

nichts mit dem Beginn der platonischen Liebe zu tun, und die Liebesergüsse eines hl. Franz von Sales sind aus dem Ganzen seines sittenreinen Lebens nur geistig zu verstehen. Gelegentliche Deutungen L.s in dieser Richtung werden durch andere, die der Psychoanalyse nahe stehen, wettgemacht. Und doch ist unzweifelhaft religiöse Liebe wesentlich ein geistiges Verhältnis, das des Menscheingesistes zu Gott, der ein Geist ist. Wenn sinnliches Gefühl dabei ist, muß es vom Geist beherrscht werden, das Sexuelle aber muß ganz fehlen. Das gilt erst recht von der christlichen Mystik. Sie ist eine gottgeschenkte geistige Liebesvereinigung, der ein Mitschwingen des sinnlichen Teils durchaus akzidentell ist.

Dieser Auffassung kommt L. im letzten Kapitel, wo er einige prinzipielle Fragen behandelt, bedeutend näher. Nachdem er die vollständige Trennung von erotischer und geschlechtlicher Liebe wegen der fließenden Übergänge, aber ebenso ihr Zurückgehen auf einen gemeinsamen Quelltrieb abgelehnt — beides sind in der Tat noch ungelöste Probleme — und nachdem er sowohl die sinnliche wie die geistige Liebe vom Vorwurf des Krankhaften gereinigt hat, findet er die letzte Erklärung der platonischen Liebe in der Gemüts- und Geistesstruktur des Menschen. Mit andern Worten, er deutet sie nicht von unten, sondern von oben her, etwa wie der englische Psychologe Shand (*The foundations of character*) mit den „sentiments“ und wie die scholastische Philosophie es immer getan hat. Ist dieses Ergebnis auch nur ein Ansatz, von dem aus weitergeforscht werden muß, es ist für die Gefühlspsychologie von großer Bedeutung.

Die Anmerkungen, die das letzte Drittel des ganzen Werkes füllen, bergen reiches Material zu den einschlägigen Problemen.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Driesch, Hans, *Die sittliche Tat. Ein moralphilosophischer Versuch. Mit einem Bildnis des Verfassers.* 8° (XI u. 210 S.) Leipzig 1927, Reinicke. M 8,50; geb. M 11.—

Diese Gabe des Sechzigjährigen bietet uns die Gelegenheit, dem Biologen für die Dienste zu danken, die er auch der Philosophie erwiesen hat. Seine Ethik trägt in ihren Vergleichen der Ost- und Westkultur, besonders in ihrer Hochschätzung des Buddhismus, Spuren der Weltreise: Das Buch wurde in China begonnen und in Amerika abgeschlossen.

Durch die strenge Naturwissenschaft wurde D. der philosophischen Richtung der Brentanoschüler mit ihrer Objektivitätserkenntnis nahegeführt. Auf diese Weise kann er dem inhaltleeren, „sich im Kreise drehenden Formalismus, in dem sich seit Kant die kritische Ethik bewegt“ (29), entrinnen und eine auf das Praktische gehende „Morallehre“ versuchen. „Es gibt empirische Inhalte, auf die ich die ‚a priori‘ geschauten Wertbegriffe gleichsam ‚anwende‘. Geometrie und Physik in ihrem Verhältnis zueinander könnten auch hier gleichnisweise herangezogen werden“ (38). Eine jede solche Pflichterkenntnis trägt nach D. einen Ordnungston, „Endgültigkeitston“ (39), und darum muß die Ethik „rücksichtslos postulieren“ (VII); „unerbittlich ist des Gewissens Sprache“ (77). Wenn man hier mit Freude das konsequente Denken des Naturwissenschaftlers erkennt, so überrascht einen um so mehr der sein ganzes System durchziehende — und es fast entwertende — Begriff der „Entschuldigung“ (67 u. a.). Sie deckt sich nicht mit Rechtfertigung (72); sie drückt sogar ein Nichtseinsollen aus, aber in unserer „dualistischen“ Welt muß ein — wenn auch „endgültigkeitsbetontes“ — Gebot zurücktreten, wenn „Höheres geschädigt“ werden könnte (67). Wir werden folgenschwere Anwendungen sehen. Ob nicht auch der Dieb oder der Mörder mit „Entfaltung seiner Anlagen“ (91) und mit seiner Berufung sich „entschuldigt“ halten könnte?

Neben der Objektivität der Erkenntnis ist ein tragendes Fundament in der ganzen D.schen Philosophie der Ganzheitsbegriff, den er so sehr

in den kantischen Kategorien vermißt. Darum sind ihm auch das Gute und das Sollen als Ausstrahlungen einer tragenden Ganzheit nur als ein „Abglanz“ eines seienden „Überpersönlichen“ (32) erklärlich; der sittliche Mensch, der das Sollen verwirklicht, muß einem künftigen ewigen Endzustand entgegengehen, der ihn mit jenem vollkommenen Wesen verbindet. „Ohne metaphysische oder religiöse Verankerung [ist] das Ethische, mag es noch so eindringlich unmittelbar gegeben sein, vor dem Intellekt gar nicht eigentlich verpflichtend“ (186). „Der konsequente Unsterblichkeitsleugner kann eigentlich gar nicht ein bewußt sittlicher Mensch sein; und wenn er, zum Glück, doch meist praktisch ein sittliches Wesen ist, so wird das seiner theoretischen Inkonsequenz verdankt“ (187). Aber weil diese Folgerungen in die Metaphysik hinübergreifen, bleiben sie immerhin nur Vermutung, Hypothese; auch die D.schen „objektiven“ Ordnungskategorien bieten Gewißheit nur innerhalb der Erfahrungswelt. Wir stehen hier vor einer zweiten Entwertung des sonst so eindrucksvollen Systems. Wird eine bloße „Vermutung“ der „radikalen“ sittlichen Forderung zum Siege verhelfen, zumal wenn schon „Entschuldigungen“ lauern? Warum sollte man übrigens nicht die kantische Inkonsequenz energisch ganz abschütteln? Ist unsere Denkkordnung nicht doch eine Illusion, wenn ihre Denkgesetze nur für ein Gebiet, die „Erfahrungswelt“, gelten? Auch das Künftige der Erfahrungswelt ist noch nicht erfahren und ist jetzt noch nicht erfahbar; so könnte das Kausalitätsprinzip auch für die künftige Erfahrungswelt nicht behauptet werden und würde jede Allgemeingültigkeit einbüßen. Ferner, wenn D. durch das Ganzheitsprinzip zur Annahme der Entelechie und des Psychoids gezwungen wurde, übersteigt dieser Schluß weniger die „Erfahrung“ als der Schluß auf einen überpersönlichen Geist, den Allheiligen, aus der noch evidenteren „Erfahrung“ unseres Ich mit seinem Gewissensspruch? Wenn bei jenem „Ich habe bewußt etwas“ im Sittlichen das „Etwas“ einen Endgültigkeits-, einen Ewigkeitston trägt, verlangt das „Mannigfaltigkeitsprinzip“ für diese Entfaltung und Erscheinung nicht eine Ganzheitsursache? Oder erzeugen wir — nach Art der Marburger Lehre — diese Ewigkeits-, „Ordnung“? Woher „hat“ das Ich etwas? „Quid habes, quod non accepisti?“ Und ist dieser Schluß, der innerhalb unserer „Erfahrungswelt“ geschieht, nicht mehr als „Vermutung“? Die Denkgesetze gelten eben immer oder nirgends. D. sagt richtig: „Sich über Ethik aufklären, muß also geradezu heißen: höchste Metaphysik treiben, und die wird dann, ohne daß das ausdrücklich gewollt ist, zur Religion“ (20); „das Ethische schwebt in der Luft ohne diese Grundlage [den metaphysischen, religiösen Wissenskern]“ (185). Würde aber D.s Fundierung der Ethik, des Wichtigsten im Menschen, auf eine bloße Hypothese nicht gegen die „Wohlordnung“ und Ganzheit des Universums verstoßen? Ja, verträgt sich jener unerbittliche Endgültigkeitston und seine Folgeschwere für den Menschen, die Völker, die Menschheit mit einer „Vermutung“? Wenn D. den „Dualismus“ der Welt wohl überwindbar sein läßt durch einen theoretisch wahlfrei gelassenen (202 ff.) Imperativ, würde dieser letzte Dualismus, würde der Aufbau der gesamten Ethik auf einer Hypothese nicht die große, letzte Ganzheit in Sein und Denken aufheben, ohne die alle Einzelganzheiten doch nur zwecklose Täuschung wären, und einen unlöslichen Zwiespalt heraufbeschwören, den D. selbst für unmöglich erklärt (66)?

Die höchsten sittlichen Imperative, die freilich nach D. — hier bleibt er hinter Kant zurück — nur kraftlos hypothetisch sind, lauten: „Handle so, wie du glaubst, daß deine Handlung einen von dir angenommenen und in seinem Wesen gebilligten künftigen Zustand der Menschheit . . . fördert“ (9); „habe den Entschluß zur Vernunft“ (206). Der sonst von D. gepriesenen Denksequenz entspricht keineswegs seine Stellungnahme zur Freiheit des sittlichen Aktes. Folgender Satz dürfte bei dem hervorragenden

Naturforscher überraschen: „So läßt sich auch die Morallehre als Vorschriftenlehre mit oder ohne echte Freiheit formen, nur daß sie freilich im zweiten Falle eine — Illusion ist für den, der auf die letzten Gründe schaut“ (11). D. meint freilich, die „Theorie“ der Ethik bleibe auch dann, nur sei sie ohne praktische Bedeutung (12). Er „schaut“ die buddhistische Unverletzlichkeit des Menschen- und des Tierlebens als sittliches Gebot; man könne sich von Pflanzen nähren: „das freilich muß man in dieser dualistischen Welt, bis die Chemie einige Schritte weiter ist“ (77). Die Todesstrafe und jeden Krieg lehnt er ab; nur der Völkerbundkrieg gegen Friedensbrecher ist „entschuldigt“ (124). Die Tötung des Unheilbaren auf eigenen Wunsch, ferner die „Euthanasie auch im Wege der Selbsttötung“, der Selbstmord, können „Entschuldigung“ finden (79). D. findet ernste, schöne Worte über Ehe und Familie; aber Geburtenverhinderung kann unter Bedingungen, der Persönlichkeitsentfaltung wegen, „entschuldigt“ sein (67 95); ferner: „Es ist . . . offen zuzugeben, daß es für einen, der Treue in der Einehe aus eigener Schwäche nicht halten kann, moralisch besser ist, offen mehrere Ehefrauen zu nehmen, als in Form beliebigen außerehelichen Verkehrs die Treue zu brechen“ (94). Soll das vielleicht bloß heißen: „moralisch weniger schlecht“?

Eine zum Teil wohlthuende, zum Teil zu schroffe Konsequenz zeigt sich in der Staatslehre. Die Loslösung der „Staatsmoral“ von der „Privatmoral“ wird scharf gebrandmarkt. „Es ist ein Anzeichen für die Harmonie der Welt im moralischen Sinne, daß noch nie ein ‚Realpolitiker‘ im üblichen Sinne des Wortes dauernden Erfolg mit seinen Unternehmungen gehabt hat, wenn diese das Elementar-Moralische verletzen“ (115). Doch teilt D., liberalistisch, dem Staat zu wenig zu. „Es ‚sollte‘ nur ein Staat sein, denn die Menschheit ist eine . . . Zum Wesen des Staates, der ja der Ordnungsausdruck der Menschheit sein will, gehört also, daß er im Singular existiert. . . [Es] muß von allen, ebenso wie auf den einen Staat, so auch auf das Überflüssigwerden von ‚Staat‘, als bewußter Rechtsinstitution überhaupt, hingearbeitet werden: der letzte ‚Zweck‘ des Staates ist seine Aufhebung“ (98).

Unentbehrlich ist nach D. die „Religiosität“, das „Gefühl ergebener freudiger Ruhe im Bewußtsein eines vollkommenen abhängigen Geborgenseins“ (183). Aber dieses Gefühl muß wie jedes gegenständlich, in einem rationalen Wissenskern begründet sein: „Alle echten Kirchenlehren haben einen berechtigten logisch-metaphysischen Kern, zumal die beiden höchstentwickelten, das katholische Christentum und die indische Religionslehre. . . Sie allein stehen ja auch auf dem Boden der Lehre von der Einheit des Menschengeistes und sind in diesem Sinne beide ‚christlich‘ im ursprünglichen Sinne des Wortes. Sie sind für ‚alle Völker‘ da, während leider eine gewisse protestantische Kirche sich durch Einführung des Begriffs der ‚Landeskirche‘ die reinste Quelle der Lehre abgedämmt, ja manchen geradezu antichristlichen Gedankengängen den Weg gebahnt hat“ (197 f.). Man vermißt wieder die Konsequenz, wenn D. das konfessionelle Schulprinzip bekämpft. Müßte nicht aus seinem Satze: „Einheit muß unter dem Gelehrten herrschen“ (105), logisch folgen, daß möglichst alle Lehrer (und Schüler und Eltern) einer Überzeugung sein sollten?

Viel Anerkennendes und viel Abweisendes mußte über dieses Jubiläumsbuch gesagt werden. Beides wird auf eins hindeuten: die Reichhaltigkeit, die Lebendigkeit und den Mut, mit denen dieses Werk fast alle ethischen und soziologischen Fragen der Gegenwart aufgreift, Fragen, die in ihrer furchtbaren Folgeschwere die Zusammenarbeit aller erheischen. Ob D. nicht durch seinen großen Führer Aristoteles eines Tages mit Notwendigkeit zu dessen Vollender, dem hl. Thomas von Aquin, gelangen wird? — Der Form-, Ganzheits- und Ordnungsgedanke, dem D. seine besten Erfolge verdankt, feiert in der philosophischen und theologischen Ethik des Aquinaten seine schönsten Triumphe.

J. Gemmel S. J.