

Ethik und Metaphysik.

Wer immer sich die Mühe gibt, über die ersten Begriffe der Ethik ernstlich nachzudenken, wird zu seinem Erstaunen gewahren, in welch dunkles Gebiet er sich damit begeben hat. Tagtäglich reihen sich im Menschenleben wie an einer ununterbrochenen Kette sittliche oder auch unsittliche Handlungen. Jeder weiß oder glaubt zu wissen, was gut und böse ist und was Pflicht bedeutet. Versucht er aber das, was diese Worte besagen, aus dem Zwielficht des unkritischen Bewußtseins herauszuheben und sich oder andern begrifflich klarzumachen, dann ist es ihm, als ob die Sprache das innerlich Erkannte nicht unzweideutig wiedergeben könne, ja manchmal möchte es ihm scheinen, als ob jede Erörterung solcher Grundfragen mehr Verwirrung als Erleuchtung bringe. Es ist das Selbstverständliche, das der Erhebung zu wissenschaftlicher Klarheit widerstrebt.

Was ist das schwerste von allem? Was dir das leichteste dünket:

Mit den Augen zu sehen, was vor den Augen dir liegt. (Goethe)

Dabei sind die Entscheidungen über die ethischen Grundfragen so bedeutungsvoll, daß die geringste Verschiebung oder Verzeichnung der Hauptlinien gleich von unermesslichen Folgen für das unmittelbar praktische Leben ist. Es liegt somit eine schwere Verantwortung auf jedem, der sich mit den Grundlagen des sittlichen Lebens befaßt. Mißverständnisse und mehrdeutig schillernde Ausdrücke müssen sorgsam vermieden werden, um nicht zu verhängnisvollen Irrtümern, d. h. zu einer laxen oder auch rigoristischen Auffassung der Moral Anlaß zu geben.

Auf der andern Seite wäre es ebenso verfehlt, an die Behandlung der ethischen Grundfragen mit Zaghaftigkeit heranzutreten oder gar vor wirklichen Schwierigkeiten die Augen zu verschließen. Und da alle ernstgerichteten Philosophen in diesen Fragen noch um die letzte, völlig befriedigende Fassung oder Formel ringen, scheint es zur Erlangung einer allseits gesicherten Lösung nur förderlich zu sein, auch Einwänden gegen die eigene Ansicht offene Aussprache zu gestatten, um an den erhobenen Einwänden die eigene Ansicht zu prüfen, zu läutern und zu bewähren.

Deshalb sei zum Abschluß der in dieser Zeitschrift kürzlich angestellten ethisch-metaphysischen Untersuchungen noch einmal Prof. Messer das Wort zu ausführlicher Darlegung seiner Gegengründe gegeben.

Prof. Messer sandte auf meine beiden Aufsätze im Juni- und Juli-Heft folgende Erwiderung ein¹:

I. Bei der Auseinandersetzung zwischen „der religionslosen und der theistischen Moral“ sehe auch ich „den eigentlichen Kernpunkt“ in der Frage, ob der Gottesglaube für die Begründung der Moral unentbehrlich ist (208). Ebenso bin ich mit Pribilla darin einig, daß „sittliche Tugend“ — ich würde sagen: das sittlich Wertvolle — nicht in dem äußern Tun, für sich genommen, sich verwirklicht, sondern in der innern Gesinnung, aus der das Tun hervorgeht.

¹ Die Anwendung des kleineren Drucks geschieht aus technischen Rücksichten der Raumersparnis.

Welches ist nun diese Gesinnung? Diejenige, welche das Gute schätzt und zu verwirklichen trachtet, um des Guten willen. Das ist der Sinn des Sages, den Pribilla (209) aus Thomas von Aquin anführt. Nicht anders urteilt aber auch Kant über unsre Frage. Das erkennt Pribilla selbst an unter Hinweis auf einen Satz Kants. Mit diesem Hinweis verbindet Pribilla das weitere sehr bedeutsame Zugeständnis: „In diesem Sinne kann man auch der Autonomie oder Selbstgesetzlichkeit des moralischen Menschen eine richtige Auslegung geben“ (210 A. 2).

So wäre also Übereinstimmung erzielt über zwei Grundfragen: 1. den Selbstwert des sittlich Guten; 2. die sittliche Autonomie.

Wie kommt es nun, daß Pribilla doch noch sich in vollem Gegensatz fühlt zu der — auch von Kant vertretenen — „religionslosen“ oder „unabhängigen“ Ethik (214)?

Ich glaube, daß ein Hauptgrund dafür in der Tatsache zu suchen ist, daß er die Fragen der „reinen“ Ethik immer noch nicht streng genug scheidet von denen der „angewandten“ Ethik. Anknüpfen möchte ich dabei an die von Pribilla zitierte Bemerkung Kants, man könne daran zweifeln, „ob auch in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde“; vielleicht habe man noch gar kein Beispiel einer rein moralischen Handlung gesehen.

Gerade angesichts dieser Erwägung muß es einleuchten, daß zwei Fragen reinlich auseinandergehalten werden müssen: 1) Was ist eine sittliche (moralische) Handlung? 2) Wie steht es mit der Verwirklichung sittlicher Handlungen?

Diese Scheidung ist philosophisch von der größten Wichtigkeit. Das hat auch die scholastische Philosophie längst erkannt, indem sie zwischen den Begriffen *essentia* (Wesen) und *existentia* (Wirklichkeit) sorgfältig unterschied. Die Frage: Was ist sittliches Verhalten? ist die Frage nach dem Wesen, der *essentia* des Sittlichen. Sie ist die Hauptfrage der „reinen“ Ethik. Sie muß beantwortet sein, wenn wir irgend ein wirkliches Tun von Menschen gut (oder böse) nennen. Sie ist nach ihrem Sinn und nach der Methode ihrer Beantwortung völlig verschieden von der Frage nach der *existentia*, der Verwirklichung, des Sittlichen. Jene erste, die Wesensfrage, kann a priori beantwortet, d. h. auf Grund des bloßen Nachdenkens über die eigentliche Bedeutung des Wortes „sittlich gut“. Die Geltung dieser Antwort hängt dabei nicht ab von Erfahrungen über die Verwirklichung des sittlich Guten.

In welchem Umfang aber und unter welchen Bedingungen diese Verwirklichung eintritt, ist keine Wesens-, sondern eine Tatsachenfrage; sie kann nicht a priori, sondern nur a posteriori beantwortet werden, d. h. die Gültigkeit der Beantwortung hängt ab von dem beigebrachten Material aus dem Bereich der Erfahrung von der Wirklichkeit (*existentia*). Indem wir diese Frage behandeln, bewegen wir uns im Bereich der „angewandten“ Ethik. Nachdem wir in der reinen Ethik festgestellt haben, was gut (und böse) ist, wenden wir diese Begriffe auf das wirkliche Verhalten wirklicher Menschen an und suchen zu erkennen, wie es denn mit der Verwirklichung des sittlich Guten (und Bösen) steht.

Faßt man nun diese grundsätzliche Verschiedenheit von „reiner“ und „angewandter“ Ethik ins Auge, so wird man von da her leicht feststellen können, daß weitaus der größte Teil der Ausführungen in Pribillas erstem Aufsatz (202—217) sich in den Grenzen der angewandten Ethik hält. Damit soll gegen den Wert dieser Ausführungen nichts gesagt sein; nur ist klar, daß es methodisch gefordert ist, sie von den rein ethischen Erörterungen zu scheiden. Auch dürfte es sich empfehlen, unsre Diskussion zunächst auf dem rein ethischen Gebiet zu einem gewissen Abschluß zu führen; denn hier liegt die eingangs erwähnte Streitfrage, die für die philosophische Ethik die entscheidende ist. Wenn nun die hier bereits erreichte Verständigung erneut in Frage gestellt erscheint, so beruht das, wie bereits bemerkt, mindestens zum Teil darauf, daß die Ausführungen Pribillas (die 209 unten zu den rein ethischen Fragen gelangt waren) 214 oben

wieder zu solchen der angewandten Ethik zurückkehren. Da hören wir nun die üblichen Argumente der „theistischen“ Ethik: „Ohne Gott schwebt die Moral eben in der Luft.“ ... „Warum sollte denn der Mensch erbeben vor Schranken, die er selbst ... aufrichtete?“ ... „Und erst die Menschenliebe! Kann sie allein uns Kraft zu selbstloser Hingabe verleihen?“ ... „Wenn es keinen Gott und keine Vergeltung gäbe, was bliebe uns dann übrig, als in den Genüssen dieser Erde einen freilich armseligen Ersatz für den Verlust der höchsten Güter zu suchen?“

Was wäre vom Standpunkt der reinen Ethik aus zu diesen Einwänden zu sagen?

1. Wem die Moral ohne Gott „in der Luft schwebt“ (wir wollen es noch drastischer ausdrücken): wem sie „Luft“ ist, d. h. nichts gilt, der schätzt und will eben nicht das Gute um des Guten willen; das bedeutet: er ist noch kein moralischer Mensch.

2. Wer die „Schranken“, die er sich selbst aufrichtete, sobald sie ihm unbequem werden, nicht mehr respektiert, der beweist damit, daß er zwar einmal die „Autonomie“, die Selbstverpflichtung zum Guten in sich verwirklichte, daß er aber — etwa im Moment schwerer Versuchung — wieder seinem besseren Selbst untreu wurde. Er handelt damit widerständig, ebenso wie derjenige sündigt, welcher Gottes Gebot zuwiderhandelt, obwohl er dessen Verpflichtungskraft erkannt hatte.

3. Ob die Menschenliebe allein uns die Kraft zu selbstloser Hingabe verleihen kann, ist eine Tatsachenfrage, die der einzelne, je nach seinen Erfahrungen mit den Menschen und — sich selbst, so oder anders beantworten wird. Aber auch, wer in dieser Hinsicht trübe Erfahrungen gemacht hat, wird darum die Geltung der rein ethischen Urteile nicht anfechten können, daß Liebestätigkeit sittlich wertvoll ist, und daß der Mensch, der allein um der Liebe willen zu selbstloser Hingabe fähig ist, dem sittlichen Ideal näher steht als der, welcher daneben an anderer Motive bedarf, zumal diese leicht die „Selbstlosigkeit“ seines Tuns trüben.

4. Wer aber erklärt, wenn es keinen Gott und keine Vergeltung gäbe, so könne er nur noch irdische Genüsse schätzen, der offenbart damit, daß ihm der Selbstwert des Sittlichen überhaupt noch nicht aufgegangen ist; daß er noch nicht fähig ist, das Gute um des Guten willen zu erstreben, daß er also noch ein unversittlichter Mensch ist, gleichsam noch „diesseits“ von gut und böse steht.

Solche Fälle un-moralischen oder vor-moralischen Verhaltens, wie sie Pribilla bei seinen Einwänden gegen die „unabhängige“ Ethik ins Auge faßt, mögen tausendfach in der Wirklichkeit vorkommen: die Geltung rein ethischer Urteile wird dadurch nicht im geringsten erschüttert, so wenig nach der Überzeugung des Gläubigen die Geltung der göttlichen Gebote dadurch erschüttert wird, daß sie unzähligemal übertreten werden. Über den sittlichen Wert oder Unwert solchen Verhaltens wird aber in derselben Weise geurteilt werden müssen, ob man nun Thomas von Aquin oder Kant folgt.

Diese Erwägung zeigt aber zugleich, daß wir durch die Untersuchung der rein ethischen Frage nach dem Wesen des sittlichen Verhaltens nicht nur ein theoretisches Problem zu lösen, unsre Wahrheitserkenntnis also zu vermehren trachten, sondern daß wir damit etwas gewinnen können, was für unsre sittliche Selbstprüfung und unser Vervollkommnungstreben von höchster Bedeutung ist: eine lautere Erfassung der Idee des Sittlichen als unsres Zielpunktes und Beurteilungsmaßstabes. Alle angewandte Ethik, soll sie nicht durch Anpassung an die oft so unideale Wirklichkeit die Reinheit und Höhe des sittlichen Bewußtseins gefährden, muß immer wieder an der reinen Ethik sich orientieren.

Wenn wir aber jenen schlichten Satz der reinen Ethik festhalten, daß gutes Handeln dasjenige ist, das „um des Guten willen“ geschieht, so haben wir daran den Maßstab, um zu beurteilen, wie weit das Verhalten des wirklichen Menschen, bei dem oft sehr mannigfache Motive zusammenwirken, spezifisch „sittlichen“ Wert besitzt und wie-

weit ihm solcher nicht zukommt (was sehr wohl damit vereinbar sein kann, daß andere Wertarten sich in ihm verwirklichen, z. B. ästhetischer oder religiöser Glückswert oder Nützlichkeitswert für die Gemeinschaft).

Daß das Bewußtsein des sittlich Guten (wie es sich z. B. als Ausleuchten eines sittlichen Ideals, als „Stimme des Gewissens“ oder als „reine Achtung vor dem Gesetz“ geltend macht) in sich selbst Motivationskraft besitzt, wird von Pribilla mehrfach zugegeben (vgl. 204–210). Aus dem eben erwähnten Satz der reinen Ethik geht aber hervor, daß ein menschliches Verhalten um so mehr dem idealen Wesen des Sittlichen entspricht, also einen um so höheren sittlichen Wert hat, je mehr die Schätzung des Sittlichen für sich allein ausreichende Motivationskraft besitzt für das wirkliche Wollen eines Menschen, je mehr dazu andersartige Hilfsmotive entbehrlich sind. Nur der wäre im vollen Sinne des Wortes „gut“, der solche Hilfsmotive ganz missen könnte, weil er imstande wäre, das (objektiv) Gute lediglich „um des Guten willen“ zu tun. Er wäre auch nach der subjektiven Seite gut; seine Handlung wäre lediglich getragen „durch eine in Freiheit geborene gute Gesinnung“, von der ja auch Pribilla (völlig in Übereinstimmung mit Kant) erklärt, daß sie die „Seele der Sittlichkeit“ darstelle, ohne welche „selbst die vor den Menschen glänzendste Heldentat in sich moralisch wertlos sei“ (210).

Wieweit die wirklichen Menschen zu diesem „guten“ Handeln im Vollsinne des Wortes fähig sind, und inwieweit bei ihnen Hilfsmotive nötig sind, um sie dazu zu bringen, objektiv gut (oder wenigstens nicht böse) zu handeln, das ist eine Tatsachenfrage der angewandten Ethik, über die ich mich mit Pribilla sicher leicht verständigen könnte. Wenn sich zwei Forscher einig sind, z. B. über die wesenhafte Beschaffenheit eines reinen Metalls, so kann diese Einigung nicht wieder gefährdet werden durch die Tatsachenfrage, ob in Wirklichkeit dieses Metall auch ganz rein oder nur vermischt mit andern Stoffen sich finde.

II. Ich hatte in meiner letzten Erwiderung (256) gesagt, daß das „Gute“ und das „Verpflichtende“ identisch seien. Mit diesem Satz befinden wir uns wieder im Gebiete der reinen Ethik; denn er beansprucht, ein wesentliches Merkmal des Guten festzustellen.

Pribilla hat bis jetzt diesen Satz noch nicht ausdrücklich anerkannt, aber in seinen Bemerkungen zu dieser Frage, besonders in den eindringenden Untersuchungen, die er in seinem zweiten Aufsatz 257–265 unsrem Problem gewidmet hat, finde ich doch so weitgehende Annäherungen an diesen Satz, daß ich die Zuversicht hege, auch hier zu einer grundsätzlichen Einigung zu gelangen. Ich will zunächst die Punkte anführen, in denen diese Annäherung vorliegt.

1. Schon in einer Anmerkung des ersten Aufsatzes (211 A. 2) heißt es: „Auch liegt im Begriff des sittlich Guten schon ein Werturteil eingeschlossen; wir erkennen es zugleich als ein *faciendum*, als ein Sein-Sollendes im weiteren Sinne, d. h. als würdig unsrer Liebe und Bemühung. Aber die Verpflichtung im eigentlichen Sinne fügt noch das Moment des absoluten Sollens hinzu. Die Erfahrung des Lebens bestätigt diesen Unterschied.“

Ich werde später dargetun, daß die hier angenommene Unterscheidung von einer Verpflichtung im „weiteren“ und im „eigentlichen“ Sinne der angewandten Ethik angehört. Das ist schon aus dem Schlusssatz Pribillas erkennbar; denn eine rein ethische Betrachtung muß a priori gelten, durch „Erfahrung des Lebens“ kann sie weder „bestätigt“ noch widerlegt werden.

Pribilla räumt nun ein: das Gute wird wesensnotwendig gedacht a) als ein Wert, b) als ein *faciendum*, d. h. ein zu Verwirklichendes. Damit ist gesagt, daß aus dem, was wir als sittlich gut wertschätzen, uns ein Sollen, eine Aufforderung, es wirklich zu machen,

entgegentönt. Diesen Gedanken kann man aber auch so ausdrücken: Das Gute verpflichtet uns zu seiner Verwirklichung; es ist zugleich das Verpflichtende.

2. „Es ist wahr“ — erklärt Pribilla (211) —, „daß das innerste Mark der Moral die sittliche Verpflichtung ist.“ Nun ist das „innerste Mark der Moral“ doch offenbar — das Gute. Sollte es also nicht erlaubt sein, es mit dem Verpflichtenden gleichzusetzen? Überhaupt enthalten die Ausführungen Pribillas 211–213, obwohl sie diese Gleichsetzung widerlegen wollen, doch eine Reihe von Bemerkungen, die gerade dafür sprechen. So heißt es 212: „Im Sollen oder Nicht-Sollen kommt das Wesen der Pflicht zum Vorschein.“ Nun sahen wir soeben unter 1), das Gute ist das Sein-sollende; wir können nunmehr die Identifizierung fortführen: gut = sein-sollend = verpflichtend.

Auf derselben Seite lesen wir: „Der Spruch dieses Gesetzes (des Sittengesetzes) lautet nicht bedingt: Wenn du das sittliche Ziel willst, mußt du den Weg dahin wollen, sondern er lautet unbedingt: Du mußt das sittliche Ziel wollen.“ Gleich darauf 213 oben steht der Satz: „Die Moral aber spricht ein absolutes Sollen aus, d. h. sie verlangt, daß dies oder jenes für uns ein absoluter Wert sein muß.“

Der Inhalt des Sittengesetzes bzw. der Moral ist aber das Gute. Geht aus diesem Satze nicht hervor, daß das Gute wesensnotwendig auch das Verpflichtende ist?

3. Eben dieses Wesensmerkmal des sittlich Guten hat Kant mit seinem Begriff des kategorischen Imperativs bezeichnet. Er lehrt also: Das Gute ist zugleich das unbedingt Gebietende. Das bedeutet aber auch: es ist das unbedingt Verpflichtende.

4. C. 260 wird auf Grund eingehender Erörterung zugegeben: „Die Strafe setzt eine Verpflichtung voraus, sie ist die Ahndung für eine verletzte Pflicht; sie kann also die Verpflichtung nicht schaffen und begründen.“ Wird aber die verpflichtende Kraft nicht erst durch Strafen geschaffen, so liegt sie doch wohl im Wesen des sittlich Guten selbst. Darum läßt sich auch das Bewußtsein des Guten ohne weiteres als „Pflichtbewußtsein“ bezeichnen, wie das Pribilla (261) tut. Ebenda bemerkt er: „Wäre unsre Natur diabolisch auf das Böse hingeeordnet, so würden wir das Böse als unsre Pflicht erkennen.“ Daraus ergibt sich: Da unsre Natur auf das Gute hingeeordnet ist, so erkennen wir das Gute als Pflicht. Das heißt aber: Das Gute ist identisch mit dem Verpflichtenden.

5. Dasselbe folgt aus dem bedeutsamen Zugeständnis Pribillas (261), „daß zwischen Pflichtbewußtsein und Gotteserkenntnis nicht schon ein begrifflicher Zusammenhang obwaltet“. Wenn aber die Erkenntnis der sittlichen Verpflichtung nicht erst der Erkenntnis Gottes als des verpflichtenden Gesetzgebers bedarf, so muß sie in und mit der Erkenntnis des Guten gegeben sein, d. h. das Gute wird wesensnotwendig zugleich als das Verpflichtende erkannt.

Jedoch prüfen wir nunmehr die Bedenken, die Pribilla hindern, diese Identifizierung ohne Einschränkung zuzugeben. Wir kommen dabei zurück auf die bereits erwähnte Stelle, an der er das sittlich Gute ein „Sein-sollendes im weiteren Sinne“ nennt und davon unterscheidet „die Verpflichtung im eigentlichen Sinne“, die „das Moment des absoluten Sollens hinzufügt“. Begründet wird diese Unterscheidung durch folgende Bemerkung (211): „Es gibt viel Gutes, zu dem wir nicht verpflichtet sind. Und so muß es sein, soll nicht das Gewissen in eine skrupulöse Angst hineingetrieben werden. Ich bin nicht verpflichtet, jedes Almosen zu geben, das ich geben kann; nicht jeder Wunsch meines Vorgesetzten muß mir Befehl sein. Es ist in Theorie und Praxis stets verhängnisvoll gewesen, die Grenzen zwischen Pflicht und Vollkommenheit zu verwischen.“

Sofern mit „Theorie“ die reine Ethik und mit dem „Vollkommenen“ das Gute (in seiner vollen Bedeutung) gemeint ist, würde ich „Grenzen“, d. h. Unterschiede zwischen voller Pflichterfüllung und Vollkommenheit nicht anerkennen. Die Unterscheidung stammt aus der Praxis, also dem Bereich der angewandten Ethik.

Wer nämlich „autonom“, d. h. in selbständiger sittlicher Beurteilung etwas als „gut“, d. h. sein-sollend erkennt, der wird sich auch verpflichtet fühlen, es zu tun. (Ob er wirklich dazu kommt, es auszuführen, steht natürlich hier nicht zur Diskussion.) Das Sollen, das im moralisch Guten liegt, ist ja von Pribilla selbst (213 oben) als ein „absolutes“ Sollen anerkannt worden. Er darf also nicht vom Standpunkt der Theorie, d. h. der reinen Ethik zwischen einem „Sein-sollenden im weiteren Sinne“ und einem „absoluten“ Sollen unterscheiden. Das Sollen, das im Wesen des Guten liegt, ist „absolut“, d. h. kategorisch und nicht hypothetisch.

Gewiß bin ich nicht „verpflichtet, jedes Almosen zu geben, das ich geben kann; nicht jeder Wunsch meines Vorgesetzten muß mir Befehl sein“. Es mag nämlich im konkreten Fall so sein, daß ich zwar noch ein Almosen geben „kann“, daß ich aber eine andere Verwendung des betreffenden Betrages als wertvoller erkenne; ebenso „könnte“ ich vielleicht den Wunsch meines Vorgesetzten erfüllen, aber ich habe Gegengründe; vielleicht erscheint mir dieser Wunsch als töricht, oder ich habe gerade Wichtigeres zu tun. Unterlasse ich aber das Almosengeben etwa aus Geiz oder das Erfüllen eines Wunsches, den ich für berechtigt halte, aus Bequemlichkeit, so handle ich gegen mein Gewissen, bzw. sittliches Gefühl; ich handle also nicht gut, ich handle pflichtwidrig (wenn auch meine Unterlassung nicht gegen das verstößt, was durchschnittlich im praktischen Leben als „Pflicht“ gilt. Der sittlich autonome Mensch begnügt sich eben nicht damit, das zu tun, was man „durchschnittlich“ tut).

Aber wird nicht, wie Pribilla fürchtet, durch Identifizierung des sittlich Guten mit dem sittlich Verpflichtenden „das Gewissen in eine skrupulöse Angst hineingetrieben“? Diese Gefahr scheint mir doch nur bei solchen vorzuliegen, die nicht zu der innern Freiheit und Reife autonomer sittlicher Beurteilung gelangt und die zudem von religiösen Angstvorstellungen geplagt sind, die in Gott nicht sowohl den liebenden Vater als den unerbittlich harten und peinlich genauen Richter erblicken.

Wenn man das alles erwägt, so wird man jenen schon erwähnten Ausspruch Kants, es habe vielleicht noch nie einen „guten“ Menschen gegeben, weniger verwunderlich finden. Er faßt eben den Begriff des Guten ohne die übliche Anpassung an die unvollkommene Wirklichkeit und die damit gegebene Abschwächung; er faßt den Begriff des „Guten“ in seiner vollen Bedeutung. Dann ist aber der „Gute“ zugleich der „Vollkommene“.

Wie sagt doch Jesus zu dem reichen Jüngling? —: „Was heißest du mich gut? Niemand ist gut, denn der eine Gott.“ (Mark. 10, 18.)

III. Die Prüfung der Bedenken Pribillas führt mich zu dem Ergebnis, daß für die Betrachtungsweise der reinen Ethik die Gleichsetzung des Guten mit dem Verpflichtenden und weiterhin mit dem durch die Idee des Vollkommenen Geforderten aufrecht erhalten werden muß. Mag aus pädagogischen Erwägungen manches dafür sprechen, in der Praxis hier Scheidungen vorzunehmen, jedenfalls muß dafür gesorgt werden, daß diese nicht zur Trübung und Abschwächung des sittlichen Ideals führen und pharisäischer Selbstgerechtigkeit Vorschub leisten.

Zugleich hat sich uns ergeben, daß „die Erkenntnis Gottes nicht zum Begriff der sittlichen Verpflichtung gehört“ (265). Damit ist ebenfalls zugegeben, daß das Moment des Verpflichtenden schon im Wesen des Guten liegt; daß somit die Ethik, um die verpflichtende Kraft des Guten aufzuweisen, nicht eine Anleihe zu machen braucht bei der Religionsphilosophie (oder der positiven Theologie), sondern daß sie selbständig ist. Das ist aber auch eine Grundlehre Kants, auf die er Hauptnachdruck legt.

Wenn Pribilla aber immer noch zögert, diesem Sage zuzustimmen, so scheint mir das — abgesehen von Bedenken, die aus der ethisch-pädagogischen Praxis stammen und schon deshalb nicht entscheidend sind — darauf zu beruhen, daß er aus dem, was er bereits zugegeben, nicht die Folgerungen nach ihrem ganzen Umfange zieht, und daß

er ein anderes, ein metaphysisches Problem mit dem uns hier beschäftigenden rein ethischen zusammenfließen läßt.

Er gibt zu: „Die Erkenntnis der sittlichen Verpflichtung ist logisch (begrifflich) nicht in der Erkenntnis Gottes begründet“ (264). Aber weiter will er nicht gehen. In der Ansicht angesehener Theologen, „der Mensch könne in seinem Gewissen sündigen, auch wenn es keinen Gott gebe, und das sittlich Böse bleibt sittlich böse, ob es nun einen Gott gebe oder nicht“, sieht er eine „Überspannung der Moralität“.

Wenn Pribilla in diesem Zusammenhang geltend macht: „Das sittliche Leben braucht angesichts der schweren Opfer, die bei der Beobachtung der sittlichen Imperative zu bringen sind, unbedingt einen Halt an dem Wohin und Warum“, so ist dabei übersehen, daß ja im sittlich Guten selbst, in ihm als absolutem Selbstwert das „Wohin“ und „Warum“ gegeben ist. Es sei nur an das erinnert, was Pribilla früher (212 f.) treffend über den „absoluten Charakter der moralischen Gebote“ ausgeführt hat. Jedenfalls ist ein Überschreiten des sittlichen Gebietes, also der Ethik, nicht nötig, um ein höchstes Ziel zu finden. Ja, wenn man dem sittlich Guten diesen Rang bestreiten wollte, so würde man ihm auch den Charakter des absoluten Wertes und des kategorischen Imperativs wieder nehmen. Dann sank es herab zum bloßen Mittel für einen höheren Zweck, sein Wert wäre von dem dieses Zweckes abgeleitet, also „relativ“, nicht absolut; sein imperativischer Charakter wäre bloß hypothetisch.

Pribilla erklärt (265 u. 264): „Wenn die Erkenntnis Gottes auch nicht zum Begriff der sittlichen Verpflichtung gehört, so ist sie doch von größter Bedeutung für die Sittlichkeit, da Gott der ontologische (sic!) Grund für die ganze sittliche Ordnung ist.“ „Wenn ich den Urgrund alles Seins und aller Ordnung aufhebe, dann kann vielleicht noch von physischen Übeln oder unzweckmäßigen, grausamen Handlungen, nicht aber von sittlicher Ordnung und Bindung die Rede sein.“

Wenn nun von Pribilla zugegeben wird (261 264), daß „zwischen Pflichtbewußtsein und Gotteserkenntnis nicht schon ein begrifflicher Zusammenhang obwaltet“, so ist damit zugegeben, daß etwas als gut oder böse, (als geboten oder verboten, als pflichtmäßig oder pflichtwidrig) erkannt werden kann, ohne auf die Existenz und Geseggebung Gottes zurückzugehen. Das heißt: Der Wert- und Geltungscharakter des Sittlichen kann erkannt werden, ohne auf die Wirklichkeitsfrage, ob ein Gott existiert, einzugehen. Auch er gibt damit grundsätzlich zu: die rein ethischen Probleme als timologische stehen nicht in logisch-notwendigem Zusammenhang mit ontologischen, oder — was hier dasselbe bedeuten würde: metaphysischen (vgl. 265 u.).

Die volle Tragweite dieses Zugeständnisses ist nicht erkannt, wenn Pribilla bemerkt (264), bei Leugnung Gottes könne zwar noch von physischen Übeln oder „grausamen Handlungen“, nicht aber von „sittlicher Ordnung und Bindung“ die Rede sein. Wenn dieses letztere Begriffspaar rein ethisch aufgefaßt wird als die Geltung der sittlichen Werte und der in ihrem Sinn enthaltenen Imperative (Normen), so steht diese Geltung auf Grund „unmittelbar durch sich selbst einleuchtender Erkenntnis“ fest, wie Pribilla bereits 261 A. 2. unter Berufung auf Thomas ausdrücklich zugegeben hat. Er würde dieses Zugeständnis wie alles, was er über die Selbstständigkeit des Pflichtbewußtseins gegenüber der Gotteserkenntnis ausgeführt hat, wieder zurücknehmen müssen, wollte er behaupten, daß von der Geltung „sittlicher Ordnung und Bindung“ in dem oben definierten Sinne ohne die Existenz Gottes nicht die Rede sein könne. Er räumt ja auch ein, daß Unterschied und Geltung physischer Werte und Unwerte bestehe, auch wenn Gott nicht existiere. Was für die physischen Werte zutrifft, warum soll das für die geistigen nicht zutreffen? Ja, wenn er zugestehet, daß ohne Gott vielleicht noch von „grausamen“ Handlungen geredet werden könne, so hat er eigentlich alles zugegeben, worum wir ihn ersuchen; denn grausam ist selbst ein sittliches Wertprädikat.

Nach diesen Erwägungen können wir auch Stellung nehmen zu dem Sage Pribillas: „Die Ethik kann nicht bei der unmittelbaren Evidenz der sittlichen Vernunftordnung stehen bleiben und dann ihr Denken abschirren. Alle Wissenschaft ist Erkenntnis aus den Ursachen, und so muß auch die Ethik nach dem metaphysischen Grunde der absoluten Verpflichtung forschen.“ „Woher kommt das Sollen in das wollende Subjekt?“

Hier muß eben das Wert- und Wirklichkeitsproblem scharf auseinandergehalten werden. Eine Wertfrage ist: Worauf ruht der Wert des sittlich guten Handelns? Darauf ist zu antworten: Er ruht in ihm selbst; er hat nicht nur abgeleiteten Wert (wie ein Mittel, das seinen Wert vom Zweck empfängt), sondern es ist absoluter, d. h. Selbstwert und darum Selbstzweck, letztes Ziel für unser Wollen und Handeln. Das ist ja der Sinn des schon dem schlichten Menschen verständlichen und einleuchtenden Wortes: daß man das Gute um des Guten willen tun soll. Eben darum kann, ja muß die Ethik, sofern sie „reine“ Ethik, also bloße Wertwissenschaft sein will, „bei der unmittelbaren Evidenz der sittlichen Vernunftordnung stehen bleiben“, wie ja auch die Logik bei der logischen Evidenz erster unmittelbarer Grundsätze stehen bleibt (vgl. 261 A. 2).

Es ist nun freilich zuzugeben, daß schon viele (wie auch Pribilla, vgl. 266) das Bedürfnis empfinden, den ethischen Wertunterschieden noch einen ontologischen „Haft“ zu geben: daß sie das Gefühl haben, „ohne Gott schweben eben die Moral in der Luft“ (214). Psychologisch sind dergleichen Gefühle erklärlich aus der Gewöhnung der Jugenderziehung, die ja das Sittliche und das Religiöse aufs engste zu verbinden pflegt; ferner aus der Schwierigkeit, den Wertgedanken in abstracto ganz rein zu vollziehen; es sollen Werte gedacht werden als geltend und verpflichtend und doch als — unwirklich (denn die sittlichen Werte z. B. sollen ja erst in Gesinnung und im Handeln wirklicher Menschen wirklich werden). Daß das Geistesleben der Menschen vom Unwirklichen — nämlich leitenden Wertideen — gleichsam innerlich lebt, diesen Gedanken rein zu vollziehen, fordert schon eine gewisse Abstraktionskraft.

Seitdem Plato in seinen „Ideen“ Wertgedanken zugleich als jenseitige Wirklichkeiten gedacht, hat sich diese Verquickung von Wert und Wirklichkeit, von Timologischem und Ontologischem bis auf den heutigen Tag in der Metaphysik behauptet.

Wenn nun Pribilla sagt (266): „Alle Wissenschaft ist Erkenntnis aus den Ursachen, und somit muß auch die Ethik nach dem metaphysischen Grunde der absoluten Verpflichtung forschen: Woher kommt das Sollen in das wollende Subjekt?“ — so finde ich auch hier die Vermischung eines timologischen und eines ontologischen Problems: das timologische (und zugleich rein ethische) lautet: Welches ist der Grund der absoluten Verpflichtung? Diese Frage ist als falsch gestellt innerhalb der reinen Ethik abzuweisen: Nach dem „Grunde“ eines „Absoluten“ zu fragen, ist nämlich in sich widerspruchsvoll; hätte es noch einen „Grund“, so wäre es nicht das „Absolute“; dies ist seinem Begriff nach ein Höchstes, Letztes. Man kann auch nicht sinnvoll nach dem „Grund“ der obersten Denkgesetze wie „A ist A“ fragen.

Auf die Frage Pribillas könnte man höchstens durch eine Wesensanalyse antworten, nämlich: in dem Wesen des Guten als des absolut Wertvollen liegt zugleich — sofern man es in Beziehung auf frei wollende Wesen betrachtet — die Eigentümlichkeit, absolut verpflichtend zu sein.

Damit gehen wir aber nicht über die Grenze der reinen Ethik hinaus; wir greifen nicht zu einem „metaphysischen“ (bzw. ontologischen) Grund. Solches würde uns auch nichts helfen; es ist eine evidente Wahrheit, daß die Geltung eines Werturteils durch Seins- (bzw. Wirklichkeitsurteile) weder begründet noch widerlegt werden kann. So wenig die Geltung des Sages, daß $2 \times 2 = 4$ ist, auf dem Wirklichkeitsurteil beruht, daß er in Millionen von Rechenbüchern steht — er würde auch gelten, wenn er in keinem stünde —, so wenig läßt sich die Geltung von Werturteilen auf Wirklichkeitsurteile gründen.

Hier zeigt sich auch, daß man nicht sagen kann: „Alle Wissenschaft ist Erkenntnis aus den Ursachen“ (266), sofern man nicht — entgegen dem deutschen Sprachgebrauche unter „Ursachen“ logische und timologische „Gründe“ versteht. Jedenfalls empfiehlt es sich, um Problemvermischungen zu verhüten, in der Beziehung von Ursache und Wirklichkeit lediglich eine ontologische, also einen Zusammenhang innerhalb der Wirklichkeit zu sehen.

IV. In meinem letzten Aufsatz hatte ich ausgeführt, daß die Anerkennung des Gewissens als oberster Instanz jede Autorität (abgesehen von ihrer pädagogischen Bedeutung) in Frage stelle (257). Pribilla findet dies Zugeständnis „bedeutsam“, und fürchtet, daß meine Auffassung zu „allgemeinem Relativismus“ führe (266 ff.).

Was zunächst die Frage „wissenschaftlicher“ Autoritäten betrifft, so kann ich mir den von Pribilla angeführten bekannten Ausspruch Iherings (268 f.) auch von meinem Standpunkt aus zu eigen machen: „Das wenigste von dem, was wir für wahr halten, können wir selber auf seine Wahrheit prüfen.“ Sehr vieles werden wir sicher zeitweilig auf Autorität hin für wahr halten. Werden nun aber einmal gegen einen solchen Satz ernsthafte Bedenken geltend gemacht, so können wir, sofern wir „selbständige Forscher“ sind, über solche Bedenken nicht durch Berufung auf eine Autorität endgültig entscheiden. Liegen die Bedenken außerhalb unsres eigenen Arbeitsgebietes, fühlen wir uns also ihnen gegenüber nicht zuständig, so können wir den Fragenden an andere Forscher verweisen, auf Grund deren Autorität wir unsre Ansicht gebildet haben; aber der Sinn dieser Berufung ist „nicht der, daß dadurch eine Frage endgültig entschieden sei“ (257); es liegt vielmehr in ihr die Aufforderung, der Fragende möge nunmehr die Gründe jener Autorität prüfen.

Wenn nun aber Pribilla aus meiner Betonung des Gewissens als einziger oberster Instanz die Gefahr des Relativismus ableitet, so beruht das darauf, daß er das Wort „Autorität“ nicht durchweg im gleichen Sinne gebraucht wie ich. Wir müssen uns also zunächst über den Sinn dieses Wortes verständigen.

Ich habe die „innere Abhängigkeit von der Autorität“ dem innern Zustand, den Kant als „Autonomie“ bezeichnet, gegenübergestellt (433); demjenigen Menschen aber schrieb ich „Autonomie“ zu, der nach eigenem Gewissen entscheidet, für den „das Gewissen oberste Instanz“ ist. Somit bedeutet mir „innere Abhängigkeit von der Autorität“ soviel wie „Heteronomie“, d. h. den innern Zustand eines Menschen, der sich von einem andern bzw. einer andern Instanz angeben läßt, was gut und böse ist, was er also zu tun und zu unterlassen hat. Wenn ich auch dieser Abhängigkeit von einer Autorität große praktische Bedeutung für Jugend- und Volkserziehung zumesse, so bin ich doch der Ansicht, daß der Zustand der Autonomie eine höhere sittliche Reife darstellt und darum zu erstreben ist.

Nun gibt auch Pribilla zu (267): „Das Gewissen ist die letzte subjektive Instanz für den einzelnen“, aber er fügt hinzu: „Daneben gibt es noch eine höchste objektive Instanz: das Gesetz oder, konkret in seiner Ursache gefaßt, die Autorität.“ Er folgert daraus, „daß das Gewissen nicht grundsätzlich die Autorität in Frage stellen kann; denn die Autorität ist nichts anderes als der Ausdruck der objektiven gültigen Wertordnung.“

Es ist unverkennbar, daß hier die Abhängigkeit von der Autorität einen ganz andern Sinn annimmt, als dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß ist, dem ich in meiner oben angegebenen Erläuterung dieses Begriffes folgte.

Um mich über diesen doppelten Sinn mit Pribilla zu verständigen, möchte ich ihn erinnern an seine Bemerkung 261 A. 2. Hier sagt er im Einklang mit Aristoteles und Thomas: „Die Annahme der ersten, unableitbaren Prinzipien ist nicht ein blindes Für-wahr-halten, sondern eine Erkenntnis, die unmittelbar durch sich selbst einleuchtender ist als jeder Beweis.“ Was er hier „blindes Für-wahr-halten“ nennt, das scheint mir

charakteristisch für den Zustand der Heteronomie, der inneren Abhängigkeit von der Autorität, den ich dem der Autonomie, des Selbstseins durch das eigene Gewissen entgegenstellte.

Da nun dem Gewissen die objektive Wertordnung in ihren Prinzipien einleuchtet, so kann ihm diese objektive Wertordnung nicht in dem gleichen Sinne „Autorität“ sein, wie es für den Heteronomen eine Autorität gibt. Dasselbe gilt, wenn der zur Autonomie Gelangte den Schritt aus dem Ethischen ins Religiöse tut und in Gott den metaphysischen Urheber jener objektiven Wertordnung sieht. Auch Gott gegenüber wird das Verhalten des auf das eigene Gewissen vertrauenden autonomen Menschen nicht ein „blindes Für-wahr- (oder Für-gut-) halten sein, sondern ein von „der inneren Leuchtkraft der Vernunftordnung“ (211) durchdrungenes.

Daraus ergibt sich auch, wie es aufzufassen ist, wenn man von dem Gewissen als letzter subjektiver Instanz das Gesetz als höchste objektive Instanz unterscheidet. Gewiß ist die Unterscheidung insoweit am Plage, als ja das Gewissen gerade darin sein Wesen und seine Bedeutung hat, daß es dem Subjekt die Erkenntnis der objektiven Werte und der mit ihnen gegebenen Gesetze vermittelt. Eben darum bilden diese Gesetze nicht eine zweite, neben dem Gewissen stehende Instanz, sondern Gewissen und Gesetze gehören zusammen. Erst als Erkenntnisorgan für die Gesetze kann ja überhaupt das Gewissen beanspruchen, leitende Instanz für uns zu sein. Nur durch es wird dem Subjekt das Objektive zugänglich.

V. Um festzustellen, ob wir in unserer Erörterung zu einer gewissen Übereinstimmung gelangt sind, möchte ich ein paar Sätze formulieren, in denen die Gedanken, die ich als Hauptergebnisse ansehe, kurz zusammengefaßt sein sollen.

1. Das sittlich Gute ist seinem Wesen nach auch das Verpflichtende.
2. Ob es sich empfiehlt, in der Praxis das Gute vom streng Verpflichtenden, ferner vom Vollkommenen zu unterscheiden, ist keine Frage der „reinen“, sondern der angewandten Ethik, insbesondere der Pädagogik.
3. Die Erkenntnis des sittlich Guten als des Verpflichtenden hat Geltung unabhängig von der Erkenntnis der Existenz Gottes.
4. Es ist methodisch geboten, die Fragen nach den Werten und der Geltung von Werturteilen zu unterscheiden von der Frage nach der Existenz bzw. Wirklichkeit.
5. Die Wertlehre (Timologie) einschließlich der Ethik ist insofern verschieden und unabhängig von der Seinslehre (Ontologie bzw. Metaphysik).
6. Die realen Ursachen sind zu unterscheiden von den logischen und timologischen Geltungsgründen.
7. Die metaphysische Untersuchung des Verhältnisses von Gott zum Sittengesetz bzw. der Existenz des sittlichen Bewußtseins in den Menschen betrifft nicht ein Wertgeltungs-, sondern ein Wirklichkeitsproblem.
8. Das Verhältnis des Gewissens zu der objektiv geltenden Wertordnung ist nicht ein blindes Fürwahrhalten, sondern ein einleuchtendes Erkennen.
9. Das Gewissen als Erkenntnisorgan für die objektiv geltenden Werte und Gesetze ist oberste leitende Instanz für das sittliche Verhalten des Menschen.
10. Das Gewissen in diesem Sinne befreit grundsätzlich von einer inneren Abhängigkeit unter menschliche Autorität.

+ + +

Wir haben die eingehende Darlegung Meßners bereitwillig zum Abdruck gebracht, weil sie ein gutes Bild der Schwierigkeiten gibt, die bei der philosophischen Erfassung und Klärung der ethischen Grundbegriffe aufstoßen. Versuchen wir nun, im Anschluß an seine Ausführungen Gemeinsames und Trennendes in unsern Anschauungen zu scheiden, soweit die gebotene Kürze es gestattet.

I. Die Übereinstimmung, die ich (210) über den Begriff des sittlich Guten zwischen Thomas und Kant feststellte, bezieht sich nur auf den Ausgangspunkt der Ethik; es ist eine Ähnlichkeit in der ersten Formel. Bei der Auslegung dieser Formel tritt aber alsbald der wesentliche Unterschied ihrer Ansichten scharf und deutlich hervor. Der Unterschied hängt im tiefsten Grunde mit der Beurteilung der menschlichen Natur und ihrer Neigungen zusammen. Kant verlangt den Ausschluß aller materialen Antriebe aus den Motiven des sittlichen Handelns und erkennt als einziges sittliches Motiv nur die Achtung vor dem Sittengesetz an. Nach Thomas und doch wohl auch nach allgemein menschlicher Auffassung verdankt die Handlung zwar der Rücksicht auf das Sittengesetz ihr sittliches *So sein* und damit ihren sittlichen Wert, aber sie braucht dieser Rücksicht nicht notwendig ihr *Dasein* zu schulden. Nach Thomas ist jeder geistige und materielle Wert, auch der Genuß, ein sittliches Gut, wenn er die Probe der Vernunftordnung oder, was dasselbe ist, des Sittengesetzes besteht. Die Liebe zu Gott, die Liebe zum Nächsten und die Liebe zum Vaterland sind gute sittliche Motive. Freilich müssen, abgesehen vom höchsten Wert, alle materialen Willensobjekte erst vor der Vernunft auf ihren Edelgehalt geprüft werden, ehe ihnen freier Einfluß auf den Willen gestattet werden darf; haben sie aber diese Prüfung bestanden, so dürfen sie ihre volle innere Wirkkraft entfalten¹. Auch Hunger und Liebe können somit das Getriebe der menschlichen Handlungen in sittlich wertvoller Weise in Bewegung setzen, ohne notwendig auf das Motiv der Pflicht oder der „Vorstellung des Gesetzes“ angewiesen zu sein. Daraus folgt, daß dem sittlich Guten im Sinne von Thomas eine ganz andere Motivationskraft zukommt als im Kantischen System. Nach Thomas ist das sittlich Gute eine Welt von göttlichen und menschlichen, zeitlichen und ewigen Werten, nach Kant ist es eine blutlose Formel. Deshalb ist auch der Sinn des sittlichen Selbstwertes ein anderer bei Thomas als bei Kant. Wenn Thomas sagt, der sittlich gute Mensch müsse das Gute tun um des Guten willen, so ist er weit davon entfernt, dieser Formel jene Starrheit und Inhaltslosigkeit zu geben, wie das bei Kant der Fall ist.

Es ist Kants Geist, wenn Messer so sorgsam den Einbruch der Erfahrung oder der angewandten Ethik in die „reine“ Ethik verhüten will. Kant unterschied aufs schärfste die „Physik der Sitten“ (praktische Anthropologie) und die „Metaphysik der Sitten“. Während unter der ersteren eine theoretische Betrachtung der im erfahrungsmäßig gegebenen Leben der Menschen erscheinenden Sittlichkeit zu verstehen ist, soll die zweite ein System reiner, a priori geltender Formeln ohne alle Rücksicht auf die tatsächliche Lebensgestaltung in der Wirklichkeit sein. Aber diese Unterscheidung, deren Durchführung auch Kant selbst nicht gelungen ist², mag in kritischer Hinsicht noch

¹ Vgl. diese Zeitschrift 101 (1921) 193 ff., wo ich die Meinungsverschiedenheit zwischen Kant und Schiller über das Verhältnis von Pflicht und Neigung behandelt habe. Kant ist der richtigen Auffassung ganz nahe gekommen, als er schrieb: „Wir stehen unter einer Disziplin der Vernunft und müssen in allen unseren Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen“ (Kritik der praktischen Vernunft [Akad.-Ausgabe V 82]); vgl. Herm. Schwarz, Das sittliche Leben (Berlin 1901) 296.

² Paulsen, Immanuel Kant⁶ (Stuttgart 1920) 290.

so bedeutsam sein, sie wird verhängnisvoll, wenn sie über die methodologische Linie hinausgeht. Soll die Ethik nicht einer völligen Lebensfremdheit verfallen, so muß sie stets die Erfahrung zu Rate ziehen, erstens um die Übereinstimmung mit dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein, dessen getreue Auslegerin sie sein soll, stets zu bewahren, und zweitens um bei dem Ausbau der Ethik die Tragfähigkeit der menschlichen Natur nicht zu überschreiten.

Sodann darf die Trennung der ethischen und der metaphysischen Frage nicht dazu führen, die letztere zu vernachlässigen. Es ist gewiß wichtig, die Grenzen der einzelnen Wissenschaften nicht zu verwischen. Jede Frage soll methodisch richtig gestellt und behandelt werden. Aber noch wichtiger als die methodische Rücksicht, in welcher Abteilung der Wissenschaft eine Frage erörtert werden muß, ist die andere, daß die Frage überhaupt behandelt wird. Man trenne scharf die einzelnen Disziplinen der Wissenschaft, aber man hüte sich dabei, den Menschen zu zerreißen, der ein lebendiges Ganzes bildet und dessen Wesen nicht nur eine ethische, sondern auch eine religiöse Anlage aufweist. Die Wissenschaft soll den Menschen nicht von einer Tür zur andern weisen.

Doch nehmen wir die Frage der praktischen Wirksamkeit der Ethik vorweg. Messer bemerkt zutreffend, daß der größte Teil meines ersten Aufsatzes (202—217) sich in den Grenzen der angewandten Ethik hält. Ich hatte das ausdrücklich (213) hervorgehoben, um die rein theoretischen Untersuchungen dem zweiten Aufsatz vorzubehalten. Es ist nun nicht so, als ob ich mich für die Unwirksamkeit der religionslosen Moral ausschließlich auf die „üblichen Argumente der theistischen Ethik“ berufen hätte. Vielmehr deutete ich an, daß über diese Unwirksamkeit eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Freund und Feind bestehe. Es ließen sich hierfür viele Geständnisse auch von Männern beibringen, die ungläubig oder skeptisch waren (Rousseau, Voltaire, Schopenhauer u. a.). Das Wort: „Unsre moderne Sittlichkeit schwebt in der Luft“ stammt von dem radikal ungläubigen Arthur Drews¹, und auf den Skeptiker Renan geht der Ausspruch zurück: „Ohne es zu wissen, danken wir oft nur diesen verworfenen Formeln (des alten Glaubens) die Reste unsrer Tugend. Wir leben von einem Schatten, von dem Duft einer leeren Vase; nach uns wird man vom Schatten eines Schattens leben. Manchmal fürchte ich, das möchte etwas leicht sein.“²

Im einzelnen wäre auf die Einwände Messers zu erwidern:

1. Wem die Moral ohne Gott in der Luft schwebt, der gibt damit durchaus nicht zu verstehen, daß sie ihm tatsächlich „Luft“ sei, sondern er bekennet nur, daß er eine Moral ohne Gott für einen Bau ohne Fundament halte. Er kann dabei sowohl den Bau wie das Fundament unbedingt bejahen und somit ein moralischer Mensch sein. Kant selbst hat die Schwäche einer Moral ohne religiösen Halt sehr wohl gefühlt: „Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird.“³

2. Wer in den sittlichen Geboten nur Schranken sieht, die der Mensch sich selbst gesetzt hat, mag durch ihre Verletzung sich den Vorwurf zuschieben, kein „autonomer“

¹ Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes (Jena 1906) 47.

² Plag, Geistige Kämpfe im modernen Frankreich (München 1922) 461.

³ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Akad.-Ausg. IV 425).

Mensch im Sinne der kritischen Ethik zu sein. Aber warum kann oder darf er sich nicht über diesen Vorwurf hinwegsetzen, wie er ja auch darauf verzichten kann, ein ästhetischer Mensch zu sein? Gegenüber den göttlichen Geboten ist eine solche Frage nicht berechtigt, da das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf vom Menschen absolute Ehrfurcht und absoluten Gehorsam fordert, wie es die Vernunft in einleuchtender Weise als gut und verpflichtend aufweist.

3. Über die praktische Unwirksamkeit des Altruismus ohne religiöse Grundlage sind schon so viele Erfahrungen gemacht worden, daß darüber ein abschließendes Urteil sehr wohl möglich ist. Erinnert sei nur an das Wort Niezsches: „Daß die Liebe zum Menschen ohne irgend eine heiligende Hinterabsicht eine Dummheit und Tierheit mehr ist, daß der Hang zu dieser Menschenliebe erst von einem höheren Hange sein Maß, seine Feinheit, sein Körnchen Salz und Stäubchen Ambra zu bekommen hat — welcher Mensch es auch war, der dies zuerst empfunden und erlebt, wie sehr seine Zunge gestolpert haben mag, als er versuchte, solch eine Zartheit auszudrücken, er bleibe uns für alle Zeiten heilig!“ Natürlich soll nicht bestritten werden, daß selbstlose Menschenliebe im Einzelfall auch ohne religiöse Beimischung edle Entschlüsse eingeben kann, aber es handelt sich hier um die Frage, ob solche Liebe als Motiv für die Erfüllung aller Pflichten gegen den Nächsten genügt oder gar als Grundlage die Moral überhaupt zu tragen vermag, etwa wie A. Comte es gemeint hat. Das ist es, was zu leugnen ist.

4. Messer übersieht, daß der ganze Bau der Ethik zusammenstürzt, wenn ihr die metaphysische Voraussetzung genommen wird. Ein Selbstwert des Sittlichen, d. h. ein absoluter Wert läßt sich dann nicht mehr aufrechterhalten, wenn alle Werte in nichts versinken, und es ist aussichtslos, bei einem Weltbrand kleine von Menschenhand gezimmerte Hütten retten zu wollen. Ohne Gott verblassen alle Ideale zu bloßen Fiktionen, die nur auf den wirken können, der ihre innere Leere nicht durchschaut. Die Hingabe an die Genußgüter ist nur deshalb ethisch verwerflich, weil und soweit sie die Wertschätzung und Erlangung der höheren geistigen Güter hindert. Wenn es aber keine geistigen Werte gibt, wenn Gott, Unsterblichkeit und Gerechtigkeit als Trugbilder entlarvt sind, dann bleibt eben dem wachen Menschen nichts anderes übrig, als in den Genüssen dieser Erde einen freilich armseligen Ersatz für den Verlust der höchsten Güter zu suchen. Das ist eine nicht nur praktisch, sondern auch logisch unentrinnbare Folgerung. Und was würde aus der gegenteiligen Ansicht sich ergeben? Wenn selbst ein Apostel Paulus, dessen sittliche Größe alle christlichen Jahrhunderte bewundert haben, wegen 1 Kor. 15, 32 noch ein unversittlichter Mensch ist, gleichsam noch „diesseits“ von gut und böse steht, wer wird dann vor dem strengen Gerichte der kritischen Ethik bestehen können? Wenn die Sache so steht, dann ist allerdings, was Kant abwehrte, die Menschheit „in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen“.

II. Hohen Wert legt Messer seiner Behauptung bei, daß das Gute und das Verpflichtende begrifflich zusammenfallen. Hier wirkt bei ihm offenbar das Wort Kants gegen die „Volontäre“ in der Sittlichkeit nach. Es genügt in der „Kritik der praktischen Vernunft“ das Hauptstück: „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ einzusehen, um zu erkennen, wie eng sich Messer den Anschauungen Kants angeschlossen hat. Aber gerade in diesem Punkte tritt der Rigorismus Kants in schroffster und geradezu unmenschlicher Form hervor. Kant ist hier nach Schillers Worten der Drako, der nur für die Knechte, nicht aber für die Kinder des Hauses sorgt. Es gibt für ihn keine Vollkommenheit, die sich an den freien Edelmut der Menschen wendete; alles Gute ist zugleich gebieterische Pflicht. Will man diesem theoretisch wie prak-

tisch bedenklichen Rigorismus entgegen, so muß man unbedingt an der Unterscheidung zwischen verpflichtendem und nicht-verpflichtendem Guten festhalten. An der Richtigkeit dieser Unterscheidung können mich auch die Gegengründe Messers nicht irremachen.

1. Zwar habe ich (211 A. 2) zugegeben, es liege im Begriff des sittlich Guten ein Sein-sollendes im weiteren Sinne, d. h. eine Anregung und Einladung zu seinem Vollzug, aber erst die Verpflichtung im eigentlichen Sinne fügt das Moment des absoluten Sollens hinzu. Nur von diesem absoluten Sollen ist die Rede, wenn von Verpflichtung schlechthin gesprochen wird. Es darf also das, was ich von dem Sollen im weiteren Sinne gesagt habe, nicht auf das Sollen im strengen Sinne übertragen werden. Wenn ich dabei kurz und darum vielleicht mißverständlich schrieb, daß die Erfahrung des Lebens den Unterschied zwischen verpflichtendem und nicht-verpflichtendem Guten bestätige, so verstand ich unter Erfahrung nicht die Praxis der Menschen, sondern das allgemeine sittliche Bewußtsein oder die gemeine Menschenvernunft, auf die sich Kant zur Bewährung seiner Ansichten auch in der reinen Ethik wiederholt beruft¹.

In der Tat, wem wäre die besagte Unterscheidung nicht geläufig? Im Felde hörte ich Soldaten zueinander sprechen: „Wenn ich zur Patrouille befohlen werde, gehe ich; aber freiwillig melde ich mich nicht.“ Es war nicht mehr das Heroenzeitalter unsres Heeres. Aber will man diese Soldaten der Pflichtvergessenheit zeihen, weil sie für ihre Person einen Heroismus ablehnten, den sie sehr wohl als solchen erkannten und auch hätten verwirklichen können? Die Geschichte von Ananias und Saphira weist den gleichen Unterschied zwischen freiwilligem und verpflichtendem Guten auf (Apg. 5, 4). Auch psychologisch ist die Einstellung der Seele ganz anders, wenn es sich um ein verpflichtendes oder um ein freiwilliges Gutes handelt. Betont der Erzieher oder der Prediger die Verpflichtung zu irgend einer Handlung oder Unterlassung, so fordert das Gewissen Beweise, daß wirklich eine Pflicht vorliege; wendet er sich aber an den Edelmut, ohne eine Verpflichtung aufzuerlegen, so gibt sich der Mensch zufrieden, wenn er die Vortrefflichkeit des empfohlenen Verhaltens eingesehen hat.

2. Wenn ich die Verpflichtung das innerste Mark der Moral nannte, so ist das nicht so aufzufassen, als ob alles Gute zum innersten Mark der Moral gehöre. Wäre aber alles Gute zugleich sittlich verpflichtend, so gäbe es im Organismus des sittlichen Lebens nur innerstes Mark, was offenbar dem Bilde, das ich gebrauchte, widersprechen würde.

3. Der Inhalt der Sittlichkeit ist freilich das Gute, aber das Sittengesetz oder der kategorische Imperativ der Pflicht erstreckt sich nur auf das notwendige, d. h. das von der Vernunftordnung geforderte Gute.

4. Bei der großen und entscheidenden Bedeutung der Pflicht und ihrer Erfüllung für das sittliche Leben bezeichnen wir oft die ganze Sittlichkeit des Menschen als Pflichtbewußtsein oder Pflichterfüllung, ohne deshalb dem Guten in seinem ganzen Umfange verpflichtenden Charakter zuzuerkennen.

5. Aus dem Zugeständnis, daß zwischen Pflichtbewußtsein und Gotteserkenntnis nicht schon ein begrifflicher Zusammenhang obwaltet, folgt keineswegs, daß nun das Gute wesensnotwendig als das Verpflichtende erkannt wird. Die Vernunftordnung kann sehr wohl einiges zu ihrem wesentlichen Bestand, anderes zu ihrer Vollkommenheit fordern.

Die Beispiele, die ich zur Veranschaulichung meiner Ansicht anführte, haben natürlich zur Voraussetzung, daß nur sittlich gute Handlungen in Frage kommen. Die Befolgung eines törichten Wunsches wäre ebensowenig sittlich

¹ 3. B. Grundlegung usw. (Akad.-Ausg. IV 402 404 411 454).

gut wie die Unterlassung eines Almosens aus Geiz. Nach der „gemeinen Menschenvernunft“ wird Bequemlichkeit erst dann zu einem Fehler, wenn sie die Erfüllung der Pflicht vernachlässigt oder gefährdet. Die entgegenstehende Anschauung Messers hebt offenbar allen Unterschied zwischen Wunsch und Befehl auf. Hinzukommt, daß die sittlichen Handlungen verschiedene Intensitätsgrade und damit geringeren oder größeren sittlichen Wert aufweisen. Gäbe es nun keinen Unterschied zwischen vollkommenem und verpflichtendem Guten, dann wäre der Mensch stets zur höchstmöglichen Anstrengung seiner Kräfte verpflichtet; denn die freiwillige Unterlassung eines höheren Gutes ist offenbar eine Unvollkommenheit. Das aber würde, folgerichtig durchgedacht und durchgeführt, zu einer Überspannung und damit zum Zusammenbruch des sittlichen Lebens führen.

Im übrigen sei bemerkt: wenn der Unterschied zwischen verpflichtendem und nicht-verpflichtendem Guten theoretisch unhaltbar ist, dann ist er auch in der angewandten Ethik und zumal in der Pädagogik unverwerthbar, weil er einer Zurechtweisung des Gewissens Vorschub leisten würde. Die richtige Bildung des Gewissens ist aber das wichtigste Ziel der Erziehung.

Was Messer über Natur und Behandlungsweise der Skrupulosität ausführt, ist im wesentlichen zutreffend. Gewiß wurzelt sie in der Regel im Religiösen, aber es ist wohl kein vermessenes Urteil, wenn ich beifüge, daß die meisten Gewissenskämpfe in religiösen Menschen ausgefochten werden. Doch warum sieht der Skrupulöse in Gott den „unerbittlich harten“ Richter? Eben weil er in seiner Verwirrung die Grenzen zwischen Pflicht und Rat vermischt.

Der Unterschied zwischen Vollkommenheit und Pflicht begründet keineswegs die Gefahr pharisäischer Selbstgerechtigkeit. Wer in ernster Prüfung innewird, wie sehr er menschlicher Gebrechlichkeit unterworfen ist, überwindet diese Gefahr, auch ohne daß er zu jedem Guten durch den Imperativ der Pflicht getrieben werden müßte.

Wenn aber Messer unter Berufung auf die Heilige Schrift den Rigorismus Kants verständlich zu machen sucht, so ist ihm hierbei ein allerdings bedeutsames Versehen unterlaufen. Hätte Kant nur gesagt, dem Menschen eigne tatsächlich keine sittliche Fehlerlosigkeit, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Es ist ein echt christlicher Gedanke: „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns“ (1 Joh. 1, 8). Aber Kant sagt nicht, es habe vielleicht niemals einen (vollkommen) guten Menschen, sondern niemals eine einzige gute Handlung gegeben. Das ist ein gewaltiger Unterschied. Das ist ein Rigorismus, der an der menschlichen Natur verzweifeln macht.

III. Im dritten Abschnitt trennt Messer scharf die Wert- und die Wirklichkeitsfrage, um so die völlige Unabhängigkeit der Ethik von metaphysischen Voraussetzungen aufstellen zu können. Aber die methodische Scheidung von Wert und Wirklichkeit kann und darf nicht sachliche Zusammenhänge aufheben. Gewiß ist in der neuesten Philosophie viel von Wert und Geltung die Rede; manche glauben damit aller metaphysischen Erörterungen überhoben zu sein. Aber wenn man den Wert oder die Geltung von dem Grunde des Seins und der Seinsmöglichkeit trennt, sät man den Axt ab, auf den man sich setzen wollte. Freilich ist die Geltung z. B. des Satzes, daß $2 \times 2 = 4$ ist, nicht von seiner Aufnahme in unzählige Rechenbücher und von dem darin sich fundgebenden Wirklichkeitsurteil abhängig, aber der Satz hätte keine Geltung, wenn 2×2 in Wirklichkeit nicht 4 wäre. Die Geltung ist nicht von dem Seinsurteil abhängig, wohl aber von dem Sein oder doch von der Seinsmöglichkeit.

Wenn ich zugebe, daß die Erkenntnis der Verpflichtung nicht begrifflich die Erkenntnis Gottes einschließe, so ist dieser Satz wesentlich verschieden von dem andern: Die sittliche Ordnung ist von der Existenz Gottes unabhängig. So weit ist selbst Kant nicht gegangen. Wohl hat er gesagt, der Mensch bedürfe zur Erkenntnis und Erfüllung der Pflicht nicht der Idee (d. h. der Erkenntnis) Gottes, aber er hat, soviel ich sehe, niemals behauptet, es sei eine sittliche Ordnung auch möglich, wenn es keinen Gott gäbe. Da er stets gottgläubig war, ist ihm diese Frage vielleicht nie in den Sinn gekommen, wie sie ja auch den meisten gottgläubigen Menschen nicht in den Sinn kommt. Aus seiner Lehre von den Postulaten läßt sich aber entnehmen, daß er die ethische Ordnung irgendwie (vorsichtig ausgedrückt) vom Dasein Gottes abhängig erachtete.

In diesem Sinne hatte ich geschrieben (264), ohne die Existenz Gottes könne vielleicht noch von physischen Übeln oder unzweckmäßigen, grausamen¹ Handlungen, nicht aber von sittlicher Ordnung und Bindung die Rede sein. Doch fügte ich gleich bei, daß jeder Versuch, die Leugnung Gottes logisch durchzuführen, das Denken notwendig in Widersprüche verstricken müsse. In der Tat, wenn es keinen Gott gäbe, dann gäbe es auch keine physische Ordnung. Insofern sind die Gegenbemerkungen Messers durchaus zutreffend. Nur weil für den auf das Handeln eingestellten Menschen die Folgerung der Gottesleugnung für die sittliche Ordnung unmittelbarer und bedeutungsvoller erscheint als für die von unsrem Willen völlig unabhängige physische Welt, nur darum können wir für unser Denken vielleicht eine solche Scheidung vornehmen. Immerhin darf die Hypothese: „Wenn es keinen Gott gäbe“ in der Philosophie nur mit größter Vorsicht angewandt werden.

Trotzdem kann ich Messer, freilich mehr seinen Worten als seinem Gedanken, zustimmen, wenn er schreibt, daß ein Überschreiten des sittlichen Gebietes, also der Ethik, nicht nötig ist, um ein höchstes Ziel zu finden. Gerade aus der Analyse des ethischen Zieles ergibt sich der innige Zusammenhang zwischen Religion und Moral.

Die sittlichen Gebote — darüber besteht Übereinstimmung — treten an den Menschen als absolute Imperative heran, aber nicht als bloße Fiktionen, sondern als Leitideen, die im tatsächlichen Leben verwirklicht werden sollen. Es muß also auch eine Möglichkeit bestehen und aufweisbar sein, die jene Imperative in die Wirklichkeit überträgt. Die Ethik als normative Wissenschaft soll ja, wie schon Aristoteles² bemerkt, nicht nur den Begriff, sondern die Übung der Tugend vermitteln (oder doch vermitteln können); sie muß also die sittliche Ordnung nicht nur für den Verstand erklären, sondern auch für den Willen motivieren³. Denn von der Erkenntnis: „Ich bin verpflichtet, das zu tun“, bis zu dem tatkräftigen Entschluß: „Ich will das tun“ ist noch ein weiterer Schritt. Gewiß wird die Geltung des moralischen Gesetzes nicht ge-

¹ Das Wort „grausam“ muß hier wegen des Zusammenhangs im physischen Sinne von „schmerzregend“ verstanden werden.

² Eth. Nic. 2, 2; 1103 b 26.

³ Daher ist zum Aufbau der Ethik nicht nur logischer Scharfsinn, sondern auch tiefe Seelenkenntnis erforderlich. Hier liegen in der Persönlichkeit Kants gewisse Schranken, die bei der Beurteilung seiner Ethik nicht übersehen werden sollten.

fährdet, wenn es nicht ausgeführt wird, aber sie wird erschüttert oder vielmehr vernichtet, wenn das Gesetz praktisch überhaupt nicht ausgeführt werden kann.

In dieser Lage befindet sich nun das sittliche Gesetz in der religionslosen Ethik. Es könnte allerdings auf den ersten Blick als ein erhabener Standpunkt erscheinen: der ethisch reife Mensch, der nur auf das moralische Gesetz in seiner Brust schaut und zu dessen Erfüllung keines andern Motivs bedarf als der Vorstellung eben dieses Gesetzes. Aber wer sich für dieses Ideal begelstert, übersteht, daß es ohne religiösen Gehalt ein bloßes Phantom ist, das nicht nur nicht lebt, sondern auch nicht leben kann. Mit Recht bemerkt Paulsen¹: „Ein solcher nichts als die Pflicht und die Pflicht allein um der Pflicht willen erfüllender Mensch wäre denn freilich die hölzernste Gliederpuppe, die je ein Systembauer gezimmert hätte.“ Ein solcher Automat wäre eine ausgeklügelte Maschine, aber kein lebendiger, fühlender Mensch mit Nerven, Sehnen und Blut. Gewiß ist es wahr: Wenn und soweit einem Menschen die Vorstellung des Gesetzes als Motiv zum sittlichen Handeln genügt, bedarf er zur Erfüllung des Gesetzes keines andern Motivs. Aber die Tatsache, daß die Vorstellung des Gesetzes dazu nicht hinreicht, und zwar nicht in Einzelfällen, sondern allgemein und wesentlich, das ist es, was zu denken gibt. Auch dem Edelsten erscheint das sittliche Gesetz als ein Joch und eine Bürde; er braucht also ein Motiv, das ihm die Bürde tragen hilft, und zwar gerade dann, wenn ihn die Last des Gesetzes drückt.

Wir hörten die Geständnisse über die Unwirksamkeit der religionslosen Moral. Selbst Nietzsche, der „Vorforderer“ Gottes, bekennt, daß bisher noch niemand die Kraft hatte, ohne Gott geistig aufrecht zu gehen. Woher dieses wesentliche Versagen der religionslosen Moral? Wenn eine Moral ohne religiöse Grundlage im wirklichen Leben nicht ausreicht und, wie nun einmal der Mensch ist, auch nicht ausreichen kann, dann muß doch irgendwie ein Fehler im Aufbau dieser Ethik stecken, gerade so wie eine Maschine, die nicht arbeiten kann, irgendwo einen Konstruktionsfehler aufweisen muß. Es könnte der Fehler ja zunächst an der Bedienungsmannschaft liegen. Wenn aber auch die tüchtigsten Ingenieure die Maschine nicht in Gang bringen können, dann muß der Mangel eben an der Maschine liegen.

Noch an einer andern Stelle sehen wir deutlich den Einbruch des Religiösen in den ethischen Bereich. Wenn auch der bloße Begriff des sittlich Guten und der sittlichen Verpflichtung formell noch kein religiöses Moment enthält, so trägt doch die Erscheinungsweise des Sittlichen im Menschen unverkennbar die Züge einer inneren Wesensabhängigkeit des Menschen. Es liegt im Sittlichen der Keim des Religiösen. Wir gewahren im Menschen ein Sollen, dessen Erfüllung nicht wie von selbst sich einstellt, sondern nur unter gewaltiger Anstrengung von der trägen, niedern Natur abgerungen werden muß. Gerade das sittliche Gesetz drückt durch seinen Befehlston wie einen Stachel in die Seele des Menschen das Bewußtsein des Zwiespalts zwischen Pflicht und Neigung, Wollen und Sollen und damit zugleich das Bewußtsein der Ordnungsbedürftigkeit seiner Natur.

Das sittliche Sollen ist das eigentümliche Merkmal des Menschen, und darum ist in der ethischen Ordnung zugleich die ontologische Stellung des

¹ System der Ethik I¹² (1921) 354.

Menschen deutlich erkennbar. In Gott gibt es keinen Gegensatz zwischen Natur und Ethos, in ihm ist nur Heiligkeit, wesensnotwendige Vollendung. Im Menschen dagegen gibt es ein Ethos, das nicht notwendig Natur ist, sondern oft unverwirklicht bleibt. Ein solches Ethos, das die eigentümliche Form des Sollens annimmt, ist nur denkbar in einem kontingenten, d. h. unvollendeten, nicht-göttlichen Wesen¹.

Der Gegensatz im Menschen zwischen Gesetz und Verwirklichung ist nichts anderes als der Ausdruck des Werdehaften in seiner besondern Erscheinung der Sittlichkeit. Wie alles Untermenschliche das Gesetz seines Wesens nur allmählich, stückhaft und fehlerhaft verwirklicht, so vollzieht auch der Mensch, der sich von dem Gesetzesvollzug in Tier- und Pflanzenwelt durch Bewußtsein und Freiheit unterscheidet, das Gesetz seines Wesens nur allmählich, stückhaft und fehlerhaft. Diese Mangelhaftigkeit wird aber in den menschlichen Handlungen durch Bewußtsein und Freiheit zu ethischer Fehlerhaftigkeit. Wie nun der Werdecharakter im Untermenschlichen auf ein Sein hinweist, das nicht geworden ist und wird, sondern wesensnotwendig ist, so weist auch das Werdehafte in seiner spezifischen Form der menschlichen Sittlichkeit (mit dem Gegensatz zwischen Gesetz und Wirklichkeit) auf ein seinshaftes ethisches Wesen. Dieses ethische Wesen in ein abstrakt ohne Subjekt gedachtes Ideal zu verflüchtigen, würde dem Verstande keine Erklärung und dem Willen keinen Antrieb gewähren, wie denn auch eine solche Vorstellung von der gemeinen Menschenvernunft als unerträgliche Zumutung abgelehnt wird. Da nun der Mensch das absolute ethische Wesen nicht ist, kann der letzte Grund für die Erscheinung und Möglichkeit menschlicher Sittlichkeit nur in einem absolut vollkommenen Wesen liegen, das wir eben Gott nennen.

Weil der Mensch gerade in den Vorgängen des sittlichen Lebens, in den Kämpfen zwischen Wollen und Sollen, im Frieden des Gewissens und in den Schauern der Schuld und Reue die Eigenart und Grenzen seiner Natur am tiefsten erfährt, führt ihn weit mehr als der gestirnte Himmel über ihm das moralische Gesetz in ihm zu Gott, in dem allein er seinen Urgrund und sein letztes Ziel finden kann. Die aus den Erfahrungen des sittlichen Lebens geschöpfte Selbsterkenntnis führt demnach zur Gotteserkenntnis. Um also Religion und Moral zu verbinden, brauchen wir gar nicht mit Kant den

¹ So schreibt Kant in der reinen Ethik: „Ein vollkommen guter Wille würde also ebenso wohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genötigt vorgestellt werden können, weil er von selbst nach seiner subjektiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperative; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperative nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.“ (Grundlegung usw. [Akad.-Ausg. IV 414].) Ein ganz ähnlicher Gedankengang findet sich bei Thomas von Aquin (Summa theol. 1, q. 63, a. 1 c): *Solum illud actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, numquam posset artifex nisi recte lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina. . . . Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum secundum conditionem suae naturae. Ein absolutes Wesen kann keine Fehler begehen, weil es keine Norm über sich hat, sondern sich selbst Norm ist. Wo also Fehler vorkommen oder möglich sind, handelt es sich um ein unvollkommenes, relatives, abhängiges Wesen.*

gangbaren, aber mehr äußerlichen Weg über die Glückseligkeit einzuschlagen. Es genügt die Analyse des sittlichen Bewußtseins.

Wenn Messer die enge Verbindung von Religion und Moral aus der „Gewöhnung der Jugenderziehung“ erklären will, so stellt sich doch gleich die Frage ein: „Wie kamen denn die Menschen dazu, nicht nur in der Jugenderziehung, sondern ganz allgemein Religion und Moral aufs engste zu verbinden?“ Es handelt sich hier nicht um eine spezifisch christliche Erscheinung; schon längst vor Christus und längst vor Plato sehen wir überall den innigen Bund zwischen Religion und Moral. Das Wort Heraklits: „Es nähren sich alle menschlichen Geseze von dem einen göttlichen“ durchzieht die Geschichte der gesamten Menschheit aller Jahrhunderte. Es muß also hier ein objektiver Zusammenhang bestehen. Wenn dessen begriffliche Klarstellung wirklich Schwierigkeiten machen sollte, so darf dies doch nicht dazu verleiten, den Zusammenhang selbst zu leugnen.

IV. Die weiteren Erklärungen, die Messer über seine Auffassung von Autorität und Autonomie abgibt, gestatten, wie mir scheint, eine fast völlige Einigung über diese vielumstrittenen Punkte, soweit die Sache und nicht Worte in Betracht kommen.

Daß bei zweifelhaften Fragen die Berufung auf andere Forscher nur die Bedeutung eines Hinweises hat, ist einleuchtend. Es fragt sich aber weiter, ob ich die feststehenden Ergebnisse einer mir fremden Wissenschaft, z. B. die Berechnungen der Astronomen, auf Autorität hin als sichere und endgültige Wahrheiten annehmen kann und darf. Die Autorität müßte mir in diesem Falle für die Richtigkeit und Sicherheit der Ergebnisse bürgen. Über diesen Punkt spricht sich Messer nicht bestimmt aus. Doch scheint er zur Bejahung dieser Frage zu neigen; denn er glaubt, die angeführten Worte Iherings sich zu eigen machen zu können.

Wenn Messer unter „Heteronomie“ die blinde Unterwerfung unter eine menschliche Autorität oder, anders und schroffer ausgedrückt, die Preisgabe des eigenen Gewissens versteht, so gibt es wohl niemand, der einer solchen, des Menschen unwürdigen Heteronomie das Wort reden möchte¹. In diesem Sinne können und wollen wir alle Autonomisten sein, d. h. im Sinne eines Gewissens, das wesensmäßig auf transzendent objektiv geltende Geseze weist.

V. Als Hauptergebnisse unsrer Untersuchungen möchte ich folgende Sätze aufstellen:

1. Das sittlich Gute ist die Voraussetzung für das Verpflichtende, fällt aber nicht seinem ganzen Umfang mit dem Verpflichtenden zusammen.

2. Die Trennung des Guten und Vollkommenen ist nicht nur eine Frage der angewandten Ethik, sondern auch der „reinen“ oder der theoretischen Ethik.

3. Die Erkenntnis des sittlich Guten und der sittlichen Verpflichtung ist nicht notwendig (begrifflich) von der Erkenntnis der Existenz Gottes abhängig.

4—6. Methodisch können und sollen Wertfragen von den Seinsfragen geschieden werden. Da aber jeder Wert, soll er nicht zur bloßen, wirkungslosen Fiktion herabsinken, im Sein begründet oder doch eine Seinsmöglichkeit haben muß, da ferner das sittliche Sollen durch seine imperative Form über seinen Ursprung Auskunft gibt, so führen die Fragen der Ethik von selbst zur Metaphysik und dürfen sachlich von ihr nicht getrennt werden.

¹ Freilich ist das nicht mehr der Sinn, den Kant mit dem Worte Heteronomie verband. Nach Kant ist Heteronomie die Bestimmung des Willens durch ein anderes Motiv als das des Gesetzes. So ausdrücklich: Grundlegung usw. (Akad.-Ausg. IV 441). Ein Handeln aus dem Motiv der Gottes- oder Nächstenliebe ist nach Kant heteronom.

7. Die Abgrenzung der Ethik und Metaphysik ist zunächst eine methodische Frage, die von untergeordneter Bedeutung ist, falls damit nicht eine Zerreißung des wesentlichen Zusammenhangs zwischen der Ethik und ihren metaphysischen Voraussetzungen beabsichtigt ist.

8. und 9. wie oben bei Messer.

10. Das Gewissen befreit insofern grundsätzlich von einer inneren Abhängigkeit unter menschliche Autorität, als jede menschliche Autorität sich vor dem Gewissen des Gehorchenden erst als rechtmäßig ausweisen muß.

* * *

Wir stehen am Abschluß unsrer Erörterungen, die gleichsam einen Streifzug durch die katholische und die moderne Gedankenwelt darstellen. Immer wieder stießen wir dabei auf die Spuren Kants. Man hat daher nicht unrichtig gesehen, wenn man den Gegensatz zwischen katholischem und modernem Denken auf die kurze Formel gebracht hat: Thomas oder Kant. Nicht als ob diese beiden genialen Denker in allen Einzelheiten das katholische oder moderne Denken bestimmten — nur Fanatiker schwören auf jedes Wort ihres Meisters — aber die Grundeinstellung zu den großen Problemen des Geisteslebens ist hüben und drüben durch die gewaltige Arbeit dieser Denker in den wesentlichen Punkten festgelegt. Deshalb wird jede tiefere Behandlung der großen Lebensfragen immer sich gezwungen sehen, zu diesen beiden Geistesrichtungen Stellung zu nehmen. Kant selbst hat die katholische Philosophie nicht gekannt; er konnte sich mit ihr also auch nicht auseinandersetzen. Die scholastische Philosophie fußt auf der griechischen. Auch diese war Kant höchstens in blaffen Umrissen bekannt. In einer eingehenden Studie über Kants Bücherei hat Arthur Warder (Immanuel Kants Bücherei, Berlin 1923) festgestellt, daß sich unter den 144 philosophischen Werken seiner Bücherei kein einziges der griechischen Philosophen oder der mittelalterlichen Denker findet. Solche Vernachlässigung einer großen und geistesmächtigen Vergangenheit nicht nur in der Bücherei, sondern in dem ganzen Lebenswerk Kants hat sich furchtbar bis auf den heutigen Tag gerächt, indem auch die Schüler geringschätzten, was der Meister nicht beachtet hatte. Geringschätzung aber weckt notwendig auf der andern Seite Gefühle des Unwillens, und so hat sich die Kluft zwischen Scholastik und moderner Philosophie immer mehr erweitert. Obendrein erschwerte die Abweichung in der Terminologie die gegenseitige Verständigung. Es fehlte vor allem an ruhigen, sachlichen Auseinandersetzungen, die dem gegnerischen Standpunkt Verständnis und Gerechtigkeit entgegenbrachten. Hier gilt es nun, die Versäumnisse einer langen Zeit in mühsamer, geduldiger Arbeit nachzuholen und auf die Probleme einzugehen, so wie der andere sie sieht und empfindet. Da wird es auf beiden Seiten vieles zu lernen und umzulernen geben. Aber nur auf diese Weise können wir der Wissenschaft und dem Leben dienen. In jedem Verständnis liegt ein Moment der Versöhnung und des Friedens. Was aber täte unsrem auch geistig so zerklüfteten Volke mehr not als Versöhnung und Frieden?

Max Preibilla S. J.