrund eigener Forschungen im späteren Leben angeeignet haben; und selbst wenn sie es tun, dürfen wir mit gutem Recht sagen, dass sie es deshalb tun, weil das starke moralische Pflichtgefühl, der Ernst, der Mut und die Hingabe, die sie dazu befähigt haben, ihrerseits wiederum die Früchte früher Eindrücke sind.

Die Macht der Erziehung ist nahezu grenzenlos: Es gibt keine natürliche Neigung, die einzuschränken sie nicht stark genug wäre und, wenn erforderlich, durch Entwöhnung zum Verschwinden zu bringen. An dem größten von der Geschichte überlieferten Sieg, den Erziehung über eine ganze Reihe von natürlichen Neigungen in einem großen Volk errungen hat, an der jahrhundertelangen Aufrechterhaltung der Institutionen des Lykurg*, hatte die Religion, wenn überhaupt, nur einen sehr geringen Anteil; denn die Götter der Spartaner waren dieselben wie die anderer griechischer Staaten. Und wenn auch zweifellos jeder griechische Staat glaubte, dass seine besondere Verfassung bei seiner Gründung eine Art göttlicher Sanktion (zumeist die des delphischen Orakels**) erhalten hatte, fand er doch selten Schwierigkeiten darin, dieselbe oder eine ebenso mächtige Sanktion für eine Veränderung zu erlangen. Nicht die Religion machte die Stärke der spartanischen Institutionen aus, sondern das System wurzelte in der Hingabe an Sparta, an das Ideal des Landes oder des Staates – eine Hingabe, die, erweitert zu einer idealen Hingabe an eine noch umfassendere Nation, die ganze Welt, dasselbe und Größeres leisten würde. Bei den Griechen war die soziale Moral im Allgemeinen von der Religion weitgehend unabhängig. Es bestand bei ihnen eher das umgekehrte Verhältnis: Die Anbetung der Götter wurde wesentlich als eine soziale Pflicht eingeprägt, insofern man annahm, dass, wenn sie vernachlässigt oder beleidigt würden, ihr Zorn nicht schwerer auf das Individuum als auf den Staat oder die Gemeinde fallen würde, die es erzogen oder geduldet hatten. Auch die moralische Unterweisung, wie sie in Griechenland bestand,

* Der vermutlich mythologischen Figur des Lykurg wird in antiken Quellen die Rolle des historischen Verfassungsstifters und Gesetzgebers Spartos zugesprochen.

** Das Orakel von Delphi war die bedeutendste religiöse Kult- und Weissagungsstätte des antiken Griechenland.

hatte mit der Religion sehr wenig zu tun. Man nahm nicht an, dass die Götter sich viel um das Verhalten der Menschen untereinander kümmerten, außer wenn die Menschen es bewerkstelligt hatten, die Götter selbst in ihre Angelegenheiten hineinzuziehen, indem sie eine Behauptung oder eine Verpflichtung durch Eid oder Gelübde unter die Sanktion einer feierlichen Anrufung der Götter gestellt hatten. Ich gebe zu, dass die Sophisten* und Philosophen und selbst populäre Redner ihr Bestes taten, die Religion in den Dienst ihrer speziellen Zwecke zu stellen und die Menschen glauben zu machen, dass die Meinungen und Gefühle, die sie ihnen einzupflanzen beflissen waren, den Göttern besonders genehm seien; aber das scheint doch nur in jenen Fällen die Haupterwägung gewesen zu sein, in denen es um Beleidigungen der Würde der Götter selbst ging. Zur Einschärfung rein menschlicher Moralvorschriften verließ man sich fast ausschließlich auf weltliche Sanktionen. Griechenland ist, glaube ich, das einzige Beispiel eines Landes, das den unaussprechlichen Vorteil gehabt hat, eine andere als religiöse Unterweisung zur Basis der Erziehung zu haben, und obwohl sich viel gegen die Qualität des einen oder anderen Teils dieser Unterweisung einwenden lässt, lässt sich doch äußerst wenig gegen ihre Wirksamkeit sagen. Das denkwürdigste Beispiel für die Macht der Erziehung über das menschliche Verhalten bietet, wie ich bereits erwähnte, eben dieser exzeptionelle Fall; und er ist eine starke Stütze für die Vermutung, dass in anderen Fällen frühzeitige religiöse Unterweisung ihre Gewalt über die Menschheit mehr ihrer Frühzeitigkeit als ihrem religiösen Charakter verdankt.

Wir haben nunmehr zwei Mächte betrachtet – die der Autorität und die der frühen Erziehung –, die beide durch den unwillkürlichen Glauben, die Gefühle und Wünsche der Menschen ihren Einfluss ausüben und die die Religion bisher als ihr fast ausschließliches Anhängsel angesehen hat. Betrachten wir nun eine dritte Macht, die unmittelbar auf die Handlungen der Menschen wirkt, gleichgültig, ob ihre unwillkürlichen Empfindungen dabei ins Spiel kommen oder nicht. Ich meine die Macht der öffentlichen Meinung, des Lobs und des Tadels, der Gunst und der Ungunst unserer Mitmenschen** – eine

* Als Sophisten wurden in der klassischen Antike praktisch und theoretisch gelehrte Männer bezeichnet, die sich oftmals gegen Geld als Didaktiker oder Rhetoriker anboten, woran die eher negative Besetzung des Begriffes anknüpft.

** Hierzu ausführlich auch Mills Kapitel »Von der Freiheit des Denkens und der Diskussion« in *Über die Freiheit (Ausgewählte Werke III/1, S. 323–368)*.

Quelle der Stärke für jedes allgemein angenommene System moralischer Überzeugungen, ob mit der Religion verknüpft oder nicht.

Die Menschen sind so sehr gewohnt, den Motiven, die ihre Handlungen bestimmen, schmeichelhaftere Namen zu geben, als ihnen billigerweise zustehen, dass sie meist gar nicht wissen, wie sehr die Verhaltensweisen, auf die sie am meisten stolz sind (ebenso wie einige, deren sie sich schämen) vom Motiv der öffentlichen Meinung bestimmt sind. Natürlich gebietet die öffentliche Meinung in den meisten Fällen dasselbe, was die vorherrschende Sozialmoral gebietet, da ja diese Moral nichts anderes als die Gesamtheit jener Verhaltensweisen ist, von denen jeder Einzelne, gleichgültig, ob er selbst diese Moral strikt beachtet oder nicht, wünscht, dass sie von anderen ihm gegenüber beachtet werden. Die Menschen schmeicheln sich daher gern mit dem Glauben, dass sie aus Gewissensgründen handeln, wenn sie aus Gehorsam gegen das niedrigere Motiv Dinge tun, die ihr Gewissen billigt. Wir sehen fortwährend, wie groß die Macht der öffentlichen Meinung ist, wenn sie zum Gewissen im Widerspruch steht, wie die Menschen »der Menge folgen zum Bösen«³, wie die öffentliche Meinung sie verleitet, zu tun, was ihr Gewissen missbilligt, und noch öfter sie daran hindert, zu tun, was es gebietet. Aber wenn das Motiv der öffentlichen Meinung in derselben Richtung wirkt wie das Gewissen – was in den meisten Fällen natürlicherweise der Fall ist, da das Gewissen gewöhnlich ursprünglich nichts als ein Produkt der öffentlichen Meinung darstellt –, ist es von allen Motiven, die auf die Masse der Menschen einwirken, das weitaus mächtigste.

Die Namen aller starken Leidenschaften, die sich in der menschlichen Natur manifestieren (mit Ausnahme der rein animalischen), sind Namen für Teile desjenigen Motivs, das sich aus dem herleitet, was ich hier öffentliche Meinung nenne. Die Ruhmsucht, die Freude, gelobt zu werden, das Streben nach Anerkennung, der Wunsch, sich geachtet und geehrt zu sehen, und selbst noch das Verlangen nach Mitgefühl sind nichts als Teile der Anziehungskraft der öffentlichen Meinung. Eitelkeit ist eine tadelnde Bezeichnung für die Anziehungskraft der öffentlichen Meinung im Allgemeinen, sofern sie als übermäßig beurteilt wird. Die Furcht vor Schande, die Angst vor einem schlechten Ruf, vor Unbeliebtheit oder Hass sind die unmittelbaren und einfachen Formen ihrer Abschreckungsgewalt. Aber die Abschreckungsgewalt der ungünstigen Gesinnungen unserer Mitmenschen besteht nicht allein in der Peinlichkeit des Bewusstseins, Gegenstand dieser Gesinnungen zu sein,

sondern sie umfasst alle Sanktionen, die diese über uns verhängen können: den Ausschluss vom gesellschaftlichen Umgang und den unzähligen guten Diensten, die die Menschen voneinander verlangen, das Verwirken alles dessen, was Erfolg im Leben genannt wird, oftmals eine erhebliche Verminderung oder den gänzlichen Verlust des zum Leben Notwendigen, schließlich auch ausgesprochen schlimme Dienste verschiedener Art, die das Leben ins Elend stürzen können und in einigen Gesellschaftszuständen einer Verfolgung bis zum Tod gleichkommen. Schließlich umfasst der anziehende und motivierende Einfluss der öffentlichen Meinung auch das gesamte Gebiet dessen, was wir gemeinhin Ehrgeiz nennen; denn außer in Zeiten gesetzloser militärischer Gewaltherrschaft lassen sich die Ziele des sozialen Ehrgeizes nur durch die gute Meinung und die günstige Stimmung unserer Mitmenschen erreichen, und in neun von zehn Fällen würden diese Ziele nicht einmal als besonders wünschenswert erscheinen, wäre es nicht um der Macht willen, die sie über die Gesinnungen der Menschen verleihen. Selbst das Vergnügen der Selbstzufriedenheit hängt in der Mehrzahl der Fälle ganz wesentlich von der Meinung der anderen ab. So gewaltig ist der unwillkürliche Einfluss der öffentlichen Meinung auf das gewöhnliche Gemüt, dass Menschen sich schon über das Durchschnittsmaß erheben müssen, um sicher sein zu können, dass sie im Recht sind, wenn die Welt, das heißt *ihre* Welt, sie im Unrecht glaubt; und für die meisten Menschen gibt es keinen eindeutigeren Beweis für ihre Tugenden oder Talente, als dass die Menschen im Allgemeinen daran zu glauben scheinen. In allen Gebieten menschlicher Betätigung ist die Rücksicht auf die Gesinnung unserer Mitmenschen in der einen oder anderen Weise bei fast allen Charakteren das durchgängige Motiv. Und wir sollten nicht vergessen, dass dieses Motiv von Natur aus am stärksten bei den empfindsamsten Naturen ist, die das vielversprechendste Material für die Entwicklung großer Tugenden darstellen. Wie weit die Macht dieses Motivs reicht, dafür liegt eine zu reiche Erfahrung vor, als dass es hier noch eines weiteren Beweises oder einer Illustration bedürfte. Hat der Mensch einmal die Mittel zu seiner Existenz erworben, ist der bei weitem größte Teil der Arbeit und Mühen, die er auf Erden auf sich nimmt, darauf gerichtet, die Achtung und die günstige Meinung der anderen Menschen zu gewinnen – darauf, dass sie zu uns empor- und keinesfalls auf uns herabsehen. Sowohl die Industrie und der Handel (die die Zivilisation befördern) als auch die Frivolität, die Verschwendung und das egoistische Streben nach Machterweiterung (die

sie hemmen) fließen aus dieser selben Quelle. Es ist bekannt – um ein Beispiel für die Macht, die von der Furcht vor der öffentlichen Meinung ausgeht, anzuführen –, wie viele Morde begangen worden sind, nur um einen Zeugen zu beseitigen, der um ein Geheimnis, das Schande über den Mörder gebracht haben würde, wusste und von dem zu erwarten war, dass er es enthüllen würde.

Jeder, der die Angelegenheit gerecht und unparteiisch betrachtet, wird die Annahme berechtigt finden, dass die großen Wirkungen auf das menschliche Verhalten, denen gemeinhin direkt der Religion entnommene Motiven zugeschrieben werden, zumeist als ihre nächste Quelle den Einfluss der öffentlichen Meinung haben. Die Religion ist mächtig gewesen nicht durch ihre innere Kraft, sondern weil sie jene gewaltigere Macht in ihren Dienst genommen hat. Die Religion hat einen ungeheuren Einfluss auf die Richtung der öffentlichen Meinung ausgeübt, die in vielen höchst wichtigen Hinsichten ganz und gar durch sie bestimmt worden ist. Aber abgesehen von der besonderen, durch die öffentliche Meinung erteilten Sanktion haben ihre eigenen Sanktionen niemals einen besonders starken Einfluss ausgeübt, es sei denn bei außergewöhnlichen Charakteren oder in besonderen Stimmungen, nachdem die Zeiten vorüber waren, in denen man glaubte, dass diesseitige Strafen und Belohnungen unmittelbar durch göttliche Fügung verhängt und erteilt würden. Als die Menschen noch fest daran glaubten, dass wenn sie die Heiligkeit einer geweihten Stätte verletzten, sie auf der Stelle tot zu Boden sinken oder plötzlich von tödlicher Krankheit befallen würden, hüteten sie sich zweifellos davor, sich dieser Strafe auszusetzen. Sobald aber nur ein einziger den Mut hatte, der Gefahr zu trotzen, und straflos davonkam, war der Zauber gebrochen. Wenn je ein Volk darin unterwiesen worden ist, dass es unter göttlicher Regierung steht und dass Untreue gegen seine Religion und sein Gesetz von oben mit weltlicher Strafe heimgesucht werden würde, dann die Juden. Und doch war ihre Geschichte nichts als eine Reihe von Rückfällen ins Heidentum. Ihre Propheten und Geschichtsschreiber, die an den alten Glaubenssätzen festhielten (obgleich sie diesen eine so freie Auslegung gaben, dass sie es für eine hinreichende Kundgebung des göttlichen Zorns gegen einen König hielten, wenn seinem Urenkel ein Unglück geschah), wurden niemals müde, sich darüber zu beklagen, dass ihre Landsleute taub gegen ihre Weissagungen seien; daher konnten sie in ihrem Glauben, dass die göttliche Regierung mit weltlichen Strafen zu Werke geht, auch nicht – wie es der Vater

Mirabeaus* ohne einen solchen Glauben am Vorabend der Französischen Revolution tun konnte – *la culbute générale*** als etwas völlig Überraschendes erleben;⁴ eine Weissagung im Übrigen, die (zum Glück für ihren Kredit als Propheten) wirklich eintrat, anders als die Prophezeiung des Apostels Johannes, der in der einzigen verständlichen Weissagung in seiner Offenbarung der Sieben-Hügel-Stadt ein Schicksal gleich dem Ninives und Babylons voraussagte,⁵ eine Weissagung, die bis auf den heutigen Tag unerfüllt geblieben ist. Zweifellos hat die Überzeugung, die sich mit zunehmender Erfahrung allen außer den ganz Unwissenden aufdrängte, nämlich dass göttliche Strafen nicht mit Sicherheit in weltlicher Form erwartet werden dürfen, viel zum Sturz der alten Religionen und zu der allgemeinen Annahme einer Religion beigetragen, die, ohne eine Einflussnahme der Vorsehung in diesem Leben zur Bestrafung von Schuld und zur Belohnung von Verdiensten ganz auszuschließen, den Hauptschauplatz göttlicher Vergeltung in eine Welt nach dem Tod verlegte. Aber Belohnungen und Strafen, seien sie auch unendlich ewig, die so weit hinausgerückt sind und für die kein Augenzeuge existiert, sind nicht dazu geeignet, auf gewöhnliche Gemüter einen besonders mächtigen Einfluss auszuüben, wenn sie starken Versuchungen ausgesetzt sind. Allein schon ihre Ferne tut ihrer Wirkung ungeheuren Eintrag bei denen, die der einschränkenden Gewalt der Strafe am meisten bedürfen. Noch stärker wird ihre Wirkung eingeschränkt durch die Ungewissheit, die ihnen der Natur der Sache nach anhaftet; denn Belohnungen und Strafen, die nach dem Tod erteilt und verhängt werden, können nicht nach bestimmten Handlungen, sondern nur nach einem Überblick über das gesamte Leben eines Menschen bemessen sein, und der Mensch überredet sich leicht, dass, was immer seine kleinen Sünden gewesen sein mögen, schließlich doch ein Überschuss zu seinen Gunsten herauskommt. Alle positiven Religionen unterstützen diese Selbsttäuschung. Schlechte Religionen lehren, man könne sich von der göttlichen Rache durch Opfer oder Bußübungen freikaufen; bessere Religionen legen, um die Sünder nicht der Verzweiflung zu überlassen, so großes Gewicht auf die göttliche Gnade, dass sich kaum je ein Mensch für unabwendbar verdammt zu halten braucht. Die einzige Seite dieser Strafen, die darauf berech-

* Victor de Riquetti, Marquis de Mirabeau (1715–1789), französischer Ökonom und Schriftsteller, Vater des berühmten Revolutionärs Honoré-Gabriel Riquetti, Marquis de Mirabeau (1745–1791).

** Den allgemeinen Umsturz.

net scheinen könnte, ihnen zur Wirksamkeit zu verhelfen, ihre überwältigende Größe, ist ihrerseits wiederum ein Grund dafür, dass niemand (mit Ausnahme vielleicht des einen oder anderen Hypochonders) jemals wirklich glaubt, dass er in einer ernstlichen Gefahr schwebt, diesen Strafen unterworfen zu werden. Selbst der schlimmste Übeltäter ist schwerlich imstande zu glauben, dass er durch ein Verbrechen, das zu begehen in seiner Macht gelegen hat, oder durch ein Übel, das er während der kurzen Dauer dieses Lebens einem anderen zugefügt hat, Qualen von ewiger Dauer verdient haben könnte. Dem entspricht, dass religiöse Schriftsteller und Prediger nicht müde werden zu beklagen, eine wie geringe Wirkung religiöse Motive auf das Leben und das Verhalten der Menschen haben, ungeachtet der gewaltigen Strafen, die sie androhen.

Herr Bentham, den ich bereits als einen der wenigen Autoren erwähnt habe, die etwas den Kern der Sache wirklich Treffendes über die Wirksamkeit der religiösen Sanktion gesagt haben, führt mehrere Fälle zum Beweis dafür an, dass rein religiöse Pflichten, solange sie nicht durch die öffentliche Meinung verschärft werden, kaum eine Wirkung auf das Verhalten der Menschen haben.⁶ Sein erstes Beispiel ist das der Eide. Alle Eide vor Gericht sowie alle anderen Eide, auf deren gewissenhafte Befolgung die Gesellschaft hält angesichts der großen Wichtigkeit, die ihnen für sie zukommt, werden als wirkliche und bindende Verpflichtungen betrachtet. Aber Universitätseide und Eide vor Zollbehörden werden, obgleich vom religiösen Gesichtspunkt aus ebenso verpflichtend, in der Praxis selbst von ansonsten ehrenwerten Männern in eklatanter Weise gebrochen. Der Universitätseid auf die Befolgung der Statuten wird seit Jahrhunderten unter allgemeiner Zustimmung für nichtig erachtet, und im Zollhaus geschieht es täglich (oder pflegte zumindest täglich zu geschehen), dass gänzlich falsche Angaben ohne Erröten von solchen Leuten unter Eid gemacht wurden, die alle gewöhnlichen Verpflichtungen des Lebens genauso gewissenhaft einhalten wie andere auch. Die Erklärung dafür liegt, nach Bentham, darin, dass Wahrhaftigkeit in diesen Dingen kein Gebot der öffentlichen Meinung war. Der zweite Fall, den Bentham anführt, ist der des Duells, einer in England inzwischen veralteten, aber in verschiedenen anderen christlichen Ländern noch in voller Blüte stehenden Sitte, deren Sündhaftigkeit von fast allen anerkannt und zugestanden wird, die sich nichtsdestoweniger, um der öffentlichen Meinung zu Willen zu sein und persönlicher Demütigung zu entgehen, dieser Sünde schuldig machen. Der dritte

Fall ist der des unerlaubten Geschlechtsverkehrs. Dieser gilt bei beiden Geschlechtern als eine der größten Sünden gegen die Religion. Dennoch haben die Männer, da diese Sünde von der öffentlichen Meinung für das männliche Geschlecht nicht besonders streng verurteilt wird, im Allgemeinen sehr geringe Skrupel, diese Sünde zu begehen, während die Frauen, obgleich die religiöse Verpflichtung für sie nicht stärker ist, dieser Verpflichtung doch gewöhnlich nachkommen, da sie durch die öffentliche Meinung entscheidend unterstützt wird.

Ohne Zweifel lässt sich manches gegen Benthams Beispiele einwenden, wenn man sie im strengen Sinne als Probe auf die Macht der religiösen Sanktion betrachten will. Man könnte etwa einwenden, dass die Menschen in allen diesen Fällen nicht wirklich glauben, dass Gott sie strenger bestrafen wird als die Menschen. Und diese Behauptung ist unzweifelhaft richtig für den Fall der Universitäts- und anderen Eide, die gewöhnlich ohne jede Absicht, sie zu halten, geschworen werden. Der Eid wird in diesen Fällen als eine reine Formalität betrachtet, die hinsichtlich der Gottheit keine eigentliche Bedeutung hat, und selbst der gewissenhafteste Mensch wird, selbst wenn er sich vorwirft, einen Eid geschworen zu haben, von dem niemand glaubt, dass er gehalten werden muss, doch von seinem Gewissen keines Meineids, sondern nur der Entweihung einer Zeremonie für schuldig gehalten. Dies also ist kein gutes Beispiel dafür, dass die religiösen Motive, wenn sie vom Motiv der öffentlichen Meinung getrennt auftreten, nur von sehr schwachem Einfluss sind. Was dieses Beispiel illustriert, ist vielmehr die Tendenz des einen Motivs, mit dem anderen Hand in Hand zu gehen, so dass da, wo die Strafen der öffentlichen Meinung aufhören, auch das religiöse Motiv aufhört. Dieser kritische Einwand trifft jedoch Benthams andere Beispiele, das Duellieren und die sexuelle Ausschweifung, nicht. Diejenigen, die diese Handlungen begehen, die erstere auf Geheiß der öffentlichen Meinung, die letztere unter ihrer Duldung, glauben in den meisten Fällen wirklich, dass sie Gott erzürnen. Zweifellos aber glauben sie nicht, ihn dadurch in einem solchen Maß zu erzürnen, dass sie ihr Seelenheil ernstlich gefährden. Ihr Vertrauen auf seine Gnade ist stärker als ihre Furcht vor seinem Zorn, was wiederum ein Beleg für die Richtigkeit der bereits oben gemachten Bemerkung ist, dass die unvermeidliche Ungewissheit religiöser Strafen ihre Abschreckungskraft erheblich mindert. Selbst noch bei Handlungen, die die Meinung der Menschen verurteilt, sind sie ein sehr schwaches Motiv, wie viel mehr noch bei solchen, ge-

gen die sie Nachsicht übt. Von dem, was die Menschen für verzeihlich halten, glauben sie fast nie, dass Gott es streng verurteilen wird – zumindest die nicht, die in sich die Neigung spüren, es zu begehen.

Es fällt mir keinen Augenblick ein zu leugnen, dass es Gemütszustände gibt, in denen die Vorstellung einer religiösen Strafe überwältigend wirkt. Bei Hypochondern und bei denen, deren Gedanken und Einbildungskraft infolge großer Enttäuschungen oder anderer psychischer Ursachen eine gewohnheitsmäßig melancholische Färbung angenommen haben, führt diese Vorstellung, indem sie mit der bereits bestehenden Gemütsverfassung zusammenfällt, zu Bildern, die sehr wohl geeignet sind, den unglücklichen Dulder in den Wahnsinn zu treiben. Oft gewinnen diese Ideen während eines vorübergehenden Zustands der Niedergeschlagenheit eine solche Macht über das Gemüt, dass sie den Charakter auf Dauer prägen; und hierin besteht in der Regel das, was in der Sprache der Sekten Bekehrung heißt. Aber wenn der Zustand der Niedergeschlagenheit nach der Bekehrung aufhört, wie es gewöhnlich der Fall ist, und der Konvertit nicht erneut in seinen alten Zustand zurückfällt, sondern in seiner neuen Lebensweise verharret, zeigt sich der Hauptunterschied zwischen diesem und dem alten Zustand gewöhnlich darin, dass der Betreffende sein Leben nunmehr nach der Meinung seiner Glaubensgenossen regelt, ebenso wie er es früher nach der der profanen Welt getan hatte. Jedenfalls gibt es einen klaren Beweis dafür, wie wenig die Menschen im Allgemeinen, gleich, ob sie religiös oder weltlich gesinnt sind, in Wahrheit ewige Strafen fürchten: Je näher der Tod rückt, wo die Strafen, die bisher in weiter Ferne lagen (was ihnen so viel von ihrer Wirkung nahm), in allernächste Nähe gerückt scheinen, finden sich fast alle Menschen, die sich nicht eines furchtbaren Verbrechens schuldig gemacht haben (und selbst die, die sich eines solchen Verbrechens schuldig gemacht haben), von keinerlei Sorge hinsichtlich ihrer Aussichten in einer anderen Welt behelligt und glauben sich keinen einzigen Augenblick lang von einer ewigen Bestrafung als einer wirklichen Gefahr bedroht.

Was die grausamen Todesarten und körperlichen Martern betrifft, die Bekenner eines Glaubens und Märtyrer so oft um der Religion willen erlitten haben, so möchte ich ihr Verdienst nicht herabsetzen und ihren bewundernswerten Mut und ihre Festigkeit auch nur zum geringsten Teil dem Einfluss menschlicher Meinung zuschreiben. Die menschliche Meinung hat sich zwar als fähig erwiesen, eine ganz ähnliche Festigkeit bei Menschen hervorzu-

bringen, die sich ansonsten keineswegs durch moralische Vortrefflichkeit auszeichneten, wie zum Beispiel bei den nordamerikanischen Indianern am Marterpfahl. Aber wenn es nicht der Gedanke an den Ruhm in den Augen ihrer Glaubensgenossen war, was diese heroischen Dulder im Todeskampf aufrecht hielt, so glaube ich doch ebenso wenig, dass es, allgemein gesprochen, der Gedanke an die Freuden des Himmels oder an die Qualen der Hölle war. Was sie trieb, war vielmehr eine göttliche Begeisterung, eine selbstvergesene Hingegebenheit, eine Idee, ein Enthusiasmus, der keineswegs ausschließlich der Religion eigentümlich ist, sondern den zu inspirieren das Privileg jeder großen Sache ist. Ein solcher Enthusiasmus ist wenigen kritischen Momenten des Lebens vorbehalten und gehört nicht in die Sphäre des gewöhnlichen Wirkens der menschlichen Motive. Es kann deshalb aus ihm auch nichts geschlossen werden, was die Wirksamkeit der religiösen oder anderen Vorstellungen, denen er entsprungen ist, in der Überwindung gewöhnlicher Versuchungen und in der Regelung des täglichen Lebens betrifft.

Wir dürfen damit die eine Seite unseres Themas, die doch wohl am Ende die untergeordnetste ist, als erledigt betrachten. Von allem, was die Religion zu sein beansprucht, ist ihr Wert als eine Ergänzung der menschlichen Gesetze, eine Art von Polizei, eine Unterstützung für den Diebesfänger und den Scharfrichter nicht dasjenige, auf das die edler Gesinnten unter ihren Verehrern den höchsten Wert legen; und sie würden wahrscheinlich bereitwillig zugeben, dass, wenn man auf die edleren Dienste der Religion für die Seele verzichten könnte, man für ein so grobes und egoistisches soziales Instrument wie die Furcht vor der Hölle leicht Ersatz finden würde. Nach ihrer Auffassung bedürfen vielmehr gerade die besten Menschen der Religion zur Vervollkommenung ihres eigenen Charakters, auch wenn die schlechtesten vielleicht ohne ihre Hilfe in Schranken gehalten werden können.

Aber selbst unter sozialem Gesichtspunkt – in seiner erhabensten Auffassung – behaupten diese edleren Geister im Allgemeinen die Notwendigkeit der Religion als Belehrungs-, wenn nicht als Einschärfungsmittel der sozialen Moral. Sie sagen, dass nur die Religion uns lehren könne, was Moral sei; dass jede von der Menschheit niemals anerkannte hochstehende Moral von der Religion gelernt worden sei; dass die größten nicht inspirierten Philosophen auch in ihren höchsten Höhenflügen weit hinter der christlichen Moral zurückgeblieben seien und dass sie, zu welcher niedriger stehenden Moral sie (wie viele meinen, mit Hilfe dunkler, den jüdischen Religionsbüchern oder

einer Uoffenbarung entnommenen Traditionen) gelangt sind, sie doch nie die große Masse ihrer Mitbürger dazu hätten bestimmen können, diese von ihnen anzunehmen; dass die Menschen eine Moral im Allgemeinen nur dann annehmen, wenn sie glauben, dass sie von den Göttern stammt, nur dann sich um sie scharen und ihre Durchsetzung mit menschlichen Sanktionen erzwingen; und dass, selbst wenn man zugeben wollte, dass menschliche Motive ausreichen, die Befolgung der Regel sicherzustellen, wir doch die Regel selbst ohne die religiöse Vorstellung nicht haben würden.

Viele von diesen Behauptungen haben, unter historischem Gesichtspunkt betrachtet, durchaus ihre Berechtigung. Die Völker der Vergangenheit haben im Allgemeinen, wenn nicht sogar immer, ihre Moral, ihre Gesetze, ihre Überzeugungen und selbst ihre praktischen Künste, kurz alles, was dazu diente, sie zu leiten oder zu disziplinieren, als von den höheren Mächten offenbart übernommen und hätten anders schwerlich dazu bewogen werden können, sie anzunehmen. Zum Teil war dies der Wirkung ihrer Befürchtungen und Hoffnungen hinsichtlich jener Mächte zuzuschreiben, die in früheren Zeiten eine viel größere und weitreichendere Gewalt besaßen, da man noch in den täglichen Ereignissen des Lebens ein Wirken der Götter sah und die Erfahrung noch nicht die festen Gesetze hatte erkennen lassen, nach denen die Naturerscheinungen aufeinanderfolgen. Hinzu kam, unabhängig von ihren persönlichen Befürchtungen und Hoffnungen, dass die unwillkürliche Ehrfurcht, die diese rohen Gemüter vor den ihnen überlegenen Mächten empfanden, und die Neigung, von Wesen von übermenschlicher Macht anzunehmen, sie müssten auch ein übermenschliches Wissen und eine übermenschliche Weisheit besitzen, in ihnen – ohne jedes eigennützige Interesse – den Wunsch entstehen ließ, ihr Verhalten den mutmaßlichen Neigungen dieser mächtigen Wesen anzupassen und sich keine neue Handlungsweise ohne ihre von sich aus erteilte oder erbetene und erlangte Einwilligung zu eigen zu machen.

Folgt aber daraus, dass die Menschen, als sie noch Wilde waren, keine moralische oder wissenschaftliche Wahrheit angenommen haben würden, wenn sie nicht geglaubt hätten, sie sei ihnen auf übernatürliche Weise zugekommen, dass sie jetzt an einer moralischen Wahrheit weniger als an einer wissenschaftlichen festhalten würden, weil sie glauben, sie seien keiner höheren Quelle als weisen und edel gesinnten menschlichen Herzen entsprungen? Sind nicht moralische Wahrheiten in ihrer inneren Überzeugungskraft stark genug, um von den Menschen in allen Lebensumständen festgehalten zu wer-

den, nachdem sie sie einmal angenommen haben? Ich gebe zu, dass einige der Lehren Christi, wie sie in den Evangelien dargelegt sind (und sich weit über den Paulinischen Glauben*, der die Grundlage des üblichen Christentums ist, erheben), die sittliche Güte in einigen Beziehungen auf eine höhere Stufe gehoben haben, als sie je zuvor erreicht worden ist, obwohl die *Meditationen* des Marc Aurel**, von denen wir sicher annehmen können, dass sie dem Christentum nichts entlehnt haben, sich vielem, selbst von dem, was man für jene Lehren eigentümlich hält, an die Seite stellen lassen. Dieses Gut, wie hoch es immer zu veranschlagen ist, ist ein für alle Mal erworben; die Menschheit hat es in ihren Besitz genommen. Es ist das Eigentum der Menschheit geworden und kann nicht anders wieder verloren gehen als durch den Rückfall in die ursprüngliche Barbarei. Das »neue Gebot«⁷, einander zu lieben;*** die Anerkennung, dass diejenigen die Größten sind, die dienen, und nicht die, denen andere dienen, die Ehrfurcht vor den Schwachen und Niedrigen, die die Grundlage der Ritterlichkeit ist, indem die Schwachen und nicht die Starken als diejenigen bezeichnet werden, die bei Gott den ersten Platz einnehmen und das höchste Recht auf die Dienste ihrer Mitmenschen haben; die in der Parabel vom barmherzigen Samariter⁹ enthaltene Moral; die des Wortes »Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein«¹⁰; die Vorschrift, dass wir tun sollen, wie wir wollen, dass man uns tun soll;¹¹ und andere edle moralische Lehren, wie sie sich mit einigen poetischen Übertreibungen und einigen Maximen, deren eigentlicher Zweck schwer zu bestimmen ist, vermischt in den authentischen Reden Jesu von Nazareth finden, stehen sicherlich zu sehr in Einklang mit dem Denken und Fühlen jedes guten Menschen, um in Gefahr zu geraten, fallen gelassen zu werden, nachdem sie einmal als das Credo des besten und fortgeschrittensten Teils der Menschheit anerkannt sind. Was die Befolgung dieser Lehren anbelangt, so wird sie noch lange Zeit mangelhaft bleiben, wie sie es immer gewesen ist; dass sie aber vergessen werden oder aufhören könnten, auf das menschliche Gewissen einzuwirken, so-

* Paulus von Tarsus (um 5–um 64), Missionar und Theologe des frühen Christentums.

** Marc Aurel (121–180), seit 161 römischer Kaiser, der insbesondere aufgrund seiner als Selbstdialog verfassten *Meditationen* als letzter Gelehrter der Philosophenschule der Stoa angesehen wird.

*** *Anmerkung Mills*: Das jedoch nicht eigentlich ein *neues* Gebot ist. Die Gerechtigkeit gegenüber dem großen jüdischen Gesetzgeber gebietet uns, der Tatsache eingedenk zu bleiben, dass die Vorschrift »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« bereits im *Pentateuch*⁸ stand, und es ist in der Tat sehr überraschend, es dort zu finden.

lange sich die Menschen in einem kultivierten oder zivilisierten Zustand befinden, kann ein für alle Mal als unmöglich bezeichnet werden.

Auf der anderen Seite aber ergibt sich ein ernst zu nehmender Übelstand daraus, dass man den angenommenen Maximen der Moral einen übernatürlichen Ursprung zuschreibt. Dieser Ursprung heiligt sie als Ganzes und bewahrt sie vor Diskussion und Kritik. Die Folge davon ist, dass für den Fall, es finden sich unter den als Teil der Religion überkommenen moralischen Lehren einige, die unvollkommen sind – die entweder von vornherein falsch oder nicht angemessen begrenzt oder ausgedrückt waren, oder die, wenn auch ursprünglich nichts gegen sie einzuwenden war, nicht mehr zu den in den menschlichen Beziehungen inzwischen eingetretenen Veränderungen passen (und es ist meine feste Überzeugung, dass sich in der sogenannten christlichen Moral Beispiele beider Arten finden) –, diese Lehren als für das Gewissen ebenso bindend betrachtet werden wie die edelsten, überzeitlichsten und universellsten Lehren Christi. Wo immer der Moral ein übernatürlicher Ursprung zugeschrieben wird, wird sie stereotyp – wie es, aus denselben Gründen, das Gesetz unter den Gläubigen des Korans geworden ist.

Der Glaube an das Übernatürliche kann daher, wie groß die Dienste auch sein mögen, die er in den frühen Stadien der menschlichen Entwicklung geleistet hat, nicht mehr für erforderlich gehalten werden, um uns ein Wissen von dem, was vom Standpunkt der sozialen Moral aus recht und unrecht ist, zu ermöglichen oder um uns Motive an die Hand zu geben, recht zu tun und sich des Unrechts zu enthalten. Ein solcher Glaube ist daher für soziale Zwecke nicht notwendig, zumindest aus der noch groben Sichtweise, für die diese Zwecke vom Charakter des einzelnen Individuums abtrennbar erscheinen. Inwiefern jener Glaube aus einem höheren Gesichtspunkt als für soziale Zwecke erforderlich erscheinen könnte, bleibt noch zu erwägen. Sollte der Glaube an das Übernatürliche tatsächlich für die Vervollkommenung des individuellen Charakters notwendig sein, ist er auch notwendig für die höchste Vollkommenheit im sozialen Verhalten – notwendig in einem weit höheren Sinne als jenem vulgären, der diesen Glauben in den Augen der Menge zu einer so wichtigen Stütze der Moral macht.

Wenden wir uns nun dem zu, was in der Natur des Menschen ihn nach einer Religion verlangen lässt, welche Bedürfnisse des menschlichen Gemüts sie befriedigt und welche Eigenschaften sie entwickelt. Sind wir uns einmal hierüber klar geworden, werden wir besser beurteilen können, inwiefern

diese Bedürfnisse auch auf andere Weise befriedigt und jene oder ihnen gleichkommende Eigenschaften durch andere Mittel entwickelt und vervollkommen werden können.

Das alte Wort »Primus in orbe deos fecit timor«* halte ich für unwahr oder zumindest nur zum kleinsten Teil für wahr.¹² Der Glaube an Götter hat nach meiner Auffassung selbst bei den rohesten Gemütern einen respektableren Ursprung. Die Universalität dieses Glaubens ist sehr vernünftigerweise durch die spontane Tendenz des Gemüts erklärt worden, ein ähnliches Leben und Wollen, wie es selbst empfindet, allen natürlichen Gegenständen und Erscheinungen, die sich aus eigenem Antrieb zu bewegen scheinen, zuzuschreiben. Das war eine plausible Vorstellung, der zunächst keine bessere Theorie gegenüberstand. Auf dieser Vorstellung beharrte man natürlicherweise so lange, wie die Bewegungen und Tätigkeiten dieser Gegenstände willkürlich zu sein und auf keine andere Weise als durch die freie Wahl der höchsten Macht erklärt werden zu können schienen. Zunächst hielt man diese Gegenstände wohl selbst für lebendig, und dieser Glaube besteht noch heute bei den afrikanischen Fetischanbetern. Aber da es bald als absurd erscheinen musste, dass Dinge, die so viel mehr vermochten als der Mensch, nicht dasselbe tun konnten oder wollten, was der Mensch tut, zum Beispiel sprechen, ging man zu der Annahme über, dass der den Sinnen gegenwärtige Gegenstand leblos, dafür aber das Geschöpf und das Werkzeug eines unsichtbaren Wesens von ähnlicher Gestalt und ähnlichen Organen wie die menschlichen sei.

Hatte man aber erst einmal angefangen, an diese Wesen zu glauben, stellte sich die Furcht vor ihnen als notwendige Folge ein. Denn immerhin schrieb man ihnen die Macht zu, nach ihrem Belieben über menschliche Wesen große Übel hereinbrechen zu lassen, die die Betroffenen weder abzuwenden noch vorausszusehen vermochten, deren Abwendung und Voraussicht sie vielmehr durch Bitten von den Gottheiten zu erwirken versuchen mussten. Es ist daher durchaus richtig, dass die Furcht eine große Rolle in der Religion spielte; aber offensichtlich ging der Glaube an die Götter der Furcht voraus, statt aus ihr hervorzugehen, wenn auch die Furcht, nachdem sie sich einmal eingestellt hatte, zu einer starken Stütze des Glaubens wurde, da nichts als eine so große Beleidigung der Gottheiten galt wie der geringste Zweifel an ihrer Existenz.

* Die Furcht hat zuerst in der Welt die Götter geschaffen.

Es ist unnötig, die Naturgeschichte der Religion weiterzuverfolgen, da wir uns hier nicht mit der Erklärung ihres Ursprungs in rohen Geistern, sondern ihrer Fortdauer in gebildeten Geistern zu beschäftigen haben. Eine hinreichende Erklärung für diese Fortdauer ist, glaube ich, die enge Begrenztheit des menschlichen Wissens und die Grenzenlosigkeit des menschlichen Verlangens nach Wissen. Das menschliche Dasein ist allseits in Geheimnis gehüllt; die enge Sphäre unserer Erfahrung ist eine kleine Insel inmitten eines unbegrenzten Meeres, das durch seine Weite und Dunkelheit unsere Gefühle mit Ehrfurcht erfüllt und unsere Einbildungskraft herausfordert. Das Geheimnis wird noch geheimnisvoller dadurch, dass das Gebiet unseres irdischen Daseins nicht nur eine Insel in einem unendlichen Raum, sondern auch in einer unendlichen Zeit ist. Vergangenheit und Zukunft sind uns gleichermaßen verhüllt; wir kennen weder den Ursprung von allem, was ist, noch seine schließliche Bestimmung. Wenn wir das tiefe Verlangen danach empfinden, zu wissen, dass es Myriaden* von Welten in einer unermesslichen und für unsere Vorstellungskraft unfassbaren räumlichen Entfernung gibt; wenn wir bestrebt sind, das wenige, was unserer Wahrnehmung zugänglich ist, von diesen Welten zu erforschen; und wenn wir, so wenig wir auch wissen können, was sie sind, doch nicht müde werden, darüber zu spekulieren, was sie wohl sein könnten – muss es da nicht von unendlich größerem Interesse für uns sein, zu erfahren oder auch nur Vermutungen darüber anzustellen, woher diese nähere Welt, die wir bewohnen, kommt, welche Ursache oder Kraft sie zu dem gemacht hat, was sie ist, und von welchen Mächten ihr zukünftiges Schicksal abhängt? Wer sollte nach solcher Erkenntnis nicht ein stärkeres Verlangen haben als nach jeder anderen möglichen Erkenntnis, solange auch nur die geringste Hoffnung besteht, zu ihr zu gelangen? Was würde man nicht für eine einzige glaubhafte Nachricht aus jener geheimnisvollen Region geben, den kleinsten Einblick, der etwas Helligkeit in ihr Dunkel bringen würde, und besonders für eine Theorie von ihr, an die wir glauben könnten und die sie uns von einem wohlwollenden statt einem feindlichen Einfluss beherrscht darstellte! Aber da wir in diese Region nur mit der Einbildungskraft, unterstützt von bestechenden, aber jeder Beweiskraft entbehrenden, vom menschlichen Handeln und Planen hergenommenen Analogien eindringen können, hat die Phantasie freies Spiel, die Lücken mit Gebilden

* Unzählig große Menge.

auszufüllen, zu denen sie die meiste Affinität besitzt – erhabenen und erhebenden, wenn sie zu den Sternen aufschaut, niedrigen und gemeinen, wenn sie am Boden klebt.

Religion und Poesie wenden sich – zumindest in einer Beziehung – an dieselbe Seite der menschlichen Natur und befriedigen beide dasselbe Bedürfnis: das nach idealen Vorstellungen, die größer und schöner sind, als wir sie in der Prosa des menschlichen Lebens verwirklicht finden.* Anders als die Poesie ist die Religion das Produkt der Sehnsucht, zu erfahren, ob diesen Vorstellungen der Einbildungskraft eine Wirklichkeit in einer anderen Welt als der unsrigen entspricht. In diesem Zustand ergreift das Gemüt nur allzu begierig jede angebliche Kunde von anderen Welten, besonders wenn sie von Personen stammt, denen es eine höhere Weisheit als sich selbst beilegt. Der Dichtung vom Übernatürlichen tritt somit ein positiver Glaube und eine Erwartung an die Seite, die unpoetische Geister mit den poetischen teilen können. Der Glaube an einen Gott oder an Götter und an ein Leben nach dem Tode wird die Leinwand, die jeder Geist je nach seinen Fähigkeiten mit idealen Bildern, wie er sie entweder erfinden oder kopieren kann, bedeckt. In jenem anderen Leben hofft jeder, das Gute zu finden, oder das Bessere, das er sich nach dem Guten, das er auf der Erde teilweise gesehen und erfahren hat, vorstellt. Insbesondere liefert dieser Glaube zarteren Geistern den Stoff zu Vorstellungen von Wesen, die gewaltiger sind, als sie sie auf der Erde gekannt haben können, und vortrefflicher, als sie sie wahrscheinlich gekannt haben. Solange es das menschliche Leben nicht vermag, das menschliche Streben zu befriedigen, so lange wird es eine Sehnsucht nach etwas Höherem geben, die ihre unmittelbarste Befriedigung in der Religion findet. Solange das irdische Leben voll von Leiden ist, so lange wird es ein Bedürfnis nach dem Trost geben, den die Hoffnung auf das Himmelreich dem Egoistischen und die Liebe Gottes dem zarter Empfindenden und Dankbaren gewährt.

Der Wert, den die Religion für das Individuum in Vergangenheit und Gegenwart als Quelle persönlicher Befriedigung und erhabener Gefühle gehabt hat, ist daher unbestreitbar. Es bleibt jedoch zu erwägen, ob es, um dieses Gut zu erlangen, notwendig ist, die Grenzen der Welt, die wir bewohnen, zu überschreiten, oder ob die Idealisierung unseres irdischen Lebens und die Ausbil-

* Siehe hierzu auch Mills Vortragsentwurf zum Vergleich der Poesie von Wordsworth und Byron (Text Nr. 7 in diesem Band).

dung einer hohen Vorstellung dessen, was daraus gemacht werden könnte, nicht ebenso imstande wären, eine Poesie und im besten Sinne des Wortes eine Religion zu schaffen, die ebenso gut wie der Glaube an unsichtbare Mächte geeignet wäre, die Gefühle zu erheben, und bei gleicher Unterstützung durch die Erziehung noch besser geeignet wäre, das menschliche Handeln zu läutern.

Bei dem bloßen Gedanken an eine solche Möglichkeit werden viele ihre Stimme erheben und sagen, dass die kurze Dauer, die Geringfügigkeit und Bedeutungslosigkeit des Lebens – sofern es nicht über das hinaus, was wir davon sehen, fort dauert – es unmöglich machen, dass sich große und erhabene Gefühle an etwas, das auf eine so kleine Sphäre beschränkt ist, knüpfen können und dass eine solche Lebensauffassung nichts Höherem entsprechen könne als epikureischen Anschauungen und der epikureischen Lehre »Lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot!«.¹³

Zweifellos ist die Maxime der Epikureer unter gewissen Einschränkungen durchaus vernünftig und auf viel höhere Dinge anwendbar als auf Essen und Trinken. Aus der Gegenwart für alle guten Zwecke, die des Genusses nicht ausgeschlossen, möglichst viel zu machen, die Neigungen, die zu einem ungebührlichen Opfer eines gegenwärtigen Guten für eine vielleicht niemals eintretende Zukunft führen, zu zügeln, die Gewohnheit zu pflegen, lieber aus uns erreichbaren Dingen als aus der zu eifrigen Verfolgung entfernter Dinge Genuss zu ziehen, jede Zeit für verschwendet zu halten, die man nicht entweder mit persönlichem Vergnügen oder mit dem Tun von Dingen zubringt, die einem selbst oder anderen nützlich sind – alles dies sind weise Maximen, und die Lehre des »carpe diem«^{*} ist in dieser Anwendung eine vernünftige und berechtigte Konsequenz aus der Kürze des Lebens. Dass wir uns aber, da das Leben kurz ist, um nichts sorgen sollten, was jenseits des Lebens liegt, ist kein berechtigter Schluss, und die Annahme, dass die Menschen im Allgemeinen nicht fähig seien, ein hohes und selbst höchstes Interesse für Dinge zu empfinden, die sie nie mit Augen sehen werden, ist eine ebenso falsche wie verächtliche Ansicht der menschlichen Natur. Man vergesse nicht, dass, wenn auch das Leben des Einzelnen kurz ist, das Leben der menschlichen Gattung als ganzer es keineswegs ist. Seine unbestimmte Dauer kommt praktisch der Unbegrenztheit gleich, und in Verbindung mit

* Nutze den Tag.

einer unbestimmten Fähigkeit zur Vervollkommnung bietet es der Einbildungskraft und der Sympathie ein hinreichend großes Feld, um jedem vernünftigen Anspruch auf erhabene Ziele zu genügen. Mag ein solches Feld einem Geist, der an Träume von unendlicher und ewiger Glückseligkeit gewöhnt ist, auch klein erscheinen, so wird es doch ganz andere Dimensionen gewinnen, wenn jene grundlosen Phantasien erst einmal der Vergangenheit angehören.

Auch denke man nicht, dass nur die an Geist und Herz Bedeutendsten unserer Gattung dazu imstande sind, ihre Gefühle mit dem Leben des ganzen Menschengeschlechts zu identifizieren. Zwar setzt diese edle Fähigkeit eine gewisse Bildung voraus, die allerdings nicht größer zu sein braucht als diejenige, die allen zuteilwerden könnte und die mit dem Fortschritt der menschlichen Vervollkommnung gewiss auch allen zuteilwerden wird. Bedeutend geringere Ziele, die in derselben Weise auf die Grenzen der Erde, wenn auch nicht auf die eines einzelnen Lebens beschränkt waren, haben ausgereicht, große Massen und viele aufeinanderfolgende Generationen mit einer Begeisterung zu erfüllen, die es vermochte, einen beherrschenden Einfluss auf ihr Handeln zu nehmen und ihrem ganzen Leben eine bestimmte Färbung zu verleihen. Rom war für das ganze römische Volk viele Generationen hindurch ebenso sehr eine Religion, wie es Jehova* für die Juden war – ja in einem noch viel höheren Grade, da die Römer niemals, wie es die Juden taten, von ihrem Glauben abfielen. Und die Römer, ansonsten ein selbstsüchtiges Volk ohne besondere Fähigkeiten außer den rein praktischen, schöpften nichtsdestoweniger aus dieser einen Idee eine gewisse Seelengröße, die sich in ihrer ganzen Geschichte, wo immer es um diese Idee geht, und sonst nirgends manifestiert und ihnen die große und in anderen Beziehungen durchaus unverdiente Bewunderung eingetragen hat, die hochgesinnte Menschen seit jener Zeit bis auf den heutigen Tag für sie empfinden.

Wenn wir bedenken, ein wie glühendes Gefühl unter günstigen Erziehungsverhältnissen die Vaterlandsliebe geworden ist, dürfen wir es nicht für unmöglich halten, dass die Liebe zu jenem großen Lande, der Welt, sowohl als Quelle erhabener Gefühle als auch als Grundsatz der Pflicht zu ähnlicher Intensität gesteigert werden könnte. Wer darüber – über das hinaus, was der gesamte Verlauf der alten Geschichte zeigt – belehrt werden muss, der lese

* Eigenname Gottes in der hebräischen Bibel.

Ciceros *De officiis**. Man kann nicht behaupten, dass der in dieser berühmten Abhandlung aufgestellte Maßstab der Moral ein sehr hoher sei; nach unseren Vorstellungen ist dieser Maßstab in vielen Punkten ungebührlich lax und lässt zu viele Kapitulationen des Gewissens zu. Aber in der Pflicht gegen das Vaterland gibt es nach Cicero keinen Kompromiss. Dass jemand, der auch nur den bescheidensten Anspruch auf Tugend erhebt, zögern könnte, Leben, Ruf, Familie, alles, was ihm wert ist, für das Vaterland zu opfern, ist ein Gedanke, den dieser eminente Übermittler der griechischen und römischen Moral nicht einen Augenblick lang zu fassen vermag. Wenn aber Menschen – was, wie wir sehen, der Fall war – dazu erzogen werden konnten, nicht nur in der Theorie zu glauben, dass das Wohl ihres Vaterlands etwas sei, hinter dem alles andere zurückstehen müsste, sondern dies auch in der Praxis als die große Pflicht ihres Lebens zu empfinden, können sie auch dahin gebracht werden, dieselbe absolute Verpflichtung gegenüber dem allgemeinen Besten zu empfinden. Eine auf weitsichtige und weise Anschauungen vom allgemeinen Besten gegründete Moral, die weder den Einzelnen der Gesamtheit noch die Gesamtheit dem Einzelnen opfert, sondern sowohl der Pflicht auf der einen als auch der Freiheit und Spontaneität auf der anderen Seite ihr eigenes Gebiet anweist, würde ihre Macht in den höheren Naturen aus Sympathie, Wohlwollen und dem begeisterten Streben nach idealer Vollkommenheit schöpfen, in geringeren Naturen aus denselben, nach dem Maß ihrer Fähigkeiten entwickelten Gefühlen, zu denen noch das Gefühl der Scham hinzukommen würde. Diese hohe Moral bedürfte, um zur Geltung zu gelangen, keiner Hoffnung auf Lohn. Sondern der Lohn, der erwartet werden könnte, und an den zu denken ein Trost im Leiden und eine Stütze in Augenblicken der Schwäche wäre, würde nicht in einem problematischen künftigen Dasein bestehen, sondern in der bereits in diesem Leben zu erlangenden Zustimmung all derer, die wir achten, und – in idealem Sinne – all derer, die wir, seien sie lebend oder tot, bewundern oder verehren. Denn der Gedanke, dass unsere verstorbenen Eltern oder Freunde unser Verhalten gebilligt haben würden, ist ein kaum weniger mächtiges Motiv als das Bewusstsein, dass die Lebenden unter den uns

* Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.), römischer Redner, Staatsmann und Rechtsgelahrter, wurde für das Jahr 63 v. Chr. zum Konsul gewählt. In seiner Schrift *Vom pflichtgemäßen Handeln* entwirft Cicero eine Alltagsethik insbesondere für politisch Handelnde.

Nahestehenden es billigen, und der Gedanke, dass Sokrates oder Howard* oder Washington** oder Marc Aurel oder Christus mit uns sympathisiert haben würden, oder dass wir versuchen, unseren Platz im Leben in dem Sinne auszufüllen, wie sie den ihrigen ausfüllten, hat auf die besten Menschen als starker Antrieb gewirkt, den höchsten Gefühlen und Überzeugungen dieser Männer nachzuleben.

Diese Gefühle unter Ausschluss jeder anderen Bezeichnung mit dem Ausdruck »Moral« zu belegen heißt, zu wenig für sie in Anspruch zu nehmen. Sie sind vielmehr eine ganze Religion; und die äußeren guten Werke (das Höchste, was man gemeinhin unter Moral versteht) sind nur, wie bei anderen Religionen auch, ein Teil und in der Tat mehr die Frucht der Religion als diese selbst. Das Wesen der Religion ist die starke und ernsthafte Ausrichtung unserer inneren Regungen und Wünsche auf einen idealen Gegenstand, dem die höchste Vollkommenheit zuerkannt wird und der mit Recht über allen Gegenständen unserer selbstsüchtigen Wünsche steht. Diese Bedingungen werden durch die Religion der Menschheit jedoch in ebenso hohem Maße und in ebenso hohem Sinne erfüllt wie durch die übernatürlichen Religionen selbst in ihren besten und weit besser als in ihren übrigen Manifestationen.

Es ließe sich noch sehr viel über diesen Gegenstand sagen, aber das Gesagte wird genügen, um jeden, der zwischen den innewohnenden Fähigkeiten der menschlichen Natur und den Formen, in denen sich diese Fähigkeiten zufälligerweise historisch entwickelt haben, zu unterscheiden weiß, zu überzeugen, dass das Gefühl der untrennbaren Zusammengehörigkeit mit der Menschheit und ein tiefes Gefühl für das allgemeine Beste zu einer Empfindung und einem Prinzip entwickelt werden können, die fähig wären, alle wichtigen Funktionen der Religion zu erfüllen, und berechtigt, mit demselben Namen belegt zu werden. Und ich behaupte, dass dieses Prinzip nicht nur imstande wäre, dieselben Funktionen zu erfüllen, sondern dass es sie sogar besser erfüllen würde als irgendeine Form der Religion des Übernatürlichen. Es wird

* John Howard (1729–1790), englischer Philanthrop, prangerte in seinem Buch *State of the Prisons in England and Wales* (1777) die Zustände in den englischen Gefängnissen an und regte Jeremy Bentham zu seinem Entwurf eines Modellgefängnisses, des »Panopticon«, an.

** George Washington (1732–1799), in den Jahren von 1789–1797 erster Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika.

nicht nur berechtigterweise eine Religion genannt, es ist auch eine bessere Religion als alle, die gewöhnlich so genannt werden.

Denn erstens ist sie uneigennützig. Sie entreißt die Gedanken und Gefühle dem eigenen Selbst und richtet sie auf ein der Selbstsucht entrücktes Ziel, das als Selbstzweck geliebt und erstrebt wird. Die Religionen, die sich mit Versprechungen und Drohungen hinsichtlich eines künftigen Lebens befassen, tun genau das Gegenteil: Sie fesseln die Gedanken an die eigenen Interessen der Person nach dem Tode; sie bringen sie in Versuchung, die Erfüllung ihrer Pflichten gegenüber anderen hauptsächlich als ein Mittel zur Sicherung ihres persönlichen Seelenheils zu betrachten, und sind damit eines der ernstesten Hindernisse für die Erreichung des großen Endzwecks, nämlich der Stärkung des uneigennütigen und der Schwächung des eigennütigen Elements in unserer Natur, indem sie der Phantasie Gutes und Böses im eigensüchtigen Interesse in so ungeheurer Größe darbieten, dass es für jeden, der wirklich an sie glaubt, schwer ist, Gefühl oder Interesse für einen anderen fernerer und idealen Zweck übrig zu behalten. Zwar haben viele der uneigennützigsten Menschen an das Übernatürliche in der Religion geglaubt, weil sie das Hauptgewicht nicht auf die Drohungen und Versprechungen ihrer Religion, sondern auf die Idee eines Wesens gelegt haben, zu dem sie mit vertrauender Liebe aufblickten und in dessen Hände sie bereitwillig alles legten, was sie selber betraf. Aber bei gewöhnlichen Gemütern wirkt das, was gegenwärtig mit dem Namen Religion verbunden wird, hauptsächlich durch die Regungen der Selbstsucht. Selbst der Christus der Evangelien bedient sich des direkten Versprechens einer himmlischen Belohnung als eines Hauptanreizes für das edle und schöne Wohlwollen gegenüber unseren Mitmenschen, das er so eindringlich predigt. Dies ist ein entschiedener Mangel der besten übernatürlichen Religionen im Vergleich mit der Religion der Menschheit, da das Höchste, was sittliche Einflüsse im Hinblick auf die Verbesserung der menschlichen Natur leisten können, darin besteht, die Gefühle der Uneigennützigkeit in der einzigen Weise zu kultivieren, in der ein tätiges Prinzip in der menschlichen Natur wirksam kultiviert werden kann, nämlich durch eine zur Gewohnheit werdende Übung. Wenn es aber zur Gewohnheit wird, in einem anderen Leben eine Belohnung für unser Verhalten in diesem zu erwarten, so verliert selbst noch die Tugend ihren Charakter einer Übung uneigennütziger Regungen.

Zweitens wird der Wert der alten Religionen als Mittel zur Läuterung und Verbesserung des menschlichen Charakters dadurch ungeheuer gemindert,

dass noch ihre besten moralischen Wirkungen eine gewisse Stumpfheit oder gar Verkehrtheit in den geistigen Fähigkeiten zur unerlässlichen Voraussetzung haben. Denn es ist unmöglich, dass jemand, der zu denken gewohnt ist und unfähig, seinen forschenden Geist durch Sophistereien abzustumpfen, bedenkenlos bereit sein sollte, dem Urheber und Lenker einer so plump gemachten und so launenhaft regierten Schöpfung, wie es dieser Planet und das Leben seiner Bewohner sind, weiterhin absolute Vollkommenheit zuzuschreiben. Die Anbetung eines solchen Wesens kann nur dann von ganzem Herzen erfolgen, wenn dieses Herz zuvor zur Aufgabe all seiner natürlichen Urteilskraft überredet worden ist. Die Anbetung muss entweder durch Zweifel getrübt und gelegentlich vollkommen verdunkelt werden, oder die moralischen Gefühle müssen auf das niedrige Niveau der Befolgung der Gebote der Natur abgesunken sein – der Anbetende muss gelernt haben, blinde Parteilichkeit, brutale Grausamkeit und rücksichtslose Ungerechtigkeit nicht als Makel an einem Gegenstand der Anbetung zu betrachten, da sich alles dies in den gewöhnlichsten Naturerscheinungen im Übermaß findet. Zwar ist der Gott, der angebetet wird, allgemein gesprochen nicht nur der Gott der Natur, sondern auch der Gott einer Offenbarung, und der Charakter dieser Offenbarung wird die moralischen Einflüsse der Religion erheblich modifizieren und vielleicht verbessern. Dies gilt in besonderem Maß vom Christentum, da der Urheber der Bergpredigt* gewiss ein viel wohlwollenderes Wesen ist als der Urheber der Natur. Unglücklicherweise jedoch ist der an die christliche Offenbarung Glaubende zu der Annahme genötigt, dass die Urheber beider ein und daselbe Wesen sind. Und das bringt ihn, sofern er nicht seinen Geist entschlossen von diesem Gegenstand ablenkt oder sich darauf einlässt, sein Gewissen durch Sophismen zu beruhigen, in eine endlose moralische Verwirrung, da die Wege, die seine Gottheit in der Natur einschlägt, von den Lehren der – wie er glaubt – identischen Gottheit, wie er sie in den Evangelien findet, völlig verschieden sind. Nur der wird ohne größeren moralischen Schaden aus diesem Zwiespalt hervorgehen, der ganz auf den Versuch verzichtet, die beiden Maßstäbe miteinander in Einklang zu bringen, sondern sich vielmehr selbst eingesteht, dass die Zwecke der Vorsehung mysteriös sind, dass ihre Wege nicht unsere Wege,¹⁴ dass ihre Gerechtigkeit und Güte nicht die Gerech-

* Gemäß *Matthäus* (5–7) eine Predigt des Jesus von Nazareth, in der er den alttestamentarischen Glauben aktualisiert.

tigkeit und Güte sind, die wir zu fassen vermögen und die wir in unserem Leben zu üben haben. Ist es aber so, dass der Gläubige so empfindet, so ist die Anbetung der Gottheit nicht mehr die Verehrung der abstrakten moralischen Vollkommenheit. Sie ist die Verbeugung vor einem gigantischen Bild von etwas, das nicht geeignet ist, von uns nachgeahmt zu werden. Sie ist nichts anderes als die Anbetung der Macht.

Ich will hier nichts über die moralischen Schwierigkeiten und Widersinnigkeiten sagen, die mit der Offenbarung an und für sich unzertrennlich verknüpft sind – auch wenn selbst im Christentum der Evangelien, zumindest seiner gewöhnlichen Auslegung nach, einige so eklatante vorkommen, dass sie geeignet sind, fast die ganze Schönheit, Güte und moralische Größe, die die Lehren und den Charakter Christi auszeichnen, aufzuwiegen, zum Beispiel, dass ein Wesen anbetungswürdig sei, das nicht nur eine Hölle, sondern unendliche Generationen von Menschen in der Gewissheit erschaffen konnte, dass es sie für genau dieses Schicksal erschafft. Gibt es eine moralische Ungeheuerlichkeit, die sich nicht durch die Nachahmung einer solchen Gottheit rechtfertigen ließe? Und ist es möglich, eine solche Gottheit ohne eine entsetzliche Verdrehung des Maßstabs von Recht und Unrecht anzubeten? Jede andere Verhöhnung der einfachsten Gerechtigkeit und Humanität, die mit der gewöhnlichen christlichen Vorstellung vom moralischen Charakter Gottes verknüpft ist, erscheint neben dieser grausigen Idealisierung der Bössartigkeit bedeutungslos. Die meisten lassen sich glücklicherweise nicht so unzweideutig aus den eigenen Worten Christi herleiten, dass man sie unbestreitbar als Teil der christlichen Lehre bezeichnen könnte. Man kann zum Beispiel sehr wohl bezweifeln, ob wirklich das Christentum verantwortlich war für die Vorstellung vom Opfertod Christi und von der Erlösung, von der Erbsünde und davon, dass Christus unsere Sünden auf sich genommen hat. Und dasselbe gilt von der Lehre, die den Glauben an die göttliche Sendung Christi zu einer notwendigen Bedingung des ewigen Heils macht. Nirgendwo steht geschrieben, dass Christus diesen Satz selbst aufgestellt hat, außer in dem verworrenen Bericht über die Auferstehung in den Schlussversen des Markus-Evangeliums,¹⁵ die einige Kritiker – wie ich glaube, die besten – für eine spätere Hinzufügung halten. Ebenso gehört der Satz »Wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet«¹⁶ und die ganze Reihe der in den Episteln daraus gezogenen Folgerungen dem Paulus zu und muss mit dem paulinischen Glauben, nicht mit dem Christentum, stehen und fallen. Dennoch gibt es ei-

nen von jeder Form des Christentums unzertrennlichen moralischen Widerspruch, den kein Scharfsinn lösen und keine Sophistik wegerklären kann: dass eine so kostbare, nur wenigen gewährte Gabe der Allgemeinheit vorenthalten geblieben ist; dass es hat zugelassen werden können, dass zahllose Millionen menschlicher Wesen gelebt, gesündigt und gelitten haben, ohne das Eine gewährt zu bekommen, worauf es ankam, das göttliche Heilmittel für Sünden und Leiden, das allen zu gewähren den göttlichen Geber nicht mehr gekostet haben würde, als es aus besonderer Gnade einer begünstigten Minderheit zuteilwerden zu lassen. Hinzu kommt, dass die göttliche Botschaft – einmal als solche angenommen – durch so unzulängliche Beweismittel verbürgt ist, dass sie einen großen Teil der stärksten und gebildetsten Geister nicht zu überzeugen vermögen, und dass die Tendenz, nicht an sie zu glauben, mit dem Fortschritt der wissenschaftlichen Kenntnisse und der kritischen Fähigkeiten zu wachsen scheint. Wer glauben kann, dass dies den absichtlichen Versäumnissen eines vollkommen guten Wesens zuzuschreiben ist, muss jeder Regung des Gefühls für das Gute und Gerechte, wie es unter den Menschen seit alters besteht, Schweigen gebieten.

Zweifelloos ist es möglich (wie viele Beispiele zeigen), mit der innigsten Hingebung beide Gottheiten, sowohl die der Natur als auch die des Evangeliums, ohne jede Vergewaltigung des moralischen Gefühls anzubeten; aber das ist nur möglich, wenn sich die Aufmerksamkeit ausschließlich auf das richtet, was in den Lehren des Evangeliums und den Vorkehrungen der Natur schön und segensreich ist, und alles Gegenteilige so vollständig außer Acht gelassen wird, als ob es gar nicht existierte. Insofern kann dieser einfache, unschuldige Glaube, wie ich schon bemerkt habe, nur mit einer stumpfen und untätigen Verfassung der menschlichen Denkfähigkeit zusammen bestehen. Ein Mensch mit geübtem Verstand kann nicht anders dahin gelangen als durch die Verfälschung und Verdrehung sei es des Verstandes oder des Gewissens. Man kann fast immer, sowohl von Sekten als auch von Individuen, sagen: Je besser ihre Logik, desto schlechter ihre Moral.

Nur eine einzige Form des Glaubens an das Übernatürliche, nur eine einzige Theorie über die ursprüngliche Regierung des Universums ist sowohl von logischen als auch moralischen Widersprüchen völlig frei: diejenige, die auf die Idee eines allmächtigen Schöpfers ein für alle Mal verzichtet und Natur und Leben nicht ausschließlich als Ausdruck des moralischen Charakters und Zwecks der Gottheit, sondern als das Resultat eines Kampfes zwischen

einer tätigen Güte und einer widerspenstigen Materie – wie Platon* glaubte¹⁷ – oder einem bösen Prinzip – wie in der Lehre der Manichäer** – betrachtet. Ein solcher Glaube, zu dem sich, wie ich weiß, zumindest *ein* gebildeter und gewissenhafter Mann in unseren Tagen aufrichtig bekannt hat, gestattet die Annahme, dass die Gesamtheit des Bösen in der Welt von dem Wesen, das wir anzubeten berufen sind, nicht beabsichtigt war und nicht kraft seiner Anordnung, sondern trotz ihrer besteht. Ein tugendhafter Mensch erscheint dieser Theorie nach in dem erhabenen Licht eines Mitarbeiters des Höchsten, eines Mitkämpfers in dem großen Kampf, in dem er seinen Teil, der durch das Zusammenwirken vieler Gleichgesinnter zu einem großen wird, zu dem fortschreitend wachsenden Einfluss und dem schließlich vollständigen Sieg des Guten über das Böse beiträgt, auf den die Geschichte hinweist und den uns diese Lehre als von dem Wesen geplant zu betrachten lehrt, dem wir alle wohlwollenden Einrichtungen, die wir in der Natur vorfinden, verdanken. Gegen die moralische Tendenz dieses Glaubens ist nichts einzuwenden; auf jeden, dem es gelingt, an ihn zu glauben, kann er nur von läuterndem Einfluss sein. Die Beweise für ihn – wenn sie überhaupt Beweise genannt werden dürfen – sind allerdings zu blass und schattenhaft, und die Versprechungen, die er bietet, zu entfernt und unsicher, als dass er ein dauernder Ersatz für die Religion der Menschheit sein könnte; aber beide können miteinander verbunden werden, und derjenige, dem das ideale Gute und die fortschreitende Annäherung der Welt an dieses Gute schon eine Religion sind, kann sich, selbst wenn ihm jener andere Glaube in keiner Weise begründet scheint, dem gefälligen und ermutigenden Gedanken hingeben, dass er möglicherweise wahr sei. Außerhalb der Sphäre allen dogmatischen Glaubens existiert für die, die dessen bedürfen, ein weites Gebiet im Reich der Einbildungskraft, das mit Möglichkeiten und Hypothesen, deren Unrichtigkeit nicht zu erweisen ist, bepflanzt werden kann; und wenn sich in den Erscheinungen der Natur etwas findet, was für sie spricht, wie es hier der Fall ist – denn gleichgültig, wie viel Überzeugungskraft wir den Analogien der Natur mit den Wirkungen mensch-

* Platon (428/427–348/347 v. Chr.), griechischer Philosoph und Schüler des Sokrates.

** Anhänger eines auf einem dualistischen Weltbild beruhenden Erlösungsglaubens der Spätantike und des frühen Mittelalters, der Ähnlichkeiten mit der parallel auftretenden Bewegung der Gnosis hat.

lichen Tuns beimessen, so ist doch Paleys* Bemerkung¹⁸ unbestreitbar richtig, dass uns das Gute in der Natur viel öfter Anlass zu solchen Analogien gibt als das Böse –, ist die Erwägung solcher Möglichkeiten eine erlaubte Schwäche, die zusammen mit anderen Einflüssen ihren Teil dazu beitragen kann, die Ausrichtung der Gefühle und Impulse auf das Gute zu fördern und zu beleben.

Einen Vorteil – man möge über ihn denken, wie man will – müssen die übernatürlichen Religionen der Religion der Menschheit stets voraushaben: die Aussicht, die sie dem Einzelnen auf ein Leben nach dem Tode gewähren. Denn obwohl ein Skeptizismus des Verstandes nicht notwendig einen Theismus** der Einbildungskraft und der Gefühle ausschließt und dieser wiederum Veranlassung zu der Hoffnung gibt, dass die Macht, die so viel für uns getan hat, auch imstande sei, dies für uns zu tun, so sind doch solch vage Möglichkeiten weit entfernt davon, irgendeine Überzeugungskraft zu haben. Es bleibt also noch der Wert dieses Elements – der Aussicht auf eine künftige Welt – als einer der Faktoren irdischer Glückseligkeit einzuschätzen. Ich kann nicht umhin zu glauben, dass in dem Maße, wie sich die Lage der Menschheit insgesamt verbessert, wie die Menschen in ihrem Leben glücklicher und in höherem Maße fähig werden, ihr Glück aus uneigennützigen Quellen zu schöpfen, sie dieser einschmeichelnden Hoffnung immer weniger Wert beilegen werden. Es sind der Natur der Sache nach im Allgemeinen nicht die Glücklichen, die am eifrigsten auf eine Verlängerung des gegenwärtigen Lebens oder auf ein künftiges Leben bedacht sind, es sind vielmehr diejenigen, die niemals glücklich gewesen sind. Menschen, die glücklich gewesen sind, können den Abschied vom Leben ertragen. Aber es ist hart, zu sterben, ohne jemals gelebt zu haben. Wenn die Menschheit eines künftigen Lebens als eines Trostes für gegenwärtige Leiden nicht mehr bedarf, so wird es, was sie selber betrifft, seinen wesentlichen Wert für sie verloren haben. Ich rede hier von den Uneigennützigen. Diejenigen, die so von ihrem Selbst erfüllt sind, dass sie unfähig sind, sich in ihren Gefühlen mit etwas zu identifizieren, was sie selbst überdauern wird, oder ihr Leben in dem ihrer jüngeren Zeitgenossen

* William Paley (1743–1805), englischer Theologe und Philosoph, verfasste ein bekanntes Buch über Naturtheologie, in dem Gottes Wirken in der Natur mit dem Gleichnis eines Uhrwerks verbildlicht wird.

** Glaube an Gott (Monotheismus) oder Götter (Polytheismus) als Schöpfer und Lenker der Welt.

und all derer fortgesetzt zu sehen, die dabei mitwirken, den fortschreitenden Gang der menschlichen Gesellschaft zu befördern, bedürfen der Vorstellung eines anderen selbstsüchtigen Lebens jenseits des Grabes, um am Dasein irgendein Interesse zu behalten, da *dieses* Leben für sie beim Herannahen seines Endes zu etwas zu Bedeutungslosem zusammenschrumpft, um noch des Interesses wert zu sein. Aber wenn die Religion der Menschheit ebenso eifrig gepflegt würde, wie es die übernatürlichen Religionen jetzt werden (und man kann sich unschwer vorstellen, dass das noch in viel höherem Maße geschehen könnte), würden alle, die das Durchschnittsmaß moralischer Bildung erhalten hätten, in ideeller Weise bis zu ihrer Todesstunde das Leben derer, die ihnen folgen, mitleben, und obwohl sie zweifellos oftmals als Individuen gern länger leben möchten, als ihr gegenwärtiges Leben dauert, scheint es mir doch wahrscheinlich, dass sie nach einer längeren Zeit, deren Dauer sich für die verschiedenen Individuen jeweils verschieden bemessen würde, an dem Leben genug gehabt haben und sich getrost zur ewigen Ruhe niederlegen würden. Indessen, und ohne so weit vorauszublicken, dürfen wir bemerken, dass diejenigen, die an die Unsterblichkeit der Seele glauben, das Leben mit ebenso großem, wenn nicht sogar größerem Widerstreben verlassen wie die, die solche Erwartungen nicht hegen. Das bloße Aufhören des Daseins ist für niemanden ein Übel; dass uns diese Vorstellung erschreckend scheint, liegt nur an der Illusion der Einbildungskraft, die bewirkt, dass wir uns selbst so vorstellen, als wenn wir lebend das Bewusstsein hätten, tot zu sein. Das Erschreckende am Tod ist nicht der Tod selbst, sondern das Sterben mit seinen düsteren Begleitumständen, was alles der an die Unsterblichkeit Glaubende ebenso durchmachen muss. Auch kann ich nicht finden, dass der Skeptiker durch seinen Skeptizismus einen echten und wirklichen Trost verliert, außer der Hoffnung auf Wiedervereinigung mit den geliebten Menschen, die ihm vorangegangen sind. Der Verlust dieses Trostes kann nicht geleugnet und nicht gemildert werden. In vielen Fällen ist er unermesslich und mit nichts zu vergleichen und wird immer ausreichen, in den empfindsamen Naturen die von der Einbildungskraft genährte Hoffnung auf eine Zukunft lebendig zu erhalten, die zwar durch nichts bewiesen ist, der aber auch nichts in unserem Wissen oder unserer Erfahrung widerspricht.

Die Geschichte, soweit wir sie kennen, stützt die Ansicht, dass die Menschheit ohne den Glauben an einen Himmel ohne weiteres auskommen kann. Die Vorstellung, die sich etwa die Griechen von einem zukünftigen Zustand

machten, war alles andere als verlockend; ihre elysischen Gefilde* konnten auf ihre Gefühle und ihre Phantasie eine nur sehr geringe Anziehungskraft ausüben. Achilles** spricht in der *Odysee* eine sehr natürliche und zweifellos sehr verbreitete Ansicht aus, wenn er sagt, dass er lieber auf Erden als Sklave einem armen Herrn diene, als über das ganze Totenreich zu herrschen.¹⁹ Und der tief sinnige Charakter, der uns in so eigentümlicher Weise aus der Apostrophe des sterbenden Kaisers Hadrian*** an seine eigene Seele²⁰ entgegentritt, beweist, dass die populäre Vorstellung in dieser langen Zeit keine große Veränderung erfahren hatte. Und doch finden wir weder, dass die Griechen das Leben weniger genossen, noch, dass sie den Tod mehr fürchteten als andere Völker. Der Buddhismus hat wahrscheinlich am heutigen Tag eine größere Zahl von Anhängern als das Christentum oder der Islam. Der buddhistische Glaube kennt viele Arten der Bestrafung in einem künftigen Leben (oder vielmehr mehreren künftigen Leben) durch die Wiederverkörperung der Seele in anderen Menschen- oder Tierkörpern. Aber der Segen des Himmels, den er als eine durch ein beharrlich tugendhaftes Leben zu gewinnende Belohnung in Aussicht stellt, ist die Vernichtung oder jedenfalls das Aufhören jeder bewussten und gesonderten Existenz. Es ist unmöglich, in dieser Religion das Werk der Gesetzgeber und Sittenlehrer zu verkennen, die versucht haben, für das Verhalten, das sie zu ermuntern suchten, übernatürliche Motive zu finden. Und sie vermochten als den höchsten, durch die gewaltigsten Anstrengungen der Arbeit und der Selbstverleugnung zu gewinnenden Preis nichts Erhabeneres zu bieten als das, was uns so oft als die furchtbare Vorstellung der Vernichtung geschildert wird. Das ist doch sicherlich ein Beweis dafür, dass diese Vorstellung nicht wirklich oder an sich selbst schrecklich ist, dass sich nicht nur Philosophen, sondern auch gewöhnliche Menschen leicht mit dieser Vorstellung aussöhnen und sie sogar als ein Gut betrachten können, und

* Paradiesischer Ort am Rande der Welt, zu welchem entsprechend der griechischen Mythologie die Götter verdiente irdische Helden entsenden und sie mit der Unsterblichkeit auszeichnen.

** Entsprechend der griechischen Mythologie ist Achilles ein nahezu unbezwingbarer Kämpfer, wie auch in der *Odysee* berichtet wird, einem dem antiken Dichter Homer zugerechneten Heldengesang.

*** Publius Aelius Hadrianus (76–138), römischer Kaiser seit 117. Gemeint ist Hadrians Gedicht *Animula, vagula, blandula*, das in der als Grabmal für ihn errichteten Engelsburg in Stein gemeißelt wurde und Beleg gibt für den damaligen Glauben an das Entschwinden der Seele aus dem Körper.

dass es mit der Vorstellung eines glücklichen Lebens durchaus vereinbar ist, dass wir das Leben ablegen müssen, nachdem das Beste, was es gewähren konnte, einen langen Zeitraum hindurch voll genossen worden ist, nachdem all seine Freuden, selbst die aus dem Wohlwollen fließenden, ausgekostet sind und nichts kennenzulernen und zu genießen mehr übrig bleibt, um die Neugierde anzustacheln und den Wunsch nach einem verlängerten Dasein wachzuhalten. Es scheint mir nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich, dass in einem höheren und vor allem glücklicheren Zustand des Lebens nicht die Vorstellung einer Vernichtung, sondern die Vorstellung der Unsterblichkeit die bedrückendere sein würde und dass die menschliche Natur, wenn auch mit der Gegenwart zufrieden und durchaus nicht ungeduldig, sie zu verlassen, den Gedanken tröstend und keineswegs betrüblich finden würde, dass sie nicht für alle Ewigkeit an eine bewusste Existenz gekettet ist, von der sie nicht sicher sein kann, dass sie sie auf immer erhalten wissen möchte.

Theismus

Teil I

Einleitung

Der Streit, der seit alters zwischen denen besteht, die an eine natürliche oder geoffenbarte Religion glauben, und denen, die nicht daran glauben, hat wie ähnliche, die Jahrhunderte überdauernde Debatten von einem Zeitalter zum anderen neue Züge angenommen; und in der gegenwärtigen Generation lässt sich, zumindest was die wesentlicheren Gesichtspunkte der Kontroverse anbelangt, im Vergleich zum 18. und zum Beginn des 19. Jahrhunderts eine bemerkenswerte Veränderung in der Art und Weise feststellen, in der der Streit ausgetragen wird. Ein Aspekt dieser Veränderung ist so augenfällig, dass er auf allen Seiten anerkannt wird: die versöhnlichere Art und Weise, in der die Debatte vonseiten der Ungläubigen geführt wird. Die Heftigkeit, mit der man ehemals auf die Intoleranz der gegnerischen Seite zu reagieren pflegte, hat sich großenteils erschöpft. Die Erfahrung hat die ehemals genährten Hoffnungen auf die Regeneration des Menschengeschlechts durch eine rein negative Doktrin, die Zerstörung des Aberglaubens, in erheblichem Maß herabgestimmt. Das philosophische Studium der Geschichte – eine der wichtigsten Errungenschaften der letzten Zeit – hat es möglich gemacht, die Lehren und Institutionen der Vergangenheit unparteiisch, von einem relativen statt einem absoluten Gesichtspunkt aus zu beurteilen, als Momente der menschlichen Entwicklung, über die Unwillen zu äußern nutzlos ist und die vielleicht sogar Bewunderung und Dankbarkeit für die Einflüsse verdienen, die in der Vergangenheit von ihnen ausgegangen sind, auch wenn man sie für untauglich hält, in der Zukunft ähnliche Dienste zu leisten. Und der Platz, der dem Christentum beziehungsweise dem Theismus von den besser Unterrichteten unter denen, die das Übernatürliche verwerfen, zuerkannt wird, ist eher der von etwas, was einmal etwas sehr Wertvolles war, nunmehr jedoch entbehrlich ist, und nicht, wie früher angenommen wurde, von etwas, das *ab initio** irreführend und schädlich gewesen wäre.

Außer dieser Veränderung in der moralischen Einstellung der Nachdenklichen unter den Ungläubigen gegenüber den religiösen Ideen der Menschheit

* Von Anfang an.

ist eine entsprechende Veränderung auch in ihrer geistigen Einstellung zur Religion zu bemerken. Der Kampf gegen die religiösen Anschauungen wurde im vorigen Jahrhundert hauptsächlich auf der Grundlage des gesunden Menschenverstandes beziehungsweise der Logik geführt; in unseren Tagen wird er auf der Grundlage der Wissenschaft geführt. Es gilt als ausgemacht, dass der Fortschritt der Naturwissenschaften schlüssig und beweiskräftig Tatsachen festgestellt hat, mit denen die religiösen Überlieferungen der Menschheit nicht vereinbar sind; während man andererseits der Wissenschaft von der menschlichen Natur und der menschlichen Geschichte entnehmen zu können glaubt, dass die religiösen Überzeugungen der Vergangenheit natürliche Produkte des menschlichen Geistes in bestimmten Stadien seiner Entwicklung sind und dazu bestimmt, in einem weiter vorgerückten Stadium zu verschwinden und anderen Überzeugungen Platz zu machen. In der gegenwärtigen Phase der Debatte scheinen Erwägungen dieser letzteren Art vor solchen, die sich direkt mit der Frage nach der Wahrheit dieser Überzeugungen auseinandersetzen, sogar den Vorrang zu haben. Die Religionen werden gegenwärtig (zumindest von denen, die sie verwerfen) weniger unter dem Gesichtspunkt ihrer inneren Wahrheit oder Falschheit betrachtet als vielmehr als Produkte gewisser Zivilisationsstufen, die, ähnlich wie die tierischen und pflanzlichen Produkte einer geologischen Periode, infolge des Aufhörens der zu ihrer weiteren Existenz erforderlichen Bedingungen in den nachfolgenden Perioden zugrunde gehen.

Diese Tendenz der jüngsten philosophischen Denkweise, menschliche Anschauungen vorzugsweise unter einem historischen Blickwinkel, nämlich als Tatsachen zu betrachten, die ihren eigenen Gesetzen gehorchen und wie andere beobachtete Tatsachen eine historische oder wissenschaftliche Erklärung verlangen – eine Tendenz, die nicht auf die Religion beschränkt bleibt –, ist nicht zu tadeln, sondern vielmehr zu loben; nicht nur deshalb, weil sie die Aufmerksamkeit auf eine wichtige und zuvor vernachlässigte Seite der menschlichen Anschauungen lenkt, sondern auch, weil sie eine echte, wenn auch indirekte Bedeutung für die Beantwortung der Frage nach deren Wahrheit hat. Denn gleich, wie jemand über eine Sache, über die sich streiten lässt, denkt: Er kann, sofern er ein vorsichtiger Denker ist, seiner Sache so lange nicht vollständig gewiss sein, wie er das Vorhandensein der entgegengesetzten Ansicht nicht zu erklären weiß. Sie der Schwäche des menschlichen Verstandes zuzuschreiben wäre eine Erklärung, die einem Denker wie ihm nicht genügen könnte; denn er wird kaum zu der Annahme neigen, dass er dieser Schwäche

in geringerem Maß ausgesetzt ist als die übrige Menschheit und dass der Irrtum mit größerer Wahrscheinlichkeit bei seinem Gegner liegt als bei ihm selbst. Bei seiner Abwägung der Gründe und Gegengründe ist die Überzeugung anderer, eventuell die Überzeugung der Menschheit im Allgemeinen, eines von den Dingen, die er in Betracht ziehen muss, eines der zu erklärenden Phänomene. Da der menschliche Verstand zwar schwach, aber nicht von Grund auf verderbt ist, hat jede Auffassung, die von vielen Menschen geteilt wird, die Vermutung der Wahrheit für sich, und diese kann nur dadurch widerlegt werden, dass eine andere wirkliche oder mögliche Ursache angegeben wird, warum sie so verbreitet ist. Und diese Überlegung ist von besonderer Relevanz für die Untersuchung der Gründe für und wider den Theismus, insofern man sich auf kein Argument für die Wahrheit des Theismus häufiger berufen und zuversichtlicher verlassen hat als auf die allgemeine Zustimmung der Menschheit.

Obwohl wir der historischen Behandlung der religiösen Frage ihren Wert in keiner Weise absprechen wollen, sollten wir doch ihre dogmatische Behandlung nicht ganz dahinter zurückstehen lassen. Die wichtigste Frage, die sich bei jeder Meinung über einen bedeutenden Gegenstand stellt, ist die nach ihrer Wahrheit oder Falschheit, eine Frage, die sich für uns in die Frage nach der Zulänglichkeit der Beweise, auf die sie sich gründet, auflöst. Es ist unerlässlich, dass der Gegenstand der Religion von Zeit zu Zeit im Sinne einer streng wissenschaftlichen Methode und seine Beweise nach denselben Prinzipien geprüft werden, nach denen auch die von den Naturwissenschaften gezogenen spekulativen Schlüsse geprüft werden. Wir halten es für ausgemacht, dass die legitimen Schlüsse der Wissenschaft vor allen noch so verbreiteten Meinungen, die mit ihnen in Widerspruch stehen, rechtmäßigerweise Geltung beanspruchen und dass die wissenschaftlichen Beweisregeln, die sich aus den Erfolgen und Misserfolgen von zweitausend Jahren herausgeschält haben, auf alle Gegenstände, über die sich Wissen erlangen lässt, anwendbar sind. Es sei deshalb im Folgenden untersucht, welche Stellung, wissenschaftlich gesehen, den religiösen Überzeugungen zukommt, auf welche von der Wissenschaft anzuerkennende Beweise sie sich berufen können und welche Gründe es für die Lehren der Religion, als eine wissenschaftliche Theorie betrachtet, gibt.

Es versteht sich, dass wir diese Untersuchung mit der natürlichen Theologie beginnen lassen, der Lehre von der Existenz und den Attributen Gottes.

Theismus

Obwohl ich das Problem der natürlichen Theologie als das der Existenz *Gottes* oder *eines Gottes* und nicht als das der Existenz von *Göttern* definiert habe, haben wir doch die umfassendsten historischen Anhaltspunkte dafür, dass der Glaube an *Götter* dem menschlichen Geiste unendlich viel natürlicher ist als der Glaube an einen einzigen Urheber und Lenker der Natur und dass dieser höherstehende Glaube, verglichen mit jedem anderen, ein Kunstprodukt ist, das, sofern es nicht durch frühe Erziehung eingeprägt wird, eines beträchtlichen Maßes geistiger Bildung bedarf. Die Vorstellung, dass die Vielfältigkeit, die wir im Geschehen der Natur beobachten, das Werk eines einzigen Willens sein könnte, erschien lange Zeit gezwungen und unnatürlich. Dem ungebildeten Geist und dem Denken vorwissenschaftlicher Zeiten erscheinen die Phänomene der Natur als das Ergebnis durchaus verschiedenartiger Kräfte, von denen jede einzelne ganz unabhängig von der anderen wirkt; und obwohl es im höchsten Maß natürlich ist, diese Kräfte einem bewussten Willen zuzuschreiben, geht die natürliche Neigung doch dahin, so viele derartige unabhängige Willen anzunehmen, wie es unterscheidbare Kräfte gibt, die hinreichend wichtig und interessant sind, um wahrgenommen und benannt zu werden. Der Polytheismus hat keinerlei innere Tendenz, sich aus sich heraus in einen Monotheismus zu verwandeln. Zwar nehmen die polytheistischen Systeme gewöhnlich an, dass die Gottheit, deren besondere Eigenschaften im höchsten Maß ehrfurchtsvolle Scheu erwecken, Macht über die übrigen Gottheiten hat; und selbst in dem vielleicht am niedrigsten stehenden unter derartigen Systemen, dem der Hindus*, wird die Gottheit, die zum unmittelbaren Gegenstand der Anbetung gemacht wird, von denen, die ihr schmeicheln wollen, mit Epitheta überhäuft, wie sie denen geläufig sind, die an einen einzigen Gott glauben. Aber ein einziger Weltenlenker wird auch hier nicht wirklich anerkannt. Normalerweise regiert jeder Gott über sein besonderes Gebiet, auch wenn es einen noch stärkeren Gott gibt, dessen Macht, wenn er davon Gebrauch macht, die Zwecke der niederen Gottheit vereiteln kann. Ein echter Glaube an einen einzigen Schöpfer und Lenker konnte erst entstehen, nachdem die Menschen begonnen hatten, in den anscheinend un-

* Anhänger einer aus Indien stammenden Weltreligion, die die Wiedergeburt der Gläubigen und den Kreislauf der Ereignisse als zentrale Lehren hat und nach Christentum und Islam die drittgrößte Religionsgruppe bildet.

tergeordneten Naturerscheinungen, die sie umgaben, ein System zu erblicken, das sich als die Ausführung eines einheitlichen Plans betrachten lässt. Diese Auffassung der Welt war vielleicht schon vorher – wenn auch seltener, als oft angenommen wird – von einzelnen ungewöhnlich genialen Menschen vertreten worden; zum Gemeingut konnte sie jedoch erst nach einer ausgedehnten Phase der Kultivierung wissenschaftlichen Denkens werden.

Die Art und Weise, in der die Wissenschaft den Menschen den Monotheismus statt des natürlichen Polytheismus nahebringt, hat durchaus nichts Geheimnisvolles. Die spezifische Wirkung der Wissenschaft besteht darin, durch Anhäufung von Beweisen zu zeigen, dass jedes Ereignis in der Natur durch Gesetze mit einer oder mehreren ihm vorangehenden Tatsachen verknüpft ist oder, mit anderen Worten, dass seine Existenz auf einem Antezedens* beruht, aber nicht so ausschließlich auf einem allein, dass es nicht durch andere Antezedenzen vereitelt oder modifiziert werden könnte; denn diese unterschiedlichen Verursachungsketten sind so miteinander verwickelt und so sehr vermischen sich andere Ursachen mit der Wirkung jeder einzelnen Ursache, auch wenn jede einzelne gemäß ihrem eigenen festen Gesetz wirkt, dass jede Wirkung in Wahrheit eher das Ergebnis der Gesamtheit aller vorliegenden Ursachen als einer einzelnen Ursache ist und nichts in unserer Erfahrungswelt vorgeht, ohne dass es einen irgendwie gearteten merklichen Einfluss auf einen größeren oder kleineren Teil der Natur ausübt und vielleicht sogar jeden ihrer Teile etwas anders zurücklässt, als wenn jenes Ereignis nicht stattgefunden hätte.** Hat nun erst einmal die doppelte Überzeugung Eingang gefunden, dass jedes Ereignis von Antezedenzen abhängt und dass, um es hervorzubringen, viele, vielleicht alle Antezedenzen in der Natur zusammenwirken müssen, da bereits eine kleine Verschiedenheit in einem von ihnen die Erscheinung verhindert oder ihren Charakter wesentlich verändert haben könnte, bildet sich die Überzeugung heraus, dass kein Ereignis, noch weniger eine ganze Art von Ereignissen, anders als von einem Wesen, das die Zügel der gesamten Natur und nicht nur eines einzelnen ihrer Teile in Händen hält, vorausbestimmt oder gelenkt werden könne. Zumindest muss, sofern eine Mehrheit von Göttern angenommen wird, unter ihnen eine so vollständige

* Voraussetzung.

** Ausführlicher äußert Mill sich im VI. Buch der *Logik* zu seinem Wissenschaftsverständnis (vgl. dazu auch *Ausgewählte Werke* III/1, Text Nr. 5).

Übereinstimmung des Handelns und eine solche Einhelligkeit des Wollens vorausgesetzt werden, dass der Unterschied zwischen einer solchen Theorie und der Theorie der absoluten Einheit der Gottheit in den meisten Hinsichten unwesentlich ist.

Der Grund, warum der Monotheismus als schlechthin repräsentativ für den Theismus im Allgemeinen betrachtet werden kann, liegt also weniger darin, dass der Monotheismus der Theismus aller weiter fortgeschrittenen Völker ist, als vielmehr darin, dass er der einzige Theismus ist, der beanspruchen kann, auf einer wissenschaftlichen Grundlage zu stehen. Jede andere Theorie der Regierung des Universums durch übernatürliche Wesen steht im Widerspruch entweder mit der Ausübung dieser Regierungsfunktion durch eine kontinuierliche Reihe natürlicher Antezedenzen nach festen Gesetzen oder mit der wechselseitigen Abhängigkeit jeder dieser Reihen von allen übrigen, das heißt den beiden allgemeinsten Ergebnissen der Wissenschaft.

Wenn man daher von der wissenschaftlichen Auffassung der Natur als eines zusammenhängenden Systems oder einheitlichen Ganzen ausgeht – einheitlich nicht im Sinne eines aus getrennten, passiv nebeneinanderliegenden Fäden zusammengesetzten Gewebes, sondern eher im Sinne eines menschlichen oder tierischen Organismus, eines Apparats, der durch die fortwährende Aktion und Reaktion aller seiner Teile miteinander in Gang gehalten wird –, muss man anerkennen, dass die Frage, auf die der Theismus eine Antwort ist, zumindest eine sehr natürliche ist und einem offenkundigen Bedürfnis des menschlichen Geistes entspringt. Da wir gewöhnt sind, für jede einzelne Tatsache, soweit es unsere Beobachtungsmöglichkeiten erlauben, einen definitiven Anfang zu finden, und da wir weiterhin finden, dass, wo ein Anfang ist, diesem eine Tatsache, die wir Ursache nennen, vorausgeht, eine Tatsache, ohne die das Phänomen, das auf diese Weise beginnt, nicht vorhanden wäre, war es unausbleiblich, dass der menschliche Geist sich die Frage stellte, ob nicht auch das Ganze, von dem diese Naturerscheinungen ein Teil sind, einen Anfang hat, und wenn ja, ob dieser Anfang nicht ein Ursprung ist – ob nicht der ganzen Reihe von Ursachen und Wirkungen, die wir Natur nennen, etwas vorangegangen ist, ohne das die Natur selbst nicht gewesen sein würde. So weit unsere Kenntnis der Geschichte des spekulativen Denkens zurückreicht, ist diese Frage niemals ohne eine hypothetische Antwort geblieben. Die einzige Antwort, die lange Zeit als befriedigend empfunden wurde, ist der Theismus.

Wenn wir nun, wie es unsere Aufgabe ist, das Problem ausschließlich als ein wissenschaftliches betrachten, sehen wir, dass es sich in zwei Fragen auflöst:

1. Ist die Theorie, die den Ursprung aller Naturerscheinungen auf den Willen eines Schöpfers zurückführt, im Einklang mit den sicheren Ergebnissen der Wissenschaft oder nicht?

2. Angenommen, sie ist mit diesen vereinbar, bestehen die Beweise für sie den Test einer Prüfung anhand der Grundsätze für die Beurteilung von Beweisen und der Regeln für die Annahme einer Theorie, durch die uns leiten zu lassen uns unsere lange Erfahrung mit wissenschaftlichen Untersuchungen als notwendig gelehrt hat?

Zur ersten Frage: Es gibt *eine* Auffassung des Theismus, die mit den allgemeinsten Wahrheiten, auf die uns die wissenschaftliche Forschung geführt hat, verträglich, und eine andere, die mit ihnen absolut unverträglich ist.

Die unverträgliche Auffassung ist die eines Gottes, der die Welt durch Akte eines wandelbaren Willens, die verträgliche die eines Gottes, der die Welt nach unwandelbaren Gesetzen lenkt.

Die primitive, aber selbst noch in unseren Tagen verbreitete Auffassung der göttlichen Regierung ist die, nach der der eine Gott – nicht anders als die vielen Götter der Antike – die Welt durch besondere, dem jeweiligen Einzelfall angemessene Beschlüsse regiert. Obwohl man ihn für allwissend und allmächtig hält, glaubt man, dass er sich erst kurz vor dem Zeitpunkt des Handelns entschließt beziehungsweise dass er nicht so unumstößlich entschlossen ist, dass sich seine Absichten nicht noch bis zum letzten Augenblick umstimmen lassen. Ohne auf die Schwierigkeiten einzugehen, diese Auffassung von der göttlichen Regierung mit dem Vorauswissen und der vollkommenen Weisheit, die der Gottheit zugeschrieben werden, vereinbar zu machen, dürfen wir uns hier mit dem Hinweis begnügen, dass diese Auffassung mit dem in Widerspruch steht, was uns die Erfahrung von der Art und Weise, wie sich die Dinge tatsächlich ereignen, gelehrt hat. Die Naturerscheinungen laufen nach allgemeinen Gesetzen ab. Sie gehen aus bestimmten natürlichen Antezedenzen hervor. Wenn sie daher in ihrem letzten Ursprung von einem Willen ausgegangen sind, muss dieser Wille die allgemeinen Gesetze ein für alle Mal festgesetzt und die Antezedenzen gewollt haben. Wenn es einen Schöpfer gibt, muss es seine Absicht gewesen sein, dass die Ereignisse von früheren Ereignissen abhängen und nach festen Gesetzen eintreten. Ist dies aber ein-

mal zugestanden, enthält die wissenschaftliche Erfahrung nichts, was nicht mit dem Glauben zusammen bestehen könnte, dass jene Gesetze und Folgebeziehungen selbst ihren Ursprung in einem göttlichen Willen haben. Auch zwingt uns nichts zu der Annahme, dass der göttliche Wille sich nur einmal betätigt und, nachdem er das System mit der Kraft ausgestattet hat, die nötig ist, damit es aus sich selbst heraus ablaufen kann, auf jeden weiteren Eingriff verzichtet hat. Nichts in der Wissenschaft widerspricht der Annahme, dass jedes Ereignis, das stattfindet, das Ergebnis eines besonderen Willensakts der höchsten Macht ist, vorausgesetzt, dass diese Macht in ihren besonderen Willensakten allgemeinen, von ihr selbst erlassenen Gesetzen folgt. Nach der allgemein vorherrschenden Meinung gereicht diese Hypothese der Gottheit zu größerem Ruhm als die Annahme, dass das Universum so geschaffen worden ist, dass es aus sich selbst ablaufen kann. Es hat jedoch auch Denker gegeben – und zwar Denker von hervorragender Bedeutung, unter ihnen Leibniz^{*} –, die die letztere Ansicht für die einzige der Gottheit würdige gehalten haben und sich dagegen gewandt haben, sich Gott als einen Uhrmacher vorzustellen, dessen Uhr nur dann geht, wenn er in das Uhrwerk eingreift und es in Gang hält. Mit Überlegungen dieser Art brauchen wir uns an dieser Stelle jedoch nicht zu befassen. Wir betrachten die Sache nicht aus dem Gesichtspunkt der Verehrung, die dem höchsten Wesen gebührt, sondern aus dem der Wissenschaft, und mit der Wissenschaft sind beide Annahmen über die Art und Weise des göttlichen Wirkens gleich gut verträglich.

Nun aber müssen wir uns der nächsten Frage zuwenden: Es gibt zwar nichts, was beweisen könnte, dass die Natur nicht von einem souveränen Willen geschaffen ist und regiert wird; aber gibt es irgendetwas, das beweisen könnte, dass es tatsächlich so ist? Welcher Art sind die Beweise dafür, und welchen Wert haben sie, wenn man sie auf die Waage der Wissenschaft legt?

* Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), deutscher Philosoph, Mathematiker, Historiker und Universalgelehrter der Frühaufklärung.

Die Beweise für den Theismus

Die Beweise für einen Schöpfer sind nicht nur der Art nach deutlich voneinander verschieden, sie sind auch so vielfältig, dass sie zu sehr verschiedenen gearteten Denkweisen passen und es kaum möglich ist, dass ein und derselbe Denker von allen in gleichem Maß beeindruckt wird. Die landläufige Einteilung dieser Beweise in *apriorische* und *aposteriorische** zeigt bereits, dass sie, unter einem rein wissenschaftlichen Gesichtspunkt betrachtet, verschiedenen Denkschulen angehören. Obwohl der gedankenlos Glaubende, dessen Glaube im eigentlichen Sinn auf Autorität beruht, allen plausiblen Argumenten, die den Glauben stützen, in dem er erzogen worden ist, gleichermaßen zugeneigt ist, pflegen doch Philosophen, die im Bereich der Wissenschaft allgemein zwischen der *Apriori*- und der *Aposteriori*-Methode zu wählen haben und sich für eine dieser Methoden zur Begründung der Religion entscheiden, regelmäßig mit mehr oder weniger Geringschätzung von der anderen zu reden. Bei der vor uns liegenden Untersuchung kommt es nun darauf an, dass wir mit völliger Unparteilichkeit verfahren und beide mit gleicher Gewissenhaftigkeit prüfen. Zugleich aber bin ich der festen Überzeugung, dass die eine der beiden Argumentationsweisen ihrer Natur nach wissenschaftlich ist, die andere dagegen nicht nur unwissenschaftlich ist, sondern von der Wissenschaft verworfen werden muss. Die wissenschaftliche Argumentationsweise ist die, die ihre Schlüsse aus den Tatsachen und Analogien der menschlichen Erfahrung zieht, so wie es ein Geologe tut, wenn er auf den früheren Zustand unserer Erdkugel, oder ein Astronom, wenn er auf die physikalische Beschaffenheit der Himmelskörper schließt. Dies ist die *Aposteriori*-Methode, die ihre Hauptanwendung auf den Theismus in dem sogenannten teleologischen** Beweis findet. Die Argumentationsweise, die ich unwissenschaftlich nenne – obwohl sie nach Ansicht einiger Denker als wissenschaftliche Verfahrensweise nicht weniger legitim ist –, ist diejenige, die äußere objektive Tatsachen aus Vorstellungen oder Überzeugungen unseres Geistes schließt. Indem ich das sage, sehe ich von meiner persönlichen Ansicht über den Ursprung unserer

* Beweise, die (apriorisch) aus der Vernunft oder (aposteriorisch) auf Erfahrung beruhend gewonnen werden.

** Beweis, dass weltliche Handlungen an immanenten oder äußeren Zwecken orientiert sind und somit, worauf Mill anspielt, einem göttlichen Plan folgen und insofern auf eine Existenz Gottes verweisen können.

Vorstellungen oder Überzeugungen ganz ab; denn selbst wenn wir außerstande wären anzugeben, wie etwa die Vorstellung Gottes aus unseren Erfahrungseindrücken entstanden sein könnte, so kann doch die Vorstellung nur die Vorstellung und nicht die objektive Tatsache beweisen, es sei denn, man nähme in Übereinstimmung mit dem ersten Buch Mose an, die Tatsache sei durch Überlieferung aus einer Zeit auf uns gekommen, in der es einen direkten persönlichen Verkehr mit dem göttlichen Wesen gab, womit die Argumentation dann allerdings nicht mehr *a priori* wäre. Die Annahme, dass eine Vorstellung, ein Wunsch oder ein Bedürfnis, seien sie auch dem Geist eingeboren, das Vorhandensein eines entsprechenden Gegenstandes beweisen, stützt sich lediglich auf den bereits in unserem Geist vorhandenen Glauben, dass wir von einem wohlwollenden Wesen erschaffen sind, das uns keinen grundlosen Glauben eingepflanzt haben würde und kein Bedürfnis, zu dessen Befriedigung es uns nicht auch die Mittel gewährt hat. Es ist daher eine offenkundige *petitio principii*^{*}, wenn diese Annahme als Argument für eben den Glauben angeführt wird, den sie voraussetzt.

Gleichzeitig muss zugegeben werden, dass alle *Apriori*-Systeme, sei es in der Philosophie oder in der Religion, sich in gewissem Sinn als auf Erfahrung begründet bekennen, da sie, obwohl sie die Möglichkeit behaupten, zu Wahrheiten zu gelangen, die außerhalb des Bereichs der Erfahrung liegen, doch bei den Tatsachen der Erfahrung (und wo auch sonst?) ihren Ausgangspunkt nehmen. Sie verdienen in eben dem Maß Berücksichtigung, in dem sich nachweisen lässt, dass sie oder ihre Methode sich durch die Erfahrung stützen lassen. Angebliche *Apriori*-Argumente sind nicht selten gemischter Art, das heißt, sie besitzen in einem gewissen Maß den Charakter eines *Aposteriori*-Arguments und können nicht selten als verkappte *Aposteriori*-Argumente bezeichnet werden, indem die *Apriori*-Erwägungen hauptsächlich darin bestehen, einem bestimmten *Aposteriori*-Argument einen höheren Wert beizumessen, als ihm zukommt. Dies gilt insbesondere für das Argument für den Theismus, dessen Prüfung ich mich als Erstes zuwenden will: der Notwendigkeit einer ersten Ursache. Denn dieses Argument beruht in Wahrheit auf einer breiten Erfahrungsgrundlage, nämlich auf der Universalität der Ursache-Wirkung-Beziehung bei den Naturerscheinungen, wohingegen sich die philosophierenden Theologen freilich nicht damit begnügt haben, das Argu-

* Berufung auf einen Beweisgrund beziehungsweise Zirkelschluss.

ment auf diese Grundlage zu stellen, sondern die Verursachungsbeziehung als eine in sich evidente und intuitiv zu gewinnende Vernunftwahrheit behauptet haben.

Das Argument für eine erste Ursache

Das Argument für eine erste Ursache lässt sich als ein Schluss aus dem Ganzen der menschlichen Erfahrung betrachten und wird in der Tat so dargestellt. Alle Dinge, von denen wir wissen, so wird argumentiert, haben eine Ursache gehabt und verdanken dieser Ursache ihr Dasein. Wie kann es anders sein, als dass die Welt, die ja nur ein Name für die Gesamtheit all dessen ist, von dem wir wissen, ihrerseits eine Ursache hat, der sie ihr Dasein verdankt?

Als Erfahrungstatsache stellt sich jedoch, wenn sie korrekt ausgedrückt wird, heraus, nicht dass alles, von dem wir wissen, sein Dasein aus einer Ursache herleitet, sondern lediglich jedes Ereignis oder jede Veränderung. Es gibt in der Natur ein dauerndes und ein veränderliches Element: Die Veränderungen sind stets die Wirkungen vorangegangener Veränderungen. Das Dauernde selbst ist, soweit wir wissen, keinesfalls eine Wirkung. Zwar sind wir gewohnt, nicht nur von Ereignissen, sondern auch von Gegenständen zu sagen, dass sie durch Ursachen hervorgebracht sind, wie Wasser durch die Verbindung von Wasserstoff und Sauerstoff; aber damit meinen wir nur, dass, wenn sie zu existieren beginnen, ihr Anfang die Wirkung einer Ursache ist. Dieser Anfang ist jedoch kein Gegenstand, sondern ein Ereignis. Wollte man dagegen einwenden, dass man von der Ursache eines zu existieren beginnenden Dinges passenderweise sagen könnte, sie sei die Ursache des Dinges selbst, so will ich über diese Ausdrucksweise nicht streiten. Aber das, was an einem Gegenstand zu existieren beginnt, ist das, was in ihm dem veränderlichen Element in der Natur angehört: die äußere Form und die von mechanischen oder chemischen Zusammensetzungen seiner Bestandteile abhängenden Eigenschaften. Es gibt freilich in jedem Gegenstand noch ein anderes, und zwar dauerndes Element, nämlich die spezifische elementare Substanz oder die Substanzen, aus denen er besteht, und deren inhärente Eigenschaften. Von diesen ist es uns nicht bekannt, dass sie zu existieren angefangen haben. Soweit unser Wissen reicht, haben sie keinen Anfang und folglich auch keine Ursache, obwohl sie ihrerseits Ursachen oder Teilursachen all dessen sind,

was geschieht. Die Erfahrung bietet uns daher keine Beweise und nicht einmal Analogien, durch die es sich rechtfertigen ließe, eine Verallgemeinerung, die sich lediglich auf unsere Beobachtung des Veränderlichen gründet, auf das offensichtlich Unveränderliche auszudehnen.

Als Erfahrungstatsache kann sie daher legitimerweise nicht auf das materielle Universum selbst, sondern nur auf seine veränderlichen Erscheinungen bezogen werden. Von diesen allerdings kann ausnahmslos behauptet werden, dass sie Ursachen haben. Aber welche Ursachen? Die Ursache jeder Veränderung ist eine frühere Veränderung, und es kann nicht anders sein; denn wäre kein neues Antezedens da, wäre auch kein neues Konsequens da. Hätte der Zustand der Tatsachen, die die Erscheinung ins Dasein ruft, immer oder eine unbestimmt lange Zeit existiert, würde auch die Wirkung immer existiert haben beziehungsweise vor einer unbestimmt langen Zeit hervorgebracht worden sein. Es ist daher ein wesentliches Moment der Kausalität, soweit sie innerhalb des Bereichs unserer Erfahrung liegt, dass die Ursachen ebenso wie die Wirkungen einen Anfang in der Zeit gehabt haben und ihrerseits durch Ursachen hervorgebracht worden sind. Es scheint deshalb, dass unsere Erfahrung, statt ein Argument für eine erste Ursache zu liefern, sich dieser Vorstellung widersetzt und dass das wahre Wesen der Kausalität, wie sie innerhalb der Grenzen unseres Wissens besteht, mit der Vorstellung einer ersten Ursache nicht verträglich ist.

Es ist jedoch erforderlich, die Sache noch schärfer in Augenschein zu nehmen und die Natur der Ursachen, von denen die Menschheit Erfahrung hat, genauer zu analysieren. Denn wenn sich ergeben sollte, dass – obwohl alle Ursachen einen Anfang haben – in allen ein dauerndes Element enthalten ist, das keinen Anfang hatte, würde man dieses dauernde Element mit einigem Recht als eine erste oder allgemeine Ursache bezeichnen können, da es, obwohl selbst nicht hinreichend, etwas zu verursachen, in jeden Kausalzusammenhang als Teilursache eingeht. Nun trifft es sich aber, dass das letzte aus den konvergierenden Beweisen aller Zweige der Naturwissenschaft hergeleitete Ergebnis aller naturwissenschaftlichen Untersuchung, sofern es sich als verlässlich erweist, für die gesamte materielle Welt zu einem ebensolchen Resultat gelangen lässt. Wo immer eine Naturerscheinung auf ihre Ursache zurückverfolgt wird, erweist sich diese Ursache bei näherer Analyse als ein bestimmtes Quantum Kraft in Verbindung mit bestimmten räumlichen Anordnungen. Und die letzte umfassende Verallgemeinerung der Naturwissen-

schaft, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, lehrt uns, dass die Verschiedenheit in den Wirkungen teilweise von dem Betrag der Kraft, teilweise von der Unterschiedlichkeit der räumlichen Anordnungen abhängt. Die Kraft selbst ist ihrem Wesen nach ein und dieselbe, und von ihr existiert in der Natur eine bestimmte Quantität, die, sofern die Theorie richtig ist, sich weder vermehrt noch vermindert. Wir finden also, selbst noch in den Veränderungen der Natur, ein dauerndes Element – allem Anschein nach eben das, nach dem wir suchten. Und wenn überhaupt etwas, müssen wir diesem Element den Charakter einer ersten Ursache – der Ursache des materiellen Universums – zuschreiben. Denn alle Wirkungen können bis zu ihr zurückverfolgt werden, während sie ihrerseits von unserer Erfahrung nicht weiter zurückverfolgt werden kann. Nur ihre Umwandlungen können zurückverfolgt werden, wobei die Ursache dieser Umwandlungen jeweils die Kraft selbst einbegreift, nämlich dieselbe Quantität Kraft in einer früheren Form. Es scheint demnach, dass in dem einzigen Sinn, in dem die Erfahrung für die Lehre von einer ersten Ursache in irgendeiner ihrer Gestalten eine Stütze gewährt, nämlich in dem eines uranfänglichen und universalen Elements in allen Ursachen, die erste Ursache keine andere sein kann als die Kraft.

Damit ist jedoch die Frage noch keineswegs erledigt. Im Gegenteil, über das wichtigste Element des Arguments entscheidet erst der Punkt, an dem wir jetzt angelangt sind. Denn es wird behauptet, dass die einzig mögliche Ursache der Kraft der Geist sei, oder vielmehr, dass der Geist eine Kraft sei und alle übrigen Kräfte aus ihm hergeleitet werden müssten, insofern der Geist das einzige Ding sei, das eine Veränderung in Gang zu setzen vermöge. Das, so behauptet man, lehre die menschliche Erfahrung. Bei den Erscheinungen der unbelebten Natur ist die in ihnen wirkende Kraft immer eine präexistierende, nicht ursprünglich erzeugte, sondern übertragene Kraft. Ein physikalischer Gegenstand setzt einen anderen in Bewegung, indem er ihm die Kraft mitteilt, von der er selbst zuerst in Bewegung gesetzt worden ist. Der Wind teilt den Wellen oder einer Windmühle oder einem Schiff einen Teil der Bewegung mit, die ihm selbst von einem anderen Agens verliehen worden ist. Nur im Fall des willentlichen Handelns sehen wir einen Anfang, eine Erzeugung von Bewegung; und da alle anderen Ursachen unfähig erscheinen, diese hervorzurufen, spricht die Erfahrung zugunsten des Schlusses, dass alle vorhandene Bewegung ihren Ursprung dieser einen Ursache, dem willentlichen Handeln, wenn nicht des Menschen, so dem eines mächtigeren Wesens verdankt.

Dieses ist ein sehr altes Argument. Es findet sich bereits bei Platon* – nicht, wie man vielleicht erwartet haben würde, im *Phaidon*, wo die Argumente nicht derart sind, dass man ihnen jetzt noch Gewicht beimessen könnte, sondern in seinem letzten Werk, den *Gesetzen*,¹ und dieses Argument gilt bei den Metaphysikern unter den Verteidigern der natürlichen Theologie noch immer als eines der schlagkräftigsten.

Zunächst ist zu sagen, dass, wenn die Lehre von der Erhaltung der Kraft oder, anders gesagt, von der Konstanz des Gesamtbetrags der vorhandenen Kraft richtig ist, diese Lehre nicht falsch wird, wenn sie auf den Bereich des willentlichen Handelns angewendet wird. Der Wille erschafft Kraft ebenso wenig wie andere Ursachen auch. Auch wenn er Bewegung erzeugt, hat er doch kein anderes Mittel, das zu tun, als indem er einen Teil der Kraft, die bereits in anderen Gestalten existiert, in diese besondere Erscheinungsform verwandelt. Es ist bekannt, dass die Quelle, aus der dieser Teil der Kraft fließt, hauptsächlich oder sogar gänzlich die Kraft ist, die in den Prozessen chemischer Zersetzung und Zusammensetzung erzeugt wird, aus denen die Nahrungsaufnahme wesentlich besteht. Die auf diese Weise freigesetzte Kraft wird zu einem Fundus, der bei jeder Muskel- und selbst jeder Nerventätigkeit (wie der des Gehirns beim Denken) in Anspruch genommen wird. Nur in diesem Sinn ist – nach den sichersten Ergebnissen der Wissenschaft – das Wollen eine erzeugende Ursache. Das Wollen entspricht daher nicht dem Begriff einer ersten Ursache, da die Kraft in jedem Fall als ihr vorausgehend angenommen werden muss. Und die Erfahrung gibt nicht die geringste Veranlassung zu der Annahme, dass die Kraft selbst durch Wollen erschaffen worden ist. Soweit sich etwas aus der menschlichen Erfahrung erschließen lässt, besitzt die Kraft alle Eigenschaften eines ewigen und unerschaffenen Dinges.

Aber damit ist die Erörterung noch nicht abgeschlossen. Denn auch wenn das Urteil der Erfahrung gegen die Möglichkeit entscheidet, dass der Wille jemals Kraft erzeugt, muss doch, sofern wir davon ausgehen können, dass andererseits die Kraft nicht den Willen erzeugt, der Wille als ein wenn nicht der Kraft vorausgehendes, so doch mit ihr zugleich ewiges Agens betrachtet werden. Und wenn es wahr ist, dass der Wille zwar nicht die Kraft, aber doch die Umwandlung der Kraft aus einer ihrer Erscheinungsformen in die Er-

* Platon (428/427–348/347 v. Chr.), griechischer Philosoph und Schüler des Sokrates.

scheinungsform der mechanischen Bewegung erzeugen kann und dass es im Bereich der menschlichen Erfahrung kein anderes Agens gibt, das dazu imstande wäre, bleibt das Argument für einen Willen als den Erzeuger, wenn nicht des Universums, so doch des Kosmos, das heißt der Ordnung des Universums, unwiderlegt.

Aber in dieser Weise gefasst, entspricht der Fall nicht den Tatsachen. Was der Wille im Weg der Erzeugung von Bewegung aus anderen Gestalten der Kraft und allgemein der Entwicklung von Kraft aus einem latenten in einen sichtbaren Zustand vermag, kann auch durch viele andere Ursachen hervorgebracht werden, zum Beispiel durch chemische Prozesse, Elektrizität, Hitze, das bloße Vorhandensein eines gravitierenden Körpers. Dies alles sind Ursachen mechanischer Bewegung, die in einem viel größeren Umfang wirken als alle Willensakte, die wir aus der Erfahrung kennen, und in den meisten der so hervorbrachten Wirkungen ist die einem Körper von einem anderen mitgeteilte Bewegung nicht, wie in den gewöhnlichen Fällen mechanischer Wirkung, diesem anderen von einem dritten Körper mitgeteilt. Bei diesen Erscheinungen handelt es sich nicht um eine bloße Übertragung von mechanischer Bewegung, sondern um ein Erschaffen dieser Bewegung aus einer Kraft, die vorher latent war oder sich in anderer Gestalt manifestierte. Der Wille hat daher, wenn man ihn als ein Agens innerhalb des materiellen Universums betrachtet, kein ausschließliches Privileg ursächlicher Erzeugung; alles, was er hervorbringen kann, kann auch durch andere umwandelnde Agenzien hervorgebracht werden. Wollte man einwenden, dass diesen anderen Agenzien die Kraft, die sie ausüben, von anderswoher verliehen sein müsse, antworte ich, dass das nicht weniger von der Kraft gilt, über die der Wille verfügt. Wir wissen, dass diese Kraft aus einer äußeren Quelle, der chemischen Wirkung der Nahrung und der Luft entspringt. Die Kraft, durch die die Erscheinungen der materiellen Welt hervorgebracht werden, zirkuliert durch alle physikalischen Agenzien hindurch in einem nie endenden, wenn auch bisweilen intermittierenden* Strom. Ich rede natürlich nur von dem Willen in seiner Wirkung auf die materielle Welt. Mit der Freiheit des Willens als einer geistigen Erscheinung – mit der *vexata questio*** , ob der Wille sich selbst bestimmt oder durch Ursachen bestimmt wird, haben wir es hier nicht

* Unterbrochener.

** Viel traktierte Frage.

zu tun. Für die Frage, die uns jetzt beschäftigt, kommt es nur auf die Wirkungen des Willens, nicht auf seinen Ursprung an. Es wird behauptet, dass die physikalische Natur von einem Willen hervorgebracht sein müsse, da uns nur vom Willen bekannt sei, dass er die Macht habe, die Erzeugung von Erscheinungen hervorzurufen. Wir haben jedoch gesehen, dass im Gegenteil alle Macht, die der Wille über Erscheinungen besitzt, soweit wir es zu beurteilen vermögen, auch anderen und viel mächtigeren Agenzien zukommt und dass in dem einzigen Sinn, in dem diese Agenzien nichts hervorbringen, auch der Wille nichts hervorbringt. Der Wille kann daher auf der Grundlage der Erfahrung als erzeugende Ursache von Naturerscheinungen kein Vorrecht vor anderen natürlichen Agenzien beanspruchen. Alles, was der entschiedenste Verfechter der Freiheit des Willens behaupten kann, ist, dass Willensakte selbst keine Ursache haben und daher als Einziges geeignet sind, die erste oder universelle Ursache zu sein. Aber selbst wenn man annimmt, dass Willensakte keine Ursache haben, so haben doch auch die Eigenschaften der Materie, soweit die Erfahrung darüber Aufschluss gibt, keine Ursache und haben dabei vor jedem besonderen Willensakt voraus, dass sie, soweit uns die Erfahrung darüber belehren kann, ewig sind. Der Theismus findet daher, insoweit er auf der Notwendigkeit einer ersten Ursache beruht, in der Erfahrung keine Stütze.*

Was diejenigen betrifft, die mangels einer entsprechenden Erfahrung die Notwendigkeit einer ersten Ursache als eine Sache der Intuition betrachten, möchte ich bemerken, dass es nutzlos wäre, ihre Voraussetzungen in diesem Zusammenhang zu bestreiten. Denn selbst unter der Annahme, dass es eine erste Ursache gibt und geben muss, haben wir doch auch gesehen, dass verschiedene andere Agenzien außer dem Willen auf diese Eigenschaft Anspruch erheben können. Nur eines lässt sich dagegen einwenden, was wir hier noch berücksichtigen müssen. Man könnte sagen: Zu den Tatsachen des Universums, die der Erklärung bedürfen, gehört auch der Geist; und es bedarf keines weiteren Arguments, dass der Geist nur wiederum durch Geist hervorgebracht worden sein kann.

Die besonderen Eigenschaften des Geistes, aus denen man auf einen bewussten Weltplan schließen zu können glaubt, gehören in ein anderes Kapitel

* Vgl. Mills Ausführungen zur *Freiheit des Willens* und zum Verhältnis von *Freiheit und Notwendigkeit* in den Texten Nr. 10 und Nr. 9 in diesem Band.

dieser Untersuchung. Aber wenn man annimmt, dass das bloße Vorhandensein des Geistes einen anderen größeren und mächtigeren Geist als notwendiges Antezedens bedingt, so beseitigt man die Schwierigkeit nicht dadurch, dass man einen Schritt zurückgeht: Der erschaffende Geist bedarf ebenso sehr eines anderen Geistes als Quelle seiner Existenz wie der erschaffene Geist. Man vergesse nicht, dass wir (zumindest abgesehen von der Offenbarung) kein unmittelbares Wissen von einem Geist haben, der auch nur dem Anschein nach ewig wäre, so wie es Kraft und Materie sind. Ein ewiger Geist ist im Zusammenhang des vorliegenden Arguments nichts anderes als eine Hypothese zur Erklärung des Geistes, dessen Vorhandensein uns bekannt ist. Wesentlich für eine Hypothese ist es nun aber, dass sie, wenn man sie zugibt, wenigstens die Schwierigkeiten beseitigt und die Tatsachen erklärt. Aber es erklärt nichts, wenn man den einen Geist auf einen früheren Geist als seinen Ursprung zurückführt. Das Problem bleibt ungelöst, die Schwierigkeit unvermindert. Im Gegenteil, sie nimmt noch zu.

Dagegen ließe sich einwenden, dass die ursächliche Entstehung des menschlichen Geistes immerhin eine Tatsache ist, da wir wissen, dass sie einen zeitlichen Anfang gehabt hat. Wir wissen sogar, oder haben zumindest den stärksten Grund anzunehmen, dass die menschliche Gattung selbst einen Anfang in der Zeit hatte. Denn es gibt überwältigende Beweise dafür, dass der Zustand unseres Planeten einstmals mit tierischem Leben unverträglich war und dass das menschliche Leben viel jüngeren Ursprungs ist als das tierische. Wir müssen daher der Tatsache ins Auge sehen, dass es eine Ursache gegeben haben muss, die den ersten menschlichen Geist, ja den ersten Keim organischen Lebens ins Dasein gerufen hat. Diese Schwierigkeit fällt bei der Annahme eines Geistes weg. Wüssten wir nicht, dass der Geist auf unserer Erde zu existieren begonnen hat, dürften wir ihn uns als ohne Ursache entstanden denken, wie wir es weiterhin von dem Geist annehmen dürfen, dem wir sein Dasein zuschreiben.

Sich auf diesen Boden zu stellen heißt, auf das Gebiet menschlicher Erfahrung zurückzukehren und sich ihren Regeln zu unterwerfen – womit wir aber auch zu der Frage berechtigt sind: »Wo ist der Beweis, dass ein Geist durch nichts als einen anderen Geist hervorgebracht werden kann?« Wie anders als durch Erfahrung können wir wissen, was etwas hervorbringen kann – welche Ursachen welchen Wirkungen entsprechen? Dass nichts anderes als Geist *mit Bewusstsein* Geist hervorbringen kann, ist selbstverständlich; es liegt schon in

der Bedeutung der Wörter. Das rechtfertigt aber noch nicht die Annahme, dass auch eine unbewusste Hervorbringung unmöglich ist, und das ist der zu beweisende Punkt. Abgesehen von der Erfahrung und den Argumenten, die sich auf das, was wir Vernunft nennen, das heißt auf eine angenommene Evidenz stützen, scheint viel dafür zu sprechen, dass keine Ursache etwas hervorbringen kann, das kostbarer oder erhabener ist als sie selbst. Aber das widerspricht den bekannten Analogien der Natur. Wie unendlich viel edler und kostbarer sind zum Beispiel die höheren Pflanzen und Tiere als der Boden und der Dünger, aus denen und durch dessen Eigenschaften sie hervordachsen. Die Tendenz aller neueren Naturphilosophie geht in die Richtung der Auffassung, dass die Entwicklung niederer Daseinsformen zu höheren, die Substituierung feinerer Ausgestaltungen und höherer Organisationen für geringere die allgemeine Regel der Natur ist. Es sei damit, wie es wolle; gewiss ist, dass sich in der Natur eine Fülle von Tatsachen findet, die für diese Ansicht sprechen, und damit ist unserem Argument Genüge getan.

Damit also dürfen wir diesen Teil der Erörterung abschließen. Das Ergebnis, zu dem sie uns geführt hat, ist, dass das Argument für eine erste Ursache an sich selbst von keinerlei Wert für die Begründung des Theismus ist, da es keiner Ursache für das bedarf, was keinen Anfang gehabt hat, und sowohl die Materie als auch die Kraft – gleich, welche metaphysische Theorie wir für die eine oder die andere aufstellen –, soweit uns die Erfahrung lehren kann, keinen Anfang gehabt haben, was sich von dem Geist nicht sagen lässt. Die Erscheinungen oder Veränderungen im Universum haben jede für sich einen Anfang und eine Ursache, aber ihre Ursache ist immer eine frühere Veränderung. Auch berechtigen uns die Analogien der Erfahrung keineswegs dazu, aus dem bloßen Vorhandensein der Veränderungen zu schließen, dass wir, könnten wir die Reihe dieser Veränderungen weit genug zurückverfolgen, zu einem uranfänglichen Willensakt gelangten. Die Welt bezeugt durch ihr bloßes Dasein noch keinen Gott. Falls sie Anzeichen für einen solchen enthält, müssen sich diese in der spezifischen Natur der Erscheinungen finden, in dem, was in ihnen der Anpassung an einen Zweck ähnlich ist; doch davon später. Verlässt man sich, in Ermangelung von Beweisen in der Erfahrung, auf Beweise der Intuition, ergibt sich auch hier, dass wenn der Geist als Geist einen intuitiven Beweis dafür liefert, erschaffen worden zu sein, der erschaffende Geist denselben Beweis liefern muss und wir damit der ersten Ursache um nichts näher sind als vorher. Wenn aber in der Natur des Geistes nichts liegt,

was an sich selbst einen Schöpfer bedingt, müssen zwar die Geister, die einen Anfang in der Zeit haben – wie es mit allen Geistern der Fall ist, von denen unsere Erfahrung weiß –, eine Ursache haben, aber es ist nicht notwendig, dass diese ihre Ursache ein vor ihnen vorhandener Geist wäre.

Das Argument aus der allgemeinen Übereinstimmung der Menschheit

Bevor wir zu dem teleologischen Argument übergehen, das meines Erachtens immer die Hauptstütze des natürlichen Theismus darstellen muss, wollen wir noch kurz einige andere Argumente durchgehen, die von geringem wissenschaftlichen Wert sind, aber eine viel größere Wirkung auf den menschlichen Geist ausüben als bessere Argumente, da sie den Charakter eines Appells an die Autorität haben und die Meinungen des Großteils der Menschen hauptsächlich und nicht unnatürlicherweise von Autoritäten beherrscht werden. Die Autorität, an die appelliert wird, ist die der Menschheit allgemein, insbesondere die einiger ihrer weisesten Männer, vor allem solcher, die in anderen Beziehungen glänzende Beispiele für die Loslösung von überkommenen Vorurteilen waren. Sokrates und Platon, Bacon, Locke* und Newton**, Descartes*** und Leibniz sind gängige Beispiele.

Menschen, die ihren Kenntnissen und ihrer Bildung nach nicht berechtigt sind, sich in schwierigen Fragen für kompetent zu halten, sind zweifellos gut beraten, sich damit zu begnügen, das für wahr zu halten, was die Menschheit allgemein glaubt (und solange sie es glaubt); oder auch das, was diejenigen geglaubt haben, die als die bedeutendsten unter den Geistern der Vergangenheit gelten. Aber für einen Denker hat ein Argument, das sich auf die Meinung anderer beruft, nur geringen Wert; es ist Beweismaterial aus zweiter Hand und kann uns nur als Mahnung dienen, uns nach den Gründen, auf die sich diese Überzeugung der Menschheit oder der weisen Männer stützt, umzusehen und diese Gründe abzuwägen. Deshalb führen auch diejenigen, die den Anspruch erheben, die Sache philosophisch zu behandeln, diese allge-

* John Locke (1632–1704), englischer Philosoph der Frühaufklärung und Mitbegründer des Liberalismus.

** Isaac Newton (1642–1727), englischer Mathematiker, Philosoph und Naturforscher.

*** René Descartes (1596–1650), französischer Mathematiker, Philosoph und Naturforscher.

meine Übereinstimmung hauptsächlich nur als Beweis dafür an, dass es im menschlichen Geist eine intuitive Vorstellung oder instinktive Empfindung von einer Gottheit gibt. Aus der Allgemeinheit des Glaubens schließen sie, dass dieser Glaube unserer Organisation inhärent sei, woraus sie den – freilich gewagten, aber der üblichen Verfahrensweise der intuitionistischen Philosophie* durchaus entsprechenden – Schluss ziehen, dass dieser Glaube wahr sein müsse, obwohl dieses Argument in seiner Anwendung auf den Theismus nichts anderes sein kann als unzureichend begründet, da es sich auf nichts anderes stützt als auf den Glauben, dass der menschliche Geist von einem Gott erschaffen ist, der seine Geschöpfe niemals betrügen würde.

Welchen Anhaltspunkt aber bietet uns, wenn wir näher hinsehen, das allgemeine Vorherrschen des Glaubens an eine Gottheit für den Schluss, dass dieser Glaube dem menschlichen Geist eingeboren und von jedwedem Beweis unabhängig ist? Ist er denn wirklich ohne alle, selbst scheinbare Beweise? Ist er so wenig auf Tatsachen gegründet, dass er nur durch die Annahme, er sei angeboren, erklärt werden kann? Man sollte es doch kaum für möglich halten, dass es Theisten gibt, die glauben, dass die Anzeichen eines bewussten Weltplans in der Natur nicht nur ungenügend, sondern so wenig glaubwürdig sind, dass man nicht einmal annehmen kann, sie hätten in den gewöhnlichen oder weiseren Geistern eine Überzeugung begründet. Wenn es äußere, wenn auch nicht vollkommen schlüssige Beweise für den Theismus gibt, warum sollen wir dann annehmen, dass der Glaube an seine Wahrheit das Ergebnis von etwas anderem ist? Die überlegenen Geister, auf die man sich von Sokrates an beruft, haben, um ihre Meinung zu begründen, nicht behauptet, dass sie diesen Glauben in sich selbst gefunden hätten, ohne zu wissen, von woher er ihnen gekommen sei, sondern haben ihn wenn nicht einer Offenbarung, so doch einem metaphysischen Argument oder aber jenen alles andere als inneren Beweisgründen zugeschrieben, die die Grundlage des teleologischen Arguments ausmachen.

Sollte hier eingewendet werden, dass der Glaube an eine Gottheit auch bei den Wilden sowie bei dem unwissenden Teil der zivilisierten Völker vorherrschend sei, von denen nicht angenommen werden könne, dass die wunderbaren Einrichtungen der Natur, von denen ihnen die meisten unbekannt sind,

* Erkenntnistheoretische Position, die davon ausgeht, dass philosophische Erkenntnisse ohne die diskursive Zuhilfenahme des Verstandes möglich sind.

einen Eindruck auf sie gemacht hätten, erwidere ich, dass die Unwissenden in den zivilisierten Ländern ihre Ansichten von den Gebildeten übernehmen und dass, wenn bei den Wilden die Beweise unzulänglich sind, es auch der Glaube ist. Der religiöse Glaube der Wilden ist nicht der Glaube an den Gott der natürlichen Theologie, sondern nur eine Modifikation der kruden Verallgemeinerung, die allen natürlichen Mächten, deren Quelle sie nicht wahrnehmen und deren Wirkung sie nicht beeinflussen können, Leben, Bewusstsein und Willen zuschreibt: Die Gottheiten, an die sie glauben, sind ebenso zahlreich wie diese Mächte; jeder Fluss, jede Quelle und jeder Baum hat seine eigene Gottheit. In diesem Fehlgriff primitiver Unwissenheit die Hand des höchsten Wesens erblicken zu wollen, die seinen Geschöpfen ein instinktives Wissen seines Daseins eingepflanzt hat, heißt der Gottheit ein trauriges Kompliment machen. Die Religion der Wilden ist Fetischismus der größten Art, der bestimmten Gegenständen Leben und Willen zuschreibt und sie durch Gebet und Opfer günstig zu stimmen sucht. Dass dem so ist, kann uns umso weniger überraschen, wenn wir uns erinnern, dass es keine bestimmte, deutlich erkennbare Grenzlinie zwischen bewussten menschlichen Wesen und unbelebten Gegenständen gibt. Zwischen diesen und den Menschen liegt eine Zwischenklasse von Gegenständen, die zuweilen viel gewaltiger als der Mensch sind und Leben und Willen besitzen, nämlich die vernunftlosen Tiere, die auf einer frühen Stufe eine große Rolle im menschlichen Leben spielen und es weniger überraschend erscheinen lassen, dass die Grenzlinie zwischen der belebten und unbelebten Natur anfänglich nicht deutlich erkennbar war. Mit fortschreitender Beobachtung wird dann erkannt, dass die Mehrzahl der äußeren Gegenstände alle wichtigen Eigenschaften mit ganzen Klassen oder Gruppen von Gegenständen gemeinsam hat, die sich unter gleichen Umständen völlig gleich verhalten, und in diesen Fällen wird die Anbetung sichtbarer durch die Anbetung unsichtbarer Gegenstände abgelöst, von denen angenommen wird, dass sie der ganzen Klasse vorstehen. Dieser Schritt in der Verallgemeinerung geschieht langsam, mit Zögern und sogar Furcht – so wie wir noch heute bei unwissenden Völkern sehen, wie schwer sie von dem Glauben an übernatürliche Kräfte und an die schreckliche Rache eines bestimmten Götzen durch die Erfahrung abzubringen sind. Es ist hauptsächlich diese Furcht, die die religiösen Eindrücke der Barbaren mit nur geringen Modifikationen am Leben erhält, bis der Theismus gebildeter Geister bereit ist, an ihre Stelle zu treten. Und der Theismus gebildeter Geister ist, wenn wir ihren

eigenen Worten glauben, stets ein Schluss, entweder aus als vernunftgemäß bezeichneten Argumenten oder aus den Erscheinungen der Natur.

Es ist unnötig, sich hier mit der Schwierigkeit der Hypothese eines natürlichen, nicht allen menschlichen Wesen gemeinsamen Glaubens, eines nicht-universalen Instinkts aufzuhalten. Zweifellos ist es denkbar, dass einige Menschen ohne eine bestimmte natürliche Fähigkeit geboren werden, wie ja auch einige Menschen ohne diesen oder jenen Sinn geboren werden. Aber wenn das so ist, sollten wir es mit dem Beweis, dass der Glaube an Gott eine natürliche Fähigkeit ist, viel genauer nehmen. Wäre es nicht Gegenstand der Beobachtung, sondern Gegenstand der Spekulation, dass Menschen *sehen* können; hätten sie keine sichtbaren Organe des Sehens und keine anderen Wahrnehmungen oder Kenntnisse als die, die sie sich möglicherweise auf dem Umweg über ihre anderen Sinne angeeignet haben könnten, wäre die Tatsache, dass es Menschen gibt, die nicht einmal *glauben*, dass sie sehen, ein gewichtiges Argument gegen die Theorie eines Gesichtssinns. Es würde uns aber im Rahmen dieser Erörterung zu weit führen, einem Argument zu Leibe zu rücken, das in der ganzen intuitionistischen Philosophie eine so beherrschende Rolle spielt. Auch der entschiedenste Intuitionist wird nicht behaupten wollen, dass man einen Glauben für instinktiv halten dürfe, wenn allgemein zugegeben wird, dass hinreichende (wirkliche oder anscheinende) Beweise vorhanden sind, die zu diesem Glauben Anlass geben. Der Überzeugungskraft dieser Beweise müssen in diesem Fall noch all die emotionalen oder psychischen Ursachen hinzugerechnet werden, die die Menschen dem Glauben zuneigen lassen: die Befriedigung, die er den hartnäckigen Fragen und Zweifeln gewährt, mit denen sich die Menschen hinsichtlich der Vergangenheit quälen; die Hoffnungen, die er für die Zukunft eröffnet; schließlich auch die Furcht, da ja Furcht ebenso wie Hoffnung eine Prädisposition für den Glauben schafft. Und zu alledem muss bei den tätigeren Geistern die Erkenntnis hinzugekommen sein, eine wie große Macht der Glaube an das Übernatürliche den Regierenden zur Beherrschung der Menschen – entweder zu deren oder ihrem eigenen Vorteil – gewährt.

Die allgemeine Übereinstimmung der Menschheit bietet daher keinen Grund, auch nur hypothetisch anzunehmen, dass ein inhärentes Gesetz des menschlichen Geistes einer Tatsache zugrunde liegt, die sich auf andere Weise mehr als genügend, ja vollkommen zufriedenstellend erklären lässt.

Das Argument aus dem Bewusstsein

Es sind zahlreiche Versuche unternommen worden – fast jeder metaphysische Theologe bietet uns seine eigenen, um die Existenz und die Attribute Gottes aus sogenannten, angeblich von der Erfahrung unabhängigen Vernunftwahrheiten zu beweisen. Descartes, der der eigentliche Begründer der intuitionistischen Metaphysik ist, zieht den Schluss unmittelbar aus der ersten Prämisse seiner Philosophie, der berühmten Annahme, dass alles, was er klar und deutlich erfassen könne, wahr sein müsse. Die Vorstellung eines an Macht, Weisheit und Güte vollkommenen Gottes ist klar und deutlich und muss daher nach diesem Prinzip einem wirklich existierenden Gegenstand entsprechen. Diese kühne Verallgemeinerung, dass eine Vorstellung des menschlichen Geistes ihre eigene objektive Realität beweise, ist Descartes jedoch durch die nähere Bestimmung einzuschränken genötigt, »wenn die Idee Existenz in sich begreift«². Da nun die Idee eines Gottes die Vereinigung aller Vollkommenheiten in sich begreift und die Existenz eine Vollkommenheit ist, beweist die Idee Gottes seine Existenz. Dieses sehr einfache Argument, das dem Menschen eine seiner vertrautesten und kostbarsten Eigenschaften abspricht, nämlich die Eigenschaft des Idealisierens (wie man sie nennt), das heißt, aus dem Material der Erfahrung eine Vorstellung zu konstruieren, die vollkommener ist, als die Erfahrung sie bietet, wird heutzutage kaum irgendjemanden befriedigen. Sorgfältigere, wenn auch kaum erfolgreichere Anstrengungen sind von vielen der Nachfolger Descartes' unternommen worden, das Wissen von der Gottheit aus einer inneren Einsicht herzuleiten, es zu einer von allen äußeren Beweisen unabhängigen Wahrheit, einer Tatsache unmittelbarer Wahrnehmung oder, wie sie es zu nennen pflegen, des Bewusstseins zu machen. Die philosophische Welt kennt den Versuch Cousins*, nachzuweisen, dass, immer wenn wir irgendeinen bestimmten Gegenstand wahrnehmen, wir gleichzeitig mit ihm Gott wahrnehmen oder uns seiner bewusst werden, sowie die berühmte Widerlegung dieser Lehre³ durch Sir William Hamilton**. Es wäre Zeitvergeudung, sich auf eine genauere Untersuchung einer dieser Theorien einzulassen. Abgesehen davon, dass jede von ihnen ihre eigenen logi-

* Victor Cousin (1792–1867), französischer Philosoph.

** Sir William Hamilton (1788–1856), schottischer Philosoph. Vgl. auch für Mills Auseinandersetzung mit dessen Philosophie Text Nr. 10 in diesem Band.

schen Trugschlüsse hat, leiden sie an der gemeinsamen Unzulänglichkeit, außer Acht zu lassen, dass kein Mensch dadurch, dass er mit wie immer großer Zuversicht proklamiert, *er* nehme einen Gegenstand wahr, andere Leute davon überzeugen kann, dass sie den Gegenstand ebenfalls wahrnehmen. Wenn er allerdings beansprucht, eine göttliche Fähigkeit des inneren Schauens zu besitzen, die allein ihm gewährt sei und die ihn Dinge erkennen lasse, die damit nicht begabte Menschen zu sehen nicht imstande seien, mag der Fall anders liegen. Es ist Menschen gelungen, sich mit solchen Ansprüchen Geltung zu verschaffen; und andere Menschen können von ihnen lediglich verlangen, dass sie sich ihnen gegenüber als besonders begabt ausweisen. Wenn jedoch kein Anspruch auf eine besondere Begabung erhoben, sondern uns gesagt wird, dass wir alle ebenso gut wie der Prophet imstande sind, das zu sehen, was er sieht, und zu fühlen, was er fühlt, ja, dass wir es tatsächlich tun, und wenn auch die äußerste Anstrengung, uns dessen bewusst zu werden, was wir, wie man uns sagt, wahrnehmen, fehlschlägt, so ist diese vermeintliche universelle Fähigkeit der Intuition nur

Die Blendlaterne des Geistes
*Bei welcher niemand sieht als der sie trägt,*⁴

und man darf die Träger wohl billigerweise auffordern, in Erwägung zu ziehen, ob es nicht wahrscheinlicher ist, dass sie sich hinsichtlich des Ursprungs einer Vorstellung in ihrem Kopf täuschen, als dass andere sich einer Vorstellung in ihrem Kopf noch nicht einmal der Existenz nach bewusst geworden sind.

Wie wenig schlüssig – von einem spekulativen Gesichtspunkt aus – alle Argumentationen von der subjektiven Idee der Gottheit auf ihre objektive Realität sind, hat Kant*, der scharfsinnigste aller *Apriori*-Metaphysiker, der die beiden Fragen des Ursprungs und der Zusammensetzung unserer Ideen und der Realität der entsprechenden Gegenstände stets vollkommen voneinander getrennt hielt, richtig gesehen. Nach Kant ist die Idee der Gottheit dem Geist in dem Sinn eingeboren, dass sie nach den eigentümlichen Gesetzen des Geistes konstruiert und nicht von außen hergeleitet wird; aber durch keinen logischen Prozess kann nachgewiesen und durch keine unmittelbare Vorstellung

* Immanuel Kant (1724–1804), deutscher Philosoph der Aufklärung.

wahrgenommen werden, dass diese Idee der spekulativen Vernunft außerhalb des menschlichen Geistes eine entsprechende Realität hat. Für Kant ist Gott weder ein Gegenstand unmittelbaren Bewusstseins noch ein Vernunftschluss, sondern eine notwendige Annahme; notwendig nicht aus logischer, sondern aus praktischer, durch die Realität des Sittengesetzes auferlegter Notwendigkeit. Pflicht ist eine Tatsache des Bewusstseins, das »Du sollst« ein aus dem tiefsten Innern unseres Wesens ertönendes Gebot, das durch keine aus der Erfahrung entlehnten Eindrücke erklärt werden kann. Und dieses Gebot fordert einen Gebieter, obwohl nicht vollkommen klar ist, ob es Kants Auffassung war, dass die Überzeugung von einem Gesetz die Überzeugung von einem Gesetzgeber in sich schließt oder nur, dass ein Wesen, von dessen Willen das Gesetz ein Ausdruck ist, in hohem Grade wünschenswert ist. Wenn Erstes gemeint war, beruht das Argument auf einer Zweideutigkeit in der Bedeutung des Wortes »Gesetz«. Eine Regel, der zu folgen wir als unsere Pflicht erkennen, hat mit den gemeinhin so genannten Gesetzen gemeinsam, dass sie unseren Gehorsam fordert, aber daraus folgt nicht, dass die Regel so wie bei den eben genannten Gesetzen ihren Ursprung in dem Willen eines außerhalb des Geistes existierenden Gesetzgebers oder mehrerer Gesetzgeber haben muss. Wir dürfen sogar sagen, dass das Gefühl einer Verpflichtung, die nur das Ergebnis eines Gebotes ist, nicht das ist, was unter moralischer Verpflichtung verstanden wird, die im Gegenteil etwas voraussetzt, was das Gewissen als seiner eigenen Natur nach bindend bezeugt und dem Gott, indem er sein Gebot hinzufügt, entspricht, es vielleicht erklärt, das er aber nicht erschafft. Wollte man also auch um des Arguments willen zugeben, dass das moralische Bewusstsein so rein aus dem Geist selbst erwachsen, das Bindende der Pflicht so vollständig von Erfahrung und erworbenen Eindrücken unabhängig sei, wie Kant oder irgendein anderer Metaphysiker es je behauptet haben, so ist darum doch die Behauptung aufrechtzuerhalten, dass dieses Bewusstsein der Pflicht den Glauben an einen göttlichen Gesetzgeber als die Quelle der Pflicht eher ausschließt als aufnötigt; und tatsächlich wird das Bindende der Pflicht von vielen, die keinen positiven Glauben haben, im vollsten Umfang sowohl theoretisch anerkannt als auch praktisch geübt, wenn auch wohl selten, ohne sich der vertrauten und altgewohnten Bezugnahme auf Gott als einer idealen Vorstellung zu bedienen. Wenn aber auch das Dasein Gottes als eines weisen und gerechten Gesetzgebers nicht notwendig aus dem moralischen Bewusstsein folgt, so darf doch weiterhin behauptet werden, dass dieses Bewusstsein

das Dasein Gottes in hohem Grade wünschenswert macht. Ohne Zweifel ist das der Fall, und das ist der gewichtige Grund, weshalb wir finden, dass die Menschen an diesem Glauben hängen und es als schmerzlich empfinden, wenn er in Zweifel gezogen wird. Aber natürlich sind wir nicht berechtigt anzunehmen, dass in der Ordnung des Universums alles, was wünschenswert ist, auch wahr ist. Die Lehre von der besten Welt ist selbst dann, wenn man schon an einen Gott glaubt, eine äußerst heikle Lehre und musste von Leibniz in dem eingeschränkten Sinn verstanden werden, dass das von einem Gott geschaffene Universum das Bestmögliche, nicht das absolut Beste sei, kurz, dass die göttliche Macht nicht imstande gewesen sei, das Universum weniger unvollkommen zu erschaffen, als es tatsächlich ist. Erst recht dann, wenn die Lehre von der besten Welt dem Glauben an einen Gott vorausgehen und zur Grundlage dieses Glaubens dienen soll, erscheint sie als eine der sonderbarsten aller spekulativen Täuschungen. Dennoch trägt, wie ich glaube, nichts mehr dazu bei, diesen Glauben in der Menschheit allgemein aufrechtzuerhalten, als das Gefühl seiner Wünschbarkeit, die, wenn es sich, wie es oft genug geschieht, in die Form eines Arguments kleidet, ein *naiver* Ausdruck der Tendenz des menschlichen Geistes ist, zu glauben, was ihm angenehm ist. Irgend-einen positiven Wert hat dieses Argument dadurch natürlich nicht.

Ohne uns länger bei diesem oder einem anderen der *Apriori*-Argumente für den Theismus aufzuhalten, wollen wir zu den weitaus wichtigeren Argumenten übergehen, die sich auf die Erscheinungen zweckmäßiger Einrichtung in der Natur berufen.

Das Argument von den Konstruktionsspuren in der Natur

Wir sind nunmehr bei einem Argument von wirklich wissenschaftlichem Charakter angelangt, das keine wissenschaftliche Probe zu scheuen braucht, sondern verlangt, nach den feststehenden Regeln der Induktion* beurteilt zu werden. Das Argument von den Konstruktionsspuren gründet sich ganz und gar auf Erfahrung. Es lassen sich, so wird behauptet, gewisse Eigenschaften finden, die für Dinge charakteristisch sind, die von einem intelligenten Geist

* Schlussfolgerung vom Speziellen auf das Allgemeine.

zu einem bestimmten Zweck geschaffen sind. Die Ordnung der Natur besitze ganz oder doch größtenteils diese Eigenschaften in bemerkenswertem Grade. Diese Ähnlichkeit der Wirkungen berechtere uns, auf eine Ähnlichkeit der Ursachen zu schließen und anzunehmen, dass Dinge, die herzustellen jenseits des menschlichen Vermögens liegt, die aber den Werken des Menschen in allem bis auf das zu ihrer Herstellung erforderliche Vermögen ähnlich sind, ebenfalls von einer Intelligenz, und zwar einer mit größerem als dem menschlichen Vermögen ausgestatteten, geschaffen sein müssen.

Ich habe dieses Argument in seiner stärksten Formulierung wiedergegeben, so wie es von seinen energischsten Anhängern formuliert wird. Geringfügiges Nachdenken reicht jedoch aus, um zu zeigen, dass, wenn dieses Argument auch nicht ohne Beweiskraft ist, diese Beweiskraft doch allgemein überschätzt wird. Paleys Illustration am Beispiel einer Uhr* beweist zu viel.⁵ Wenn ich eine Uhr auf einer scheinbar unbewohnten Insel fände, würde ich in der Tat schließen, dass sie dort von einem menschlichen Wesen zurückgelassen worden ist; aber dieser Schluss würde sich nicht auf die zweckmäßige Einrichtung der Natur, sondern darauf gründen, dass ich bereits aus Erfahrung weiß, dass Uhren von Menschen gemacht werden. Ich würde denselben Schluss mit nicht weniger Zuversicht aus einer Fußspur oder sonst etwas noch so Unbedeutendem ziehen, was die Erfahrung mich auf Menschen zurückzuführen gelehrt hätte – wie die Geologen die frühere Existenz von Tieren aus Koprolithen** erschließen, auch wenn niemand in einem Koprolithen Anzeichen eines bewussten Plans sehen wird. Der Beweis eines zweckmäßigen Schöpfungsplans kann nie mit der Sicherheit einer direkten Induktion erbracht werden; er geht nicht über die untergeordnete Art des induktiven Beweises hinaus, den wir Analogie nennen. Die Analogie hat mit der Induktion die Argumentation gemeinsam, dass ein Ding, von dem bekannt ist, dass es unter gewissen Umständen einem anderen ähnlich ist (nennen wir diese Umstände A und B), ihm auch unter anderen Umständen (nennen wir sie C) ähnlich sein wird. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass es bei der Induktion von A und B durch den vorherigen Vergleich vieler Fälle bekannt ist, dass sie eben die Umstände sind, von denen C abhängt, oder mit denen es in

* William Paley (1743–1805), englischer Theologe und Philosoph, verfasste ein bekanntes Buch über Naturtheologie, in dem Gottes Wirken in der Natur mit dem Gleichnis eines Uhrwerks verbildlicht wird.

** Versteinerung von Exkrementen.

gewisser Weise verbunden ist. Wenn das nicht festgestellt ist, geht der Beweis nur so weit, dass, da es nicht bekannt ist, mit welchen der in dem bekannten Fall vorliegenden Umstände C verwandt ist, diese Umstände ebenso gut A und B wie auch irgendwelche anderen sein können und daher eine größere Wahrscheinlichkeit für das Vorliegen von C in Fällen besteht, in denen wir wissen, dass A und B vorliegen, als in Fällen, von denen wir gar nichts wissen. Der Wert dieses Arguments ist überhaupt sehr schwer und unmöglich genau zu bestimmen. Es kann sehr stark sein, wenn die bekannten Punkte der Übereinstimmung A, B etc. zahlreich und die bekannten Punkte der Verschiedenheit an Zahl gering sind, beziehungsweise sehr schwach, wenn das Gegenteil der Fall ist. Aber niemals kann sein Wert den einer wirklichen Induktion erreichen. Nun sind die Ähnlichkeiten zwischen einigen der Einrichtungen in der Natur und einigen von Menschen gemachten beträchtlich und legen selbst als bloße Ähnlichkeiten eine gewisse Vermutung für die Ähnlichkeit der Ursachen nahe. Wie groß die Vermutung ist, ist allerdings schwer zu sagen. Mit Sicherheit lässt sich lediglich sagen, dass diese Ähnlichkeiten die Annahme, dass die Schöpfung das Werk eines bewussten Geistes ist, bedeutend wahrscheinlicher machen, als wenn diese Ähnlichkeiten geringer an Zahl wären oder überhaupt keine Ähnlichkeiten bestünden.

Diese Darstellungsweise wird jedoch den Beweisen für den Theismus nicht vollständig gerecht. Das Gestaltungsspuren-Argument stützt sich nicht nur auf die Ähnlichkeiten der Natur mit den Werken menschlicher Intelligenz, sondern auf den spezifischen Charakter dieser Ähnlichkeiten. Die Ähnlichkeiten der Welt mit den Werken der Menschen, auf die man sich beruft, sind nicht willkürlich gewählt, sondern sind ganz bestimmte Beispiele für einen Umstand, der erfahrungsgemäß auf einen intelligenten Ursprung hinweist, nämlich das Abzielen auf einen Endzweck. Das Argument ist daher nicht bloß ein Analogieargument. Zwar hat es auch als Analogie einen Wert, aber es ist mehr als Analogie, es geht über die Analogie genauso weit hinaus wie die Induktion. Es ist ein induktives Argument.

Dies scheint mir unbestreitbar, und es bleibt das Argument nach den logischen Prinzipien, die für die Induktion gelten, zu prüfen. Zu diesem Zweck wird es sich empfehlen, nicht das Argument als Ganzes, sondern eines der eindrucksvollsten Beispiele für dieses Argument, etwa den Bau des Auges oder des Ohrs, zu behandeln. Es geht um die Behauptung, dass der Bau des Auges ein Beweis für das Dasein eines bewusst schaffenden Geistes sei. Welcher

Klasse induktiver Argumente ist dieses Argument zuzurechnen, und welche Überzeugungskraft ist ihm beizumessen?

Es gibt vier Arten induktiver Argumente, entsprechend den vier induktiven Methoden: der Methode der Übereinstimmung, der Methode des Unterschieds, der Methode der Rückstände und der Methode der Begleitveränderungen.* Das hier in Frage stehende Argument fällt unter die erste dieser Arten, die Methode der Übereinstimmung. Diese ist, aus Gründen, die induktiven Logikern bekannt sind, die schwächste unter den vieren; dagegen ist das besondere Argument, mit dem wir es zu tun haben, in seiner Art stark. Es kann logisch folgendermaßen analysiert werden:

Die Teile, aus denen das Auge zusammengesetzt ist, und die durch die Lage dieser Teile gebildete Anordnung sind sich in der höchst bemerkenswerten Eigenschaft ähnlich, dass sie alle dazu beitragen, dem Geschöpf die Fähigkeit des Sehens zu verschaffen. Weil alle Einzelheiten so sind, wie sie sind, sieht es; wäre eine von ihnen anders, als sie es ist, würde das Geschöpf in den meisten Fällen nicht sehen oder zumindest nicht so gut sehen. Und das ist die einzige deutlich hervortretende Ähnlichkeit, die wir – über die allgemeine, unter allen übrigen Teilen des Geschöpfes bestehende Ähnlichkeit der Zusammensetzung und Organisation hinaus – unter den verschiedenen Teilen dieses Gebildes feststellen können. Nun haben die spezifischen Kombinationen von organischen Elementen, die wir Auge nennen, in jedem einzelnen Fall einen Anfang in der Zeit gehabt und müssen daher durch eine oder mehrere Ursachen zusammengebracht worden sein. Die Zahl der Fälle ist unendlich viel größer, als nach den Grundsätzen der induktiven Logik erforderlich ist, um ein zufälliges Zusammenwirken unabhängiger Ursachen auszuschließen oder, technisch gesprochen, zur Elimination** des Zufalls. Wir sind daher nach den Regeln der Induktion zu dem Schluss berechtigt, dass das, was alle diese Elemente zusammengebracht hat, eine ihnen allen gemeinsame Ursache war. Und insofern die Elemente in dem einzigen Umstand übereinstimmen, dass sie alle dahin zusammenwirken, das Sehen hervorzubringen, muss irgendein kausaler Zusammenhang zwischen der Ursache, die diese Elemente zusammenbrachte, und der Tatsache des Sehens bestehen.

* Genauere Ausführungen hierüber macht Mill im achten Kapitel des III. Buchs der *Logik* (vgl. *Collected Works* VII, S. 388–406).

** Ausschließung.

Ich halte dies für einen legitimen induktiven Schluss und die Summe und das Wesen dessen, was Induktion für den Theismus tun kann. Die natürliche Folgerung aus diesem Argument wäre, dass, da das Sehen der Zusammensetzung der organischen Struktur des Auges nicht vorausgeht, sondern folgt, es mit der Hervorbringung dieser Struktur nur aus dem Gesichtspunkt einer Final-, nicht aus dem einer Wirkursache in Verbindung gebracht werden kann; das heißt, dass nicht das Sehen selbst, sondern eine vorhergehende Idee des Sehens die wirkende Ursache sein müsse. Und das bedingt sogleich, dass seine Entstehung aus einem intelligenten Willen hervorgegangen sein muss.

Ich bedaure jedoch, sagen zu müssen, dass diese letztere Hälfte des Arguments nicht so unanfechtbar ist wie die erste. Schaffende Voraussicht ist durchaus nicht die einzige Verknüpfung, die zwischen dem Ursprung des wunderbaren Mechanismus des Auges und der Tatsache des Sehens bestehen kann. Es gibt eine andere Verknüpfung, auf die die Aufmerksamkeit durch neuere Spekulationen gelenkt worden ist und deren Realität nicht in Frage gestellt werden kann, auch wenn es weiterhin problematisch ist (und wahrscheinlich noch lange bleiben wird), ob sie hinreicht, so wahrhaft wunderbare Kombinationen wie einige in der Natur vorkommende zu erklären. Ich meine das Prinzip des »Überlebens des Fähigsten«.*

Dieses Prinzip erhebt nicht den Anspruch, den Anfang des bewussten Empfindens oder des tierischen oder pflanzlichen Lebens zu erklären. Wenn man aber von der Annahme ausgeht, dass eine oder mehrere niedrige Formen des Lebens vorhanden sind, in denen keinerlei komplexe Anpassungen und keine deutlichen Anzeichen zweckvoller Organisation vorkommen, und man weiterhin annimmt (wozu die Erfahrung uns berechtigt), dass viele kleine Variationen dieser einfachen Typen nach allen Richtungen hin ausgestreut worden sind, die durch Vererbung übertragbar gewesen wären und von denen einige dem Geschöpf in seinem Kampf ums Dasein nützlich, andere schädlich gewesen wären, so würden die nützlichen Formen stets die Tendenz gehabt haben, zu überleben, und die schädlichen, zu verschwinden. Auf diese Weise

* In ihrer einleitenden Bemerkung, S. 374 f. oben, hatte Helen Taylor ausgeführt, dass Mill in den beiden früher entstandenen Texten die Ideen Darwins, weil zum Entstehungszeitpunkt noch nicht publiziert, nicht bekannt gewesen seien. In diesem später entstandenen Text der *Drei Essays* über den Theismus wird nun das zentrale evolutionstheoretische Axiom Darwins von Mill angeführt, wenngleich er auf eine ausdrückliche Zuschreibung verzichtet.

würde es zu einer beständigen – wenn auch langsamen – Vervollkommenung des Typus gekommen sein, indem sich dieser in viele verschiedene Varietäten verzweigt hätte, die den verschiedenen Medien und Formen der Existenz angepasst worden wären, bis er möglicherweise, nach Ablauf unermesslicher Zeiträume, die entwickeltsten Exemplare, wie sie jetzt existieren, erreicht hätte.

Man muss zugeben, dass diese hypothetische Naturgeschichte etwas Verblüffendes und *prima facie** Unwahrscheinliches hat. Sie würde uns zum Beispiel zu der Annahme zwingen, dass das Urgeschöpf, wie immer es auch beschaffen gewesen sein mag, nicht hat sehen können und höchstens eine so schwache Vorform des Sehens besessen hat, wie sie etwa durch eine bestimmte chemische Wirkung des Lichts auf seine Zellstruktur zustande kommen konnte. Eine der zufälligen Variationen, wie sie in allen organischen Wesen vorkommen können, würde zu dem einen oder anderen Zeitpunkt eine Varietät hervorgebracht haben, die in irgendeiner unvollkommenen Weise sehen konnte, wodurch – indem diese Besonderheit durch Vererbung übertragen würde, während gleichzeitig Variationen in anderen Richtungen stattfinden – eine Anzahl von Geschlechtern hervorgebracht worden wäre, die aufgrund ihres wenn auch unvollkommenen Sehvermögens einen großen Vorteil vor allen übrigen Geschöpfen, die nicht sehen konnten, gehabt hätten und diese mit der Zeit überall, ausgenommen vielleicht an einigen besonderen Stellen unter der Erde, ausgerottet haben würden. Neu hinzukommende Varietäten würden Gattungen mit immer besserem Sehvermögen zur Entstehung verholfen haben, bis wir vielleicht zuletzt zu einer so außerordentlichen Kombination von Strukturen und Funktionen gelangt sein würden, wie sie sich in dem Auge des Menschen und der höheren Tiere findet. Alles, was von dieser so bis zum Äußersten getriebenen Theorie gesagt werden kann, ist, dass sie nicht so absurd ist, wie sie aussieht, und dass die durch die Erfahrung erbrachten Analogien, die ihre Möglichkeit begünstigen, alles, was zuvor erwartet werden konnte, weit übertreffen. Ob es jemals möglich sein wird, mehr als das zu sagen, ist vorerst ungewiss. Die Theorie wäre, wenn man sie zugeben wollte, mit dem Begriff der Schöpfung in keiner Weise unvereinbar; aber es muss zugegeben werden, dass sie die Beweise für eine solche Schöpfung erheblich schwächen würde.

* Dem ersten Anschein nach.

Indem ich diese bemerkenswerte Spekulation dem Schicksal überlasse, das der Fortschritt der Entdeckungen ihr vorbehalten mag, muss, glaube ich, zugestanden werden, dass bei dem gegenwärtigen Stand unseres Wissens die Einrichtungen in der Natur sehr stark zugunsten der Wahrscheinlichkeit einer Schöpfung durch einen intelligenten Geist sprechen. Freilich ist es ebenso gewiss, dass auch dies nicht mehr als eine Wahrscheinlichkeit ist und dass die verschiedenen anderen Argumente der natürlichen Theologie, die wir betrachtet haben, ihrer Überzeugungskraft nichts hinzufügen. Alle Gründe für den Glauben an einen Urheber der Natur müssen, abgesehen von der Offenbarung, den Erscheinungen der Natur entnommen werden. Ihre bloße Ähnlichkeit mit den Werken des Menschen oder mit dem, was der Mensch zu vollbringen imstande wäre, wenn er dieselbe Macht über das Material organischer Körper hätte, die er über das Material einer Uhr hat, ist als Analogieargument von einigem Wert. Aber die Beweiskraft dieses Arguments wird bedeutend verstärkt durch die im eigentlichen Sinn induktiven Überlegungen, die zeigen, dass eine kausale Verknüpfung zwischen dem Ursprung der Einrichtungen der Natur und den Zwecken, denen sie dient, besteht; ein Argument, das in vielen Fällen von geringer Bedeutung, in anderen aber, und zwar hauptsächlich in den feinen und verwickelten Kombinationen des Pflanzen- und Tierreichs, von erheblichem Gewicht ist.

Teil II

Attribute

Nachdem sich im ersten Teil gezeigt hat, wie es mit der Frage nach der *Existenz* einer Gottheit, von ihrer rein wissenschaftlichen Seite betrachtet, steht, wird nunmehr, unter der Voraussetzung, dass es Anzeichen für eine Gottheit gibt, zu untersuchen sein, auf welche *Art* von Gottheit diese Anzeichen hindeuten. Welche Eigenschaften können wir, den Beweisen zufolge, die die Natur für einen schaffenden Geist darbietet, berechtigterweise diesem Geist zuschreiben?

Es bedarf keines Nachweises, dass die Macht – wenn nicht die Intelligenz – der Gottheit der des Menschen so weit überlegen sein muss, dass sie über alle menschliche Schätzung hinausreicht. Aber von da bis zur Allmacht und Allwissenheit ist noch ein weiter Weg – und dieser Unterschied ist von ungeheurer praktischer Wichtigkeit.

Es ist nicht zu viel gesagt, wenn ich sage, dass alles, was für einen Plan im Kosmos spricht, zugleich gegen die Allmacht des Urhebers dieses Plans spricht. Denn was versteht man unter einem Plan? Den zweckdienlichen Gebrauch von Mitteln: die Anpassung von Mitteln an einen Zweck. Aber die Notwendigkeit einer solchen Veranstaltung – die Notwendigkeit des Ergreifens von Mitteln – ist eine Folge der Begrenztheit der Macht. Wer würde daran denken, seine Zuflucht zu Mitteln zu nehmen, wenn zur Erreichung seines Zwecks sein bloßes Wort hinreichend wäre? Der Begriff des Mittels impliziert bereits, dass die Mittel eine Wirksamkeit besitzen, die den unmittelbaren Handlungen des Wesens, das sie anwendet, fehlt. Andernfalls wären sie keine Mittel, sondern ein Hindernis. Kein Mensch wird sich einer Maschine bedienen, um seine Arme zu gebrauchen, es sei denn, eine Lähmung hätte ihn der Fähigkeit beraubt, sie mittels seines Willens in Bewegung zu setzen. Aber wenn der Gebrauch des Hilfsmittels bereits an sich selbst ein Zeichen begrenzter Macht ist, wie viel mehr ist es die sorgfältige und geschickte Auswahl dieser Mittel. Kann sich Weisheit in einer Auswahl der Mittel zeigen, wenn die Mittel keine andere Wirksamkeit besitzen als die, die ihnen der Wille dessen, der sie anwendet, verliehen hat, und wenn sein Wille jedem anderen Mittel dieselbe Wirksamkeit hätte verleihen können? Weisheit und Kunstfertigkeit zeigen sich in der Überwindung von Schwierigkeiten, und dafür ist kein Raum bei

einem Wesen, für das es keine Schwierigkeiten gibt. Die Beweise, auf die sich die natürliche Theologie beruft, besagen daher in aller Klarheit, dass der Urheber des Kosmos unter Beschränkungen arbeitete, dass er genötigt war, sich Bedingungen anzupassen, die von seinem Willen unabhängig waren, und dass er genötigt war, seine Zwecke durch solche Vorkehrungen zu erreichen, wie sie diese Bedingungen zuließen.

Und diese Hypothese stimmt mit dem überein, wohin, wie wir gesehen haben, diese Beweise bereits in anderer Hinsicht tendieren. Wir haben gefunden, dass die Erscheinungen in der Natur in der Tat auf einen Ursprung des Kosmos oder eine Ordnung der Natur hinweisen und darauf hindeuten, dass dieser Ursprung ein Plan sei, dass sie aber auf keinerlei Anfang, geschweige denn eine Schöpfung der beiden großen Elemente des Universums hinweisen: des passiven und des aktiven Elements, des Stoffs und der Kraft. Es gibt in der Natur keinen Grund anzunehmen, dass die Kraft oder der Stoff oder irgendeine ihrer Eigenschaften von dem Wesen geschaffen sind, das der Urheber der Kollokationen* war, durch die die Welt dem angepasst wurde, was wir als ihre Zwecke betrachten, oder dass dieses Wesen die Macht besäße, eine jener Eigenschaften zu ändern. Nur wenn wir uns zu dieser negativen Annahme entschließen, kann es ein Bedürfnis nach Weisheit und zweckmäßiger Gestaltung in der Ordnung des Universums geben. Nach dieser Hypothese hatte die Gottheit ihre Zwecke durch Kombination von Materialien gegebener Beschaffenheit und Eigenschaften zu verwirklichen. Aus diesen Materialien hatte sie eine Welt zu konstruieren, in der ihr Plan durch das Zusammenwirken und Ineinanderpassen der gegebenen Eigenschaften von Stoff und Kraft ausgeführt würde. Dies erforderte Geschick und Kunstfertigkeit, und die Mittel, durch die es ins Werk gesetzt wurde, waren vielfach derart, dass sie mit Recht unser Staunen und unsere Bewunderung erregen. Aber gerade weil es Weisheit erfordert, impliziert es Beschränkung der Macht – oder besser: Beide Beschreibungsweisen drücken verschiedene Seiten derselben Tatsache aus.

Wenn behauptet wird, dass ein allmächtiger Schöpfer, auch ohne der Notwendigkeit unterworfen zu sein, sich solcher Hilfsmittel zu bedienen, wie sie der Mensch verwenden muss, es doch für angemessen gehalten habe, das zu tun, um Spuren zu hinterlassen, aus denen der Mensch seine schöpferische Hand erkennen möge, so ist darauf zu erwidern, dass auch damit eine Be-

* Zusammensetzungen.

schränkung seiner Allmacht vorausgesetzt wäre. Denn wenn es sein Wille war, dass die Menschen wissen sollten, dass sie selbst und die Welt sein Werk sind, brauchte er in seiner Allmacht ja nur zu wollen, dass sie es wüssten. Scharfsinnige Denker haben nach Gründen dafür gesucht, warum Gott es für richtig gehalten hat, sein Dasein so zweifelhaft zu lassen, dass sich die Menschen nicht in die absolute Notwendigkeit versetzt sehen, von seinem Dasein zu wissen, so wie sie genötigt sind zu wissen, dass drei und zwei fünf sind. Diese vermeintlichen Gründe sind Beispiele für eine sehr unglückliche Kasuistik*. Aber selbst wenn wir sie gelten lassen wollten, würden sie für die Annahme der Allmacht nichts erbringen, da, wenn es Gott nicht gefiel, den Menschen das vollständige Bewusstsein seiner Existenz einzupflanzen, ihn nichts daran hinderte, dieses Bewusstsein so weit hinter der Vollständigkeit zurückbleiben zu lassen, wie es ihm gut schien. Es ist üblich, Einwände dieser Art mit der bequemen Antwort abzutun, dass wir nicht wissen, welche weisen Gründe der Allwissende gehabt haben mag, Dinge, die zu tun in seiner Macht standen, ungetan zu lassen. Dabei wird übersehen, dass auch dieses Argument eine Beschränkung der Allmacht beinhaltet. Wenn etwas augenfällig gut und augenfällig in Übereinstimmung mit dem ist, was alle Anzeichen für eine Schöpfung unzweifelhaft als den Plan des Schöpfers erkennen lassen, und wir sagen, wir wüssten nicht, welchen guten Grund er gehabt haben mag, es nicht zu tun, so meinen wir damit, dass wir nicht wissen, zu welchen anderen noch besseren, seinen Zielen noch vollständiger entsprechenden Zwecken er es für angemessen gehalten haben mag, es zurückzustellen. Aber der Notwendigkeit, ein Ding zugunsten eines anderen zurückzustellen, kann nur eine beschränkte Macht unterworfen sein. Allmacht hätte die Zwecke vereinbar machen können. Allmacht braucht nicht den einen Zweck gegen den anderen abzuwägen. Wenn sich andererseits der Schöpfer nicht anders als ein menschlicher Herrscher bestimmten Bedingungen anpassen musste, ist es ebenso unphilosophisch wie anmaßend von uns, ihn für Unvollkommenheiten seiner Werke zur Verantwortung zu ziehen oder darüber Klage zu führen, dass er etwas in ihnen im Widerspruch mit dem gelassen hat, was er – wenn die Anzeichen eines Plans irgendetwas beweisen – beabsichtigt haben muss. Er muss zumindest mehr wissen als wir, und wir können nicht beurteilen,

* Ein Teil der Sittenlehre in der philosophischen Ethik und in der katholischen Moraltheologie, der für mögliche Fälle des praktischen Lebens anhand eines Systems von Geboten das rechte Verhalten bestimmt.

welches größere Gut hätte geopfert oder welchem größeren Übel die Welt hätte ausgesetzt werden müssen, wenn er sich entschlossen hätte, diesen Mangel zu beseitigen. Anders jedoch, wenn er allmächtig wäre. Wäre er es, müsste er selbst gewollt haben, dass die beiden wünschenswerten Zwecke unvereinbar sind; müsste er selbst gewollt haben, dass das seinem mutmaßlichen Plan entgegenstehende Hindernis unüberwindlich ist. Er *kann* daher diesen Plan nicht gehabt haben. Es hilft nichts zu sagen, dass er ihn gehabt habe, dass er aber noch andere Pläne gehabt habe, die sich der Ausführung dieses Plans entgegenstellten. Denn bei einem durch keine Bedingungen oder Möglichkeiten beschränkten Wesen kann nicht davon die Rede sein, dass *ein* Zweck einem anderen Beschränkungen auferlegt.

Allmacht kann daher auf der Grundlage der natürlichen Theologie vom Schöpfer nicht ausgesagt werden. Die fundamentalen Prinzipien der natürlichen Religion, wie sie aus den Erscheinungen des Universums hergeleitet werden können, verneinen seine Allmacht. Allwissenheit dagegen schließen sie nicht in demselben Maße aus: Auch wenn wir eine Beschränkung seiner Macht annehmen müssen, so widerspricht nichts der Annahme vollkommenen Wissens und absoluter Weisheit. Andererseits gibt es nichts, was diese Annahme begründen könnte. Die Kenntnis der Kräfte und Eigenschaften der Dinge, die für das Planen und Ausführen der Einrichtungen des Kosmos notwendig ist, überragt das menschliche Wissen zweifellos in demselben Maß, wie die in der Schöpfung gelegene Macht das menschliche Vermögen überragt. Und die dazu erforderliche Geschicklichkeit, Kunstfertigkeit und Scharfsinnigkeit – wie man es bei menschlichen Werken nennen würde – setzen uns nur zu oft in Erstaunen. Aber nichts nötigt uns zu der Annahme, dass das Wissen oder die Geschicklichkeit unbegrenzt sind. Wir sind nicht einmal zu der Annahme genötigt, dass die eingeschlagenen Wege immer die bestmöglichen waren. Sofern wir es wagen dürfen, sie zu beurteilen, so wie wir die Werke menschlicher Kunstfertigkeit beurteilen, finden wir Mängel in Hülle und Fülle. Der menschliche Körper zum Beispiel ist eines der schlagendsten Beispiele für Scharfsinn und Erfindungsreichtum, die die Natur bietet; aber wir dürfen wohl fragen, ob eine so komplizierte Maschine nicht auch so hätte eingerichtet werden können, dass sie dauerhafter und nicht so leicht und so oft von Störungen heimgesucht wird. Wir dürfen fragen, warum das menschliche Geschlecht so beschaffen sein musste, dass es endlose Zeiträume hindurch in entwürdigendem Elend am Boden kleben musste, bevor ein kleiner

Teil es vermochte, sich zu dem sehr unvollkommenen Zustand von Intelligenz, Güte und Glück zu erheben, dessen wir uns jetzt erfreuen. Die göttliche Macht war vielleicht nicht imstande, mehr zu tun; die Hindernisse, die einer besseren Einrichtung der Dinge im Wege standen, waren vielleicht unüberwindlich. Aber vielleicht waren sie es auch nicht. Das Geschick des Demiurgen* reichte aus, um das hervorzubringen, was uns vor Augen ist; wir können aber nicht sagen, dass dieses Geschick die äußerste Grenze der Vollkommenheit erreicht hat, die mit dem von ihr verwendeten Material und den Kräften, mit denen sie zu arbeiten hatte, vereinbar war. Ich weiß nicht, wie wir uns auf der Grundlage der natürlichen Theologie auch nur darüber Gewissheit verschaffen sollen, dass der Schöpfer die ganze Zukunft voraussieht, dass er alle Wirkungen vorausweiß, die sich aus seinen Verfahrensweisen ergeben werden. Es kann große Weisheit geben ohne die Macht, alles vorausszusehen und zu berechnen, und menschliche Kunstfertigkeit lehrt uns die Möglichkeit, dass das Wissen des Künstlers von den Eigenschaften der Dinge, die er bearbeitet, ihn dazu befähigen kann, Vorkehrungen zu treffen, die auf bewunderungswürdige Weise ein bestimmtes Resultat hervorbringen, während wir vielleicht sehr wenig dazu imstande sind, Kräfte einer anderen Art vorausszusehen, die den von ihm bearbeiteten Mechanismus möglicherweise verändern oder ihm entgegenwirken können. Vielleicht würde die Kenntnis der Naturgesetze, von denen das organische Leben abhängt, auch wenn sie nicht viel vollkommener wäre als die Kenntnis, die der Mensch jetzt von einigen anderen Naturgesetzen besitzt, ihm dazu verhelfen – vorausgesetzt, er besäße dieselbe Macht über die betreffenden Materialien und Kräfte, die er über einige der Materialien und Kräfte der unbelebten Natur hat, organische Wesen zu schaffen, die nicht weniger bewunderungswürdig und ihren Daseinsbedingungen angepasst sind als die Geschöpfe der Natur.

Wenn wir demnach annehmen müssen, dass wir uns, solange wir uns innerhalb der Grenzen der natürlichen Religion bewegen, mit einem weniger als allmächtigen Schöpfer begnügen müssen, drängt sich nunmehr die Frage auf, welcher Art die Beschränkung seiner Macht sei. Liegt das Hindernis, das der Macht des Schöpfers Halt gebietet, das ihr zuruft »Bis hierher und nicht weiter!« in der Macht anderer intelligenter Wesen oder in der Unzulänglichkeit und Widerspenstigkeit des Materials des Universums? Oder müssen wir

* Weltenschöpfer.

uns damit abfinden, die Hypothese gelten zu lassen, dass der Urheber des Kosmos, obgleich weise und wissend, doch nicht allweise und allwissend war und vielleicht nicht immer das Beste getan hat, was ihm unter den gegebenen Bedingungen zu tun möglich war?

Die erste dieser Annahmen war bis vor sehr kurzer Zeit die vorherrschende Theorie selbst des Christentums und ist es vielfach noch. Die geltende Religion stellt den Schöpfer, obgleich sie ihm – und in einem gewissen Sinn aufrichtig – Allmacht zuschreibt, so dar, als dulde er aus einem unerforschlichen Grund, dass seinen Zwecken durch ein anderes Wesen von entgegengesetztem Charakter und von großer, obgleich untergeordneter Macht, dem Teufel, fortwährend entgegengewirkt wird. Der einzige diesbezügliche Unterschied zwischen dem populären Christentum und der Religion des Ohrmazd und Ahriman* ist, dass das erstere seinem gütigen Schöpfer das zweifelhafte Kompliment macht, den Teufel geschaffen zu haben und jederzeit imstande zu sein, ihn und seine bösen Taten und Absichten zu zermalmen und zu vernichten, was er aber gleichwohl nicht tut. Wie ich jedoch bereits bemerkt habe, sind alle Formen des Polytheismus, und diese ebenso sehr wie die übrigen, nur schwer vereinbar mit einem von allgemeinen Gesetzen beherrschten Universum. Gehorsam gegen das Gesetz ist das Kennzeichen einer geordneten Regierung und nicht das eines andauernden Konflikts. Wenn Mächte miteinander um die Herrschaft der Welt ringen, ist die Grenze zwischen ihnen nicht fest, sondern fortwährend schwankend. Es mag scheinen, als gelte dies auf unserem Planeten tatsächlich hinsichtlich der Mächte des Guten und des Bösen, sofern wir nur auf die Ergebnisse sehen; aber wenn wir auf die inneren Triebfedern blicken, finden wir, dass beides, Gutes und Böses, im gewöhnlichen Lauf der Natur und durch dieselben ihr anfangs eingepprägten Gesetze geschieht und dass dieselbe Maschinerie bald Gutes, bald Böses und noch öfter beides zusammen zutage fördert. Die Teilung der Macht ist nur anscheinend schwankend, tatsächlich jedoch so scharf abgegrenzt, dass, ginge es um menschliche Potentaten**, wir ohne Zögern erklären würden, dass der Anteil eines jeden durch vorgängige Übereinkunft festgelegt worden sein muss. Bei dieser Annahme könnte das Zusammenwirken feindseliger Kräfte

* Schöpfergott (Ahura Mazda oder Ohrmazd) und seinen Urheber begleitender böser Geist (Ahriman) in der von einem dualistischen Weltbild geprägten zoroastrischen Religion.

** Machthaber.

in der Tat zu demselben Ergebnis führen wie bei der Annahme eines einzigen Schöpfers mit geteilten Zwecken.

Denken wir aber nicht darüber nach, welche Hypothese sich aufstellen und möglicherweise mit den bekannten Tatsachen vereinbaren lässt, sondern vielmehr darüber, welche Annahme durch die Beweise der natürlichen Religion gestützt wird, liegt der Fall anders. Die Anzeichen für einen zweckmäßigen Plan weisen entschieden in eine einzige Richtung: die der Erhaltung der Geschöpfe, in deren Bau sich diese Anzeichen finden. Neben den erhaltenden Kräften finden sich zwar auch zerstörende, die wir versucht sein könnten, einem anderen Schöpfer zuzuschreiben; aber selten finden sich Anzeichen für irgendeine verborgene Zuhilfenahme zerstörerischer Mittel, es sei denn, die Zerstörung des einen Geschöpfes sei ein Mittel zur Erhaltung anderer. Auch kann nicht angenommen werden, dass die erhaltenden Kräfte in der Hand des einen, die zerstörenden in der Hand des anderen Wesens liegen. Die zerstörenden Kräfte sind ein notwendiger Teil der erhaltenden; die chemischen Zusammensetzungen, durch die sich das Leben erhält, wären nicht möglich ohne eine parallele Reihe von Zersetzungen. Das große Agens der Auflösung in den organischen wie den anorganischen Substanzen ist die Oxidation, und nur durch Oxidation erhält sich das Leben, sei es auch nur für die Dauer einer Minute. Die Unvollkommenheiten in der Erreichung der Zwecke, auf die die Erscheinungen hindeuten, machen nicht den Eindruck, als seien sie geplant. Sie erscheinen vielmehr wie die unbeabsichtigten Ergebnisse von Zufällen, gegen die keine hinreichenden Vorkehrungen getroffen waren, oder von einem quantitativen Übermaß oder Mangel der Kräfte, durch die der gute Zweck zur Ausführung gebracht wurde; oder aber wir müssen in ihnen die Folgen der Abnutzung einer Maschinerie sehen, die nicht auf ewige Dauer berechnet ist. Sie deuten entweder auf Unzulänglichkeiten des Könnens in Bezug auf die beabsichtigten Zwecke hin oder aber auf äußere Kräfte, über die der Werkmeister keine Macht hat, die aber andererseits auch nicht darauf hindeuten, dass sie von einer anderen rivalisierenden Intelligenz gehandhabt und zielvoll eingesetzt würden.

Wir dürfen daher schließen, dass die natürliche Theologie es nicht rechtfertigt, den Hindernissen, die die offensichtlichen Zwecke des Schöpfers zum Teil vereiteln, Intelligenz oder Persönlichkeit beizulegen. Die Begrenztheit der Macht des Schöpfers ist mit größerer Wahrscheinlichkeit das Ergebnis entweder der Eigenschaften des Materials – indem die Substanzen und Kräfte,

aus denen das Universum zusammengesetzt ist, keine Anordnung zuließen, durch die seine Zwecke hätten vollständiger erreicht werden können oder die Zwecke *hätten* vollständiger erreicht werden können, aber der Schöpfer wusste es nicht zu bewerkstelligen: Das schöpferische Geschick, wie bewunderungswürdig auch immer, war nicht vollkommen genug, seine Zwecke vollständig zu erreichen.

Ich möchte mich jetzt den moralischen Eigenschaften der Gottheit zuwenden, soweit sie sich in der Schöpfung kundtun, beziehungsweise (wenn wir das Problem im weitesten Sinne fassen) der Frage, welche Anzeichen die Natur für die Zwecke ihres Schöpfers bietet. Diese Frage gewinnt ein ganz anderes Ansehen für uns als für diejenigen Vertreter der natürlichen Theologie, die unter der Notwendigkeit stehen, die Allmacht des Schöpfers zuzugeben. Wir brauchen uns nicht an der Lösung des unmöglichen Problems zu versuchen, unendliche Güte und Gerechtigkeit mit der unbegrenzten Macht des Schöpfers einer Welt wie dieser zu vereinbaren. Ein solcher Versuch enthält nicht nur einen absoluten Widerspruch im intellektuellen Sinn, sondern bietet zugleich im schlimmsten Maß das abstoßende Schauspiel einer jesuitischen Verteidigung moralischer Ungeheuerlichkeiten.

Was dieses Thema betrifft, brauche ich den Ausführungen in meinem Essay *Natur* nichts hinzuzufügen.* An dem Punkt, den unsere Argumentation erreicht hat, stoßen wir auf keine solche moralische Schwierigkeit. Räumt man ein, dass die schöpferische Kraft durch Bedingungen eingeschränkt war, deren Natur und Ausmaß uns völlig unbekannt sind, kann der Schöpfer in der Tat so gütig und gerecht sein, wie es die Frömmsten glauben, und kann alles in seinen Werken, was diesen moralischen Eigenschaften widerspricht, durch die Bedingungen verschuldet sein, die dem Schöpfer nur die Wahl zwischen mehreren Übeln ließen.

Es ist jedoch *eine* Frage, ob irgendein Schluss mit der bekannten Tatsachen vereinbar ist, und eine andere, ob er durch die bekannten Tatsachen bewiesen werden kann. Und wenn wir über den Schöpfungsplan nicht anders urteilen können als nach den tatsächlich geschaffenen Werken, ist es eine gewagte Annahme, dass das Werk anders geplant gewesen sei, als es verwirklicht wurde. Wenn auch der Boden, auf dem wir uns hier bewegen, unsicher ist, dürfen wir uns darauf doch wohl mit der gehörigen Vorsicht eine Stück weit vorwagen.

* Vgl. S. 377–420 in diesem Band.

Einige Teile der Natur weisen viel deutlichere Anzeichen einer zweckmäßigen Gestaltung auf als andere; viele – das kann man ohne Übertreibung sagen – weisen überhaupt keine auf. Die augenfälligsten Anzeichen für eine zweckmäßige Gestaltung sind Struktur und Prozesse des pflanzlichen und tierischen Lebens. Gäbe es diese nicht, wären die Erscheinungen in der Natur dem denkenden Teil der Menschheit wahrscheinlich nie als Hinweis auf einen Gott erschienen. Nachdem aber einmal aus der Organisation lebender Wesen auf einen Gott geschlossen worden war, schienen auch andere Teile der Natur, wie der Bau des Sonnensystems, mehr oder weniger starke Beweise zur Bestätigung dieses Glaubens zu enthalten. Einen Plan in der Natur einmal zugegeben, dürfen wir Aufklärung über die Art dieses Planes am ehesten von den Teilen der Natur erhoffen, in denen seine Spuren am auffälligsten sind.

Auf welchen Zweck also scheinen die bei der Konstruktion der Tiere und Pflanzen verwendeten Mittel abzuzielen, die die Bewunderung der Naturforscher erregen? Es ist unmöglich, die Tatsache zu übersehen, dass sie hauptsächlich auf keinen höheren Zweck hinarbeiten als den, die Struktur der Pflanzen und Tiere für eine gewisse Zeit am Leben und in Wirksamkeit zu erhalten: das Individuum für einige Jahre, die Gattung oder das Geschlecht für eine längere, aber immer noch begrenzte Zeit. Und die ähnlichen, wenn auch weniger auffälligen Anzeichen der Schöpfung, die sich in der anorganischen Natur erkennen lassen, weisen im Allgemeinen dieselben Merkmale auf. Die Anpassungsmechanismen, die sich zum Beispiel im Sonnensystem zeigen, bestehen darin, dass es unter Bedingungen gestellt ist, die seine Teile instand setzen, durch ihre Wechselwirkung seine Stabilität aufrechtzuerhalten, statt sie zu zerstören, und selbst das nur für eine gewisse, gemessen an der kurzen Spanne unseres Lebens allerdings ungeheure Zeit, die aber selbst von uns als begrenzt erkannt werden kann. Denn selbst die schwachen Hilfsmittel, über die wir zur Erforschung der Vergangenheit verfügen, bieten nach Ansicht derer, die die Frage auf dem neuesten Stand der Wissenschaft geprüft haben, Beweise dafür, dass das Sonnensystem einstmals eine riesige Nebel- oder Dunstsphäre war und einen Prozess durchmacht, der es im Lauf der Zeiten zu einer einzigen, nicht sehr großen, in arktischer Kälte erstarrten Masse festen Stoffs machen wird. Wenn nun aber die Maschinerie des Systems darauf eingerichtet ist, sich nicht länger als eine Zeitlang in Wirksamkeit zu erhalten, so entspricht sie dem Zweck, von lebenden Wesen bewohnt zu werden, noch unvollkommener, da sie für diesen Zweck nur während des ver-

hältnismäßig kurzen Teils ihrer Gesamtdauer eingerichtet ist, der zwischen der Zeit liegt, in der die Planeten zu heiß waren, und der, in der sie zu kalt wurden oder sein werden, um Leben unter den einzigen Bedingungen zu gestatten, unter denen es nach unserer Erfahrung möglich ist. Oder wir kehren die Sache um und sagen: Das organische Leben ist auf die Bedingungen des Sonnensystems nur für eine verhältnismäßig kurze Periode in der Existenz dieses Systems eingerichtet.

Der größere Teil des Plans, den wir in der Natur angedeutet finden, liefert daher, so erstaunlich sein Mechanismus auch immer sein mag, keine Beweise für irgendwelche moralischen Eigenschaften; denn der Zweck, für den der Mechanismus eingerichtet ist – und die Einrichtung für diesen Zweck ist der Beweis dafür, dass er überhaupt auf einen Zweck gerichtet ist –, ist kein moralischer Zweck. Dieser Zweck ist nicht das Wohl fühlender Geschöpfe, sondern nichts als die auf eine begrenzte Periode beschränkte Fortdauer der Schöpfung selbst, der belebten wie der unbelebten. Der einzige Schluss, der daher aus dem überwiegenden Teil dieser Schöpfung hinsichtlich des Charakters des Schöpfers gezogen werden kann, ist, dass er nicht wünscht, seine Werke so rasch, wie sie geschaffen sind, untergehen zu sehen; er will, dass sie eine gewisse Dauer haben. Daraus lässt sich billigerweise jedoch nichts darüber erschließen, wie er seinen lebenden oder vernünftigen Geschöpfen gegenüber gesinnt ist.

Nach Abzug der großen Zahl von Einrichtungen, die offenbar keinen anderen Zweck haben als den, die Maschine in Gang zu halten, bleibt noch eine gewisse Zahl von Vorkehrungen übrig, die dazu bestimmt sind, lebenden Wesen teils Lust, teils Schmerz zu bereiten. Wir haben keine positive Gewissheit darüber, ob nicht vielleicht auch die Gesamtheit dieser Vorkehrungen darauf berechnet ist, das Geschöpf oder seine Gattung zu erhalten; denn Lust- wie Schmerzempfindungen haben eine erhaltende Tendenz: Lustempfindungen ziehen uns meist zu Dingen, die das individuelle oder das Gattungsleben erhalten, während Schmerzen uns von dem abschrecken, was dieses Leben zerstören würde.

Zieht man alle diese Dinge in Betracht, leuchtet ein, dass von den Beweisen für die Existenz eines Schöpfers ein gewaltiger Abzug gemacht werden muss, wenn sie als Beweise für einen wohlwollenden Zweck gelten sollen – in der Tat ein so gewaltiger Abzug, dass mit Fug und Recht bezweifelt werden darf, ob danach noch ein Überschuss bleibt. Versucht man jedoch, die Frage ohne

Parteilichkeit oder Vorurteil zu betrachten, und hütet man sich, sein Urteil von seinen Wünschen beeinflussen zu lassen, scheint es, dass, wenn man die Existenz eines Plans zugibt, ein Übergewicht von Beweisen dafür vorliegt, dass der Schöpfer die Lust seiner Geschöpfe gewünscht hat. Dies zeigt sich in der Tatsache, dass fast alles in der einen oder anderen Weise Lust gewährt, da bereits die bloße Betätigung der geistigen und körperlichen Fähigkeiten eine nie versiegende Quelle von Lust darstellt und selbst schmerzliche Dinge durch die Befriedigung der Neugierde und das angenehme Gefühl, Kenntnisse zu erwerben, lustvoll sind, und dass wir Lustempfindungen als eine Folge des normalen Gangs der Maschine empfinden, während der Schmerz gewöhnlich durch eine äußere Störung der Maschine entsteht und in jedem besonderen Fall der Wirkung eines Zufalls ähnlich sieht. Selbst in solchen Fällen, in denen der Schmerz wie die Lust aus dem normalen Gang der Maschine hervorgeht, scheinen keine Anzeichen dafür vorzuliegen, dass Vorkehrungen eigens dafür getroffen worden sind, Schmerz hervorzubringen. Die Anzeichen sprechen vielmehr für eine gewisse Schwerfälligkeit in der Funktionsweise eines auf andere Zwecke gerichteten Mechanismus. Der Urheber der Maschinerie ist ohne Zweifel dafür verantwortlich zu machen, sie für Schmerzen empfänglich gemacht zu haben; aber das war vielleicht eine notwendige Bedingung ihrer Empfänglichkeit für Lustempfindungen – eine Annahme, die nicht statthaft ist, wenn man von einem allmächtigen Schöpfer ausgeht, die aber äußerst wahrscheinlich ist, wenn man einen Werkmeister annimmt, der unter den Beschränkungen unerbittlicher Gesetze und unzerstörbarer Eigenschaften der Materie arbeitet. Wenn zugegeben wird, dass die Empfänglichkeit im Plan lag, so erscheint der Schmerz selbst gewöhnlich als etwas Unbeabsichtigtes, als ein zufälliges Ergebnis der Kollision des Organismus mit einer äußeren Kraft, die ursprünglich nicht beabsichtigt war und die zu verhindern sogar in vielen Fällen Vorkehrungen getroffen sind. Es hat daher deutlich den Anschein, dass Lust dem Schöpfer angenehm ist, während, wenn überhaupt, nur ein sehr geringer Anschein dafür besteht, dass ihm Schmerz angenehm ist, und man kann es daher als in gewissem Maße gerechtfertigt bezeichnen, wenn lediglich aus Gründen der natürlichen Theologie geschlossen wird, dass Wohlwollen eine der Eigenschaften des Schöpfers sei. Aber der Sprung von da zu dem Schluss, dass seine einzigen oder Hauptzwecke wohlwollende seien und dass der einzige Zweck und das Ziel der Schöpfung das Glück seiner Geschöpfe gewesen sei, ist nicht nur durch keinerlei Beweise gerechtfertigt, sondern

steht mit den uns vorliegenden Beweisen im Widerspruch. Wenn das Motiv der Gottheit bei der Erschaffung der fühlenden Wesen das Glück seiner Geschöpfe war, so muss dieser Zweck zumindest für unseren Winkel des Universums in Anbetracht vergangener Zeitalter und aller Länder und Geschlechter als bis jetzt schmachvoll verfehlt erklärt werden; und wenn Gott keinen anderen Zweck als unser und anderer lebender Geschöpfe Glück hatte, so ist nicht zu glauben, dass er sie mit der Aussicht ins Dasein gerufen haben würde, so vollständig in ihren Erwartungen enttäuscht zu werden. Hätte der Mensch nicht die Macht, durch die Betätigung seiner eigenen Energien zur Verbesserung sowohl seiner selbst als auch seiner äußeren Umstände, für sich und andere Geschöpfe unendlich viel mehr zu tun, als Gott ursprünglich getan hat, so würde das Wesen, das ihn ins Dasein gerufen hat, etwas ganz anderes als Dank von ihm verdienen. Natürlich kann man sagen, dass ihm eben diese Fähigkeit, sich selbst und die Welt zu verbessern, von Gott verliehen wurde, und dass die Veränderung, die er dadurch im menschlichen Dasein schließlich zu bewirken vermag, mit dem Leiden und dem vergeudeteten Leben ganzer geologischer Zeitalter nicht zu teuer erkaufte ist. Das mag so sein. Aber anzunehmen, dass Gott den Menschen diesen Segen um keinen weniger furchtbaren Preis hätte zuteilwerden lassen können, heißt, sich eine sehr sonderbare Vorstellung von der Gottheit zu machen. Es heißt anzunehmen, dass Gott ursprünglich nichts Besseres schaffen konnte als einen Buschmann, einen Andamaner* oder etwas noch Niedrigeres, und doch imstande war, den Buschmann oder den Indianer mit der Fähigkeit auszustatten, sich zu einem Newton oder Fénelon** zu erheben. Wir haben sicherlich kein Wissen von den Schranken, die die göttliche Allmacht begrenzen. Aber es heißt, sich einen sehr eigentümlichen Begriff von diesen Schranken zu machen, wenn man glaubt, dass sie die Gottheit befähigen, einem fast tierischen Geschöpf die Fähigkeit zu verleihen, durch lang dauernde Anstrengungen das hervorzu- bringen, was Gott selbst auf keine andere Weise zu schaffen imstande war.

So weit also die Anzeichen der göttlichen Güte, insofern sie die natürliche Religion betreffen. Schauen wir uns nach irgendeiner anderen unter den moralischen Eigenschaften um, die eine gewisse Klasse von Philosophen sich an-

* Zwergwüchsige Ureinwohner (Andamanen) der zu Indien gehörigen Inselkette im Westen der Halbinsel Malakka.

** François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651–1715), französischer Erzbischof und Autor.

gewöhnt hat, von der Güte zu unterscheiden, beispielsweise die Gerechtigkeit, so sehen wir uns einer vollständigen Lücke gegenüber. Welchen Maßstab der Gerechtigkeit wir nach unseren ethischen Anschauungen auch immer anlegen mögen, die Natur liefert uns keinerlei Beweise für eine göttliche Gerechtigkeit. In den allgemeinen Einrichtungen der Natur findet sich nicht einmal ein Schatten von Gerechtigkeit, und jede noch so unvollkommene Verwirklichung der Gerechtigkeit in der menschlichen Gesellschaft (eine bis jetzt äußerst unvollkommene Verwirklichung) ist das Werk des Menschen selbst, der sich im Kampf gegen ungeheure natürliche Hindernisse zu einem zivilisierten Zustand emporarbeitet und sich eine zweite Natur schafft, die weitaus besser und uneigennütziger ist als die, mit der er erschaffen wurde. Aber über diesen Punkt, die Natur, habe ich mich in einem anderen Essay, auf das bereits hingewiesen worden ist,^{*} zur Genüge ausgesprochen.

Das Ergebnis der natürlichen Religion hinsichtlich der Frage der göttlichen Attribute ist also Folgendes: ein Wesen von großer, aber beschränkter Macht – wie oder wodurch beschränkt, können wir nicht einmal vermuten; von großer und vielleicht unbeschränkter, vielleicht aber auch noch mehr als seine Macht beschränkter Intelligenz; das das Glück seiner Geschöpfe wünscht und einige Rücksicht darauf nimmt; das jedoch andere Beweggründe zum Handeln zu haben scheint, an denen ihm mehr gelegen ist, und von dem kaum angenommen werden kann, dass es das Universum nur zu jenem Zweck geschaffen hat. So also ist die Gottheit beschaffen, auf die die natürliche Religion hinweist. Jede einnehmendere Vorstellung von Gott entspringt lediglich menschlichen Wünschen beziehungsweise den Lehren einer wirklichen oder vermeintlichen Offenbarung.

Im Folgenden soll untersucht werden, ob die Erkenntnis der Natur uns irgendwelche Aufschlüsse über die Unsterblichkeit der Seele und ein künftiges Leben gibt.

* Vgl. das erste der *Drei Essays über Religion* auf S. 377–420 in diesem Band.

Teil III

Unsterblichkeit

Die Hinweise auf Unsterblichkeit können in zwei Gruppen eingeteilt werden: diejenigen, die unabhängig von jeder Theorie hinsichtlich des Schöpfers und seiner Absichten sind, und diejenigen, die von einem vorausgehenden Glauben über diese Dinge abhängen.

Was die erste Klasse von Argumenten anlangt, so haben spekulative Köpfe zu verschiedenen Zeiten eine ganze Reihe aufgestellt, wofür etwa die in Platons *Phaidon* ein Beispiel ist;⁶ sie haben aber größtenteils keinerlei Anhänger und bedürfen heute keiner ernsthaften Widerlegung mehr. Sie gründen sich im Allgemeinen auf vorgefasste Theorien über die Natur des denkenden Prinzips im Menschen, das als vom Körper gesondert und abtrennbar betrachtet wird, und andere vorgefasste Theorien über den Tod, zum Beispiel die, dass der Tod oder die Auflösung stets eine Trennung der Teile sei und dass die Teile, als etwas nicht aus Teilen Bestehendes, Einfaches und Unteilbares, dieser Trennung nicht unterworfen sind. Merkwürdigerweise nimmt einer der am Gespräch im *Phaidon* Beteiligten die Antwort voraus, mit der ein Gegner diesem Argument heutzutage begegnen würde, nämlich dass Denken und Bewusstsein, wenn auch begrifflich vom Körper zu unterscheiden, doch vielleicht nicht eine von ihm abtrennbare Substanz sind, sondern eine Wirkung des Körpers, und zu ihm in demselben Verhältnis stehen (das Bild ist von Platon) wie eine Melodie zu dem Musikinstrument, auf dem sie gespielt wird, und dass die Argumente, mit denen bewiesen werden soll, dass die Seele nicht mit dem Körper stirbt, ebenso beweisen würden, dass die Melodie nicht mit dem Instrument stirbt, sondern seine Zerstörung überlebt und für sich weiterexistiert. In der Tat nehmen die Neueren, die die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele in Frage stellen, im Allgemeinen nicht an, dass die Seele eine Substanz *per se* ist, sondern betrachten sie als den Namen für ein Bündel von Eigenschaften, nämlich die Eigenschaften des Fühlens, Denkens, Schlussfolgerns, Glaubens, Wollens etc.; und diese Eigenschaften betrachten sie als eine Konsequenz der körperlichen Organisation, so dass es (wie sie weiter argumentieren) ebenso unvernünftig wäre, von ihnen anzunehmen, dass sie weiterleben, wenn diese Organisation zerstört ist, wie von der Farbe oder dem Geruch der Rose, dass sie die Rose überdauern, wenn

diese zugrunde gegangen ist. Diejenigen, die die Unsterblichkeit der Seele aus deren Natur herleiten möchten, müssen daher zunächst beweisen, dass die betreffenden Eigenschaften keine Eigenschaften des Körpers, sondern einer davon getrennten Substanz sind. Was nun aber sagt die Wissenschaft über diesen Punkt? Sie kann den Punkt weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin schlüssig entscheiden. Erstens kann die Wissenschaft nicht experimentell beweisen, dass irgendeine Art der Organisation fähig ist, Gefühle oder Gedanken zu erzeugen. Um diesen Beweis zu führen, müssten wir imstande sein, einen Organismus künstlich herzustellen und auszuprobieren, ob er fühlt – was wir nicht können. Es ist dem Menschen nicht möglich, Organismen künstlich herzustellen, sie können nur aus einem vorher existierenden Organismus entwickelt werden. Andererseits jedoch ist der Beweis nahezu vollständig erbracht, dass jedem Denken und Fühlen eine Tätigkeit des körperlichen Organismus unmittelbar vorausgeht oder von ihr begleitet wird, dass die spezifischen Variationen und insbesondere die verschiedenen Grade der Komplexität der Nerven- und Gehirnorganisation Unterschieden in der Entwicklung der geistigen Fähigkeiten entsprechen; und obgleich wir keinen anderen als einen negativen Anhaltspunkt dafür haben, dass das geistige Bewusstsein aufhört, wenn die Funktionen des Gehirns aussetzen, so wissen wir doch, dass Krankheiten des Gehirns die geistigen Funktionen stören und dass sie durch Verfall oder Schwächung des Gehirns beeinträchtigt werden. Wir haben daher hinreichende Anhaltspunkte dafür, dass die Tätigkeit des Gehirns wenn nicht die Ursache, so doch, zumindest in unserer gegenwärtigen Existenzweise, eine *conditio sine qua non** geistiger Operationen ist und dass, wenn man annimmt, die Seele sei eine vom Körper gesonderte Substanz, ihre Trennung vom Körper nicht, wie einige sich geschmeichelt haben, eine Befreiung von Fesseln und Wiedererlangung der Freiheit sein würde, sondern einfach ihre Funktionen anhalten und sie wieder in den Zustand der Bewusstlosigkeit zurückversetzen würde, sofern und solange nicht eine andere Reihe von Bedingungen hinzuträte, die geeignet wäre, die Seele wiederum in Tätigkeit zu setzen, für deren Existenz die Erfahrung allerdings nicht den geringsten Anhaltspunkt bietet.

Gleichzeitig aber ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass diese Überlegungen auf nichts anderes hinauslaufen als mangelnde Beweise; sie sind kein Argu-

* Notwendige Bedingung.

ment *gegen* die Unsterblichkeit. Wir müssen uns hüten, den Schlüssen einer *Aposteriori*-Philosophie eine *Apriori*-Gültigkeit beizulegen. Die Wurzel alles *Apriori*-Denkens ist die Tendenz, auf die Beziehungen der äußeren Dinge zu einander eine zwischen den Vorstellungen unseres Geistes bestehende enge Verknüpfung zu übertragen; und Denker, die redlich bestrebt sind, die Erfahrung als Schranke ihres Glaubens gelten zu lassen, und aufrichtig davon überzeugt sind, es auch zu tun, sind gegen dieses Missverständnis nicht immer genügend auf der Hut. Es gibt Denker, die es als eine Vernunftwahrheit betrachten, dass Wunder unmöglich sind. Und ebenso gibt es andere, die, weil die Erscheinungen des Lebens und des Bewusstseins in ihren Köpfen nach unwandelbarer Erfahrung mit der Tätigkeit materieller Organe verknüpft sind, es *per se* für eine Absurdität halten, es sich als möglich vorzustellen, dass diese Erscheinungen unter irgendwelchen anderen Bedingungen existieren könnten. Sie sollten aber nicht vergessen, dass die fortwährende Koexistenz einer Tatsache mit einer anderen die eine Tatsache dadurch nicht schon zu einem Bestandteil der anderen oder zu ein und derselben Tatsache mit ihr macht. Die Beziehung des Denkens zu einem materiellen Gehirn ist keine metaphysische Notwendigkeit, sondern einfach eine fortwährende Koexistenz innerhalb der Grenzen der Beobachtung. Und das Gehirn ist, wenn man es nach den Prinzipien der Assoziationspsychologie* bis auf den Grund analysiert, ebenso wie die seelischen Tätigkeiten, ja wie die Materie selbst, nur ein Ganzes von wirklichen oder als möglich erschlossenen menschlichen Empfindungen, nämlich solchen, wie sie der Anatom hat, wenn er den Schädel öffnet, und solchen Eindrücken, von denen wir annehmen, dass wir sie von molekularen oder anderen Bewegungen während der Tätigkeit des Gehirns haben würden, falls die knochige Hülle nicht vorhanden wäre und unsere Sinne oder Instrumente fein genug wären. Die Erfahrung liefert uns kein Beispiel einer Reihe von Bewusstseinszuständen ohne Verknüpfung mit diesen kontingenten Empfindungen; aber es ist ebenso leicht, sich eine solche Reihe von Zuständen ohne diese Begleitung wie mit ihr vorzustellen, und die Natur der Dinge, soweit sie uns bekannt ist, liefert keinen Grund gegen die Möglichkeit einer Trennung. Wir dürfen annehmen, dass dieselben Gedanken, Gefühle, Willensregungen und selbst Sinneseindrücke, die wir hier auf Erden

* Richtung in der Psychologie, die davon ausgeht, dass sich Begriffe und Vorstellungen aus Bewusstseins- und Sinneseindrücken zusammensetzen. John Stuart Mill kann als Vertreter einer idealistischen Assoziationspsychologie angesehen werden.

haben, vielleicht anderswo unter anderen Bedingungen fortdauern oder wieder anfangen, ebenso wie wir annehmen dürfen, dass andere Gedanken und Gefühle vielleicht unter anderen Bedingungen in anderen Teilen des Universums vorkommen. Und bei dieser Annahme brauchen wir uns durch metaphysische Schwierigkeiten hinsichtlich einer denkenden Substanz nicht in Verlegenheit bringen zu lassen. Substanz ist nur ein allgemeiner Name für die Dauerhaftigkeit von Eigenschaften: Wo immer eine durch Erinnerungen verknüpfte Reihe von Gedanken vorkommt, macht das bereits eine denkende Substanz aus. Diese absolute Unterscheidung im Denken, und Trennbarkeit in der Vorstellung, der Zustände unseres Bewusstseins von der Reihe der Bedingungen, mit denen sie durch fortwährende Koexistenz verbunden sind, entspricht für alle praktischen Zwecke der alten Unterscheidung zwischen den beiden Substanzen Materie und Geist.

Es gibt also keine anderen wissenschaftlichen Beweise gegen die Unsterblichkeit der Seele als den negativen, der in der Abwesenheit positiver Beweise zu ihren Gunsten besteht. Und selbst dieser negative Beweis ist nicht so stark, wie es negative Beweise oft sind. Im Fall der Zauberei zum Beispiel ist die Tatsache, dass es keinen Beweis, der einer Prüfung standhalten würde, dafür gibt, dass sie je vorgekommen ist, ebenso schlüssig, wie es der positivste Beweis ihrer Nichtexistenz sein könnte; denn sie existiert, wenn sie überhaupt existiert, auf dieser Erde, wo, wenn sie je existiert hätte, sicher ein auf Tatsachen beruhender Beweis dafür zu erbringen gewesen sein würde. Mit der Fortdauer der Seele nach dem Tod steht es jedoch anders. Dass sie nicht auf der Erde bleibt oder sichtbar herumwandert oder in die Ereignisse des Lebens eingreift, dafür liegt ein ebenso gültiger Beweis vor wie für die Nichtexistenz der Zauberei. Aber dafür, dass sie nicht anderswo existiert, haben wir absolut keinen Beweis. Eine sehr schwache, wenn überhaupt eine Vermutung ist alles, wofür uns ihr Verschwinden von der Oberfläche dieses Planeten einen Anhaltspunkt bietet.

Einige sind vielleicht der Meinung, es ergebe sich eine zusätzliche und sehr starke Vermutung gegen die Unsterblichkeit des denkenden und bewussten Prinzips aus der Analyse aller übrigen Gegenstände der Natur. Alle Dinge in der Natur gehen zugrunde, und die schönsten und vollkommensten sind, wie Philosophen und Poeten gleichermaßen beklagen, die vergänglichsten. Eine Blume von erlesenster Gestalt und Farbe entspringt einer Wurzel, erreicht ihre Vollendung in Wochen oder Monaten und dauert nur wenige Stunden

oder Tage. Warum sollte es mit dem Menschen anders sein? Ja, warum? Aber warum sollte es *nicht* auch anders sein? Fühlen und Denken sind nicht nur verschieden von dem, was wir unbelebte Materie nennen, sondern liegen am entgegengesetzten Pol des Daseins, und Analogieschlüsse von dem einen auf das andere haben einen sehr geringen oder gar keinen Anspruch auf Gültigkeit. Fühlen und Denken sind realer als alles andere; sie sind die einzigen Dinge, von denen wir positiv wissen, dass sie real sind, insofern alle übrigen Dinge nur die unbekannten Bedingungen sind, von denen Fühlen und Denken in dem gegenwärtigen oder auch in einem anderen Zustand unseres Daseins abhängen. Alle Materie hat, losgelöst von den Empfindungen bewusster Wesen, nur eine hypothetische und nicht substanzielle Existenz: Sie ist eine bloße Annahme, um unsere Empfindungen zu erklären; sie selbst nehmen wir nicht wahr; wir sind uns ihrer nicht bewusst, sondern lediglich der Empfindungen, die wir, wie behauptet wird, von ihr empfangen; in Wahrheit ist sie nichts als ein Name für unsere Erwartung von Empfindungen beziehungsweise für unseren Glauben, dass wir gewisse Empfindungen haben können, wenn gewisse andere Empfindungen auf sie hindeuten.* Dass diese kontingenten Möglichkeiten von Empfindungen früher oder später ein Ende haben und anderen Platz machen – heißt das, dass die Reihe unserer Empfindungen selbst abbrechen muss? Das hieße nicht, von einer Art substanzieller Realität auf eine andere zu schließen, sondern aus etwas, das keine Realität außer in Beziehung auf etwas anderes hat, Schlüsse zu ziehen, um sie auf das anzuwenden, was die einzige substanzielle Realität ist. Geist (oder welchen Namen wir auch immer dem geben, was in dem Bewusstsein einer fortgesetzten Reihe von Empfindungen liegt) ist aus einem philosophischen Gesichtspunkt die einzige Realität, für die wir einen Beweis haben, und zwischen ihr und anderen Realitäten kann keine Analogie anerkannt und kein Vergleich angestellt werden, da es keine anderen bekannten Realitäten gibt, mit der wir sie vergleichen könnten. Dies ist vollkommen vereinbar mit der Vergänglichkeit des Geistes; aber die Frage, ob es so ist oder nicht, ist *res integra***, unberührt von den Ergebnissen menschlichen Wissens und menschlicher Erfahrung. Es ist dies einer der seltenen Fälle, in denen es tatsächlich beiden Seiten an jeder Art

* Ausführlicher beschreibt Mill seine Theorie der physikalischen Gegenstände im neunten Kapitel seines Buches über Hamilton (*Collected Works* XI, S. 13–33).

** Eine unausgemachte Sache.

von Beweisen fehlt und in dem die Abwesenheit von Anhaltspunkten für die Bejahung nicht, wie in so vielen anderen Fällen, eine starke Vermutung zugunsten der Verneinung darstellt.

Der Glaube an die menschliche Unsterblichkeit dürfte jedoch bei der Menschheit im Allgemeinen nicht so sehr auf wissenschaftlichen Argumenten physikalischer oder metaphysischer Natur als vielmehr auf Gründen, die für die meisten Gemüter weit stärker sind, beruhen, nämlich einerseits auf der Unannehmlichkeit der Aufgabe der Existenz (zumindest für die, für die sie bis dahin angenehm war) und andererseits auf die allgemeinen Traditionen der Menschheit. Die natürliche Tendenz des Glaubens, diesen beiden Anreizen, unseren eigenen Wünschen und der allgemeinen Zustimmung anderer zu folgen, ist in diesem Fall noch durch öffentliche und private Lehren verstärkt worden, die mit dem größten Nachdruck verbreitet worden sind, da die Herrscher und Lehrer zu allen Zeiten, um ihren Weisungen, sei es aus selbstsüchtigen, sei es aus gemeinnützigen Beweggründen, größere Wirkung zu verschaffen, alles in ihrer Macht Stehende taten, um den Glauben an ein Leben nach dem Tod zu fördern, in dem viel größere Freuden und Leiden als auf Erden davon abhängen, dass wir in diesem Leben tun oder ungetan lassen, was uns im Namen der unsichtbaren Mächte geheißen wird. Als Ursachen des Glaubens sind diese Faktoren von allergrößtem Einfluss. Als Vernunftgründe dagegen haben sie keinerlei Gewicht.

Dass das, was man den Tröstungscharakter einer bestimmten Anschauungsweise nennt, das heißt die Befriedigung, die wir empfinden würden, wenn wir sie für wahr hielten, ein Grund sein könne, an diese Wahrheit zu glauben, ist eine an und für sich unvernünftige Lehre, durch die die Hälfte aller verderblichen Illusionen gutgeheißen würde, von denen die Geschichte berichtet oder die das Leben der Individuen irreführen. In dem hier von uns betrachteten Fall erscheint sie bisweilen in eine quasi wissenschaftliche Sprache gehüllt. Uns wird gesagt, dass der Wunsch nach Unsterblichkeit einer unserer Instinkte sei und dass es keinen Instinkt gebe, dem nicht ein wirklicher, zu seiner Befriedigung geeigneter Gegenstand entspreche. Wo Hunger sei, da sei auch irgendwo Nahrung; wo es sexuelle Gefühle gebe, da gebe es auch Sexualität; wo Liebe sei, da gebe es auch etwas zu lieben etc.; gleicherweise müsse es, da es ein instinktives Verlangen nach ewigem Leben gebe, ein ewiges Leben geben. Die Antwort hierauf liegt auf der Hand. Es ist unnötig, sich auf eine tiefere Betrachtung der Instinkte einzulassen oder die Frage zu diskutieren, ob das

fragliche Verlangen ein Instinkt ist oder nicht. Und auch wenn man zugeben wollte, dass, wo immer sich ein Instinkt zeigt, es etwas dem Verlangen dieses Instinkts Entsprechendes geben müsse, folgt daraus, dass dieses Etwas in unbegrenzter oder auch nur hinlänglicher Menge vorhanden ist, um das unendliche Verlangen menschlicher Wünsche zu befriedigen? Was das Sehnen nach ewigem Leben genannt wird, ist einfach der Wunsch zu leben. Und gibt es nicht tatsächlich das, wonach dieser Wunsch verlangt? Ist nicht das Leben da? Und findet nicht dieser Instinkt, wenn es ein Instinkt ist, seine Befriedigung im Besitz und der Erhaltung des Lebens? Anzunehmen, dass der Wunsch zu leben uns persönlich ein wirkliches Leben in alle Ewigkeit garantiere, wäre ungefähr so, als wenn man annehmen wollte, dass bereits in dem Wunsch nach Nahrung die Gewähr dafür liegt, dass wir die ganze Zeit unseres Lebens hindurch so viel haben werden, wie wir essen können, und umso mehr, je weiter hinausgerückt wir uns das Ende unseres Lebens denken.

Das Argument aus der Tradition oder aus dem allgemeinen Glauben des Menschengeschlechts muss, wenn es von uns als Leitfaden unseres eigenen Glaubens akzeptiert werden soll, vollständig akzeptiert werden; das heißt, wir müssen glauben, dass die Seelen menschlicher Wesen nicht nur nach dem Tod fortleben, sondern den Lebenden als Geister erscheinen; denn wir finden kein Volk, das den einen Glauben ohne den anderen gehabt hätte. Ja, es ist wahrscheinlich, dass der erstere Glaube seinen Ursprung in dem letzteren hatte und dass die primitiven Menschen nie geglaubt haben würden, dass die Seele nicht mit dem Körper stirbt, wenn sie sich nicht eingebildet hätten, dass sie sie nach dem Tode heimsucht. Nichts konnte natürlicher sein als eine solche Einbildung: Allem Anschein nach bewahrheitet sie sich voll und ganz in Träumen, die bei Homer* und in allen Zeitaltern gleich dem des Homer als wirkliche Erscheinungen galten. Den Träumen sind nicht nur die Halluzinationen im Wachzustand hinzuzufügen, sondern auch die wenn auch noch so grundlosen Täuschungen des Auges und des Ohrs, oder vielmehr die Fehldeutungen dieser Sinne, insofern Auge und Ohr uns nur die Anhaltspunkte geben, nach denen die Einbildungskraft sich ein vollständiges Bild ausmalt und mit Realität bekleidet. Man darf diese Täuschungen nicht nach modernen Maßstäben beurteilen. In früheren Zeiten war die Grenze zwischen Ein-

* Homer, vermutlicher Verfasser von *Ilias* und *Odysee*, erster namentlich bekannter Autor der Antike. In seinen Schriften siedelte er das Land der Träume in der Unterwelt an.

bildung und Wahrnehmung keineswegs fest gezogen; man hatte wenig oder nichts von dem Wissen über den wirklichen Lauf der Natur, das uns jetzt zu Gebote steht und uns misstrauisch oder ungläubig gegen jede Erscheinung macht, die mit den bekannten Gesetzen im Widerspruch steht. Bei der damaligen Unwissenheit der Menschen über die Grenzen der Natur und über das, was mit ihr vereinbar ist und nicht vereinbar ist, erschien ihnen hinsichtlich der Beschaffenheit der Natur nichts als sehr viel unwahrscheinlicher als anderes. Indem wir daher, und zwar mit gutem Grund, die Erzählungen und Legenden von vermeintlichen Erscheinungen körperloser Geister verwerfen, entziehen wir dem allgemeinen Glauben der Menschen an ein Leben nach dem Tod das, was aller Wahrscheinlichkeit nach seine Hauptstütze war, und nehmen ihm damit selbst noch den sehr geringen Wert, den die Anschauungen roher Zeitalter als Anhaltspunkt der Wahrheit beanspruchen können. Sollte man dagegen einwenden, dass dieser Glaube sich auch in Zeiten erhalten habe, die keineswegs mehr roh sind und die die abergläubischen Vorstellungen, die mit diesem Glauben Hand in Hand gingen, ablehnen, so kann dasselbe von vielen anderen Anschauungen roher Zeitalter und insbesondere denen über die wichtigsten und interessantesten Fragen gesagt werden, da gerade die über diese Dinge herrschenden Anschauungen allen Menschen von Geburt an am beharrlichsten eingeprägt werden. Überdies hat diese besondere Anschauung, auch wenn sie sich im Ganzen behauptet hat, dies doch unter stetiger Zunahme abweichender Ansichten, und zwar namentlich Gebildeter, getan. Und die Gebildeten, die sich zu dem Glauben an die Unsterblichkeit bekennen, gründen ihn, wie wir vernünftigerweise annehmen dürfen, nicht auf den Glauben anderer, sondern auf Argumente und Beweise. Diese Argumente und Beweise haben wir daher noch zu würdigen und zu beurteilen.

Die bisher angeführten Argumente sind hinreichende Beispiele von Argumenten für ein künftiges Leben, die keinen Glauben an die Existenz und keine Theorie hinsichtlich der Eigenschaften der Gottheit voraussetzen. Es bleibt zu sehen, welche Argumente in diesen großen Fragen sich aus den von der natürlichen Religion gebotenen Erklärungsversuchen oder Vermutungen herleiten lassen.

Wir haben gesehen, dass diese Erklärungen sehr schwach sind; dass sie für das Dasein eines Schöpfers nicht mehr als ein Übergewicht von Wahrscheinlichkeit bieten und dass sie über sein Wohlwollen noch weniger aussagen; dass es einigen Grund zu der Annahme gibt, dass er für die Lust seiner Ge-

schöpfe Sorge trägt, keineswegs aber, dass das seine einzige Sorge ist oder dass andere Zwecke nicht oft vorgezogen werden. Seine Intelligenz muss den im Universum zur Erscheinung kommenden zweckmäßigen Gestaltungen entsprechen, braucht aber nicht mehr, als ihnen zu entsprechen, und von seiner Macht ist nicht nur nicht bewiesen, dass sie unbegrenzt ist, sondern die einzigen wirklichen Beweise der natürlichen Religion zeigen eher, dass sie beschränkt ist, da bereits mit dem Begriff der zweckmäßigen Gestaltung eine Überwindung von Schwierigkeiten gegeben ist und also Schwierigkeiten vorausgesetzt sind, die es zu überwinden gilt.

Wir haben jetzt zu erwägen, welcher Schluss zugunsten eines künftigen Lebens aus diesen Prämissen berechtigterweise gezogen werden kann. Mir scheint – abgesehen von ausdrücklicher Offenbarung –: gar keiner.

Die üblichen Argumente sind: die Güte Gottes; die Unwahrscheinlichkeit, dass er die Vernichtung des edelsten und größten unter seinen Werken, des Menschen, verfügen wird, nachdem der größere Teil seiner kurzen Lebensdauer auf den Erwerb von Fähigkeiten verwendet worden ist, deren Früchte zu ernten ihm keine Zeit gelassen wird; schließlich die besondere Unwahrscheinlichkeit, dass er uns ein instinktives Verlangen nach ewigem Leben eingepflanzt und dies Verlangen dazu verurteilt haben würde, gänzlich enttäuscht zu werden.

Diese Argumente könnte man in einer Welt gelten lassen, deren Einrichtung es zuließe, sie ohne Widerspruch für das Werk eines zugleich allmächtigen und allgütigen Wesens zu halten. Aber sie treffen nicht zu in einer Welt wie der, in der wir leben. Die Güte des göttlichen Wesens mag vollkommen sein; da aber seine Macht unbekannten Beschränkungen unterworfen ist, können wir nicht wissen, ob es uns das, wovon wir so zuversichtlich behaupten, dass es uns von ihm gegeben sei, gegeben haben kann – das heißt *kann*, ohne Wichtigeres zu opfern. Mit wie großem Recht wir auch auf seine Güte schließen mögen, sie erklärt nicht die Gesamtheit seiner Zwecke, und da wir nicht sagen können, inwieweit andere Zwecke die Ausübung seiner Güte eingeschränkt haben mögen, wissen wir nicht, ob, selbst wenn er uns ewiges Leben hätte gewähren können, er es *gewollt* haben würde. Hinsichtlich der vermeintlichen Unwahrscheinlichkeit, dass er uns den Wunsch gegeben haben sollte, ohne ihn zu befriedigen, kann dieselbe Antwort gegeben werden: Der Plan, zu dessen Annahme er entweder durch die Beschränkung seiner Macht oder durch den Widerstreit zwischen seinen Zwecken genötigt war, mag es

erforderlich gemacht haben, dass wir diesen Wunsch empfinden, auch wenn er nicht dazu bestimmt ist, befriedigt zu werden. Eines jedoch, was die Weltregierung Gottes betrifft, ist völlig gewiss: dass er uns nicht alles, was wir wünschen, gewähren konnte oder gewähren wollte. Wir wünschen Leben, und er hat uns etwas Leben gewährt. Dass wir oder dass einige von uns eine unbegrenzte Dauer des Lebens wünschen und dass sie uns nicht gewährt wird, ist keine Ausnahme von seiner gewöhnlichen Regierungsweise. Mancher wünscht sich, ein Krösus oder ein Kaiser Augustus* zu sein, findet seine Wünsche aber nur in dem bescheidenen Maße eines Wochenlohns von einem Pfund Sterling oder einer Sekretärsstelle bei seinem Gewerkschaftsverein erfüllt. Es gibt also auf der Grundlage der natürlichen Religion keinerlei Sicherheit für ein Leben nach dem Tod. Aber keinem, dem es seiner Befriedigung oder seinen nützlichen Zwecken förderlich zu sein scheint, ein künftiges Dasein als möglich zu erhoffen, ist es verwehrt, diese Hoffnung zu nähren. Aller Anschein spricht für die Existenz eines Wesens, das große Macht über uns hat – die Macht, deren es zur Schöpfung des Kosmos, zumindest seiner organischen Geschöpfe bedarf – und für dessen Güte wir Anhaltspunkte haben, wenn auch nicht dafür, dass sie seine hauptsächliche Eigenschaft ist. Und da wir die Grenzen weder dieser Macht noch dieser Güte kennen, ist Raum für die Hoffnung, dass beide, die eine wie die andere, so weit reichen, uns diese Gabe zu gewähren, vorausgesetzt, dass sie tatsächlich wohl­tätig für uns wäre. Dieselben Gründe, die diese Hoffnung zulassen, berechtigen uns zu der Erwartung, dass, wenn es ein zukünftiges Leben gibt, es zum Mindesten ebenso wie das gegenwärtige sein und nicht des Besten ermangeln wird, was unser gegenwärtiges Leben bietet: die Fähigkeit, uns durch eigenes Bemühen zu vervollkommen. Nichts kann jeder Wahrscheinlichkeit mehr widersprechen als die gewöhnliche Vorstellung vom zukünftigen Leben als eines Zustands der Belohnung und Bestrafung in einem anderen Sinn als dem, dass die Folgen unserer Handlungen für unseren Charakter und unser Empfinden uns in Zukunft ebenso nachgehen werden, wie sie es in der Vergangenheit getan haben und in der Gegenwart tun. Wie immer es um die Wahrscheinlichkeit von einem zukünftigen Leben bestellt sein mag, es sprechen jedenfalls alle

* Krösus (ca. 590–541 v. Chr.), letzter König des in Kleinasien gelegenen Staates Lydien, der vor allem wegen seines Reichtums und seiner Großzügigkeit in Erinnerung geblieben ist; Kaiser Augustus (Gaius Octavius; 63 v. Chr.–14 n. Chr.), seit 31 v. Chr. erster römischer Kaiser. Mill nennt beide Herrscher als Beispiele für Macht und Reichtum.

Wahrscheinlichkeiten dafür, dass wir *im Falle* eines zukünftigen Lebens so in es eingehen werden, wie wir vor dem Wechsel geschaffen worden sind oder uns selbst gemacht haben, und dass die Tatsache des Todes keine plötzliche Unterbrechung unseres geistigen Lebens bewirken oder unseren Charakter anders beeinflussen wird, als sich von jeder wichtigen Veränderung in unserer Lebensweise annehmen lässt. Unser Denken hat seine Gesetze, die in diesem Leben unwandelbar sind, und jede diesem Leben entnommene Analogie muss zu der Annahme führen, dass diese Gesetze auch weiterhin gelten werden. Der Gedanke, dass durch Gottes Wille bei Eintritt des Todes ein Wunder geschehen und jedem, den er unter seine Auserwählten aufnehmen will, Vollkommenheit verliehen würde, ließe sich nur durch eine ausdrückliche und hinreichend beglaubigte Offenbarung rechtfertigen, widerspricht aber jeder Annahme, die sich aus den Aufschlüssen der Natur herleiten lässt, aufs Äußerste.

Teil IV

Offenbarung

Die Erörterung der Beweise für den Theismus auf den vorangehenden Seiten hat sich strikt auf solche Beweise beschränkt, wie sie sich aus den Aufschlüssen, die die Natur uns bietet, herleiten lassen. Eine andere Frage ist, inwieweit diese Beweise durch die Herstellung einer direkten Verbindung mit dem höchsten Wesen ergänzt und in welchen Umfang die aus ihnen zu ziehenden Schlüsse erweitert oder modifiziert worden sind. Es würde den Rahmen dieses Essays überschreiten, die positiven Beweise des Christentums oder eines anderen Glaubens, der den Anspruch erhebt, eine Offenbarung des Himmels zu sein, einer näheren Untersuchung zu unterziehen. Aber die allgemeinen Überlegungen, die nicht auf ein besonderes System, sondern auf die Offenbarung schlechthin anwendbar sind, dürften hier durchaus am Platz sein und sind in der Tat notwendig, um den Ergebnissen der vorangehenden Untersuchung eine hinreichend praktische Bedeutung zu verleihen.

Zunächst also sind die Anzeichen eines Schöpfers und seiner Eigenschaften, die wir in der Natur finden konnten, auch wenn sie selbst hinsichtlich seines Daseins so viel schwächer und weniger schlüssig sind, als es sich ein frommes Gemüt wünscht, und noch weniger befriedigend bezüglich der Aufschlüsse, die sie uns hinsichtlich seiner Eigenschaften bieten, gleichwohl hinreichend, der Annahme einer Offenbarung ein Fundament zu geben, das ihr andernfalls fehlen würde. Die behauptete Offenbarung braucht ihr Gebäude nicht von Grund auf aufzubauen, sie braucht das Dasein des Wesens, von dem sie zu kommen behauptet, nicht zu beweisen. Sie gibt sich als die Botschaft eines Wesens aus, dessen Dasein, dessen Macht und (bis zu einem gewissen Grad) dessen Weisheit und Güte durch die Erscheinungen der Natur wenn nicht bewiesen, so doch wenigstens mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit angedeutet sind. Der Absender der behaupteten Botschaft ist keine Erfindung; es gibt Gründe für den Glauben an sein Dasein, die von der Botschaft unabhängig sind, Gründe, die, obgleich nicht einem Beweis gleichkommend, doch hinreichend sind, der Annahme, dass eine Botschaft wirklich von ihm empfangen worden ist, jede anfängliche Unwahrscheinlichkeit zu nehmen. Es sollte überdies in diesem Zusammenhang vermerkt werden, dass gerade die Unvollkommenheit der Beweise, die die natürliche Religion für die göttlichen

Attribute liefern kann, einige der schwersten Bedenken gegen eine Offenbarung beseitigt, da die Einwände, die sich auf Unvollkommenheiten in der Offenbarung selbst gründen (wie immer schlüssig sie gegen eine Offenbarung sprechen mögen, die als Aufzeichnung der Handlungen oder als Ausdruck der Weisheit eines Wesens von unendlicher Macht, verbunden mit unendlicher Weisheit und Güte, betrachtet wird), durchaus kein Grund sind, warum diese nicht von einem Wesen gekommen sein soll, das so beschaffen ist, wie es der Lauf der Natur nahelegt: dessen Weisheit möglicherweise, dessen Macht mit Sicherheit beschränkt ist und dessen Güte, wenn auch real, so doch wahrscheinlich nicht der einzige Beweggrund ist, der ihn beim Werk der Schöpfung leitete. Das Argument von Butlers *Analogy* ist,⁷ von der ihr eigentümlichen Perspektive aus betrachtet, stringent. Die christliche Religion ist keinem moralischen oder theoretischen Einwand ausgesetzt, von dem die üblichen Theorien des Deismus nicht zumindest im selben Maß betroffen sind; die Moral der Evangelien ist viel höherstehend und reiner als die, die sich uns in der Ordnung der Natur offenbart, und die moralischen Einwände gegen die christliche Theorie der Welt können als solche nur dann gelten, wenn sie mit der Lehre von einem allmächtigen Gott zusammengenommen werden, und implizieren – zumindest nach der Auffassung der erleuchteten Christen – keinerlei moralischen Mangel bei einem Wesen, von dessen Macht angenommen wird, dass sie durch wirkliche, wenn auch unbekannte Hindernisse beschränkt ist, die es verhinderten, seinen Plan zur vollen Ausführung zu bringen. Der große Irrtum Butlers bestand darin, dass er davor zurückschreckte, die Hypothese beschränkter Machtmöglichkeiten zuzugeben. Seine Argumentation läuft entsprechend darauf hinaus: Der Glaube der Christen ist weder absurder noch unmoralischer als der Glaube der Deisten, die einen allmächtigen Schöpfer anerkennen; lasst uns daher trotz der Absurdität und der Unmoral uns zu beiden bekennen. Er hätte sagen sollen: Lasst uns beide Glaubenssysteme so weit beschneiden, dass nichts daran bleibt, was absurd oder unmoralisch, was gedanklich widersprüchlich oder moralisch verderbt ist.

Um jedoch zu unserem Thema zurückzukehren: Wenn man von der Hypothese ausgeht, dass ein Gott die Welt erschaffen hat und bei ihrer Erschaffung eine wie sehr auch durch andere Erwägungen beschränkte Rücksicht auf das Glück seiner fühlenden Geschöpfe nahm, so liegt keine anfängliche Unwahr-

* Joseph Butler (1692–1752), englischer Bischof, Theologe und Philosoph.

scheinlichkeit in der Annahme, dass seine Sorge für ihr Wohl fort dauert und dass er ihnen einmal oder öfter einen Beweis davon gibt, indem er ihnen etwas über sich mitteilt, was über das hinausreicht, was sie mit ihren Fähigkeiten ohne besondere Unterstützung wahrzunehmen vermögen, und ihnen Kenntnisse oder nützliche Lehren an die Hand gibt, die ihnen in den Schwierigkeiten des Lebens hilfreich sein könnten. Auch lässt sich auf der Grundlage der einzig haltbaren Hypothese, der der beschränkten Macht, nicht der Einwand erheben, dass diese Hilfe größer oder anderer Art gewesen sein müsste, als sie es war. Die einzige Frage, die zu stellen ist und die zu stellen wir nicht umhinkönnen, ist die nach den Beweisen, die für oder gegen eine Offenbarung sprechen. Kann es Beweise geben, die hinreichend sind, eine göttliche Offenbarung zu beweisen? Und von welcher Art und welchem Umfang müssten solche Beweise sein? Ob die spezifischen Beweise des Christentums – oder irgendeiner anderen behaupteten Offenbarung – diesen Erfordernissen genügen oder nicht, ist eine andere Frage, auf die ich hier nicht direkt einzugehen beabsichtige. Die Frage, die ich erörtern werde, ist, welcher Beweise es bedürfte, welchen allgemeinen Bedingungen sie genügen müssten und ob sie derart sind, dass ihnen irgendetwas, ohne der bekannten Beschaffenheit der Dinge zuwider zu sein, genügen *kann*.

Die Beweise für eine Offenbarung werden gewöhnlich in äußere und innere unterschieden. Äußere Beweise sind das Zeugnis der Sinne oder die Aussage von Zeugen. Unter den inneren Beweisen versteht man die Hinweise, die man in der Offenbarung selbst auf ihren göttlichen Ursprung zu finden glaubt, Hinweise, die hauptsächlich in der Vortrefflichkeit ihrer Lehren und ihrer allgemeinen Angemessenheit an die Bedürfnisse und Verhältnisse der menschlichen Natur bestehen sollen.

Die Untersuchung dieser inneren Beweise ist wichtig, aber ihre Wichtigkeit ist wesentlich negativ: Sie können hinreichende Gründe für die Verwerfung einer Offenbarung liefern, können aber an sich selbst die Annahme einer Offenbarung als einer göttlichen nicht rechtfertigen. Wenn der moralische Charakter der Lehren einer behaupteten Offenbarung schlecht und verderblich wäre, müssten wir sie verwerfen, von wem auch immer sie kommt; denn sie könnte nicht von einem guten und weisen Wesen kommen. Aber die Vortrefflichkeit ihrer Moral kann uns niemals berechtigen, ihnen einen übernatürlichen Ursprung beizulegen; denn wir haben keine zwingenden Gründe, anzunehmen, dass nicht auch menschliche Fähigkeiten hinreichend sind,

moralische Lehren aufzustellen, deren Vortrefflichkeit von Menschen wahrgenommen und erkannt werden kann. Eine Offenbarung kann daher nur durch äußere Beweise, das heißt durch übernatürliche Tatsachen, als göttlich bewiesen werden. Und wir haben zu erwägen, ob es möglich ist, übernatürliche Tatsachen zu beweisen, und wenn ja, welcher Art Beweise erforderlich sind, um diesen Nachweis zu erbringen.

Diese Frage ist, soviel ich weiß, von skeptischer Seite nur von Hume* ernsthaft aufgeworfen worden. Sie findet sich in seiner berühmten Argumentation gegen Wunder,⁸ einer Argumentation, die in die Tiefe der Sache vordringt, deren eigentliche Tragweite und Bedeutung jedoch – die vielleicht von dem großen Denker selbst nicht ganz ermessen worden ist – von denen, die ihm zu antworten versucht haben, im Allgemeinen völlig missverstanden worden ist. Dr. Campbell** zum Beispiel, einer der scharfsinnigsten unter seinen Gegnern, hat es für nötig gehalten, zur Untermauerung der Glaubwürdigkeit von Wunders Lehren aufzustellen, die so weit gehen zu behaupten, dass die bloße Unwahrscheinlichkeit nie ein hinreichender Grund sei, einer Aussage, die wohlbezeugt ist, den Glauben zu versagen.⁹ Dr. Campbells Trugschluss lag darin, dass er eine Mehrdeutigkeit des Wortes »Unwahrscheinlichkeit« übersah, wie ich bereits in meiner *Logik*¹⁰ und noch früher in meiner Ausgabe von Benthams *Abhandlung über den Beweis*¹¹ in einer Anmerkung nachgewiesen habe.

Geht man der Frage systematisch nach, ist es offensichtlich unmöglich zu behaupten, dass, falls eine übernatürliche Tatsache wirklich eintritt, ein Beweis für dieses Eintreten jenseits der menschlichen Fähigkeiten liegen soll. Die Wahrnehmung unserer Sinne könnte den Beweis dafür erbringen, ebenso wie sie den Beweis für andere Dinge erbringen kann. Um den äußersten Fall anzunehmen: Angenommen, ich hörte und sähe ein Wesen von menschlicher oder von einer mir bis dahin unbekannten Gestalt befehlen, dass eine Welt ins Dasein tritt, und ich sähe eine neue Welt wirklich ins Dasein treten und auf sein Gebot hin anfangen, sich im Raum zu bewegen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass dieser Augenschein die Erschaffung von Welten aus einer Spekulation in eine Tatsache der Erfahrung verwandeln würde. Man mag einwenden, dass ich nicht wissen konnte, ob eine so sonderbare Erschei-

* David Hume (1711–1776), schottischer Ökonom, Historiker und Philosoph der Aufklärung.

** George Campbell (1719–1796), schottischer Theologe.

nung mehr sei als eine Halluzination meiner Sinne. Das ist wahr. Aber derselbe Zweifel richtet sich zunächst auf jede unerwartete und überraschende Tatsache, die bei der Erforschung der Natur auftritt. Dass unsere Sinne getäuscht werden, ist eine Möglichkeit, auf die wir gefasst sein und der wir begegnen müssen, und wir begegnen ihr mit verschiedenen Mitteln. Wenn wir das Experiment wiederholen und zu demselben Ergebnis gelangen, wenn zum Zeitpunkt unserer Beobachtung die Eindrücke unserer Sinne in allen anderen Hinsichten dieselben wie gewöhnlich sind und somit die Annahme, dass sie bei dieser besonderen Beobachtung krankhaft affiziert gewesen sind, äußerst unwahrscheinlich machen, vor allem wenn die Sinne anderer Leute das Zeugnis unserer eigenen Sinne bestätigen, schließen wir mit Recht, dass wir unseren Sinnen trauen dürfen. In der Tat können wir nicht anders, als nur auf unsere Sinne zu vertrauen. Selbst hinsichtlich der letzten Prämissen unseres Denkens müssen wir uns auf sie verlassen. Gegen die Entscheidung der Sinne gibt es keine andere Berufung als die Berufung von den ohne Vorsicht gebrauchten an die mit aller notwendigen Vorsicht gebrauchten Sinne. Wenn die Beweise, auf die sich eine Meinung gründet, denen gleichkommen, auf denen das gesamte Verhalten und die Sicherheit unseres Lebens beruht, so brauchen wir nicht weiter zu fragen. Einwände, die sich gegen jedes einzelne Beweisstück in gleicher Weise erheben lassen, sind gegen kein einziges gültig. Sie beweisen lediglich eine abstrakte Fehlbarkeit.

Aber die Beweise für Wunder sind – zumindest für protestantische Christen – in unseren Tagen nicht von dieser zwingenden Art. Diese Beweise bestehen nicht aus Wahrnehmungen unserer Sinne, sondern aus Zeugenaussagen, und selbst diese sind nicht aus erster Hand, sondern beruhen auf den Zeugnissen von Büchern und Traditionen. Und selbst im Falle der ursprünglichen Augenzeugen sind die übernatürlichen, auf ihr vermeintliches Zeugnis hin behaupteten Tatsachen nicht von jenem in unserem Beispiel angenommenen übernatürlichen Charakter, der über ihre Natur beziehungsweise die Unmöglichkeit ihres natürlichen Ursprungs keinen Zweifel aufkommen lassen könnte. Im Gegenteil, die berichteten Wunder sind erstens im Allgemeinen von der Art, dass es außerordentlich schwer gewesen sein würde, sie als Tatsachen zu verifizieren, und schließen zweitens kaum je die Möglichkeit eines Zustandekommens durch rein menschliche Mittel oder durch das unwillkürliche Wirken der Natur aus. Auf Fälle dieser Art bezog sich Humes Argument gegen die Glaubwürdigkeit von Wundern.

Sein Argument lautet: Die Beweise für das Vorkommen von Wundern bestehen aus Zeugnissen. Der Grund dafür, sich auf ein Zeugnis zu verlassen, ist unsere Erfahrung, dass unter Annahme gewisser Umstände ein Zeugnis meistens wahrhaftig ist. Aber dieselbe Erfahrung lehrt uns, dass selbst unter den günstigsten Umständen ein Zeugnis oft entweder absichtlich oder unabsichtlich falsch ist. Wenn daher die Tatsache, für die ein Zeugnis vorgebracht wird, von der Art ist, dass sie der Erfahrung mehr widersprechen würde als ein falsches Zeugnis, sollten wir an diese Tatsache nicht glauben. Und diese Regel wird von allen vorsichtigen Menschen in ihrer Lebensführung befolgt. Wer es nicht tut, wird für seine Leichtgläubigkeit zu büßen haben.

Nun widerspricht aber ein Wunder, argumentiert Hume weiter, in denkbar höchstem Grad der Erfahrung; denn wenn es der Erfahrung nicht widerspräche, wäre es kein Wunder. Der Grund, weswegen es als ein Wunder betrachtet wird, ist gerade, dass es ein Naturgesetz, das heißt eine ansonsten unwandelbare und unaufhebbare Gleichförmigkeit in der Aufeinanderfolge natürlicher Ereignisse, verletzt. Es besteht also der stärkste Grund, es nicht zu glauben, den die Erfahrung überhaupt dafür liefern kann, etwas nicht zu glauben. Dass jedoch Zeugen verlogen sind oder sich irren, selbst wenn sie zahlreich und von untadeligem Charakter sind, liegt durchaus innerhalb der Grenzen sogar der gewöhnlichsten Erfahrung. Dieser Annahme ist daher der Vorzug zu geben.

Diese Argumentation enthält zwei offensichtliche Schwachpunkte: Der eine ist, dass die Erfahrungsbeweise, auf die sie sich beruft, nur negative Beweise sind, die nicht so stringent sind wie positive; denn Tatsachen, von denen man vorher keine Erfahrung gehabt hatte, werden oft durch positive Erfahrung als wahr entdeckt und bewiesen. Der zweite augenscheinliche schwache Punkt ist folgender: Das Argument scheint anzunehmen, dass das Zeugnis der Erfahrung gegen Wunder ausnahmslos und unzweifelhaft ist, so wie es der Fall sein würde, wenn sich die ganze Frage um die Wahrscheinlichkeit künftiger Wunder drehte und keine bereits in der Vergangenheit stattgefunden hätten; während von der anderen Seite doch gerade behauptet wird, dass Wunder stattgefunden haben und dass das Zeugnis der Erfahrung durchaus nicht nur negativer Art ist. Alle Beweise, die zugunsten eines Wunders angeführt werden, müssen den Beweisen auf der Gegenseite, das heißt den Gegengründen, zugerechnet werden, die dem Grund, auf den hin man behauptet, dass man nicht an Wunder glauben dürfe, gegenüberstehen. Man kann

der Frage nur gerecht werden, wenn man sie von der Abwägung von Gründen und Gegen Gründen abhängig macht, einerseits der Beweise zugunsten der Wunder, andererseits einer negativen Vermutung gegen Wunder, die dem allgemeinen Lauf der Dinge, so wie er sich menschlicher Erfahrung darstellt, entspricht.

Um das Argument nach dieser zweifachen Korrektur weiterhin aufrechtzuhalten, muss nachgewiesen werden, dass die negative Vermutung gegen ein Wunder viel stärker ist als die gegen eine lediglich neue und überraschende Tatsache. Dies ist jedoch offensichtlich der Fall. Eine neue naturwissenschaftliche Entdeckung ist, selbst wenn sie den Umsturz eines bis dahin feststehenden Naturgesetzes bedeutet, nichts anderes als die Entdeckung eines anderen, bis dahin unbekannten Naturgesetzes. Es liegt nichts darin, womit wir nicht schon nach unserer Erfahrung vertraut wären: Wir wussten, dass wir nicht alle Naturgesetze kannten, und wir wussten, dass jedes dieser Gesetze durch andere verdrängt werden kann. Das neue Phänomen erweist sich, wenn es ans Licht gebracht wird, noch immer als auf einem Gesetz beruhend; es wiederholt sich genau, so oft sich dieselben Umstände wiederholen. Sein Vorkommen liegt daher innerhalb der Grenzen der erfahrungsmäßigen Variation, wie sie uns die Erfahrung selbst enthüllt. Aber ein Wunder erklärt sich, eben dadurch, dass es ein Wunder ist, nicht als eine Aufhebung eines Naturgesetzes durch ein anderes, sondern als die Aufhebung eines Gesetzes, das alle anderen in sich begreift und das die Erfahrung als das allgemeine Gesetz für alle Phänomene erweist, nämlich dass sie von einem Gesetz abhängen; dass sie immer dieselben sind, wenn dieselben phänomenalen Voraussetzungen gegeben sind, und weder ohne diese phänomenalen Ursachen eintreten noch jemals nicht eintreten, wenn sämtliche phänomenalen Bedingungen gegeben sind.

Es leuchtet ein, dass dieses Argument gegen den Glauben an Wunder bis zu einem vergleichsweise modernen Stadium des Fortschritts der Wissenschaften wenig hatte, worauf es sich stützen konnte. Noch vor wenigen Generationen war die allgemeine Abhängigkeit der Phänomene von unwandelbaren Gesetzen nicht nur von der Menschheit im Allgemeinen nicht erkannt, sondern konnte selbst bei den Unterrichteten noch nicht als eine wissenschaftlich begründete Wahrheit gelten. Es gab zahlreiche Phänomene, die in ihrem Verlauf ganz unregelmäßig schienen und sich nicht auf bereits bekannte Antezedenzen zurückführen ließen; und wenn auch ohne Zweifel eine gewisse Regelmäßigkeit im Eintreten der bekanntesten Phänomene schon immer er-

kannt worden sein muss, waren doch selbst bei diesen die fortwährend vorkommenden Ausnahmen noch nicht durch Erforschung und Verallgemeinerung der Umstände ihres Eintretens als mit der allgemeinen Regel vereinbar nachgewiesen. Die Himmelskörper waren von alters her die augenfälligsten Beispiele einer regelmäßigen und unwandelbaren Ordnung; dennoch waren unter ihnen die Kometen ein anscheinend von keinem Gesetz beherrschtes, und Sonnenfinsternisse ein nur unter Verletzung eines Gesetzes stattfindendes Phänomen. Dementsprechend wurden beide, Kometen und Sonnenfinsternisse, lange Zeit als übernatürliche Erscheinungen, als Zeichen und Omen menschlicher Schicksale betrachtet. Es wäre in jenen Tagen unmöglich gewesen, jemandem zu beweisen, dass diese Annahme von vornherein unwahrscheinlich ist. Diese Annahme schien mit den Erscheinungen viel besser übereinzustimmen als die Hypothese eines unbekannten Gesetzes.

Jetzt aber, wo im Zuge des Fortschritts der Wissenschaft unwiderleglich nachgewiesen worden ist, dass alle Phänomene auf ein Gesetz zurückgeführt werden können, und wo selbst in den Fällen, in denen diese Gesetze noch nicht genau erforscht sind, die Tatsache, dass sie noch nicht erforscht sind, durch die speziellen Schwierigkeiten des Gegenstandes vollständig erklärt werden kann, haben die Verteidiger der Wunder ihre Argumentation dem neuen Stand der Dinge angepasst, indem sie behaupten, dass ein Wunder nicht notwendig in der Verletzung eines Gesetzes bestehen müsse. Es kann, sagen sie, in Erfüllung eines verborgeneren, uns unbekannten Gesetzes stattfinden.

Wenn damit nicht mehr gemeint sein soll, als dass sich das göttliche Wesen, wenn es seine eigenen Gesetze durchkreuzt und aufhebt, von einem allgemeinen Prinzip oder einer Handlungsregel leiten lässt, so ist das natürlich durch keinen Gegenbeweis zu entkräften und ist an sich die wahrscheinlichste Annahme. Wenn mit diesem Argument aber gemeint sein soll, dass ein Wunder in demselben Sinn die Erfüllung eines Gesetzes sein kann, in dem die gewöhnlichen Ereignisse der Natur Erfüllungen von Gesetzen sind, so scheint darin eine unvollkommene Auffassung davon zu liegen, was man unter einem Gesetz versteht, und davon, was ein Wunder ausmacht.

Wenn wir sagen, dass ein gewöhnliches physikalisches Ereignis stets gemäß einem unwandelbaren Gesetz stattfindet, so meinen wir damit, dass es durch eine gleichförmige Folge- oder Koexistenzbeziehung mit einer bestimmten Reihe physikalischer Antezedenzen verknüpft ist; dass, sooft diese Reihe sich genau wiederholt, dasselbe Phänomen eintritt, es sei denn, ihm wirkten die

ähnlichen Gesetze anderer physikalischer Antezedenzen entgegen, und dass, sooft es eintritt, es sich immer herausstellen wird, dass seine spezifische Reihe von Antezedenzen (oder eine dieser Reihen, wenn es mehrere hat) vorher existiert hat. Nun ist ein Ereignis, das in dieser Weise eintritt, kein Wunder. Um es zu einem Wunder zu machen, muss es hervorgebracht werden durch einen direkten Willensakt, ohne Gebrauch von Mitteln oder zumindest ohne den Gebrauch von Mitteln, deren einfache Wiederholung es hervorbringen würde. Um als Wunder gelten zu können, muss ein Phänomen eintreten, ohne dass ihm phänomenale Antezedenzen vorangegangen sind, die hinreichend sind, es erneut hervorzubringen; oder es muss ein Phänomen, für dessen Eintreten die vorangehenden Bedingungen bestanden, aufgehoben oder verhindert werden, ohne dass phänomenale Vorgänge dazwischentreten, die es in einem späteren Fall aufhalten oder verhindern würden. Das Entscheidungsverfahren für ein Wunder ist: Waren in dem Fall solche äußeren Bedingungen (oder zweite Ursachen, wie wir sie nennen können) beteiligt, dass, sooft diese Bedingungen oder zweiten Ursachen erneut auftreten, sich das Ereignis wiederholen wird? Wenn das der Fall war, ist es kein Wunder; wenn es nicht der Fall war, ist es ein Wunder, entspricht jedoch keinem Gesetz; es ist ein Ereignis, das ohne oder im Widerspruch zu einem Gesetz hervorgebracht worden ist.

Man wird vielleicht sagen, dass ein Wunder nicht notwendig das Dazwischentreten zweiter Ursachen ausschließt. Wenn es der Wille Gottes wäre, ein Gewitter durch ein Wunder heraufziehen zu lassen, könnte er das mit Hilfe von Winden und Wolken tun. Zweifellos; aber die Winde und Wolken würden, einmal hervorgebracht, entweder genügen, ohne weitere göttliche Hilfe ein Gewitter auszulösen, oder sie würden dazu nicht genügen. Genügen sie dazu nicht, ist das Gewitter keine Erfüllung, sondern die Verletzung eines Gesetzes; genügen sie dazu, handelt es sich zwar um ein Wunder, aber nicht das Gewitter, sondern die Erzeugung von Winden und Wolken oder welches Glied in der Kette des kausalen Netzes auch immer wäre es gewesen, bei dem der Einfluss physikalischer Vorgänge aufgehoben worden wäre. Wäre dieser Einfluss nie aufgehoben worden, sondern das wunderbar genannte Ereignis durch natürliche Mittel hervorgebracht und diese wiederum durch andere etc. vom Anbeginn der Dinge an; wäre das Ereignis nicht in anderer Weise eine Handlung Gottes als insofern, dass es von ihm als die Folge der bei der Schöpfung in Bewegung gesetzten Kräfte vorausgesehen und angeordnet

worden ist, gäbe es überhaupt kein Wunder und nichts, was vom gewöhnlichen Wirken der göttlichen Vorsehung zu unterscheiden wäre.

Ein anderes Beispiel: Eine Person, die sich eine göttliche Mission zuschreibt, heilt einen Kranken durch ein anscheinend unbedeutendes äußeres Mittel. Würde dieses Mittel, wenn es von einer nicht speziell von oben beauftragten Person angewendet würde, die Heilung bewirkt haben? Wenn ja, wäre es kein Wunder; wenn nicht, wäre es ein Wunder, aber zugleich auch die Verletzung eines Gesetzes.

Man wird jedoch einwenden, dass, wenn dies Verletzungen eines Gesetzes sind, jedes Mal ein Gesetz verletzt wird, wenn eine äußere Wirkung durch den Willensakt eines menschlichen Wesens hervorgebracht wird. Der menschliche Wille modifiziert fortwährend die Phänomene der Natur, nicht indem er ihre Gesetze verletzt, sondern indem er sich ihrer Gesetze bedient. Warum sollte nicht der göttliche Wille dasselbe tun können? Die Macht des Willens über die Phänomene ist selbst ein Gesetz, und zwar eines der am frühesten bekannten und anerkannten Gesetze der Natur. Zwar übt der menschliche Wille seine Macht über die Dinge im Allgemeinen nur indirekt aus, mittels der direkten Macht, die er über seine Muskeln hat; Gott jedoch hat direkt Macht nicht nur über ein einziges Ding, sondern über alle Dinge, die er geschaffen hat. In der Annahme, dass Ereignisse durch ein Handeln Gottes hervorgebracht, verhindert oder modifiziert werden, liegt daher ebenso wenig eine Verletzung eines Gesetzes wie in der Annahme, dass sie durch menschliches Handeln hervorgebracht, verhindert oder modifiziert werden. Beide entsprechen gleichermaßen dem Lauf der Natur, beide sind gleichermaßen vereinbar mit dem, was wir von der Regierung aller Dinge durch Gesetze wissen.

Diejenigen, die so argumentieren, glauben zumeist an die Freiheit des Willens* und behaupten, dass jeder menschliche Willensakt eine neue Kette von Kausalzusammenhängen ins Leben ruft, deren erstes, nicht durch eine unwandelbare Folgebeziehung mit einer vorangehenden Tatsache verknüpft es ist. Selbst wenn daher ein göttliches Dazwischentreten durch die Einführung einer neuen, nicht in der Vergangenheit wurzelnden Anfangsursache eine Unterbrechung der zusammenhängenden Kette der Ereignisse wäre, wäre das kein Grund, nicht daran zu glauben, da jeder menschliche Willensakt genau dasselbe tut. Wenn das eine die Verletzung eines Gesetzes ist, so

* Vgl. »Über die Freiheit des Willens« (Text Nr. 10 in diesem Band).

das andere auch. In Wahrheit erstrecke sich das Reich der Gesetze nicht auf den Ursprung des Willens.

Diejenigen, die die Theorie des freien Willens bestreiten und den Willen nicht als Ausnahme von dem allgemeinen Gesetz von Ursache und Wirkung gelten lassen, können dem entgegenhalten, dass Willensakte den kausalen Zusammenhang nicht unterbrechen, sondern ihn fortsetzen, indem die Verknüpfung von Ursache und Wirkung zwischen Motiv und Handlung von derselben Art sei wie die zwischen physikalischen Antezedenzien und physikalischen Konsequenzen. Aber dies, gleichgültig, ob es richtig ist oder nicht, ist für das Argument nicht von grundlegender Bedeutung; denn das Eingreifen des menschlichen Willens in den Lauf der Natur ist nur dann keine Ausnahme vom Gesetz, wenn wir die Beziehung zwischen Motiv und Willensakt unter die Gesetze subsumieren; und nach derselben Regel würde ein Eingreifen des göttlichen Willens ebenso wenig eine Ausnahme sein, da wir annehmen müssen, dass auch die Gottheit sich bei jeder ihrer Handlungen durch Motive bestimmen lässt.

Die behauptete Analogie erweist sich daher als richtig; aber was sie beweist, ist nur, was ich von Anfang an behauptet habe, nämlich dass ein göttliches Eingreifen in die Natur bewiesen werden könnte, wenn wir dieselbe Art von Beweisen dafür hätten, wie wir sie für menschliches Eingreifen haben. Das Problem der anfänglichen Unwahrscheinlichkeit ergibt sich lediglich daraus, dass wir über ein göttliches Eingreifen nicht durch direkte Wahrnehmungsbeweise Gewissheit erhalten, sondern dies immer die Sache eines Schlusses, und zwar mehr oder weniger eines spekulativen Schlusses ist. Und geringes Nachdenken zeigt, dass unter diesen Umständen die Vermutung gegen die Wahrheit des Schlusses außerordentlich stark ist.

Wenn der menschliche Wille eingreift, um ein physikalisches Phänomen hervorzubringen, tut er das – abgesehen von den Bewegungen des menschlichen Körpers – durch die Anwendung von Mitteln und ist genötigt, solche Mittel anzuwenden, die durch ihre eigenen physikalischen Eigenschaften hinreichend sind, die Wirkung hervorzubringen. Das hypothetische göttliche Eingreifen geht in einer von dieser verschiedenen Weise vor sich, es bringt seine Wirkung ohne Mittel oder mit an sich selbst unzureichenden Mitteln hervor. Im ersten Fall werden alle physikalischen Phänomene mit Ausnahme des ersten körperlichen Anstoßes zur Bewegung in strikter Übereinstimmung mit der Naturkausalität hervorgebracht, während sich jener erste Anstoß zur

Bewegung durch positive Beobachtung auf die Ursache (da Willensakt), die ihn hervorbrachte, zurückführen lässt. Im zweiten Fall wird angenommen, dass das Ereignis überhaupt nicht durch Naturkausalität herbeigeführt ist, während gleichzeitig auch kein direkter Beweis für eine Verknüpfung des Ereignisses mit einem Willensakt vorliegt. Der Grund, warum es einem Willensakt zugeschrieben wird, ist bloß ein negativer, nämlich dass für das Ereignis anscheinend keine andere Erklärung gegeben werden kann.

Aber im Rahmen dieser rein spekulativen Erklärung ist immer noch eine andere Hypothese möglich, nämlich die, dass das Ereignis durch physikalische Ursachen hervorgebracht ist, wenn auch nicht auf offenkundige Weise. Es kann sich entweder einem noch nicht bekannten Naturgesetz verdanken oder auch der unbekannten Gegenwart von Bedingungen, die zu seiner Hervorbringung nach einem bekannten Gesetz notwendig sind. Selbst wenn man annimmt, dass das als übernatürlich angenommene Ereignis nicht mittels des unsicheren Mediums menschlichen Zeugnisses zu uns gelangt, sondern auf dem Augenschein unserer eigenen Sinne beruht, erscheint es berechtigt, der Hypothese eines natürlichen Ursprungs vor der eines übernatürlichen Ursprungs des Phänomens den Vorzug zu geben, zumindest solange kein direkter Beweis für seine Hervorbringung durch einen göttlichen Willen, vergleichbar dem, den wir für die Hervorbringung körperlicher Bewegungen durch menschlichen Willen haben, vorliegt, solange also der übernatürliche Charakter des Ereignisses nur ein Schluss aus der angenommenen Unzulänglichkeit der uns zu einer Erklärung zu Gebote stehenden Naturgesetze ist. Die allergewöhnlichsten Prinzipien des gesunden Urteils verbieten es uns, für eine Wirkung eine Ursache anzunehmen, von der wir ganz und gar keine Erfahrung haben, solange nicht festgestellt ist, dass keine der Ursachen vorliegt, von denen wir Erfahrung haben. Nun gibt es aber wenige Dinge, von denen wir mehr Erfahrung haben als physikalische Tatsachen, die wir mit unserem Wissen nicht zu erklären vermögen, entweder weil sie auf Gesetzen beruhen, die Beobachtung, unterstützt von der Wissenschaft, noch nicht ans Licht gebracht hat, oder auf Tatsachen, von deren Existenz wir in dem besonderen Fall nicht die geringste Kenntnis haben. Deshalb glauben wir, wenn wir in unseren Tagen von einem Wunder hören, dass es, wenn es wirklich stattfand, weder das Werk eines Gottes noch eines bösen Geistes ist, sondern die Folge eines unbekannten Naturgesetzes oder einer verborgenen Tatsache. Auch ist keine dieser Annahmen ausgeschlossen, wenn, wie im Fall eines im

eminenten Sinn sogenannten Wunders, das wunderbare Ereignis durch den Willen eines menschlichen Wesens hervorgerufen zu sein scheint. Es ist immer möglich, dass dabei ein unentdecktes Naturgesetz im Spiel ist, über das der Wundertäter bewusst oder unbewusst so weit Herrschaft erlangt hat, dass er es in Aktion setzen kann, oder dass das Wunder (wie bei den wirklich außerordentlichen Kunststücken von Jongleuren) durch eine von uns unbemerkte Anwendung gewöhnlicher Gesetze bewirkt wurde, was ebenfalls nicht notwendig ein Fall absichtlicher Täuschung zu sein braucht. Oder das Ereignis kann gar keinen Zusammenhang mit dem Willen gehabt haben, sondern das Zusammentreffen beider kann die Wirkung einer List oder eines Zufalls sein, indem der Wundertäter durch seinen Willen hervorzubringen schien oder vorgab, was ohnehin im Begriff war stattzufinden, so wie wenn jemand einer Sonnenfinsternis in dem Augenblick zu erscheinen gebieten würde, in dem man durch astronomische Berechnungen wüsste, dass eine Sonnenfinsternis unmittelbar bevorsteht. In einem Fall dieser Art könnte das Wunder durch die Aufforderung, es zu wiederholen, auf die Probe gestellt werden; es verdient jedoch bemerkt zu werden, dass die überlieferten Wunder selten oder nie auf diese Probe gestellt wurden. Kein Wundertäter scheint jemals aus der Erweckung der Toten ein *Geschäft* gemacht zu haben. Von dieser wie auch von anderen höchst merkwürdigen Wundertaten wird berichtet, dass sie nur einmal oder in einigen wenigen Fällen geschehen seien, die entweder schlaue ausgewählt sein oder auf einem zufälligen Zusammentreffen beruht haben können. Kurz, nichts kann die Annahme ausschließen, dass jedes behauptete Wunder seinen Grund in natürlichen Tatsachen gehabt hat; und solange diese Annahme möglich bleibt, würde kein wissenschaftlicher Beobachter und kein Mensch von gewöhnlicher Urteilskraft eine Ursache vermuten, für die kein anderer realer Grund vorliegt als die Notwendigkeit, etwas zu erklären, was sich ohne sie hinreichend erklärt.

Wollten wir hier haltmachen, könnte das Argument gegen Wunder abgeschlossen erscheinen. Aber bei näherer Untersuchung wird es sich ergeben, dass wir angesichts der oben angestellten Überlegungen nicht mit absoluter Gewissheit schließen dürfen, dass die Theorie der Hervorbringung eines Phänomens durch ein Wunder ohne weiteres verworfen werden muss. Wir dürfen lediglich schließen, dass keine außerordentliche Macht, von der jemals behauptet worden ist, dass sie ein menschliches Wesen über die Natur ausgeübt hat, ein Beweis für übernatürliche Fähigkeiten für jemanden sein kann,

für den die Existenz eines übernatürlichen Wesens und sein Eingreifen in das menschliche Leben nicht bereits eine *vera causa** ist. Die Existenz Gottes kann unmöglich durch Wunder bewiesen werden; denn falls nicht bereits ein Gott anerkannt ist, kann das anscheinende Wunder stets durch eine wahrscheinlichere Hypothese als die des Eingriffs eines Wesens erklärt werden, für dessen Existenz das Wunder selbst den einzigen Beweis abgibt. So weit ist Humes Argumentation unwiderleglich. Aber sie ist weit davon entfernt, unwiderleglich zu sein, wenn die Existenz eines Wesens, das die gegenwärtige Ordnung der Natur schuf und von dem deshalb wohl angenommen werden darf, dass es die Macht hat, sie zu modifizieren, als eine Tatsache oder auch nur als eine auf unabhängigen Beweisen beruhende Wahrscheinlichkeit angenommen wird. Ist ein Gott einmal zugegeben, erscheint die durch seinen Willen geschehende Hervorbringung einer Wirkung, die in jedem Fall ihren Ursprung seinem schöpferischen Willen verdankt, nicht mehr als eine rein willkürliche Hypothese zur Erklärung der Tatsache, sondern muss als eine ernsthafte Möglichkeit in Betracht gezogen werden. Damit nimmt die Frage einen anderen Charakter an, und ihre Entscheidung muss nunmehr darauf beruhen, was hinsichtlich der Art der göttlichen Weltregierung bekannt ist oder vernünftigerweise angenommen werden muss: Ob dieses Wissen oder diese Annahme es als wahrscheinlicher erscheinen lässt, dass das Ereignis durch die Kräfte hervorgebracht worden ist, durch die sich die göttliche Regierung vollzieht, oder ob es sich um das Ergebnis eines speziellen und außerordentlichen Eingreifens des göttlichen Willens unter Verdrängung der gewöhnlichen Kräfte handelt.

Wenn wir nun die Existenz und die Vorsehung Gottes als eine Tatsache annehmen, so zeigt uns erstens unsere gesamte Beobachtung der Natur mit unwiderleglicher Beweiskraft, dass sich seine Regierung durch zweite Ursachen vollzieht; dass alle Tatsachen oder zumindest alle Naturtatsachen regelmäßig bestimmten gegebenen natürlichen Bedingungen folgen und niemals eintreten, außer wenn die geeigneten natürlichen Bedingungen vorher verwirklicht waren. Ich schränke diese Behauptung auf die Naturtatsachen ein, um das Problem des menschlichen Willens offenzulassen, obgleich ich es im Grunde nicht tun müsste, denn wenn der menschliche Wille frei ist, hat der Schöpfer ihn frei gelassen, das heißt, er steht nicht unter seinem Einfluss, weder durch zweite Ursachen noch direkt, so dass, da der Wille nicht regiert wird, er auch

* Wohlbegründete Sache.

nicht als Beispiel für die göttliche Regierung gelten kann. Was Gott regiert, regiert er durch zweite Ursachen. Im Kindheitsstadium der Wissenschaft war dies alles andere als klar; es wurde mehr und mehr erkannt, je sorgfältiger und genauer die Vorgänge in der Natur untersucht wurden, bis es nunmehr keine Klasse von Erscheinungen mehr gibt, von der das nicht positiv bekannt wäre – bis auf einige Fälle, die unsere wissenschaftlichen Verfahrensweisen ihrer Dunkelheit und Kompliziertheit wegen noch nicht vollständig aufzuklären und zu entwirren vermochten und in denen daher der Beweis, dass auch sie durch natürliche Gesetze regiert werden, auf dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft noch nicht vollständig erbracht werden konnte. Dass diese Verhältnisse den (wenn auch rein negativen) Nachweis dafür liefern, dass die göttliche Regierung überall mit zweiten Ursachen operiert, wird für alle außer für direkt religiöse Zwecke anerkannt. Wenn ein Mann der Wissenschaft zu wissenschaftlichen oder ein Mann der Gesellschaft zu praktischen Zwecken einem Ereignis nachforscht, so fragt er sich: »Was ist seine Ursache?« und nicht: »Hat es eine natürliche Ursache?« Man würde den auslachen, der es als eine der gegebenen Möglichkeiten hinstellen wollte, dass es für ein Ereignis keine andere Ursache gebe als den Willen Gottes.

Gegen diese gewichtigen negativen Gründe haben wir die positiven Gründe zu stellen, die durch die Bezeugung von Ausnahmefällen gegeben sind, mit anderen Worten: die positiven Beweise für Wunder. Und ich habe bereits zugegeben, dass diese Beweise möglicherweise so beschaffen sein könnten, dass sie die Ausnahme ebenso sicher machen würden wie die Regel. Wenn wir für eine übernatürliche Tatsache das direkte Zeugnis unserer Sinne hätten, könnte sie ebenso vollständig verbürgt und gesichert sein wie eine natürliche Tatsache. Aber eben das haben wir nie. Der übernatürliche Charakter der Tatsache ist immer, wie ich bereits gesagt habe, eine Sache des Schlusses und der Spekulation, und das Mysterium lässt immer die Möglichkeit einer nicht übernatürlichen Lösung zu. Für diejenigen, die bereits an eine übernatürliche Macht glauben, mag die übernatürliche Hypothese wahrscheinlicher erscheinen als die natürliche; aber nur dann, wenn sie mit dem übereinstimmt, was wir über die Wege des übernatürlich Wirkenden wissen oder vernünftigerweise vermuten. Nun ist aber alles, was wir aus den Beweisen der Natur hinsichtlich der Wege Gottes wissen, in Harmonie mit der natürlichen und in Widerspruch mit der übernatürlichen Theologie. Ein Wunder ist daher ganz überwiegend unwahrscheinlich, und um diese Unwahrscheinlichkeit aufzu-

wiegen, würde es einer ganz außerordentlichen und unbezweifelbaren Übereinstimmung des scheinbaren Wunders mit etwas bedürfen, was wir hinsichtlich der göttlichen Eigenschaften wissen oder begründeterweise glauben.

Dass diese außerordentliche Übereinstimmung besteht, wird immer dann angenommen, wenn der Zweck des Wunders für die Menschheit außerordentlich wohlthätig ist, wie wenn es dazu dient, einen hochwichtigen Glauben zu verbürgen. Es wird angenommen, die Güte Gottes mache es von vornherein in hohem Grade wahrscheinlich, dass er für einen so vortrefflichen Zweck eine Ausnahme von der allgemeinen Regel seiner Regierung machen würde. Aber aus den bereits erörterten Gründen ist jeder Schluss, den wir aus der Güte Gottes auf das ziehen, was er wirklich getan oder nicht getan hat, im höchsten Grade prekär. Wenn wir von Gottes Güte direkt auf positive Tatsachen schließen, dürfte es weder Elend noch Laster, noch Verbrechen in der Welt geben. Wir können in Gottes Güte keinen Grund dafür finden, warum, wenn er einmal von dem gewöhnlichen System seiner Regierung abweicht, um den Menschen Gutes zu erweisen, er es nicht auch bei hundert anderen Gelegenheiten getan haben sollte oder warum, wenn die durch eine bestimmte Abweichung (wie die Offenbarung des Christentums) bezweckte Wohltat ganz außerordentlich und einzigartig war, er dieses kostbare Geschenk erst nach Verlauf langer Jahrtausende gewährt haben sollte; oder warum, als sie schließlich gewährt wurde, ihre Beweiskraft so zweifelhaft und schwierig gewesen sein sollte. Man vergesse auch nicht, dass die Güte Gottes der Annahme einer Abweichung von seinem gewöhnlichen Regierungssystem keinen Raum bietet, außer wenn der gute Zweck nicht ohne eine solche Abweichung erreicht werden konnte. Wenn Gott die Absicht hatte, dass die Menschheit das Christentum oder ein anderes Geschenk erhalten sollte, hätte es zu allem, was wir von seiner Regierung wissen, besser gestimmt, wenn er in dem Plan seiner Schöpfung Vorkehrungen dafür getroffen hätte, dass diese Gabe zur vorbestimmten Zeit im Zuge der natürlichen Entwicklung zur Erscheinung kommt, was, wie wir hinzufügen wollen, durch alles, was wir bis jetzt von der Geschichte des menschlichen Geistes wissen, als tatsächlich geschehen nahegelegt wird.

Zu allen diesen Erwägungen muss noch die außerordentliche Unvollkommenheit der Zeugnisse selbst hinzugenommen werden, die wir für die wirklichen oder vermeintlichen Wunder besitzen, die mit der Gründung des Christentums und jeder anderen offenbarten Religion einhergehen. Auch bei wohlwollender Betrachtungsweise sind es die Zeugnisse von äußerst unwis-

senden und keinem strengen Verhör unterworfenen Menschen – leichtgläubig, wie es solche Menschen gewöhnlich sind (ehrlich leichtgläubig, wenn sie durch die Vortrefflichkeit der Lehre oder die berechtigte Ehrfurcht vor dem Lehrer glaubenseifrig gemacht worden sind), ungewohnt, die Grenze zwischen den Wahrnehmungen ihrer Sinne und dem zu ziehen, was eine lebhafte Einbildungskraft diesen Wahrnehmungen hinzufügt, ungeübt in der schweren Kunst, zwischen Schein und Wirklichkeit, zwischen Natürlichem und Übernatürlichem zu unterscheiden, überdies in Zeiten, in denen es niemand der Mühe wert hielt, einem behaupteten Wunder zu widersprechen, weil es der Glaube des Zeitalters war, dass Wunder als solche nichts bewiesen, da sie ebenso gut von einem Lügegeist wie vom Geist Gottes bewirkt sein konnten. So waren die Zeugen beschaffen; und selbst von ihnen besitzen wir kein direktes Zeugnis. Die selbst nach der orthodoxen Theorie aus einer viel späteren Zeit stammenden Dokumente, die die einzige Geschichte dieser Ereignisse enthalten, nennen oft nicht einmal die vermeintlichen Augenzeugen. In ihnen sind, wie wir billigerweise anerkennen müssen, die besten und noch am wenigsten absurden aus jener Unzahl von Wundergeschichten niedergelegt, die unter den frühen Christen verbreitet waren; wenn sie aber ausnahmsweise die eine oder andere von den Personen nennen, an denen sich das Wunder vollzog oder die es beobachtet haben, schöpfen sie eindeutig aus der Tradition und nennen die Namen, mit denen die Geschichte nach der populären Meinung und vielleicht zufällig verknüpft war; denn wer jemals die Art beobachtet hat, wie noch jetzt eine Geschichte aus einer ihr zugrunde liegenden kleinen Tatsache anwächst, wie sie bei jedem Schritt mit neuen Einzelheiten versehen wird, weiß, wie eine solche Geschichte, nachdem sie anfänglich anonym war, allmählich mit Namen verknüpft wird, indem der Name von jemandem, der die Geschichte vielleicht erzählt hat, in die Geschichte selbst zuerst als der eines Zeugen, später als der eines Beteiligten aufgenommen wird.

Es ist weiterhin bemerkenswert und wichtig zu bedenken, dass Wundergeschichten nur unter Unwissenden Verbreitung finden und von den Gebildeten, wenn überhaupt, nur angenommen werden, nachdem sie bereits bei den Massen Glauben gefunden haben. Die von den heutigen Protestanten geglaubten Wunder haben sämtlich ihren Ursprung in Zeitaltern und Völkern, in denen es kaum einen Maßstab für die Wahrscheinlichkeit gab und in denen Wunder zu den allergewöhnlichsten Phänomenen gerechnet wurden. Die katholische Kirche betrachtet es freilich als einen Glaubensartikel,

dass Wunder niemals aufgehört haben, und neue werden ab und zu selbst in der heutigen ungläubigen Zeit verbreitet und geglaubt – aber, wenn auch in einer ungläubigen Generation, gewiss nicht von ihrem ungläubigen Teil, sondern immer nur von Leuten, die, abgesehen von ihrer kindischen Unwissenheit, von Jugend auf (wie alle, die von der katholischen Geistlichkeit erzogen werden) in der Überzeugung unterwiesen worden sind, dass es Pflicht sei, zu glauben, und Sünde, zu zweifeln, dass es gefährlich sei, sich gegenüber irgendetwas, das im Namen der wahren Religion dem Glauben dargeboten wird, skeptisch zu verhalten, und dass nichts der Frömmigkeit so sehr widerspreche wie Ungläubigkeit. Aber diese Wunder, die nur ein Katholik und keineswegs jeder Katholik glaubt, stützen sich oft auf viel umfangreichere Zeugnisse als diejenigen, die wir für irgendeines der früheren Wunder besitzen, und auf Zeugnisse, die diesen vor allem in einem der wesentlichsten Punkte überlegen sind, nämlich darin, dass die angeblichen Augenzeugen in vielen Fällen bekannt sind und wir ihre Geschichte aus erster Hand haben.

So also steht es mit den Beweisen für und gegen die Realität der Wunder, wenn man annimmt, dass die Existenz und die Regierung Gottes durch anderweitige Beweise belegt sind; auf der einen Seite die große negative Vermutung, die sich aus der Gesamtheit dessen ergibt, was uns der Lauf der Natur über die göttliche Regierung enthüllt, dass sie sich durch zweite Ursachen und in unwandelbaren Folgebeziehungen zwischen physikalischen Wirkungen und konstanten Antezedenzen vollzieht; auf der anderen Seite einige wenige Beispiele von Ausnahmen, in einer Weise bezeugt, die nicht geeignet ist, den Glauben an irgendwelche auch nur im Geringsten ungewöhnliche oder unwahrscheinliche Tatsachen zu verbürgen, bezeugt von Augenzeugen, die in den meisten Fällen unbekannt, in keinem Fall nach Charakter oder Erziehung zur Erforschung der wahren Natur der Erscheinungen, die sie gesehen haben mögen,* kompetent und überdies von den stärksten Motiven bewegt, wie sie menschliche Wesen beseelen können, zuerst sich selbst und dann andere zu überreden, dass das, was sie gesehen haben, ein Wunder gewesen sei. Auch ist selbst die gewissenhafte Berichterstattung über Tatsachen niemals unvereinbar mit der Annahme, dass sie entweder auf einem rein zufälligen Zusam-

* *Anmerkung Mills:* Der Apostel Paulus, die einzige bekannte Ausnahme von der Unwissenheit und Unbildung der ersten Generation von Christen, hat kein anderes Wunder als das seiner eigenen Bekehrung bezeugt – dasjenige von allen Wundern des *Neuen Testaments*, das sich am leichtesten durch natürliche Ursachen erklären lässt.¹²

mentreffen beruhen oder durch natürliche Mittel hervorgebracht waren, selbst dann, wenn man nicht, wie es in der Regel möglich ist, eine bestimmte Vermutung hinsichtlich dieser Mittel anstellen kann. Der Schluss, den ich ziehe, ist, dass Wunder keinerlei Anspruch auf den Status historischer Tatsachen erheben können und als Beweise für eine Offenbarung gänzlich unbrauchbar sind.

Das Einzige, was in Wahrheit zugunsten von Wundern gesagt werden kann, ist das Folgende: Wenn man erwägt, dass die Ordnung der Natur einige Beweise für die wirkliche Existenz eines Schöpfers liefert sowie dafür, dass er seinen Geschöpfen wohlgewogen ist, auch wenn diese Gesinnung nicht die einzige Triebfeder seines Verhaltens ihnen gegenüber ist; wenn man ferner erwägt, dass alle Beweise für seine Existenz auch Beweise dafür sind, dass er nicht allmächtig ist und dass wir in unserer Unwissenheit über die Grenzen seiner Macht nicht positiv behaupten können, er sei imstande gewesen, durch den ursprünglichen Plan der Schöpfung all das Gute für uns zu verwirklichen, das uns zu gewähren in seiner Absicht lag, oder auch nur einen Teil davon zu einer früheren Zeit zu gewähren, als wir es wirklich erhielten; wenn man diese Dinge erwägt, und wenn man weiterhin erwägt, dass uns ein äußerst kostbares Geschenk zuteilwurde, das durch das, was vorangegangen war, zwar erleichtert, aber offenbar nicht notwendig gemacht war, sondern allem Anschein nach den besonderen geistigen und moralischen Gaben eines Mannes zu verdanken war, und dass dieser Mann offen proklamierte, dass es nicht von ihm selbst, sondern durch ihn von Gott komme – dann sind wir berechtigt zu sagen, dass in dieser Annahme nichts so durchaus Unmögliches oder so absolut Unglaubliches liegt, um jemandem die Hoffnung zu nehmen, dass es vielleicht wahr sein könnte. Ich sage: die Hoffnung; weiter gehe ich nicht, denn ich kann selbst dem Zeugnis Christi darüber keinerlei Beweiswert beilegen, da nirgends von ihm ausgesagt wird, dass er einen anderen Beweis seiner Mission (es sei denn, man ließe seine eigenen Interpretationen der Prophetieungen des Alten Testaments als solche gelten) besitze als seine innere Überzeugung; und jedermann weiß, dass in vorwissenschaftlichen Zeiten die Menschen immer geglaubt haben, dass alle ungewöhnlichen Fähigkeiten, in deren Besitz sie in einer für sie undurchschaubaren Weise gelangt waren, göttliche Inspiration seien und dass die besten Männer immer am ehesten bereit waren, jede ehrenwerte Besonderheit in ihnen eher dieser höheren Quelle als ihren eigenen Verdiensten zuzuschreiben.

Teil V

Endergebnis

Aus der vorangehenden Prüfung der Beweise für den Theismus und (den Theismus vorausgesetzt) der Beweise für eine Offenbarung ergibt sich, dass das vernunftgemäße Verhalten eines denkenden Geistes dem Übernatürlichen (in Gestalt der natürlichen wie der offenbarten Religion) gegenüber das eines Skeptizismus ist, der sich einerseits vom Glauben, andererseits vom Atheismus unterscheidet, wobei wir in dem vorliegenden Fall unter Atheismus sowohl die negative als auch die positive Form des Unglaubens an einen Gott verstehen, das heißt nicht nur die dogmatische Leugnung seiner Existenz, sondern auch die Leugnung, dass es Beweise dafür oder dagegen gibt, was für die meisten praktischen Zwecke auf dasselbe hinausläuft, wie wenn der Beweis gegen die Existenz Gottes erbracht wäre. Wenn wir mit den Schlüssen, zu denen uns die vorangehende Untersuchung geführt hat, recht haben, liegen wenn auch zu einem Beweis unzureichende und nur bis zu einem der niederen Grade von Wahrscheinlichkeit reichende Hinweise vor. Soweit Hinweise vorliegen, deuten sie auf eine Schöpfung hin, zwar nicht des Universums, aber der gegenwärtigen Ordnung des Universums durch einen intelligenten Geist, dessen Macht über den Stoff nicht absolut, dessen Liebe zu seinen Geschöpfen nicht sein einziges treibendes Motiv war, der aber nichtsdestoweniger ihr Bestes wollte. Die Vorstellung von der vorsorglichen Regierung eines allmächtigen Wesens zum Besten seiner Geschöpfe muss ganz aufgegeben werden. Selbst für die Fortdauer der Existenz des Schöpfers haben wir keine andere Garantie, als dass er nicht dem Gesetz des Todes, das für irdische Wesen gilt, unterworfen sein kann, da die Bedingungen dieses Unterworfenseins, wo immer es existiert, sein eigenes Werk sind. Dass dieses nicht allmächtige Wesen eine seinen Absichten nicht voll entsprechende Maschinerie hervorgebracht haben kann, die vielleicht das gelegentliche Eingreifen der Hand des Werkmeisters erfordert, ist eine an sich weder absurde noch unmögliche Annahme, obgleich in keinem der Fälle, in denen an ein solches Eingreifen geglaubt wird, der Nachweis dafür zu einem Beweis ausreicht. Es bleibt einfach eine Möglichkeit, an die sich diejenigen halten mögen, denen es Trost gewährt anzunehmen, dass Segnungen, die jenseits der gewöhnlichen menschlichen Fähigkeiten liegen, ihnen nicht durch außergewöhnliche menschliche Fähig-

keiten, sondern durch die Güte einer die menschliche überragenden und beständig für die Menschen sorgenden Intelligenz gewährt werden. Mit der Möglichkeit eines Lebens nach dem Tode verhält es sich ebenso – einer Gabe, die dieses mächtige Wesen, das den Menschen wohl will, vielleicht zu gewähren imstande ist und die es, wenn die angeblich von ihm gesandte Botschaft wirklich gesandt worden ist, tatsächlich versprochen hat. Das gesamte Gebiet des Übernatürlichen ist somit aus dem Bereich des Glaubens in den Bereich einer einfachen Hoffnung gerückt, und in diesem wird es, soweit wir sehen können, auf immer bleiben; denn wir können kaum annehmen, dass wir je einen positiven Nachweis über ein direktes Eingreifen des göttlichen Wohlwollens in die menschlichen Geschehnisse erlangen, noch dass wir Gründe dafür finden, dass wir die Erfüllung menschlicher Hoffnungen in dieser Hinsicht für jenseits aller Möglichkeiten halten müssen.

Es bleibt nunmehr zu erwägen, ob die Hingabe an eine Hoffnung, die lediglich im Bereich der Einbildungskraft liegt, das heißt in einem Bereich, in dem keine Aussicht darauf besteht, dass wir je eine wahrscheinlichere Begründung für unsere Erwartung erlangen, unvernünftig ist und deshalb als Abweichung von dem vernünftigen Grundsatz, uns in unseren Gefühlen und Meinungen strikt nur durch Beweise bestimmen zu lassen, verworfen werden muss.

Dies ist ein Punkt, über den sich verschiedene Denker wahrscheinlich noch auf lange Zeit je nach ihrem individuellen Temperament verschieden entscheiden werden. Die Grundsätze, die die Kultivierung und Regelung der Einbildungskraft beherrschen sollten – einerseits, um zu verhindern, dass sie die Richtigkeit des Urteils und die richtige Leitung der Handlungen und des Willens stört, andererseits, um sie als eine Macht zur Erhöhung des Lebensglücks und zur Veredelung des Charakters zu gebrauchen –, sind ein Gegenstand, dem noch nie von Philosophen eine ernsthafte Untersuchung gewidmet worden ist, obgleich eine Ansicht darüber in fast allen Anschauungen über den menschlichen Charakter und die menschliche Erziehung enthalten ist. Ich glaube sicher, dass man diesen Gegenstand in Zukunft als einen äußerst wichtigen Zweig des Studiums für praktische Zwecke betrachten wird und umso mehr, je stärker die Schwächung des positiven Glaubens an eine der menschlichen überlegene Existenzweise dazu führt, dass die Vorstellung von höheren Dingen weniger mit Material aus dem Bereich dieser angenommenen Wirklichkeit belastet wird. Mir scheint, das menschliche Leben, klein und beschränkt, wie es ist und wie es, nur nach seiner gegenwärtigen Beschaf-

fenheit betrachtet, wahrscheinlich bleiben wird, bedarf, selbst wenn der Fortschritt materieller und moralischer Verbesserung es vielleicht von dem größeren Teil seines jetzigen Elends befreit haben wird, dringend einer Erweiterung und höherer Ziele für sich und seine Geschicke, die ihm die Einbildungskraft gewähren kann, ohne mit bewiesenen Tatsachen in Widerspruch zu geraten. Es ist ein Zeichen von Weisheit, alle, auch geringe Wahrscheinlichkeiten über diesen Gegenstand, die der Einbildungskraft eine Handhabe und Stütze bieten, nach Kräften zu nutzen. Und ich bin überzeugt, dass die Kultivierung einer solchen Richtung der Einbildungskraft, vorausgesetzt, dass die Pflege strengen Denkens mit ihr *pari passu** hält, nicht notwendig die Urteilskraft verderben muss, sondern dass es möglich ist, sich ein vollkommen nüchternes Urteil über die Gründe und Gegengründe eines Problems zu bilden und doch die Einbildungskraft mit Vorliebe bei jenen Möglichkeiten verweilen zu lassen, die uns zugleich den größten Trost und die größte Vervollkommnung bieten, ohne dabei im Mindesten die Stichhaltigkeit der Gründe zu überschätzen, die uns hoffen lassen, dass sich diese Möglichkeiten eher als alle anderen verwirklichen.

Obleich diese nicht zu den von der Tradition überkommenen und als Regeln für das Verhalten im Leben anerkannten praktischen Maximen gehört, hängt doch ein großer Teil des Lebensglücks von ihrer stillschweigenden Befolgung ab. Was zum Beispiel versteht man unter dem, was stets als eine der Hauptsegnungen des Lebens bezeichnet wird: einer heiteren Gemütsart? Was anders als die durch Naturanlage oder Gewohnheit erlangte Neigung, vorzugsweise die heitere Seite sowohl der Gegenwart als auch der Zukunft zu sehen? Wenn jede Seite einer Sache, ob angenehm oder widerwärtig, in unserer Einbildungskraft genau denselben Platz einnehmen müsste, den sie in der Wirklichkeit einnimmt und deshalb im bewussten Nachdenken einnehmen sollte, wäre das, was wir eine heitere Gemütsart nennen, nichts anderes als eine Art Torheit, die, abgesehen von ihrer Annehmlichkeit, mit der entgegengesetzten Gemütsart, bei der die düstere und schmerzliche Sichtweise der Dinge gewohnheitsmäßig vorherrschend ist, auf derselben Stufe stehen würde. Aber die Erfahrung lehrt uns keineswegs, dass diejenigen, die das Leben heiter nehmen, weniger empfänglich für vernünftige Voraussicht von Übeln oder Gefahren sind und weniger darauf bedacht wären, die rechten Vorkeh-

* Gleichen Schritt.

rungen dagegen zu treffen. Vielmehr gilt eher das Umgekehrte; denn eine hoffnungsfrohe Grundstimmung ist ein Ansporn für unsere Fähigkeiten und erhält unsere aktiven Energien in Tätigkeit. Wenn die Einbildungskraft und die Vernunft je für sich die ihnen gebührende Pflege erhalten, gelingt es keiner von beiden, die Vorrechte der anderen zu usurpieren. Um in uns die Überzeugung aufrechtzuerhalten, dass wir sterben müssen, ist es nicht notwendig, stets über den Tod nachzugrübeln. Es ist viel besser, dass wir über das, was wir unmöglich abwenden können, nicht weiter nachdenken, als nötig ist, um die Regeln der Klugheit auf unser eigenes Leben und das anderer anzuwenden. Und das zu erreichen heißt nicht, beständig an den Tod, sondern beständig an unsere Pflichten und unsere Lebensregeln zu denken. Die wahre Regel der Lebensklugheit besteht darin, in unseren Denkgewohnheiten nicht alle Seiten der Dinge gleich stark, sondern diejenigen Seiten am stärksten hervortreten zu lassen, die von unserem eigenen Verhalten abhängen und durch unser Verhalten verändert werden können. Bei Dingen, die nicht von uns abhängen, ist es nicht nur im Interesse eines freudvolleren Lebens wünschenswert, sich daran zu gewöhnen, Dinge und Menschen vorzugsweise von ihrer angenehmen Seite anzusehen, sondern auch, weil wir dadurch die Fähigkeit erlangen, die Menschen mehr zu lieben und entschlossener für ihre Vervollkommnung zu arbeiten. Zu welchem Zweck auch sollten wir unsere Einbildungskraft mit der unliebenswürdigen Seite der Menschen und Dinge nähren? Alles *unnötige* Verweilen bei den Übeln des Lebens ist bestenfalls eine Vergeudung von Nervenkraft, und wenn ich »unnötig« sage, meine ich alles, was nicht notwendig ist, entweder in dem Sinne, dass es unvermeidlich ist oder dass es zur Erfüllung unserer Pflichten oder dazu erforderlich ist, zu verhindern, dass sich unser Sinn für die Realität jener Übel in trübe Spekulationen verliert. Wenn es aber oftmals Kraftvergeudung ist, bei den Übeln des Lebens zu verweilen, ist es schlimmer als Vergeudung, gewohnheitsmäßig bei den Gemeinheiten und Niedrigkeiten des Lebens zu verweilen. Es ist notwendig, sie zu kennen, aber in ihrer Betrachtung zu leben ist mit der Erhaltung einer edleren Seelenstimmung kaum vereinbar. Die Einbildungskraft und die Gefühle werden heruntergestimmt, entwürdigende statt erhebende Vorstellungen verknüpfen sich für uns mit den Gegenständen und Vorkommnissen des täglichen Lebens und geben den Gedanken ihre Färbung, ebenso wie es sinnliche Vorstellungen bei denen tun, die dieser Art Anschauungen nachhängen. Die Menschen haben oft erfahren müssen, was es bedeutet, wenn die

Einbildungskraft durch eine bestimmte Klasse von Vorstellungen korrumpiert wird, und ich glaube, sie müssen es mit derselben Schmerzlichkeit empfunden haben, wenn durch die Verknüpfung mit niedrigen Vorstellungen die Poesie des Lebens, da, wo sie am reichsten quillt, zerstört wird, so wie wenn man eine schöne Melodie, die auf hochpoetische Worte komponiert ist, mit trivialen und gemeinen Worten gesungen hört. Alles dies sage ich nur zur Illustration des Prinzips, dass zur Anleitung der Einbildungskraft buchstäbliche Tatsachenwahrheit nicht das Einzige ist, worauf es ankommt. Wahrheit ist das Gebiet der Vernunft, und durch die Kultivierung unseres Vermögens zur Vernunft wird Sorge dafür getragen, dass sie uns gegenwärtig ist und wir immer dann an sie denken, wenn es die Pflicht und die Umstände des menschlichen Lebens erfordern. Aber wenn die Vernunft hinreichend entwickelt ist, kann die Phantasie getrost ihre eigenen Zwecke verfolgen und ihr Bestes tun, um das Leben innerhalb der Festung – im Vertrauen auf die von der Vernunft errichteten und behaupteten Verteidigungsanlagen – anmutig und angenehm zu gestalten.

Aufgrund dieser Prinzipien scheint es mir, dass die Hingabe an die Hoffnung in der Frage der Regierung der Welt und der Bestimmung des Menschen nach dem Tod berechtigt und philosophisch zu verteidigen ist, auch wenn wir es als klare Wahrheit anerkennen, dass wir keinen Grund zu mehr als einer Hoffnung haben. Die wohltätige Wirkung einer solchen Hoffnung ist keineswegs gering zu achten. Sie macht das Leben und die menschliche Natur zu etwas viel Bedeutenderem für unsere Gefühle und verleiht allen Empfindungen, die durch unsere Mitmenschen und die Menschheit als ganze in uns erweckt werden, größeren Ernst und größere Intensität. Sie befreit uns von dem Gefühl der Ironie der Natur, die uns so schmerzlich ergreift, wenn wir die Anstrengungen und Opfer eines Lebens in der Ausbildung eines edlen und weisen Geistes nur darin gipfeln sehen, dass er die Welt in dem Augenblick verlassen muss, in dem diese im Begriff ist, die Früchte seines Lebens zu ernten. Die Wahrheit, dass das Leben kurz und die Kunst lang sei,¹³ ist von alters her eine der entmutigendsten über unsere Existenz; diese Hoffnung lässt die Möglichkeit zu, dass die auf die Vervollkommenung und Verschönerung der Seele verwandte Kunst in einem anderen Leben ihren Lohn finden wird, selbst wenn sie für dieses Leben anscheinend nutzlos war. Aber das Wohltätige hierbei besteht weniger in einer bestimmten Hoffnung als in der Erweiterung des gesamten Bereichs, auf den sich unsere Gefühle richten;

indem die erhabeneren Bestrebungen nun nicht mehr in demselben Maß durch das Bewusstsein der Unbedeutendheit des menschlichen Lebens – durch das schreckliche Gefühl, dass dies nicht der Mühe wert sei – gehemmt und niedergehalten werden. Der Gewinn, der in einem gesteigerten Anreiz zur Vervollkommenung des Charakters bis ans Lebensende liegt, bedarf keiner näheren Erörterung.

Daneben gibt es noch einen weiteren wichtigen Bereich der Einbildungskraft, der in Vergangenheit und Gegenwart hauptsächlich durch den religiösen Glauben ausgefüllt worden ist und der für die Menschheit einen so unendlichen Wert besitzt, dass menschliche Vortrefflichkeit in hohem Maße davon abhängt, ob hinreichend für ihn Sorge getragen wird. Sie besteht in der Vertrautheit der Einbildungskraft mit der Vorstellung eines moralisch vollkommenen Wesens und in der Gewohnheit, die Billigung eines solchen Wesens zur *Norm* oder zum Maßstab unseres Charakters und unserer Lebensführung zu nehmen. Diese ideale Verkörperung unseres Maßstabs moralischer Vortrefflichkeit in einem persönlichen Wesen ist vollkommen möglich, auch wenn diese Person nur in unserer Einbildung existiert. Nun hat die Religion uns seit der Entstehung des Christentums den Glauben eingepflanzt, dass sich unsere höchsten Vorstellungen von Weisheit und Güte in einem lebenden Wesen konkret verkörpert finden, das seine Augen auf uns gerichtet hält und für unser Bestes sorgt. In den dunkelsten und verderbtesten Zeiten hat das Christentum diese Fackel hochgehalten und diesen Gegenstand von Verehrung und Nacheiferung den Menschen vor Augen gestellt. Zwar war das Bild der Vollkommenheit ein höchst unvollkommenes und in vielen Hinsichten verderbliches, nicht nur infolge des niedrigen Standes der moralischen Ideen der Zeit, sondern wegen der zahlreichen moralischen Widersprüche, die die getäuschten Anbeter aus der vermeintlichen Notwendigkeit heraus, dem Prinzip des Guten auch noch die Huldigung einer unbegrenzten Macht darzubringen, zu schlucken hatten. Aber es gehört zu den allgemeinsten und überraschendsten Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur – sowie zu den deutlichsten Beweisen für den niedrigen Stand, zu dem die Vernunft der Menschheit als ganze bis heute fortgeschritten ist –, dass sie die Fähigkeit besitzt, über jeden moralischen und theoretischen Widerspruch hinwegzusehen und Grundsätze in sich aufzunehmen, die im äußersten Widerspruch zueinander stehen, nicht nur ohne sich von diesen Widersprüchen verblüffen zu lassen, sondern auch ohne die sich widersprechenden Überzeugungen

darán zu hindern, zumindest einen Teil ihrer natürlichen Wirkung auf den Geist auszuüben. Fromme Menschen haben nicht aufgehört, Gott einzelne Handlungen und eine allgemeine Richtung seines Willens und Verhaltens zuzuschreiben, die selbst mit den gewöhnlichsten und beschränktsten Vorstellungen moralischer Güte unverträglich sind, und sich dadurch in vielen Punkten ihre moralischen Vorstellungen völlig verdrehen und verderben lassen, haben sich jedoch gleichzeitig ihren Gott mit allen Eigenschaften der höchsten idealen Güte, die ihr Geisteszustand zu fassen vermochte, ausgestattet vorgestellt und sind in ihrem Streben nach moralischer Güte durch diese Vorstellungen angespornt und ermutigt worden. Und es kann nicht bestritten werden, dass der feste Glaube an die wirkliche Existenz eines Wesens, in dem sich unsere besten Begriffe von Vollkommenheit verwirklicht finden, und der Glaube, dass wir in der Hand dieses Wesens als eines Weltherrschers stehen, diesen Gefühlen eine gesteigerte Kraft verleiht, die weit über das hinausgeht, was sie aus der Bezugnahme auf eine rein ideelle Vorstellung schöpfen können.

Auf diesen besonderen Vorteil müssen alle diejenigen verzichten, die sich über die Natur und Beweiskraft der Beweise für die Existenz und die Attribute des Schöpfers ein vernünftiges Urteil gebildet haben. Andererseits sind sie entlastet von den moralischen Widersprüchen, die jeder Form der Religion anhaftet, die darauf abzielt, die Weltregierung in ihrer Ganzheit moralisch zu rechtfertigen. Sie können sich daher eine viel wahrere und konsequentere Vorstellung von idealer Güte machen, als es jemandem möglich ist, der es für notwendig hält, ideale Güte in einem allmächtigen Weltenlenker zu finden. Sobald man die Macht des Schöpfers einmal als beschränkt anerkannt hat, gibt es nichts mehr, was die Annahme entkräften könnte, dass seine Güte vollständig ist und dass der Charakter idealer Vollkommenheit, dem wir nachstreben und dessen Billigung uns als höchstes Ziel unseres Handelns vorschwebt, vielleicht wirklich in einem Wesen existiert, dem wir alles Gute, das wir genießen, verdanken.

Vor allem aber kommt die wertvollste Wirkung auf den Charakter, den das Christentum hervorgebracht hat, indem es in einer göttlichen Persönlichkeit einen Maßstab von Vortrefflichkeit und ein Vorbild aufgestellt hat, selbst dem absolut Ungläubigen zugute und kann der Menschheit nie mehr verlorengehen. Denn es ist eher Christus als Gott, den das Christentum den Gläubigen als Muster menschlicher Vollkommenheit vor Augen gestellt hat. Es ist der

fleischgewordene Gott eher als der Gott der Juden oder der Natur, der in seiner idealen Gestalt einen so großen und heilsamen Einfluss auf den modernen Geist geübt hat. Und was uns philosophische Kritik auch sonst noch nehmen mag – Christus bleibt uns dennoch, eine einzigartig dastehende Gestalt, ebenso unähnlich allen seinen Vorgängern wie allen seinen Nachfolgern, selbst denen, die sich seiner unmittelbaren persönlichen Unterweisung erfreuten. Es tut nichts zur Sache, ob man sagt, dass der Christus, wie er in den Evangelien dargestellt ist, nicht historisch sei und dass wir nicht wüssten, wie viel von dem, was an ihm bewunderungswürdig ist, von der Tradition seiner Anhänger hinzugefügt worden ist. Die Tradition der Nachfolger genügt, alle möglichen Wunder hinzugefügt zu haben, und sie mag alle Wunder hinzugefügt haben, die er bewirkt haben soll. Aber wer unter seinen Schülern oder unter den von ihnen Bekehrten war imstande, die Jesus zugeschriebenen Reden zu erfinden oder das Leben und den Charakter, wie sie uns in den Evangelien entgegentreten, zu erdenken? Gewiss nicht die galiläischen Fischer; gewiss nicht der Apostel Paulus, dessen Charakter und Neigungen in eine ganz andere Richtung gingen; und noch weniger die ersten christlichen Schriftsteller, bei denen nichts offener ist, als dass alles Gute, was an ihnen war (wie sie auch immer bekannten), aus der höheren Quelle hergeleitet war. Was von einem Schüler hinzugefügt und interpoliert werden *konnte*, können wir in den mystischen Partien des Johannesevangeliums sehen, die Philo und den alexandrinischen Platonikern entlehnt und dem Heiland in den Mund gelegt sind* – in langen Reden über sich selbst, von denen die anderen Evangelien nicht die geringste Spur enthalten, obgleich sie angeblich bei den bedeutendsten Anlässen und in Gegenwart aller seiner Hauptjünger, ganz besonders beim heiligen Abendmahl, gehalten sein sollen. Der Orient war voll von Männern, die jede beliebige Menge von solchem Zeug gestohlen haben konnten, wie es die vielerlei Sekten der orientalischen Gnostiker** später getan haben; aber dem Leben und den Reden Jesu ist ein Zeichen persönlicher, mit tiefster Einsicht verbundener Originalität aufgeprägt, das – sofern wir die müßige Er-

* Die auch von dem jüdischen Philosophen Philo von Alexandrien (um 10/15 v. Chr.–nach 40 n. Chr.) und weiteren zeitgenössischen Philosophen aus dessen Umkreis in Nachfolge Platons vertretene Lehre vom Logos als einem die Welt durchdringenden Prinzip findet sich auch im Prolog des Johannesevangeliums.

** Religiöse Erkenntnislehre zur Zeit des Frühchristentums, die sich durch die Behauptung eines ihr eigenen Geheimwissens auszeichnet.

wartung aufgeben, wissenschaftliche Genauigkeit da zu finden, wo etwas ganz anderes beabsichtigt war – den Propheten von Nazareth selbst in der Wertschätzung derer, die nicht an seine Inspiriertheit glauben, in die erste Reihe der Männer von erhabenem Genius stellen muss, deren sich unser Geschlecht rühmen kann. Wenn dieser außerordentliche Genius mit den Eigenschaften des wahrscheinlich größten moralischen Erneuerers und Märtyrers, den es jemals auf Erden gegeben hat, verbunden erscheint, kann man nicht sagen, dass die Religion eine schlechte Wahl getroffen hat, indem sie diesen Mann als den idealen Repräsentanten und Führer der Menschheit aufgestellt hat; auch jetzt noch würde es selbst für einen Ungläubigen nicht leicht sein, eine bessere Übersetzung der Regeln der Tugend vom Abstrakten ins Konkrete zu finden als die, so zu leben, dass Christus unser Leben guthießen würde. Nimmt man hinzu, dass auch für den rationalen Skeptiker weiterhin eine Möglichkeit besteht, dass Christus wirklich das war, wofür er sich hielt, nicht Gott – denn darauf erhob er niemals auch nur den geringsten Anspruch und würde in einem solchen Anspruch wahrscheinlich eine ebenso große Blasphemie gesehen haben wie die Männer, die ihn verurteilten –, aber ein mit einer besonderen, ausdrücklichen und einzigen Mission, die Menschheit zur Wahrheit und zur Tugend zu führen, betrauter Mann, so dürfen wir wohl schließen, dass die Einflüsse der Religion auf den Charakter, die übrig bleiben, nachdem die rationale Kritik ihr Äußerstes gegen die Beweisgründe der Religion getan hat, sehr wohl der Erhaltung wert sind und dass das, was ihnen an unmittelbarer Stärke im Vergleich mit der eines festeren Glaubens mangelt, durch die größere Wahrheit und Gradlinigkeit der Moral, die sie verbindlich machen, mehr als aufgewogen wird.

Derartige Eindrücke scheinen mir, auch wenn sie an sich selbst nicht eigentlich das sind, was man eine Religion nennen kann, vorzüglich geeignet, jene echte, wenn auch rein menschliche Religion, die sich bisweilen die Religion der Humanität, bisweilen die Religion der Pflicht nennt, zu stärken und zu unterstützen. Den übrigen Anreizen, in uns eine religiöse Hingabe an die Wohlfahrt unserer Mitmenschen zu entwickeln – als einer schlechthin verbindlichen Grenze jedes selbstsüchtigen Zwecks und als eines Ziels, für dessen Förderung kein Opfer zu groß sein kann –, fügt sie noch das Gefühl hinzu, dass wir, indem wir dies zur Regel unseres Lebens machen, vielleicht mit dem unsichtbaren Wesen zusammenwirken, dem wir alles verdanken, was das Leben erfreulich macht. Und *ein* erhabenes Gefühl lässt diese Form der

religiösen Idee zu, die denen verschlossen bleibt, die an die Allmacht des guten Prinzips im Universum glauben: das Gefühl, Gott zu helfen – ihm das Gute, was er uns gegeben hat, durch eine freiwillige Mitwirkung zu vergelten, deren er, da er nicht allmächtig ist, wirklich bedarf und durch die vielleicht eine etwas größere Annäherung an die Erfüllung seiner Zwecke erreicht werden kann. Die Umstände der menschlichen Existenz sind besonders geeignet, ein solches Gefühl zu nähren, insofern sich ein fortwährender Kampf zwischen den Mächten des Guten und denen des Bösen vollzieht, in dem noch das niedrigste menschliche Wesen imstande ist, Partei zu ergreifen, und noch die geringste Unterstützung der guten Seite ihren Wert für den äußerst langsamen und oft fast unmerklichen Fortschritt hat, durch den das Gute dem Bösen allmählich Boden abgewinnt, den es gleichwohl – mit beträchtlichen Zwischenräumen – so sichtlich gewinnt, dass wir darin eine Verheißung des sehr entfernten, aber nicht ungewissen letztlichen Sieges des Guten erblicken dürfen. In seinem Leben einen wenn auch noch so bescheidenen Teil (wenn mehr zu tun ihm nicht vergönnt ist) dazu beizutragen, dieses Ziel seiner Erreichung etwas näher zu bringen, ist der belebendste und stärkendste Gedanke, den ein menschliches Wesen begeistern kann. Und dass diese Religion, mit oder ohne übernatürliche Sanktionen, bestimmt ist, die Religion der Zukunft zu werden, ist für mich nicht zweifelhaft. Aber es scheint mir, dass übernatürliche Hoffnungen, in dem Maß und in der Art, wie sie der von mir so genannte rationale Skeptizismus zulässt, dennoch nicht wenig dazu beitragen können, dieser Religion den ihr gebührenden Einfluss auf das menschliche Gemüt zu sichern.

Anhang

Anmerkungen zu den Quellentexten

1. Der Geist der Zeit (1831)

- 1 Zum Beispiel: *Babylon and Infidelity Foredoomed of God: A Discourse on the Prophecies of Daniel and the Apocalypse, Wich Relate to These Latter Times, and Until the Second Advent*, Glasgow 1828, von Edward Irving (1792–1834), dem volkstümlichen Prediger und frühen Freund von Thomas Carlyle; *Dialogues on Prophecy*, 3 Bde., London 1827–1829, vgl. Henry Drummond (1786–1860), Bankier und Parlamentarier, der den Lehrstuhl für Politische Ökonomie in Oxford stiftete und einer der Gründer der Irvingianischen Kirche war; und *The Abominations of Babylon*, London 1826, und *Popular Lectures on the Prophecies Relative to the Jewish Nation*, London 1830, beide von Hugh MacNeile (1795–1879), Rektor von Albury und zu dieser Zeit ein Anhänger Irvings.
- 2 *Sir Thomas More; or, Colloquies on the Progress and Prospects of Society*, 2 Bde., London 1829.
- 3 David Robinson: »Letter to Christopher North, Esquire, on the Spirit of the Age«, in: *Blackwood's Edinburgh Magazine*, XXVIII (Dezember 1830), S. 900–920.
- 4 Vgl. Richard Phillips: *Essays on the Proximate Causes of the General Phenomena of the Universe*, London 1818, und *Protest against the Prevailing Principles of Natural Philosophy*, London 1830. Für die »Sophismen« (betreffend Wirbel) von René Descartes (1596–1650) siehe seine *Principia philosophiae* (1644).
- 5 Vgl. Jeremy Bentham: *The Book of Fallacies* (1824), in: J. B., *Works* II, S. 440–448 (Punkt IV, Kap. iii).
- 6 Solche Abhandlungen sind aufgeführt als Nr. 46 und Nr. 53 in den *Reports and Prospectus of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, London 1830, S. 25.
- 7 Vgl. John Locke: *Essay Concerning Human Understanding* (1690), in: J. L.: *Works*, 10 Bde., London 1832, Bd. II, S. 368 f. (Sect. 18) und S. 372 (Sect. 20).
- 8 Joseph Fiévée: *Correspondance politique et administrative*, Bd. III, Teil 13, S. 136n.
- 9 Platon: *Gorgias*, in: *Lysis, Symposium, Gorgias* (in Griechisch und Englisch), übersetzt von W. R. M. Lamb, London 1953, S. 290–292.
- 10 Henry Hallam: *The Constitutional History of England from the Accession of Henry VII to the Death of George II*, 2 Bde., London 1827, Bd. II, S. 496 f.
- 11 *History of Greece*, 10 Bde., London 1818–1820.
- 12 Die Weisheit der Vorfahren wird zum Beispiel gelobt bei Demosthenes: *De falsa legatione*, in: *De corona and De falsa legatione* (in Griechisch und Englisch), übersetzt von C. A. und J. H. Vince, London 1926, S. 420–426; *Thucydides* (in Griechisch und Englisch), übersetzt von Chales Forster Smith, 4 Bde., London 1919–1923, Bd. I, S. 144 (I, lxxv, 1) und S. 252 (I, cxliv, 4); Cicero: *Pro T. Annio Milone*, in: Cicero: *The Speeches. Pro T. Annio Milone, In L. Capurnium Pisonem, Pro M. Aemilio Scauro, Pro M. Fonteio, Pro C. Rabinio Postumo, Pro M. Marcello, Pro Q. Ligario, Pro rege Deiotaro* (in Latein und Englisch), übersetzt von N. H. Watts, London 1953, S. 98 (XXX, 83); und Platon: *Laws* (in Griechisch und Englisch), übersetzt von R. G. Bury, 2 Bde., London 1926, Bd. I, S. 294 (716b ff.).

- 13 *The History of the Reign of the Emperor Charles V* (1769), in: W. Robertson: *Works*, 6 Bde., London 1851, Bd. III, S. 379.
- 14 Vgl. zum Beispiel *Odyssey* (in Griechisch und Englisch), übersetzt von Augustus Traber Murray, 2 Bde., London 1919, Bd. I, S. 182.
- 15 John Milton (1608–1674): *Paradise Lost* (1667), Buch VII, I.31, in: J. M.: *The Poetical Works*, London 1695, S. 180.
- 16 Vgl. »A Bill to Amend the Representation of the People in England and Wales«, 2 William IV (25. Juni 1831), in: *Parliamentary Papers* 3 (1831), S. 9–46.

2. Einige Bemerkungen über die Französische Revolution (1833)

- 1 Archibald Alison: *History of Europe during the French Revolution, embracing the Period from the Assembly of the Notables in 1789, to the establishment of the Directory in 1796*, 2 Bde., Edinburgh/London 1833.
- 2 Vgl. William Shakespeare, *Hamlet*, I. Akt, 5. Szene, Verse 166 f. (in: *The Riverside Shakespeare*, hg. von G. Blakemore Evans, Boston 1974).

3. Rechtfertigung der Französischen Februarrevolution 1848 (1849)

- 1 First Reform Act, 2 & 3 William IV, c. 45 (1832).
- 2 Henry Peter Brougham: *Letter to the Marquis of Lansdowne, K.G., Lord President of the Council, on the late Revolution in France*, London 1848, S. 1.
- 3 Vgl. ebd., S. 1 f.; S. 5 f.; S. 153 f.
- 4 Ebd., S. 2.
- 5 Vgl. Henry Peter Brougham: *Political Philosophy*, 3 Bde., London 1842–1843.
- 6 Zitate: Brougham, *Letter*, auf den Seiten 4–22.
- 7 In: *Rapport de la commission d'enquête sur l'insurrection qui a éclaté dans la journée du 23 juin et sur les événements du 15 mai*, 3 Bde., Paris 1848, Bd. I, S. 182–190.
- 8 Zitate: Brougham, *Letter*, S. 14; S. 15; S. 31.
- 9 Ebd., S. 3–4.
- 10 Ebd., S. 24; S. 10.
- 11 Ebd., S. 14.
- 12 Ebd., S. 10.
- 13 Ebd., S. 49.
- 14 Ebd., S. 9; S. 11 f. Der Verweis bezieht sich auf: *Charte constitutionnelle*, Bulletin 5, Nr. 59 (14. August 1830), in: *Bulletin des lois du royaume de France*, 9. Folge, Teil 1, I, S. 51–64.
- 15 Brougham, *Letter*, S. 32.
- 16 Ebd.
- 17 *Loi sur l'instruction primaire*, Bulletin 105, No. 236 (28. Juni 1833), in: *Bulletin des lois du royaume de France*, 9. Folge, Teil 1, V, S. 251–262; und *Loi sur les chemins vicinaux*, Bulletin 422, Nr. 6293 (21. Mai 1836), in: ebd., XII, S. 193–200.
- 18 Der Terminus »sinister interests« stammt von Jeremy Bentham; vgl. J. B.: *Plan of Parliamentary Reform* (1817), in: J. B., *Works*, 11 Bde., Edinburgh/London/Dublin 1843, Bd. III, S. 440; S. 446.

- 19 Die Wendung »intérêts matériels« kommt vor in Désiré Nisard: »Armand Carrel«, S. 25. Mill verwendete sie in einem Brief an Carlyle vom 25. November 1833, in: *Collected Works* XII, S. 192.
- 20 Vgl. »Discours prononcé à la chambre des députés, le 27 janvier 1848«, in: *Œuvres complètes*, hg. von Mme de Tocqueville [und Gustave de Beaumont], 9 Bde., Paris: Lévy frères 1864–1866, Bd. IX, S. 520–535.
- 21 Vgl. *Collected Works* XX, S. 394.
- 22 Ebd., S. 395.
- 23 Ebd.
- 24 Ebd., S. 396.
- 25 Ebd.
- 26 Ebd., S. 397.
- 27 Michel Goudchaux: »Déposition«, in: *Rapport de la commission d'enquête*, Bd. I, S. 288.
- 28 Louis Antoine Garnier-Pagès Rede in der Nationalversammlung (24. Oktober 1848), in: *Le Moniteur Universel* vom 25. Oktober 1848, S. 2966.
- 29 Brougham, *Letter*, S. 31.
- 30 *Loi sur les crimes, délits et contraventions de la presse et des autres moyens de publication*, Bulletin 155, No. 356 (9. September 1835) in: *Bulletin des lois du royaume de France*, 9. Folge, Teil. 1, VII, S. 247–256; *Loi sur les cours d'assises*, Bulletin 155, No. 357 (9. September 1835), in: ebd., S. 256–259; und *Loi qui rectifie les articles 341, 345, 346, 347, 352 du code d'instruction criminelle, et l'article 17 du code pénal*, Bulletin 155, No. 358 (9. September 1835), in: ebd., S. 259–262.
- 31 Brougham, *Letter*, S. 24.
- 32 Ebd., S. 48 f.
- 33 Ebd., S. 52–56.
- 34 Vgl. für die am 21. Februar 1848 gemachte Proklamation: *The Times* vom 23. Februar 1848, S. 6; für das Originaldekret: *Gazette Nationale, ou Le Moniteur Universel* vom 1. Juni 1792, S. 635 und vom 14. August 1792, S. 953.
- 35 Brougham, *Letter*, auf den Seiten 15–30.
- 36 Vgl. den Leitartikel von Louis Adolphe Thiers, in: *National* vom 4. Februar 1830, S. 1.
- 37 Vgl. William Shakespeare: *Twelfth Night*, Akt II, Vers 146 (in: *The Riverside Shakespeare*, hg. von G. Blakemore Evans, Boston 1974, S. 422).
- 38 Brougham, *Letter*, S. 3; S. 15. Vgl. Lamartines »Discours au peuple« (25. Februar 1848), in: *Trois mois au pouvoir*, Paris 1848, S. 64–66 und *Le Moniteur Universel* vom 28. Februar 1848, S. 511, für die Reden von Arago, Dupont de l'Eure und Crémieux vom 27. Februar 1848.
- 39 Vgl. Samuel Horsley: *The Speeches in Parliament of Samuel Horsley*, hg. von H. Horsley, Dundee 1813, S. 167 f.
- 40 Brougham, *Letter*, S. 88; S. 14.
- 41 Vgl. Anonym: »News of the Week«, in: *Spectator* vom 11. März 1848, S. 237; Archibald Alison: »Fall of the Throne of the Barricades«, in: *Blackwood's Edinburgh Magazine* LXIII (April 1848), S. 401; S. 410; John Wilson Croker: »The French Revolution – February 1848«, in: *Quarterly Review* LXXXII (März 1848), S. 583–587; und William Edward Hickson: »The French Republic«, in: *Westminster Review* L (Oktober 1848), S. 195–197.
- 42 Alexandre Auguste Ledru-Rollin: »Bulletins de la république, ministère de l'intérieur«, in: *Recueil complet des actes du gouvernement provisoire*, hg. von Emile Carrey, 2 Bde.,

- Paris 1848, Bd. II, S. 617–679; und Lazare Hippolyte Carnot: *Le ministère de l'instruction publique et des cultes, depuis le 24 février jusqu'au 5 juillet 1848*, Paris 1848; das »circulaire« findet sich S. 23–26.
- 43 Ledru-Rollin: Bulletin No. 13 (8. April 1848), in: *Recueil*, Bd. II, S. 658.
- 44 Brougham, *Letter*, S. 113 (Anmerkung). Die Anspielung bezieht sich auf Joseph Calixte Martin alias Riancourt.
- 45 Ledru-Rollin: Bulletin No. 16 (15. April 1848), in: *Recueil*, Bd. II, S. 663 f.
- 46 Carnot: *Le ministère de l'instruction publique*, S. 24.
- 47 Ebd.
- 48 Vgl. Lamartine: »Lettre aux dix départements« (25. August 1848), in: *Trois mois au pouvoir*, S. 35–39.
- 49 Vgl. *Rapport*, 3 Bde., Paris 1848, auf die Mill bezüglich Chenu, Goudchaux und Blanc verweist, S. 322; S. 328; S. 353.
- 50 Mill bezieht sich vermutlich auf den *Rapport*.
- 51 Brougham, *Letter*, S. 120.
- 52 Ebd.; vgl. zur Abschaffung der Sklaverei in den Kolonien: Décret et Arrêtés, Bulletin 5, Nr. 67–69 (4. März 1848), in: *Bulletin des lois de la république française*, 10. Folge, I, S. 53 f.
- 53 Brougham, *Letter*, S. 120.
- 54 Vgl. *Le Moniteur Universel* vom 18. April 1848, S. 853.
- 55 In: *Trois mois au pouvoir*, S. 69–78.
- 56 Brougham, *Letter*, S. 120–122.
- 57 Lamartine: *Trois mois au pouvoir*, passim. Vgl. Brougham: *Letter*, S. 30; S. 146.
- 58 Übersetzt aus: Lamartine: »Manifeste aux puissances«, in: *Trois mois au pouvoir*, S. 75 f. Vgl. *Collected Works XX*, S. 397 f.
- 59 Brougham, *Letter*, S. 121.
- 60 Ebd., S. 128.
- 61 Übersetzt aus: Lamartine: »Réponse à une députation des Polonais«, in: *Trois mois au pouvoir*, S. 131; S. 133; S. 135. Vgl. *Collected Works XX*, S. 398.
- 62 Übersetzt aus: Lamartine: »Réponse à une députation des citoyens irlandais«, in: *Trois mois au pouvoir*, S. 150 f. Vgl. *Collected Works XX*, S. 398 f.
- 63 Vgl. Samuel von Pufendorf: *Le droit de la nature et des gens* (1672), übersetzt von Jean Barbeyrac, 2 Bde., Amsterdam 1734; Jean Jacques Burlamaqui: *Principes du droit naturel*, Genua 1747, und *Principes du droit politique*, Genua 1751; sowie Emerich von Vattel: *Le droit des gens*, 2 Bde., Leiden 1758.
- 64 Brougham, *Letter*, S. 126.
- 65 *Manifeste*, S. 76; *Collected Works XX*, S. 398.
- 66 Vgl. *Le Moniteur Universel* vom 26. Februar 1848, S. 503.
- 67 43 Elizabeth, c. 2 (1601).
- 68 Vgl. *Le Moniteur Universel* vom 27. Februar 1848, S. 507.
- 69 Abgedruckt in: Louis Blanc: *La révolution de février au Luxembourg*, Paris 1849.
- 70 Brougham, *Letter*, S. 57.
- 71 Ebd., S. 80.
- 72 In: *Rapport de la commission d'enquête*, Bd. I, S. 103–113; S. 238–241.
- 73 Vgl. Jeremy Bentham: *Principles of the Civil Code* (1838), in: J. B., *Works I*, S. 302 f., S. 311–313.

- 74 Übersetzt aus: Lamartine: *Histoire des Girondins*, 8 Bde., Paris 1847, Bd. V, S. 407–410. Vgl. *Collected Works* XX, S. 399 f.
- 75 Vgl. James Mackintosh: *The History of England*, 10 Bde., London 1830–1840, Bd. I, S. 72.
- 76 Brougham, *Letter*, S. 41 f.
- 77 Ebd., S. 56; S. 59.
- 78 *Constitution de la république française*, Bulletin 87, No. 825 (4. November 1848), in: *Bulletin des lois de la république française*, 10. Folge, Bd. II, S. 575–605.
- 79 Brougham, *Letter*, S. 40 ff.
- 80 Ebd., S. 59 ff.
- 81 *Constitution de la république française, proposée au peuple français par la convention nationale*, Paris (Imprimerie de la République im Jahr III) 1795.
- 82 Brougham, *Letter*, S. 75 f.
- 83 Ebd., S. 109 ff.
- 84 Ebd., S. 71 f.
- 85 Vgl. für Bentham's frühe Meinung dazu: *Bentham's Draught for the Organization of the Judicial Establishment in France* (1790), in: J. B., *Works* IV, S. 307–309; S. 354; für seine späteren Ansichten vgl. *The Constitutional Code* (1827, 1841), in: ebd., Bd. IX, S. 529–531.

4. Der Konflikt in Amerika – Überlegungen zum Bürgerkrieg (1862)

- 1 *Constitution, Adopted Unanimously by the Congress of the Confederate States of America, March 11, 1861*, Art. VI, Sect. 2 (1, 3) und Sect. 6 (3), in: *The Federal and the Confederate Constitutions for the Use of Government Officers and for the People*, Cincinnati 1862, S. 17 f.
- 2 Vgl. William Henry Seward's Brief an Lord Lyons, zitiert nach: »The Trent Affair«, in: *The Times* vom 13. Januar 1862, S. 9.
- 3 Der Autor des von Mill erwähnten Briefes ist William Henry Seward (1801–1872). Die abschließenden Anmerkungen beziehen sich jeweils auf 11 & 12 Victoria, c. 35 (1848), unterbrochen durch 31 Charles II, c. 2 (1679) und fortgesetzt durch 12 Victoria, c. 2 (1849); und 11 Victoria, c. 20 (1848). Mill adaptiert den französischen Ausdruck »lois d'exception« (Ausnahmegesetze), der gewöhnlich für eine ähnliche Gesetzgebung gebraucht wird, insbesondere unter Louis-Philippe (1773–1850; »Bürgerkönig« von 1830–1848).
- 4 36th Congress, Sess. II, c. 68 (1861).
- 5 »Treaty of Commerce between Her Majesty and the Emperor of the French« (23. Januar 1860), in: *Parliamentary Papers* LXVIII (1860), S. 467–477.
- 6 Henry Charles Carey: *The French and American Tariffs Compared*, Philadelphia 1861, bes. S. 7–15.
- 7 *The Constitution or Frame of Government, for the United States of America*, Boston 1787, Art. I, Sect. 9, S. 6.
- 8 37th Congress, Sess. II, c. 54 (1862), Sect. 7.
- 9 Art. IV, Sect. 2, S. 11.
- 10 Art. I, Sect. 8, S. 5.
- 11 Vgl. John Brown: »Last Speech« (2. November 1859), berichtet als »Brown's Trial«, in: *New York Daily Tribune* vom 3. November 1859, S. 5.

- 12 Vgl. 2nd Congress, Sess. II, c. 7 (1793), und 31st Congress, Sess. I, c. 60 (1850).
- 13 Frederick Law Olmsted: *The Cotton Kingdom*, 2 Bde., New York/London 1861, Bd. II, S. 296–299.
- 14 William Howard Russell: »The Civil War in America«, in: *The Times* vom 13. September 1861, S. 9.
- 15 Vgl. Harriet Beecher Stowe: *Uncle Tom's Cabin; or, Life among the Lowly*, 2 Bde., Boston 1852.
- 16 Olmsted: *The Cotton Kingdom*, Bd. II, S. 354.
- 17 Harriet Martineau: »The United States under the Presidentship of Mr. Buchanan«, in: *Edinburgh Review* CXII (Oktober 1860), S. 575.
- 18 H. C. Carey, *The French and American Tariffs Compared*, S. 19 f. (Brief 3).
- 19 Für diesen Begriff siehe den Artikel über Auswanderung nach Kansas in der *New York Tribune* vom 19. Oktober 1854, S. 4.
- 20 Vgl. 37th Congress, Sess. II, c. 195 (1862), Sects. 9 und 10 sowie Abraham Lincoln: *Emancipation Proclamation*, Washington 1863.
- 21 US-Verfassung, Art. I, Sect. 2, S. 2.
- 22 Mills Quelle für seine irrtümliche Zuschreibung dieser Auffassung an Lincoln konnte nicht ermittelt werden.
- 23 Vgl. *The Times* vom 1. Oktober 1861, S. 10 und vom 26. Oktober 1861, S. 12.
- 24 In dieser irrtümlichen Feststellung von 1862 (die in der Ausgabe von 1867 revidiert wurde) akzeptiert Mill die Behauptungen eines Vertreters der Nordstaaten, Robert James Walker, die dieser insbesondere in seinem Werk *Jefferson Davis and Repudiation* (London 1863) gemacht hat.

5. Die Negerfrage (1850)

- 1 Thomas Carlyle: »Occasional Discourse«, in: *Fraser's Magazine* XL (Dezember 1849), S. 670–679, dort: S. 670.
- 2 Ebd., S. 675.
- 3 Ebd.
- 4 Matthäus 7, 29.
- 5 Carlyle: »Occasional Discourse«, S. 676 f.
- 6 Ebd., S. 675.
- 7 Ebd.
- 8 Ebd., S. 671.
- 9 Ebd., S. 672.
- 10 Ebd., S. 667.
- 11 Ebd., S. 674.
- 12 Ebd.
- 13 Ebd., S. 671.
- 14 Ebd., S. 672.
- 15 Ebd. Vgl. »First Report from the Select Committee on Ceylon and British Guiana«, in: *Parliamentary Papers* XI (1849), S. 114; S. 129 f.
- 16 Vgl. zum Beispiel »An Account Showing the Imports into the United Kingdom of Sugar, Molasses, Rum, Coffee, and Cocoa, from the West Indies and British Guiana, for the Years 1831 to 1847«, in: *Parliamentary Papers* LVIII (1847–1848), S. 547–549.

- 17 Carlyle: »Occasional Discourse«, S. 676.
- 18 Ebd., S. 673.
- 19 Ebd., S. 674.
- 20 Ebd.
- 21 Ebd., S. 676.
- 22 Vgl. Carlyle: *Past and Present*, London 1843, Buch II, Kap. xi und xii.
- 23 Vgl. zum Beispiel Carlyle: »Signs of the Times«, in: *Edinburgh Review* XLIX (Juni 1829), S. 453 und dessen *Sartor Resartus* (1833 f.), 2. Aufl., Boston 1837, Buch III, Kap. v.
- 24 Carlyle: »Occasional Discourse«, S. 674 f.
- 25 Ebd., S. 674.
- 26 Ebd.
- 27 Ebd.
- 28 Vgl. für diese Wendung Walter Scott: *Rob Roy*, 3 Bde., Edinburgh 1818, Bd. I, S. 60 (Kap. iii).
- 29 Carlyle: »Occasional Discourse«, S. 676.
- 30 Ebd., S. 674.
- 31 Ebd., S. 675.
- 32 Ebd.
- 33 Ebd., S. 676 f.
- 34 Ebd., S. 672.
- 35 Ebd., S. 670.
- 36 Ebd., S. 675.
- 37 Anonym: »Mr. Carlyle on the Negroes«, in: *The Inquirer* VIII vom 8. Dezember 1849, S. 770.

6. Einige Bemerkungen zur Nichteinmischung (1859)

- 1 Durch 3 & 4 William IV, c. 73 (1833).
- 2 Vgl. Aesop: »The Fox Without a Tail«, in: *Aesop's Fables*, übersetzt von V. St. Vernon Jones, London/New York 1912, S. 68. Vgl. auch *Aesopische Fabeln*. Zusammengestellt und ins Deutsche übertragen von August Hausrath, Berlin 2014 (Neudruck der Ausgabe München 1959).
- 3 Vgl. zum Beispiel Henry John Temple: »Speech on the Isthmus of Suez Canal-Resolution« (1. Juni 1858), in: *Parliamentary Debates*, 3. Folge, Bd. 150, Sp. 1379–1384.
- 4 »Treaty with the Nawaub Vizier, Saadit Ali« (10. November 1801), in: *Hertslet's Commercial Treaties*, hg. von Lewis Hertslet, 31 Bde., London 1820–1925, Bd. VIII, S. 663.
- 5 Vgl. »Draft of Treaty between East India Company and the King of Oude«, in: *Parliamentary Papers* XLV (1856), S. 597–599 und James Andrew Broun-Ramsay: »Minute by the Governor-General of India, Concurred in by the Commander-in-Chief« (13. Februar 1856), in: ebd., S. 643–653.

7. Wordsworth und Byron (1829)

- 1 »I wandered lonely as a cloud« (1807), in: *Poetical Works*, 5 Bde., London 1827, Bd. II, S. 77 f.
- 2 in: *Poems*, 2 Bde., London 1807, Bd. I, S. 84–88; nicht in: *Poetical Works*.
- 3 George Gordon Noël Byron (1788–1824): *Parisina*, in: *The Siege of Corinth: A Poem. Parisina: A Poem*, London 1816, S. 59–91.
- 4 Zur zweiten Aufl. von *Lyrical Ballads* (1800), in: *Poetical Works*, Bd. IV, S. 357–389; zu den *Poems*, 2 Bde., London 1815, S. vii–xlii (nicht in: *Poetical Works*); und »Essay, Supplementary to the Preface« (1815), in: *Poetical Works*, Bd. II, S. 357–391.
- 5 Byron: *The Giaour: A Fragment of a Turkish Tale*, London 1813.
- 6 In: *Marino Faliero, Doge of Venice: A Historical Tragedy in Five Acts. The Prophecy of Dante, a Poem*, London 1821, S. 1–208.
- 7 Byron: *Childe Harold's Pilgrimage, A Romaunt, in Four Cantos* (1812–18), 2 Bde., London 1819, Bd. II, S. 51 (III, 865).
- 8 Wordsworth: »Resolution and Independence« (1807), in: *Poetical Works*, Bd. II, S. 125.
- 9 Vgl. Coleridge: »Lines on an Autumnal Evening« (1793) und »Lewti, or The Circassian Love Chaunt« (1794), in: *Poetical Works*, 3 Bde., London 1828, Bd. I, S. 30 (I. 4) und S. 168 (I. 21).
- 10 Wordsworth: »Influence of Natural Objects, in Calling Forth and Strengthening the Imagination in Boyhood and Early Youth« (1807), in: *Poetical Works*, Bd. I, S. 43.
- 11 »Yew Trees« (1815) und »Nutting« (1800), in: ebd., Bd. II, S. 53 f. und S. 57–59.
- 12 »Resolution and Independence«, S. 128 (vgl. Anm. 8).
- 13 »Ode. Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood« (1807), in: *Poetical Works*, Bd. IV, S. 346–355.
- 14 Byron: *The Siege of Corinth*, in: *The Siege of Corinth: A Poem. Parisina: A Poem*, S. 1–58 (vgl. Anm. 3).
- 15 Coleridge: *Christabel*, in: *Christabel; Kubla Khan, a Vision; The Pains of Sleep*, London 1816, S. 3–48.
- 16 »A Morning Exercise« (1828) und »The Kitten and the Falling Leaves« (1807), in: *Poetical Works*, Bd. I, S. 315–317 und 349–354.
- 17 Byron: *The Prisoner of Chillon, and Other Poems*, London 1816, S. 3–22.
- 18 Wordsworth: »Her eyes are wild, her head is bare« (1798), in: *Poetical Works*, Bd. II, S. 119–124; »The Female Vagrant« (1827), in: ebd., Bd. I, S. 112–120; »Complaint of a Forsaken Indian Woman« (1798), in: ebd., S. 184–187; »The Last of the Flock« (1798), in: ebd., S. 188–193; »The Sailor's Mother« (1807), in: ebd., S. 201 f.; »The Reverie of Poor Susan« (1800), in: ebd., Bd. II, S. 79; und »The Farmer of Tilsbury Vale« (1800), in: ebd., Bd. IV, S. 308–312.
- 19 »Stray Pleasures« (1807), in: ebd., Bd. II, S. 30–32.
- 20 »Power of Music« (1807), in: ebd., S. 80–82.
- 21 »To a Highland Girl« (1807), in: ebd., Bd. III, S. 11–14.
- 22 »The Solitary Reaper« (1807), in: ebd., S. 19–20.
- 23 Vgl. »The Lioness and the Vixen«, in: *Aesop's Fables*, S. 91, bei der die Moral lautet, dass Vertrautheit Verachtung hervorbringt.

- 24 Byron: *Lara, a Tale*, London 1814; *Cain*, in: *Sardanapalus, a Tragedy. The Two Foscary, a Tragedy. Cain, a Mystery*, London 1821, S. 330–439; und *Don Juan, a Poem* (1819–1824), 2 Bde., Edinburgh 1825.
- 25 Robert Burns: *Works*, 2 Teile, London 1824.
- 26 Byron: *Manfred, a Dramatic Poem*, London 1817.
- 27 Vgl. *The Excursion, Being a Portion of the Recluse*, in: *Poetical Works*, Bd. V; nur dieser Teil von Wordsworths »großem Werk«, das nie vollendet wurde, war bereits erschienen. Sein erster Teil, 1805 geschaffen, wurde 1850 als *The Prelude* veröffentlicht.
- 28 »Influence of Natural Objects«, S. 41 (vgl. Anm. 10).
- 29 Vgl. dort zum Beispiel S. 104–106 (Buch III) (vgl. Anm. 27).
- 30 Im Vorwort zu *The Excursion*, in: *Poetical Works*, Bd. V, S. xii–xvi.
- 31 1807; in: ebd., Bd. IV, S. 293–298.
- 32 »Lines, Composed a Few Miles above Tintern Abbey« (1798), in: ebd., Bd. II, S. 179–186.
- 33 »Lines Left upon a Seat in a Yew-tree Which Stands near the Lake of Esthwaite«, in: *Lyrical Ballads*, Bristol 1798, S. 59–62; nicht in: *Poetical Works*.
- 34 Die Reihe von vier Sonetten, die mit »Personal Talk« beginnen, in: *Poetical Works*, Bd. II, S. 292–295.
- 35 1815; in: ebd., S. 111–118.
- 36 »The Old Cumberland Beggar« (1800), in: ebd., Bd. IV, S. 299–307.
- 37 »The Fountain« (1800), in: ebd., S. 230–233.
- 38 »Michael, a Pastoral Poem« (1800), in: ebd., Bd. I, S. 247–268.
- 39 1800; in: ebd., S. 203–206.
- 40 »Character of the Happy Warrior« (1807), in: ebd., S. 199–202.
- 41 1819; in: ebd., Bd. II, S. 187–251.
- 42 In: *Lyrical Ballads, with Other Poems*, 2. Aufl., 2 Bde., London 1800, Bd. II, S. 89–91; nicht in: *Poetical Works*.
- 43 1800; in: *Poetical Works*, Bd. IV, S. 315–317.

8. Die späteren Spekulationen des Herrn Comte (1865)

- 1 Mill verweist in der von ihm beigefügten Literaturliste auf folgende Titel:
 - 1) *Système de Politique Positive, ou Traité de Sociologie, instituant la Religion de l'Humanité*, 4 Bde., Paris 1851–1854.
 - 2) *Catéchisme Positiviste, ou Sommaire Exposition de la Religion universelle en onze Entretiens Systématiques entre une Femme et un Prêtre de l'Humanité*, Paris 1852.
 - 3) *Appel aux Conservateurs*, Paris 1855 (Broschüre).
 - 4) *Synthèse subjective, ou Système universel des Conceptions propres à l'état normal de l'Humanité*, 8 Bde., Paris 1856. Band I enthält das *Système de Logique positive, ou Traité de Philosophie Mathématique*.
 - 5) *Auguste Comte et la Philosophie Positive*, von É. Littré, Paris 1863.
 - 6) *Exposition abrégée et populaire de la Philosophie et de la Religion Positives* von Céléstin de Bagnières, ehemaliger Schüler der École Polytechnique, Paris 1857.
 - 7) *Notice sur l'œuvre et la vie d'Auguste Comte*, von Dr. Robinet, sein Arzt und einer von seinen 13 Testamentsvollstreckern, Paris 1860.
- 2 Richard Congreve (Übersetzer): *The Catechism of Positive Religion*, London 1858.
- 3 John H. Bridges (Übersetzer): *A General View of Positivism*, London 1865.

- 4 Vgl. Littré: *Auguste Comte*, Vorwort.
- 5 Ebd.
- 6 Auguste Comte: *Cours de Philosophie Positive*, 2. Aufl., 6 Bde., Vorwort von E. Littré, Paris 1864, Bd. VI, S. 34.
- 7 Vgl. *Système*, Bd. I, Vorwort, S. 6; Bd. IV, S. 546; Bd. II, S. xxxi.
- 8 Thomas Carlyle: *Sartor Resartus*, Boston 1837, S. 170 (Buch II, Kap. vii).
- 9 Vgl. *Système*, Bd. I, Titelseite.
- 10 *De Imitatione Christi*, Buch III, Kap. v.
- 11 Vgl. zum Beispiel *Catéchisme*, S. 21 f.
- 12 Vgl. ebd., S. 19.
- 13 *Système*, Bd. I, S. 97.
- 14 Vgl. *Catéchisme*, S. 269; S. 271 ff.
- 15 Vgl. *Système*, Bd. I, S. 222.
- 16 Vgl. Thomas Carlyle: »Novalis«. *Critical and Miscellaneous Essays*, 5 Bde., London 1840, Bd. II, S. 296.
- 17 *Catéchisme*, S. 2 f.
- 18 Vgl. zum Beispiel *Système*, Bd. I, S. 667 f.
- 19 Vgl. zum Beispiel, ebd., S. 363.
- 20 *Catéchisme*, S. 20 f.
- 21 *Système*, Bd. II, S. 313.
- 22 Vgl. zum Beispiel *Catéchisme*, S. 184 f.
- 23 *Système*, Bd. IV, S. 130.
- 24 Vgl. ebd., Bd. I, Titelseite.
- 25 Ebd., Bd. IV, S. 100.
- 26 Ebd., S. 293.
- 27 Vgl. zum Beispiel ebd., S. 128.
- 28 Vgl. *Synthèse*, S. 524.
- 29 *Catéchisme*, S. 247.
- 30 Vgl. Robinet: *Notice*, S. 527–537 (vgl. Anm. 1).
- 31 *Catéchisme*, S. 254.
- 32 Vgl. Thomas Carlyle: *Past and Present*, London 1843, Buch IV, Kap. iv (Kapitelüberschrift).
- 33 *Système*, Bd. IV, S. 334.
- 34 Ebd., S. 341.
- 35 Ebd., S. 345.
- 36 Ebd., S. 346.
- 37 *Synthèse*, S. 71.
- 38 Vgl. zum Beispiel *Système*, Bd. I, S. 290; Bd. III, S. 288.
- 39 Vgl. zum Beispiel *Catéchisme*, S. 375–380; *Système*, Bd. IV, S. 497 f.; S. 540.
- 40 Vgl. zum Beispiel *Système*, Bd. I, S. 476.
- 41 Vgl. Sir John Herschel: *Outlines of Astronomy*, London 1849, § 319, S. 191 f.
- 42 Vgl. *Système*, Bd. IV, S. 193.
- 43 Ebd., S. 225.
- 44 *Synthèse*, S. 69.
- 45 Vgl. *Système*, Bd. I, S. 172 ff.
- 46 *Synthèse*, S. 93.
- 47 Ebd., S. 278.

- 48 Vgl. zum Beispiel *Catéchisme*, S. 32; *Système*, Bd. III, S. xxxiv.
- 49 *Synthèse*, S. 278.
- 50 *Système*, Bd. IV, S. 269 f.; *Catéchisme*, S. 179.
- 51 Vgl. zum Beispiel *Système*, Bd. I, S. 420; Bd. IV, S. 211.
- 52 Vgl. *Système*, Bd. II, S. 437 ff.
- 53 Ebd., S. 84 ff.
- 54 *Système*, Bd. III, Kap. v.
- 55 Ebd., Bd. IV, S. 388 ff.
- 56 Vgl. *Synthèse subjective*.
- 57 Vgl. *Collected Works X*, S. 294; der Verweis bezieht sich auf *Cours*, Bd. III, S. 81.
- 58 *Synthèse*, S. 10 f.; S. 11.
- 59 *Synthèse*, S. 12.
- 60 Ebd.
- 61 Ebd., S. 14.
- 62 Ebd., S. 15.
- 63 Ebd., S. 119.
- 64 *Système*, Bd. I, S. 542.
- 65 *Synthèse*, S. 108.
- 66 Ebd., S. 127.
- 67 *Synthèse*, S. 111.
- 68 Ebd., S. 107.
- 69 *Système*, Bd. IV, S. ix (Vorwort).
- 70 *Synthèse*, S. 755–757.
- 71 Ebd., S. xxxvi.

9. Von Freiheit und Notwendigkeit (1843)

- 1 Vgl. Thomas Carlyle: »Novalis«. *Critical and Miscellaneous Essays*, 5 Bde., London 1840, Bd. II, S. 242.

10. Über die Freiheit des Willens (1865)

- 1 Vgl. Sir William Hamiltons letzte Vorlesung über Metaphysik: *Lectures on Metaphysics and Logic*, hg. von Ed. John Veitch und Henry Longueville Mansel, 4 Bde., Edinburgh 1859–1860, Bd. II, S. 517–520.
- 2 Vgl. Psalm 94, 9.
- 3 *Lectures*, Bd. I, S. 31.
- 4 Kapitel XXIV, in: *Collected Works IX*, S. 424–429.
- 5 *Essays on the Active Powers*, in: *Works*, S. 610.
- 6 Vgl. *Lectures*, Bd. I, App. I(b), S. 395.
- 7 Vgl. Fußnoten zu Reid, in: *The Works of Thomas Reid. Collected, with Selections from his Unpublished Letters. Preface, Notes, and Supplementary Dissertations by Sir William Hamilton. Prefixed, Stewart's Account of the Life and Writings of Reid, with Notes by the Editor*, Edinburgh 1846, S. 599n und 602n (zugleich darin Hamilton: *Dissertations*).
- 8 Lucie Marsh Phillips: *The Battle of the Two Philosophies*, London 1866, S. 43 f.

- 9 Vgl. für dieses Bild: William Shakespeare: *Twelfth Night*, II. Akt, 3. Aufzug, Verse 115 f. (in: *The Riverside Shakespeare*, hg. von G. Blakemore Evans, Boston 1974).
- 10 Zitiert durch Henry Mansel: *Prolegomena Logica: An Inquiry into the Psychological Character of Logical Processes*, Oxford 1851, S. 298 f. nach Mills *Logik*, Buch III, Kap. 5, § 8 (§ 7 in der 2. Ausgabe, die Mansel zitiert), in: *Collected Works* VII, S. 347 f.
- 11 *Prolegomena Logica*, S. 299.
- 12 Vgl. Sophokles: *König Ödipus und Ödipus in Kolonus*.
- 13 *Prolegomena Logica*, S. 303.
- 14 *Metaphysik der Sitten*, in: *Werke*, Band IX, S. 21–30.
- 15 *Prolegomena Logica*, S. 299 f.
- 16 Vgl. Reid: *Essays on the Active Powers*, in: *Works*, S. 609; Mansel: *Prolegomena Logica*, S. 301.
- 17 Vgl. Reid: *Essays*, S. 599–636.
- 18 *Prolegomena Logica*, S. 302.
- 19 Ebd., S. 302 f.

11. Drei Essays über Religion

Einleitende Bemerkung von Helen Taylor

- 1 Henry Maine: *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*, London 1861.

I. Essay: *Natur*

- 1 Buch I, Titel 2.
- 2 Montesquieu: *De l'esprit des lois*, 2 Bde., Genf 1748; dt. *Vom Geist der Gesetze*, Buch I »Über die Gesetze im allgemeinen«.
- 3 Francis Bacon: *Novum Organum*, Buch I, Aphorismus 3 und Aphorismus 129, in: *Works*, Band IV, S. 47.
- 4 Horaz: *Oden* 1, 3, 21 ff.
- 5 Alexander Pope: *Essay on Man*, Brief I, Vers 294, in: *Works*. Neue Ausgabe von Ed. Joseph Warton, London 1822–1825, Bd. III, S. 47.
- 6 Ebd., Brief IV, Vers 128, Bd. III, S. 134.
- 7 *Matthäus* 25, 29.
- 8 Alexander Pope: *Essay on Man*, Brief I, Vers 16, in: *Works*, Bd. III, S. 11.
- 9 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716): *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*, Amsterdam 1710.
- 10 In Voltaire (1694–1778) *Roman Candide oder der Optimismus* (1759).
- 11 Vgl. Platon: *Politikos*, 273c.
- 12 Bentham's Klassifikation der Motive in soziale (»social«), antisoziale (»dissocial«) und selbstbezogene (»self-regarding«) findet sich in Kap. X, Abschnitt 34 seiner *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London 1789.
- 13 »Facilis descensus Averno« – (»Der Abstieg in die Unterwelt ist leicht«); Vergil: *Aeneis*, Buch VI, Vers 126.

II. Essay: *Nützlichkeit der Religion*

- 1 Vgl. Jeremy Bentham/Philip Beauchamp (George Grote): *Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, London 1822.
- 2 Zit. bei: Thomas Carlyle: *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, London 1841, S. 93.
- 3 2. Buch *Mose* 23, 2.
- 4 Honoré-Gabriel Riquetti, Marquis de Mirabeau: *Mémoires*, Paris 1834 f., Band II, S. 188.
- 5 Vgl. *Offenbarung* 17–19.
- 6 Jeremy Bentham/Philip Beauchamp (George Grote): *Analysis*, S. 58–66.
- 7 *Johannes* 13, 34.
- 8 3. Buch *Mose* 19, 18.
- 9 Vgl. *Lukas* 10, 30–37.
- 10 *Johannes* 8, 7.
- 11 Vgl. *Matthäus* 7, 12.
- 12 Publius Papinius Statius: *Thebais*, III, 661.
- 13 1. *Korinther* 15, 32.
- 14 Vgl. *Jesaia* 55, 8.
- 15 Vgl. *Markus* 9, 41–50.
- 16 *Römerbrief* 13, 1.
- 17 Vgl. Platon: *Politikos*, 273c.
- 18 Vgl. William Paley: *Natural Theology*, London 1802, S. 488 ff.
- 19 Vgl. Homer: *Odyssee*, XI. Gesang, Verse 489 ff.
- 20 Vgl. Hadrians Gedicht: »Animula, vagula, blandula ...«, in: *Minor Latin Poets*, hg. von J. W. und A. M. Duff, London 1934, S. 444.

III. Essay: *Theismus*

- 1 Platon: *Nomoi*, 891e–896c.
- 2 Vgl. René Descartes: *Discours de la Méthode*, Leiden 1637, Teil IV, 5.
- 3 Gemeint ist Hamiltons Essay »On the Philosophy of the Unconditioned; in Reference to Cousin's Infinito-Absolute«, enthalten in: Hamiltons *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform*, London 1852. Mill hat sich mit Hamiltons Kritik an Cousin in Kap. 4 seiner *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (*Collected Works* IX, S. 34–59) auseinandergesetzt.
- 4 Samuel Butler: *Hudibras*, Teil I, Gesang 1, Vers 505 f.
- 5 William Paley: *Natural Theology*, London 1802, S. 1–18.
- 6 Vgl. Platon: *Phaidon*, 85e–86d; 91c–95a.
- 7 Joseph Butler: *The Analogy of Religion* (1736), Neudruck: New York 1961.
- 8 Vgl. den Abschnitt X (»Of Miracles«) von David Humes *An Inquiry Concerning Human Understanding*, in: *Essays and Treatises on Several Subjects*, 2 Bde., Edinburgh 1793, Bd. II, S. 124–127.
- 9 George Campbell: *Dissertation on Miracles*, Edinburgh 1762.
- 10 *System of Logic*, Buch III, Kap. 25, § 4 (*Collected Works* VII, S. 630–632).
- 11 Jeremy Bentham: *Rationale of Judicial Evidence, specially applied to English Practice*, hg. von John Stuart Mill, 5 Bde., London 1827, Bd. I, S. 137.
- 12 Vgl. *Apostelgeschichte*, 9, 1–19.
- 13 Hippokrates: *Aphorismen*, 1, 1.

Quellen-, Übersetzungs- und Literaturverzeichnis

Abkürzungen

- CW = Collected Works/John M. Robson (Hg.): *Collected Works of John Stuart Mill*, 33 Bde., Toronto 1963–1991
- D&D = Dissertations and Discussions/John Stuart Mill: *Dissertations and Discussions*, 2 Bde., London 1859; 3 Bde., London 1867; 4 Bde., London 1875
- GW = Gesammelte Werke/Theodor Gomperz (Hg.): *John Stuart Mill. Gesammelte Werke*, 12 Bde., Leipzig 1869–1886 (Neudruck Aalen 1968)

Quellen und Übersetzungen

1. **Der Geist der Zeit (1831)** (CW XXII: Newspaper Writings, December 1822–July 1831, S. 227–234; S. 238–245; S. 252–258; S. 278–282; S. 289–295; S. 304–307; S. 312–316: *The Spirit of the Age*)
Übersetzung von Florian Wolfrum
2. **Einige Bemerkungen über die Französische Revolution (1833)** (CW XX: Essays on French History and Historians, S. 111–122: Alison's History of the French Revolution)
»Einige Bemerkungen über die Französische Revolution«, in: GW IX, S. 191–197 (allgemeinhistorischer, 2. Teil der Rezension)
Übersetzung von Eduard Wessel
3. **Rechtfertigung der Französischen Februarrevolution 1848 (1849)** (CW XX: Essays on French History and Historians, S. 317–363: Vindication of French Revolution of February 1848)
»Rechtfertigung der Französischen Februarrevolution gegen die Angriffe Lord Brougham's und Anderer«, in: GW XI, S. 190–249
Übersetzung von Eduard Wessel
4. **Der Konflikt in Amerika – Überlegungen zum Bürgerkrieg (1862)** (CW XXI: Essays on Equality, Law, and Education, S. 125–152: The Contest in America)
Übersetzung von Florian Wolfrum

Weitere deutschsprachige Ausgabe:

»Die Auseinandersetzung in Amerika«, übersetzt von Veit Friemer und Shivaun Conroy, in: *John Stuart Mill: Liberale Gleichheit. Vermischte politische Schriften*. Hg. von Hubertus Buchstein und Antonia Geisler, Berlin 2013, S. 257–273

5. **Die Negerfrage (1850)** (CW XXI: Essays on Equality, Law, and Education, S. 85–96: The Negro Question)

Übersetzung von Florian Wolfrum

Weitere deutschsprachige Ausgabe:

»Die Negerfrage«, übersetzt von Veit Friemer und Shivaun Conroy, in: *John Stuart Mill: Liberale Gleichheit. Vermischte politische Schriften*. Hg. von Hubertus Buchstein und Antonia Geisler, Berlin 2013, S. 247–256

6. **Einige Bemerkungen zur Nichteinmischung (1859)** (CW XXI: Essays on Equality, Law, and Education, S. 109–124: A Few Words on Non-Intervention)

Übersetzung von Florian Wolfrum

Weitere deutschsprachige Ausgabe:

»Einige Bemerkungen zur Nicht-Einmischung«, übersetzt von Veit Friemer und Shivaun Conroy, in: *John Stuart Mill: Liberale Gleichheit. Vermischte politische Schriften*. Hg. von Hubertus Buchstein und Antonia Geisler, Berlin 2013, S. 100–114

7. **Wordsworth und Byron (1829)** (CW XXVI: Journals and Debating Speeches, S. 434–442: Wordsworth and Byron)

Übersetzung von Florian Wolfrum

8. **Die späteren Spekulationen des Herrn Comte (1865)** (CW X: Essays on Ethics, Religion and Society, S. 328–368: Auguste Comte and Positivism, Part II: The Later Speculations of M. Comte)

»Auguste Comte und der Positivismus, Zweiter Theil: Die späteren Forschungen Hr. Comte's«, in: GW IX, S. 89–141

Übersetzung von Elise Gomperz

9. **Von Freiheit und Notwendigkeit (1843)** (CW VIII: A System of Logic Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation, Book VI: On the Logic of the Moral Sciences, Chapter II, S. 836–843: Of Liberty and Necessity)

»Von Freiheit und Nothwendigkeit«, in: GW IV, S. 234–243

Übersetzung von Theodor Gomperz

Weitere deutschsprachige Ausgaben:

Frank-Peter Hansen: *System der deduktiven und induktiven Logik*, in: CD-Rom: Digitale Bibliothek, Band II: Philosophie von Platon bis Nietzsche, Berlin 2004

Arno Mohr (Hg.): *Zur Logik der Moralwissenschaften*, Frankfurt 1997

Rolf Nölle (Hg.): *System der deduktiven und induktiven Logik: eine Darlegung der Grundsätze der Beweislehre und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, Norderstedt 2008 (entspricht der Übersetzung von Heinrich Jacob Wilhelm Schiel, s. u.)

Heinrich Jacob Wilhelm Schiel (Hg.): *System der deductiven und inductiven Logik. Eine Darlegung der Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung*, 2 Bde., Braunschweig 1869

- 10. Über die Freiheit des Willens (1865)** (CW IX: An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of The Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings, Chapter XXVI, S. 437–469: On the Freedom of the Will)
 »Von der Freiheit des Willens«, in: Hilmar Wilmanns (Hg.): *Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons*, Halle an der Saale 1908, S. 616–662
Übersetzung von Hilmar Wilmanns
- 11. Drei Essays über Religion (1874)** (CW X: Essays on Ethics, Religion and Society, S. 369–489: Three Essays on Religion)
 Dieter Birnbacher (Hg.): *John Stuart Mill: Drei Essays über Religion: Natur, Die Nützlichkeit der Religion, Theismus*, auf der Grundlage von Emil Lehmann neu bearbeitet und mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen, Stuttgart 1984
Übersetzung von Dieter Birnbacher auf der Grundlage von Emil Lehmann
- Weitere deutschsprachige Ausgabe:
 Emil Lehmann (Hg.): *John Stuart Mill: Ueber Religion, Natur, Die Nützlichkeit der Religion, 3 nachgelassene Essays*, Berlin 1875

Literaturverzeichnis

1. Im Quellentext erwähnte Werke von John Stuart Mill

- »Alisons Geschichte der Französischen Revolution« (1833) (CW XX, S. 111–122; GW IX, S. 191–197)
- »Armand Carrel« (1837) (CW XX, S. 167–215; GW X, S. 43–100)
- Auguste Comte und der Positivismus* (1865), vgl. diese Ausgabe (in Auswahl, Teil II) (CW X, S. 261–368; GW IX, S. 1–141)
- Autobiographie* (1853/1854 »Early Draft«, publiziert 1873 von Helen Taylor), vgl. *Ausgewählte Werke II* (CW I, S. 1–290; S. 608–624; S. 625–626)
- »Carlyle's French Revolution« (1837) (CW XX, S. 131–166)
- »Der Geist der Zeit« (1831), vgl. *Ausgewählte Werke V* (CW XX, ab S. 227)
- »Der Konflikt in Amerika« (1862), vgl. *Ausgewählte Werke V* (CW XXI, S. 125–142)
- »Die Negerfrage« (1850) (CW XXI: Essays on Equality, Law, and Education, S. 85–96)
- Drei Essays über Religion* (1874), vgl. diese Ausgabe (CW X, S. 369–489)
- Dissertations and Discussions*, 4 Bde. (1859–1875) (Da die dort von Mill gesammelten Texte zuvor anderweitig erschienen waren, sind sie bis auf das Vorwort [CW X, S. 493 f.] unter ihrem jeweiligen Titel zu finden)
- Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons* (1865), vgl. diese Ausgabe (in Auswahl, Kapitel XXVI) (CW IX)
- »Einige Bemerkungen zur Nichteinmischung« (1859), vgl. diese Ausgabe (CW XXI, S. 109–124)
- »French News« (1830–1834) (CW XXII–XXIV, passim)
- Grundsätze der Politischen Ökonomie*, 2 Bde. (1848) vgl. Bd. III dieser Ausgabe (in Auswahl) (CW II & III; GW V–VII)
- »Journal and Notebook of a Year in France« (1820–1821) (CW XXVI, S. 3–143; CW XXVII, S. 679–682)

- »Lord Brougham and M. de Tocqueville« (1843) (CW XXIV, S. 841–844)
- »Mignet's French Revolution« (1826) (CW XX, S. 1–14)
- »Modern French Historical Works« (1826) (CW XX, S. 15–52)
- »State of Society in America« (1836) (CW XVIII, S. 91–115)
- System der Logik*, 2 Bde. (1843), vgl. *Ausgewählte Werke* III/1 und V (in Auswahl, Buch VI, Kapitel XII & II) (CW VII & VIII; GW II–IV)
- »Thoughts on Poetry and Its Varieties« (1833) (CW I, S. 341–365; GW IX, S. 197–222)
- »The Two Kinds of Poetry« (1833) (CW I, S. 354–365)
- Über die Freiheit* (1859), vgl. *Ausgewählte Werke* III (CW XVIII, S. 213–310; GW I, S. 1–123)
- Utilitarismus* (1861 als Abdruck in drei Teilen in *Fraser's Magazine*, 1863 in Buchform), vgl. *Ausgewählte Werke* III (CW X, S. 203–259; GW I, S. 127–201)
- »Rechtfertigung der Französischen Februarrevolution 1848« (1849), vgl. diese Ausgabe (CW XX, S. 111–122; GW XI, S. 190–249)
- »Wordsworth und Byron« (1829), vgl. *Ausgewählte Werke* V (CW XXVI, S. 434–442)
- »Zivilisation« (1836), vgl. *Ausgewählte Werke* II (CW XVIII, S. 117–147; GW X, S. 1–38)

2. Im Quellentext erwähnte Werke anderer Autoren

Vgl. infolge der aus Gründen des Umfangs hier nicht darstellbaren Menge an Verweisen Mills auf Werke anderer Autoren die umfassende Zusammenstellung der Titel in: CW XXXIII: *Indexes to the Collected Works of John Stuart Mill: Index of Persons and Works*, S. 63–472 und die dortigen Verweise auf die einzelnen Bände der CW sowie die Anmerkungen zu den Quellentexten und das Sach- und Personenregister in diesem Band. Für das allgemeine Verständnis wichtige Texte anderer Autoren, wie etwa von Jeremy Bentham, James Mill oder Auguste Comte, wurden in die nachfolgende Auswahlbibliographie aufgenommen.

3. Auswahlbibliographie

Vgl. auch die jeweils themenbezogenen Auswahlbibliographien in den weiteren Bänden dieser Ausgabe.

- Ackermann, Ulrike: »Das Experiment des Lebens. John Stuart Mills ›Über die Freiheit‹«, in: *Merkur* 64 (2010), Heft 9/10, S. 815–822
- Adams, James Eli: »Philosophical Forgetfulness: John Stuart Mill's Nature«, in: *Journal of the History of Ideas* 53 (1992), Heft 3, S. 437–454
- Alexander, Edward: »Mill's Theory of Culture. The Wedding of Literature and Democracy«, in: *University of Toronto Quarterly* 35 (1965), Heft 1, S. 75–88
- Alexander, Edward: »Disinterested Virtue: Dickens and Mill in Agreement«, in: *Dickensian* 65 (1969), S. 163–170
- Alexander, Patrick Proctor: *Mill and Carlyle. An Examination of Mr. John Stuart Mill's Doctrine of Causation in Relation to Moral Freedom*, Edinburgh 1866
- Alexander, Patrick Proctor: *Moral Causation; or Notes on Mr. Mill's Notes to the Chapter on ›Freedom‹, in the Third Edition of his ›Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy‹*, Edinburgh 1886

- Alison, Archibald: *History of Europe during the French Revolution, embracing the Period from the Assembly of the Notables in 1789, to the Establishment of the Directory in 1796*, 2 Bde., London 1833
- Ambirajan, S.: »John Stuart Mill and India«, in: Moir, Martin I./Peers, Douglas M./Zastoupil, Lynn (Hg.): *J. S. Mill's Encounter with India*, Toronto/Buffalo/London 1999, S. 221–264
- Anschutz, Richard Paul: »John Stuart Mill, Carlyle, and Mr. Taylor«, in: *Political Science* 7 (1955), S. 65–75
- Apechié, Madeleine: *Les sources françaises de certains aspects de la Pensée économique de John Stuart Mill*, Paris 1931
- Armitage, David: *Foundations of Modern International Thought*, Cambridge 2013
- Arneson, Richard J.: »Mill versus Paternalism«, in: *Ethics* 90 (1980), Heft 4, S. 470–489
- Arneson, Richard J.: »Mills' Doubts about Freedom under Socialism«, in: *Canadian Journal of Philosophy* 9 (1979), Supp. 1 (Special Issue: Supplementary Volume 5: New Essays on John Stuart Mill and Utilitarianism), S. 231–249
- Ashton, Rosemary: *The German Idea. Four English Writers and the Reception of German Thought 1800–1860*, Cambridge 1980
- Auduard, Catherine: »John Stuart Mill aujourd'hui«, in: *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville* 23 (2001), S. 5–12
- August, Eugene: *John Stuart Mill – A Mind at Large*, London 1976
- Backhaus, Jürgen: *John Stuart Mill*, Berlin 2002
- Bagehot, Walter: »The Late Mr. Mill«, in: *The Economist* vom 7. Mai 1873
- Bain, Alexander: *John Stuart Mill. A Criticism with Personal Recollections*, London 1882
- Baker, William J.: »Gradgrindery and the Education of John Stuart Mill. A Clarification«, in: *Western Humanities Review* 24 (1970), S. 49–56
- Balfour, Arthur James: *Theism and Humanism*, London 1915
- Ball, Terence: »Competing Theories of Character Formation«, in: Varouxakis, Georgios/Kelly, Paul (Hg.): *John Stuart Mill – Thought and Influence. The Saint of Rationalism*, London 2010, S. 35–56
- Ball, Terence: »The Formation of Character: Mill's ›Ethology‹ Reconsidered«, in: *Polity* 33 (2000), S. 25–48
- Ball, Terence (Hg.): *James Mill, Political Writings*, Cambridge 1992
- Barker, Ernest: *Political Thought in England 1848–1914*, London, Oxford 1915
- Barker, Juliet: *Wordsworth. A Life*, London 2000
- Barry, Brian: *Sociologists, Economists and Democracy*, London 1970
- Baum, Bruce: »Freedom, Power and Public Opinion. J. S. Mill on the Public Sphere«, in: *History of Political Thought* 22 (2001), Heft 3, S. 501–524
- Baum, Bruce: *Rereading Power and Freedom in J. S. Mill*, Toronto 2000
- Baumgarten, Murray: »Mill, Carlyle, and the Question of Influence«, in: *Mill Newsletter* 10 (1975), Heft 1, S. 4–9
- Baumgarten, Murray: »The Ideas of History of Thomas Carlyle and John Stuart Mill«, in: *Mill Newsletter* 3 (1967), Heft 1, S. 8–12
- Begby, Endre: »Liberty, Statehood, and Sovereignty: Walzer on Mill on Non-Intervention«, in: *Journal of Military Ethics* 2 (2003), Heft 1, S. 46–62
- Bell, Duncan: »John Stuart Mill on Colonies«, in: *Political Theory* 38 (2010), Heft 1, S. 24–64
- Bell, Duncan: *The Idea of Greater Britain. Empire and the Future of World Order*, Princeton 2007

- Bell, Duncan: »Empire and International Relations in Victorian Political Thought«, in: *Historical Journal* 49 (2006); S. 281–298
- Bénichou, Paul: *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris 1977
- Benn, Alfred William: *The History of English Rationalism in the Nineteenth Century*, 2 Bde., London 1906
- Bentham, Jeremy: *Collected Works*, Oxford 1983
- Bentham, Jeremy: *The Collected Works*, hg. von J. H. Burns u. a., London/Oxford ab 1968
- Bentham, Jeremy: *Works*. Hg. von John Bowring, 11 Bde., Edinburgh/London/Dublin 1843 (= WB)
- Bentham, Jeremy: *Rationale of Judicial Evidence, Specially Applied to English Practice*. Hg. von John Stuart Mill, 5 Bde., London 1827 (WB VI, S. 188–585 & VII)
- Bentham, Jeremy: *The Book of Fallacies; from the Unfinished Papers of Jeremy Bentham*. Hg. von Peregrine Bingham, London 1824 (WB II, S. 375–487)
- Bentham, Jeremy: *Analysis of the Influence of Natural Religion, on the Temporal Happiness of Mankind*, hg. von Philip Beauchamp (George Grote), London 1822
- Bentham, Jeremy: *Draught of a New Plan for the Organisation of the Judicial Establishment in France: Proposed as a Succedaneum to the Draught Presented, for the Same Purpose, by the Committee of Constitution to the National Assembly, December 21st, 1789*, London 1790 (WB IV, S. 285–406)
- Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London 1789 (WB I, S. 1–154)
- Bentham, Jeremy: *A Fragment on Government. Being an Examination of What Is Delivered on the Subject of Government in General in the Introduction to Sir William Blackstone's Commentaries; with a Preface, in Which Is Given a Critique of the Work at Large*, London 1776 (WB I, S. 221–295)
- Bentham, Maria Sophia: *The Life of Brigadier-General Sir Samuel Bentham*, London 1862
- Beraus, Alain: »Mill et la crise de 1825«, in: *Revue d'économie politique* 123 (2013), Heft 2, S. 237–264
- Berlin, Isaiah: »John Stuart Mill and the Ends of Live«, in: ders.: *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, S. 173–206
- Bernard, Montague: *A Historical Account of the Neutrality of Great Britain During the American Civil War*, London 1870
- Bernard, Montague: *Notes on Some Questions Suggested by the Case of the »Trent«*, Oxford 1862
- Bernard, Montague: *Two Lectures on the Present American War*, Oxford/London 1861
- Bernard, Montague: *On the Principle of Non-Intervention*, Oxford/London 1860
- Bernat, Yvonne: *Der Beitrag des erfahrungswissenschaftlichen Positivismus in der Tradition Auguste Comtes zur Genese der Soziologie. Rekonstruktion exemplarischer Entwicklungslinien*, Göttingen 2003
- Besant, Annie: *Auguste Comte. His Philosophy, his Religion, and his Sociology*, London o. J.
- Beus, L.: *Der Begriff des Belief bei John Stuart Mill*, Dissertation, Bonn 1912
- Bill, Thomas Lee: *The Theory of Nature in John Stuart Mill*, Dissertation, St. Louis 1963
- Birnbacher, Dieter: »Utilitaristische Theorie und Praxis. John Stuart Mill als Politiker«, in: Nutzinger, Hans G./Unnerstall, Herwig/Ulshöfer, Gerlinc (Hg.): *Ökonomie Nach-Denken: Zur Aktualität von John Stuart Mill*, Marburg 2014, S. 43–59

- Birnbacher, Dieter: »Nachwort«, in: *Drei Essays über Religion. Natur – Die Nützlichkeit der Religion – Theismus*. Auf der Grundlage von Emil Lehmann neu bearbeitet und mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von dems., Stuttgart 1984, S. 217–244
- Birnbacher, Dieter: »John Stuart Mill«, in: Höffe, Ottfried (Hg.): *Klassiker der Philosophie*, Bd. II, München 1981, S. 132–152
- Blake, Cathrin: *Pleasures of Benthamism: Victorian Literature, Utility, Political Economy*, Oxford 2009
- Blignières, Celestin: *Exposition abrégée et populaire de la Philosophie et de la Religion Positives*, Paris 1857
- Blum, Harald/Krause, Skadi (Hg.): *Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie*, Paderborn 2016
- Bogues, Anthony: »John Stuart Mill and the »Negro Question«. Race, Colonialism, and the Ladder of Civilization«, in: Valls, Andrew (Hg.): *Race and Racism in Modern Philosophy*, Ithaca 2005, S. 217–234
- Boire, Richard Glen: »John Stuart Mill and the Liberty of Inebriation«, in: *Independent Review* 7 (2002), Heft 2, S. 253–258
- Borchard, Ruth: *John Stuart Mill. The Man*, London 1957
- Bourne, Kenneth: *The Foreign Policy of Victorian England 1830–1902*, Oxford 1970
- Bouton, Clark W.: »John Stuart Mill: On Liberty and History«, in: *Political Research Quarterly* 18 (1965), Heft 3, S. 569–578
- Boyd, Zelda A.: *What the Poet Sees. A Study of the Aesthetic Theoris of Mill, Carlyle, Ruskin, and Arnold*, Dissertation, Michigan 1971
- Brankel, Jürgen: *Theorie und Praxis bei Auguste Comte. Zum Zusammenhang von Wissenschaftssystem und Moral*, Wien 2008
- Bridges, John Henry: *The Unity of Comte's Life and Doctrine. A Reply to Strictures on Comte's Later Writings, Addressed to John Stuart Mill*, London 1866
- Briggs, Asa: *Victorian People. A Reassessment of Persons and Themes, 1851–1867*, London 1965
- Briggs, Asa: *The Age of Improvement, 1783–1867*, London 1959
- Brink, David O.: *Mill's Progressive Principles*, Oxford 2013
- Brinton, Crane: *English Political Thought in the Nineteenth Century*, London 1933
- Britton Karl W.: »John Stuart Mill on Christianity«, in: Robson, John M./Laine, Michael (Hg.): *James and John Stuart Mill: Papers of the Centenary Conference*, Toronto 1977, S. 32–34
- Britton, Karl W.: »Perpetuating a Mistake about Mill's Three Essays on Religion«, in: *Mill Newsletter* 5 (1970), Heft 2, S. 6 f.
- Britton, Karl W./Robson, John M.: »Mills Debating Speeches«, in: *Mill Newsletter* 1 (1965), S. 2–5
- Britton, Karl W.: »John Stuart Mill: A Debating Speech on Wordsworth, 1829«, in: *Cambridge Review* 79 (1958), S. 418–423
- Britton, Karl W.: »John Stuart Mill: The Ordeal of an Intellectual«, in: *Cambridge Journal* 2 (1948), Heft 2, S. 96–105
- Brogan, Hugh: *Alexis de Tocqueville. Prophet of Democracy in the Age of Revolution*, London 2006
- Brudney, Daniel: »Grand Ideals. Mill's Two Perfectionisms«, in: *History of Political Thought* 29 (2008), Heft 3, S. 485–515

- Buchdahl, Gerd: »Inductivist versus Deductivist Approaches in the Philosophy of Science as Illustrated by some Controversies between Whewell and Mill«, in: *Monist* 55 (1971), S. 343–367
- Burn, W. L.: *The Age of Equipoise. A Study of the Mid-Victorian Generation*, London 1964
- Burns, J. H.: »The Light of Reason: Philosophical History in the Two Mills«, in: Robson, John M./Laine, Michael (Hg.): *James and John Stuart Mill: Papers of the Centenary Conference*, Toronto 1976, S. 3–20
- Burns, J. H.: »J. S. Mill and the Term ›Social Science‹«, in: *Journal of the History of Ideas* 20 (1959), S. 431 f.
- Burrow, John W.: *Whigs and Liberals. Continuity and Change in English Political Thought*, Oxford 1988
- Burrow, John W.: *A Liberal Descent. Victorian Historians and the English Past*, Cambridge 1981
- Burrow, John W.: *Evolution and Society. A Study in Victorian Social Theory*, Cambridge 1966
- Burston, Wyndham H. (Hg.): *James Mill on Philosophy and Education*, London 1973
- Burston, Wyndham H. (Hg.): *James Mill on Education*, Cambridge 1969
- Byron, George Gordon (Lord): *The Works of Lord Byron. With his Letters and Journals, and his Life*, hg. von Thomas Moore, London 1835
- Cadman, Samuel Parkes: *Charles Darwin and Other English Thinkers, with Reference to their Religious and Ethical Value*, Boston 1911
- Cain, Peter: »Bentham and the Development of the British Critique of Colonialism«, in: *Utilitas* 23 (2011), S. 1–24
- Cairns, John C.: »Introduction«, in: CW XX: *Essays on French History and Historians*, Toronto 1985, S. vii–vcii
- Call, W. M. W.: »John Stuart Mill's ›Three Essays on Religion‹«, in: *Westminster Review* 47 (1875), S. 1–28
- Campbell, A. J.: *Two Centuries of Church of Scotland 1707–1929*, London 1930
- Canovan, Margaret: »The Eloquence of John Stuart Mill«, in: *History of Political Thought* 8 (1987), S. 505–520
- Capaldi, Nicholas: *John Stuart Mill. A Biography*, Cambridge 2004
- Capaldi, Nicholas: »Mill's Forgotten Science of Ethology«, in: *Social Theory and Practice* 2 (1973), S. 409–420
- Carey, George W.: »The Authoritarian Secularism of John Stuart Mill«, in: *Humanitas* 15 (2002), Heft 1, S. 107–119
- Caritat, Antoine (Marquis de Condorcet): *Vie de M. Turgot*, London 1786
- Carlisle, Janice: *John Stuart Mill and the Writing of Character*, Athens 1991
- Carlisle, Janice: »J. S. Mill's Autobiography: The Life of a ›Bookish Man‹«, in: *Victorian Studies* 33 (1989), Heft 1, S. 125–148
- Carlyle, Alexander (Hg.): *Letters of Thomas Carlyle to John Stuart Mill, John Sterling and Robert Browning*, London 1923
- Carlyle, Thomas: *The French Revolution*, hg. von Franz Rosenberg, New York 2002 [1837]
- Carlyle, Thomas: *Reminiscences*, hg. von J. A. Froude, 2 Bde., London 1881
- Carlyle, Thomas: *Life of John Sterling*, London 1851
- Carlyle, Thomas: *Latter-Day Pamphlets*, London 1850
- Carlyle, Thomas: »An Occasional Discourse on the Negro Question«, in: *Fraser's Magazine* 40 (1849), S. 670–679

- Carlyle, Thomas: *Past and Present*, London 1843
- Carlyle, Thomas: *Sartor Resartus*, 2. Aufl., Boston 1837 [1833]
- Carr, Robert: »The Religious Thought of John Stuart Mill. A Study in Reluctant Scepticism«, in: *Journal of the History of Ideas* 23 (1962), S. 475–495
- Carson, Penelope: *The East India Company and Religion, 1698–1858*, Woodbridge 2012
- Carson, Penelope: »Golden Casket or Pebbles and Trash? J. S. Mill and the Anglicist/Orientalist Controversy«, in: Moir, Martin I./Peers, Douglas M./Zastoupil, Lynn (Hg.): *J. S. Mill's Encounter with India*, Toronto/Buffalo/London 1999, S. 149–172
- Carus, Paul: »Nature and Morality: An Examination of the Ethical Views of J. S. Mill«, in: *Open Court* 6 (1892), S. 3186–3189; S. 3201–3203; S. 3210 f.
- Castell, Alburey: *Mill's Logic of Moral Sciences*, Chicago 1936
- Cejudo, Rafael: »J. S. Mill and the Art of Compromise«, in: *Human Affairs* 20 (2010), S. 300–307
- Cell, John: *British Colonial Administration in the Mid-Nineteenth Century*, New Haven 1970
- Chadwick, Owen: *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge 1975
- Chadwick, Owen: *Victorian Church*, 2 Bde., London 1966–1970
- Chaïbi, Ridah: *Liberté et paternalism chez John Stuart Mill*, Paris 2008
- Chapman, Edward Mortimer: *English Literature and Religion, 1800–1900*, London 1910
- Charlton, D. G.: *Secular Religions in France, 1815–1870*, London 1963
- Chaudhuri, Kirti Narayan: *The English East India Company*, London 1965
- Chen, Kang: »Reforming Liberalism. J. S. Mill's Use of Ancient, Religious, Liberal, and Romantic Moralities«, in: *The Journal of Politics* 70 (2008), Heft 3, S. 891–893
- Chiu, Yvonne/Taylor, Robert S.: »The Self-Extinguishing Despot. Millian Democratization«, in: *The Journal of Politics* 73 (2011), Heft 4, S. 1239–1250
- Christmann, John: »Autonomy, Self-Knowledge, and Liberal Legitimacy«, in: Anderson, Joel/ders. (Hg.): *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge 2005, S. 330–357
- Claeys, Gregory: *Mill and Paternalism*, Cambridge 2013
- Clarke, Martin L.: *George Grote. A Biography*, London 1962
- Clark, Samuel: »Love, Poetry, and the Good Life. Mill's *Autobiography* and Perfectionist Ethics«, in: *Inquiry* 53 (2010), Heft 6, S. 565–578
- Clero, Jean-Pierre: »John Stuart Mill et les Sophistes«, in: *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville* 33 (2012), Heft 1, S. 13–45
- Clero, Jean-Pierre: »Bentham, Stuart Mill et la santé publique«, in: *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville* 32 (2011), Heft 1, S. 113–141
- Cockshut, A. O.: *The Unbelievers. English Agnostic Thought 1840–1890*, London 1964
- Coleman, John: »John Stuart Mill on the French Revolution«, in: *History of Political Thought* 4 (1983), S. 94–114
- Coleridge, Samuel Taylor: *The Mayor Works*, Oxford 1985
- Coleridge, Samuel Taylor: *On the Constitution of Church and State*, London 1830
- Collini, Stefan: *Public Moralists. Political Thought and Intellectual Life in Britain 1850–1930*, Oxford 1991
- Collini, Stefan: »From Sectarian Radical to National Possession. John Stuart Mill in English Culture«, in: Laine, Michael (Hg.): *A Cultivated Mind. Essays on John Stuart Mill Presented to John M. Robson*, Toronto 1991, S. 242–272
- Collini, Stefan: »Introduction«, in: Robson, John M. (Hg.): *CW XXI: Essays on Equality, Law, and Education*, Toronto 1984, S. vii–lvi

- Collini, Stefan/Whatmore, Richard/Young, Brian (Hg.): *History, Religion, And Culture: British Intellectual History 1750–1950*, Cambridge 2000
- Collini, Stefan/Winch, Donald/Burrow, John (Hg.): *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*, Cambridge 1983
- Colmer, John: *Coleridge, Critic of Society*, Oxford 1959
- Compton, John W.: »The Emancipation of the American Mind. J. S. Mill on Civil War«, in: *Review of Politics* 70 (2008), Heft 2, S. 221–244
- Comte, Auguste: *Lettres à John Stuart Mill, 1841–1846*, Paris 1877
- Comte, Auguste: *Synthèse subjective, ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*, 8 Bde., Paris 1856
- Comte, Auguste: *Appel aux Conservateurs*, Paris 1855
- Comte, Auguste: *Catéchisme Positiviste, ou sommaire Exposition de la Religion universelle en onze Entretiens Systématiques entre une Femme et un Prêtre de l'humanité*, Paris 1852
- Comte, Auguste: *Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, 4 Bde., Paris 1851–1854
- Comte, Auguste: *Cours de philosophie positive*, 6 Bde., Paris 1830–1842
- Conway, Monocure D.: *Thomas Carlyle*, New York 1881
- Conway, Stephen: »Bentham, the Benthamites, and the Nineteenth-Century Peace Movement«, in: *Utilitas* 2 (1990), S. 221–243
- Cooney, Séamus: »The Heart of that Mystery: A Note on John Stuart Mill's Theory of Poetry«, in: *Victorian Newsletter* 21 (1962), S. 20–23
- Cooney, Séamus: »Mill, Poets, and Other Men«, in: *Victorian Newsletter* 17 (1960), S. 23 f.
- Cooper, Sand E.: *Patriotic Pacifism. Waging War on War in Europe, 1815–1914*, Oxford 1991
- Courtney, William Leonard: *The Metaphysics of John Stuart Mill*, London 1879
- Cowling, Maurice: *1867: Disraeli, Gladstone, and Revolution*, Cambridge 1967
- Coyne, Christopher J./Hall, Abigail R.: »The Empire Strikes Back. Adam Smith, John Stuart Mill, and the Robust Political Economy of Empire«, in: *The Review of Austrian Economics* 27 (2014), Heft 4, S. 359–385
- Crane, C. B.: »John Stuart Mill and Christianity«, in: *Baptist Quarterly* 8 (1874), S. 348–362
- Cranston, Maurice: *John Stuart Mill*, London 1958
- Crimmins, James E.: »Bentham on Religion. Atheism and the Secular Society«, in: *Journal of the History of Ideas* 47 (1986), Heft 1, S. 95–110
- Cumming, Ian: *A Manufactured Man. The Education of John Stuart Mill*, Auckland 1960
- Cumming, Robert D.: »Mill's History of His Ideas«, in: *Journal on the History of Ideas* 25 (1964), S. 235–256
- Cunningham, John Wood (Hg.): *John Stuart Mill. Critical Assessments*, London 1988
- Daglier, Uner/Schneider, Thomas E.: »John Stuart Mill's ›Religion of Humanity‹ Revisited«, in: *Critical Review* 19 (2007), Heft 4, S. 577–588
- Darwin, John: *Unfinished Empire. The Global Expansion of Britain*, London 2012
- Davey, George: »L'explication sociologique et le recours à l'histoire, d'après Comte, Mill, et Durkheim«, in: *Revue de métaphysique et de morale* 54 (1949), S. 330–362
- Davidson, William Leslie: *Political Thought in England. The Utilitarians from Bentham to John Stuart Mill*, London 1957
- Davis, Elynor G.: »Mill, Socialism and the English Romantics: An Interpretation«, in: *Economica* 52 (1985), Heft 207, S. 345–358

- Day, Benjamin: »Mill's Liberty, the Ribald Press, and the Politics of War«, in: *Canadian Journal of History/Annales canadiennes d'histoire* 40 (2005), Heft 2, S. 229–258
- Day, J. P.: »Collective Liberty and Religious Liberty«, in: *American Philosophical Quarterly* 23 (1986), S. 243–254
- D'Eichthal, Eugène (Hg.): *Correspondence inédite de John Stuart Mill avec Gustave d'Eichthal*, Paris 1898
- D'Eichthal, Gustave: *A French Sociologist Looks at Britain. Gustave d'Eichthal and British Society in 1828*, hg. und übers. von Barrie M. Ratecliff/W. H. Chaloner, Manchester 1977
- De Jong, Willem: *The Semantics of John Stuart Mill*, Dordrecht 1982
- Demetriou, Kyriakos N./Loizides, Antis (Hg.): *John Stuart Mill. A British Socrates*, Hampshire/Basingstoke 2013
- De Schweinitz, Karl: »John Stuart Mill and India«, in: *Research in the History of Economic Thought and Methodology* 2 (1984), S. 47–61
- 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
- Devigne, Robert: »Cultivating the Individual and Society. J. S. Mill's Use of Ancient and Romantic Dialectics«, in: *History of Political Thought* 27 (2006), Heft 1, S. 91–121
- Devigne, Robert: »Reforming Reformed Religion. J. S. Mill's Critique of the Enlightenment's Natural Religion«, in: *American Political Science Review* 100 (2006), Heft 1, S. 15–27
- Devigne, Robert: *Reforming Liberalism: J. S. Mill's Use of Ancient, Religious, and Romantic Moralities*, New Haven u. a. 2006
- Dickens, Charles: *Harte Zeiten*, aus dem Englischen von Paul Heichen, Frankfurt am Main 1986
- Dilhac, Marc-Antoine: »Diversité et tolerance dans le libéralisme de John Stuart Mill«, in: *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville* 33 (2012), Heft 1, S. 67–100
- Dinwiddy, John: *Bentham. Past Masters*, New York 1989
- Donagan, Alan: »Victorian Philosophical Prose: J. S. Mill and F. H. Bradley«, in: Rosenbaum, Stanford Patrick (Hg.): *English Literature and British Philosophy: A Collection of Essays*, Chicago 1971, S. 208–228
- Donatelli, Piergiorgio: »Mill's Perfectionism«, in: *Prolegomena* 5 (2006), Heft 2, S. 149–164
- Donner, Wendy: »John Stuart Mill and the Religion of Humanity«, in: *The Review of Politics* 65 (2003), Heft 3, S. 451–453
- Donner, Wendy: »Mill's Utilitarianism«, in: Skorupski, John (Hg.): *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge 1998, S. 255–292
- Donner, Wendy: »John Stuart Mill's Liberal Feminism«, in: *Philosophical Studies* 69 (1993), 155–166
- Donner, Wendy: *The Liberal Self. John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*, Ithaca 1991
- Donner, Wendy: »Mill on Liberty and Self-Development«, in: *Dialogue* 26 (1987), S. 227–237
- Donner, Wendy/Fumerton, Richard A.: *Mill*, Malden 2009
- Downie, Robert S.: »Mill on Pleasure and Self-Development«, in: *Philosophical Quarterly* 16 (1966), S. 69–71
- Doyle, Don H.: *The Cause of All Nations: An International History of the American Civil War*, New York 2015
- Doyle, Michael W.: »A few Words on Mill, Walzer, and Nonintervention«, in: *Ethics & International Affairs* 23 (2009), Heft 4, S. 349–369

- Drescher, Seymour: *Tocqueville and England*, Cambridge 1964
- Durham, John: »The Influence of John Stuart Mill's Mental Crisis on his Thoughts«, in: *American Imago* 20 (1963), S. 369–384
- Eakin, Paul John: *Fictions in Autobiography. Studies in the Art of Self-Invention*, Princeton 1985
- Ebel, Henry: »The Primaevial Foundation of Human Nature: Mill, Carlyle, and the French Revolution«, in: *Victorian Newsletter* 30 (1966), S. 13–18
- Edelstein, Melvin: *The French Revolution and the Birth of Electoral Democracy*, Farnham 2014
- Eggleston, Ben/Miller, Dale E./Weinstein, David (Hg.): *John Stuart Mill and the Art of Life*, Oxford 2011
- Eisenach, Eldon J.: *Narrative Power and Liberal Truth. Hobbes, Locke, Bentham, and Mill*, Lanham 2002
- Eisenach, Eldon J.: »Self-Reform as Political Reform in the Writings of John Stuart Mill«, in: *Utilitas* 1 (1989), S. 242–258
- Eisenach, Eldon J.: »Mill's Autobiography as Political Theory«, in: *History of Political Thought* 8 (1987), S. 2347–2362
- Eisenach, Eldon: *Two Worlds of Liberalism. Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill*, Chicago 1981
- Ellery, John B.: *John Stuart Mill*, New York 1964
- Elliot, Hugh Samuel Roger (Hg.): *The Letters of John Stuart Mill. With a Note on Mill's Private Life by Mary Taylor*, 2 Bde., London 1910
- Ellis, Roger: *Who's Who in Victorian Britain*, London 1997
- Elster, Jon: *Alexis de Tocqueville. The First Social Scientist*, Cambridge 2009
- Everett, Edwin Mallard: *The Party of Humanity. The Fortnightly Review and its Contributors, 1865–1874*, Chapel Hill 1939
- Feltes, N. N.: »Bentham« and »Coleridge: Mill's »Completing Counterparts«, in: *Mill Newsletter* 2 (1967), Heft 2, S. 2–7
- Fenn, Robert Anthony: *James Mill's Political Thought*, New York/London 1987
- Ferris, Noman: *The Trent Affair. A Diplomatic Crisis*, Knoxville 1977
- Feuer, Lewis S.: »John Stuart Mill as a Sociologist. The Unwritten Ethology«, in: Laine, Michael/Robson, John M. (Hg.): *James and John Stuart Mill*, Toronto 1976, S. 86–110
- Fielding, Kenneth Joshua: »Mill and Gradgrind«, in: *Nineteenth Century Fiction* 11 (1956), S. 148–151
- Filipiuk, Marion: »John Stuart Mill and France«, in: Laine, Michael (Hg.): *A Cultivated Mind. Essays on John Stuart Mill Presented to John M. Robson*, Toronto 1991, S. 80–120
- Filipiuk, Marion: »New Letters from Avignon«, in: *Mill Newsletter* 15 (1980), Heft 2, S. 1–15
- Finkelstein, Fanja: *Die allgemeinen Gesetze bei Comte und Mill*, Dissertation, Heidelberg 1911
- Finlason, William Francis: *The History of the Jamaica Case*, London 1869
- Fitzpatrick, John R.: *Starting with Mill*, London 2010
- Fitzpatrick, John R.: *John Stuart Mill's Political Philosophy. Balancing Freedom and Collective Good*, London/New York 2006
- Fletcher, Ronald (Hg.): *John Stuart Mill. Logical Critique of Sociology*, London 1971
- Forbes, Duncan: »James Mill and India«, in: *The Cambridge Journal* 5 (1951), Heft 1, S. 19–33

- Flournoy, F. R.: »British Liberal Theories of International Relations (1848–1898)«, in: *Journal of the History of Ideas* 7 (1946), Heft 2, S. 195–217
- Foster, William: *The East India House*, London 1924
- Fox Bourne, Henry Richard (Hg.): *John Stuart Mill. His Life and Works. Twelve Sketches by Herbert Spencer, Henry Fawcett, Frederic Harrison, and Other Distinguished Authors*, Boston 1873
- Fox, Caroline: *Memories of Old Friends*, London 1883
- Francis, Mark/Morrow, John: *A History of English Political Thought in the Nineteenth Century*, London 1994
- Franzt, Roger: »John Stuart Mill as an Anti-Intuitionist Social Reformer«, in: *Journal of Socio-Economics* 31 (2002), Heft 2, S. 125–136
- Freedon, Michael: *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*, Oxford 1978
- Friedmann, Richard B.: »An Introduction of Mill's Theory of Authority«, in: Schneewind, Jerome B. (Hg.): *Mill. A Collection of Critical Essays*, New York 1968, S. 379–425
- Froude, James Anthony: *Thomas Carlyle: A History of His Life in London 1834–1881*, 2 Bde., London 1884
- Fuchs, Alan E.: »Autonomy, Slavery, and Mill's Critique of Paternalism«, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 4 (2001), Heft 3, S. 231–251
- Furet, François: *Revolutionary France*, Oxford 2004
- Gallagher, Catherine: *The Reformation of English Fiction. Social Discourse and Narrative Form 1832–1867*, Chicago 1985
- Gane, Mike: *Auguste Comte*, London 2006
- Gane, Mike: »Auguste Comte and the Religion of Humanity«, in: *The Sociological Review* 51 (2003), Heft 2, S. 288–290
- Gane, Mike: »Auguste Comte on Positivism and Happiness«, in: *Journal of Happiness Studies* 1 (2000), Heft 4, S. 423–445
- Garforth, Francis William: *Educative Democracy. John Stuart Mill on Education in Society*, Oxford 1980
- Garnett, Richard: *The Life of W. J. Fox. Public Teacher & Social Reformer, 1786–1864*, London 1910
- Gast, Henry: *La religion dans Stuart Mill*, Montauban 1882
- Gaulke, Jürgen: *John Stuart Mill*, Reinbek bei Hamburg 1996
- Gephart, Werner: »Religion, Kultur und Gesellschaft: Grenzgänge zwischen Soziologie und Theologie bei Comte, Weber, Troeltsch und Luhmann«, in: Ladenthin, Volker/Haselhoff, Görges K./Hucklenbroich-Ley, Susanne (Hg.): *Interkulturelle Verstrickungen – Kulturen und Religionen im Dialog*, Würzburg 2006, S. 133–149
- Gerson, Gal: »From the State of Nature to Evolution in John Stuart Mill«, in: *Austrian Journal of Politics and History* 48 (2002), Heft 3, S. 305–321
- Ghosh, R. N.: »John Stuart Mill on Colonies and Colonisation«, in: Cunningham, John Wood (Hg.): *J. S. Mill. Critical Assessments*, Bd. 4, London 1991, S. 354–367
- Gilbert, Geoffrey: »Politics, Religion, and Classical Political Economy in Britain. John Stuart Mill and his Followers«, in: *History of Political Economy* 32 (2000), Heft 3, S. 701–703
- Gilpin, R.: *The Political Economy of International Relations*, Princeton 1987
- Gladstone, William E.: *Correspondence on Church and Religion*, hg. von D. C. Lathbury, London 1910
- Glassman, Peter: *John Stuart Mill. The Evolution of a Genius*, Gainesville 1985

- Goldman, Lawrence: »The Origins of British ›Social Science‹. Political Economy, Natural Science and Statistics«, in: *Historical Journal* 26 (1983), S. 587–616
- Gomperz, Heinrich (Hg.): *Theodor Gomperz, Briefe und Aufzeichnungen*, 2 Bde., Wien 1936
- Gomperz, Theodor: »Zur Erinnerung an John Stuart Mill (1806–1873)«, in: ders. (Hg.): *Essays und Erinnerungen*, Stuttgart/Leipzig 1905, S. 87–105; S. 234–243
- Gomperz, Theodor: »Schlußwort des Herausgebers«, in: GW XII, S. 227 f.
- Gouhier, Henri: *La Vie de Auguste Comte*, 2. Aufl., Paris 1965
- Govind, Rahul: »The Fade-out of the Political Subject. From Locke to Mill«, in: *Telos* 162 (2013), S. 56–76
- Grader, Sheila: »John Stuart Mill's Theory of Nationality. A Liberal Dilemma in the Field of International Relations«, in: *Millennium* 14 (1985), S. 207–216
- Gräfrath, Bernd: *John Stuart Mill: Über Freiheit. Ein einführender Kommentar*, Paderborn 1992
- Gray, John: *Mill on Liberty: A Defence*, London 1983/1996
- Gray, John/Smith, G. W. (Hg.): *John Stuart Mill on Liberty: In Focus*, London 1991
- Green, Michele: »Sympathy and Self-Interest. The Crisis in Mill's Mental History«, in: *Utilitas* 1 (1989), Heft 2, S. 259–277
- Gregory, D. S.: »J. S. Mill and the Destruction of Theism«, in: *Princeton Review* 2 (1878), S. 409–448
- Grollios, Vasilis: »Philosophy of History and Philosophical Anthropology in J. S. Mill's Views on Colonialism«, in: *Journal of Political Ideologies* 19 (2014), Heft 2, S. 187–206
- Grollios, Vasilis: »J. S. Mill's Views on Democracy after 1848«, in: *Critical Sociology* 37 (2011), Heft 6, S. 871–887
- Grosser, Florian: *Theorien der Revolution zur Einführung*, Hamburg 2013
- Grote George: *Review of the Work of Mr. John Stuart Mill, entitled: ›Examination of Sir William Hamilton's Philosophy‹*, London 1867
- Grote, Harriet: *The Personal Life of George Grote*, London 1873
- Grote Harriet: *The Philosophical Radicals of 1832*, London 1866
- Grube, Dennis: *At the Margins of Victorian Britain: Politics, Immorality, and Britishness in the Nineteenth Century*, London 2013
- Grube, John: »On Liberty as a Work of Art«, in: *Mill Newsletter* 5 (1969), Heft 1, S. 2–6
- Guillin, Vincent: *Auguste Comte and John Stuart Mill on Sexual Equality. Historical, Methodological and Philosophical Issues*, Leiden, Boston 2009
- Guinlock, James: *Excellence in Public Discourse. John Stuart Mill, John Dewey, and Social Intelligence*, New York 1986
- Haac, Oscar (Hg.): *The Correspondence of John Stuart Mill and Auguste Comte*, New Brunswick/London 1995
- Habibi, Don: »The Moral Dimension of John Stuart Mill's Colonialism«, in: *Journal of Social Philosophy* 30 (1999), S. 125–146
- Haddad, Louis: »J. S. Mill on the Stationary State, Economic Development and Underdevelopment«, in: *The Middle East Business and Economic Review* 16 (2004), Heft 2, S. 46–60
- Hains, John Robert: »John Stuart Mill's Examiner Articles on Art«, in: *Journal on the History of Ideas* 11 (1950), S. 215–234
- Hains, John Robert: »John Stuart Mill and the Saint-Simonians«, in: *Journal on the History of Ideas* 7 (1946), S. 103–112
- Halévy, Elie: *The Growth of Philosophical Radicalism*, Boston 1955

- Halliday, Richard J.: *John Stuart Mill*, London 1976
- Hamburger, Joseph: »Religion and *On Liberty*«, in: Laine, Michael (Hg.): *A Cultivated Mind, Essays on J. S. Mill Presented to John M. Robson*, Toronto 1991, S. 139–181
- Hamburger, Joseph: *James Mill and the Art of Revolution*, New Haven 1963
- Hamburger, Joseph: »The Writings of John Stuart Mill and His Father James Mill in the Archives of the Indian Office«, in: *American Philosophical Society Yearbook* (1957), 324–326
- Hamburger, Joseph: *Intellectuals in Politics. John Stuart Mill and the Philosophical Radicals*, New Haven/London 1965
- Hamburger, Joseph/Hamburger, Lotte: *Troubled Lives. John and Sarah Austin*, Toronto 1985
- Hancock, Robert: »A Note on J. S. Mill and the Religion of Humanity«, in: *Mill Newsletter* 18 (1983), Heft 1, S. 11–14
- Hancock, Roger: »Ethics and History in Kant and Mill«, in: *Ethics* 68 (1957), S. 56–60
- Hanock, Richard: »Mill, Saints and Heroes«, in: *Mill Newsletter* 10 (1974), Heft 1, S. 13–15
- Harp, Gillis J.: *Positive Republic. Auguste Comte and the Reconstruction of American Liberalism, 1865–1920*, State College 1995
- Harris, Abram L.: »John Stuart Mill. Servant of the East India Company«, in: *The Canadian Journal of Economics and Political Science* 30 (1964), S. 185–202
- Harris, Abram L.: »John Stuart Mill's Theory of Progress«, in: *Ethics* 66 (1956), S. 157–175
- Harris, Robert: »Nature: Emerson and Mill«, in: *Western Humanities Review* 6 (1952), S. 1–13
- Harris, Wilson: *Caroline Fox and her Circle*, London 1945
- Harrison, Frederick: *Tennyson, Ruskin, Mill, and Other Literary Estimates*, London 1899
- Harrison, James: »Mill and Darwin. The Natural Selection of Ideas«, in: *Mill Newsletter* 14 (1979), Heft 2, 17–20
- Harrison, Ross: »John Stuart Mill, Mid-Victorian«, in: Stedman Jones, Gareth/Claeys, Gregory (Hg.): *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*, Cambridge 2011, S. 295–318
- Harrison, Ross: »Bentham, Mill and Sidgwick«, in: Bunnin, Nicholas/Tsui-James, E. P. (Hg.): *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford 1996, S. 627–642
- Harrison, Ross: *Bentham*, London 1983
- Hart, Herbert L. A.: »Natural Rights. Bentham and John Stuart Mill«, in: ders.: *Essays on Bentham*, Oxford 1982, S. 79–104
- Haus, Michael: »Mill und Walzer über militärische Interventionen«, in: Höntzsch, Frauke (Hg.): *John Stuart Mill und der sozialliberale Staatsbegriff*, Stuttgart 2011, S. 123–141
- Hayek, Friedrich August: »John Stuart Mill at the Age of Twenty-Five« (Introduction), in: ders. (Hg.): *John Stuart Mill: The Spirit of the Age*, Chicago 1942
- Hazlitt, William: *The Spirit of the Age*, Oxford 1825
- Hearns, S. J.: »Was Mill a Moral Scientist?«, in: *Philosophy* 67 (1992), S. 81–101
- Heertje, Arnold/Schoorl, Evert: »Jean-Baptiste Say and the Education of John Stuart Mill«, in: *Mill Newsletter* 8 (1972), Heft 1, S. 10–15
- Helmstadter, Richard/Lightman, Bernhard (Hg.): *Victorian Faith in Crisis. Essays on Continuity and Change in Nineteenth-Century Religious Belief*, Stanford 1990
- Herbert, Christopher: *War of No Pity. The Indian Mutiny and Victorian Trauma*, Princeton 2007
- Hermans, Cor: *Een Engelsman in Frankrijk. Een andere geschiedenis van John Stuart Mill*, Amsterdam 2008

- Hessler, C. A.: »John Stuart Mill och Religions-Friheten«, in: *Civibus Rei Publicae* (1960), S. 176–185
- Heyck, Thomas William: *The Transformation of Intellectual Life in Victorian England*, New York 1982
- Heydt, Colin: *Rethinking Mill's Ethics: Character and Aesthetic Education*, London 2006
- Heydt, Colin: »Mill, Bentham, and »Internal Culture«, in: *British Journal for the History of Philosophy* 14 (2006), Heft 1, S. 275–301
- Himmelfarb, Gertrude (Hg.): *The Spirit of the Age. Victorian Essays*, New Haven 2007
- Himmelfarb, Gertrude: *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill*, San Francisco 1974/1990
- Himmelfarb, Gertrude: »Two Mill's«, in: *The New Leader* vom 10. Mai 1965, S. 26–29
- Himmelfarb, Gertrude (Hg.): *John Stuart Mill on Politics and Culture*, Garden City 1963
- Hirst, W. A.: »The Manuscript of Carlyle's »French Revolution«, in: *Nineteenth Century* 123 (1938), S. 93–98
- Hofmann, Wilhelm: »John Stuart Mill (1806–1873)«, in: Heidenreich, Bernd (Hg.): *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus*, Berlin 2002, S. 289–312
- Holland, Rose/Newton, J. A. P./Benians, E. A. (Hg.): *The Cambridge History of the British Empire*, Bd. 2: *The Growth of the New Empire 1783–1870*, Cambridge 1940
- Hollis, Martin: *The Philosophy of Science*, Cambridge 1994
- Hollis, Patricia: *Women in Public. The Women's Movement 1850–1900*, London 1979
- Holmes, Stephen: »Making Sense of Liberal Imperialism«, in: Urbinati, Nadia/Zakaras, Alex (Hg.): *J. S. Mill's Political Thought. A Bicentennial Reassessment*, Cambridge 2007, S. 319–346
- Holyoake, George Jacob: *The History of the Last Trial by Jury for Atheism in England. A Fragment of Autobiography*, London 1851
- Höntzsch, Frauke: »Autobiographie: »Geschichte des politischen Denkens en miniature«. Die Autobiographie John Stuart Mills«, in: Lüddecke, Dirk/Englmann, Felicia: *Zur Geschichte des politischen Denkens. Denkweisen von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2014, S. 191–208
- Höntzsch, Frauke: »Moralisches Ideal und politische Wirklichkeit. Die Ambivalenz des neuzeitlichen moralischen Kosmopolitismus am Beispiel von Kant und J. St. Mill«, in: *Zeitschrift für Politik* 58 (2011), Heft 1, S. 73–88
- Höntzsch, Frauke: *Individuelle Freiheit zum Wohle Aller. Die soziale Dimension des Freiheitsbegriffs im Werk des John Stuart Mill*, Wiesbaden 2010
- Hoogensen, Gunhild: *International Relations, Security, and Jeremy Bentham*, London 2005
- Hoppen, K. Theodore: *The Mid-Victorian Generation, 1846–1886*, Oxford 1998
- Houghton, Walter E.: *The Victorian Frame of Mind, 1830–1870*, New Haven 1957
- Humboldt, Wilhelm von: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903–1936
- Humboldt, Wilhelm von: *The Sphere and Duties of Government* (1851: *Über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates*), übersetzt von Joseph Coulthard, London 1854
- Hume, David: *Dialoge über natürliche Religion*, hg. und übersetzt von Norbert Hoerster, Stuttgart 1998
- Hurka, Thomas: *Perfectionism*, Oxford 1993
- Hurt, John: *Education in Evolution. Church, State, Society and Popular Education 1800–1870*, London 1971

- Ierson, Herny: »The Religious Views of John Stuart Mill«, in: *Unitarian Review* 1 (1874), S. 101–112
- Iggers, Georg G.: »Further Remarks about Early Uses of the Term ›Social Science‹«, in: *Journal of the History of Ideas* 20 (1959), S. 433–436
- Iggers, Georg G.: *The Cult of Authority. The Political Philosophy of the Saint-Simonians. A Chapter in the History of Totalitarianism*, Den Haag 1958
- Irons, William Josiah: *An Examination of Mr. Mill's Three Essays on Religion*, London 1875
- Jacobs, Jo Ellen: *The Voice of Harriet Taylor Mill*, Bloomington 2002
- Jacobs, Jo Ellen (Hg.): *The Complete Works of Harriet Taylor Mill*, Bloomington 1998
- Jacobs, Willis: »Carlyle and Mill«, in: *CEA Critic* 21 (1959), S. 5
- Jahn, Beate: »Mill, Kant und der liberale Internationalismus«, in: Asbach, Olaf: *Vom Nutzen des Staates. Staatsverständnisse des klassischen Utilitarismus. Hume – Bentham – Mill*, Baden-Baden 2009, S. 249–268
- Jahn, Beate: »Barbarian Thoughts. Imperialism in the Philosophy of John Stuart Mill«, in: *Review of International Studies* 31 (2005), Heft 3, S. 599–618
- Jahn, Beate: »Kant, Mill and Illiberal Legacies in International Affairs«, in: *International Organization* 59 (2005), Heft 1, S. 177–207
- Jake, Stanley J.: »Mill's Mental Crisis Revisited«, in: *Mill Newsletter* 9 (1973), Heft 1, 2–12
- Jenkins, Brian: *Britain and the War for the Union*, 2 Bde., Montreal 1974/1980
- Jenkins, Roy: *Gladstone*, London 1995
- Jenks, Edward: *Thomas Carlyle and John Stuart Mill*, Orpington 1888
- Jennings, Jeremy: *Revolution and the Republic. A History of Political Thought in France since the Eighteenth Century*, Oxford 2011
- Johnson, James Turner: *Just War Tradition and the Restraint of War. A Moral and Historical Inquiry*, Princeton 1981
- Johnson, Walter: *River of Dark Dreams: Slavery and Empire in the Cotton Kingdom*, Cambridge 2013
- Jones, Alex: *Powers of the Press: Newspapers, Power and the Public in Nineteenth-Century England*, Brookfield 1996
- Jones, Hugh Stuart: »The Early Utilitarians, Race, and Empire«, in: Schulzt, Bart/Varouxakis, Georgios (Hg.): *Utilitarianism and Empire*, Lanham 2005, S. 179–187
- Jones, Iva G.: »Trollope, Carlyle, and Mill on the Negro. An Episode in the History of Ideas«, in: *Journal of Negro History* 52 (1967), S. 185–199
- Jung, Theo: *Zeichen des Verfalls. Semantische Studien zur Entstehung der Kulturkritik im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen 2012
- Justman, Stewart: *The Hidden Text of Mill's ›Liberty‹*, Savage 1991
- Kahan, Alan S.: *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*, New Brunswick 2001
- Kamm, Josephine: *John Stuart Mill in Love*, London 1977
- Kantzer, Marcel: *La Religion de J. Stuart Mill*, Caen 1906
- Kaplan, Fred: *Thomas Carlyle. A Biography*, Cambridge 1983
- Keil, Geert: *Willensfreiheit*, 2. Aufl., Berlin/New York 2013
- Kelly, Paul: *Liberalism*, Cambridge 2005
- Kemple, Thomas M.: »Auguste Comte and the Religion of Humanity. The Post-Theistic Program of French Social Theory«, in: *Journal of Classical Sociology* 4 (2004), Heft 3, S. 361–382

- Kent, Christopher: *Brains and Numbers: Elitism, Comtism and Democracy in Mid-Victorian England*, Toronto 1978
- Ketcham, Carl H.: »Dorothy Wordsworth's Unpublished Journals and the Date of Mill's Visits with Wordsworth, 1831«, in: *Mill Newsletter* 11 (1976), Heft 1, S. 7–10
- Kinzer, Bruce: »The Primacy of the Political and the Problem of Cultural Authority in an Age of Transition«, in: Kelley, Paul/Varouxakis, Georgios (Hg.): *John Stuart Mill. Thought and Influence: The Saint of Rationalism*, London 2010, S. 19–34
- Kinzer, Bruce: *John Stuart Mill Revisited. Biographical and Political Explorations*, New York 2007
- Kinzer, Bruce L.: »Introduction«, in: CW XXVIII: *Public and Parliamentary Speeches*, Toronto 1988, S. xii–lxi
- Kinzer, Bruce: »Tocqueville and his English Interprets, J. S. Mill and Harry Reeve«, in: *Mill Newsletter* 13 (1978), Heft 1, S. 2–10
- Kinzer, Bruce/Robson Ann P./Robson, John M.: *A Moralism In and Out of Parliament. John Stuart Mill at Westminster 1865–1868*, Toronto 1992
- Kitcher, Philip: »Mill, Mathematics, and the Naturalist Tradition«, in: Skorupski, John (Hg.): *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge 1998, S. 57–111
- Klein, Andreas: »Ich bin so frei!« *Willensfreiheit in der philosophischen, neurobiologischen und theologischen Diskussion*, Neukirchen-Vluyn 2012
- Kloppenber, James T.: »Tocqueville, Mill, and the American Gentry«, in: *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville* 27 (2006), Heft 2, S. 351–379
- Knight, Ben: *The Idea of the Clerisy in the Nineteenth Century*, Cambridge 1978
- Knox, B. A.: »The British Government and the Governor Eyre Controversy 1865–1875«, in: *Historical Journal* 19 (1976), S. 877–900
- Kohn, Margaret/O'Neill, Daniel: »A Tale of Two Indias. Burke and Mill on Empire and Slavery in the West Indies and America«, in: *Political Theory* 34 (2006), Heft 2, S. 192–228
- Köwig, Ludwig: *Das Verhältnis der positivistischen Systeme Aug. Comtes und J. St. Mills. Versuch einer vergleichenden Darstellung der beiden Grundformen des Positivismus*, Dissertation, Gießen 1924
- Kubitz, Oskar Alfred: *The Development of John Stuart Mill's System of Logic*, Urbana 1932
- Kuenzle, Dominique/Schefczyk, Michael: *John Stuart Mill zur Einführung*, Hamburg 2009
- Kumar, Sujith: *Mill. A Guide for the Perplexed*, London u. a. 2013
- Kurelic, Zoran: »What Can We Learn from Lord Acton's Criticism of Mill's Concept of Nationality?«, in: *Politicka miaso* 43 (2006), Heft 5, S. 19–27
- Kurer, Oscar: *John Stuart Mill: The Politics of Progress*, New York/London 1991
- Kurer, Oskar: »John Stuart Mill on Government Intervention«, in: *History of Political Thought* 10 (1989), Heft 3, S. 457–480
- Kurfirst, Robert: »John Stuart Mill's Asian Parable«, in: *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de sciences politique* 34 (2001), Heft 3, S. 601–619
- Kurfirst, Robert: »John Stuart Mill on Oriental Despotism. Including Its British Variant«, in: *Utilitas* 8 (1996), S. 73–87
- Laffey, John F.: »Faces of Truth and the Sociology of Knowledge. John Stuart Mill and Karl Mannheim«, in: *Mill Newsletter* 20 (1985), Heft 1, S. 2–20
- Laine, Michael (Hg.): *A Cultivated Mind. Essays on John Stuart Mill Presented to John M. Robson*, Toronto/Buffalo/London 1991
- Laine, Michael/Robson, John M. (Hg.): *James and John Stuart Mill*, Toronto 1976

- Laski, Harold J.: *Political Thought in England from Locke to Bentham*, London 1977
- Laval, Christian: *L'ambition sociologique: Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, Paris 2002
- Leary, David E.: »The Fate and Influence of John Stuart Mill's Proposed Science of Ethology«, in: *Journal of the History of Ideas* 43 (1982), S. 153–162
- Leavis, Frank Raymond: *Mill on Bentham and Coleridge*, London 1959/1980
- Leonhard, Jörn: *Liberalismus: Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters*, München 2001
- Lepénies, Wolf: *Auguste Comte. Die Macht der Zeichen*, München 2010
- Leroux, R.: »Guillaume de Humboldt et J. Stuart Mill«, in: *Etudes Germaniques* 6 (1951), S. 262–274 und 7 (1952), S. 81–87
- Letwin, Shirley Robin: *The Pursuit of Certainty. David Hume – Jeremy Bentham – John Stuart Mill – Beatrice Webb*, Cambridge 1965
- Levi, Albert William: »The Writing of Mill's Autobiography«, in: *Ethics* 61 (1951), S. 284–296
- Levi, Albert William: »The ›Mental Crisis‹ of John Stuart Mill«, in: *Psychoanalytical Review* 32 (1945), S. 86–101
- Levin, Michael: *J. S. Mill on Civilization and Barbarism*, London u. a. 2004
- Levin, Michael: »John Stuart Mill. A Liberal Look at Utopian Socialism in the Years of Revolution 1848–1849«, in: *Utopian Studies* 14 (2003), Heft 2, S. 68–82
- Levin, Michael: *The Condition of England Question: Carlyle, Mill, and Engels*, Basingstoke u. a. 1998
- Levin, Rudolf: *Der Geschichtsbegriff des Positivismus unter besonderer Berücksichtigung Mills und der rechtsphilosophischen Anschauungen John Austins*, Leipzig 1935
- Levine, Philippa: *The Amateur and the Professional: Antiquarians, Historians and Archaeologists in Victorian England, 1838–1886*, Cambridge 2002
- Levy, Michael B.: »Mill's Stationary State & the Transcendence of Liberalism«, in: *Polity* 14 (1981), Heft 2, S. 273–293
- Lévy-Bruhl, Lucien (Hg.): *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*, Paris 1899, Neuauflage Paris 2007
- Lévy-Bruhl, Lucien: »A. Comte et Stuart Mill, d'après leur correspondance«, in: *Revue philosophique* 23 (1898), S. 627–644
- Lewels, Maximilian: *John Stuart Mill. Die Stellung eines Empiristen zur Religion*, Münster 1903
- Lewes, George Henry: »Comte and Mill«, in: *Fortnightly Review* 6 (1866), S. 385–406
- Lewisohn, David H.: »Mill and Comte on the Methods of Social Science«, in: *Journal on the History of Ideas* 33 (1972), S. 315–324
- Lightman, Bernard: *The Origins of Agnosticism. Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge*, Baltimore 1987
- Lightman, Bernard: »John Stuart Mill and Immanuel Kant on Nature. Idealism in Mills ›Examination of Sir William Hamilton's Philosophy‹«, in: *Mill Newsletter* 14 (1979), Heft 2, S. 2–12
- Lindley, Dwight Newton: *The Saint-Simons, Carlyle and Mill. A Study in the History of Ideas*, Columbia 1958
- Lindsay, Peter: »Mill on Nationality«, in: *History of Political Thought* 25 (2004), Heft 4, S. 737–739
- Lipkes, Jeff: *Politics, Religion and Classical Political Economy in Britain: John Stuart Mill and his Followers*, Basingstoke u. a. 1999

- Litttré, Emil: *Auguste Comte et Stuart Mill*, Paris 1866
- Litttré, Émil: *Auguste Comte et la philosophie positive*, Paris 1863
- Llewellyn-Jones, Rosie: *The Great Uprising in India, 1857–1858. Untold Stories, Indian and British*, Woodbridge 2007
- Llorente, Renzo: »Mill's Un-Utilitarian Rejection of Revolutionary Socialism«, in: *Telos: Revista iberoamericana de estudios utilitaristas* 15 (2006), Heft 1, 2006, S. 29–42
- Lloyd, Trevor: »Mill and the East India Company«, in: Laine, Michael (Hg.): *A Cultivated Mind. Essays on J. S. Mill Presented to John M. Robson*, Toronto/Buffalo/London 1991, S. 44–79
- Lloyd, Walter: »J. S. Mill's Letters to Auguste Comte«, in: *Westminster Review* 153 (1900), S. 421–426
- Lobban, Michael: »English Approaches to International Law in the Nineteenth Century«, in: Craven, Mathew/Fitzmaurice, Malgosia/Vogiatzi, Maria (Hg.): *Time, History, and The International Law*, Leiden 2007, S. 65–90
- Loesberg, Jonathan: *Fictions of Consciousness: Mill, Newman, and the Reading of Victorian Prose*, New Brunswick 1986
- Loesberg, Jonathan: »In Which a Poet is Frightened by a Lion: The Philosophical Context of Mill's Poetic Theory«, in: *Victorian Newsletter* 55 (1979), S. 26–31
- Loesberg, Jonathan: »Free Association: Mill's *Autobiography* as the Fiction of a Philosophy«, in: Anderson, Norman A./Weiss, Margaret E. (Hg.): *Interspace and the Inward Sphere: Essays on Romantic and Victorian Self*, Illinois 1978, S. 87–106
- Loizides, Antis: »The Socratic Origins of J. S. Mill's ›Art of Life‹«, in: Demeteriou, Kyriakos/ ders. (Hg.): *John Stuart Mill. A British Socrates*, Basingstoke 2013, S. 75–96
- Loizides, Antis: *John Stuart Mill's Platonic Heritage. Happiness Through Character*, Lanham u. a. 2013
- Long, Roderick T.: »Mill's Higher Pleasures and the Choice of Character«, in: *Utilitas* 4 (1992), Heft 2, S. 279–297
- LoPatin-Lummis, Nancy/Patridge, Michael: *Lives of Victorian Political Figures IV*, Bd. 1: John Stuart Mill, London 2009
- López, Rosario: »John Stuart Mill's Idea of History. A Rhetoric of Progress«, in: *Res Publica: Revista de Filosofía Política* 27 (2012), S. 63–74
- Lüddecke, Dirk: »Better to be a Pericles ...: Individuum und moderne Gesellschaft – ein Spannungsverhältnis im Spiegel der Wissenschaftstheorie und politischen Theorie J. St. Mills«, in: Höntzsch, Frauke (Hg.): *John Stuart Mill und der sozialliberale Staatsbegriff*, Mainz 2011, S. 15–26
- Lyons, David: *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*, New York 1994
- Maccoba, Simon: *English Radicalism 1853–1886*, London 1938
- MacCunn, John: *Six Radical Thinkers: Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Richard Cobden, Thomas Carlyle, Guiseppe Mazzini, Thomas Hill Green*, London 1907
- Macleod, Christopher: »Was Mill a Noncognitivist?«, in: *Southern Journal of Philosophy* 51 (2013), Heft 2, S. 206–223
- MacRae, Robert: *The Relation of John Stuart Mill's Logic to his Metaphysics and Epistemology*, Baltimore 1946
- Majeed, Javes: *Ungoverned Imaginings. James Mill's The History of British India and Orientalism*, Oxford 1992
- Malik, Salahuddin: *1857. War of Independence or Clash of Civilizations? British Public Relations*, Oxford 2008

- Mandler, Peter: »Race« and »Nation« in Mid-Victorian Thought«, in: Collini, Stefan/Whatmore, Richard/Young, Brian (Hg.): *History, Religion, and Culture. British Intellectual History 1750–1950*, Cambridge 2000, S. 224–244
- Mann, Hollie/Spinner-Halev, Jeff: »John Stuart Mill's Feminism. On Progress, the State, and the Path to Justice«, in: *Polity* 42 (2010), Heft 2, S. 244–270
- Mansel, Henry L.: *The Philosophy of the Conditioned: Compromising some Remarks on Sir William Hamilton's Philosophy, and on Mr. J. S. Mill's Examination of that Philosophy*, London 1866
- Mansel, Henry L.: *The Limits of Religious Thought*, London 1858
- Manuel, Frank E.: *The Prophets of Paris*, New York 1965
- Manuel, Frank E.: *The New World of Henry Saint-Simon*, Cambridge 1956
- Mantena, Karuna: »Mill and the Imperial Predicament«, in: Urbinati, Nadia/Zakaras, Alex (Hg.): *J. S. Mill's Political Thought. A Bicentennial Reassessment*, Cambridge 2007, S. 298–318
- Marchand, Leslie A.: *Byron. A Portrait*, New York 1970
- Marchetti, Raffaele: »Mill on Nationality«, in: *Millenium* 31 (2002), Heft 2, S. 383–385
- Marcus, Steven: *The Other Victorians*, New York 1967
- Marquardsen, Heinrich: *Der Trent-Fall*, Erlangen 1862
- Marston, Mansfield: *The Life of John Stuart Mill, Politician, Philosopher, Critic and Metaphysician, with a Record of his Claims upon the Regards of the People as Philanthropist and Friend*, London 1873
- Martin, Peter: »Carlyle and Mill. The »Anti-Self Consciousness« Theory«, in: *Thoth* 6 (1965), S. 20–34
- Martin, Rex: »A Defence of Mill's Qualitative Hedonism«, in: *Philosophy* 47 (1972), S. 140–151
- Marwah, Inder S.: »Complicating Barbarism and Civilization. Mill's Complex Sociology of Human Development«, in: *History of Political Thought* 32 (2011), Heft 2, S. 345–366
- Maureau, Alain: »Stuart Mill à Avignon«, unveröffentlichtes Vortragsmanuskript im Palais du Roure, Avignon, 22. Mai 1987
- Mazlish, Bruce: *James and John Stuart Mill. Father and Son in the Nineteenth Century*, New York 1975
- McCloskey, Henry John: *John Stuart Mill: A Critical Study*, London 1971
- McDonall, James: »»A Season of Awakening«. An Analysis of Chapter Five of Mill's »Autobiography«, in: *Modern Language Review* 72 (1977), S. 773–783
- McGee, John Edwin: *A History of the British Secular Movement*, Girard 1948
- McGee, John Edwin: *A Crusade for Humanity. The History of Organized Positivism in England*, London 1931
- McNiece, Gerald: *The Knowledge that Endures. Coleridge, German Philosophy and the Logic of the Romantic Thought*, London 1992
- McRae, R. F.: »Introduction«, in: *CW VII: A System of Logic*, Toronto 1974, S. xxi–xlvi
- Megill, A. D.: »J. S. Mill's Religion of Humanity and the Second Justification for the Writing of On Liberty«, in: *The Journal of Politics* 34 (1972), S. 612–629
- Mehta, Uday Singh: *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago 1999
- Melvin, James R.: »Mill's Law of International Value«, in: *Southern Economic Journal* 36 (1969), Heft 3, S. 107–116
- Merle, Jean-Christophe: »Mill über die Nation und die heutige Debatte über die Globalisierung«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 88 (2002), Heft 2, S. 178–192

- Michelet, Jules: *Histoire de France*, 19 Bde., 1835–1879
- Mignet, François Auguste Marie Alexis: *Die Geschichte der Französischen Revolution von 1789 bis 1814*. Übersetzt von Friedrich Köhler, Frankfurt am Main 1975
- Mill, Anna Jean: *Carlyle and Mill. Two Scottish University Rectors*, Edinburgh 1966
- Mill, Anna Jean: »John Stuart Mill's Visit to Wordsworth 1831«, in: *Modern Language Review* 44 (1949), S. 341–350
- Mill, Anna Jean: *John Stuart Mill's Boyhood Visit to France. Beeing a Journal and Notebook Written by John. Stuart Mill in France 1820–1821*, Toronto 1960
- Mill, James: *The Collected Works of James Mill*, hg. von Terence Ball, Cambridge/London 1992
- Mill, James: *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, hg. von John Stuart Mill, mit Anmerkungen von Alexander Bain, Andrew Findlater und George Grote, 2 Bde., 2. Aufl., London 1869 [1829]
- Mill, James: »Theory and Practice«, in: *London and Westminster Review* 3 bzw. 25 (April 1836), S. 223–234
- Mill, James: »The Church and Its Reform«, in: *London Review* 1 (*London and Westminster Review* 30) (Juli 1835),
- Mill, James: »Law of Nations«, in: *London Review* (April 1835), S. 1–24
- Mill, James: »Robert Southey's *Book of the Church*«, in: *Westminster Review* 3 (Januar 1825), S. 167–212
- Mill, James: *The Article »Colony«*, reprinted from *The Supplement to the Encyclopedia Britannica*, London 1825
- Mill, James: *The Article »Law of Nations«*, reprinted from *The Supplement to the Encyclopedia Britannica*, London 1825
- Mill, James: *Elements of Political Economy*, London 1821
- Mill, James: »Government« (1820), in: ders.: *Essays*, London 1825
- Mill, James: *The History of British India*, 3 Bde., London 1817–1818
- Mill, John Stuart/Taylor, Harriet/Taylor, Helen: *The Economic, Political and Feminist Papers. The J. S. Mill, Harriet and Helen Taylor Collection from the British Library of Political and Economic Science*, London 1988
- Millar, Alan: »Mill on Religion«, in: Skorupski, John (Hg.): *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge 1998, S. 176–202
- Miller, Dale E.: *J. S. Mill. Moral, Social and Political Thought*, Cambridge 2010
- Miller, Dale E.: »Internal Sanctions in Mill's Moral Psychology«, in: *Utilitas* 10 (1998), Heft 1, S. 68–81
- Miller, Joseph J.: »Forced to be Free: Rethinking J. S. Mill and Intervention«, in: *Politics and Ethics Review* 1 (2005), Heft 2, S. 119–137
- Miller, Joseph J.: »Chairing the Jamaica Committee: J. S. Mill and the Limits of Colonial Authority«, in: Schultz, Bart/Varouxakis, Georgios (Hg.): *Utilitarianism and Empire*, Lanham 2005, S. 155–178
- Miller, Kenneth E.: »John Stuart Mill's Theory of International Relations«, in: *Journal of The History of Ideas* 22 (1961), Heft 4, S. 493–514
- Millgram, Elijah: »Liberty, The Higher Pleasures, and Mill's Missing Science of Ethnic Jokes«, in: *Social Philosophy & Policy* 26 (2009), Heft 1, S. 326–353
- Mineka, Francis E.: »John Stuart Mill: Letters on the French Revolution of 1830«, in: *Victorian Studies* 1 (1957), S. 137–154

- Mineka, Francis E.: *The Dissidence of Dissent: »The Monthly Repository« 1806–1838*, Chapel Hill 1944
- Misra, Shefali: »Friend, not Foe. Mills Liberal Multiculturalism«, in: *European Journal of Political Theory* 11 (2012), Heft 3, S. 273–291
- Moir, Martin/Peers, Douglas/Zastoupil, Lynn (Hg.): *John Stuart Mill's Encounter with India*, Toronto/Buffalo/London 1999
- Moore, Alfred: »Deference in Numbers: Consensus, Dissent and Judgement in Mill's Account of Authority«, in: *Political Studies* 62 (2014), S. 187–201
- Moore, Robin J.: »John Stuart Mill and Royal India«, in: *Utilitas* 3 (1991), Heft 1, S. 85–106
- Moore, Robin J.: »John Stuart Mill at East India House«, in: *Historical Studies* 20 (1983) S. 497–519
- Morgan, Peter F.: »The Poetic in the Early Life of John Stuart Mill«, in: *The Wordsworth Circle* 9 (1978), S. 121–128
- Morlan, George: *America's Heritage from John Stuart Mill*, New York 1936
- Morley, John: »Mr. Mill's *Three Essays on Religion*«, in: *Fortnightly Review* 22 vom 1. November 1874, S. 634–651 und *Fortnightly Review* 23 vom 1. Januar 1875, S. 103–131
- Morse, Dean W.: *John Stuart Mill on History and Economic Development*, Dissertation, Columbia 1966
- Mosse, W. E.: *The Rise and Fall of the Crimean System 1855–1871*, London 1963
- Mueller, Iris Wessel: *John Stuart Mill and French Thought*, Urbana 1956
- Myers, Garry Cleveland: »How Wordsworth Saved John Stuart Mill from Insanity«, in: *High School Teacher* 8 (1932), S. 230
- Myint, H.: »The »Classical Theory« of International Trade and the Underdeveloped Countries«, in: *Economic Journal* 68 (1958), S. 317–337
- Nachmann, Larry: *John Stuart Mill's Theory of Progress*, Dissertation, New York 1964
- Nagel, Ernest: *John Stuart Mill's Philosophy of Scientific Method*, New York 1950
- Nakhnikian, G. St. J.: »Editor's Introduction«, in: John Stuart Mill: *Nature and Utility of Religion*, Indianapolis/New York 1958, S. vii–xxviii
- Napier, Joseph: *The Miracles. Butler's Argument on Miracles, Explained and Defended with Observations on Hume, Baden Powell, and J. S. Mill. To which is Added a Critical Dissertation by H. L. Mansel*, Dublin 1863
- Narewski, Ringo: *John Stuart Mill und Harriet Taylor. Leben und Werk*, Wiesbaden 2008
- Neff, Emery: *Carlyle and Mill. An Introduction to Victorian Thought*, New York 1926
- Nicholson, Peter: »The Reception and Early Reputation of Mill's Political Thought«, in: Skorupski, John (Hg.): *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge 1998, S. 464–496
- Nussbaum, Martha C.: »Mill between Aristotle and Bentham«, in: *Daedalus* 133 (2004), Heft 2, S. 60–68
- Ong, Walter J.: »J. S. Mill's Pariah Poet«, in: *Philological Quarterly* 29 (1950), S. 333–344
- O'Rourke, Kevin: *John Stuart Mill and Freedom of Expression. The Genesis of a Theory*, London 2001
- Orr, J.: »J. S. Mill and Christianity«, in: *Theological Monthly* 6 (1891), S. 108 ff.
- Packe, Michael St. John: *The Life of John Stuart Mill*, London 1954/1970
- Pankhurst, Richard K. P.: *The Saint Simonians, Mill and Carlyle. A Preface to Modern Thought*, London 1957
- Pappé, Hellmut Otto: »Mill and Tocqueville«, in: *Journal of the History of Ideas* 25 (1964), S. 217–234

- Parek, Bhikhu: »Liberalism and Colonialism«, in: ders./Pieterse, Jan N. (Hg.): *The Decolonization of Imagination*, London 1995, S. 81–97
- Partridge, Michael: *Lives of Victorian Political Figures IV*, Bd. I: *John Stuart Mill*, London 2009
- Passavant, Paul: »Mill on Nationality«, in: *Political Theory* 32 (2004), Heft 5, S. 714–722
- Patterson, William R.: »The Greatest Good for the Most Fit? John Stuart Mill, Thomas Henry Huxley, and Social Darwinism«, in: *Journal of Social Philosophy* 36 (2005), Heft 1, S. 72–84
- Pattinson, M.: »J. S. Mill on Hamilton«, in: *The Reader* 5 vom 20. Mai 1865
- Paul, L. A.: »The Worm at the Root of the Passions: Poetry and Sympathy in Mill's Utilitarianism«, in: *Utilitas* 10 (2009), Heft 1, S. 83–104
- Peers, Douglas M.: »Imperial Epitaph. John Stuart Mill's Defence of East India Company«, in: Moir, Martin I./Peers, Douglas M./Zastoupil, Lynn (Hg.): *J. S. Mill's Encounter with India*, Toronto/Buffalo/London 1999, S. 198–220
- Pelling, Henry: *Popular Politics and Society in Late Victorian Britain*, London 1968
- Perkin, Harold: *The Origins of Modern English Society 1780–1880*, London 1969
- Petrash, John-Paul: »The Reconciliatory Political Philosophy of John Stuart Mill. Cultivating Citizens through Individual Liberties and Participatory Politics«, in: *Michigan Journal of Political Science* 2 (2006), Heft 6, S. 68–83
- Philips, Cyril Henry: *The East India Company, 1784–1834*, Bombay 1961
- Picard, Liza: *Victorian London. The Life of a City 1840–1870*, London 2005
- Pichetto, Maria Teresa: »John Stuart Mill. Expert de l'Irlande et interlocuteur de Beaumont et de Tocqueville«, in: *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville* 31 (2010), Heft 1, S. 181–199
- Pickering, Mary: *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, 3 Bde., Cambridge 1993–2009
- Pillon, F.: »John Stuart Mill au point de vue religieux«, in: *La critique philosophique* 2 (1873), S. 283–288
- Pitts, Jennifer A.: »Bentham und John Stuart Mill über das britische Empire«, in: Asbach, Olaf (Hg.): *Vom Nutzen des Staates. Staatsverständnisse des klassischen Utilitarismus: Hume – Bentham – Mill*, Baden-Baden 2009, S. 269–291
- Pitts, Jennifer: *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton 2005
- Plassart, Anna: »James Mill's Treatment of Religion and the History of British India«, in: *History of European Ideas* 34 (2008), Heft 4, S. 526–534
- Poggi, Stefan/Röd, Wolfgang: *Die Philosophie der Neuzeit*, Bd. 4: *Positivismus, Sozialismus und Spiritualismus im 19. Jahrhundert*, München 1989
- Porteret, Vincent: »Auguste Comte et l'idée de science de l'homme«, in: *Revue française de Sociologie* 44 (2003), Heft 1, S. 150–152
- Pradhan, S. V.: »Mill on India. A Reappraisal«, in: *Dalhousie Review* 56 (1976), S. 5–22
- Prager, Carol A. L.: »Intervention and Empire. John Stuart Mill and International Relations«, in: *Political Studies* 53 (2005), Heft 3, S. 621–640
- Preyer, Robert O.: *Bentham, Coleridge and the Science of History*, Bochum-Langendreer 1958
- Preyer, Robert O.: »The Utilitarian Poetics: John Stuart Mill«, in: *University of Kansas City Review* 19 (1953), S. 131–136
- Price, Henry H.: »Mill's View of the External World«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 27 (1926), S. 109–140

- Priestley, F. E. L.: »Introduction«, in: *CW X: Essays on Ethics, Religion and Society*, Toronto 1969, S. vii–lxxii
- Pugh, Evelyn L.: »Politics and Light Verse. Another Look at John Stuart Mill«, in: *Mill Newsletter* 12 (1977), Heft 2, S. 7–22
- Pugh, Evelyn L.: *John Stuart Mill in America. The Early Impact, 1843–1873*, Dissertation, Ann Arbor 1966
- Qualter, Terence H.: »John Stuart Mill, Disciple of Tocqueville«, in: *Western Political Quarterly* 13 (1960), S. 880–889
- Quinault, Roland: »1848 and Parliamentary Reform«, in: *Historical Journal* 31 (1988), S. 831–851
- Raeder, Linda C.: *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, Columbia/London 2002
- Raeder, Linda C.: »Mill's Religion of Humanity: Consequences and Implications«, in: *Humanitas* 14 (2001), Heft 2, S. 4–34
- Randall, John H.: »John Stuart Mill and the Working-Out of Empiricism«, in: *Journal of the History of Ideas* 26 (1965), S. 59–88
- Randenborgh, Elisabeth van: *Die Theorie der religiösen Wertung bei J. St. Mill, James, F. A. Lange und Vaihinger*, Dissertation, München 1919
- Rassekh, Farhad: »The Development of International Trade Theory. From Xenophon to John Stuart Mill«, in: Hahn, Balhasar/Jaeger, Carl (Hg.): *Trade Liberalization and Protectionism*, New York 2010, S. 1–30
- Rauch, Leo: »Mill's Secular Religion«, in: *The Journal of Critical Analysis* 3 (1972), S. 178–187
- Rausch, Heinz: »John Stuart Mill«, in: Maier, Hans/Rausch, Heinz/Denzer, Horst (Hg.): *Klassiker des politischen Denkens*, Bd. II, München 1968, S. 240–261
- Rawls, John: »Mill«, in: ders.: *Geschichte der politischen Philosophie*, hg. von Samuel Freeman. Aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2008, S. 367–457
- Rees, John C.: »The Thesis of the ›Two Mills‹«, in: *Political Studies* 25 (1977), Heft 3, S. 368–382
- Rees, John C.: *Mill and his Early Critics*, Leicester 1956
- Reeve, Henry: »Mill's Essay on Theism«, in: *Edinburgh Review* vom Januar 1875, S. 1–31
- Reeves, Richard: *John Stuart Mill. Victorian Firebrand*, London 2008
- Reßler, Anni: *Die beiden Mills*, Ichenhausen 1929
- Rey, (Pastor) Louis: *John Stuart Mill en Avignon*, Vaison 1921
- Richardson, Brian: »Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville«, in: *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique* 35 (2002), Heft 3, S. 682–684
- Rickaby, Joseph: *Free Will and Four English Philosophers*, London 1906
- Rickaby, Joseph: »Mr. Mill's Essay on Nature«, in: *The Month* 4 (1875), S. 50–65
- Rickaby, Joseph: »Mr. Mill on the Utility of Religion«, in: *The Month* 4/5 (1875), S. 393–408; S. 169–180
- Riley, Jonathan: »Racism, Blasphemy, and Free Speech«, in: Ten, Chin Liew (Hg.): *Mill's On Liberty. A Critical Guide*, Cambridge 2008, S. 62–82
- Riley, Jonathan: *Mill on Liberty*, London 1998/2004
- Rinderle, Peter: *John Stuart Mill*, München 2000
- Robbins, Derek: »John Stuart Mill and Auguste Comte. A Trans-Cultural Comparative Epistemology of the Social Sciences«, in: *Journal of Classical Sociology* 11 (2011), Heft 1, S. 51–74
- Robertson, John M.: *A Short History of Freethought*, 2 Bde., Boston/New York 1877

- Robinet, Jean François Eugène: *Notice sur l'œuvre et sur la vie d'Auguste Comte*, Paris 1860
- Robson, Ann P. (Hg.): *Sexual Equality. Writings by John Stuart Mill, Harriet Taylor Mill, and Helen Taylor*, Toronto 1994
- Robson, Ann P.: »Mill's Second Prize in the Lottery of Life«, in: Laine, Michael (Hg.): *A Cultivated Mind: Essays on J. S. Mill Presented to John M. Robson*, Toronto 1991, S. 215–241
- Robson, Ann P.: »No Laughing Matter: John Stuart Mill's Establishment of Women's Suffrage as a Parliamentary Matter«, in: *Utilitas* 2 (1990), Heft 1, S. 88–101
- Robson, Ann P.: »Introduction«, in: CW XXII: *Newspaper Writings*, Toronto 1986, S. xix–ciii
- Robson, Ann P.: »Helen Taylor and the Founding of the London National Society for Women's Suffrage«, in: *Canadian Journal of History* 8 (1973), S. 1–22
- Robson Ann P.: *The Improvement of Mankind. The Social and Political Thought of John Stuart Mill*, London 1968
- Robson, Ann P./Robson, John M.: »Private and Public Goals: John Stuart Mill and the London and Westminster«, in: Wiener, Joel H. (Hg.): *Innovators and Preachers: The Role of the Editor in Victorian England*, Westport 1985, S. 231–257
- Robson, John M.: »Civilization and Culture as Moral Concepts«, in: Skorupski, John (Hg.): *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge 1998, S. 338–371
- Robson, John M.: »Introduction«, in: CW XXVI: *Journals and Debating Speeches*, Toronto 1988, S. xi–lv
- Robson, John M.: »»Feminine« and »Masculine«: Mill vs. Grote«, in: *Mill Newsletter* 12 (1977), S. 18–22
- Robson, John M.: »»Mill on Women and other Poets«, in: *Victorian Studies Association Newsletter* 12 (1973), S. 13–17
- Robson, John M.: *The Improvement of Mankind: The Social and Political Thought of John Stuart Mill*, Toronto 1968
- Robson, John M.: »Harriet Taylor and John Stuart Mill: Artist and Scientist«, in: *Queens Quarterly* 73 (1966), S. 167–186
- Robson, John M.: »Mill's Autobiography – The Public and Private Voice«, in: *College, Composition, and Communication* 16 (1965), S. 97–101
- Robson, John M.: »John Stuart Mill and Jeremy Bentham. With Some Observations on James Mill«, in: MacLure, M./Watt, F. W. (Hg.): *Essays in English Literature. Presented to A. S. P. Woodhouse*, Toronto 1964, S. 245–268
- Robson, John M./Laine, Michael (Hg.): *James and John Stuart Mill. Papers of the Centenary Conference*, Toronto 1976
- Robson, John M./Stillinger, Jack: »Introduction«, in: CW I: *Autobiography and Literary Essays*, Toronto 1981, S. vii–liv
- Rockefeller, Stephen: *Religious Faith and Democratic Humanism*, New York 1991
- Rodgers, Brian: »John Stuart Mill – The Avignon Years«, in: *Memoirs & Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society* 117 (1974/1975), S. 52–74
- Roebuck, John Arthur: *Autobiography and Letters of John Arthur Roebuck*, hg. von Robert Eadon Leader, London 1897
- Roediger, David: *Seizing Freedom: Slave Emancipation and Liberty for All*, New York 2015
- Rosen, Frederick: *Founders of Modern Political and Social Thought: Mill*, Oxford u. a. 2013
- Rosen, Frederick: »The Method of Reform: J. S. Mill's Encounter with Bentham and Coleridge«, in: Urbinati, Nadja/Zakaras, Alex (Hg.): *J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment*, Cambridge 2007, S. 124–144

- Rosenberg, Philip: *The Seventh Hero. Thomas Carlyle and the Theory of Radical Activism*, Cambridge 1974
- Rosenblum, Nancy: *Another Liberalism. Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*, Cambridge 1987
- Rossi, Alice S.: »Introduction: Sentiment and Intellect. The Story of John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill«, in: dies. (Hg.): *Essays on Sex Equality by John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill*, Chicago 1970, S. 3–63
- Roux, Jules Charles: *J. H. Fabre à Avignon*, Avignon 1913
- Royle, Edward: *Radicals, Secularists and Republicans. Popular Freethought in Britain, 1866–1915*, Manchester 1980
- Rullmann, Marita: »Harriet Taylor Mill«, in: dies. (Hg.): *Philosophinnen von der Antike bis zur Aufklärung*, Frankfurt/Main 1998, S. 273–280
- Russel, Bertrand: »John Stuart Mill«, in: Schneewind, Jerome B. (Hg.): *Mill. A Collection of Critical Essays*, New York 1968, S. 1–21
- Russell, Bertrand/Russell, Patricia (Hg.): *The Amberly Papers*, 2 Bde., London 1937
- Ryan, Alan: »The Passionate Hero, Then and Now«, in: *The New York Review of Books* vom 8. Dezember 2011, S. 59–63
- Ryan, Alan: »Introduction«, in: Moir, Martin/Peers, Douglas/Zastoupil, Lynn (Hg.): *John Stuart Mill's Encounter with India*, Toronto/Buffalo/London 1999, S. 7–18
- Ryan, Alan: »Sense and Sensibility in Mill's Political Thought«, in: Laine, Michael (Hg.): *A Cultivated Mind: Essays on John Stuart Mill Presented to John M. Robson*, Toronto 1991, S. 121–130
- Ryan, Alan: »Introduction«, in: CW IX: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, Toronto 1979, S. vii–lxvii
- Ryan, Alan: »The Family Mill«, in: *New York Review of Books* vom 29. Mai 1975, S. 4–8
- Ryan, Alan: *John Stuart Mill*, London 1974
- Ryan, Alan: »Two Concepts of Politics and Democracy: James and John Stuart Mill«, in: Fleischer, Martin (Hg.): *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, New York 1972, S. 76–113
- Ryan, Alan: *The Philosophy of John Stuart Mill*, London 1970
- Saenger, Samuel: *John Stuart Mill. Sein Leben und Lebenswerk*, Stuttgart 1901
- Saenger, Samuel: »Mills Theodizee«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 13 (1900), S. 402–429
- Saint-Simon, Claude Henry de: *Doctrine Saint-Simonienne*, Paris 1854
- Sanders, Richard (Hg.): *The Collected Letters of Thomas and Jane Welsh Carlyle*, Durham 1970
- Sarvasy, Wendy: »J. S. Mill's Theory of Democracy for a Period of Transition Between Capitalism and Socialism«, in: *Polity* 16 (1984), Heft 4, S. 567–587
- Savidan, Patrick: »John Stuart Mill et la politique à l'épreuve de l'histoire«, in: *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville* 33 (2012), Heft 1, S. 101–124
- Scarre, Geoffrey: »Mill on Induction and Scientific Method«, in: Skorupski, John (Hg.): *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge 1998, S. 112–138
- Scarre, Geoffrey: *Logic and Reality in the Philosophy of John Stuart Mill*, Dordrecht 1989
- Scharff, Robert C.: *Comte after Positivism*, Cambridge 1995
- Scharff, Robert C.: »Positivism, Philosophy of Science, and Self-Understanding in Comte and Mill«, in: *American Philosophical Quarterly* 26 (1989), S. 253–268

- Schefczyk, Michael/Schramme, Thomas (Hg.): *John Stuart Mill: Über die Freiheit*, Berlin/Boston 2015
- Schmidt, Hans Jörg: »Das ›moderne und zivilisierte Europa‹ und dessen ›Vielfalt der Wege‹. Ansatzpunkte für eine ›Wiederaufrichtung‹ Europas aus dem Werk John Stuart Mills«, in: Stamm, Kerstin/Staffel, Patrick (Hg.): *Europa. Eine Fallgeschichte!*, Berlin 2016, S. 193–117
- Schmidt, Hans Jörg: »Intellektuelle Symbiose und Geschlechterwissen in den (auto)biographischen Schriften John Stuart Mills und Harriet Taylors«, in: Heidegger, Maria/Kogler, Nina/Schmitt, Mathilde/Schneider, Ursula A./Steinsiek, Annette (Hg.): *sichtbar unsichtbar. Geschlechterwissen in (auto-)biographischen Texten*, Bielefeld 2015, S. 65–81
- Schmidt-Petri, Christoph: »Mill on Quality and Quantity«, in: *Philosophical Quarterly* 53 (2003), Heft 1, S. 102–104
- Schmoly, Eva: »Harriet Taylor Mill (1807–1858)«, in: Gronert, Anke (Hg.): *Frauen in der Ökonomie. Die Anfänge in Großbritannien*, Marburg 2001, S. 61–91
- Schneewind, Jerome B. (Hg.): *Mill's Essays on Literature and Society*, New York 1965
- Schneider, Thomas E.: »J. S. Mill and Fitzjames Stephen on the American Civil War«, in: *History of Political Thought* 28 (2007), Heft 2, S. 290–304
- Schröder, Peter: »Devoid of Faith, yet Terrified of Scepticism. Die Bedeutung der Religion in John Stuart Mills politischer Theorie von Staat und Gesellschaft«, in: Asbach, Olaf (Hg.): *Vom Nutzen des Staates: Staatsverständnisse des klassischen Utilitarismus. Hume – Bentham – Mill*, Baden-Baden 2009, S. 229–246
- Schultz, Bart: »Mill and Sidgwick, Imperialism and Racism«, in: *Utilitas* 19 (2007), S. 104–130
- Schumacher, Ralph: *John Stuart Mill*, Frankfurt am Main 1994
- Schwaabe, Christian: »Politische Freiheit und gutes Leben: John Stuart Mills ›teleologischer‹ Liberalismus«, in: Höntzsch, Frauke (Hg.): *John Stuart Mill und der sozialliberale Staatsbegriff*, Mainz 2011, S. 43–59
- Seccombe, J. Th.: *Science, Theism, and Revelation, Considered in Relation to Mr. Mill's Essay on Nature, Religion and Atheism*, London 1875
- Seebaß, Gottfried: *Willensfreiheit und Determinismus*, Bd. I: Die Bedeutung des Willensfreiheitsproblems, Berlin 2007
- Sell, Alan P.: *Mill on God. The Pervasiveness and the Elusiveness of Mill's Religious Thought*, Eugene 2004
- Sell, Alan P. (Hg.): *Mill and Religion. Contemporary Responses to Three Essays on Religion*, Bristol 1997
- Semmel, Bernard: *The Rise of Free Trade Imperialism. Classical Political Economy, the Empire of Free Trade and Imperialism, 1750–1850*, Cambridge 1970
- Semmel, Bernard: *The Governor Eyre Controversy*, London 1962
- Semmel, Bernard: »The Philosophic Radicals and Colonialism«, in: *The Journal of Economic History* 21 (1961), Heft 4, S. 513–525
- Senn, Peter R.: »The Earliest Use of the Term ›Social Science‹«, in: *Journal of History of Ideas* 19 (1958), S. 569 f.
- Settani, Harry: *The Probabilist Theism of John Stuart Mill*, New York 1991
- Sharpless, Francis Parvin: *The Literary Criticism of John Stuart Mill*, Den Haag 1967
- Sharpless, Francis Parvin: »William Johnson Fox and Mill's Essay on Poetry«, in: *Victorian Newsletter* 27 (1965), S. 18–21

- Simon, Walter: *European Positivism in the Nineteenth Century. An Essay in Intellectual History*, Port Washington 1971
- Skorupski, John: *Why Read Mill Today?*, London 2007
- Skorupski, John (Hg.): *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge 1998
- Skorupski, John: »Mill on Language and Logic«, in: ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge 1998, S. 35–56
- Skorupski, John: *John Stuart Mill*, London 1989/2002
- 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), Heft 3, S. 308–323
- Smith, F. B.: »The Atheist Mission, 1840–1900«, in: Robson, Robert (Hg.): *Ideas and Institutions of Victorian Britain*, London 1967, S. 205–235
- Smith, Geoffrey W.: »Mill on Nationality«, in: *Nations and Nationalism* 9 (2003), Heft 1, S. 150 f.
- Smith, Geoffrey W.: »Enlightenment Psychology and Individuality. The Roots of J. S. Mill's Conception of Self«, in: *Enlightenment and Dissent* 11 (1992), S. 70–86
- Smith, Geoffrey W.: »Utility, Paternalism, and Slavery«, in: *Politics* 1 (1981), S. 15–18
- Smits, Katherine: »John Stuart Mill on the Antipodes. Settler Violence against Indigenous Peoples and the Legitimacy of Colonial Rule«, in: *Austrian Journal of Politics and History* 54 (2008), Heft 1, S. 1–15
- Smits, Katherine: »John Stuart Mill and the Social Construction of Identity«, in: *History of Political Thought* 25 (2004), Heft 2, S. 298–324
- Snyder, Laura J.: *Reforming Philosophy. A Victorian Debate on Science and Society*, Chicago/London 2006
- Soffer, Reba: *Ethics and Society in England. The Revolution in the Social Sciences, 1870–1914*, Berkeley 1978
- Sosoe, Lukas K.: *Naturalismuskritik und Autonomie der Ethik. Studien zu G. E. Moore und J. S. Mill*, Freiburg 1988
- Souffrant, Eddy M.: *Formal Transgression. John Stuart Mill's Philosophy of International Affairs*, Lanham 2000
- Spence, G. W.: »John Stuart Mill, an Imperialist with Philosophy of History«, in: *Cambridge Review* 89 (1968), S. 380–382
- Spence, G. W.: *John Stuart Mill on Sociology and »the Art of Life«*, Cambridge 1968
- Spencer, Herbert: »Mill versus Hamilton. The Test of Truth«, in: *Fortnightly Review* 1 (Juli 1865), S. 531–550
- Stafford, William: »John Stuart Mill on War«, in: Dockray, Kenneth/Laybourn, Keith (Hg.): *The Representation and Reality of War. The British Experience*, Thrupp 1999, S. 84–103
- Stafford, William: *John Stuart Mill*, London 1998
- Stapleton, August Granville: *Intervention and Non-Intervention. Or the Foreign Policy of Great Britain from 1790 to 1865*, London 1866
- Starzyk, Lawrence J.: »»The Worthies Began a Revolution«. Browning, Mill, Arnold and the Poetics of Self-Acquaintance«, in: *Arnoldian* 13 (1986), S. 10–27
- Steinbach, Susie L.: *Understanding the Victorians. Politics, Culture, and Society in Nineteenth-Century Britain*, London/New York 2012
- Steintrager, James: »Review: Essays on Ethics, Religion, Society«, in: *Mill Newsletter* 5 (1979), Heft 2, S. 8–14

- Steintrager, James: »Morality and Belief. The Origins and Purposes of Bentham's Writings on Religion«, in: *Mill Newsletter* 6 (1971), Heft 2, S. 3–15
- Stephen, Leslie: *The English Utilitarians in three Volumes*, Bd. III: *John Stuart Mill*, London 1950
- Sterling, John: *Essays and Tales*, hg. von Julius Hare, London 1848
- Stillinger, Jack: »John Mill's Education – Fact, Fiction and Myth«, in: Laine, Alan (Hg.): *A Cultivated Mind: Essays on John Stuart Mill Presented to John M. Robson*, Toronto 1991, S. 19–43
- Stillinger, Jack: »Who Wrote Mill's Autobiography?«, in: *Victorian Studies* 27 (1973), S. 7–23
- Stillinger, Jack: »The Text of John Stuart Mill's Autobiography«, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 43 (1969), S. 220–242
- Stillinger, Jack (Hg.): *The Early Draft of John Stuart Mill's »Autobiography«*, Urbana 1961
- Stimson, Shannon C./Milgate, Murray: »Mill, Liberty and the Facts of Life«, in: *Political Studies* 49 (2001), Heft 2, S. 231–248
- Stokes, Eric: *The English Utilitarians and India*, London 1959
- Stopper, M. R.: »Greek Philosophy and the Victorians«, in: *Phronesis* 26 (1981), S. 267–285
- Stout, Harry S.: *Upon the Altar of the Nation. A Moral History of the Civil War*, New York/London 2006
- Strasser, Mark: *The Moral Philosophy of John Stuart Mill*, Wakefield 1991
- Street, Charles Larrabee: *Individualism and Individuality in the Philosophy of John Stuart Mill*, Milwaukee 1926
- Streissler, Erich W. (Hg.): *John Stuart Mill*, Berlin 2002
- Strong, Edward W.: »William Whewell and John Stuart Mill. Their Controversy about Scientific Knowledge«, in: *Journal of the History of Ideas* 16 (1955), S. 209–231
- Stuart-Glennie, J. S.: »The Principle of the Conservation of Force and Mr. Mill's *System of Logic*«, in: *Nature* 7 (1870), S. 583
- Sullivan, Eileen P.: »Liberalism and Imperialism. J. St. Mill's Defense of the British Empire«, in: *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), S. 599–617
- Sumner, Wayne L.: »More Lights on the Later Mill«, in: *Philosophical Review* 83 (1974), S. 504–527
- Sylvest, Casper: »Liberty Abroad. J. S. Mill on International Relations«, in: *Cambridge Review of International Affairs* 27 (2014), Heft 2, S. 383–385
- Taine, Hippolyte A. T.: *Le positivisme anglais. Étude sur Stuart Mill*, Paris 1864
- Taylor, Algernon: *Memories of a Student*, 2. Aufl., London 1895
- Taylor, Helen: »War and Peace«, in: CW XXIX: *Appendix F*, S. 614–617
- Taylor, Henry: *Autobiography*, 2 Bde., London 1885
- Taylor, Mary: »Mrs. John Stuart Mill. A Vindication by her Granddaughter«, in: *Nineteenth Century and After* 71 (1912), S. 357–363
- Taylor, Miles: *The Decline of British Radicalism, 1847–1860*, Oxford 1995
- Taylor, Richard: »Editor's Introduction«, in: John Stuart Mill: *Theism*, Indianapolis/New York 1957, S. vii–xix
- Tessier, Laurent: »Les trois états. Science, théologie et métaphysique chez Auguste Comte«, in: *L'Année sociologique* 57 (2007), Heft 1, S. 249–254
- Tewari, R.: *The Mill-Whewell Debate. On Ethics, Mathematics, and the Nature of Empirical Sciences*, Dissertation, London 1980
- Thilly, Frank: »The Individualism of John Stuart Mill«, in: *Philosophical Review* 32 (1923), S. 1–17

- Thomas, Kathleen: *The Crisis and Analysis of John Stuart Mill's Life*, Edinburgh 1994
- Thomas, William: *Mill*, Oxford 1985
- Thomas, William: *The Philosophic Radicals: Nine Studies in Theory and Practice 1817–1841*, Oxford 1979
- Thomas, William: »John Stuart Mill and the Uses of Autobiography«, in: *History* 56 (1971), S. 341–359
- Thomas, William: »James Mill's Politics: The ›Essay on Government‹ and the Movement for Reform«, in: *Historical Journal* 12 (1969), Heft 2, S. 249–284
- Thornton, William Thomas: »John Stuart Mill at the India House«, in: *The Examiner* vom 17. Mai 1873, S. 508–511
- Tocqueville, Alexis de: *Journeys to England and Ireland*, hg. von J.-P. Mayer, London 1985
- Tocqueville, Alexis de: *Correspondance anglaise* (= ders.: *Cvres complètes*, hg. von J.-P. Mayer u. a., Bd. 2), Paris 1954
- Tocqueville, Alexis de: *Cvres complètes*, hg. von J.-P. Mayer u. a., Paris seit 1951
- Tocqueville, Alexis de: *De la démocratie en Amérique*, 2 Bde., Paris 1835–1840
- Towers, C./Marion D.: »John Stuart Mill and the London and Westminster Review«, in: *Atlantic Monthly* 69 (1892), Heft 1, S. 57–74
- Trilling, Diana: »Mill's Intellectual Beacon«, in: *Partisan Review* 19 (1952), S. 115–120
- Tuell, Anne Kimball: *John Sterling: A Representative Victorian*, New York 1941
- Tunick, Mark: »Tolerant Imperialism. John Stuart Mill's Defense of British Rule in India«, in: *Review of Politics* 68 (2006), Heft 4, S. 586–611
- Tunick, Mark: »John Stuart Mill and Unassimilated Subjects«, in: *Political Studies* 53 (2005), Heft 4, S. 833–848
- Turk, Christopher: *Coleridge and Mill. A Study of Influence*, Aldershot 1988
- Turner, Frank M.: »Alexis de Tocqueville and John Stuart Mill on Religion«, in: *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville* 27 (2006), Heft 2, S. 149–172
- Turner, Jonathan: *The Origins of Positivism. The Contributions of Auguste Comte and Herbert Spencer*, London 2001
- Upton, Charles P.: »Mill's Essays on Religion I./II.«, in: *The Theological Review* 12 (1875), Heft 1 und 2, S. 127–145; S. 250–272
- Vallins, David: *Coleridge and the Psychology of Romanticism*, London 2000
- 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
- Varouxakis, Georgios: »Uncelebrated Trouble Maker. John Stuart Mill and English Radicalism's Foreigns Politics Gadfly«, in: Demeteriou, Kyriakos N./Loizides, Antis (Hg.): *John Stuart Mill. A Bristish Socrates*, Basingstoke 2013, S. 126–153
- Varouxakis, Georgios: *Liberty Abroad. J. S. Mill on International Relations*, Cambridge 2013
- Varouxakis, Georgios: »Cosmopolitan Patriotism in J. S. Mill's Political Thought«, in: Urbinati, Nadia/Zakaras, Alex (Hg.): *J. S. Mill's Political Thought. A Bicentennial Reassessment*, Cambridge 2007, S. 277–297
- Varouxakis, Georgios: »Patriotism«, »Cosmopolitanism«, and »Humanity« in Victorian Political Thought«, in: *European Journal of Political Theory* 5 (2006), Heft 1, S. 100–118
- Varouxakis, Georgios: »Empire, Race, Euro-Centrism. John Stuart Mill and his Critics«, in: Schultz, Bart/ders. (Hg.): *Utilitarianism and Empire*, Lanham 2005, S. 129–152
- Varouxakis, Georgios: »French Radicalism through the Eyes of John Stuart Mill«, in: *History of European Ideas*, 30 (2004), Heft 4, S. 433–461

- Varouxakis, Georgios: *Mill on Nationality*, London 2002/2006
- Varouxakis, Georgios: *Victorian Political Thought on France and the French*, London 2002
- Varouxakis, Georgios: »Guizot's Historical Works and J. S. Mill's Reception of Tocqueville«, in: *History of Political Thought* 20 (1999), Heft 2, S. 292–312
- Varouxakis, Georgios: »John Stuart Mill on Race«, in: *Utilitas* 10 (1998), S. 17–32
- Varouxakis, Georgios: »John Stuart Mill on Intervention and Non-Intervention«, in: *Millennium* 26 (1997), Heft 1, S. 57–76
- Varouxakis, Georgios: »The Public Moralism versus Ethnocentrism: John Stuart Mill's French Enterprise«, in: *European Review of History* 3 (1996), S. 27–38
- Varouxakis, Georgios/Kelly, Paul (Hg.): *John Stuart Mill – Thought and Influence: The Saint of Rationalism*, London/New York 2010
- Vaysset-Boutbien, Raymonde: *John Stuart Mill et la sociologie française contemporaine*, Paris 1941
- Veran, Jules: »Le souvenir de Stuart Mill à Avignon«, in: *Revue des Deux Mondes* 41 (1937), S. 211–222
- Vernon, Richard: »John Stuart Mill and the Religion of Humanity«, in: *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique* 36 (2003), Heft 1, S. 230 f.
- Vidal, Daniel: »Les trois états. Science, théologie et métaphysique chez Auguste Comte«, in: *Archives de sciences sociales des religions* 52 (2007), Heft 138, S. 112–116
- Vincent, John: *The Formation of the Liberal Party, 1857–1868*, London 1966
- Vogler, Candace: *John Stuart Mill's Deliberative Landscape. An Essay in Moral Psychology*, New York 2001
- Vogler, Martha S.: »Comte and Mill. The Early Publishing History of their Correspondence«, in: *Mill Newsletter* 11 (1976), Heft 2, S. 17–22
- Wagner, Gerhard: *Auguste Comte zur Einführung*, Hamburg 2011
- Wagner, Kim A.: *Great Fear of 1857. Rumours, Conspiracies and the Making of the Indian Uprising*, Oxford 2010
- Waller, John O.: »John Stuart Mill and the American Civil War«, in: *Bulletin of the New York Public Library* 66 (1962), S. 505–512
- Walzer, Michael: »Mill's ›A Few Words on Non-Intervention‹: A Commentary«, in: Urbinati, Nadia/Zakaras, Alex (Hg.): *J. S. Mill's Political Thought. A Bicentennial Reassessment*, Cambridge 2007, S. 347–356
- Ward, James: »John Stuart Mill's Science of Ethology«, in: *International Journal of Ethics* 1 (1981), S. 446–459
- Ward, William George: *Essays on the Philosophy of Theism*, London 1884
- Warner, Martin: »Philosophical Autobiography. St. Augustine and John Stuart Mill«, in: *Philosophy* (1984), Supplement 16, S. 189–210
- Waterman, A. M. C.: »Mill versus Liberty. A Review of Linda C. Raeder's John Stuart Mill and the Religion of Humanity«, in: *The American Journal of Economics and Sociology* 64 (2005), Heft 2, S. 723–734
- Watson, J.: *Comte, Mill, and Spencer*, Glasgow 1895
- Webster, Anthony: *The Twilight of the East India Company. The Evolution of Anglo-Asian Commerce and Politics, 1790–1860*, Woolbridge 2009
- Weinberg, Adelaide: *The Influence of Auguste Comte on the Economics of J. S. Mill*, London 1982
- Weinberg, Adelaide: *John Elliot Cairnes and the American Civil War. A Study in Anglo-American Relations*, London 1970

- Weinberg, Adelaide: *Theodor Gomperz and John Stuart Mill*, Genf 1963
- Weiß, Johannes: »Tabula Rasa. Auguste Comte und der soziologische Suprematismus«, in: *Sociologia Internationalis* 40 (2002), Heft 1, S. 73–83
- Wellington, Samuel: »John Stuart Mill, the Saint of Rationalism«, in: *Westminster Review* 163 (1905), S. 11–30
- Welsh, Alexander: *Dickens Redressed. The Art of Bleak House and Hart Times*, New Haven/London 2000
- Wentscher, Else: »John Stuart Mills Stellung zur Religion«, in: *Archiv für die gesamte Psychologie* 77 (1930), S. 48–66
- Wentscher, Else: *Das Problem des Empirismus. Dargestellt an J. St. Mill*, Dissertation, Bonn 1922
- Wernick, Andrew: *Auguste Comte and the Religion of Humanity. The Post-Theistic Program of French Social Theory*, Cambridge 2001
- Wernick, Andrew: »From Comte to Baudrillard. Socio-Theology after the End of the Social«, in: *Theory, Culture and Society* 17 (2000), Heft 6, S. 55–75
- West, Edwin G.: »Liberty and Education. John Stuart Mill's Dilemma«, in: *Philosophy* 40 (1965), S. 35–48
- 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.: »Mill's Qualitative Hedonism«, in: *Philosophy* 51 (1976), S. 97–101
- West, Julius: *John Stuart Mill*, London 1913
- Whewell, William: *Novum Organum Renovatum. Being the Second Part of the Philosophy of the Inductive Science*, 3. Aufl., London 1859
- Whewell, William: *History of Scientific Ideas. Being the First Part of the Philosophy of the Inductive Sciences*, 2 Bde., 3. Aufl., London 1858
- Whewell, William: *Of Induction, with Especial Reference to Mr. J. Stuart Mill's System of Logic*, London 1849
- Whitaker, John K.: »John Stuart Mill's Methodology«, in: *Journal of Political Economy* 83 (1975), S. 1033–1050
- Whittaker, Thomas W.: *Comte and Mill*, London 1908
- Wiener, Joel H.: *Radicalism and Freethought in Nineteenth-Century Britain: The Life of Richard Carlyle*, Westport 1983
- Wilford, Paul: *The Religious Views of John Stuart Mill*, Dissertation, Albuquerque 1972
- Williams, Geraint: »J. S. Mill and Political Violence«, in: *Utilitas* 1 (1989), S. 102–111
- Williams, Raymond: *Culture and Society, 1780–1950*, Harmondsworth 1963
- Williams, Stanley Thomas: »John Stuart Mill and Literature«, in: *London Mercury* 19 (1929), S. 395–399
- Wilson, Andrew Norman: *The Victorians*, London 2002
- Wilson, David Alec: *Life of Carlyle*, 6 Bde., London 1923–1934
- Wilson, Fred: »Mill on Psychology and the Moral Sciences«, in: Skorupski, John (Hg.): *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge 1998, S. 203–254
- Wilson, Fred: »Mill and Comte on the Method of Introspection«, in: *Journal for the History of Behavioural Sciences* 27 (1991), S. 107–129
- Wilson, Fred: *Psychological Analysis and the Philosophy of John Stuart Mill*, Toronto 1990
- Wilson, Fred: »William Wordsworth and the Culture of Science«, in: *Centennial Review* 33 (1989), S. 322–392

- Wilson, Fred: »Mill's Naturalism«, in: *The Journal of Value Inquiry* 9 (1975), S. 67–69
- Winch, Donald: »Bentham on Colonies and Empire«, in: *Utilitas* 9 (1997), Heft 1, S. 147–154
- Winch, Donald: *Classical Political Economy and Colonies*, Cambridge 1965
- Winch, Peter: *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, London 1963
- Winter, Alison: *Mesmerized: Powers of Mind in Victorian Britain*, Chicago 1998
- Wittkau-Horgby, Annette: »Darwins Wirkung auf John Stuart Mill. Untersuchungen zur Wirkung eines Agnostizismus mit materialistischer Vermutung«, in: *Theologie und Philosophie* 75 (2000), Heft 1, S. 59–88
- Wolf, Jean-Claude: »Die liberale Paternalismuskritik von John Stuart Mill«, in: Anderheiden, Michael/Bürkli, Peter/Heinig, Hans Michael/Kirste, Stephan/Seelmann, Kurt (Hg.): *Paternalismus und Recht*, Tübingen 2006, S. 55–68
- Wolf, Jean-Claude: *John Stuart Mills Utilitarismus: Ein kritischer Kommentar*, Freiburg 1992/2012
- Wolfrum, Florian: »Die Übertragung von Mill in heutiges Deutsch. Probleme und Lösungsansätze«, in: Nutzinger, Hans G./Unnerstall, Herwig/Ulshöfer, Gotlind (Hg.): *Ökonomie Nach-Denken. Zur Aktualität von John Stuart Mill*, Marburg 2014, S. 153–173
- Wollheim, Richard: »John Stuart Mill and the Limits of State Action«, in: *Social Research* 40 (1973), S. 1–30
- Woods, Thomas: *Poetry and Philosophy. A Study in the Thought of John Stuart Mill*, London 1961
- Wordsworth, William: *The Mayor Works*, hg. und eingeleitet von Stephan Gill, Oxford 2000
- Wordsworth, William: *Poetical Works*, 5 Bde., London 1827
- Wordsworth, William: *Poems*, 2 Bde., London 1807
- Wright, Terence R.: *The Religion of Humanity. The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*, Cambridge 1986
- Wust, Peter: *John Stuart Mills Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Dissertation, Bonn 1914
- Yasukawa, Ryuji: »James Mill on Peace and War«, in: *Utilitas* 3 (1991), Heft 2, S. 179–197
- Yoh, May: *On John Stuart Mill's Project of the Science of Ethology*, Dissertation, York 1980
- Zastoupil, Lynn: »India, J. St. Mill, and »Western Culture«, in: Moir, Martin/Peers, Douglas/dies. (Hg.): *John Stuart Mill's Encounter with India*, Toronto/Buffalo/London 1999, S. 111–149
- Zastoupil, Lynn: *John Stuart Mill and India*, Stanford 1994
- Zastoupil, Lynn Barry: *J. S. Mill and the British Empire. An Intellectual Biography*, Dissertation, Minneapolis 1985
- Zerilli, Linda M.-G.: *Signifying Women: Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill*, Ithaca 1994
- Zivi, Karen: »Cultivating Character. John Stuart Mill and the Subject of Rights«, in: *American Journal of Political Science* 50 (2006), Heft 1, S. 49–61
- Zoller, Peter T.: *Revolt in Jamaica. A Study of Carlyle, Ruskin, Mill, and Huxley*, Claremont 1970

Sachregister

- Afrika 201, 214
 Ägypten 237
 Akkon 153
 Alabama 197
 Algerien 234, 289
 Allegheny-Plateau 197
 Allmacht 491–495, 496, 498, 501 f., 516
 Altruismus 268, 271, 274
 Alt vs. Jung 90–92
 Amerika s. Vereinigte Staaten von Amerika
 Amerikanischer Bürgerkrieg 9, 18 f., 179, 182, 186–189, 192–194, 197–203
 Antwerpen 152
 Appalachen 197
 Arbeit 208–213, 275 f., 284–287, 289
 Aristokratie 81 f., 99 f.
 Askese 274
 Assoziationspsychologie 506
 Astronomie 294 f.
 Ateliers nationaux 159
 Atheismus 42, 332, 534
Auguste Comte and Positivism 258
Autobiographie 12, 18, 21, 25 f., 28 f., 32, 34 f., 43, 48, 88, 180, 222, 244, 258, 328, 374 f.
 Autorität 13, 65–67, 70, 86 f., 89, 94, 123, 427, 429, 431, 477
 – der Vorfahren 87–89
 – des Alters 89–91
 Awadh 235
- Bauernaufstand 77
 Belgien 237, 289
 Belgrave Square 213
 Berbice 209
 Bergpartei 162
 Bewusstsein 9, 32, 85, 335, 338, 343–345, 347, 351 f., 481
 Bildung 297
Blackwood's Edinburgh Magazine 50, 546, 548
 Britisch-Indien 209, 236
 Bücherverbrennung 298
 Buddhismus 457
- Calvinismus 271, 273
 Christentum 40, 264, 382, 451 f., 457, 459, 496, 516 f., 540
Critical Review 38
Daily News 206
 Dakien 234
 Deismus 382, 423, 516
 Demerara 209
 Demokratie 18, 88, 122, 136, 170 f., 183, 185, 238 f.
 Determinismus 9, 20, 30–32, 332, 336, 339, 349, 363
 Dichtung 25 f., 245–248, 251
 Diener 288
Dissertations and Discussions 18, 106, 114, 180, 222, 336
 District of Columbia 188
 Droit au travail 156–159
- Edinburgh 328
Edinburgh Review 81, 194, 551 f.
 Egoismus 268, 274
 Ehescheidung 282
 Einbildungskraft 537–539
 Einfluss, moralischer 85–87, 89, 93–98, 100, 103
 Einheit 269–271, 305, 308 f.
 England 180 f., 194, 208, 237, 241, 289
 Erziehung 246, 429–431
 Essequibo 209
 Ethologie 20, 215
Examiner 12, 14, 48, 54, 58, 69 f., 78, 84, 93, 98
- Familie 281 f., 288 f.
 Fatalismus 9, 30 f., 33, 316, 321 f., 332, 336 f., 354, 366–368
 Fetischismus 40, 304 f., 307, 309, 479
 Fortschritt 11, 20, 27, 37, 42, 49, 54, 56 ff., 67 ff., 73 f., 82, 96 f., 109, 122 f., 171, 207, 215, 230, 280, 398
 Frankreich 75, 89, 229, 241, 280, 289, 301
 Französische Februarrevolution (1848) 15–17, 113–115, 117, 119–121, 124, 127–130, 156, 163, 165, 167, 178
- Französische Revolution 14 f., 89, 105–107, 109–111, 156
Fraser's Magazine 18, 20 f., 180, 206, 222, 551, 562
 Frau 277, 281 f.
 Freiheit 8 f., 29–31, 153, 239–242, 315, 317, 330 f., 336–340, 343, 358
 Furcht 407 f., 443
- Gallien 234
 Gebet 276 f.
 Gedanken 248, 254
 Gefühle 246 ff.
 Gegenstände, Beschreibung von 248 f., 252 f.
 Geist 471, 474–477, 508
 Geist der Zeit 12, 47–50, 58, 69, 78, 84, 93, 98
 Geisteswissenschaften 30
 Georgia 197
 Gerechtigkeit 37 f., 357, 361 f., 395, 401, 411 f., 503
 Gesellschaft, natürlicher Zustand der 69 f., 73, 86, 88 f., 93–95
 Gesellschaftswissenschaften 13, 57
 Gesetz 167, 384 f.
 Gizeh 294
 Gleichheit 161, 164 f.
 Glück 25, 38, 41, 253 f., 262, 271 f., 296, 401, 501 f.
 Golf von Mexiko 197
 Gott 41, 329 f., 332–334, 371 f., 390, 401–406, 415, 443, 445, 451–453, 461 f., 465 f., 468, 478–484, 491–495, 497–503, 512–516, 534, 540
 Grand Être (großes Sein) 265, 267, 277–280, 308–310
 Griechenland 90 f., 237
 Guyana 209
- Haiti 201, 214
 Hesperiden 214
 Hinduismus 94, 235, 462
 Hispanoamerika 198
 Holland 237
- Indien 230
 Induktion 27, 484, 488, 490

- Inquirer* 219, 335, 343, 358, 367, 552
 Instinkt 406 f., 409, 413 f.
 Intellekt 292 f., 296
 Intuitionismus 32, 478, 480 f.
 Irland 208, 216, 289
 Islam 457
 Isle of Wight 196
 Israel 153
 Istanbul 229

 Jamaika 213
 Judentum 434, 447

 Kap Hoorn 181
 Katholizismus 94–96, 98, 100, 272, 280, 282, 390, 531
 Kausalität 31 f., 316, 318, 329, 341
 Kirche von England 99
 Klerus 94, 96, 100, 280, 282–284, 291, 296
 Klugheit 85, 87, 98
 Kolonialismus 22 f.
 Konstantinopel 229
 Korsika 289
 Krieg 22, 232, 236
 Kuba 201
 Kultus 29, 276–278

 Leiden 324
 Leidenschaft 95, 126, 349, 432
Le Moniteur Universel 548 f.
 Liberia 201
 Literatur 245 f.
 Logik, induktive 484–488, 490
 London 213, 398
London and Westminster Review 15
 London Debating Society 24 f., 244
London Magazine 48
 Lust 324 f., 500 f.
 Lyon 173

 Macht 138
 – religiöse 85, 98 f., 290 f.
 – weltliche 70 ff., 94, 96, 98, 100–103, 284
 Madras 248
 Manchester 209
Manifeste aux puissances 144, 146–149
 Maryland 200
 Materialismus 332 f.
 Mathematik 307–310

 Meinung, öffentliche 431–434, 436 f.
 Metaphysik 329, 331, 423
 Mexiko 198, 201, 214
 Mittelamerika 201
 Moldawien 234
 Monarchie 80–84
 – konstitutionelle 16, 131–133
 Monotheismus 40, 264, 332, 390, 455, 462–464
Monthly Repository 106
 Moral 14 f., 22 f., 41, 271–274, 296, 304, 331, 381, 425, 427 f., 430, 432, 439 f., 442, 448 f.
 – zwischenstaatliche 233
 Moralphilosophie 30, 57
 Motiv 324, 336, 338 f., 369,–371

 Nantes 396
National 548
 Nationalversammlung 172–177
 Natur 36–38, 377 ff., 400–402, 404 f., 407 f., 410–413, 415–418, 420, 464, 466, 499, 503
 – Konstruktionsspuren in der 484, 486
 – Moralisierung der 9, 11, 36 f.
 Naturgesetz 385–387
 Naturkräfte 393 f., 396–398, 462
 Naturrecht 36, 381 f., 385
 Naturwissenschaften 13, 57, 59 f., 460 f.
 Navarino 152
 Necessitarier 319, 321, 323, 333, 336 f., 341 f., 350–352, 366, 369 f.
 Negerfrage 9, 20, 205
 New Lanark 164, 322
New York (Daily) Tribune 550 f.
 Nichteinmischung 9, 17, 21, 23, 145 ff., 221, 226 f., 232 f., 240 f.
 Niederländisch-Guayana 209
 North Carolina 197
 Notwendigkeit 30–33, 315–317, 319–321, 323, 330, 332–335, 337 f., 340, 343, 355, 357, 364, 369
 Numidien 234

 Offenbarung 515–518, 534
 Österreich 241
 Ostindien-Kompanie 22, 236
 Oudh 235

 Paris 162, 173, 289
Parliamentary Papers 547, 550–552

 Philosophische Notwendigkeit 317, 319
 Pittsburgh 197
 Poesie 8, 25 f., 39, 298, 445 f.
Political Examiner 48
 Polytheismus 264, 332, 390, 455, 462 f., 496
 Portugal 237, 289
 Positivismus 28 f., 279, 291, 293, 300 f., 304, 307
 Potomac 181
 Prädestination 371
 Präsidentschaft 71, 175–177
 Presbyterianismus 168
 Priesterschaft 95 f., 98, 100, 278, 282, 284
 – orientalische 305
 Proletarier 284, 287
 Protestantismus 31, 96–99, 240, 273, 519, 531
 Puerto Rico 201

Quarterly Review 548
 Quietismus 255, 393

 Radicals 52, 62, 426
 Reformation 31, 96–99
 Reichtum 74, 285, 286–289, 290
 Reinlichkeit 408 f.
 Religion 9, 13, 31, 33–35, 40, 85, 94–96, 98–100, 264, 273, 276, 331, 373, 390, 393, 402, 445 f., 459–461, 467, 542 f.
 – Comtes 262–265, 267–269, 271, 278–280
 – Nützlichkeit der 9, 34, 38 f., 421–426, 439, 442, 445, 449
 – ohne Gott 263 f.
 Repräsentativdemokratie 16, 170
 Repräsentativregierung 170, 174, 280 f.
 Republik 136, 138, 143–145
 Republikanismus 130
Revue Germanique 358
 Ritterorden 285
 Rom 289
 Rumänien 234
 Russland 241

 Saint-Simonismus 12, 28
 Sakrament 278
 Schmerzen 274, 354, 359, 369, 432, 500 f.
 Schottland 289

- Selbstsucht 409 f.
- Skeptizismus 42, 534
- Sklaverei 8, 17, 19–21, 23, 143,
180–184, 187–194, 196–202,
206–210, 212, 218, 222, 224,
239, 290
- South Carolina 187, 197
- Sozialismus 17, 159–164
- Spanien 214, 234
- Stimmrecht 173
- St. Jean d'Acre 153
- Strafe 351–354, 357, 360–365,
434–438
- Suezkanal 21 f., 229 f., 231, 552
- Systematisierung 269–271, 296,
302, 305
- System der Logik* 13, 20, 26 f.,
30–32, 43, 121, 215, 315 f., 332,
366, 463, 487, 518, 557
- Tennessee 197
- Texas 197
- Theismus 40–42, 264, 332, 459,
461 f., 464 f., 474, 477–479, 488
– Beweise 476, 478, 486, 515,
534
– Beweise 467 f.
- Theokratie 304 f.
- Times* 192, 548, 550 f.
- Tod 455 f., 457, 504, 514, 537
- Toskana 289
- Trent-Affäre 18, 183–185, 550
- Tugend 85, 87, 98
- Tunesien 234
- Türkei 237
- Über die Freiheit* 29, 33, 271, 358,
431
- Übergangszustand 12, 51, 57 f., 60,
63, 67, 69 f., 73, 86, 88 f., 92 f.,
96, 103 f.
- Ungarn 241
- Ungleichheit 165 f.
- Unnatürlichkeit 418
- Unsterblichkeit 504, 506 f.,
509–513
- Ursache, erste 10, 332, 337, 468–
472, 474–476
- Utilitarismus 8, 12, 19, 22–26, 38,
41, 164, 267, 328, 353, 409, 426
- Utilitarismus* 33, 38, 359, 374
- Verantwortlichkeit 32, 351–354
- Vereinigte Staaten von Amerika
67, 71, 176
- Verfassung 167–170, 172, 174
- Vernunft 406, 413
- Virginia 187, 197, 200
- Völkerrecht 151, 153 f.
- Wahrheit 10, 13, 56 f., 59, 61–67,
460 f.
- Wales 289
- Washington D.C. 188
- Waterloo 77
- Weisheit 91
– der Vorfahren 87 f.
- Westindische Inseln 211, 213
- Westminster (and Foreign Quarterly)*
Review 16, 27 f., 114, 258, 548
- Wille 316, 319 f., 324 f., 336, 350,
369, 370, 472–474
- Willensfreiheit 9, 30–32, 316 f.,
319, 323, 327, 329, 334–336, 340,
347, 351, 363, 368, 371, 524, 528
- Wissen 13, 53 f., 62, 79, 293, 295,
299
- Wissenschaft 13, 27, 293, 295–297,
304, 307, 460 f., 463–467, 499
- Wunder 41 f., 506, 518 ff., 541
- Zahlen 310–312
- Zivilisation 13, 15, 19, 24, 27, 55,
69, 73 f., 76 f., 85, 91, 97 f.

Personenregister

- Adams, John 72
 Adams, John Quincy 72
 Aesop 552
 Alexander, Patrick Proctor 346–349, 356, 359 f., 362 f., 367 f.
 Alison, Archibald 14 f., 105–108, 111, 547 f.
 Ampère, André-Marie 294
 Apollonius von Perga 306
 Arago, Dominique François Jean 116 f., 548
 Archimedes von Syrakus 306
 Aristoteles 306
 Arndt, Ernst Moritz 48
 Attila, König der Hunnen 200
 Augustus (Gaius Octavius), römischer Kaiser 89, 513
 Austin, John 25
 Austin, Sarah 25
- Bacon, Francis 83, 121, 387, 477, 557
 Bacon, Nicholas 83
 Bain, Alexander 25
 Bankes, George 82
 Beauchamp, Philip (s. auch Grote, George) 38, 52, 426, 558
 Beaumont, Gustave de 548
 Bentham, Jeremy 8, 12, 14, 23, 25, 38, 48, 62, 164, 175, 248, 409, 426, 436 f., 449, 518, 546 f., 549 f., 557 f.
 Bentham, Samuel 14
 Birnbacher, Dieter 40, 43
 Blanc, Louis 17, 117, 128, 156, 162, 163 f., 549
 Blignières, Célestin le Barbier de 259, 554
 Brayne, William 213
 Bridges, John Henry 259, 554
 Brougham, Lord Henry Peter 10, 16 f., 113 ff., 121, 128 f., 135, 138, 142–144, 149 f., 154, 162, 167–170, 173 f., 177, 222, 547–550
 Broun Ramsay, James Andrew 552
 Brown, John 190, 550
 Brown, Thomas 319, 333
 Brutus 362
 Buckler-Lethbridge, Thomas 82 f.
 Burlamaqui, Jean Jacques 151, 549
 Burns, Robert 251, 554
- Butler, Joseph 516, 558
 Butler, Samuel 558
 Byron, George Gordon Noël, Lord Byron 24, 26, 243–245, 247–252, 254, 445, 553 f.
- Campbell, George 518, 558
 Carey, Henry Charles 187, 197, 550 f.
 Carlyle, Thomas 10, 12, 15, 20 f., 48, 206, 546, 548, 551 f., 555 f., 558
 Carnot, Lazare Hippolyte 138–140, 549
 Carrey, Emile 548
 Carrier, Jean-Baptiste 396
 Cäsar, Gaius Iulius 306
 Cecil, William 83
 Chenu, Jacques Étienne Adolphe 118, 549
 Christus. s. Jesus Christus
 Cicero, Marcus Tullius 88, 448, 546
 Clarkson, Thomas 201
 Cobdens, Richard 188
 Coke, Edward 83
 Coke, Thomas William 83
 Colepeper, Sir John 82
 Coleridge, Samuel Taylor 12, 248 f., 553
 Combe, George 385
 Compton, John W. 18
 Comte, Auguste 9 f., 26–29, 38, 257 ff., 282 ff., 304–307, 309–314, 426, 555, 560
 Condillac, Étienne Bonnot de 333
 Congreve, Richard 259, 554
 Copley, John Singleton 83
 Corday, Charlotte 362
 Cousin, Victor 344, 481, 558
 Crabbe, George 255
 Crémieux, Isaac Adolphe 117, 548
 Croker, John Wilson 548
- Darwin, Charles 40 f., 374, 488
 Davis, Jefferson Finis 201
 d'Eichthal, Gustave 14, 27
 Demosthenes 88, 546
 Descartes, René 60, 302, 314, 477, 481, 546, 558
- Dickens, Charles 25, 206
 Domitianus, Titus Flavius, römischer Kaiser 395
 Drummond, Henry 546
 Dschingis Khan, Herrscher der Mongolen 200
 Dupont de l'Eure, Jacques Charles 117, 548
- Eady, Samuel 54
 Edward II., König von England 80
 Edwards, Jonathan 333
 Eliot, Sir John 82
 Elisabeth I., Königin von England 156, 240
 Epikur 381, 446
 Euklid 63, 334
 Euripides 425
 Eustache II., Comte de Boulogne 77
 Eustis, George 184
 Eyre, Edward John 206
- Faucher, Léon 139
 Fiévée, Joseph 67, 546
 Fitzmaurice, Henry-Petty, Marquis von Lansdowne 115
 Flocon, Ferdinand 117
 Fontenelle, Bernard de Bovier de 301
 Fortescue, Richard 213 f.
 Franklin, Benjamin 294
 Frantz, Roger 32
 Franz I., König von Frankreich 145
 Fremont, John C. 188
- Gall, Franz Joseph 303
 Garnier-Pagès, Louis Antoine 117, 128, 548
 Garthausen, Louis Dominique 196
 George III., König von Großbritannien und Irland 82
 George IV., König von Großbritannien und Irland 82
 Gérard, Balthasar 361
 Godefroi de Bouillon (Gottfried von Bouillon) 77 f.
 Godwin, William 52
 Gooch, Thomas Sherlock 82 f.
 Goudchaux, Michel 127, 548 f.
 Grey, Henry George 104, 129

- Grote, George (s. auch Beauchamp, Philip) 38, 52, 426, 558
 Guillin, Vincent 27
 Guizot, François 15
- Hadrianus, Publius Aelius, römischer Kaiser 457, 558
 Hallam, Henry 81, 546
 Hamilton, Sir William 10, 32 f., 325, 327 f., 332–335, 337–341, 343–346, 351, 361, 363 f., 366, 370 f., 481, 508, 556, 558
 Hampden, John 82, 111
 Hazlitt, William 48
 Heinrich IV., König von Frankreich 361
 Herschel, Sir John 555
 Hickson, William Edward 548
 Hipparchos von Nicäa 306
 Hippokrates 558
 Hobbes, Thomas 301, 335
 Hodge, Archibald Alexander 346
 Homer 91, 457, 510, 558
 Horaz 390, 557
 Horsley, Samuel 548
 Howard, John 218, 449
 Hume, David 38, 40, 319, 344, 518–520, 528, 558
- Ignatius von Loyola 28
 Ireton, Henry 83
 Irving, Edward 546
- Jackson, Andrew 187
 Jakob II., König von England, Schottland und Irland 131
 Jesus Christus 39, 441, 449–452, 533, 540–542
 Johnson, Samuel 274
 Justinian I., römischer Kaiser 381
- Kant, Immanuel 346, 367 f., 482 f.
 Karl der Große 77, 168
 Knatchbull, Edward 82
 Krösus, König von Lydien 513
- Lamartine, Alphonse Marie Louis de Prat de 117, 141, 144, 146, 148–150, 155, 165, 548–550
 Laplace, Pierre Simon Marquis de 63
 Ledru-Rollin, Alexandre Auguste 117, 134, 138 f., 142, 548 f.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 314, 333, 403, 466, 477, 484, 557
- Lesseps, Ferdinand de 229
 Lincoln, Abraham 184–188, 551
 Littré, Émile Maximilien Paul 258–260, 554 f.
 Locke, John 66, 111, 344, 346, 477, 546
 Long, John St. John 54
 Louis-Philippe I., König von Frankreich 16, 117, 119, 121, 123–125, 130, 307, 550
 Louvois, Marquis de 425
 Ludwig XIV., König von Frankreich 153, 425
 Ludwig XVI., König von Frankreich 110
 Luther, Martin 333
- Mackintosh, James 550
 MacNeile, Hugh 546
 Maine, Sir Henry Sumner 374, 557
 Mansel, Henry Longueville 32, 332, 345, 366–371, 556 f.
 Marc Aurel, römischer Kaiser 441, 449
 Marrast, Armand 117
 Martin, Alexandre 117, 162
 Martin, Joseph Calixte 549
 Martineau, Harriet 551
 Mason, James Murray 184
 McFarland, James E. 184
 Mendonça Rolim de Moura Barreto, Nuño José Severo de 238
 Michelet, Jules 15
 Mignet, François Auguste Marie Alexis 15
 Mill, James 22, 35, 52, 426
 Milton, John 249, 547
 Mirabeau, Honoré-Gabriel Riquetti, Marquis de 435, 558
 Mirabeau, Victor de Riquetti, Marquis de 435
 Mitford, William 88
 Molière s. Poquelin, Jean-Baptiste
 Montesquieu 385, 557
 Morill, Justin Smith 187
 Mothe-Fénélon, François de Salignac de la 502
- Nabis, König von Sparta 395
 Napoleon I. Kaiser von Frankreich 77, 97, 103, 123, 129, 148 f., 301, 306 f.
- Napoleon III., Kaiser von Frankreich 139, 188, 281
 Newton, Isaac 60, 346, 477, 502
 Nisard 548
 Novalis 30, 269, 325, 428
- Olmsted, Frederick Law 191, 194, 551
 Owen, Robert 17, 164, 322, 351
- Paley, William 38, 455, 485, 558
 Palmerston, Lord. s. Temple, Henry John
 Parker, John William Jr. 206
 Paulus von Tarsus (Apostel) 441, 532
 Pelagius 316
 Peter der Einsiedler 77
 Philipps, Lucie Marsh 349, 367, 556
 Phillips, Sir Richard 60, 546
 Phillips, Wendell 189
 Philo von Alexandrien 541
 Pitt, William der Jüngere 148
 Platon 75, 88, 356, 37 f., 404, 454, 472, 477, 504, 541, 546, 557 f.
 Pope, Alexander 248, 395, 557
 Poquelin, Jean-Baptiste (Molière) 279
 Pufendorf, Samuel von 151, 549
 Pym, John 83
- Ravaillac, François 361 f.
 Reid, Thomas 328, 332, 338 f., 345, 369 f., 556 f.
 Réville, Albert 358
 Richard II. (1367–1400), König von England 80
 Robertson, William 88, 547
 Robespierre, Maximilien de 154
 Robinet, Jean François Eugène 258 f., 283, 554 f.
 Robinson, David 546
 Roebuck, John Arthur 24 f., 52, 244, 248
 Rousseau, Jean-Jacques 37, 382, 411
 Russell, William Howard 192, 551
- Saint Georges, Alexandre Pierre Thomas Amable Marie de 117
 Sá Nogueira de Figueiredo, Bernardo de (Sá Bandeira) 238
 Say, Jean Baptiste 14

- Scott, Walter 247, 249, 552
 Sedgewick, Robert 213
 Selden, John 83
 Seward, William Henry 186, 550
 Shakespeare, William 547 f., 557
 Sharp, Granville 201
 Sidney, Algernon 111
 Slidell, John 184
 Sokrates 377 f., 449, 477 f.
 Sophokles 557
 Southey, Robert 50
 Spinoza, Baruch de 269
 Statius, Publius Papinius 558
 Sterling, John 24, 244
 Stowe, Harriet Beecher 194, 551
 Stuart-Wortley-Mackenzie, James Archibald 83
 Sugden, Edward Burtenshaw 83

 Taylor, Harriet 17, 20 f., 29, 33, 40, 263, 271, 281, 374

 Taylor, Helen 33 f., 40, 159, 373 f., 376, 488, 557
 Temple, Henry John, Lord Palmerston 22, 222, 231, 552
 Thiers, Louis Adolphe 133, 548
 Thomas von Kempen 268
 Thukydides 88 f.
 Tocqueville, Alexis de 16, 19, 30, 124, 126
 Tocqueville, Mme de 548
 Turpin, Richard (Dick) 196

 Vattel, Emerich von 151, 549
 Vaux, Clotilde de 263, 278, 282
 Veitch, John 556
 Viktor Emmanuel II., König von Sardinien-Piemont 150
 Voltaire 301, 403, 557

 Walker, Robert James 551
 Walsingham, Francis 83

 Warton, Joseph 557
 Washington, George 449
 Weber, Max 39
 Weinberg, Adelaide 17
 Welles, Gideon 185
 Wellesley, Arthur, 1st Duke of Wellington 77, 129
 Wentworth, Sir Thomas 82
 Wilhelm III. von Oranien Nassau 81, 130
 Wilhelm von Oranien 361
 Wilkes, Charles 185
 Wordsworth, William 24–26, 243 f., 245, 247–250, 252–255, 445, 553 f.

Über die Herausgeber

© Alexander Paul Englert



Ulrike Ackermann ist promovierte Sozialwissenschaftlerin. Im Jahr 2002 gründete und leitete sie das Europäische Forum an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Als freie Autorin veröffentlichte sie unter anderem die Bücher *Welche Freiheit* (Hg., 2007), *Eros der Freiheit* (2008) und *Freiheit in der Krise* (Hg., 2009). Heute ist sie Professorin und leitet seit 2009 das John Stuart Mill Institut für Freiheitsforschung in Heidelberg.

© Gülay Keskin



Hans Jörg Schmidt ist promovierter Kulturwissenschaftler. Er studierte Germanistik, Politikwissenschaft und evangelische Theologie sowie Geschichte in Heidelberg, Groningen und Dresden. 2009 übernahm er die Geschäftsführung des John Stuart Mill Instituts für Freiheitsforschung in Heidelberg. Publikationen sind unter anderen *Die deutsche Freiheit* (2010) und *Kulturgeschichte des Marktes* (2011).

