

sein. Nur sei für gewisse Tatsachen der Spiritismus „einfacher und weniger künstlich“. Die Motivkraft einer derartigen schwachen Begründung für schwerste sittliche Entscheidungen kann man sich leicht vorstellen. Und doch liegt auch in diesen Ausführungen ein nicht unbedeutender Fortschritt gegenüber der empirischen Psychologie vom Jahre 1900.

J. Fröbes S. J.

Hartmann, Nicolai, *Ethik*. 8<sup>o</sup> (XX u. 746 S.) Berlin u. Leipzig 1926, W. de Gruyter & Co. M 29.—, Glw. M 32.—

Die Eigenwilligkeit, mit der dieses Werk liebgewonnene Bahnen verläßt, verbietet, es einer „Schule“ einzuordnen. Es liegt hier ein gewaltiger Versuch zu einem ganz neuen ethischen System vor, in dem wohl Aristoteles, Kant, Scheler u. a. weithin nachwirken, aber zugleich auf das entschiedenste bekämpft werden. Ob die unleugbare systembildende Kraft des Verfassers den neuen geistigen Weltentwurf auch diesseits der Grenze der „Rationalität“ (143) zu einem widerspruchslosen Ausgleich gebracht hat? Er selbst, unerschöpflich im Aufdecken von Antinomien und zugleich sichtlich gedrängt von einem unwiderstehlichen logischen und metaphysischen Einheitsbedürfnis, würde diese Frage wohl kaum zu beantworten wagen. — Die Besprechung sucht möglichst getreu den Aufbau nachzuzeichnen, wobei auf viele Einzelheiten und -probleme nicht eingegangen werden kann, die erst die Reichhaltigkeit des oft auch zu wahrer Feierlichkeit der Sprache sich erhebenden Buches ahnen ließen. Die möglichst einfach herausgestellten großen Grundlinien des Aufbaus dürften die Lösung unserer Frage in etwa ermöglichen.

Die erste ethische Grundfrage, was wir tun sollen, ruft sofort logisch die vorher zu lösende zweite ethische Grundfrage hervor, welches die ethischen Werte sind, nach denen alles Tun sich gestalten muß. Gleich tritt hier H. mit aller Schärfe, ähnlich wie in seiner Metaphysik der Erkenntnis, für die Begründung aller ethischen Erkenntnis in der Objektivität ein. Demnach widmet er im ersten der drei Teile des Werkes, der Phänomenologie der Sitten, um die Gesamtstruktur des ethischen Aktes zu entzählen, der vielberufenen Apriorität der ethischen Erkenntnis sowie dem Wesen der erkannten objektiven Werte die Hauptausführungen. Wenn er zuvor, um sich die Bahn freizulegen, einige antike Systeme, die christliche Ethik, die Schopenhauerische „reine Theorie“ kurz charakterisiert, können wir darin nicht Vollständigkeit von ihm fordern; sonst müßte die gebotene Darstellung der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit als einziger Typus der christlichen Ethik abgelehnt werden. Ausführlich wird an Hand von Scheler der Formalismus und Intellektualismus des kantischen kategorischen Imperativs als erkenntnistheoretisch und ethisch unmöglich dargetan. Mit Scheler desgleichen will nun H. das ethische Erkennen — wohl um allem kantischen Intellektualismus möglichst ferne zu rücken — in einem Schauen sehen, das gleichsam einem eigenen Wertorgan entspringt und auch oft ein Wertefühlen genannt wird. Immerhin erreiche dieses Gefühl, wie unfehlbar, ein Objektives, Absolutes: die ethischen Werte. Das Allgemeingültige, Apriorische müsse eben nicht, wie dies Kants Protonpseudos gewesen sei, dem Subjekt entspringen. Das einzelne Empirische könne allerdings dieses Absolute nicht bieten, aber über dem realen (physischen) Sein gebe es das ideale Ansichsein, „schwebe“ gleichsam das Reich des Wahren (des theoretischen Apriori) und das Reich der Werte, innerhalb deren die ethischen Werte die aufdringlichsten sind. Im Hinblick auf Aristoteles und Scheler fordert H. nun entschieden die Rückkehr zu der Mannigfaltigkeit einer materialen Wertethik, deren Möglichkeit eben jene Schau ins Objektive biete; die einzig erlaubte und erreichbare Frucht vom Baum der Erkenntnis sei die Mannigfaltigkeit des Guten, während das Wesen des Guten selbst jenseits des Erkennens und der Schau, im Irrationalen, liege. Die

Schau ist aber für die konkrete Mannigfaltigkeit ausgerüstet: Sie erfährt, ähnlich wie das strikte Erkennen (34) in jedem Positiven, Empirischen schon in etwa die Idee umschließt, in den realen Gütern und ihrer Bezogenheit zu Personen die von ihnen „fundierte“, aber doch wieder von ihnen gänzlich unabhängigen, überzeitlichen Werte, Wertwesenheiten im Wertereiche; außerdem erfährt derselbe Wertgefühlsakt eine dem ethischen Werte modal immanente Sollensforderung, deren Aufleuchten man Gewissen nennt; zudem erschließt sich jedem solchen Akt sofort die Rangordnung der Werte, die im Blickfeld auftreten, bezüglich des höheren oder niederen Wertes, der „Werthöhe“, und bezüglich der „Wertstärke“, d. i. der größeren oder geringeren Wichtigkeit und Dringlichkeit einer Sollensforderung. Im Sinne H.s können wir diese Stadien des ethischen Aktes unterscheiden: Das Erkennen erblickt Dinge, die zu andern Dingen und zur Person in Beziehung stehen. Ein eigenes Wertorgan, das dem Wertereich zugeordnet ist, nimmt Werte wahr, etwa Angenehmes, Nützlichendes, oft aber auch einen an ein solches Gut oder eine Handlung geknüpften Sollenswert, der gegebenenfalls mit der Drohung einer im Versäumnisfalle unweigerlichen Schuldbelastung auftritt. Der Sollenswert, aus seinem idealen Ansichsein, der idealen Sphäre, durch die Person in die „aktuelle Sphäre“ hinübergeführt, verlangt, aktualisiert zu werden, um so die geforderte Änderung in der „realen“ (physischen) Welt herbeizuführen. Der Aktwert allein ist der Personwert, die Bereicherung der Persönlichkeit; der Akt ist der Träger der (konkreten) Eigenschaften gut und böse. Die Güter mit ihren Werten, die Sollenswerte, die der Aktualisierung folgende Leistung, der „Zweck“, sind nur Vorbedingungen und Begleit- oder Folgeerscheinungen des eigentlich sittlich Guten oder Bösen im Akte, im Aktwerte. Hierbei wird jedoch Schellers Person- und Gesamtpersontheorie zurückgewiesen.

Der zweite Teil, die Axiologie der Sitten, sucht in Anlehnung an Aristoteles die Mannigfaltigkeit der Werttafel zu schauen, mit ihren Unterschieden, Gegensätzen, möglichen Synthesen. Es sei hingewiesen auf das viel Wahres und Feinfühliges enthaltende 40. Kap., das Edle, das 42. Kap., die Reinheit, das 55. Kap., die Fernstenliebe (Nietzsche), sowie das 58. Kap., die persönliche Liebe. Eine eigentliche angewandte Ethik im Sinne der Scholastik und etwa Paulsens wird auch von dieser „materialen“ Ethik als moralisierende Kasuistik gemieden; der Umkreis entpricht etwa dem der Nikomachischen Ethik (vgl. zu den Aristoteleskapiteln Schol. 1 [1926] 504 ff.). Doch ist hier ohne Zweifel in aristotelischer Weite und Feinheit vieles niedergelegt, was erst den modernen Menschen bewegt hat. — Betreffs Aristoteles' Mitte-Lehre sei an der S. 401 zitierten Stelle hingewiesen auf den Parallelismus von εὐρίσκειν (Satz vorher) und οὐσία einerseits, ἀρεῖσθαι und τὸ ἀριστόν καὶ τὸ εὖ andererseits. In der Ausführung, der „Aktualisierung“, bewährt sich vorab die Tugend. Ferner braucht weder die Ausführung noch die „Mitte in Bezug auf uns“ als auf einen Punkt, den „Kulminationspunkt“, beschränkt gedacht zu werden. Wie in der „Mitte-Linie“, so gibt es in der „Höhenlinie“ der Tugend viele Wege und Grade, ohne daß die Mitte oder Höhe der Tugend damit verlassen wird. Aristoteles steht der stoischen starren Auffassung fern.

Wenn man H.s Einheitsforderung für „die“ Ethik gegenüber den „Moralen“ vernimmt (33 38 261), müssen manche Ausführungen in dem 30. Kap. über das Problem des obersten Wertes und überhaupt alle die erste Ursache und das letzte Ziel, die Gottheit, betreffenden Darlegungen überraschen. „Die axiologische Forderung der Synthese bleibt als solche doch bestehen; sie besteht unabhängig von ihrer Erfüllbarkeit“ (522). Dieser für das ganze Werk schlaglichtartige Doppelsatz, dessen beide Teile, bis in ihre unausweichlichen Konsequenzen zu Ende gedacht, sich kontradiktorisch, wie Ja und Nein, aufheben, stellt vor die noch einfacher formulierte zwingende Entscheidung: Gibt es ein einziges, zugleich erstes und letztes Prinzip

aller Dinge, allen Denkens und Seins, oder ist die Annahme eines unaufheb-  
baren letzten Pluralismus diskutierbar? Der Verfasser fühlt wie kein  
anderer diesen Zwang einer Wahl zwischen einem einzigen siegreichen Geiste  
und dem Chaos, das die logische Folge wäre, wenn man das Einheitsprinzip  
verließe. Er sagt selbst: „Danach scheint es, daß die Ethik es in ihrem  
Prinzipienbereich von vornherein auf einen unheilbaren inhaltlichen Plu-  
ralismus ankommen lassen muß. Dann aber wird nicht nur ihre eigene  
Einheitlichkeit, sondern auch die der praktischen Richtschnur im Menschen-  
leben sehr fraglich. . . . Streben muß Einheit haben, sonst zerstückelt es  
sich und hebt sich selber auf. Man kann nicht mehr als einen Weg zu-  
gleich gehen. Niemand kann zweien Herren dienen“ (262). Diese Forderung,  
die H. für das ganze innerethische Gebiet trotz aller Antinomik auch fast  
überall durchzuführen bemüht ist, gilt sie nicht ebenso unweigerlich für  
alle Gebiete in Sein und Denken? Wenn nicht überall, wer garantiert die  
Einheit innerhalb eines Gebietes? Wenn darum auch jeder einem klein-  
lichen und weichen „Harmonisierungspostulat“, das unser vergängliches  
Denken zum Fundament und Maß aller Dinge machte, abhold bleiben wird,  
so wird er doch folgende Worte kaum mit den obigen vereinbaren können:  
„Gibt es einen überragenden Einheitsgesichtspunkt, der dennoch an irgend-  
welchen Gegebenheiten inhaltlich faßbar wird? . . . Besteht es (dies Problem)  
nur als philosophische Systemfrage, so liegt an ihm nicht soviel; ist es  
aber eine praktische Frage der Lebensgestaltung selbst, so hat es ganz  
anderes Gewicht. Letzteres aber wäre nur insofern der Fall, als eine Plu-  
ralität ohne Einheitswert in sich selbst widerstreitend sein müßte. Das  
aber läßt sich nicht unbedingt behaupten. Es zeigt sich vielmehr die Mög-  
lichkeit, daß ein systemartiger Zusammenschluß mannigfaltiger Werte auch  
ohne punktuelle oberste Einheit bestehen könnte. Es ist im Gebiet der  
Seinskategorien nicht anders. Auch dort ist das Letzte, was sich erschauen  
läßt, nicht ein einziges, beherrschendes Prinzip, sondern eine ganze Schicht  
von Prinzipien, deren jedes selbständig und für die andern bedingend ist“  
(263). Gegenseitiges Sichbedingen, systemartiges Zusammenhängen — weisen  
sie nicht über sich auf ein geistiges Band — und zwar notwendig nach  
H.s Erkenntnistheorie auf eine Objektivität? Und wird dieses Urwesen  
auch nicht „geschaut“, tritt nicht hier doch wieder einmal der Intellekt  
in seine Rechte, dessen Prinzipien immer oder nirgends gelten? Und wenn  
auch nicht „punktuell“ oder überhaupt in unserem Rahmen „gegeben“, muß  
nicht eine auch unser Denken tragende und überragende Einheit alle  
jene Reiche des realen und idealen Seins und Sollens und Denkens und  
Handelns, Finalität und Kausalität umspannen, deren gegenseitige „Schich-  
tungs“- „Fundierungs“- „Stufenordnungsgesetze gerade H. in weiter, neu-  
platonisch anmutender und doch zugleich so neuartiger Gesamtüberschau  
dargestellt hat (498 544)? Hier müßte sich seine wahre Rückkehr von  
Kant und allem bloßen Empirismus zu Plato und Aristoteles zeigen, nach  
welch letzterem das Einheitsprinzip in allem das Beste ist (Nik. Eth. 1143 b,  
10). Darum mußten wir am Anfang H. als Gegner des Aristoteles hinstellen:  
Seine Anerkennung jenes umfassenden Geistes würde des Aristoteles schärfste  
Verdikte über seine metaphysischen Grundlagen des Denkens und Seins  
nicht verhindern.

Der dritte Teil, die Metaphysik der Sitten, gilt der unausweichlichen  
Voraussetzung des Sollens und damit allen Ethos und aller Ethik: der  
Willensfreiheit. Insbesondere wird hier das Verantwortungsproblem  
in einer äußerst ergreifenden Wahrhaftigkeit als untrügliches Anzeichen  
der Willensfreiheit dargetan. Die Darstellung des Freiheitsproblems in  
seiner Geschichte (über die aber das im Anfang Gesagte gilt), in seinen  
Scheinlösungen, die unbarmherzig aufgedeckt werden, in seiner den psycho-  
logischen, ethischen und ontologischen Tatsachen allein gerecht werdenden  
bejahenden Lösung ist ohne Zweifel das Wertvollste am Werke. Diese

aktiv verstandene Selbstbestimmung des Menschen, die, in gewissem Umfang, sowohl der äußern Naturgesetzlichkeit als auch der innern unbewußten psychologischen Gesetzlichkeit gegenüber, aber ebenso sehr auch allen bewußten Motiven und Sollensforderungen gegenüber, mögen sie noch so sehr beeinflussen und als ethische drohende Notwendigkeit sich erheben, als eine Art Ursprung im Menschen dasteht, entspricht sozusagen in allem der unentstellten scholastischen „Indeterminismus“-Auffassung. Der Verfasser will diese Freiheitslehre freilich nur als Hypothese, aber mit dem Höchstgrad der in „metaphysischen“ Dingen erreichbaren Gewißheit (727) darbieten, gegen die nur „die nihilistische Stärke der skeptischen Position“ stehen bliebe (728). Wird so die wahre Verantwortungsmöglichkeit des Menschen als Quelle seiner Würde auf das schärfste betont, ferner auch seine „axiologische Autonomie“ im Sinne Kants auf das entschiedenste abgelehnt, da das objektive Wertreich des Sollens aus seinem Ansichsein heraus an den Menschen fordernd und, im Fall der Schuld, vielleicht „zerbrechend“ (744) herantritt, so unterbleibt doch auch hier der letzte unumgängliche Schritt: Die Urheiligkeit, von der die erhabene Forderung des Gewissens, des Wertreichs, stammt und die zugleich die Sanktion im Menschenherzen in der Hand trägt, die darum identisch sein muß mit dem Urquell allen Seins und allen Geistes — sie ist nach H. keine Denkforderung; ja die „Autonomie“ (die wissenschaftliche) der Ethik verlangt, daß alles „Religiöse“ ausgeschaltet bleibe. Noch mehr: diese religiöse Forderung ist abzulehnen, da ein Gott, der richten und die Schuld vom Menschenherzen nehmen könnte, mit der Verantwortung dem Menschen auch die Freiheit nähme und damit seine ganze Würde sowie alle Möglichkeit des ethischen Handelns aufhöbe. — „Die Sehnsucht nach Erlösung ist ein Zeichen innern Bankrotts“ (322). „Daß ihm (dem Menschen) irgend etwas im Himmel oder auf Erden, und sei es Gott selber“ über seine Person, das „Personale in jedem Menschenwesen“ ginge, „wäre ethisch verkehrt, unmoralisch, ein Verrat am Menschen“ (738). Darum ist es nach H. kein Verrat an der Gottheit, dem Menschen die zwei Attribute der Gottheit, alle Vorsehung und alle Prädestination, zuzuweisen, da nur er über die Verwirklichung der idealen Sollensforderungen, über ihre Überführung in die reale Welt und damit über die Zukunft verfügt: „Das Ethos des Menschen ist seine Hybris, seine Erhebung wider die Gottheit, seine Anmaßung ihres Attributs“ (322).

Wenn die Physik die Mathematik und Logik, wenn die Ethik die Psychologie und Denkkordnung „voraussetzt“, so wird damit die wahre Eigengesetzlichkeit dieser Wissenschaften nicht überschritten; Autonomie, die „Isolierung“ wäre, führt zur Erstarrung und logisch zu einem letzten Pluralismus. Wenn der Zwang der Logik Hartmann von der Ethik zum Postulat der Willensfreiheit führt, ist das etwa sogleich eine verkehrte  $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\tau\iota\varsigma$  zur Logik und Psychologie? Wenn die unausweichliche Logik, wie sie auf den übrigen Gebieten, so in der Ethik zur Gottheit führt, so ist ein solches Resultat noch nicht an sich „religiös“, sondern wissenschaftlich wie irgend ein Schluß. Religiös ist erst die daraus entspringende Geisteshaltung, in der Gott nicht mehr bloß „Formalobjekt“ der Logik, Ethik, Metaphysik ist, sondern der Hingabe des ganzen Menschen. So muß gerade die Eigengesetzlichkeit der Logik und Ethik ehrfürchtig anerkannt bleiben, auch wenn sie zur Gottheit führt in ihrem eigensten Bereiche. Dann ist die Gottheit kein „fremdes“ Land, ob auch wieder kraft logischer, psychologischer und ethischer Forderung auf dem Fundamente der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis eine neue, nicht fremde, aber wieder eigengesetzliche Welt sich erhebt, die religiöse. Die Isolierung der Gebiete ist die tödende Nur-Analyse, die H. sonst so scharf ablehnt. — Die Erklärung der „Selbstverantwortung“ könnte man sich bei Kant geschrieben denken: „In der Verantwortung . . . kommt die Person zweimal vor: einmal als das sich Verantwortende, dann aber als das

Tribunal, vor dem es sich verantwortet. Denn alle ethische Verantwortung ist im Grunde Selbstverantwortung, d. h. Verantwortung nicht nur seiner selbst, sondern auch vor sich selbst. Will man das Gleichnis des Tribunals weiter ausspinnen, so sind auf dem Richterstuhl die Werte zu denken; aber sie nehmen diesen Sitz nicht aus eigener Kraft ein, es ist wiederum die Person, die sie dort thronen läßt, denn bei ihr steht es, welche Werte sie sich zu Richtern über ihr Tun setzt.“ Ist solche Mythologie nicht ein schmerzlicher Bankrott? Möchte die siegreiche Kritik an Kants Apriorismus und Imperativ, wie sie Verfasser übt, überall einsetzen, unparteiisch! H. ist noch mehr Kantianer, als er meint; wo aber Kant mit Leibniz und Aristoteles und allen größten Denkern übereinstimmt, möge er ihm folgen!

Die beiden Gebiete, die H. bislang „ex professo“ in Angriff nahm, die Erkenntnislehre und die Ethik, erfuhren durch ihn in vielfachster Beziehung dauernde Bereicherung. So dürfen wir ohne Zweifel auch Überraschungen erwarten, wenn er außer der angekündigten allgemeinen Metaphysik (Ontologie) auch einmal die religiöse Frage in ihrer Gesamtheit behandelt. Seine Eigenwilligkeit wird auch hier, so dürfen wir hoffen, auf die Dauer alle Inkonsequenz zerschlagen, und so auch seine Ethik vollenden; alle gezwungenen Lösungen müssen vor der einen großen Lösung weichen, vor dem erlösenden Prinzip, ohne das wir nie hätten denken können: „Simplex sigillum veri“ (183).

J. Gemmel S. J.