

52. Band. 1. Heft.

Zur Erklärung der Wirklichkeit durch das Reich des Geltenden.

Ein Vortrag von Dr. Joseph Geysler.

Letztes Ziel der Philosophie ist das Verstehen der Welt und in ihr des Menschen. Ein Ziel und eine Aufgabe bildet dieses Verstehen darum, weil das Sein und Geschehen, das die Wirklichkeit erfüllt, uns nicht unmittelbar sehen läßt, warum es ist und wodurch es gerade so und nicht anders ist und verläuft. Die allgemeinste Struktur der Weltwirklichkeit ist freilich unschwer zu erkennen. Die Welt ist ein Raum und Zeit mit Inhalt erfüllendes Ganzes von einer ungeheueren Menge mannigfaltiger, je einzelbestimmter Dinge und Geschehnisse. Diese Dinge und Geschehnisse sind nun — und darin muß irgendwie der Schlüssel zum Verstehen der Welt liegen — nicht etwas rein Einzelnes und schlechthin Einmaliges, Individuelles. Vielmehr ist diese unermessliche Vielheit alles Einzelnen der Wirklichkeit durch zweierlei geordnet: erstens dadurch, daß zwischen allem diesem Einzelnen gewisse Beziehungen realer Art bestehen, die es miteinander verbinden und eines durch das andere bestimmen, und zweitens dadurch, daß überall dem Einzelnen bestimmtes Allgemeines übergeordnet ist, dem es die Eigentümlichkeit verdankt, eine Natur zu besitzen, die ihm mit entsprechendem anderen Einzelwirklichem gemeinsam ist. Durch diese beiden Ordnungsprinzipien besitzt die Weltwirklichkeit eine bestimmte innere Struktur. Sie bildet einen Bau aus gewissen verschiedenen allerallgemeinsten Washeiten, die man als Kategorien oder als kategoriale Seinsbestimmtheiten zu bezeichnen pflegt, sodann einer größeren Reihe von immer weniger allgemein werdenden Besonderungen derselben, z. B. von lebendem und leblosem Sein, von Menschen und Tieren u.s.w., und schließlich von Einzelem, z. B. den einzelnen Personen, als der letztmöglichen Besonderung des verschiedenen Allgemeinen.

Hieran knüpft sich die bedeutungsvolle Frage, ob sich die Weltwirklichkeit, wie sie tatsächlich beschaffen ist und mit der ~~dahin-~~

strömenden Zeit ohne Rast und Ruh abläuft, einfach schon durch ihre kurz geschilderte Grundstruktur selbst begreifen und verstehen läßt. In der Tat glaubt dies die jüngste Richtung der idealistischen Ontologie und Metaphysik, deren bedeutendster Vertreter wohl Bruno Bauch ist. Für diese Welterklärung liegt das entscheidende Moment in dem Verhältnis des Einzelnen, das in der Welt wirklich wird, zu dem selbst unwirklichen, aber durch seinen Sinngehalt das Wirkliche restlos bestimmenden Gefüge von allgemeinen und schließlich allgemeinsten oder kategorialen Washeiten. Das Allgemeine hält man, trotzdem oder besser gerade darum, weil es selbst nicht ein Daseiendes ist, zu dieser Begründung des Seienden dadurch für fähig, daß ihm die Eigentümlichkeit des Geltens anhaftet. Vor und über der Weltwirklichkeit besteht für diese Anschauung die nichtseiende zeitlose Sphäre des ‚Geltenden‘ als die ewig fruchtbare Mutter schlechthin alles dessen, was irgendwann und irgendwo ist und geschieht, samt aller seiner Ordnung.

Seien wir uns klar darüber, was damit behauptet wird. Nämlich erstens ist hiermit gesagt, daß Existenz und Sosein der Welt und der Menschheit mit ihrer ganzen Geschichte durch das Geltungsreich des Allgemeinen für alle Ewigkeit eindeutig bestimmt und festgelegt sind, so daß also für ein Nichtsein oder Anderssein der Welt keinerlei Möglichkeit offen steht. Zweitens steckt darin die Behauptung, daß nicht ein Seiendes, mithin auch kein persönliches geistiges Wesen irgendwelcher Art, den Urgrund der Welt und der menschlichen Existenz bildet, sondern ein unpersönliches, nicht seiendes Reich von objektiv Logischem oder Geltendem¹⁾.

Die kurz skizzierte Weltauffassung, mit der ich mich im folgenden kritisch beschäftigen will, sucht ihre wissenschaftliche Grundlage darin, daß tatsächlich für unsere Welt das Verhältnis von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit wesentlich ist, und daß logisch das Allgemeine und das Besondere, und zwar alles, was überhaupt als Besonderes eines bestimmten Allgemeinen möglich ist, kraft be-

¹⁾ Für Bauch ist der systematische Inbegriff des Ganzen aller objektiven Begriffe oder Geltungen — den er ‚Wahrheit‘ nennt, — der Urgrund der Welt. Im Anschluß daran schreibt er in *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* (1923) S. 461: Weil man dies fühlte, sah man die Grundlage des Wirklichen in „Geist“ und „Vernunft“. „Nur wurde dann fast immer ‚Geist‘ und ‚Vernunft‘ selbst als etwas Wirkliches und damit als ein geistiges und vernünftiges ‚Wesen‘ aufgefaßt. Demgegenüber müssen wir Logos, Vernunft, oder wie man die Grundlage der Wirklichkeit nennen mag, gerade weil sie Grundlage der Wirklichkeit ist, nicht selber als eine wirkliche Geistigkeit fassen.“ Das ist vielmehr eine „Subreption und falsche Hypostasierung“ des Begriffes ‚Wahrheit‘.

grifflicher Notwendigkeit und darum untrennbar nach der Weise der mathematischen Funktion zusammengehören. Hierzu muß aber bemerkt werden, daß es dennoch mit den Absichten der Geltungsphilosophie unvereinbar ist, das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem es besondernden Einzelnen einfach als ein sich wechselseitig bestimmendes anzusehen. Denn den Grund für das Einzelne und Seiende kann das Allgemeine oder Geltende doch offenbar nur dann bilden, wenn es sich zu ihm als das primäre und es bestimmende Glied verhält. So ist z. B. auch vom Begriff der Ursache der Wirkung ohne Frage logisch oder funktional nicht abtrennbar und umgekehrt. Dennoch ist die Ursache das Primäre und Bestimmende. Demnach haben wir uns an erster Stelle die Frage vorzulegen, wie sich eine Priorität und Selbständigkeit des Allgemeinen denken lasse, die es diesem ermöglicht, das Sein und Geschehen der Welt zu bedingen und zu bestimmen.

I.

Eine erste Antwort, die sich auf unsere Frage geben läßt, ergibt sich bei der Betrachtung des Allgemeinen in den Dingen aus dem Gesichtspunkt des Erkennens. So gesehen hat nämlich das Allgemeine ein gewisses Fürsichsein im Verstande. Von ihm werden ja die allgemeinen Bestimmtheiten der Dinge gemäß dieser ihrer Allgemeinheit im Inhalt von Begriffen gedacht und ideell festgelegt. In dieser Hinsicht besteht ein bemerkenswerter Unterschied zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Verstande. Bei jenem hat die aus der Richtung des Wirklichen vorgenommene begriffliche Verselbständigung des Allgemeinen in erster Linie eine rezeptive, aposteriorische, nachbildende Natur. Trotzdem verhält der Mensch sich durch Allgemeines, das er denkt, zur Wirklichkeit auch umgekehrt: nämlich formend und gebend; gemäß allgemeinen Ideen, Begriffen und Grundsätzen ruft er mit Plan und Willen bestimmtes Einzelnes ins Dasein, bestimmt seine Form und ordnet seine Beziehungen zu anderem Einzelnen.

Für den christlich aufgefaßten Gott ist das, was für den Menschen das Zweite ist, das Erste. Nicht nur zu seinem Handeln und Schaffen, sondern auch zu seinem Denken verhält Gott sich notwendig als der gebende und formende Ursprung. Was nur immer irgendwie ein mögliches Allgemeines, Besonderes und Einzelnes darstellt, das muß dem allwissenden göttlichen Geiste in restloser Klarheit ewig gegenwärtig sein und bildet die Basis, von der aus Gott bei seiner Wahl,

Ordnung, Erschaffung und Erhaltung der Wirklichkeit geleitet ist. Von hier aus gesehen ist die Wirklichkeit samt ihrer Ordnung und ihrem Durchwobensein von Allgemeinem offenbar im Prinzip verstanden und erklärt. Wir besitzen ja eine klare Analogie zu dem so aufgefaßten Ursprung der Wirklichkeit in unserem eigenen Schaffen, Formen und Ordnen. Das nimmt der Welt die Irrationalität.

Die Selbständigkeit des Allgemeinen, durch die wir im Vorigen seinen bestimmenden Einfluß auf die Formung der Wirklichkeit begriffen, war die eines Gedankens in Gott, mittels dessen dieser das aus bestimmtem Allgemeinen und bestimmtem Einzelnen geknüpfte Gewebe der Weltwirklichkeit vordachte und vorbestimmte. Darum wird diese Welterklärung überholt, wenn eine noch größere, noch weiter zurückgreifende Verselbständigung des Allgemeinen der Wirklichkeit, d. h. seine Ablösung auch von Gedachtsein durch Gott, sich als möglich zeigt. Gehen wir daher dieser Möglichkeit nach.

Gelassen wurde von uns im bisherigen dem die Welt bestimmenden Allgemeinen sein Gedachtwerden vom menschlichen bzw. göttlichen Verstande. Tun wir nunmehr einen Schritt weiter, indem wir von diesem Gedachtsein des Allgemeinen absehen, so ist damit dieses Allgemeine selbst nicht aufgehoben; denn das Denken und das durch dasselbe Gedachte sind zweierlei. Das Denken z. B. des Wesens der Drei oder der Natur der Mondfinsternis ist ja nicht selbst eine Drei oder eine Mondfinsternis. Wird also vom Gedachtwerden eines Allgemeinen abgesehen, so bleibt dieses Allgemeine selbst noch übrig, und erscheint infolgedessen nunmehr auch als etwas dem Denken Vorausgehendes, d. h. von ihm Unabhängiges und Vorausgesetztes. In dieser Isolierung vom Gedachtsein kann das Allgemeine selbstverständlich nicht die Rolle einer vorbildlichen Idee spielen, nach der von einem Geiste Wirkliches geformt würde; denn dazu müßte dieser Geist doch ein Bewußtsein von ihm haben, müßte es also denken.

Durch das Absehen von seinem Gedachtsein ist also ein Allgemeines nicht völlig ausgelöscht, nicht einfach zu nichts geworden. Was aber besitzt es jetzt noch? Was hat jenes absehende Denken ihm nicht genommen? Man wird zu antworten geneigt sein: Es hat noch sein Dasein; es ist noch; denn wie sollte es anders noch sein können, nachdem es nicht gedacht wird, und dennoch nicht nichts ist. Auch steht es ja dem Denken gegenüber, ist von ihm vorausgesetzt, wird von ihm vorgefunden, oder doch abgebildet. Das alles legt den Gedanken nahe, das Allgemeine sei im Besitz einer gewissen Art von selbständigem Dasein. Dem widerspricht jedoch der Umstand,

daß alles Existierende individuell ist. Existiert etwas für sich, so ist es mit nichts als mit sich selbst identisch, und ist eben darum nicht etwas Allgemeines d. h. ein Eines, das ein Vieles ist, wie z. B. der Mensch überhaupt oder das allgemeine Dreieck. Man muß also den Gedanken aufgeben, ein Allgemeines, das nicht gedacht werde und doch nicht ein Nichts darstelle, sei etwas für sich Daseiendes. Wohl besitzt das Allgemeine Dasein, aber lediglich als ein Formelement, in dem mehreres und verschiedenes Einzelwirkliches einander gleicht, wie z. B. Tauben und Spatzen die Natur des Vogels gemeinsam haben, oder Kreise, Ellipsen u. s. w. einander in dem Formelement gleich sind, ein Kegelschnitt zu sein.

Was folgt hieraus für das Allgemeine? Nach seinem reinen Selbst ist es weder abhängig von seinem Gedachtwerden noch von seinem Dasein. Was besitzt es nun noch, da es ja doch, nach Absehen von seinem Gedachtwerden und seinem Dasein, nicht für ein Nichts erklärt werden darf? Gibt es vielleicht außer dem Dasein und dem Gedachtsein noch eine dritte Bestehensform von etwas?¹⁾ Wenn z. B. die von Plato angenommenen Ideen weder Gedanken Gottes noch für sich existierende Wesenheiten sind, was bleibt dann noch für eine Möglichkeit ihres ewigen Bestandes übrig? Die Antwort hat R. H. Lotze gegeben: Sie sind nicht gedacht, sie existieren auch nicht, sondern sie gelten. Also: Für sich selbst ist das Allgemeine etwas, das gilt. Im Gelten besteht somit seine ursprüngliche, seine seinem Dasein und Gedachtsein vorangehende und zugrundeliegende Selbständigkeit. So enthüllt sich nunmehr das Allgemeine durch das ihm eigene Gelten als das Urerste von allem, und somit als das, in dem wir den Quell und Ursprung der Welt und Wirklichkeit suchen müssen.

Wie, als was haben wir uns dieses welterschöpfende ‚Gelten‘ vorzustellen? Lotze gibt auf diese Frage die Antwort, das Gelten lasse sich durch nichts begrifflich bestimmen²⁾. Es sei vielmehr ein unserem Bewußtsein ganz ursprünglich Gegebenes, ein von uns unmittelbar Erlebtes, in diesem Erleben und allein in ihm uns unmittelbar

¹⁾ Es ist schwer, hier einen passenden Ausdruck zu wählen. Lotze gebraucht den Ausdruck „Wirklichkeitsform“, worin einige ihm gefolgt sind. Mir scheint ‚Bestehensform‘ neutraler zu sein.

²⁾ Gelten „muß man als einen durchaus nur auf sich beruhenden Grundbegriff ansehen, von dem jeder wissen kann, was er mit ihm meint“. Lotze, *System d. Philos.* I, Logik. Nr. 316.

Bekanntes. Unser Wissen von ihm erscheint Lotze von der gleichen Art wie unser Wissen von Lust und Unlust und den so mannigfaltigen Verschiedenheiten dieser Gefühle, in denen wir nach ihm die Werte und Wertunterschiede erfahren.

Dieses ‚Gelten‘ als die ursprünglichste Bestehensform des Allgemeinen soll nun der Schlüssel sein, der uns das Verständnis der Welt aufschließt. Das ist die folgenschwere Behauptung, zu der wir philosophisch Stellung zu nehmen haben. Verleiht, haben wir uns zu dem Zweck zu fragen, das ‚Gelten‘ wirklich dem Allgemeinen einen solchen Vorrang vor allem, daß es dadurch der Urgrund der Wirklichkeit ist? Um diese Frage zu beantworten, bedarf es in erster Linie der vollen Klarheit über die Natur dieses sogen. Geltens.

Die Ueberlegungen, die uns zur Idee einer dritten Bestehensform des Allgemeinen, nämlich seinem von Dasein und Gedachtsein grundverschiedenen, von ihnen ganz unabhängigen und darum ihnen zugrundeliegenden ‚Gelten‘ geführt haben, scheinen zwingend zu sein. Dennoch glaube ich warnend sagen zu dürfen: *latet anguis in herba*. Es hat sich, wie mir scheint, in diese Ueberlegungen ein Gedanke eingeschlichen, der die Idee des Geltens in der Philosophie bis auf den heutigen Tag, so namentlich bei Windelband, Rickert, Bruno Bauch, Aloys Müller u.s.w., auf Abwege gedrängt hat. Sehen wir zu.

Unangreifbar ist, daß das Allgemeine dadurch, daß man im Denken von seinem Dasein und Gedachtsein absieht, keineswegs für das Denken zu Nichts geworden ist. Es selbst ist dadurch eben nicht aufgehoben; nur sein Dasein und sein Gedachtsein sind dadurch von ihm weggedacht. Durch was aber ist diese eigenartige Lage möglich? Offenbar dadurch und dadurch allein, daß zwischen dem Allgemeinen einerseits und seinem Dasein bzw. Gedachtsein andererseits sinnvoll unterschieden werden muß. Ein Allgemeines, wie z. B. die Röte, ist ja nicht begrifflich identisch mit ihrem Dasein an einem Wirklichen, etwa an einer Mohnblüte, und ebensowenig mit ihrem Gedachtwerden, das sie in den Ueberlegungen eines Psychologen oder Physikers erfährt. Die Röte selbst, ihr Dasein und ihr Gedachtwerden sind dreierlei, bei allem Bezug, den sie aufeinander haben. Ihrem Dasein steht die Röte, und so ist es bei jedem Allgemeinen, gegenüber als Sosein, als Washeit, m. a. W. als das Etwas, dem dieses Daseinsmoment zukommt, das mit demselben vereinigt ist, und von ihm im absehenden Denken abgelöst wird.

Hieraus ergibt sich ganz klar, daß, wenn vom Dasein und Gedachtwerden eines allgemeinen Soseins, z. B. der Gerechtigkeit oder der Substantialität, abgesehen wird, dann eben für das Denken einfach

dieses Sosein rein als solches und nichts anderes übrig bleibt, also nicht dieses Sosein plus einer dritten, dem Dasein und Gedachtwerden gewissermaßen analogen, jedoch von ihnen wesensverschiedenen Bestehensform. Diese dritte Bestehensform gibt es nicht. Und doch meint man, wenn auch unklar, gerade eine solche dritte „Wirklichkeitsform“, wenn man bei den allgemeinen Wesenheiten und Werten Dasein, Gedachtsein und Gelten unterscheidet. Das geht mit voller Sicherheit aus dem hervor, was wir von Lotze über unser Erfassen dieses Geltens hörten. Wir sollen ja danach dieses Moment des Geltens beim Bewußthaben geltender Wesenheiten und Werte unmittelbar erfahren, sollen uns seiner in analoger Weise bewußt sein, wie wir uns der Lust und Unlust bewußt sind, die jedermann dadurch genau kennt, daß er sie in sich erlebt. Diese Ansicht Lotzes hat aber offenbar nur Sinn, wenn er von dem allgemeinen Sosein oder Wert selbst das ‚Gelten‘ desselben als ein zu ihm nach Analogie von Dasein und Gedachtwerden hinzukommendes Moment unterscheidet, also in diesem Gelten eine irgendwie dritte Bestehensform erblickt.

Eine solche dritte Bestehensform kenne ich jedoch nicht, und lasse sie auch nicht ‚gelten‘. Wird vielmehr von einem Sosein angenommen, daß es weder in einem Wirklichen Dasein habe, noch von einem denkenden Subjekt vorgestellt werde, so gehört zu ihm weiter nichts als allein das Sosein, das es ist; z. B. das Sosein ‚Gerechtigkeit‘ oder das Sosein ‚Volkheit‘, ‚Staatlichkeit‘³, ‚Dreiecksnatur‘ u.s.w. Jedes derartige Sosein unterscheidet sich rein durch seinen Soseins- oder Sinninhalt von jedem beliebigen anderen Sosein. Das Sosein ist höchst mannigfaltig und ein jedes davon besitzt seinen ihm und ihm allein eigenen Wesens- und Sinninhalt. Insofern spreche ich von dem vielen und mannigfaltigen Sosein, wenn es rein als solches gemeint ist, als von den reinen Was- oder Sinneinheiten, oder auch den Ganzheiten eines bestimmten Sinnes.

Will ich nun die Rede vom ‚Gelten‘ gänzlich preisgeben? Durchaus nicht. Ich will nur, daß diesem Begriff ein richtiger Sinn gegeben werde. Das ist erreichbar, wenn das Wort ‚Gelten‘ gebraucht wird als Bezeichnung für eine bestimmte wichtige Leistung der Soseins- oder Sinneinheiten.

II.

Die reinen Soseinseinheiten leisten etwas Bestimmtes, und dieses, was sie leisten, ist so, daß es sinnvoll als ihr Gelten oder ihre Geltung bezeichnet werden kann. Ganz allgemein läßt sich von dem, was sie durch ihren Inhalt oder Sinn leisten, sagen, daß sie durch ihn

gewisse Beziehungen begründen. Einen Fall davon erwähnte ich vorhin. Durch das, was ein jedes Sosein in sich ist, begründet es sein Verschiedensein vom übrigen Sosein. Ein Rot begründet z. B. durch seine Röte sein Verschiedensein von Grün, von Warm u. s. w. Zeigt sich schon hierin ein Gelten, weil ein Bestimmen und Begründen, so tritt die Natur des Geltens bei einer anderen durch das Sosein begründeten Beziehung noch deutlicher zutage. Weil ein Sosein in sich notwendig eben das ist, was es ist, das Grün z. B. grün, die Tugend Tugend ist, darum begründet ein jedes Sosein, daß ein Begriff oder ein Urteil, die sich intentional auf es beziehen, d. h. durch ihren Inhalt es erfassen und gewissermaßen nachbilden wollen, dieser ihrer Intention auch genügen oder nicht genügen, d. h. ob sie wahr oder falsch sind.

Alles, was ein Sosein ist, ist demnach darum ein etwas, das ‚gilt‘, weil es die Wahrheit bzw. Falschheit der auf es bezüglichen Begriffe und Urteile objektiv begründet. Muß nun, frage ich, das Gelten des mannigfachen Soseins seinem Dasein und Gedachtwerden aufs schärfste entgegengestellt werden, um dem Sosein die vorhin gekennzeichnete logische Leistung zuschreiben zu können? Die Geltungsphilosophie ist dieser Ansicht, weil sie meint, sie müsse die reinen Sinneinheiten in einer ewigen, der Welt des Wirklichen und der Gedanken voranliegenden und übergeordneten reinen Geltungssphäre wohnen lassen, von der aus sie die Wahrheit der auf sie zielenden Begriffe und Urteile begründeten. In Wahrheit ist aber eine solche Annahme für diese logische Leistung des Soseins gar nicht nötig; denn auch das in einem Ding existierende sowie das von jemandem gedachte Sosein begründen, ob ein auf sie bezüglicher Gedanke wahr oder falsch sei. Hierfür reicht es vollständig aus, daß immer und überall zwischen einem gewissen Sosein selbst einerseits und seinem Dasein oder Gedachtsein andererseits unterschieden werden muß; denn das genügt dazu, daß Begriffe und Urteile logisch über dieses Sosein an sich selbst möglich sind, d. h. nach ihrer Wahrheit nicht von seinem Dasein noch von seinem Gedachtsein abhängen. Es bedarf also keineswegs des Rückganges auf ein „Reich ewigen Sinnes“, um vom ‚Gelten‘ der reinen Soseinseinheiten sprechen zu können.

Der Unterschied, der in diesem Punkte zwischen der Auffassung der Geltungsphilosophen und der meinigen besteht, ist kein unwesentlicher. Während ich in der geschilderten logischen Leistung der Soseinseinheiten eben das erblicke, was man ihr ‚Gelten‘ nennt, sehen die Geltungsphilosophen in ihr vielmehr eine Folge aus dem diese Leistung erst ermöglichenden Gelten der reinen Washeiten. Diese

begründen nach ihrer Ansicht die Wahrheit der Begriffe und Urteile nicht sowohl unmittelbar durch ihren Washeitsinhalt als solchen als vielmehr erst durch das ihrem Inhalt anhaftende ‚Gelten‘. Dieser unser Gegensatz läßt sich jedoch durch die Frage ausgleichen, ob nicht dem Sosein eine gewisse bestimmte Eigentümlichkeit zukommen müsse, damit es Wahrheitsnorm der Urteile über es sein könne. Wir werden bald darüber zu sprechen haben.

Die Geltungsphilosophen schreiben den allgemeinen Washeiten als Folge des ihnen beigelegten Geltens noch weit bedeutungsvollere Leistungen zu als die besprochene logische: nämlich eine psychologische und eine ontologische oder besser gesagt ontische. In der ersten Richtung führen sie unser Bewußtsein von den allgemeinen Geltungseinheiten, insbesondere soweit diese die Natur von Werten haben, darauf zurück, daß diese sich uns unmittelbar zeigen und offenbaren, d. h. von uns nicht aus Erfahrungen am Seienden erschlossen, sondern vielmehr direkt geschaut werden. In der zweiten Richtung aber lassen sie das einzelne, zeitliche, wirkliche Sein in der Welt durch die Geltungsgebilde bedingt und bestimmt sein. Nach den Geltungsphilosophen hat somit in dem Allgemeinen das Einzelne, in dem Ewigen das Zeitliche, in dem Geltenden, aber Nicht-seienden das Seiende, aber Nicht-geltende seinen ganzen Grund und Ursprung. Nicht sowohl darum bildet für sie das Allgemeine diesen Grund, weil es allgemein ist, als vielmehr darum, weil es ein Etwas ist, an dem ‚Gelten‘ haftet. Gegenüber diesen dem Geltenden zugeschriebenen Leistungen wollen wir unsere kritische Prüfung so fortsetzen, daß wir die behufs dieser Leistung bei dem Geltenden angenommenen Eigentümlichkeiten näher ins Auge fassen.

III.

Als die erste Eigentümlichkeit unter jenen, denen die reinen Soseinseinheiten ihre Geltung verdanken, wird ihr Charakter des Objektiven und Notwendigen angesehen¹⁾. Doch ist zu fragen,

¹⁾ In einer Entwicklung des Begriffes der Geltung aus der platonisierenden Metaphysik Lotzes gewinnt A. Maxsein in seinem Aufsatz: *Der Begriff der Geltung bei Lotze* die Erklärung: „So ist Geltung also das Unbedingte, die Notwendigkeit, die als Sinn, als So-und-nicht-anders-sein-müssen jeden Sachverhalt bestimmt und die aus der Einsicht in Sachverhalte erkannt, aber unabhängig von ihr — nicht ist — nicht geschieht — nicht besteht, sondern eben gilt... Geltung als nichtseiend kann auch kein reales Beziehungsglied darstellen — höchstens ein Entsprechen ließe sich rechtfertigen.“ *Philos. Jahrb.* 51, 4 S. 468.

worin dieser ihr Charakter bestehe. Die Objektivität des mannigfachen Soseins in der Welt besagt, daß unser denkendes Subjekt durch die von ihm entworfenen Begriffe nicht den Ursprung des durch den Inhalt dieser Begriffe gedachten Soseins bildet. Dies ist nicht nur in dem Sinne gemeint, daß unsere Begriffe das in der Welt wirkliche Sosein nicht erschaffen, sondern nur erfassen und ihm in ihrem begrifflichen Inhalt entsprechen können. Sondern der Satz geht weiter. Er sagt, daß wir durch Begriffsbildung überhaupt kein Sosein wirklich erschaffen können. Was unser Verstand einzig vermag, ist, daß er ihm bekanntes einfacheres Sosein zu einer zusammengesetzten Soseinseinheit miteinander verbindet und diese dadurch als Gegenstand des Denkens und Mittelpunkt aus ihr sich ergebender Sachverhalte setzt. Hierbei unterliegt der Verstand dem Gesetz des zu vermeidenden inneren Widerspruchs. Vermeidet er diesen nicht, so stellt sein Werk nicht das dar, was es nach seiner Absicht darstellen sollte, nämlich eine echte Einheit eines Soseins. Aber der Objektivitätscharakter dieses Soseins liegt noch tiefer. Zunächst liegt er darin, daß das verschiedene Sosein, das der Verstand durch eine Begriffsbildung zu einer Einheit zusammenzufügen versucht, selbst es ist, in dem der Grund dafür liegt, ob diese Einheit möglich oder unmöglich ist. Sodann aber steht auch das verschiedene Sosein, aus dem der Verstand Elemente eines zusammengesetzten Soseins machen will, selbst und als solches, als einfaches Sosein unserem menschlichen Verstande als ein Objektives d. h. nicht durch ihn Erzeugtes gegenüber. Was immer wir Menschen als reales oder ideales Sosein denken mögen, ist — wenigstens in seinen Soseinselementen — von unserem Verstande empfangen und aus Gegebenem abgeleitet, aber nicht erschaffen worden.

Wir haben keinen Grund, die Objektivität, die wir soeben dem Sosein gegenüber unserem menschlichen Verstande zugeschrieben haben, ihm auch gegenüber dem göttlichen Verstande beizulegen. Gerade dies, daß sie hier nicht besteht, gehört vielmehr mit zum Wesensunterschiede des unendlichen, unbegrenzten Verstandes vom endlichen und beschränkten Verstande des Menschen. Und doch unterliegt Gott bei diesem seinem geistigen Erschaffen mannigfaltigen Soseins unvermeidlich einer gewissen Notwendigkeit. Er selbst, der dieses Sosein schaffende Gott, besitzt ja notwendig auch ein Sosein, eine Wesenheit. Ist er ja doch der Gott und nicht irgendetwas anderes. Selbstverständlich ist sein Sosein absolut unendlich, schlechthin vollkommen. So wenig wir uns auch ein positives und adäquates Bild von diesem Sosein zu machen vermögen, so leuchtet doch ein,

daß es nicht ein wirklich unendlich, schlechthin unbegrenzt vollkommenes Sosein darstellen könnte, wenn irgend ein mögliches Sosein begrenzter Art im Seinsgehalt seines unendlichen Soseins gänzlich (in jedem Sinne) unvertreten wäre. Die begrenzte Vollkommenheit eines Soseins kann ja nur darin bestehen, daß es neben ihm anderes Sosein gibt, dessen Seinsgehalt gänzlich außerhalb des seinen gelegen ist. Das eben ist bei dem unbegrenzt vollkommenen Sosein Gottes unmöglich. Kein anderes Wirkliches ist das, was Gott ist; aber Gott ist alles, was das andere Wirkliche ist: natürlich nicht in dessen endlicher und unvollkommener Weise, sondern in seiner eigenen unendlichen und absolut vollkommenen Weise. Vielleicht ist der passendste Ausdruck für dieses geheimnisvolle Verhältnis, daß in Gottes Sosein der eigentliche Sinn alles endlichen Soseins, der sich aus seiner Stellung im All alles Soseins ergibt, in seiner vollkommensten Form erfüllt ist.

Dieses alles habe ich darum hier gesagt, weil sich daraus ergibt, das Gott die Quelle alles endlichen Soseins ist, insofern kein Sosein möglich ist, das nicht in seiner endlichen Weise in irgendeinem Sinn nach irgendeiner Seite hin das göttliche Sosein abbildete. Insofern hat die allem Sosein anhaftende Objektivität ihren letzten Grund und ihre tiefste Sicherung in der Wesenheit Gottes. Diese Wesenheit ist es darum, aus der sich zuletzt die Geltung des reinen Soseins ableitet.

Unserer Erklärung der Objektivität der reinen Soseins- oder Sinneinheiten glauben die Geltungsphilosophen eine einfachere und richtigere entgegensetzen zu können. Sie lautet in der Tat sehr einfach: ‚Objektiv sind diese Einheiten durch ihre innere Notwendigkeit‘. Aber wieso sind die verschiedenen Soseinseinheiten etwas innerlich Notwendiges? Was soll überhaupt die Anwendung der Modalunterschiede von ‚möglich, tatsächlich und notwendig‘ auf sie bedeuten? Am ehesten versteht man noch, wenn von einer inneren Möglichkeit derselben gesprochen wird. Soll dies doch heißen, sie seien Einheiten, deren Einheit nicht durch einen Gegensatz im Innern ihres Inhalts gesprengt, unmöglich gemacht werde. Das ist am sichersten der Fall, wenn ihr Inhalt einfach, nicht aus verschiedenem Sosein zusammengesetzt ist. Es ist klar, daß jede echte, ob einfache oder zusammengesetzte Soseinseinheit innerlich frei von Widerspruch ist, weil sie sonst eben keine Soseinseinheit bilden könnte, und weil Worte und Begriffsbildungen zwar einen Widerspruch in sich enthalten können, aber als solche auch nicht die Soseinseinheiten selbst sind, sondern nur solche intendieren.

In derselben Weise kann auch von einer ‚inneren Notwendigkeit‘ gewisser Soseinseinheiten gesprochen werden¹⁾. Wo immer etwas ‚notwendig‘ ist, muß es auch etwas geben, von dem ihm diese Notwendigkeit auferlegt ist. Das trifft bei einem zusammengesetzten Sosein zu, bei dem das eine Element durch den Sinn des anderen Elementes gefordert ist. So könnte z. B. ein Geist nicht frei sein, wenn er nicht auch Vernunft besäße. Das Sosein ‚Bild‘ muß Bezug haben auf etwas, dessen Bild es ist. Bei einer ‚geraden Zahl‘ ist notwendig, daß sie eine ‚zusammengesetzte Zahl‘ ist. Diese Art innerer Notwendigkeit von Sosein findet sich demnach nur ganz wie die innere Unmöglichkeit bei zusammengesetzten Soseinseinheiten und setzt folglich einfache Soseinseinheiten voraus. Was aber sollte wohl bei diesen es heißen können, daß sie ‚innerlich notwendig‘ oder ‚innerlich unmöglich‘ seien? Wenn sie aber nicht von innen heraus, sondern von außen her die besagte modale Bestimmtheit an sich tragen sollen, so frage ich, wer oder was sie ihnen verleihe, zumal, wenn ihre Zurückführung auf die göttliche Wesenheit nicht anerkannt wird.

Schließlich ist noch die Rede von einer ‚Tatsächlichkeit‘ des reinen Soseins. Auch sie entbehrt des klaren Sinnes. Man kann sie nur dahin verstehen, daß jenes durch Bezeichnungen oder Begriffe intendierte Sosein ‚tatsächlich‘ ein gewisses Sosein darstellt, das an realem oder idealem Seienden als ein solches Sosein erfaßbar ist. Man kann diesen Sinn auch noch erweitern, indem man sagt: ‚Tatsächlich‘ läßt sich alles einfache und zusammengesetzte Sosein in dem Sinne nennen, daß es einen Inhalt besitzt, der durch den göttlichen oder menschlichen Geist erfaßt werden kann. Freilich knüpft sich hieran die Frage, durch was diesen Soseinsgehalten die Möglichkeit zuteil werde, von einem Geiste nicht sowohl ausgedacht und geschaffen, als vielmehr ‚erfaßt‘, entgegengenommen zu werden. Will man ihnen dazu nicht doch irgendeine Art von Dasein zuschreiben, so sehe ich keine Möglichkeit, wie man mit dieser Frage anders fertig werden könnte als mit der Annahme des letzten Ursprungs alles Soseins in der unendlichen Wesenheit Gottes. Soviel zum Versuch, den ‚objektiven‘ Charakter des Geltenden aus dessen ‚innerer Notwendigkeit‘ zu erklären.

¹⁾ Bernhard Rosenmüller in seiner *Religionsphilosophie* (Münster 1932) S. 18. „Dadurch sind die Wesenheiten wandellos . . . weil sie innernotwendig so und nicht anders sind, und . . . irgendeinen Bezug haben zum in sich ruhenden wandellosen unbedingten Sein.“ Gegen die Geltungsphilosophie erklärt er sich S. 96 ff.

Als eine zweite Eigentümlichkeit des Geltens wird seine Ewigkeit genannt. Kommt eine solche den reinen Soseinseinheiten bei abstrakter Betrachtung zu? Ich habe ausgeführt, die Bedingung für die Rede vom ‚reinen Sosein‘ bestehe darin, daß sämtliche Aussagen über dasselbe auf den Soseinsinhalt rein und allein als solchen bezogen werden, nicht aber auf das Dasein noch auf das Gedachtsein dieses Soseinsinhaltes. Wird nun dieser Bedingung entsprochen, so fallen aus den für die Sachverhalte der reinen Soseinseinheiten möglichen Prädikaten alle Zeitbestimmungen von Anfang, Dauer und Ende derselben grundsätzlich fort; denn solche können nur für das Wirklichsein und das Gedachtwerden des mannigfaltigen Soseins in Frage kommen. Die Röte ist z. B. Röte nicht nur von irgendeinem bestimmten Zeitpunkt ab und für eine gewisse Dauer, sondern zeitlos oder, wenn man sich so ausdrücken will, ewig. Nur ihr Wirklichsein an roten Dingen oder in einem sehenden Auge entsteht und verläuft in der Zeit. Als eine weitere Eigentümlichkeit des geltenden Soseins betrachtet man seine Einzigkeit. Schon Plato hat Nachdruck gelegt auf die Einzigkeit der Ideen, also der geltenden reinen Washeiten; und er hat, um diese Einzigkeit zu sichern, ihre Allgemeinheit als für sie wesentlich angesehen. Ebenso betont man heute die Allgemeinheit des Geltenden, weil man das Wirkliche durch das Allgemeine begreifen will, und um dies zu können, das Allgemeine als das Geltende auffaßt. Dennoch behaupte ich, daß nicht nur allgemeines, sondern auch einzelbestimmtes Sosein sich als ein reines und geltendes Sosein auffassen lasse. Denn das gedankliche Absehen von Dasein und Gedachtsein und das solcherart erreichte Verselbständigen der Washeiten ist gegenüber den individuellen Washeiten genau in derselben Weise und dem gleichen Grade logisch möglich wie gegenüber den allgemeinen. Der größeren Klarheit wegen sei ein Wort zur Natur der Washeiten eingefügt.

Man pflegt bei dem Ausdruck ‚Washeit‘ und ‚Sosein‘ unwillkürlich nur an innerliche, qualitative Einheiten des Seins zu denken, wie man sie z. B. in den verschiedenen Qualitäten der Farbe oder in den substantialen Wesenheiten der Dinge annimmt. Aber das ist viel zu eng. Sehr oft gehören vielmehr bestimmte Beziehungsverhältnisse wesentlich zu einem bestimmten Sosein oder Was. Wir sehen dies z. B. deutlich bei dem Sosein des Dreiecks oder jener menschlichen Gemeinschaft, die man ‚Volk‘ nennt. Namentlich an der Konstituierung des individuellen Soseins sind solche Beziehungszusammenhänge wesentlich beteiligt. Diese individuellen Washeiten nun sind als

solche, d. h. für sich selbst, nicht weniger reine und geltende Soseins-einheiten als die allgemeinen Washeiten.

Eine weitere Klärung erfahren die reinen Soseinseinheiten oder Wesenheiten, wenn wir der ihnen zugeschriebenen Unveränderlichkeit näher treten. Bei der Betrachtung dieser Eigentümlichkeit des Geltenden tritt die Frage in den Vordergrund unseres Interesses, auf welche Weise wir die ewigen Washeiten und Werte kennen lernen und erfassen.

Wir können es Plato nachfühlen, daß er in Wesenheiten wie der Schönheit, der Wahrheit, dem Guten, der Gerechtigkeit u.s.w. durchaus unveränderliche Dinge erblickte. Das, was ihren Sinninhalt bildet, war für ihn etwas über jede mögliche Veränderung Hinausgehendes, darum für alle Ewigkeit Identisches. Wie reimt sich aber mit dieser Ansicht die geschichtliche Tatsache zusammen, daß im Laufe der Entwicklung der Philosophie bis in unsere Tage hinein alle diese ewigen Grundbegriffe zum Teil recht verschieden, ja sogar entgegengesetzt aufgefaßt und bestimmt worden sind? Man denke nur an so fundamentale Begriffe wie Wahrheit oder Substanz. Der Meinung, das Sosein dieser Dinge unterliege im Lauf der Zeit einer Veränderung, wird man mit dem Hinweis darauf begegnen, daß diese Wesenheiten selbst und die Auffassungen und Begriffe, die sich die Menschen von ihnen bilden, zweierlei ganz verschiedene und von einander unabhängige Dinge sind. Deshalb wird man sagen, die erwähnte geschichtliche Tatsache beweise lediglich, daß die Menschen die ewigen reinen Wesenheiten oder Geltungseinheiten falsch sehen und bestimmen können. Richtig und wahr könne unter den verschiedenen Auffassungen von Wahrheit, Gerechtigkeit, Schönheit, Substanz, Allgemeinheit, Volk u.s.w. höchstens eine einzige sein, und das von dieser einen erfaßte Sosein sei in der Tat einzig und unveränderlich.

IV.

Man braucht dem Vorigen nicht zu widersprechen, muß aber durchaus die Frage daran knüpfen, wie wir Menschen die unveränderlichen wahren Wesenheiten erkennen, und an was zu unterscheiden sei, welche unter den verschiedenen und entgegengesetzten geschichtlichen Bestimmungen des Sinnes ihrer begrifflichen Beziehungen der sachlichen Wahrheit entspreche. Gehen wir auf diese höchst bedeutungsvolle Frage ein, so ist eines von vornherein klar. Irgendetwas von unserem freien geistigen Setzen und Annehmen Unabhängiges, anderseits aber mit den erwähnten Wesenheiten durch

bestimmte Beziehungen Zusammenhängendes muß unserem menschlichen Geiste gegeben und bekannt sein, sollen wir imstande sein, den durch die Ausdrücke Wahrheit, Gerechtigkeit, Einheit, Substanz u. s. w. gemeinten und bezeichneten Sinn eindeutig und auf Grund sachlicher Richtigkeit und Notwendigkeit zu erfassen und begrifflich zu bestimmen.

Hier übernimmt es nun wieder die Geltungsphilosophie, uns zu führen. Sie geht davon aus, daß die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Schönheit, die Einheit, die Substanz u. s. w. je in sich feststehende Wesenheiten sind, die unabhängig von ihrer Benennung, ferner von ihrer etwaigen Verwirklichung in der Welt und ihrem Gedachtwerden durch irgendwen Sinngebilde darstellen, die ewig gelten. Dadurch erscheinen diese Wesenheiten den Geltungsphilosophen als etwas, das zwar nicht irgendeinmal von einem Geiste geschaut werden muß, um zu gelten und zu bestehen, das aber andererseits auch keinerlei Hindernis in sich enthält, einem Geiste, der auf es sein Geistesauge richtet, sichtbar und kund zu werden. Ein solcher Geist sind nun, fährt man fort, wir Menschen mit unserem Bewußtsein. Wir erfassen diese Wesenheiten dadurch, daß wir mit unserem Geiste in Kontakt mit ihnen treten, sie unmittelbar schauen. Hierdurch und hierdurch allein kennen und wissen wir, wird uns gesagt, im Innern unseres Bewußtseins das ewige, eine, unveränderliche Wesen von Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit und den anderen Dingen dieser Art.

Erscheint, frage ich, das, was hier behauptet wird, überhaupt als innerlich möglich: ich meine das Geschautwerden ewiger, von allem Dasein freier Wesenheiten durch geistige Subjekte, deren Wissen hierbei durch diese Gegenstände mit Inhalt erfüllt und bestimmt wird? Es muß möglich sein; denn wäre ein solches Schauen reiner Wesenheiten absolut unmöglich, so dürfte dieses nicht einmal bei Gott angenommen werden. Aber dann könnte Gott nicht allwissend sein. Gott muß sie also erkennen, und das heißt bei ihm: schauen. Er wird aber dadurch nicht abhängig von ihnen, weil, wie ich schon ausführte, die ewigen reinen Wesenheiten nichts absolut Ursprüngliches, von jedem Dasein schlechthin Unabhängiges sind. Wie könnte auch ein Etwas erblickt werden und ein im Erblicken Vorgefundenes sein, das überhaupt nicht ist, weder in der Zeitlichkeit noch in der unveränderlichen Ewigkeit? Die reinen, ewigen Soseinseinheiten in ihrer ganzen unbegrenzten Mannigfaltigkeit sind auch in der Tat nicht etwas Ursprüngliches; denn sie verstehen und begreifen sich keineswegs von selbst und durch sich allein. Gewiß sind sie je das, was sie sind; z. B. Einheit, Güte, Gerechtigkeit, Schönheit u. s. w. Aber dadurch

sind sie nur festgestellt, nicht auch schon begriffen. Um begriffen werden zu können, müssen sie zurückgehen auf jenes Wirkliche, das, weil es sich restlos durch sich selbst versteht, das absolut Urerste ist, dessen Nichtsein in sich unmöglich ist. Dieses schlechthin Urerste und Ursprüngliche benennen wir mit dem Namen ‚Gott‘. Zu dem einen göttlichen Ursein, der unendlichen, absolut vollkommenen Seinseinheit Gottes verhalten sich die ewigen Soseinseinheiten wie eine Art von Auseinandergehen der einen, unendlichen Zentralsonne in die unbegrenzte Fülle ihrer möglichen Ausstrahlungen und Nachbildungen.

Für Gottes Schauen der reinen ewigen Wesenheiten gilt somit nicht der Satz, daß er in ihnen etwas vor schlechthin allem Dasein Gelegenes erblicke. Gott schaut vielmehr in ihnen etwas in seinem eigenen daseienden Sein Wurzelndes und somit im Schauen und Durchschauen seines eigenen Seins von ihm Vorgefundenes. Nehmen wir jetzt von diesem göttlichen Schauen der ewigen Wesenheiten und Werte den Weg zu dem von den Geltungsphilosophen unserem menschlichen Geiste zugeschriebenen Schauen dieser Dinge, so ist ohne weiteres zu sehen, daß hier die Lage von vornherein eine wesentlich andere als bei Gott ist. Das von diesem Schauen, wenn wir es haben, notwendig ausgehende Bestimmtwerden unseres Geistes durch die ewigen Wesenheiten, seine Unterordnung unter sie, bildet hier nicht, wie vorhin bei Gott, eine Schwierigkeit, entspricht vielmehr gerade dem nicht schöpferischen Wesen unseres Geistes. Es ist deshalb auch daran festzuhalten, daß wir diese ewigen Wesenheiten und Werte erfassen, nicht aber erschaffen, daß uns in ihnen ein objektiv Gültiges und allgemein Bindendes, nicht aber ein dem Bestimmen der Menschen Ueberlassenes gegenübersteht. Unser Wissen von diesen Dingen muß infolgedessen auch auf irgendeine Art den Charakter eines Vorfindens und Entgegennehmens derselben besitzen. In Frage kommen kann lediglich, von welcher Art dieses Vorfinden und Erkennen bei uns Menschen sei. Könnte es nicht auch bei uns in entfernter Analogie zum göttlichen Erkennen darin bestehen, daß wir in der Betrachtung und im Durchdenken unseres eigenen und des sonstigen Seins den Durchblick auf die ewigen Wesenheiten und Werte gewinnen?

Aber gerade dies bestreiten die Wertphilosophen, soweit sie der Theorie vom reinen Gelten sich verschworen haben. Sie erklären es für eine Unmöglichkeit, aus der Erfahrung von Seiendem die Kenntnis von etwas einzubringen, das wie das Geltende und das Reich der Werte ein wesenhaft Nichtseiendes sei. Diese Kenntnis könne des-

halb nur durch ein unmittelbares Erleben und Schauen der Werte unserem Geiste zuteil werden.

Ob das alles stimmt, läßt sich, scheint mir, am einfachsten dadurch prüfen, daß man sich ernst und gewissenhaft fragt, ob man tatsächlich in seinem Bewußtsein ein unmittelbares geistiges Schauen solcher allgemeinen Dinge wie Gerechtigkeit, Tugend, Substantialität u.s.w. festzustellen vermöge. Nicht darum handelt es sich, hierbei festzustellen, ob man sich bei diesen Ausdrücken etwas denke und über diese Dinge reden könne, sondern allein darum, auf welche Weise und woher man sein Wissen von ihnen habe. Ich selbst kann jedenfalls beim besten Willen nichts von einem unmittelbaren Wahrnehmen der allgemeinen Werte in mir entdecken. Auf die Geltungsphilosophen wird dies allerdings wenig Eindruck machen, sondern sie höchstens veranlassen, darüber mit der Erklärung hinwegzugehen, ich sei eben wertblind. Hierüber werden wir uns jedoch schwerlich untereinander verständigen. Ich begnüge mich deshalb mit einer kritischen Prüfung der Gründe, die von den Geltungsphilosophen für die Behauptung beigebracht werden, daß ein Erkennen der Werte auf dem Wege über die Erkenntnis des Seienden grundsätzlich unmöglich ist¹⁾.

Der Hauptbeweisgrund ist dieser. Alle halten die einen Handlungen und Gesinnungen der Menschen für gute, die anderen für böse. Nun sind aber diese Handlungen in allen Momenten, die zu ihrem Sein gehören, wertfrei; d. h. es besteht unter den guten und den bösen Handlungen kein Unterschied in ihrem Sein und Geschehen. Also kann auch aus der Erfahrung und Analyse ihres Seins und Geschehens das nicht erkannt werden, was mit ihrem Gut-sein bzw. Böse-sein gemeint ist. So die Begründung. Zu ihrer Prüfung betrachten wir kritisch den Satz, zwischen guten und bösen Handlungen bestehe kein Unterschied im Sein.

Wenn menschliche Handlungen sich nicht durch Momente, die zum Ganzen ihres Seins gehören, von einander als gute und böse Handlungen unterscheiden, so muß evident gefragt werden, auf welche Weise aus dem Geltungsreich der Werte der Gegensatz zwischen Gut und Böse auf unsere Handlungen „übertragen“ werden könne. Dafür kommen nur zwei Grundmöglichkeiten in Betracht. Entweder formen das Gute und das Böse durch irgendeinen Kontakt unsere

¹⁾ Vgl. Al. Müller, *Einkl. i. d. Philos.* ² (1931) S. 151 ff. Joh. Hessen, *Wertphilosophie*. Paderborn 1937. Man vgl. zu diesem Buch die eingehende Kritik von M. Wittmann im *Philos. Jahrb.* 51, 1 (1938), S. 81—90.

Handlungen zu guten und bösen. Dies können sie aber selbstverständlich nur dadurch erreichen, daß sie das Sein dieser Handlungen gestalten, und zwar in entgegengesetztem Sinne. Man könnte dies z. B. in der Weise erklären, daß das Gute und das Böse zu den Handlungen entsprechende entgegengesetzte Gefühls- oder Willensregungen hinzufügen. Das wären Seinsmomente, da die Gefühle zweifellos zum Seienden gehören. Auch müßte an den Handlungen selbst ein Unterschied bestehen, der es begründete, warum die einen durch das Gute mit Billigungs-, die anderen durch das Böse mit Verwerfungsgefühlen ausgestattet werden. Oder aber die zweite Möglichkeit: Das Gute und das Böse formen und gestalten das Sein unserer Handlungen nicht, lassen dieses vielmehr ganz unberührt. Unter dieser Voraussetzung ist für diese Handlungen die „übertragene“ Benennung guter oder böser Handlungen schlechterdings nur dann möglich, wenn das Sein der einen in irgendeinem seiner Momente so ist, daß es dem Wesen des in der Geltungssphäre für sich bestehenden Guten entspricht, und das Sein der anderen so, daß es das Wesen des Bösen widerspiegelt. Im einen wie im anderen Falle kann es somit einen Unterschied guter und böser Handlungen nicht geben ohne einen gewissen Unterschied in diesen Handlungen selbst, also in ihrem Sein, worin dieser Unterschied auch bestehen und woher er auch rühren möge. Infolgedessen muß sich dieser Seinsunterschied auch erkennen und bestimmen lassen, und dann fragt sich weiter, ob nicht aus ihm auch die Natur des Guten und Bösen abzuleiten und zu erfassen sei.

Im übrigen bedurfte es gar nicht dieser Ueberlegungen, um überzeugt zu sein, daß gute und böse Handlungen in ihrem Sein nicht übereinstimmen. Ist denn nicht z. B. ohne jeden Zweifel ein tapferes Verhalten vor dem Feinde ganz anders beschaffen als ein feiges, die liebevolle Betreuung eines Kranken ganz anders als die lieblose? Im Wegnehmen der Früchte vom Felde scheint kein Seinsunterschied zu bestehen, ob der Eigentümer oder ein Dieb sie erntet. Und doch besteht ein solcher; denn von den beiden steht der eine in einer Rechtsbeziehung zu den Früchten, der andere hingegen nicht. Die Beziehungen darf man bei dem Seienden nie vergessen oder weglassen. Auch gehört eine gemessene Portion theoretisierender Voreingenommenheit dazu, um dafür blind zu sein, daß z. B. die allgemeine Idee des Menschseins nicht nur anders, sondern auch vollkommener, von einem höheren Werte ist als die des Tieres, und daß auch unter den sie verwirklichenden menschlichen Individuen die einen auf Grund ihres Gesamtseins entschieden wertvollere Persönlichkeiten sind als andere.

Man wird einwenden, es solle nicht gesagt werden, daß überhaupt keine Unterschiede im Sein zwischen den guten und den schlechten Handlungen, z. B. zwischen tapferem und feigem Verhalten, gerechter und ungerechter Belohnung u.s.w. bestehen. Aber sie seien bloße Seins-, keine Wertunterschiede, so lange nicht die außerhalb der Seinssphäre gelegene Wertsphäre sich mit ihnen verbinde. Dieser Einwand, bemerke ich zu ihm, gründet sich auf die Voraussetzung, daß es keine Seinsunterschiede gebe, die durch ihre Art und Natur Wertunterschiede begründen. Aber es läßt sich zeigen, daß diese Voraussetzung nicht zutrifft.

Eine gewisse Ueberlegung könnte freilich für das Gegenteil sprechen. Darüber nämlich, ob etwas ist oder nicht ist, geschieht oder nicht geschieht, entscheiden Denken und Erkennen; die Werte haben dagegen ihren subjektiven Bezugspunkt nicht in unserem Intellekt, unserem Verstande, sondern in unserem Gemüte, d. h. in unseren Gefühls-, Affekt- und Willensregungen. Ebendeshalb erscheint es unmöglich, durch irgendwelche Seinserkenntnisse des Intellectes zum Erfassen von Geltungen und Werten zu gelangen.

Sicher ist an dieser Beziehung der Werte auf die Gefühls- und Willensseite unseres Geisteslebens etwas Richtiges. Lotze behält recht mit seiner Bemerkung, das sei eine merkwürdige Schönheit, die als Schönheit nur gedacht und erkannt würde, die aber niemanden freute. Mit gewisser Einschränkung darf gesagt werden, es stehe einer jeden der drei Grundregungen unseres Geistes ihr sie weckendes und leitendes spezifisches Objekt gegenüber: dem Denken das Wahre und Falsche, dem Fühlen das Schöne und Häßliche und dem Wollen das Gute und Böse. Aber diese Trennung des Geisteslebens des Menschen in drei verschiedene Betätigungen mit verschiedenen Objekten und Zielen ist nur eine theoretische und begriffliche, gemacht für die Zwecke der klaren und wissenschaftlichen Bestimmung des menschlichen Geistes. Schauen wir jedoch auf die existentielle Wirklichkeit unseres Geisteslebens, wie dieses Tag für Tag seinen Gang vollendet, so besteht dasselbe durchaus nicht in einem Nebeneinanderhergehen seiner verschiedenen Entfaltungsrichtungen, seines Wahrnehmens, Denkens, Fühlens, Wollens, sondern in einem unmittelbaren Ineinandersein und einem wechselseitigen Sichbestimmen dieser mannigfaltigen Regungen. Eine der wesentlichsten Eigentümlichkeiten unseres Geisteslebens ist seine innerliche Einheit und Ganzheit, das gegenseitige Geben und Empfangen von Bestimmtheit, durch das die mannigfaltigen Seiten seines Sichentfaltens unlöslich zusammengehalten werden. Es geht darum auch

nicht an, daß man die verschiedenen Geistesfähigkeiten gegeneinander ausspielt, als ob sie je ohne die anderen das leisteten, was ihres Amtes ist. Deshalb ist es auch nach meinem Dafürhalten ein grundsätzlicher Irrtum, die Offenbarung des Geltenden und der Werte sei es dem Gefühl oder dem Willen, sei es beiden zusammen als eine Leistung zuzuschreiben, an der das Denken und Erkennen des Wahren keinen wesentlichen Anteil hätte.

Was den Menschen vom Tier unterscheidet und zum Menschen macht, ist seine Anlage zu einem Vernunftwesen. Sie entfaltet sich als Intellekt und Gemüt. Der Intellekt bedeutet das Vermögen des Menschen, im Einzelnen das Allgemeine als die Grundlage der Ordnung seines Seins und seiner Verhältnisse zu erkennen und mittels desselben über die Dinge, Geschehnisse und Verhältnisse alles Wirklichen wahre Urteile zu fällen. Das ist die theoretische Seite der Vernunft. Sie allein ist nur der halbe Mensch. Untrennbar verbunden ist mit ihr eine wesentlich praktische Seite. Ist die theoretische Seite in erster Linie von passiv-rezeptiver Natur, so die praktische Seite von aktiver. Ihr Wesensziel ist die lebendige Verbindung und Gemeinschaft des Menschen mit allem Sein und Geschehen in der Welt und das durch den Menschen selbst bestimmte Formen und Ordnen dieses Seins und Geschehens. Gewiß muß darum der Mensch sich selbst und das äußere Sein klar erkennen, um fähig zu sein, sich und dieses dementsprechend bewußt und richtig zu ordnen. Aber um zu diesem bewußten und richtigen Ordnen und Formen des inneren und äußeren Seins auch wirklich zu schreiten, genügt das Erkennen nicht. Dazu ist vielmehr noch nötig, daß der Mensch auch ein Interesse empfinde sowohl an seiner Gemeinschaft mit dem, was in ihm und um ihn herum ist und geschieht, als auch an dem Gebrauchmachen von seiner Fähigkeit, handelnd sich selbst und das Uebrige gemäß seinen Erkenntnissen zu gestalten. Dieses für unser Handeln so notwendige Interesse wird nun in unserem Geiste lebendig gemacht durch das Gemüt, d. h. durch seine Anlage zum Fühlen und Wollen, und zwar in unwillkürlicher, unmittelbarer Wechselwirkung zwischen der intellektuellen und der gemüthlichen Anlage der menschlichen Existenz. Es gibt in uns ein Wohlgefallen und Mißfallen an Objekten und deren Verhältnissen, das sich ungerufen an unseren Wahrnehmungen und Vorstellungen entzündet und die intellektuellen Regungen unseres Geistes auf diese Dinge hinlenkt. Aber auch umgekehrt wird in uns durch die Erkenntnis von Ordnungsverhältnissen unwillkürlich die Lust und das Verlangen geweckt, diese Verhältnisse auch praktisch in unserem Leben zu realisieren.

Darin liegt ja eben unsere Natur als Vernunftwesen. Daher sind das Wohlgefallen an bemerkter Ordnung und der Drang nach Verwirklichung erkannter Ordnungen, ebenso wie das Mißfallen an bemerkten Unordnungen und das Sichwenden gegen sie eine Stimme unserer Natur, freilich eine Stimme, die in verschiedenen Menschen verschieden laut spricht, und auf die von den verschiedenen Menschen sehr verschieden gehört und geantwortet wird.

An der Spitze dieser äußerst mannigfaltigen positiven und negativen Ordnungsverhältnisse stehen nun die verschiedenen Arten von Werten und Unwerten, stehen also Dinge wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Heiligkeit und Schlechtigkeit, Gutheit und Bosheit, Tapferkeit und Feigheit, Liebe und Haß, Wahrhaftigkeit und Lüge u. dgl. mehr. Je mehr man sich über das Wesen dieser Dinge im einzelnen klar zu werden sucht, um so mehr gelangt man zur Einsicht, daß alle diese Namen auf ganz bestimmte Seins- und Geschehensverhältnisse in und außer uns hinweisen, die von unserer Vernunft als Ordnung bzw. Unordnung durchschaut werden, und die als Folge davon in uns ein unwillkürliches Gefallen oder Mißfallen erregen.

Dies haben wir auch zu beachten, um einer uralten Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen. Die Voraussetzung nämlich dafür, die allgemeinen Werte im Wollen und Handeln verwirklichen und die Handlungen nach ihnen beurteilen zu können, scheint doch die zu sein, daß man zuvor sie kennt. Der menschliche Geist kann also — das scheint hieraus gefolgert werden zu müssen — die Kenntnis der Werte nicht ursprünglich aus den menschlichen Handlungen schöpfen und muß demnach ein unmittelbares Wissen von ihnen haben, muß sie schauen. Zu diesem Gedankengang ist jedoch folgendes zu überlegen. Für den Vollzug der äußeren und inneren menschlichen Handlungen, z. B. des Denkens und Aussagens einer gewissen Behauptung, ist sicher weder ein Vorausgehen noch ein Vorauswissen der allgemeinen Werte der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Gemeinschaftsliebe u. s. w. irgendwie nötig. Andererseits ist es unmöglich, daß diese Handlungen durch den Menschen geschehen, ohne irgendeine Form zu haben und in gewissen Verhältnissen zu stehen. Es ist z. B. unmöglich, daß jemand eine Behauptung über einen Vorfall aufstelle, ohne daß diese dem stattgefundenen Vorfall entweder entspricht oder nicht entspricht, und daher objektiv entweder wahr oder falsch ist. Der Betreffende braucht aber, um diese Behauptung bilden zu können, nichts davon zu wissen, daß sie entweder wahr oder falsch ist. Jedoch kann er diesen Unterschied aus

ihr kennen lernen, indem er auf dem einen oder anderen Wege ihr Verhältnis des Entsprechens bzw. Nichtentsprechens erfährt.

Vielleicht wird nunmehr gesagt, dies könne er aber nur dadurch erfahren, daß er seine Tat, die von ihm ausgesprochene Behauptung, auf sein in ihm bereits vorhandenes allgemeines Bewußtsein von Wahrheit und Wahrhaftigkeit beziehe und hierdurch sie zu einer Erscheinung dieser Werte mache. Ich antworte darauf, selbstverständlich lasse sich das Wissen von Werten, sobald es im Bewußtsein vorhanden ist, zur Prüfung und Beurteilung von Handlungen u. dgl. benutzen. Aber nicht darum handelt es sich jetzt, sondern allein um die Frage, ob jene Verhältnisse der Handlungen, die aus ihnen die Erscheinungen von Werten und Unwerten machen, z. B. von Wahrheiten oder Irrtümern, von Wohlgesinntheit oder Mißgunst, überhaupt erst und nur dann in einem Menschen entstehen können, wenn dieser Mensch bereits ein Bewußtsein von Wahrheit und Irrtum, von Gut und Böse besitzt. Dies ist es, was ich mit Bestimmtheit leugne. Das falsche Zeugnis eines Menschen ist und bleibt objektiv eine Unwahrheit und Lüge, auch wenn dieser Mensch von Wahrheit und Lüge überhaupt nichts wissen sollte. Was in diesem Falle wegfiel, wäre allein das bewußte Wollen, eine Unwahrheit zu sagen, und damit die Schuldhaftigkeit dieser Tat. Haften nun demgemäß notwendig an den menschlichen Handlungen objektiv Verhältnisse einer der Erkenntnis, Beurteilung und Lenkung durch die Vernunft fähigen Ordnung bzw. Unordnung, z. B. das ehrliche oder unehrliche Verhalten, so ist kein Grund einzusehen, warum sie nicht auch von unserer Vernunft als solche Verhältnisse vernunftgemäßer Ordnung bzw. Unordnung erfaßt, gebilligt und gewollt würden. Es kann nicht anders sein, als daß dem Menschen als geborenem Vernunftwesen das Bewußtsein natürlich ist, daß wenn er sein Urteilen, Wollen und Tun in Widerspruch zu dem Verhalten setzt, das ihm seine Vernunft als das ordnungsrichtige, also vernunftgemäße zeigt, er seinem eigenen Wesen untreu wird und sich selbst seines Adels entkleidet. Hier liegt, wie mir scheint, die nächste und unmittelbare Wurzel für das Bewußtsein von Sollen, Dürfen und Nichtdürfen sowie von gutem und schlechtem Sichverhalten.

Vielleicht verstummt immer noch nicht der Einwand, daß wir, um Ordnung und Unordnung unserer Gesinnungen und Handlungen erkennen und beurteilen zu können, sie an bestimmten Prinzipien der Ordnung messen müssen, und also schon vor diesen Handlungen uns der Prinzipien ihrer Ordnung, nämlich der geltenden Werte, bewußt sein müssen. So viel ist, sage ich dazu, mit diesem Einwand

anerkannt, daß der Sinn der ethischen Werte auch in der Sphäre des Geltens sich nicht von der Beziehung derselben auf das menschliche Wollen und Handeln isolieren läßt. Besteht doch ihr Sinn darin, die Verhältnisse dieses Wollens und Handelns nicht widerstandslos dem subjektiven und blinden Walten des psychophysischen Mechanismus zu überlassen, sie vielmehr mit allgemeiner und objektiver Geltung zu regeln. Gewiß ist nun zu fragen, wie und woher der Mensch zu einem Bewußtsein dieser allgemeinen und objektiven Regeln seines Handelns gelange. Gegen diese Frage selbst ist nichts einzuwenden, um so mehr aber gegen die beliebte Antwort, es sei unser Gefühl, das uns im konkreten Fall jeweils sage, welches Handeln richtig und welches unrichtig sei. Ich habe ein derartiges Beteiligtsein unseres Gefühls an unserem konkreten Wollen und Handeln schon zugestanden. Daß wir dadurch aber die allgemeinen und objektiven Werte auch kätten und begriffen, ist eine glatte Unmöglichkeit. Ebensowenig kann bestritten werden, daß alles Fühlen des Menschen stets einen sehr starken persönlich-subjektiven Einschlag enthält, und deshalb nicht geeignet ist, in auch nur wenig verwickelt liegenden Fällen eine klare und sichere Entscheidung zu bringen. Eine solche kann nur durch bestimmte Vernunftferkenntnisse gewährleistet werden; und zu ihnen gehört in erster Linie ein klares Wissen vom Sinn und Wesen von Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Ehre, Selbstliebe, Gemeinschaftsgeist und der übrigen objektive Geltung besitzenden Werte.¹⁾

Von diesem Wissen nun behaupten gewisse Geltungsphilosophen, es beruhe auf einem unmittelbaren geistigen Schauen dieser allgemeinen, in der nichtseienden Geltungssphäre beheimateten Werte. Müßte aber nicht, um nochmals hierzu das Wort zu nehmen, wenn uns Menschen wirklich ein solches Schauen verliehen ist, unser Wissen von dem Sinn- und Bedeutungsgehalt der Namen der mannigfaltigen Werte ein unsinnliches und wortloses, dabei aber ganz klares und die verschiedenen Werte voneinander deutlich unterscheidendes sein? Würde es sich doch bei diesem Wissen um die höchste und reinste Form unsers Wissens überhaupt und um die wichtigsten Objekte unserer gesamten unmittelbaren Erkenntnis handeln. Kann jemand von sich behaupten, solches unsinnliches, wortloses und kristallklares Wissen der Werte sein eigen zu nennen, so bleibt mir nichts übrig,

¹⁾ Der Kritik, die in diesem wichtigen Punkte M. Wittmann im Philos. Jahrb. 51. Bd., S. 472 ff. an dem Buche *Die Werththeorie. Geschichte und Kritik* von Oskar Kraus (1938) übt, stimme ich vollkommen bei.

als ihn zu diesem wahrhaft göttlichen Besitz aufrichtig zu beglückwünschen. Einstweilen aber habe ich diese Glücklichen noch nicht kennen gelernt. Wie viel Neues müßte doch von ihnen kennen zu lernen sein! Oder sollten der Sprache die Ausdrücke für dieses Gewußte fehlen?

Ich, der ich mich eines unmittelbaren Schauens der verschiedenen reinen Werte nicht zu rühmen vermag, glaube dennoch über sie etwas sagen und bestimmen zu können. Freilich kann ich das nur in der Form, daß ich sie an Beispielen menschlicher Gesinnungen und Handlungen veranschauliche, indem ich an ihnen gewisse allgemeine Verhältnisse offenlege, die von der Vernunft als eine ihr gemäße objektive Ordnung derselben erkannt werden. Daß nun jene, welche guten Glaubens unser Wissen von den Werten auf ein unsinnliches unmittelbares Schauen zurückführen wollen, das Beschreiben und Begründen der Werte wesentlich anders auszuführen vermöchten, habe ich bisher nicht beobachtet.

(Schluß folgt.)