

Besprechungen

Meyer, H., *Systematische Philosophie. Bd. III: Sittlichkeit, Recht und Staat.* gr. 8^o (X u. 460 S.) Paderborn 1959, Schöningh. 24.— DM; geb. 28.— DM.

Wie in den beiden vorangehenden Bänden, so zeigt sich der Verf. auch in diesem 3. Band seiner „Systematischen Philosophie“ ebenso als der überlegene Kenner der gesamten abendländischen Philosophie von den Griechen bis auf unsere Tage wie auch als der mutige Verteidiger der großen Überlieferung der „*Philosophia perennis*“ gegen moderne Zersetzungserscheinungen. Es ist wahr, was er selbst im Vorwort sagt: „So ist ein aktuelles Buch entstanden, das keiner bedeutsamen Problematik ausweicht.“ Dabei versteht er es, stets lebendig und anregend zu schreiben, nicht nur in den Gegenwartsfragen der Sozialethik, sondern auch in den scheinbar abstrakten, in Wirklichkeit allerdings kaum weniger lebensnahen Fragen der allgemeinen Ethik, denen der größere Teil des Buches (1—287) gewidmet ist. Allerdings ist es nicht der Ehrgeiz des Verf., in bohrender Gedankenarbeit neue Lösungen oder Begründungen herauszuarbeiten, sondern er gibt kurz und bestimmt seine Entscheidungen; in den meisten Fällen wird man sie als der gesunden Vernunft entsprechend billigen; hie und da regt sich freilich auch ein Widerspruch gegen allzu bestimmte Behauptungen.

Die ersten neun Kapitel behandeln die *sittlichen Werte und ihre Erkenntnis*. In Auseinandersetzung mit dem Wertrelativismus, aber auch mit der Wert und Sein voneinander trennenden Wertethik zeigt M. die Begründung des sittlichen Wertes in der menschlichen Wesensnatur. „Es gibt keine Ethik ohne metaphysische Verankerung, die in eine religiöse Verankerung übergeht“ (44). Auf Grund dieser Lösung des ethischen Problems werden die Auffassungen Kants, Nietzsches, Bergsons und der Existentialisten einer Kritik unterzogen (46—77).

Nach einer Erklärung der Begriffe der Tugend und des Charakters (78—89) folgt die Kennzeichnung der einzelnen *Tugendwerte*. Die Klugheit ist das Situationsgewissen (96). Zur Tapferkeit gehört auch der Mut zu eigener sittlicher Verantwortung. Befremdlich ist dagegen der Satz: „Zur Tapferkeit gehört selbst das Nichtzurückschrecken vor dem Aufsichnehmen der Schuld“ (99). Daß eine Handlung, die den Menschen wirklich vor Gott schuldig werden läßt, die also unsittlich ist, durch die sittliche Tugend der Tapferkeit gefordert sein könnte, ist ein Widerspruch. Der Verf. meint wohl den Mut, in der echten sittlichen Grundhaltung der Epikie im gegebenen Fall positiv-rechtliche Bestimmungen zu übertreten, „selbst auf die Gefahr hin, wegen Nichtbefolgung der Gesetze bestraft zu werden“ (115). Schön sind die Darlegungen über die Nächstenliebe (125—133); mit Recht bemerkt M., nirgends werde die Unzulänglichkeit der Kantischen Ethik offensichtlicher als hier (131). Wenn M. aber im Zusammenhang mit der ehelichen Liebe sagt, von „den“ Kirchenvätern werde die stoische Auffassung geteilt, jede zweite Ehe nach dem Tod des Ehegatten sei Ehebruch (130), so ist das eine unberechtigte Verallgemeinerung. Ambrosius (*De viduis*, 11), Augustinus (*De bono viduitatis*, 12; CSEL 41, 320—322) und selbst Hieronymus (*Ep.* 49, n.9; CSEL 54, 363) lehren ausdrücklich die Erlaubtheit einer solchen zweiten Ehe. Im Kapitel über die „Rangordnung der Tugendwerte“ kommt der Verf. auch auf „Wertkonflikte“ zu sprechen, in denen gleichzeitig mehrere Wertforderungen auftreten, die aber im gegebenen Fall unvereinbar sind. Er erläutert dies an Fällen, in denen das Sagen der Wahrheit etwa den Tod eines Freundes zur Folge hätte. Das Vorenthalten der Wahrheit könne hier nicht mehr unter den Begriff „Lüge“ fallen (153). Das ist gewiß richtig; nur fragt man sich: Aus welchem Grund? Wegen der guten Absicht, wie M. anzunehmen scheint, oder deshalb, weil in einem solchen „Notstand“ eine Aussage, die unter anderen Umständen eindeutig wäre, nicht mehr eindeutig ist?

Sehr dankenswert ist das Kapitel über die verschiedenen *Tugendideale*, die der stets vorausgesetzten „einfachen Sittlichkeit“ eine Hochform der Sittlichkeit gegenüberstellen. Hierher gehört der hochgemute Mann des Aristoteles, der Weise der Stoiker. Im Mittelalter stehen sich das Mönchsideal und das Ritterideal gegenüber. (Nur stimmt es nicht, daß sich nach Auffassung der Mönche Klosterleben und Welt-

leben unterscheiden wie „heilig und *sündhaft*“ [159]; der Art nach weniger vollkommen heißt noch lange nicht *sündhaft*.) Im folgenden legt M. die Ideale der Renaissance, des Neuhumanismus, der Romantik, Nietzsches und Stefan Georges, schließlich Ernst Jüngers Arbeitertyp dar und unterwirft sie einer Kritik. In diesem Zusammenhang kommt er auch auf die Problematik der Technik zu sprechen. Der Grund für die Verschiedenheit der Ideale ist die Unermesslichkeit des Wertkosmos einerseits und die Begrenztheit des Menschen anderseits (179).

Aus dem Kapitel über die *sittliche Werterkenntnis und das Gewissen* seien hervorgehoben: die Kritik an der Gewissensauffassung Heideggers und Jaspers' (201 ff.), der gut belegte Hinweis, daß auch nach katholischer Auffassung der Primat des Gewissens gilt (204 f.), die Ablehnung der Forderung unbedingten Gehorsams: „Wenn an die Stelle des sich mitverantwortlich fühlenden Vorgesetzten ‚der Typ des kritiklosen Befehlsempfängers tritt‘, wie es im deutschen Heer des Nationalsozialismus der Fall war, dann ist es mit jeder ethischen Unterbauung des Gehorsams vorbei“ (206).

Die folgenden Kapitel (10—11) behandeln die sittliche Forderung, das *Sittengesetz*. Kants Pflichtbegriff ist inhaltsleer (211). In seiner Forderung der Autonomie sieht M. nur die Ablehnung jeder empirischen Heteronomie und des theologischen Moralpositivismus. „Der absolut heilige Wille Gottes ist nach Kant durchaus das gesetzgeberische Maß für alle geschöpflichen Vernunftwesen“ (213). „Verpflichten kann den Menschen nur eine Person“ (215) — eine bedeutsame Einsicht. Im folgenden legt M. die Auffassung des Sittengesetzes bei Scotus (der gegen den Vorwurf des Moralpositivismus verteidigt wird), Ockham, Grotius, Leibniz, Christian Wolff dar. Erst Wolff habe unter dem Einfluß des Deismus die Ansicht verfochten, das Sittengesetz sei so in der Natur des Menschen verankert, daß seine Geltung von Gott völlig unabhängig sei (227). Die Anwendung des Sittengesetzes auf die verwickelten Verhältnisse des Lebens fordert eine Kasuistik; die Angriffe Pascals auf die Kasuistik sind verfehlt (236 f.).

Erst jetzt folgt im 12. Kap. die Behandlung der *Willensfreiheit*. M. unterscheidet drei Grundformen des Determinismus: den kosmologischen, den psychologischen und den psychosozialologischen (242), legt ihre Gründe gegen die Willensfreiheit dar und unterzieht sie einer Kritik. Über die Bedenken M.s gegen die „seltsame“ Lehre der Hochscholastik, der Mensch erstrebe das Zielgut stets „sub ratione boni“ (285), vgl. Coreth in ZKathTh 82 (1960) 229. An anderer Stelle schreibt M. selbst: „Aristoteles hat mit der Behauptung . . . jede Tätigkeit richte sich auf ein Ziel als ein Werthafes, einen wahren Sachverhalt formuliert“ (234).

Nach einem kurzen Kapitel über den Sinn der Strafe (288—295) bringen die Kap. 14—17 bedeutsame Ausführungen zu *Fragen der Sozialethik*. Wir können nur auf einige Punkte hinweisen. Sehr beachtenswert sind die mannhaften Worte gegen die Ehescheidung und die Zerrüttung der Ehemoral (313—318). Der einseitige Pazifismus wird abgelehnt: „Den Frieden sichern zu wollen unter Verzicht auf Macht und Gewalt ist eine Illusion“ (334). In dem Abschnitt über die Staatsformen wird auch auf die Gefahren der Demokratie hingewiesen: „Kaum eine andere Staatsform bedarf so sehr der Moral wie die Demokratie“ (347). Zum Problem christlicher Parteien heißt es u. a.: „Was Jaspers an der christlichen Partei auszusetzen hat, beruht auf einem teils leicht aufdeckbaren, teils kaum glaublichen Mißverständnis“ (349). — Die Toleranzansprache Pius' XII. gibt nicht nur praktische Anweisungen für gewisse Verhältnisse, sondern bei tieferem Zusehen eine prinzipielle Parole (350). Freilich darf die Toleranz auch nicht zur Selbstaufgabe des demokratischen Staates führen: „All den Auffassungen und Bestrebungen, die offenkundig den menschlichen Grundrechten widerstreiten und dem allgemeinen Sittlichkeitsempfinden Hohn sprechen, darf auch die Demokratie keinen Schlupfwinkel gewähren“ (351). — Eine Versöhnung von Marxismus und Christentum ist unmöglich (357).

Aus dem kurzen Kapitel über Widerstandsrecht und Widerstandspflicht sei die Einsicht hervorgehoben: „Weil jede tiefere Tradition des Naturrechtes in Deutschland abging, der Rechtspositivismus so lange das Feld des Denkens beherrschte, war es möglich, daß ein geistig relativ so hochstehendes Volk solche Knechtschaft (des Nationalsozialismus) erduldet“ (373). — Aus dem folgenden Kapitel über die Rechtsordnung sei besonders auf den Abschnitt über das „Recht auf Arbeit“ (428

bis 432) hingewiesen. Zur Frage der Kriegsdienstverweigerung heißt es u. a.: „Jeder Mensch ist als Glied der Gemeinschaft und als sittliche Wertperson verpflichtet, zum Schutz der höchsten Menschheitsgüter einzutreten.“ „Der individual-eudämonistische wie der sozial-eudämonistische Standpunkt haben mit christlicher Ethik nichts zu tun und verfallen, weil sie das irdische Leben als das höchste der Güter schlechthin werten, dem Biologismus, wenn nicht dem Materialismus“ (436). — Das kurze Schlußkapitel weist mit Nachdruck darauf hin, daß auch die Politik unter den Forderungen des Sittengesetzes steht.

Für so manches charaktervolle Wort wird man dem Altmeister der christlichen Philosophie dankbar sein, auch wenn man vielleicht hie und da ein paar feinere Unterscheidungen vermißt. Man kann nur wünschen, das Buch möge auch über die Fachkreise hinaus zahlreiche Leser finden.

J. de Vries S. J.

Friedrich, M., *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx* (Frankfurter wirtschafts- und sozialwissenschaftliche Studien, 8). gr. 8^o (202 S.) Berlin/München 1960, Duncker u. Humblot. 19.80 DM.

Das Rätsel, mit dem alle Marx-Interpreten zu ringen haben, ist seine wirkliche oder vermeintliche Wandlung vom idealistischen Philosophen zum materialistischen Ökonomen. Seitdem die Marxschen Frühschriften bekannt geworden sind, glauben die meisten Forscher, zwischen dem jungen und dem alten Marx einen tiefgehenden Bruch annehmen zu müssen. In schroffem Gegensatz dazu wäre für die Moskauer Gralshüter Marxscher Orthodoxie oder dessen, was sie dafür ausgeben, soweit sie Marx nicht bereits als mit allen Erkenntnissen und Einsichten seiner reifen Jahre ausgestatteter zur Welt kommen lassen, auf jeden Fall sein Lebensweg ohne den geringsten Knick vollkommen geradlinig verlaufen. Beide Marx-Interpretationen sind im gleichen Grad unbefriedigend und unglaublich. Nunmehr legt F. eine Deutung vor, die die Mängel beider vermeidet und geeignet ist, den Entwicklungsgang von Marx verständlich, um nicht zu sagen einsichtig zu machen.

Was den jungen Marx in den Jahren seiner „Selbstverständigung“ angeht, zeigt F., wie früh schon bei ihm unter der Devise, daß „die Verwirklichung der Philosophie nur durch ihre Aufhebung und die Aufhebung der Philosophie nur durch ihre Verwirklichung“ möglich sei, der Übergang sich anbahnt von der Selbstentfaltung des absoluten Geistes zur geschichtlichen Bewegung der *Gesellschaft* nach den in ihr waltenden Gesetzmäßigkeiten. In sehr gründlicher Analyse der Frühschriften, wobei das Hauptgewicht weniger auf die Pariser Manuskripte als auf die „Deutsche Ideologie“ gelegt wird, zeigt F., wie Marx sich schrittweise von Hegel, dann von seinen junghegelschen Freunden losringt. Dabei erweist sich seine bekannte „Umstülpung“ Hegels als noch viel tiefer greifend und grundsätzlicher, als sie dem oberflächlichen Blick erscheint. Von besonderem Reiz ist der Aufweis, in wie vielen kleinen, aber streng folgerechten Schritten die zunächst völlig unbegreiflich erscheinende Verschiebung vor sich geht, die das Proletariat an die Stelle des Weltgeistes rückt und den praktisch-politischen Befreiungskampf des Proletariats zur „Verwirklichung“ der Philosophie erhebt.

Mit der „Deutschen Ideologie“ endet die Analyse des Verf.; die Marxschen Spätschriften gehören nicht mehr zum Thema, wie er es sich gestellt hat. Nichtsdestoweniger erweisen seine Untersuchungen m. E. zwingend — und darin dürfte sein wesentlichstes Ergebnis zu erblicken sein —, daß Marx' reifstes Werk, das „Kapital“, alles andere ist als eine Auseinandersetzung unter national-ökonomischen Fachgenossen, vergleichbar etwa mit Keynes, der seine „General Theory“ für seine Kollegen vom Fach schrieb, um sich mit ihnen über Fragen des Fachs, wenn auch gewiß sehr grundlegende Fragen, auseinanderzusetzen. So ist das „Kapital“ keine „Ökonomie der Arbeiterklasse“, die sich gegen die „bürgerliche“ Ökonomie stellt, sondern führt nur Marxens „Kritik der politischen Ökonomie“ weiter mit dem ausgesprochenen philosophischen Ziel, die Nationalökonomie — heute würden wir sagen: die Sozialwissenschaften schlechthin — ebenso wie die Philosophie als bloße *Bewußtseinsformen* zu enthüllen. So will nach F. Marxens Kritik „ausdrücklich keine ‚rein‘ ökonomische, sondern eine Kritik der sozialen Voraussetzungen der Nationalökonomie wie auch aller anderen Bewußtseinsformen sein“; eben darum