

Recensionen und Referate.

Neuere Werke über Moralphilosophie.

Neben dem erkenntnisstheoretischen Probleme sind es die ethischen Fragen, welchen sich die Aufmerksamkeit der neueren Philosophie in hervorragender Weise zugewandt hat. Man kann dies als eine natürliche, psychologisch leicht erklärliche Reaction gegen die übertriebene Bevorzugung der empirischen Wissenschaften in den vorhergehenden Decennien begreifen. Der menschliche Geist kann in der Naturerkenntniss nicht volle Befriedigung finden: er findet sich immer wieder zu den Geisteswissenschaften hingedrängt. Dass aber gerade die Ethik die Lieblingsbeschäftigung der Speculation geworden, hat tiefer liegende Gründe. In der theoretischen Philosophie hat die deutsche Speculation übel oder wohl ihren Bankerott erklären müssen; es liegt nun nahe, wenn man der Skepsis nicht verfallen will, es auf praktischem Gebiete zu versuchen, und von da aus festere Grundlagen für eine befriedigende Weltanschauung zu gewinnen. „Je grösser“, sagt Wallaschek, „die Entmuthigung ist auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie, je mehr hier die Erkenntniss eintritt, dass von einem gewissen Punkte aus uns selbst die Conjectur durch Hypothesen nicht zu befriedigen vermag, desto mehr tritt gerade in der praktischen Philosophie das Bestreben hervor, auf feste unumstössliche Principien zurückzukommen.“¹⁾

Aber der tiefste, manchen neuern Ethikern vielleicht selbst nicht bewusste Grund, der eine so eifrige Behandlung der ethischen Principienfragen in unserer Zeit hervorrief, ist die religionslose Weltanschauung, zu welcher die moderne Wissenschaft, insbesondere die Descendenztheorie geführt hat. Sittlichkeit hat immer als der werthvollste Besitz der Menschheit gegolten, und diesen kostbaren Schatz droht die gottentfremdete Wissenschaft der Welt zu rauben. Nicht bloss, weil die Sittlichkeit geschichtlich immer in innigster Beziehung zur Religion gestanden und folglich mit dieser auch jene zum Falle kommt, sondern noch mehr darum, weil das Grundprincip des Darwinismus im directen Gegensatz zum Sittengesetze steht.

¹⁾ Ideen zur praktischen Philos. Tüb. 1886. Einl.

Hellwald und Gesinnungsgenossen haben es unumwunden eingestanden, dass der Kampf ums Dasein, die Vergewaltigung des Schwächeren durch den Stärkeren das Fortbildungsprincip, wie in der Natur, so im Menschenleben ist. Weniger cynische Darwinisten suchen den Vorwurf der Sittenlosigkeit von der Descendenzlehre abzuwälzen. Dabei bleibt es immer die Hauptaufgabe, eine Sittlichkeit auf rein naturalistischer Grundlage, ein Sittengesetz ohne Gott begreiflich zu machen. Dass dies die eigentliche Tendenz der neueren Ethik ist, wird ihr Geschichtsschreiber Fr. Jodl nicht müde zu wiederholen und durch die Darlegung der ethischen Systeme zu constatiren. Es ist interessant zu beobachten, wie sie in der Verweltlichung der Moral zwar Eines Sinnes sind, in der positiven Begründung von Sittengeboten, sittlichen Zwecken und Motiven aber einen chaotischen Wirrwarr aufweisen, sich einander so heftig bekämpfen, dass von dem Einen absolut verworfen wird, was der Andere als unumstößliche Wahrheit oder als unerlässliches Postulat aufstellt. Wehe der armen Menschheit, wenn sie auf eine allgemein angenommene Moral der Philosophen erst warten sollte, sie wäre in derselben oder in noch traurigerer Lage, wie die griechisch-römische Welt zur Zeit, als die Vorsehung durch göttliche Belehrung dem sittlichen Elende, das keine Philosophen mit ihrer Ethik ohne Gott heben konnten, einen Damm entgegengesetzte.

In einer früheren Abhandlung haben wir die hauptsächlichsten ethischen Versuche, darunter insbesondere die naturalistischen bis in die neuere Zeit dargelegt und einer Kritik unterzogen¹⁾; über eine bedeutende Erscheinung auf ethischem Gebiete haben wir bereits in diesem Jahrbuche ausführlich referirt²⁾. Im Anschluss daran wollen wir die hervorragendsten oder doch die am meisten charakteristischen Leistungen auf dem moralphilosophischen Gebiete aus der neuesten Zeit etwas eingehender besprechen. Wir beginnen mit einer Geschichte der neueren Ethik, welche uns besser als einzelne Systeme über die vorherrschenden Bestrebungen der Ethiker orientiren kann.

1) Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie von Fr. Jodl,
 Prof. der Philosophie an der deutschen Universität zu Prag.
 I. Bd. 1882; II. Bd. 1889. Stuttgart, Cotta.

Eine Geschichte der Philosophie ohne alle Pragmatik und ohne Kritik der Systeme zu schreiben, also die Lehrmeinungen der Philosophen ganz objectiv ohne subjective Zuthaten darzulegen, wäre bei dem individuellen

¹⁾ Die Moralsysteme. Katholik 1886.

²⁾ Philos. Jahrb. Bd. I. S. 346 ff. 452 ff. 1888.

Standpunkte eines jeden Historiographen kaum möglich, und wegen der Farblosigkeit einer solchen Darstellung wenig anziehend. Deckt sich nun die Tendenz des Geschichtsphilosophen mit der thatsächlichen Entwicklung der philosophischen Systeme, so kann man die Pragmatik nur mit Freuden begrüßen. Bis zu einem gewissen Grade trifft dies allerdings bei J. zu. Sein Ideal ist Lostrennung der Ethik von der Theologie, und von diesem Gesichtspunkte beurtheilt er in erster Linie die Moralsysteme; seine ausgesprochene Tendenz ist, die allmälige Befreiung der Sittlichkeit aus den religiösen Fesseln während der letzten Jahrhunderte zur Darstellung zu bringen. Und man kann in der That nicht leugnen, dass innerhalb der Kreise, welche er für allein wissenschaftlich erachtet, eine solche Verweltlichung der Ethik aus allen Kräften und bereits bis zu vollständigem Radicalismus, womit seine Geschichte der Ethik schliesst, durchgeführt ist.

Gemässigtere Ethiker wollen diese Bestrebungen damit rechtfertigen, dass der Glaube in unserer Zeit zu schwach geworden sei, um als Grundlage einer allgemein gültigen Moral zu dienen. Jodl aber geht mit vielen Gesinnungsgenossen weiter: er hält nicht bloss den Glauben, sondern alle Religion für einen überwundenen Standpunkt; die Abhängigkeit der Ethik von der Religion verhindere deren selbständige Entwicklung als Wissenschaft, ja schädige das ethische Leben selbst, das nur „in einer sich selbst vollendenden Thätigkeit,“ nicht aber, wie der falsche Mysticismus glaubt, mit einem „einmaligen Acte der Selbstvernichtung und Hingabe an die Gottheit“ abgethan ist, das nicht Hilfe von der Gnade, sondern von der eigenen Kraft erwarten muss.

Er ist aber dabei in handgreiflichen Missverständnissen befangen. Die Hilfe von Oben kann derjenige nicht erwarten, der es mit dem sittlichen Kampfe leicht nimmt. Der Christ ist überzeugt, dass er nur in dem Maasse auf den Beistand der Gnade rechnen kann, als er alle seine Kräfte anstrengt und alle natürlichen Mittel anwendet. Er muss gerade so ernst seine eigene Willensenergie bethätigen, als wenn von ihr das Gelingen allein abhinge. Dabei bleibt aber die Ueberzeugung, welche sowohl die Erfahrung als Vernunft und Offenbarung in merkwürdiger Uebereinstimmung uns aufdrängen: „Velle quidem adjacet mihi, perficere autem non invenio. Omnia possum in eo qui me confortat.“

Im Grunde gibt dies J. freilich mit pantheistischer Wendung zu, wenn er zur Beurtheilung der Fichte'schen Ethik erklärt: „So schliesst ein System, welches mehr als irgend ein anderes den Menschen an seine Selbständigkeit gewiesen und die Selbstgewissheit seines vernünftigen Ich zum Grundstein aller Ueberzeugungen gemacht hatte, mit dem Ausblick auf einen geheimnissvollen Zusammenhang, welcher den Einzelnen mit allem Höchsten und Besten, was ihm gelingen mag, nur als Glied einer

Reihe, nur als Werkzeug in der Entwicklung des einen unendlichen Lebens gelten lassen will. Das Reich der Vernunft und der sittlichen Autonomie ist zugleich ein Reich der Gnade: darin spiegelt Fichte's System das uralte Doppelantlitz aller sittlichen Erfahrung, das Schlusswort alles tiefsten Nachdenkens über die Gründe des Werdens in der Welt, treuer als irgend ein anderes. Wir fühlen uns frei und zugleich gebunden, wir dürfen und müssen der eigenen Kraft vertrauen, und müssen, wenn wir ehrlich sein wollen, die Kraft selbst, die uns zum Gelingen leitet, als eine geheimnissvolle Gabe anstaunen; wir wissen, dass alles, was an Vernunft, Klarheit, Güte und Schönheit auf Erden existirt, unser Werk ist und Niemandes anderer sein kann, und wüssten doch nicht, wie Vernunft und Schönheit zu schaffen, wenn nicht ein Etwas in uns, eine Natur, die wir uns nicht gegeben, uns ihren Zaubermantel liehe. Man kann die Menschheit aus ihrer geschichtlichen Arbeit vollkommen begreifen, wie der Positivismus thut, auch ohne immer jenes geheimnissvolle Band vor Augen zu haben, das sie mit dem innersten Grunde des Seins verknüpft; aber ein Etwas bleibt unausgesprochen im Hintergrunde, was keine abschliessende Weltformel wird entbehren können. Es kann in dieser Welt nichts werden, was nicht in ihrem Wesen angelegt und begründet ist; und eine Welt, in der ein Reich bewusster Vernünftigkeit möglich ist, muss Vernunft zu ihrem Grundbestande zählen dürfen.¹⁾

Dies Alles können wir bereitwillig unterschreiben bis auf die pantheistische Fassung des Weltgrundes; aber gerade auf dem ethischen Gebiete ist die Absurdität des Panlogismus handgreiflich. Wenn es schon durchaus unmöglich ist, die sehr beschränkte Vernünftigkeit, Vollkommenheit und Ordnung dieser Welt mit der Allvernunft zu identificiren, so wird es evident ungereimt, die sittlichen Uebel in der Welt ins Absolute zu verlegen, die Sünde des Menschen für Gottes That auszugeben. J. findet freilich die Auffassung, welche den Gegensatz zwischen Gut und Böses ins Absolute verlegt und darin aufgehoben sein lässt, tiefer als die christliche. Allerdings in jenen Abgrund von Absurdität, in welchem Sein und Nichtsein, Gut und Böses identisch sind, können wir mit unserm „gemeinen“ Denken den Hegelianern nicht folgen. Jedem denkenden Menschen ist Sünde Sünde, auch wenn sie als That des Unendlichen ausgegeben wird, ja in ihm noch sündhafter als beim schwachen Menschen. Und so führt die Verlegung des Gegensatzes zwischen Gut und Böses ins Absolute consequent zu der Proudhon'schen Gotteslästerung: „Gott ist das Böse, Lüge und Heuchelei, Tyrannei und Elend, und wenn es eine Hölle gäbe, so verdiente er sie zuerst und allein.“ Von solchen und ähnlichen gegen den christlichen Gott gerichteten Schmähungen behauptet Jodl, „sie gehörten wohl zu den grössten Leistungen rhetorisch gefärbter

¹⁾ II. S. 87, f.

Prosa, welche die französische Litteratur aufzuweisen hat.“ Wird er wohl auch den andern ganz gleichwerthigen Ausspruch: „La propriété c'est le vol“ zu den grossartigsten Leistungen rhetorisch gefärbter Prosa zählen? Das ist was Anderes, wird er sagen. Aber gerade seinen Gott trifft jene Lästerung in aller Wahrheit. Die Theodicee hält J. für unmöglich; die Sünde und das Elend sollen von einem gütigen freien Wesen, das sie zulässt, nicht herrühren können: aber dass der absolute Weltgrund selbst Sünde und Elend sei, findet der Pantheist ganz in der Ordnung.

Im Uebrigen ist der Mensch dem christlichen Gott gegenüber unvergleichlich autonomer als nach dem Pantheismus. Während ihn dieser zu einer vorübergehenden Modification des Absoluten, zu einer auftauchenden und wieder versinkenden Welle des unpersönlichen Unendlichen macht, steht der Christ seinem Gotte als Person einer Person zwar in Verehrung, aber auch in Liebe gegenüber.

Ebensowenig wird die selbständige Entwicklung der Ethik durch ihre religiöse Begründung gehindert. Es mögen nur die weltlichen Ethiker recht feste Fundamente für die Moral legen, recht einleuchtende allgemeine Principien aufstellen, recht mächtige Motive zum sittlichen Handeln an die Hand geben, wir werden dieselben bereitwillig acceptiren und sie durch die religiösen nur verstärken und ergänzen. Diese Verstärkung ist aber durchaus nothwendig; denn, um nur Eines zu erwähnen, die absoluten Forderungen des Sittengesetzes, der unendliche Werth der Sittlichkeit, sowie das eigentliche Wesen der Schuld ist ohne Gott nicht verständlich: den Inhalt des Sittengesetzes müssen wir ohnedies, wie jede weltliche Moral, aus natürlichen Verhältnissen ableiten. Der religiösen Ergänzung bedürfen wir dagegen, um die Verpflichtung des Gesetzes zu begreifen.

Der eigentliche Grund der Polemik gegen die religiöse Ethik liegt viel tiefer. Jodl hält mit Feuerbach die Religion für eine Krankheitserscheinung der Menschheit, und dieser falsche Standpunkt macht seine Geschichte der Ethik zu einer gehässigen Tendenzschrift im schlimmsten Sinne des Wortes. Wenn etwas, so ist durch die neueren Forschungen auf dem Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft nachgewiesen, dass Religion ein Universalphänomen, ein wesentliches Attribut der menschlichen Natur ist, also den normalen Zustand der Menschheit darstellt, Religionslosigkeit aber als pathologische Erscheinung zu erklären ist. Doch hören wir Jodl selbst: „Wer noch religiöse Bedürfnisse hat, kann über die Religion nicht philosophiren, wenn er auch sonst ein philosophischer Kopf ist; so wenig als sich ein Kranker selbst behandeln und diagnosticiren kann, wenn er gleich selber Mediciner ist. Ueber Religion hat nur derjenige ein Recht mitzusprechen, welcher zwar selbst durch religiöse Zustände hindurchgegangen ist, aber aufgehört hat, religiös zu sein. Und da nun

Letzteres im Lauf der Zeiten immer häufiger, das Erstere immer seltener werden dürfte, so wird der Tag kommen, wo es bei den Culturvölkern ebenso schwierig sein und nur in seltenen Fällen gelingen wird, sich in die Gefühlszustände und Vorstellungen der christlichen Religion zu versetzen, als es heute Anstrengung und eine glückliche Vereinigung seltener Umstände bedarf, wollen wir uns mit nur einiger Lebendigkeit in die für uns durchaus unverständlich gewordene Gemüthsverfassung versetzen, aus welcher die alten mythologischen Religionen hervorgingen.“¹⁾

Also über Volkswirtschaft kann Niemand mitreden, ausser wer sein Vermögen durchgebracht hat und nun bedürfnisslos von fremder Unterstützung lebt! Wenn der Mensch aus Bedürfniss sich die Gegenstände der Religion geschaffen haben sollte, so hat er doch, wie Fechner treffend bemerkt, die Natur nicht geschaffen, welche solche Bedürfnisse hat. Auf welcher Seite übrigens die Krankheit sich findet, auf Seite der Religion oder der Irreligiosität, lässt sich unschwer beurtheilen. Wer fortwährend gegen die Religion und Theologie in der gehässigsten Weise polemisiert, wer in einer Geschichte der Ethik von „furor theologicus“, von einem theologischen Gespenst der Freiheit, von klericalem Ehrgeiz, von Pfaffenkniffen, von Ultramontanismus und Jesuitismus u. s. w. spricht, wird noch von ganz andern Motiven, als welche die reine Verstandeserkenntniss an die Hand gibt, geleitet.

Ganz unqualificirbar sind die Ausfälle gegen Baader: „Er steht an Bitterkeit und einseitiger Verbissenheit des Urtheils über Alles, was sich von der Linie der katholischen Orthodoxie entfernt, dem Ultramontanismus unserer Zeit nicht nach: man muss ihn sogar als einen der ersten Wortführer jener Richtung bezeichnen, welche von Seite der Curie mit der obersten Sanction versehen, die Unduldsamkeit und das absichtliche Nichtverstehenwollen des Gegners in den feierlichsten Kundgebungen zum Princip erhoben hat. B. vertritt auch bereits jenen lächerlichen, durch päpstliche Bullen wie klericale Winkelblättchen immer aufgefrischten Wahn, als seien die Triumphe des freien Gedankens in neuer Zeit ‚aus einer Verschwörung der Wissenschaftler gegen die christliche Religion‘ aus Geheimbünden von Freimaurern und Illuminaten hervorgegangen²⁾. Jener abscheuliche, aber uralte Pfaffenkniff, dem Gegner seine von der Kirchenlehre abweichenden Ueberzeugungen ins Gewissen zu schieben und als moralische Schlechtigkeit anzurechnen, steht bei Baader in üppigster Blüthe und empfängt eine überaus scheinbare theoretische Begründung. Wenn in allem Wissen des Menschen die Nothwendigkeit

¹⁾ II, S. 475.

²⁾ Dass B. hierin nicht ganz unrecht urtheilt, erkennt man immer deutlicher, wenn man die Berufungen zu den Professuren und gewisse demonstrative Maurerfeste, wie z. B. die Giordano-Bruno-Feier in Erwägung zieht.

eines Hilfe empfangenden und annehmenden, somit dem Geber gegenüber entsagenden Verhaltens der einzelnen Intelligenz vorhanden ist, wenn sich somit zeigen lässt, dass niemals das Wissen mit dem Glauben, sondern immer nur ein Glaube mit einem andern in Opposition sich befindet, so folgt allerdings ganz logisch weiter, dass die Religion oder Kirche, den Glauben des Menschen in Anspruch nehmend, nicht das Aufgeben eines wahren Wissens, sondern nur das eines schlechten Glaubens gegen einen guten von ihm fordert; und ebenso, dass in einer Philosophie, welche sich von einer wahren Glaubenslehre entfernt, nicht der wahre Freiheitssinn, sondern der Geist der Empörung sich ausspricht. Ist man aber einmal soweit, lässt es sich theoretisch erweisen, dass der Unglaube im kirchlichen Sinne immer auf bösem Willen, auf sittlicher Verderbtheit beruht, dann führen die wahren Consequenzen, wie sehr auch B. sich dagegen sträuben mag, noch um einen Schritt weiter. Den Verbrecher lässt man nicht mit dem friedlichen Bürger in freie Wettbewegung treten, man schützt ihn nicht, sondern sucht ihn unschädlich zu machen. Abweichungen von der Kirchenlehre müssen daher von Staatswegen verhindert, die hartnäckigen Ketzener den Gerichten übergeben werden. Dann sind aber auch Männer wie B. und wie alle Wortführer dieses romantischen Katholicismus nicht bloss überflüssig, sondern sogar gefährlich, denn sie haben immer noch zu viel eigene Gedanken und man soll mit dem Feuer nicht spielen. Den Intellect entwickeln und dabei doch an die Auctorität festbinden wollen, heisst Unmögliches verlangen. Entweder der Intellect oder die Auctorität muss dabei zu Schaden kommen. Eine Quadratur des Kreises, an der sich viele edle Geister dieses Jahrhunderts müde gerungen haben! Im Sinne der Auctorität gibt es nur eine Lösung, eben die, welche der heutige Katholicismus unter jesuitischer Führung ergriffen hat: jene Ausbildung des Intellects rein formalistisch zu verstehen und einfach auf den Boden der mittelalterlichen Scholastik zurückzukehren, das unerreichte Vorbild wissenschaftlicher Form ohne wissenschaftlichen Gehalt, eines Scheines, den man nicht entbehren zu können glaubt, nachdem man das Wesen getödtet. Mit dieser katholischen Neuscholastik aber in ihrer heutigen Gestalt würde sich B. schon aus dem Grunde niemals haben befreunden können, weil seine ganze Denkweise viel zu innig mit der grossen Gegnerin des scholastischen Formalismus, der Mystik, verwachsen ist. Noch viel weniger freilich mit jener extremen Zuspitzung, welche das Auctoritätsprincip in der papalen Infallibilität erfahren hat.“¹⁾

Das sind doch offenbar Herzensergüsse; ob sie einem gesunden oder kranken Herzen entquellen, wollen wir nicht entscheiden, sondern dem ewigen Richter, der Herzen und Nieren durchforscht, überlassen. Das

¹⁾ II S. 131, f.

sehen aber auch wir ein, dass J. gerade die Kniffe, die er den Pfaffen zuschreibt, selbst sich erlaubt und zwar in den Verdächtigungen, welche er gegen diese schlendert. Die Verurtheilung der Häresie und des Unglaubens legt er ihnen als einen Kniff, als persönliche Schlechtigkeit aus, während sie dies vielleicht als heiligste Pflicht betrachten. Ohne auch nur einen Beweis zu versuchen, spricht er gegen sie die Verleumdung aus, sie wollten absichtlich den Gegner nicht verstehen. Jedenfalls sind sie mehr berechtigt, bei denen, welche den christlichen Glauben, in dem sie erzogen wurden, verleugnen, Mangel an bona fides vorzusetzen, als Jodl, sie der mala fides zu bezichtigen. Denn sie sind überzeugt, dass es evidente Gründe für den Atheismus und den Unglauben nicht gibt und nicht geben kann. Und doch sehen sie, wie die Gottesleugner die schrecklichsten Blasphemien ausstossen und sich der offenbaren Gefahr aussetzen, gegen heiligste Pflichten sich zu versündigen.

Dem Verdachte eines absichtlichen Nichtverstehenwollens des Gegners kann man sich kaum verschliessen, wenn versichert wird, Auctorität und Entwicklung des Intellects seien gleichbedeutend mit der Quadratur des Kreises, dieses Problem sei nur zu lösen durch Verzicht auf sachliche Ausbildung des Geistes, die Neuscholastik verstehe die Geistesbildung rein formalistisch, die scholastische Philosophie sei ein Formalismus gewesen! Denn da diese Behauptungen offenkundige Unwahrheiten enthalten, so liessen sie sich nur durch eine Unwissenheit entschuldigen, die bei einem Geschichtsphilosophen nicht angenommen werden darf, ohne seiner schriftstellerischen Ehre zu nahe zu treten. Sind denn Newton, Leibniz, Euler und so viele Denker ersten Ranges durch den Glauben an die Auctorität verhindert worden, Leuchten der Wissenschaft zu werden? Wird denn die Speculation durch die Empirie unmöglich gemacht, wenn der denkende Philosoph sich vielfach durch die feststehenden Ergebnisse der Naturwissenschaft in seinen Anschauungen beeinflussen lässt? Geradeso findet der wissenschaftliche Forscher an den durch die Auctorität festgestellten Sätzen Directive und Corrective.

Und gerade die Geschichte der Ethik von J. liefert von Neuem den Beweis, dass die Auctorität mit der Wissenschaft nicht bloss verträglich, sondern derselben höchst förderlich, ja nothwendig ist. Sie stellt von Neuem an den Tag, dass die menschliche Wissenschaft nur ein Chaos von Meinungen über die wichtigste Frage des Menschen, aber keine sicheren Ergebnisse liefern kann. Was der Eine aufstellt, stösst der Andere um, und wenn J. seine Geschichte noch bis in die neueste Zeit fortgesetzt hätte, so würde der Wirrwarr noch entsetzlicher hervortreten. Er meint zwar, es fänden sich bei Allen gemeinsame Resultate; freilich in der gegenseitigen Bekämpfung und in der Polemik gegen die christliche Ethik besteht Einigkeit: aber den positiven Behauptungen eines Jeden

stehen hundert abweichende entgegen. Sollte die Menschheit abwarten, bis die Philosophie ein allgemein anerkanntes höchstes Moralprincip geschaffen hätte, dann wäre sie in der wichtigsten Frage vollständig verlassen. Aber auch den Philosophen selbst muss eine Leitung durch die Glaubensautorität willkommen sein; denn wie kann er sein individuelles System zur Grundlage der gesammten Lebensführung auch in den schwierigsten Lagen und unter den verlockendsten Reizen machen, wenn seiner Meinung hundert andere von nicht minder scharfen Denkern entgegenstehen?

Verstehen die Neukantianer die Entwicklung des Intellects rein formalistisch, wenn ihr Losungswort ist: Zurück auf Kant? Dass die katholische Wissenschaft ganz ausdrücklich erklärt, sie verstehe das Zurückgehen auf die Scholastik ganz anders als J. ihr imputirt, könnte er aus jedem Lehrbuche und jeder Zeitschrift erfahren. Wer aber die grossartige Speculation des Mittelalters eine Form ohne wissenschaftlichen Gehalt nennt, hat dieselbe niemals studirt, sondern nur aus fremden Referaten und Urtheilen kennen gelernt; das lässt sich dann von J. auch sonnenklar nachweisen. Er behauptet, nach Thomas v. A. könnten durch ein directes göttliches Gebot dem Menschen Handlungen befohlen werden, welche im Widerspruch mit dem natürlichen Sittengesetze stehen und verweist zum Belege dafür auf II, 1 q. 94 und 95. Nun beweist aber gerade der hl. Thomas an dieser Stelle die absolute Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes, das ebenso wenig wie die höchsten theoretischen Wahrheiten je umgestossen werden könne. Freilich, je mehr man von den allgemeinen Sätzen zu den besonderen Anwendungen herabsteige, desto mehr Ausnahmen ergäben sich. Dass man ein Depositum zurückgeben müsse, sei allgemein gültig; wenn es aber im einzelnen Falle gegen das Wohl des Vaterlandes zurückgefordert werde, ändere sich die Sache.¹⁾ In den Fällen wo nach der hl. Schrift Gott den Menschen scheinbar etwas gegen das Sittengesetz befohlen, komme dasselbe gar nicht in Anwendung. So wenn er den Israeliten befahl, die von den Egyptern entlehnten Geräthe mit sich zu führen: „Der Diebstahl ist Entwendung fremden Eigenthums gegen den Willen des Besitzers. Nun ist aber Gott der Herr von Allem. Also wird nicht gestohlen, was nach seinem Befehle weggenommen wird.“²⁾ Ganz unverständlich aber ist, was J. hinzufügt: „Gleichwohl ist hier für Thomas eine ernstliche Schwierigkeit, welche er, wenn er sich ihrer überhaupt klar bewusst geworden ist, keineswegs auf eine widerspruchlose Weise zu lösen vermocht hat. Dieselbe betrifft jene in der späteren Entwicklung der Metaphysik des Sittlichen eine so bedeutende Rolle spielende Frage nach dem Verhältniss zwischen der göttlichen Intelligenz

¹⁾ q. 94, a. 4.

²⁾ a. 5 ad 2m.

und dem göttlichen Willen. Wenn man zugab, dass durch ein positives, directes göttliches Gebot dem Menschen Handlungen befohlen werden können, welche im Widerspruch mit dem natürlichen Sittengesetz stehen, so ergibt sich, da dieses selbst nur das natürliche Bild des ewigen Gesetzes sein soll, die Frage, wie sich dieser Widerspruch erklären lasse, d. h. ob das ewige Gesetz als ein unbedingt nothwendiger Ausfluss des göttlichen Wesens oder nur ein zufälliger Ausdruck des freien uneingeschränkten Willens Gottes zu denken sei.“ Denn dass Thomas nicht erst durch Jodl die Schwierigkeit zum Bewusstsein gebracht zu werden brauchte, ergibt sich z. B. aus der Untersuchung, welche er über das Verhältniss der Naturordnung zu der sittlichen Ordnung anstellt. Erstere kann vom Schöpfer durch ein Wunder aufgehoben werden, letztere aber nicht. „Ordo justitiae est secundum relationem ad causam primam quae est regula omnis justitiae. Et ideo praeter hunc ordinem Deus facere nihil potest . . . deus potest facere praeter ordinem rerum, quia ordini causarum secundarum ipse non est subjectus, sed talis ordo ei subjectus quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis.“¹⁾ Die Unterscheidung aber zwischen nothwendigen und nicht nothwendigen Willensacten Gottes, welche Thomas der Nothwendigkeit oder Contingenz ihrer Objecte entnimmt, ist so einleuchtend, dass darin noch Niemand einen Widerspruch aufzuweisen vermocht hat. Von einem Geschichtsschreiber der Ethik, der die Beseitigung der christlichen Moral zur Darstellung bringen will, sollte man doch erwarten, dass er die Hauptvertreter derselben kennen lerne und jedenfalls so ungeheuerliche Verdächtigungen nicht gegen sie erhebe, ohne sie studirt zu haben.

Zum Glück begegnen wir einer gleichen Oberflächlichkeit nicht, wo es sich um Darstellung der weltlichen Ethiker handelt. Jodl hat mit grossem Fleisse die ethischen Systeme der drei letzten Jahrhunderte erforscht, ihre gegenseitigen Beziehungen zu einander sehr klar und scharfsinnig dargestellt, ihren absoluten und relativen Werth beurtheilt. Er übersieht die deutsche, französische und englische Litteratur und zeichnet immer mit viel Geschick den allgemeinen wissenschaftlichen und social-religiösen Hintergrund der einzelnen Systeme. Wo die religiöse Frage seinen Geist nicht verwirrt, wahrt er sich ein unbefangenes Urtheil auch gegen die herrschende öffentliche Meinung. Rückhaltlos deckt er die Mängel der Kant'schen Ethik, insbesondere seines Freiheitsbegriffes auf, die Unhaltbarkeit des pessimistischen Moralprincips von Schopenhauer setzt er ins rechte Licht, wobei er freilich die offenbaren Sophismen dieses Deterministen gegen die Willensfreiheit aus Eingenommenheit gegen das „theologische Gespenst des liberum arbitrium“ in den Himmel

¹⁾ q. 105, 6.

erhebt. In Auffindung von geistigen Zusammenhängen und Parallelen scheint er manchmal des Guten zu viel zu leisten. So, wenn er den Gegensatz zwischen Geist und Sinnlichkeit bei Kant mit der dualistischen Trennung der Bestandtheile des Menschen bei Plato in Zusammenhang bringt, wenn er die *lex naturalis* bei Thomas dem Stoicismus entlehnt sein lässt, wenn die Begeisterung der deutschen Freiheitskriege der selbstlosen Sittlichkeit Kants zugeschrieben wird, wenn das Christenthum als Bedürfniss und natürliches Erzeugniss der vorausgehenden Culturzustände, die französische Revolution lediglich als endlich geborenes Kind des geistlichen und weltlichen Despotismus erklärt wird etc.

Die eigenen speculativen Ausführungen des Verf., welche er mit der Darlegung und Kritik des Systems vielfach verflucht, zeugen von Schärfe der Gedanken und selbständigem Urtheile. Ich kann nur auf den einen und andern Punkt aufmerksam machen. In seiner heftigen Polemik gegen die Willensfreiheit trägt er ausser den landläufigen Sophismen eine Schwierigkeit vor, die wohl bei Manchem ihren Eindruck nicht verfehlen dürfte. „Dass also Böses in der Welt ist, wird durch das Böse im menschlichen Willen und dieses aus der Freiheit, d. h. aus dem Zufall erklärt. Eine ungeheuerliche Lehre, die nur dadurch annehmbar scheinen konnte, dass sie dem Theismus unentbehrlich ist, weil sie die Aufgabe der Theodicee unendlich erleichtert; freilich auch unwiderstehlich rührend in der Hingebung, mit der sie dem armen Menschen zumuthet, das Furchtbarste, nämlich die alleinige Schuld am Uebel in der Welt, auf seine schwachen Schultern zu nehmen, um dem Schöpfer den vollen Glanz seiner Glorie zu lassen.“¹⁾

Die Freiheit wird nicht aus Zwecken der Theodicee vom furor theologicus angenommen, sondern weil sie als Thatsache feststeht und als Grundlage des sittlichen Lebens nicht entbehrt werden kann. Nicht die Sünde schlechthin wird dem Falle des ersten Menschen zugeschrieben, sondern die grosse Sündhaftigkeit der gegenwärtigen Menschheit. Die Kräfte des gefallenen Menschen sind freilich schwach; er wird aber auch nicht für die Herrschaft der Sünde verantwortlich gemacht, sondern der mit allen Gaben der Natur und Gnade ausgestattete Stammvater. Will man aber die Sünde ganz von den Schultern des Menschen durch Leugnung der Freiheit wegnehmen, dann hat man die nicht zwar rührende aber widersinnige Thatsache, dass das Absolute selbst die Sünde begeht.

Doch die Hauptleistung des Verf. liegt in der so lange vergebens gesuchten Conciliation des Eudämonismus mit der Sittlichkeit. „Unzählige Wirrnisse, mit denen die bisherige Wissenschaft vom Sittlichen zu kämpfen gehabt hat, dürften sich lösen, wenn einmal die Einsicht allgemein würde, wie selbstverständlich die Synthese der Ethik des reinen Pflichtgedankens

¹⁾ II, S. 318 f.

und der Ethik des Eudämonismus, und wie unerlässlich nothwendig die Unterscheidung des subjectiv formalen Moments im Sittlichen, des Principis, und des objectiven formalen, des Kriteriums, sei. Verstummen würden die Vorwürfe, welche bald mit grösserem bald mit minderem Rechte gegen den Eudämonismus geschleudert zu werden pflegen, als bedrohe sein Princip . . . die Hoheit und Reinheit der sittlichen Gesinnung; denn dass in subjectivem Sinn, d. h. als Eigenschaft einer Person nur da von Sittlichem gesprochen werden kann, wo die kleinen Motive der Selbstsucht schweigen, Gesinnung und Handeln in bewusstem Wollen eines objectiv oder allgemein Guten eins sind: dies ist eine Einsicht, welche durch die idealistische deutsche Ethik wie durch den französischen Spiritualismus mit solcher Sicherheit und Klarheit begründet worden ist, dass keine eudämonistische Theorie, die auf philosophische Bedeutung und systematische Vollständigkeit Anspruch macht, und nicht im Anthropologischen und Culturhistorischen stecken bleiben will, sich ihrer wird ent schlagen dürfen. Gelöst würde auf der anderen Seite der peinliche Conflict, in welchen sich die Ethik des Pflichtgedankens durch ihre un glückliche Allianz mit dem Apriorismus und dem Intuitionismus zu Allem setzt, was wir heute wissenschaftliche Methode nennen und von einer Erklärung der Thatsachen selbstverständlich erwarten . . . An Stelle dieses Conflictes zwischen angeblichen Forderungen des ethischen Bewusstseins und unzweifelhaften Forderungen wissenschaftlicher Methode eröffnet sich dagegen sofort der Ausblick auf eine Reihe der fruchtbarsten Aufgaben, sobald man sich den Gesichtspunkt des Eudämonismus aneignet, dass das Sittliche als Entwicklungsproduct aus der Wechselwirkung zwischen der psychischen Organisation des Individuums und der Gesellschaft aufgefasst werden müsse. In gewissem Sinn ist das Sittliche (nach seinem objectiven Gehalte) auch hier immer das Nämliche: die Summe der Forderungen, welche eine sociale Gemeinschaft im Interesse der eigenen Wohlfahrt und Vervollkommnung an Charakter und Willen ihrer Angehörigen stellt, die Anpassung des Individuums an diese Forderungen, und aus beiden erwachsend, das selbstthätige Weiterbilden und Idealisiren dieser Forderungen durch begabte Individuen im Dienste der Menschheit. Aber dies ist keine starre unbiegsame Formel, sondern ein Gesetz, welches den Wechsel selbst nicht nur begreiflich macht, sondern sogar fordert. Was Wohlfahrt und Vervollkommnung einer socialen Gemeinschaft auf verschiedenen Stufen erheischen, kann sehr verschieden sein; ein Blick in die Sittengeschichte liefert dafür den experimentellen Beweis, und für die wissenschaftliche Behandlung der Sittengeschichte wird es eine unendlich dankbare Aufgabe sein, sowohl in den grossen bleibenden Typen des sittlichen Lebens der Menschheit als in den Spielarten die Wirkungen jenes Gesetzes aufzuzeigen. Dieses

aber bietet nicht nur ein Princip der Erkenntniss für das Geschehene und Vergangene, sondern auch der Gestaltung für das Zukünftige. Denn unaufhörlich erzeugt sich im Fortgange der Menschheit das Bedürfniss nach neuen Normen oder Umgestaltung der bisherigen, welche veränderten Bedürfnissen nicht mehr genügen. Da und dort hilft sich mit instinctiven Gestaltungen die Sitte; stösst sich aber die Reflexion an ihr, oder steht Wille gegen Wille, Fortschritt gegen Gewohnheit, Partei gegen Partei, so gibt es kein anderes Kriterium des Beweisen und Prüfens, als Wohlfahrt und Vervollkommnung der Menschheit. Vor diesem Richter muss jeder Werth bestehen: er stellt alle Hilfsmittel der Erfahrung und Beobachtung in den Dienst der Ideale unseres Geschlechtes.¹⁾

Gewiss ist der Sittlichkeit mit der rein formalen und subjectiven Bestimmung: Handeln lediglich aus Achtung vor der Pflicht, nicht gediend. Ich muss wissen, was Pflicht ist; jene Formel muss einen Inhalt bekommen. Aber das Menschheitswohl und die allgemeine Vervollkommnung können diesen Inhalt nicht liefern. Dies ergibt sich schon aus dem Conflict, der zwischen allgemeinem Wohle und Sittlichkeit eintreten kann. Der Fortschritt der Menschheit ist nicht selten durch Verbrechen herbeigeführt worden; jedenfalls ist die Möglichkeit nicht zu leugnen, dass eine That die Menschheit in cultureller Beziehung weiter bringen kann, aber vom Sittengesetze untersagt ist. Man braucht nur an die Vergewaltigung eines minder begabten Volksstammes, einer ungünstig organisirten Rasse durch eine civilisirttere zu denken. Darwinistische Ethiker haben sich nicht gescheut, eine solche Unthat, welche den Entwicklungsprocess der Menschheit beschleunigt, zu verherrlichen. Und sie haben Recht, wenn Menschheitsvervollkommnung das Kriterium der Sittlichkeit ist. Wer aber noch einen Funken sittlichen Gefühls in sich trägt, muss die Unterdrückung der farbigen Rassen zu Gunsten der Weissen als sittlichen Schandfleck verurtheilen. Damit erklärt er aber zugleich, dass die Menschheit nicht das letzte Ziel der Sittlichkeit ist.

Uebrigens ist auch gar nicht einzusehen, wie der Eudämonismus mit dem Rationalismus durch diese Theorie ausgeglichen werden soll. Nicht dadurch kann Nutzen und Wohlfahrt das Individuum zum Handeln bestimmen, dass es für fremden Nutzen und fremdes Glück thätig ist, sondern eigener Vortheil und eigenes Gut kann allein Motiv des Handelns sein, zumal wenn, wie so häufig, der individuelle Vortheil dem der Gesellschaft geopfert werden muss. Aber wenn wir auch das Unmögliche zugeben, das allgemeine Wohl bestimme das Individuum zum Handeln, zu sittlichem Handeln kann es nicht bestimmen. Denn, bemerkt Wundt u. Ed. v. Hartmann²⁾ bezeichnet diese Ausführungen als Glanzpunkte

¹⁾ II, S. 465.

²⁾ Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik. 1889. H. 1. S. 90.

der Wundt'schen Ethik, „ist das eigene Ich kein letzter sittlicher Zweck, so ist nicht abzusehen, weshalb ein anderes Ich ein solches sein sollte. Die Erhaltung eines Einzelnen, die Ausbildung seiner Fähigkeiten sind an und für sich an Werth vollkommen gleich, mag ich selbst oder ein Anderer dieser Einzelne sein. . . Selbst die Vervielfältigung der Einzelsubjecte ändert kaum etwas an dieser Sachlage. Aus lauter Nullen lässt sich keine Grösse bilden. Wenn das individuelle Lustgefühl als solches sittlich werthlos ist, so ist es auch das Lustgefühl vieler oder aller. Der Utilitarismus ist daher nichts als ein erweiterter Egoismus.“ Dasselbe gilt aber auch von den Menschen als Gesamtheit und ihrem Fortschritte in Wissenschaft, Kunst, Cultur. Wenn Wissenschaft und Bildung des Einzelnen nicht Ziel des sittlichen Strebens sein kann, dann auch nicht der höchste Fortschritt aller Menschen, mögen sie nun einzeln oder insgesamt betrachtet werden.

Nur dadurch bekommt das sittliche Thun seinen eigenartigen Werth, der sich mit natürlichen Vorzügen, wie Wissenschaft, Kunst gar nicht vergleichen lässt, dass dasselbe ein transscendenten Gut zum Gegenstande hat; nur dadurch stellt das Sittliche eine absolute Forderung an uns, weil ein absoluter Wille, der von allen socialen Bedürfnissen unabhängig ist, uns verpflichtet zu dem, was mit unserer Natur und ihren Beziehungen zu andern sittlichen Wesen unwandelbar gegeben ist.

Die Wandelbarkeit der sittlichen Normen wird von Jodl sehr schlecht durch die „unendlichen Variationen sittlicher Urtheile und Grundsätze, welche die Sittengeschichte der Menschheit aufweist“ und aus dem „Bedürfnisse nach neuen Normen“ bei „veränderten Bedürfnissen“ begründet. Denn erstens ist die Verschiedenheit der sittlichen Urtheile nicht nur keine unendliche, sondern eine kaum nennenswerthe, wenigstens weit geringer als auf andern Erkenntnissgebieten. Aber wäre sie auch noch so gross, sie würde die Einheit und Unveränderlichkeit des Sittengesetzes ebensowenig aufheben, als die vielen Irrthümer und Meinungen auf theoretischem Gebiete die Wahrheit zu einer wandelbaren machen.

Wenn neue Gesetze von neuen Verhältnissen und Bedürfnissen gefordert werden, so ändert sich damit nicht die Sittlichkeit, sondern sie findet nur eine neue Anwendung, die übrigens von Ewigkeit in ihr enthalten war. Wenn die modernen socialen Verhältnisse eine andere Bethätigung der Nächstenliebe fordern als im Mittelalter, so ist damit kein Wechsel in der Pflicht der Liebe eingetreten, sondern nur ein neues Feld für ihre Bethätigung eröffnet worden.

Wir können hier die Frage über die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes, welche auch Jodl nicht ganz verwirft, sondern an einer anderen Stelle ausführlicher mit der Veränderlichkeit zu vereinigen sucht, nicht eingehend erörtern, sondern behalten uns vor, über diese

und viele andere seiner gegen die christliche Ethik gerichteten Erörterungen an einem anderen Orte weitläufiger zu handeln. Die Frage, ob christliche Moral oder weltliche Ethik, ist gerade in unserer Zeit so brennend geworden, dass die christliche Philosophie ihre Aufgabe sehr schlecht erfasste, wenn sie sich die bisher unantastbare Domäne der Religion, die Sittlichkeit, so sorgenlos entreissen liesse. Bis jetzt hat man auf unserer Seite diesen rastlosen Bemühungen der modernen Wissenschaft, die Ethik für sich in Anspruch zu nehmen, zu wenig Beachtung geschenkt. Nur so erklärt sich der triumphirende Ton, den Jodl am Schlusse seiner Geschichte der neueren Ethik anschlägt: „Das Ideal in uns und der Glaube an die zunehmende Verwirklichung desselben durch uns: das ist die Formel der neuen Menschheitsreligion, mit der sich Mills Gedanken zur Einheit zusammenschliessen . . . der Punkt innerlichster Gemeinsamkeit zwischen Mill und den fortgeschrittensten Denkern der beiden grossen andern Culturnationen, Comte und Feuerbach, das ist mit einem Worte die Aufgabe der Zukunft. Es wird der Tag kommen, wo die Strahlen eines Gedankens, der jetzt nur die höchsten freiesten Bergeshäupter erglügen lässt, die Menschheit bis in ihre untersten Tiefen hinein durchleuchten werden.“

Wehe der Menschheit und wehe den atheistischen „Bergeshäuptern“, wenn ihre Ethik einmal in die Massen eindringen sollte! Nur dem immer noch nicht völlig beseitigten Einflusse christlicher Ideen auf das sociale Leben haben sie es zu verdanken, dass die Wogen des sittlichen Verderbens und der Anarchie nicht jetzt schon über jenen stolzen Häuptern des Unglaubens zusammenschlagen und sie verschlingen.

2) Biologische Probleme. Zugleich als Versuch einer rationellen Ethik von W. H. Rolph. Leipzig, Engelmann, 1882. VI, 174 S. M. 3.

Eine darwinistische Ethik. Der eigentliche Philosoph der Entwicklungslehre, speciell ihr Moralphilosoph ist Herbert Spencer. Wir haben in der oben genannten Abhandlung über die Moralsysteme seine darwinistische Ethik, welche sich als vollendetsten Hedonismus unumwunden ausgibt, einer Kritik unterzogen, welcher wir hier nur noch eine Bemerkung über eine neuere Abhandlung Spencers, in der Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik¹⁾, welche gegen die Pflichtmoral Kants gerichtet ist, hinzufügen wollen. Natürlich kann es keinen schrofferen Gegensatz gegen das Lustprincip geben als die neigungslose Pflichterfüllung Kants. Wenn wir nun auch die Ueberspannung bei Kant nicht billigen können, da es ja auf der Hand liegt, dass eine Handlung nicht dadurch schon unsittlich oder sittlich indifferent wird, dass sie mit Neigung, aus Lust geschieht, so

¹⁾ Jahrgang 1889 H. 1 S. 80 ff.

können wir doch nicht sehen, wie die Spencer'sche Polemik gegen Kant seinem eigenen System zu statten komme.

Er sagt: „Nach Kant ist derjenige der moralischste Mensch, dessen Pflichtgefühl so stark ist, dass er sich nicht verleiten lässt, einen Taschendiebstahl auszuführen, so lebhaft er auch die Versuchung dazu empfindet, derjenige der von einem andern die Wahrheit aussagt, obgleich er ihn eigentlich sehr gerne durch eine Lüge schädigen würde. . .“ Ganz anders der Spencer'sche Tugendheld: „Er thut stets das Rechte nicht aus Gehorsam gegen irgend ein moralisches Gebot, sondern weil er das Rechte an und für sich liebt. Nun, wer würde nicht herzlich gerne in einer Welt leben, wo Jeder solchen Sinnes wäre?“

Aber damit ist nur die Ueberspannung Kants dargethan, nicht aber die Berechtigung der Lust als Motiv und Ziel der sittlichen Handlung nachgewiesen.

Interessant ist es zu beobachten, wie Rolph ebenso rückhaltlos auf dem Standpunkte der Entwicklungslehre stehend wie Spencer zu einem gerade entgegengesetzten Moralprincip gelangt.

Nach H. Spencer sind alle Normalfunctionen genussreich. Nur wenn der Organismus, der physische wie der sociale, noch nicht vollständig angepasst ist, mag es vorkommen, dass schädliche Handlungen Genuss bringen. Dagegen bemerkt Rolph treffend: „Wenn nur in einer ganz angepassten Gesellschaft Genuss und Moral sich decken, so kann auch nur in einer ganz angepassten Gesellschaft der Genuss ein Kriterium, einen Wegweiser für die Handlungsweise abgeben. Da wir aber zugestandenermassen nicht in einer ganz angepassten Gesellschaft leben, so ist die Genusstheorie für uns nicht nur nicht zutreffend, sondern sie muss sogar, wenn praktisch verwirklicht, vernichtend wirken.“

Im Gegensatz zu Spencer, der die Lust als allgemeines Motiv des Handelns aufgestellt, findet Rolph im Leid den Impuls zu allem Thun der Thiere und Menschen. „Wir kommen also zu dem Ergebniss, dass wir im Leid das primäre Motiv zu suchen haben, und dass Lust sich nur im Anschluss an abnehmendes Leid, an Linderung entwickelt habe. Und zu diesem Resultate hätte uns schon die einfache Ueberlegung führen können, dass Leid ein Fliehen, Lust aber ein Beharren hervorruft. Lust kann also wohl die Fortsetzung oder die Wiederholung einer einmal begonnenen und geübten Thätigkeit bedingen, aber nicht den ersten Beginn einer Thätigkeit selbst. Hier muss ein Drang in Form von Leidempfindung oder Instinct eintreten. Ausserdem empfinden wir Freude nicht in einer so distincten Weise, dass sie als Actionsmotiv im Allgemeinen gelten könnte, . . . die Freude, der Genuss ist nicht localisirt . . . Die Lust ist demnach ganz ungeeignet, als Motiv für die ungemein complicirten Bewegungen des Organismus zu dienen. Ganz anders das Leid,

welches bis auf eine erstaunliche Genauigkeit localisierbar, und in seiner Qualität und Intensität charakterisierbar ist. Leid ist in der That das fundamentalste Motiv. Der Schmerz ist der Regulator der organischen Maschine, es ist das mahnende Glöckchen, welches bei altmodischen Getreidemühlen den Arbeiter zum Aufschütten frischen Kornes antreibt. Alle Thätigkeit im thierischen Leben ist ihrem innersten Kerne nach auf ein Fliehen des Leides zurückzuführen, welches in seiner primitivsten Gestalt unter dem Gefühl des Hungers, des Sättigungsstrebens, auftritt.“

„Eine Ethik der Thiere würde demnach alle diejenigen Handlungen als richtig und gut bezeichnen müssen, welche in möglichst prompter Weise dem Leid entgegenwirken. Sie sind es, die eben dadurch zu gleicher Zeit auch Lust erzeugen, welche dann, sobald sie durch natürliche Züchtung vertieft und durch Entwicklung specieller Genussorgane auf die Dauer gesichert worden ist, bei höher organisirten Thieren selbstständig als secundäres Motiv auftritt. Ein Thier, welches nach obiger Vorschrift handelt, wird fortdauernd seine Verhältnisse, seine Einnahmen verbessern, wird sich jeder Veränderung eben in Folge seines ewigen inneren Dranges nach Mehreinnahme möglichst anpassen: die Unersättlichkeit ist das anpassende, vervollkommnende Princip, der Stachel, welcher den Organismus dauernd zu immer gesteigerter Anstrengung seiner Kräfte anspornt. Selbstverständlich überschreitet das Thier dabei regelmässig das bisherige Normalmaass, und rückt dadurch die Normalgrenze weiter hinaus, um sie wieder aufs neue zu überschreiten. Ich stelle mich also mit der Behauptung, dass das Rechthandeln von dem Geschöpfe ein Ueberschreiten der Normalen verlangt, in directen Gegensatz zu Spencer, welcher die Einhaltung der Normalen als richtig und ethisch hinstellt. Normal leben heisst stehen bleiben. Nicht aber stehen bleiben, sondern sich fortentwickeln ist das ethisch Richtige; nicht sich begnügen, sondern weiter streben. Nicht bedürfnisslos bleiben, sondern Bedürfnisse entwickeln und befriedigen, ist die natürliche und deshalb ethische Lebensaufgabe der Geschöpfe.“

Diese Ausführungen Rolphs beziehen sich zunächst auf die „animale Ethik,“ von der er sodann die „humane“ unterscheidet; aber als Darwinist behandelt er Mensch und Thiere auch in Bezug auf Sittlichkeit gleich und erklärt sehr bestimmt: „Es wäre Verblendung anzunehmen, dass der Mensch eine exceptionelle Stellung im Thierreiche einnehme.“ Wir führen aber seine Polemik gegen Spencer nicht darum an, weil wir dieses neue Moralprincip für besser erachteten, als das Spencer'sche, sondern um Darwinisten durch Darwinisten widerlegt zu sehen. Auf darwinistischem Standpunkte gibt es kein anderes sittliches Motiv als die Lust, mag man dieselbe auch mit Rolph Stillungslust nennen, d. h. Lust, welche aus der Befriedigung eines Bedürfnisses, aus der Stillung eines Leides erwächst.

Im Princip ist es ganz gleichgültig, ob ich die Lust oder das Leid als Moralprincip aufstelle. Da aber mit gleichem Rechte das eine wie das andere ihm widersprechende aufgestellt werden kann, so kann keines von beiden auf Wahrheit Anspruch machen. Noch interessanter ist der Umstand, dass der eine Darwinist auf Grund derselben Anpassungstheorie das Handeln nach den normalen Verhältnissen, der andere das Handeln über die normalen hinaus als Sittlichkeit bezeichnet.

Es ist höchst auffallend, mit welcher Zuversicht von den Progressionisten der stetige Fortschritt der Civilisation und der Sittlichkeit behauptet wird. Wenn nun selbst Darwinisten, welchen die Entwicklung als Grundprincip der Welt gilt, sich in ganz anderm Sinne aussprechen, so kann doch die Nothwendigkeit des Fortschrittes nicht so selbstverständlich sein. So sagt Rolph am Schlusse seiner „Biologischen Probleme“: „Und nun noch eine Schlussfrage: Ist Aussicht vorhanden, dass es den Menschen gelinge, besser zu werden, d. h. Bedingungen einzuführen, welche eine vollere Verwirklichung tugendhafter Principien gestatten, oder haben wir das Gegentheil zu erwarten? Droht ein Sinken oder gar ein Verfall der Sitten, droht ein Untergang der mühsam errungenen Civilisation?“

„Es wäre Verblendung anzunehmen, dass der Mensch eine exceptionelle Stellung im Thierreiche einnehme. Er unterliegt gleichfalls dem Zwange sich anzupassen, und hat die sichere Aussicht unterzugehen, falls er dies nicht thut. Sind doch nahezu regelmässig gerade die höchsten Thiere einer Epoche ausgestorben, während sich die neue Aristokratie der Fauna aus etwas tiefer stehenden Formen entwickelte, um dann allerdings die alte Aristokratie hinter sich zu lassen. Es ist demnach anzunehmen, dass auch der Mensch, sei es durch Veränderungen des Klimas oder der Erdoberfläche, sei es durch die Entwicklung von Eigenschaften, die sich später als verderblich herausstellen und die nicht zu unterdrücken sind, ebenfalls einmal zu Grunde gehen wird. Freilich hat der Mensch viel mehr Mittel, sich gegen ein solches Schicksal zu wehren als das Thier, Mittel, welche auf seiner Intelligenz beruhen. . . . Im Gegensatz zum Thier schafft er in gewissen Grenzen seine eigenen Lebensbedingungen. Und trotzdem wird er dem Schicksal alles Sterblichen nicht entgehen, sei es dass eine neue Eiszeit oder etwa eine Wärmeperiode ihn zerstört, sei es dass seine eigene Natur oder die Consequenzen seiner eigenen Culturthätigkeit ihn endlich vernichten. Indem der Mensch die Erde und ihre Producte und Productionsfähigkeit nur zu seinem eigenen Nutzen ausbeutet, stört er die ursprüngliche Gleichgewichtslage und führt Verhältnisse ein, welche, wie sie jetzt einzelne Länder schwer treffen, leicht der ganzen Cultur gefährlich werden können.“

„Und auch in moralischer Hinsicht kann dem Menschen der Untergang drohen, denn wenn auch bisher ein stetiger Fortschritt sichtbar

ist, so liegt doch darin noch kein Beweis für die Dauer. Ist es doch sicher, dass jeder Fortschritt in Civilisation und Cultur auch ein Uebel enthält, dass jedes Gute uns auch etwas Schlechtes bringt, jede neue Tugend den Keim zu einem Bösen in sich trägt. Die moderne Humanität hat uns mit einer gedankenlosen Weichherzigkeit und Weichmüthigkeit, mit einer übertriebenen Sucht zu vergeben, beschenkt, welche kein geringeres Zeichen von Sittenverfall ist als Immoralität selbst; denn sie untergräbt einerseits das öffentliche Urtheil, das öffentliche Rechtsgefühl, während sie andererseits direct zur Unsittlichkeit anreizt.“

Viel schlagender weist freilich Ed. v. Hartmann in einer Besprechung der Ethik von Wundt, welche ja, wie wir sahen¹⁾, in den endlosen Fortschritt das sittliche Ideal setzt, die Zuversicht auf eine unbegrenzte Fortbildung des Geisteslebens zurück: „Unsere Ministersitzungen, Kammerdebatten, Bibliotheken und Zeitungen, unser mandarinhaftes Gelehrtenthum und die trotz aller klassischen Muster hereinbrechende künstlerische Verrohung und Verwilderung hindert Wundt nicht, dieses ganze Lilitupanergetriebe als ein aufs innigste zu wünschendes Ziel zu betrachten. . . . Nur der Vorsehungsglaube kann dem Menschen Bürgschaft dafür leisten, dass er Leib und Seele in seinem sittlichen Handeln nicht einer haltlosen Fiction universeller Zwecke opfert.“²⁾ Man muss in der That von dem äussern Schimmer unserer modernen Culturzustände ganz geblendet und von dem Genusse ihrer Herrlichkeit berauscht sein, um die entsetzlichen Schattenseiten dieser Cultur und insbesondere das schrecken-erregende sittliche Verderben an ihren Mittelpunkten übersehen zu können und sich so dem Wahne hinzugeben, wir gingen einer unbegrenzten sittlichen Cultur entgegen.

(Wird fortgesetzt.)

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Propaedeutica philosophica-theologica auctore D^{re} Francisco Egger, Seminarii Clericalis Brixinensis Rectore. Editio tertia. Brixinae (Weger) 1888. gr. 8^o. XVIII, 692 p. M. 8.

Jeder gebildete Christ müsste, um in der glaubens- und gottlosen Zeitströmung seine religiös-sittliche Ueberzeugung unerschüttert bewahren zu können, es sich angelegen sein lassen, sich über die Grundfragen der Philosophie irgendwie Aufschluss zu verschaffen. Dem Candidaten der Theologie aber ist gründliches Studium der Philosophie aus einem zweifachen Grunde vonnöthen. Es ist zunächst unerlässliche Vorbedingung zu einem erfolgreichen Studium der hl. Wissenschaft. Sodann ist der

¹⁾ Philos. Jahrb. 1888 H. 4.

²⁾ Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kr. 1889, 1. H.

Priester standesgemäss berufen, den Gefährdeten oder Verirrten, die sich um Aufklärung über die Grundwahrheiten der Vernunft und die Vorbedingungen des Glaubens an ihn wenden, wissenschaftlich Rechenschaft zu geben, und sie so der Wahrheit zu erhalten oder wieder zuzuführen.

Das vorliegende Werk nun soll gerade ein Lehrbuch der Philosophie für Candidaten der Theologie sein. Dieser Zweck ist bei der Auswahl sowohl der zu behandelnden Fragen als auch der zu Rathe zu ziehenden Autoren massgebend (p. IV.). Der hochw. Verf. erwählt daher als ersten Führer den grossen Lehrer der Vernunft und der hl. Wissenschaft, den hl. Thomas von Aquin. Er beabsichtigt hiebei zugleich, die Candidaten der Theologie zum selbständigen Studium der Werke des hl. Lehrers anzuleiten. Nach und neben dem hl. Thomas dienen dem Verf. als Führer bewährte Theologen und Philosophen der Vorzeit und der Neuzeit, insbesondere Suarez, Card. Franzelin, Kleutgen u. A. Mit Recht wird in rein philosophischen Fragen auch das Zeugniß des Aristoteles angerufen (p. V.).

Unser Gesamturtheil über das Lehrbuch ist dieses: es enthält eine klare, verhältnissmässig erschöpfende und durchweg bündige Darstellung der Philosophie der Vorzeit, mit treffender Berücksichtigung der Berührungspunkte aus der Theologie.

Wir wollen jedoch einigermassen ins Einzelne eingehen, und gegebenen Falles die eine oder andere Bemerkung beifügen. Der Verf. behandelt der Reihe nach die Logik, die Noëtik, die Ontologie, die Theodicee, die Psychologie und die Kosmologie.

In der Logik (p. 3 bis 92) wird mit grosser Klarheit und in kurzer Darstellung ungefähr alles das behandelt, was sonst ausführlicher gegeben zu werden pflegt. Die Frage über die Natur des Urtheils (p. 23) würde wohl mit grösserem Nutzen später erörtert. Obschon wir dem Verf. vollkommen darin Recht geben, dass er längere Untersuchungen über die verschiedenen Schlussfiguren und Schlussweisen in einem Leitfaden der Philosophie übergeht: so wäre doch unsers Erachtens eine kurze Begründung der Grundform oder der 1. Figur des kategorischen Schlusses zweckmässig.

Die Noëtik (p. 93 bis 218), wie sie der Verf. uns bietet, ist eine Erkenntnisslehre im vollen Sinne. Es wird in der sect. I. die Beschaffenheit, in der sect. II. der Ursprung, in der sect. III. der Werth der menschlichen Erkenntniss erörtert. Die beiden ersten Theile werden sonst gewöhnlich in der Psychologie behandelt, gehören aber sachlich hierher. Die Widerlegung der zur Erklärung des Ursprunges der geistigen Erkenntniss aufgestellten falschen Systeme ist treffend. Wir hätten nur eine ausführlichere Darstellung der Lehre Kant's (p. 120) gewünscht. Die vollständige Widerlegung der Grundgedanken dieser Lehre, deren

schädliche Wirkungen sich noch in der neuesten Zeit fühlbar machen, kann nur durch die Begründung der Venunfterkenntniss überhaupt und der Erkenntniss des Wesens der wirklichen Dinge erbracht werden. Deshalb wäre nach unserer Meinung der Inhalt der sect. III. an erster Stelle zu behandeln. In der Begründung der Grundwahrheit des ganzen menschlichen Wissens, dass nämlich unsere Vernunft Wahres mit Gewissheit erkennt, könnte man wohl von der ersten Wirklichkeit und den ersten Grundsätzen, in deren Auffassung uns die Leistungsfähigkeit der Vernunft unmittelbar entgegentritt, ausgehen, und auf diesen sicheren Anfängen fussend zu der Erkenntniss der Aussenwelt und des Wesens der wirklichen Dinge fortschreiten. Bei diesem Gedankengange würde die Grundlage der Philosophie vielleicht klarer hervortreten (vgl. Kleutgen, Phil. d. Vorz. No. 12). Wir wollen mit dieser Bemerkung durchaus keinen Tadel gegen die Behandlungsweise des hochw. Verf. aussprechen. Auch sie hat ihre Berechtigung. Aber gegenüber der Zweifelsucht unserer Zeit dürfte es rathsam sein, den Entwicklungsgang der wissenschaftlichen Gewissheit mit möglichster Klarheit und Schärfe zu kennzeichnen.

In der Ontologie (p. 219 bis 334) werden die metaphysischen Stamm-begriffe und Grundsätze im Sinne der alten Schule in zweckentsprechender Ausführlichkeit und, wo es nöthig ist, mit Bezugnahme auf die Glaubenslehre dargelegt. Dieser Theil umfasst 4 Kapitel: *de ratione entis*, *de proprietatibus entis*, *de rerum causis*, *de divisionibus entis*. In den Fragen, in welchen die Ansichten der grössten Denker auseinandergehen, gibt der Verf. eine kurze Darstellung und Begründung beider Ansichten; so in der schwierigen Streitfrage über die unendliche Zahl (p. 292), über die Unterscheidung zwischen (realer) Natur und Hypostase (p. 310), obwohl er hier die sachliche Unterscheidung für wahrscheinlicher hält.

Aus der speciellen Metaphysik wird die Theodicee an erster Stelle behandelt (p. 335 bis 454). Diesem überaus wichtigen Theile der Metaphysik widmet der Verf. 3 Abschnitte (Sectiones): I. *de natura divina*, II. *de attributis divinis*, III. *de operationibus divinis*. Für das Dasein Gottes wird eine doppelte Reihe von Beweisen angeführt: *ex mundo externo* und *ex mundo interno*. Die Beweise *ex mundo externo* sind die 5 vom hl. Thomas entwickelten Gründe. Die Beweise *ex mundo interno* stützen sich auf das ideale Sein der Dinge und die in der Menschheit lebende Idee Gottes, auf die sittliche Ordnung und endlich auf den Glückseligkeitsdrang im Menschen. Eine Mannigfaltigkeit der Beweise für diese Wahrheit ist in der That zu empfehlen; man soll klar einsehen, dass die innere und die äussere Welt ohne Gott ein räthselhaftes Sein wäre. Wäre es aber nicht aus praktischen Gründen rathsam, einen Beweis so zu führen, dass der Schlusssatz lautete: folglich gibt es Einen wahren Gott? (Vergl. Gutberlet, Theodicee 1. Kap.) Einige geben dem

Beweise aus dem Dasein der Welt folgende Fassung. Das Dasein der Welt führt uns nothwendig zur Annahme eines Wesens, das durch sich selbst und deshalb mit unbedingter Nothwendigkeit besteht. Das Wesen aber, das durch sich selbst besteht, ist unendlich vollkommen. Denn nur in dem Sein ohne Schranken; in dem unendlichen Wesen, kann der Grund liegen, weshalb es durch sich und mit unbedingter Nothwendigkeit besteht. Es ist ferner nur ein einziges unendlich vollkommenes Wesen möglich. Dieses Eine Wesen aber ist eine ausser- und überweltliche, mit Vernunft begabte Substanz, d. h. Gott. Folglich gibt es Einen wahren Gott. Die einzelnen Sätze müssen selbstverständlich bewiesen werden. Der letzte Satz aber lässt sich aus dem Vorhergehenden leicht und kurz beweisen. Der Grundgedanke zu dieser Fassung findet sich auch bei Kant (Kritik d. r. Vern., Elementarlehre II. Th., II. Abth., II. B., 3, Hptst., 3. Abschn.). Ja, Kant gesteht, dass dieser Beweisführung eine gewisse „Gründlichkeit“ und „Wichtigkeit“ nicht bestritten werden könne. Wir hätten auch eine kurze Prüfung der Gründe, welche Kant gegen die Gottesbeweise vorbringt, in dem Lehrbuche gerne gesehen. Dem Einwande gegen den Beweis aus der physischen Ordnung (p. 350) kommt man nach unserm Dafürhalten am besten durch den Nachweis zuvor, dass die Anordnung des Stoffes überhaupt nothwendig einen äusseren Anstoss voraussetzt, und dass dieser Anstoss in letzter Linie nur von einem freiwirkenden und deshalb mit Vernunft begabten Wesen ausgegangen sein kann. Die Ausführungen über das Wesen, die Eigenschaften und die Thätigkeiten Gottes sind ebenso gründlich wie klar. Der Theologe braucht nur noch die Belegstellen aus den Glaubensquellen heranzuziehen. In der Antwort auf den Einwand, dass die Welt ewig sein müsse, weil die Schöpfungs- that ewig sei (p. 439), könnte die Ausdrucksweise Missverständnisse veranlassen. „Non repugnat ergo, ut licet imperium fuerit aeternum, mundus tamen in tempore inceperit. Videlicet Deus ab aeterno voluit, ut mundus certo tempore esse inciperet. Cum ergo hoc determinatum tempus adveniret, sine novo actu ex parte Dei, mundus vi illius decreti aeterni esse inceptit.“ Man könnte nämlich durch diese Worte zu der Meinung veranlasst werden, dass zwischen dem Beschlusse Gottes und dem Anfange der Welt eine gewisse Frist verstrichen sei. In der Streitfrage über die Möglichkeit einer ewigen Welt hält der Verf. die verneinende Ansicht für die wahrscheinlichere. Ebenso spricht er in der berühmten Streitfrage über die Art und Weise der göttlichen Mitwirkung kein entscheidendes Urtheil aus (p. 447).

Die Psychologie (p. 445 bis 600) handelt von dem Wesen, dem Wirken, dem Ursprunge und dem Endziele des Menschen. Wir möchten hier vor Allem den Abschnitt über das Wesen der menschlichen Seele (p. 460 sqq.) rühmend hervorheben. Die Wahrheit ihrer Geistigkeit

wird mit unumstösslichen Gründen festgestellt, nach allen Seiten hin beleuchtet, gegen die gewöhnlichen Einwände gesichert. Der zweite Grund, welcher für die Gegenwart der Seele im ganzen Leibe aus der Empfindung (p. 488) hergeleitet wird, ist vielen Schwierigkeiten ausgesetzt. In der Lehre von der Willensfreiheit hätten manche Schwierigkeiten der neuesten Gegner berücksichtigt werden können. Wenn (p. 571 bis 573) nun einmal die Erzeugung zur Sprache kommt, so sollten unsers Erachtens die Ergebnisse der heutigen Physiologie beachtet werden. Denn nach den genauen Beobachtungen, welche von ihr angestellt worden sind, lässt sich ihr von der älteren Physiologie in mehreren Stücken durchaus abweichendes Urtheil nicht umgehen. Die Schwierigkeiten gegen die Erschaffung der menschlichen Seele sind kurz und treffend widerlegt (p. 579 bis 583).

Die Kosmologie (p. 601 bis 692) betrachtet zuerst die Körper im Allgemeinen, sodann die Pflanzen und die Thiere im Besondern, endlich die Ordnung der Welt. Der Verf. gibt eine kurze Darstellung der scholastischen Lehre über das Wesen der körperlichen Substanz. Bezüglich des Verbleibens der Formen der Grundstoffe in den gemischten Substanzen könnte die Ansicht des sel. Albert d. Gr. erwähnt werden (vergl. Pesch, Philos. natur. n. 230 sqq.). Die Frage nach dem Ursprunge des Lebensgrundes in Pflanzen und Thieren bietet grosse Schwierigkeiten. Denn einerseits scheint die befruchtete und in einer bestimmten Richtung sich entwickelnde Eizelle bereits den eigenartigen Lebensgrund zu fordern; ist sie ja doch, nach der neueren Physiologie, bereits ein lebendiger Organismus mit eigentlichen Lebensverrichtungen. Andererseits ist es schwer zu bestimmen, durch welche Kraft und wann der Lebensgrund entstanden sei. Es müsste (p. 662) ausführlicher aus den Thatsachen des Menschen- und des Thierlebens gezeigt werden, dass den Thieren die geistige Erkenntnisskraft abgehe.

Eine häufigere Bezugnahme auf die neuere gegnerische Litteratur und eine dem Zwecke eines Leitfadens der Philosophie entsprechende Berücksichtigung der neueren Ergebnisse der Naturwissenschaften würden den Werth des Lehrbuches nur erhöhen, und denjenigen, welche es benützen, einen wichtigen Dienst erweisen.

Diese Bemerkungen thun dem Hauptwerthe des Buches keinen Eintrag. Die Brauchbarkeit desselben findet in der Thatsache, dass es innerhalb verhältnissmässig kurzer Zeit die 3. Auflage erlebt hat, einen schlagenden Beweis. Wer dasselbe durchstudirt hat, wird nicht bloss für ein gründliches Studium der Theologie vorbereitet, sondern in die Philosophie der christlichen Vorzeit so eingeweiht sein, dass er später die Werke der grossen Lehrer der Vorzeit selbständig zu studiren und sich nöthigenfalls in einzelnen Fragen selber fortzubilden vermag.