

Die moderne Wertethik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen.

Von Michael Wittmann.

Vor 15 Jahren schrieb Heinrich Rickert ein Buch mit dem Titel: *Kant als Philosoph der modernen Kultur*¹⁾. Der Neukantianer stand auf der Höhe seines Ansehens. Er konnte sich rühmen, seit mehr als vier Jahrzehnten mit Kant beschäftigt zu sein. Auch davon abgesehen tritt er an seine Aufgabe mit einem großen Aufgebot von Sachkenntnis heran. Das Bild der modernen Kultur hebt sich auf einem breiten und tiefen historischen Hintergrunde ab. Griechische Wissenschaft und griechischer Intellektualismus, Römertum und Christentum, das Mittelalter und das moderne Kulturbewußtsein, der Intellektualismus der Neuzeit und dessen Überwindung durch die kritische Philosophie sind die Hauptbestandteile dieses Hintergrundes. Trotzdem hat das Buch Rickerts, soviel sich beobachten ließ, keine allzustarke Wirkung getan. Rickert nennt sein Buch einen „geschichtsphilosophischen Versuch“. Im Wesen der Sache denkt er nicht historisch, sondern philosophisch, will nicht Geschichtsschreiber, sondern der kritische Philosoph sein, entwirft das moderne Kulturbild nicht eigentlich nach Maßgabe der Wirklichkeit, sondern so, wie es von der kritischen Philosophie gesehen und gedeutet wird, will nicht dartun, welchen Einfluß Kant auf das Kulturleben der Gegenwart tatsächlich ausgeübt hat, sondern, was er auf Grund seiner bleibend wertvollen Einsichten der Gegenwart zu sagen hat. Näher an die Wirklichkeit kommt Windelband heran, wenn er in Kant den Urheber der modernen „Weltanschauung“, speziell der „Weltanschauung des Geistes“ erblickt. Auf das geistige Leben, noch spezieller auf das philosophische Denken der Gegenwart hat keiner einen so beherrschenden Einfluß ausgeübt wie Kant; und von den verschiedenen Teilen der Philosophie läßt nicht zuletzt die Ethik diesen gewaltigen Einfluß erkennen; auch in der Ethik ist Kant der Kopernikus der modernen Philosophie geworden. In dreifacher Hin-

¹⁾ Tübingen, Mohr, 1924.

sicht hat er eine Umwälzung des ethischen Denkens herbeigeführt. Eine dreifache Beziehung der Sittlichkeit war bis dahin seit alter Zeit Gegenstand allgemeiner Anerkennung. Das ganze Altertum hat im sittlichen oder tugendhaften Leben vor allem eine Beziehung zur Glückseligkeit erkannt; gerade von diesem Gesichtspunkte aus sollte das Wesen der Sittlichkeit aufgeheilt werden. Mochten die Philosophenschulen in der näheren Bestimmung des Verhältnisses noch so weit auseinandergehen, darin, daß Moral und Glückseligkeit miteinander zusammenhängen, dachte Plato nicht anders wie Epikur, Aristoteles nicht anders wie die Stoa. Ist sodann dieser Zusammenhang ebenso in der christlichen Moral zu allen Zeiten und ausnahmslos zur Geltung gelangt, so hat auch die Neuzeit Jahrhunderte lang daran nicht gerüttelt; im Gegenteil, sie hat die eudämonistische Denkweise noch gesteigert, zum guten Teil allerdings auch vergrößert. Kant aber vollzieht mit seinem Rigorismus den Bruch mit der Tradition von Jahrtausenden. Bestrebt, den Eudämonismus zu überwinden, begnügt er sich nicht, den Glückseligkeitsgedanken von leitender Stelle fernzuhalten, ist vielmehr geneigt, jeden inneren Zusammenhang zu lösen.

Eine zweite Beziehung, die an der Sittlichkeit zu allen Zeiten anerkannt worden war, ist die Beziehung zur Natur; das Sittengesetz galt von jeher als die Stimme und das Gesetz der Natur, als die Ordnung, die dem Menschen durch das eigene Wesen vorgeschrieben wird. Schon die alte Philosophie hat in diesem Sinne den Begriff Naturgesetz geprägt, und dieser Begriff ist ein Gemeingut der Schulen und Denkrichtungen geworden. Kant vollzieht wieder den Bruch mit der langen Vergangenheit; das Sittengesetz ist nur noch reines Vernunftgesetz, hat mit der Natur nichts zu tun, ist nicht Natur- und Seinsordnung, sondern bloß Vernunftgesetz; die Vernunft gebietet nicht mehr im Namen der Natur, sondern nur noch im eigenen Namen.

Noch eine dritte Beziehung war in der Vergangenheit Gegenstand allgemeiner Anerkennung, die Beziehung zu einem göttlichen Gesetzgeber. In der sittlichen Ordnung schien sich nicht bloß die Natur, sondern auch deren Urheber vernehmen zu lassen; die Forderung der Natur galt zugleich als göttliches Gebot. Schon die alte Philosophie prägt darum nicht bloß den Begriff Naturgesetz, sondern auch den des ewigen und göttlichen Weltgesetzes. Für die Stoa spricht sich in der Naturordnung die göttliche Weltvernunft aus. Die christliche Philosophie läßt dem Gedanken alsbald insofern eine nähere Bestimmung zuteil werden, als sie im Gesetz nicht bloß den

Ausfluß einer immanenten Vernunft, sondern zugleich eines persönlichen Willens erblickt. Im Gesetz steckt eine persönliche göttliche Tat; eine Auffassung, die zum ersten Male bei Augustin zum vollen Durchbruch gelangt und ein Gemeingut der christlichen Spekulation geworden ist. Abermals tritt Kant zur Vergangenheit in Gegensatz; das Sittengesetz ist nicht Natur- und Seinsordnung und auch nicht das Werk einer göttlichen gesetzgeberischen Tat, sondern autonomes oder reines Vernunftgesetz. Ganz vermag Kant allerdings die religiöse Seite der Sache nicht abzustreifen, die sittliche Pflicht wird trotzdem noch als göttliches Gebot gedacht, nicht als hätte sie in Gott ihren Ursprung, sondern nur insofern, als der Mensch erst durch Gott in den Zustand der der sittlichen Würde entsprechenden Glückseligkeit versetzt wird; doch ist klar, daß hiemit der Gedanke des göttlichen Gebotes auf eine schwache Grundlage gestellt ist.

So hat Kant dem ethischen Denken in dreifacher Hinsicht wesentlich neue Wege gewiesen; nach drei Seiten hin wird die Sittlichkeit aus Beziehungen herausgehoben, die bisher als konstitutiv gegolten haben. Wollte die Vergangenheit durchweg von jenen drei Gesichtspunkten aus in das Wesen des Guten eindringen, so zieht Kant weder die Glückseligkeit noch die Natur noch einen göttlichen Gesetzgeber zur Erklärung heran; erst wenn diese drei Momente zusammengenommen werden, läßt sich ermessen, in welchem Grade Kants Ethik eine umwälzende Tat bedeutet. Sie bezeichnen die Atmosphäre, woraus auch die moderne Wertethik hervorgegangen ist; die Zeit hat die Kantische Ethik in eine Wertethik umgeprägt.

Entscheidende Anregungen sind hiebei zunächst von H. Lotze ausgegangen. Der Wert- und der Geltungsgedanke wird zum Mittelpunkt philosophischer Erörterung gemacht; die Philosophie nimmt den Charakter einer Wertlehre an. Lotze redet vom „Reich der Werte“ und führt so zur Lösung des Wirklichkeitsproblems ein neues Prinzip ein. Es ist freilich nur ein relativ neues, bzw. eine neue Fassung alter Prinzipien; denn von Zwecken und vom Guten und vom „Reich der Ideen“ war von jeher die Rede. Im Guten und in den Zwecken oder Werten sieht Lotze den Grund dafür, daß die Welt kein Chaos, sondern ein Kosmos ist. Wie nach Hegel die Dinge der Idee wegen da sind, so sind sie nach Lotze des Wertes oder des Sinnes wegen da. Auch sieht Lotze mit Hegel den Wert der Einzeldinge darin, daß sie zur Verwirklichung eines einheitlichen Gesamtwertes beitragen. An Hegel erinnert ferner Lotze, wenn er dazu neigt, die Werte voneinander nur graduell, nicht spezifisch zu unterscheiden, eine Auffassung, die den völlig abstrakten und inhalts-

losen Wertgedanken zum Prinzip zu erheben scheint und einen Ausblick auf eine in der Folge und in der Gegenwart weit verbreitete Denkrichtung erschließt. Im übrigen ist es mehr als zweifelhaft, ob Lotze einen einheitlichen Wertbegriff entwickelt; dem Wertprinzip werden sehr verschiedene Funktionen übertragen. Einerseits sind Werte dazu bestimmt, Einheit und Ordnung in die Welt zu bringen, aus dem Chaos einen Kosmos zu formen, andererseits sollen sie die Welt in ihrer Besonderheit verständlich machen, den Übergang vom Abstrakten zum Konkreten, vom Möglichen zum Wirklichen erklären, auch sollen sie begreiflich machen, warum diese, nicht eine andere Welt geschaffen wurde. Auch die Kontingenz der Dinge aufzuhellen, schwebt dem Philosophen als Ziel vor; wie ist es zu verstehen, daß die Welt existiert, obschon ersichtlich ihre Existenz nicht auf einer Notwendigkeit beruht, wie Hegel meinte? In jedem Falle erscheinen die Werte als ein kosmologisches und metaphysisches Prinzip, dazu bestimmt, die Wirklichkeit einem tieferen Verständnis zu erschließen. Das Bestreben, auf eine höhere Sphäre zurückzugreifen, tritt deutlich hervor. Der Sinn- und Zweckgedanke wird immer wieder gestreift; „das Reale wirkt überall nur soviel als es Auftrag hat“. Treibende Kraft der Wertlehre Lotzes ist es, der idealen Seite der Wirklichkeit gerecht zu werden, in den tieferen und ideellen Gehalt des Seienden einzudringen. Dabei will Lotze auch mit den Werten immer noch innerhalb des Seienden oder der Wirklichkeit bleiben: Werte sind das „wahrhaft Seiende“. Den schroffen Dualismus der neukantianischen Wertphilosophie kennt er noch nicht: Werte sind etwas Wirkliches oder werden verwirklicht, bedeuten einen Teil oder eine besondere Seite der Wirklichkeit. Zwar strebt das Denken mit dem Wertgedanken über das Gegebene hinaus, will vom Bedingten zum Unbedingten vordringen; zu einer Trennung von Sein und Wert aber kommt es noch nicht.

Als treibender Faktor dieser Wertlehre erweist sich auch die „Sehnsucht des Gemüts“; gerade von da aus verrät sich ein Bedürfnis, zu einem Unbedingten und einem „an und für sich Wertvollen“ emporzusteigen. Dabei beschränkt sich Lotzes Leistung im Wesen darauf, die Bezeichnung Wert einzuführen, soweit früher von Gott, Zweck, Sinn, *ordo ordinans*, sittlicher Weltordnung oder auch von Ideen gesprochen wurde; mit der Wert-„Kategorie“ lasse sich besser sagen und aussprechen, was andere mit anderen Kategorien sagen und aussprechen wollten. Sachlich fällt Lotzes Wertlehre über den Rahmen der bisherigen Metaphysik kaum hinaus; die bisher anerkannten Prinzipien werden nur in eine neue Form

gekleidet; alle vorausgehenden metaphysischen Systeme lassen ihre Spuren zurück. Neben der metaphysischen fehlt die ethische Seite nicht, ein Verhältnis, das sich im neueren Kantianismus umkehren wird, der ethische Charakter wird an die erste Stelle rücken.

Ein Anfang zur Trennung von Wert und Sein ist gegeben, sofern beide wenigstens als Erkenntnisobjekte bestimmt auseinandergehalten werden. Vieles in der Welt ist der Erfassung durch den denkenden Verstand mehr oder minder entzogen, kann von ihm zum mindesten nur unvollkommen erkannt und dargestellt werden. Trotzdem bestehen wir auch in solchen Dingen auf einer Erkenntnis; kann das Denken sie nicht bieten, so muß sich die Philosophie noch eines anderen Erkenntnisorgans bedienen. Das auf dem verstandesmäßigen Denken beruhende Wissen bezeichnet nicht den einzigen Weg, der in das geistige Leben einführt; wo das Gemüt spricht, erschließen sich täglich und stündlich Wesenserkenntnisse, die dem nackten Denken vorenthalten sind. Aufgabe der Philosophie ist es, solche Erkenntnisse zu prüfen und auszuschöpfen; Gefühle sollen in Erkenntnisse umgewandelt werden, sollen nicht bloß Sache des Gemütes und des einzelnen bleiben, sondern als Wahrheiten erkannt werden, die über den Wechsel der Stimmungen erhaben sind.

Auf die Objekte wird die Trennung von Sein und Wert ausgedehnt mit der Übertragung des Wertgedankens auf die Philosophie Kants. Kant selber bietet einer solchen Gestaltung seiner Lehre den Anknüpfungspunkt dar. Hat doch der Begründer der modernen Erkenntniskritik zwei Fragen streng auseinandergehalten, die Tatsachenfrage und die Wert- oder Geltungsfrage, die *quaestio facti* und die *quaestio iuris*. Alles Erkennen hat nicht bloß eine psychologische, sondern auch eine erkenntnistheoretische, nicht bloß eine subjektive, sondern auch eine objektive Seite, bedeutet nicht bloß einen seelischen Vorgang, sondern nimmt unabhängig davon eine Geltung in Anspruch. Die Geltung von Wahrheiten ist nicht damit erschöpft, daß sie vom Menschengeste gedacht werden, auch abgesehen davon sind sie in Geltung, haben eine objektive Geltung. Mag sich die Psychologie mit dem Zustandekommen und dem tatsächlichen Verlauf der Erkenntnisvorgänge befassen, die Erkenntnislehre kümmert sich um ihre Geltung, ihren Wahrheitsgehalt oder Wert. Die Erörterung der Frage nach der Bedeutung unseres Wissens gewinnt den Charakter einer Wertphilosophie; ja, die kritische Philosophie überhaupt dreht sich fortan um den Wertgedanken, so daß sich die Form der Wertphilosophie auch der Ethik mitteilt. Kant

selber redet häufiger von Zwecken als von Werten. Doch ist klar, daß mit dem einen Gedanken auch der andere berührt wird. Auch die besondere Fassung, die Kant dem Zweckgedanken gibt, ist für die Wertlehre vorbildlich geworden; dies, wenn er dem Zweck nur eine „regulative“, keine „konstitutive“ Bedeutung zuerkennt; der Zweck ist nur „Idee“, nicht reales Prinzip.

Windelband hält es für geboten, in den Fußstapfen Kants zu wandeln und wird der eigentliche Begründer der kritischen Wertethik. Das Prinzip der Sittlichkeit läßt sich nicht der Welt der Dinge entnehmen; denn hier ist alles im Wandel begriffen, ein allgemein und notwendig gültiges Sittengesetz kennt die Wirklichkeit nicht; das Bewußtsein der Menschen und Völker weist keine gemeinsamen und bleibenden Inhalte auf. Und doch wird vom sittlichen Denken eine allgemein gültige Norm vorausgesetzt; nur unter dieser Voraussetzung kann das menschliche Wollen und Handeln Gegenstand sittlicher Beurteilung sein. Nur wenn ein Gebot in Geltung ist, das von allen beobachtet werden soll, nehmen unsere Handlungen sittliche Eigenschaften an. So unabsehbar der Wandel der sittlichen Inhalte ist, eine bleibende Norm sittlichen Denkens erweist sich als unentbehrlich; da es aber keine bleibenden Inhalte gibt, kann jene Norm nur formaler Natur sein. Die Sprache der Sittlichkeit bezeichnet das Gebot, an dessen Geltung sittliche Urteile gebunden sind, als Pflicht; ohne das Bewußtsein von Pflichten, die erfüllt werden sollen, wäre daher kein sittliches Urteil möglich. Das Pflichtbewußtsein ist die Voraussetzung alles sittlichen Denkens und Lebens. Was Pflicht ist, d. h. der Inhalt der Pflicht, mag nach Zeiten und Orten verschieden sein; aber daß überhaupt eine Pflicht anerkannt werde, „ist die selbstverständliche, einem jeden einleuchtende Grundbedingung des moralischen Lebens. Wer da leugnen wollte, daß es überhaupt ein Sollen für den Menschen gibt, wer gar keine Pflicht anerkannte, der müßte seinerseits auf alle Beurteilung verzichten, und in solcher Gesinnung würden wir anderseits das absolut Unsittliche erkennen“. „Die einzelnen Pflichten mögen noch so empirisch sein, das Pflichtbewußtsein selbst ist a priori“, unabhängig von aller Erfahrung gegeben. Der oberste Grundsatz der Sittlichkeit, das höchste Gebot, lautet: Tue deine Pflicht. Hat Kant das formale oder inhaltslose Gesetz zum Prinzip erhoben, so Windelband die formale oder inhaltslose Pflicht. Dort lautet die oberste Vorschrift: Handle nach dem Gesetz, hier Erfülle deine Pflicht! Da wie dort besteht die Ordnung unabhängig von der realen Wirklichkeit, wurzelt nicht in der Natur der Dinge, sondern im Transzendenten, in reiner

Vernunft. Ordnung und Leben treten einander ohne inneren Zusammenhang gegenüber²⁾.

Die Einwände liegen nahe genug. Eine inhaltslose Pflichtidee bietet der Ordnung ebensowenig eine geeignete Grundlage, wie ein inhaltsloser Gesetzesgedanke. Es ist eine Täuschung, wenn Windelband meint, daß der Pflichtgedanke „über den Inhalt dieser Norm nichts aussage“; die Pflicht als solche steht dem Inhalt keineswegs indifferent gegenüber. Nicht jeder Inhalt kann in die Pflicht eingehen, ein entsprechender Inhalt ist unerläßliche Voraussetzung. Nicht zu allem kann der Mensch verpflichtet werden; im Widerspruch mit der Natur, Bestimmung und Würde des Menschen kann es keine Pflichten geben. Ihrem Wesen nach weist die Pflicht auf einen bestimmten Inhalt hin, fordert einen solchen, sodaß zwischen der Pflicht und ihrem Inhalt ein unauflösbarer Zusammenhang besteht. Ein bloß formales oder inhaltsloses Pflichtbewußtsein gibt es nicht, die Pflicht entsteht nicht im Leeren, sondern auf Grund entsprechender Inhalte. Das Verhältnis liegt nicht so, als gebe es zunächst nur ein inhaltsloses Pflichtbewußtsein und als käme es erst dadurch zu bestimmten Pflichten, daß der an sich inhaltslose Pflichtgedanke nachträglich empirische Inhalte in sich aufnimmt; vielmehr verläuft der Hergang in umgekehrter Richtung, zuerst entsteht das Bewußtsein von bestimmten Pflichten, Pflichten mit bestimmten Inhalten, und erst hieraus gewinnt das abstrahierende Denken die Idee der Pflicht überhaupt, wobei diese Idee auch in ihrer Allgemeinheit genommen noch die Beziehung zu entsprechenden Inhalten in sich schließt. Der Pflichtgedanke entsteht nicht abseits und unabhängig von den Inhalten des Lebens, sondern nur im Zusammenhang mit ihnen. Die Pflicht ist nicht ein Gefäß, das jeden beliebigen Inhalt aufnehmen könnte, sondern eine Form, worin sich ein entsprechender Inhalt ausprägt. Das Frühere ist nicht die Form, sondern der Inhalt; überall im Leben und in der Natur, im körperlichen und im geistigen Sein richtet sich die Form nach dem Inhalt, ist durch ihn bedingt und von ihm getragen; einem anderen Inhalt entspricht eine andere Form. Formen können daher nicht auf sich selbst gestellt, sondern nur im Zusammenhang mit ihren Inhalten begriffen werden; ein Sachverhalt, der von der kritischen Philosophie außer acht gelassen wird. Die Wirklichkeit kennt keine reinen, inhaltslosen oder apriorischen Formen. Auch die Form der Sittlichkeit hat ihren Grund in einem entsprechenden, d. h. einem sittlichen Inhalt. Die Forderung: Erfülle deine Pflicht — beruht nicht auf einer apriorischen Einsicht, sondern erklärt sich

²⁾ *Präludien*. 2. Bd. Tübingen 1915. 161 ff.

nur aus den gegebenen Tatbeständen. Daß es ein Pflichtbewußtsein gibt, versteht sich nicht von selbst, sondern nur aus der gegebenen Wirklichkeit. Auch Windelband vermag sich diesem Sachverhalt nicht vollkommen zu entziehen, sondern trägt bis zu einem gewissen Grade der Notwendigkeit Rechnung, vom Gegebenen auszugehen, um den Standort durch eindringendes und zergliederndes Denken zu gewinnen: die angeblich a priori feststehende Forderung: Tue deine Pflicht — wird jetzt aus der Wirklichkeit erkannt. Vor allem ist der Ausgangspunkt der Wirklichkeit entnommen, wenn Windelband die Tatsache der sittlichen Beurteilung ins Auge faßt, um sie auf ihre „oberste Bedingung“ zurückzuführen; sittliche Werturteile sind ein empirisches Faktum, speziell eine Bewußtseinstatsache. Macht sodann Windelband diese Tatsache zum Gegenstand einer Analyse, mit dem Ergebnis, daß Werturteile eine als gültig anerkannte Forderung voraussetzen, so hat an diesem Verfahren keine empirisch orientierte Ethik etwas auszusetzen; mit einem Apriorismus hat diese Ermittlung einer sittlichen Norm nichts mehr zu tun. Das Ergebnis bedeutet zwar mehr als eine bloße Erfahrungs- oder Bewußtseinstatsache, das zergliedernde Denken dringt darüber hinaus und erhebt sich über die Sphäre des unmittelbar Gegebenen, aber nur auf Grund des Gegebenen: der Maßstab des sittlichen Denkens und Wertens wird aus der Erfahrung erkannt. Zu einem formalen oder inhaltslosen Maßstab dringt das Denken auf solchem Wege nicht vor, sondern nur zu einem bestimmten Maßstab, zu Forderungen mit entsprechenden Inhalten. Darauf, daß andere Versuche Windelbands, den ethischen Formalismus aufrecht zu erhalten, ebenfalls zum Scheitern verurteilt sind, und daß Windelband selber mit anderen Gedankengängen und Abmachungen den Formalismus noch weiter hinter sich läßt als mit seiner Analyse der sittlichen Werturteile, kann hier nur hingewiesen werden.

Zäher als Windelband hält Rickert an der formalistischen Denkweise fest. Wieder erscheint das ethische Problem im engsten Zusammenhang mit dem erkenntnistheoretischen. Die Frage dreht sich um das Wesen und den Grund aller Geltung; sittliche Geltung bezeichnet einen besonderen Fall der Geltung überhaupt. Auch Rickert glaubt, von einem absoluten Prinzip, einer absoluten Geltung und einem absoluten Sollen ausgehen zu dürfen. Die Welt der Tatsachen vermag den Ausgangspunkt nicht zu bieten; allen Werten, theoretischen wie praktischen, wird ein absoluter Wert in der Gestalt eines absoluten Sollens zu Grunde gelegt. Ein transzendentes Sollen ist daher auch das Prinzip der Sittlichkeit; nur so ergibt sich ein

objektives und allgemeingültiges Sollen; eine Betrachtung, die sich auf das empirisch Gegebene beschränkt, vermöchte nur relative und subjektive Maßstäbe zu gewinnen. Will die Ethik eine Wissenschaft sein, die es nicht mit bloßen Tatsachen, sondern mit Werten zu tun hat, mit Werten, die gelten sollen, ohne Rücksicht darauf, ob sie anerkannt werden oder nicht, so ist eine transzendente Begründung der Sittlichkeit unerlässlich.

Doch begegnet der ethische Formalismus in dieser Fassung im Wesen den nämlichen Schwierigkeiten wie bei Windelband. Vor allem stellt ein solcher Versuch eine *petitio principii* dar; das absolute Sollen wird nicht abgeleitet oder erwiesen, sondern nur angenommen; und diese Annahme ist willkürlich und unhaltbar, kann sich weder auf eine unmittelbare Evidenz berufen noch sonst einen Halt finden. Ein inhaltsloses Sollen ist ebenso unmöglich wie ein inhaltsloses Gesetz oder eine inhaltslose Pflicht; ein Sollen ist nur denkbar in der Gestalt eines Sollenden, setzt ebenfalls einen entsprechenden Inhalt voraus. Wie der Mensch nicht zu allem verpflichtet werden kann, so kann auch nicht alles ein Sollendes werden; auch jedes Sollen ist an einen entsprechenden Inhalt gebunden und durch ihn bedingt, bildet nicht einen letzten und ursprünglichen Tatbestand, sondern geht auf entsprechende Voraussetzungen zurück. Das zergliedernde Denken kann beim Sollen als solchem nicht stehen bleiben, sondern ist genötigt, von da aus zum Inhalt und hiemit zum Sein vorzudringen. Ein Sollen gibt es nur, wo etwas sein oder geschehen soll, wie es eine Geltung nur gibt, wo etwas Geltung hat; wie alle Geltung an einem Geltenden haftet, so jedes Sollen an einem Sollenden. Gleich der Pflicht kann auch das Sollen nicht auf sich selbst gestellt, sondern nur auf ein reales Fundament gegründet werden; so aber nimmt auch das Sollen den Charakter einer Seinsordnung an.

Rickert hat sich dieser Erkenntnis nicht vollkommen verschlossen; das Bedürfnis, dem formalen Prinzip einen realen Halt zu geben, hat sich nicht unterdrücken lassen. Und zwar sucht Rickert ganz, wie schon Windelband, diesen Halt trotz grundsätzlicher Ablehnung einer Metaphysik im Bereich metaphysischer Betrachtungsweise. Legt Windelband aller Geltung eine metaphysische Realität zu Grunde, ein absolutes Bewußtsein, um so an eine religiöse Begründung der Sittlichkeit mindestens heranzustreifen, so sträubt sich Rickert allerdings, diesen Schritt mitzumachen; zwar will er ein transzendentes Prinzip annehmen, aber kein ontologisches und kein religiöses; Metaphysiker im Sinne einer Ontologie will er nicht sein, sondern nur im Sinne der Transzendentalphilosophie.

Indessen hat Rickert das Transzendente auch im Sinne einer ontologischen Metaphysik nicht ganz vermieden; das Bedürfnis, dem Sollen dennoch eine reale Grundlage zu geben, nötigt auch ihn, eine absolute Realität in Rechnung zu ziehen; das Absolute wird nicht bloß als Wert, sondern auch als Sein gedacht. Das Interesse an einer einheitlichen Weltanschauung gestattet nicht, Sein und Wert endgültig voneinander zu trennen, sondern fordert eine „Verbindung“ beider Welten; so nur ergebe sich eine „zusammenhängende“ Welt. Die beiden Seiten derselben, die geltende und die reale, dürfen nicht auseinanderfallen. Die Frage ist aber, ob sich Rickert nicht zu einem geschlossenen Weltbild den Weg versperrt hat. Ist es nicht bezeichnend, daß er die Teile bloß mit einander „verbinden“ will und nur von einer „zusammenhängenden“ Welt redet? Und daß das Ziel dadurch erreicht werden soll, „daß ein Gebiet angenommen wird, in dem das, was objektiv gilt, in irgendeiner Weise zugleich das ist, was im höchsten Sinne real existiert?“ Mit welchem Rechte wird ein solches Gebiet „angenommen“? Wenn das Reale oder Seiende als solches gar nichts mit Werten zu tun hat, und wenn umgekehrt Werte an sich keinerlei Beziehung zum Sein in sich schließen, besteht dann die Möglichkeit, beide auf ein gemeinsames Prinzip zurückzuführen? Ein innerer Zusammenhang ist jedenfalls ausgeschlossen, höchstens eine Synthese mag in Betracht kommen; und hierüber dringt denn auch Rickert nicht hinaus. Die Schwierigkeiten, die sich für ihn einer geschlossenen Weltanschauung entgegenstellen, liegen ferner darin, daß die Begriffe Sein und Wert im Hinblick auf das Absolute in neuem, wesentlich anderem Sinne gebraucht werden als bisher, sofern jetzt beide einander nicht mehr ausschließen, das Sein „zugleich werthaft“, das Geltende zugleich ein Seiendes ist. Die bisherigen Begriffe erweisen sich als unbrauchbar, dürfen keine uneingeschränkte Verwendung finden, können gerade auf das Absolute nicht übertragen werden. Mit einer „Paradoxie der Namen“ ist der Sachverhalt nicht erschöpft. Das wäre vielleicht der Fall, wenn ein Wort von Anfang an verschiedene Bedeutungen hat, ohne daß diese einander widersprechen; bei Rickert jedoch schließen die Begriffe Sein und Wert einander aus, um in der Folge gleichwohl eine Einheit zu bilden; Widersprüche aber bedeuten nicht eine „scheinbare“, sondern eine wirkliche Paradoxie. Dagegen, daß die Begriffe Sein und Wert mit der Übertragung auf das Absolute ihren Sinn irgendwie ändern, wäre nichts einzuwenden; nur durften dann die bisherigen Begriffsbestimmungen nicht so ausfallen, daß sie einer solchen Übertragung und Zusammenlegung im Wege stehen. Rickert ist es nicht gelungen,

den Zentralgedanken seiner Philosophie, den Gedanken des reinen Wertes und der reinen Geltung aufrechtzuerhalten; trotz alles Gegensatzes zur Metaphysik vermögen die Vertreter der kritischen Wertlehre ontologische Prinzipien nicht fernzuhalten; beinahe zwangsweise sucht die Gedankenführung wieder realen Boden zu gewinnen. Wie Kant außerstande war, den reinen oder inhaltslosen Gesetzesgedanken durchzuführen³⁾, so läßt sich auch der Gedanke des reinen Wertes nicht festhalten.

Rickert möchte, daß der Gedankengang, wenn er sich zum Absoluten erhebt, gleichwohl nicht über die Wertphilosophie hinausführt; das Absolute soll doch nichts anderes sein als der höchste Wert, auch dann, wenn von einer höchsten Realität die Rede ist. Wenigstens in zahlreichen Fällen kommen angeblich die Metaphysiker mehr auf eine Steigerung der Geltung als auf eine Steigerung der Wirklichkeit hinaus, mögen sie sich dessen auch nicht bewußt sein; im Grunde behauptet die Metaphysik des Absoluten den Charakter der Wertphilosophie⁴⁾.

Allein hier trägt Rickert die Denkweise des Kritizismus in die Vergangenheit hinein; eine Metaphysik, die sich in erster Linie auf den Wert-, nicht den Seinsgedanken stützt, ist der Philosophie vor der Zeit des werttheoretischen Kritizismus unbekannt. Es ist unhistorisch in der platonischen Idee primär eine Hypostasierung geltender Werte zu erblicken. Die Gottesbeweise fußen durchweg auf dem Seinsgedanken, wenn auch der Wertgedanke mit im Spiele sein mag. Daß das Denken nur vom Wert-, nicht vom Seinsbegriff aus zum Absoluten vordringen kann, hat Rickert nicht dargetan. Nur im Zusammenhang mit dem Seienden spielt auch schon in alter Zeit der Wertgedanke eine Rolle; die alte Philosophie kennt nur reale, nicht irreale oder reine Werte. Vollkommen richtig ist, „daß eine wertfreie Metaphysik nirgends großes Interesse erregen dürfte“; allein von da bis zu einer reinen Wertlehre ist ein weiter Weg, es wäre ein Übergang von einem Extrem in das andere. Gerade der Umstand, daß die alte Metaphysik im Absoluten vor allem das höchste Sein erblickt, bringt es mit sich, daß hierin auch das höchste Gut oder der höchste Wert erkannt wird. Nicht so liegt für sie das Verhältnis, daß mit einem höchsten Wert auch ein höchstes Sein ergriffen wird, sondern umgekehrt, ein höchstes Sein schließt einen höchsten Wert in sich. Nirgends wird dem Wertgedanken die Priorität zuerkannt, ein solcher Versuch stößt auf eine innere Unmöglichkeit;

³⁾ M. Wittmann, *Ethik*. München-Kempten 1923. 168 ff.

⁴⁾ H. Rickert, *System der Philosophie*. Erster Teil: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen 1921. 138 ff.

das Wirkliche setzt nicht eine von ihm unabhängige Geltung voraus, wohl aber setzt alle Geltung ein Geltendes voraus. Sachlich wie geschichtlich kommt die Priorität dem Sein zu; nur auf dieser Grundlage läßt sich die Einheit der beiden Glieder herstellen. Rickerts Bemühen, die Seinsmetaphysik durch eine Wertmetaphysik zu ersetzen, ist mißlungen. Das Denken mag allerdings auch vom Wertmoment ausgehen, um sich dem Gegenstande von dieser Seite her zu nähern; aber auch so kommt es zu einer Seinsphilosophie. Die Wissenschaft von den Werten ist nicht eine „Wissenschaft von völlig anderer Art“ als die Wissenschaft von der realen Wirklichkeit, sondern nur ein Teil und eine besondere Seite oder eine bestimmte Ausgestaltung derselben; der Unterschied ist nur ein relativer, wie ja durchweg der Dualismus der kritischen Philosophie auf das Maß des Relativen zurückzuführen ist.

Zur vollen Würdigung der kritischen Wertphilosophie ist deren geschichtliche Stellung noch in anderer Richtung ins Auge zu fassen. Nicht bloß zum Kritizismus steht diese Wertlehre in Beziehung, sondern auch zu einer anderen philosophischen Strömung, nämlich zum Positivismus des 19. Jahrhunderts, mit dem Unterschiede, daß dort das Verhältnis ein wesentlich positives, hier zunächst ein negatives ist. Sieht doch die kritische Philosophie ihre Aufgabe darin, den Positivismus zu überwinden, sein Weltbild zu ergänzen, im Gegensatz zu ihm auch das Ideenhafte, Ideale und Geistige im Leben und in der Welt zur Geltung zu bringen. Sie will der Erkenntnis Rechnung tragen, daß die Welt mit Atomen und Molekülen nicht zu erschöpfen ist, sondern auch Wertgehalte und geltende Forderungen umschließt. Hat ehemals eine teleologische Natur- und Lebensanschauung dazu gedient, ein erhabenes Weltbild zu begründen, so ist nunmehr die Wertlehre dazu bestimmt. Das Leben ist nicht bloß ein Streit um das Dasein, sondern hat einen tieferen Sinn, weist nicht bloß quantitative, sondern auch qualitative Unterschiede auf, ist nicht bloß horizontal, sondern auch vertikal gegliedert. Der Wertgedanke tritt an die Stelle des Zweckgedankens. Die alte, von Kant „zermalnte“ Metaphysik gilt als ungeeignet, der erhabenen Weltanschauung als Grundlage zu dienen; diese Aufgabe übernimmt die kritische Philosophie selber, speziell als Wertlehre. Hatte Kant immerhin bedeutsame Bestandteile der ehemaligen Metaphysik beibehalten, so wollte der Positivismus auch den letzten Rest ausmerzen; aber gerade dieser Radikalismus hat die Reaktion heraufbeschworen, das menschliche Denken läßt sich erfahrungsgemäß den Zugang zu einer höheren Welt nicht vollständig und auf die Dauer verschließen. Nicht bloß

die moderne Naturforschung nährt den Drang zur Metaphysik⁵⁾, auch der Kritizismus gestaltet sich zu einer neuen Metaphysik aus, die Lehre von den Ideen, Postulaten und vom reinen Vernunftglauben nimmt die Form einer Wertlehre an. Ontologie oder Seinslehre will diese Metaphysik nicht sein, sondern Wertwissenschaft. Wurde die kritische Philosophie zunächst vom Positivismus in Beschlag genommen und seinen Bestrebungen dienstbar gemacht, so hat sie mit der Zeit dieses Verhältnis teilweise gelöst, um in den Dienst einer neuen Metaphysik zu treten; der im Kritizismus latent gebliebene metaphysische Genius trägt über den Positivismus bis zu einem gewissen Grade den Sieg davon. Zum Rationalismus des 18. Jahrhunderts kehrt die vom Geiste des Kritizismus beherrschte Metaphysik nicht zurück; dem Drang zum Absoluten soll eine Sphäre absoluter Geltung entgegenkommen. Endlich darf in dieser Metaphysik auch eine Erneuerung des deutschen Idealismus erblickt werden. Zum zweiten Male läßt die Geschichte aus der kritischen Philosophie einen metaphysischen Idealismus hervorgehen; die Notwendigkeit, über das Gegebene hinauszugreifen und der Drang, den Flug in die Höhe zu gewinnen, lenkt das kritische Denken noch einmal in die Richtung einer Metaphysik. Sowenig Kant diese Art des Denkens auf die Dauer niedergehalten hat, ebensowenig ist es dem neueren Kantianismus und dem Positivismus gelungen.

Obschon die kritische Wertlehre ihrem Ursprung und ihrer beherrschenden Denkrichtung nach zum Positivismus in Gegensatz tritt, so hat doch das Verhältnis auch eine positive Seite; der Bann des Positivismus wird nicht vollständig gebrochen. In sich wird das positivistische Weltbild nicht verändert, sondern nur äußerlich ergänzt; daß alles Wirkliche mit den Kategorien der anorganischen Naturwissenschaften zu umfassen ist, gilt auch der kritischen Wertlehre als ausgemacht; innerhalb des realen Seins oder der realen Wirklichkeit findet sich daher für Werte kein Raum. Besteht das Leben dennoch auf der Anerkennung von Werten, sofern unser Tun und Treiben durch Werte bestimmt und normiert wird, so erscheinen auch Werte als etwas Tatsächliches. Finden sie im „Realen“, in der „Wirklichkeit“ keine Stätte, so müssen sie einem anderen Bereich zugeteilt werden; sie gehören, wie sich Rickert ausdrückt, zwar nicht zur Wirklichkeit, aber zur Welt. So wird den Werten eine vom Positivismus nicht bedrohte, unangreifbare Stellung angewiesen; nur in diesem Sinne dringt die Wertlehre über den Positivismus

⁵⁾ Paul Menzer, *Deutsche Metaphysik der Gegenwart*. Berlin 1931.

hinaus⁶⁾. Die so überaus wichtigen Wertfragen, die der Positivismus aus der Wirklichkeit ausschaltet, die sich aber nicht schlechthin ausschalten lassen, finden eine Zufluchtsstätte in einer außerhalb der „Wirklichkeit“ liegenden Sphäre, aber gleichwohl innerhalb des Weltganzen. Aus der „Wirklichkeit“ verbannt, aber dennoch im Leben unaustilgbar, flüchtet das Streben nach Werten in einen Bezirk, der über die „Wirklichkeit“ erhaben ist. „Wirklichkeit“ und Werte sind jetzt voneinander geschieden; ist jene das Objekt der Einzelwissenschaften, so sind diese der Gegenstand der Philosophie; die Philosophie wird zur Wertwissenschaft. Der „Wirklichkeit“ stehen die Werte als das „Unwirkliche“ gegenüber; der Unterschied und Gegensatz zwischen beiden Sphären wird auf das stärkste betont. Erheben sich schon bei Kant über dem Seienden die Ideen, Normen und Werte, so wird dieser Gegensatz durch den Neukantianismus nur in eine veränderte Form gebracht. An die Stelle des reinen Vernunftgebotes ist das Reich der Werte getreten; die freischwebenden Werte bedeuten die neueste Fassung des inhaltslosen Vernunftgebotes und des ethischen Formalismus. Reines Vernunftgesetz — reiner Wille — reines Pflichtgebot — reine Geltung — absolutes Maß — absolutes Sollen — freischwebende Werte, das sind die Hauptstadien der geschichtlichen Bewegung des ethischen Formalismus.

Nur sekundär haben neben historischen Einflüssen auch sachliche Erwägungen dazu beigetragen, der Trennung der beiden Gebiete Nahrung zu geben, nämlich die Erfahrung, daß die Wirklichkeit hinter den Idealen und den verbindlichen Normen mehr oder weniger zurückbleibt; auch von diesem Gesichtspunkte aus wollen Ideale und Werte zur Wirklichkeit in Gegensatz treten und als etwas Nichtseiendes erscheinen. So ist es zu einer Philosophie gekommen, deren Gegenstand das „Unwirkliche“ oder die Welt der Werte ist. Einerseits erweist sich diese Philosophie als eine neue Gestaltung der Philosophie Kants, als eine neue Phase der von ihm ausgehenden Bewegung, andererseits als das Werk einer neuen Zeit, als der Ausfluß neuer Verhältnisse und neuer Bestrebungen. In diesem Sinne darf sie das Verdienst in Anspruch nehmen, gegenüber dem Positivismus und Naturalismus des 19. Jahrhunderts die Welt der Werte und mit ihr eine erhabene Weltanschauung gerettet zu haben.

Doch ist dieses Verdienst nur ein relatives; die schroffe Trennung von Sein und Wert ist undurchführbar, beide wollen miteinander in inneren Zusammenhang gebracht werden. Werte sind nur denkbar

⁶⁾ Erich Jaensch, *Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit*. Berlin 1929. 112 ff.

als wertvolles Sein, haften an etwas, bedürfen einer realen Grundlage. Sowenig es eine Geltung gibt ohne etwas Geltendes, ein Sollen ohne etwas Sollendes, ebensowenig Werte ohne etwas Wertvolles. Und so bestimmt Werte auf ein Sein hinweisen, ebenso bestimmt schließt das Sein Werte in sich; das Verhältnis ist ein gegenseitiges. Die Lebewesen bringen von Natur aus wertvolle Anlagen mit, deren Entwicklung deshalb wertvolle Zustände ergibt; Werturteile lassen sich gegenüber solcher Lebensentfaltung nicht unterdrücken. Auch Rickert muß gestehen, daß die Wirklichkeit „eine Tendenz“ auf Werte verrät, auf eine Verwirklichung von Werten hingeordnet ist. So erscheinen die Werte nicht als eine über der Wirklichkeit schwebende Welt, sondern als ein Teil oder als eine besondere Seite derselben. Das Leben verhält sich gegenüber den Werten nicht bloß aufnehmend, sondern produktiv, ist nicht bloß eine Stätte der „Darstellung“ von Werten, sondern bringt sie hervor; der kritische Dualismus ward den Tatbeständen nicht gerecht. Den Satz, daß „geistiges Wachstum“ nicht ein Wachstum der „psychischen Wirklichkeit“, sondern nur eine „Wertsteigerung“ sei, hätte Rickert niemals niederschreiben sollen⁷⁾; geistiges Wachstum gehört der seelischen Wirklichkeit an, bedeutet nicht bloß eine Wertsteigerung, sondern auch eine Steigerung des Seins; nicht ein bloßer Wert, sondern ein wertvolles Sein wird gesteigert. Die kritische Wertlehre hat dem Positivismus einen unzulänglichen Wirklichkeitsbegriff entlehnt, kennt ebenfalls nur eine Wirklichkeit, die keine Sinngehalte aufweist. Auch die Psychologie hat sich zum Teil diesen Wirklichkeitsbegriff angeeignet; doch wurde gerade auf diesem Gebiete die Unzulänglichkeit alsbald erkannt; seelische Wirklichkeit ist nicht sinn- und wertfrei. Seelische Wirklichkeit als wertfrei zu denken, ist nicht bloß „nicht leicht“, wie Rickert zugibt⁸⁾, sondern überhaupt nicht möglich, weshalb es auch nicht möglich ist, sie „abgesehen von allen Wertgeltungen“ zum Gegenstand einer psychologischen Untersuchung zu machen. Mögen die exakten Naturwissenschaften mit mechanischer Betrachtungsweise noch so viele und große Erfolge erzielt haben, dem Ganzen der Wirklichkeit werden sie nicht gerecht. Um eine bloße „Selbsterhaltung“ ist es dem Leben nicht zu tun, sondern um Entwicklung und Vervollkommnung, um Weiter- und Höherbildung. Was E. Mach und andere als Wirklichkeit bezeichnen, ist weit entfernt, der Inbegriff aller Wirklichkeit zu sein, Seelische Wirklichkeit läßt sich nicht in Kategorien hineinspannen, die speziell von der leblosen Materie hergenommen sind. Tatsächlich

⁷⁾ *System der Philosophie*. 279.

⁸⁾ A. a. O. 191. — ⁹⁾ A. a. O. 283.

grenzt denn auch die Psychologie ihr Arbeitsgebiet nicht so ab, wie Rickert möchte, verfährt nicht bloß beschreibend und „erklärend“, sondern auch „sinndeutend“; es ist gewaltsam und widernatürlich, hier Sein und Wert auseinanderzureißen. Rickert erkennt, daß sich die Psychologie nicht an die von ihm geforderte Gebietsabgrenzung hält; nur so kann er bemerken, daß sie in diesem Sinne ihr Arbeitsfeld abgrenzen „sollte“⁹⁾. Vergeblich sucht er nach Vorbildern in der Vergangenheit, deutet wieder das eigene Denken in die Vergangenheit hinein. Daß für das Mittelalter „das sichtbare Sein“ nur auf dem Umwege über die antike Metaphysik „zum Träger der Werte und Unwerte geworden ist“ trifft keineswegs zu, höchstens die besondere Fassung der Wertgebilde geht auf das Altertum zurück, nicht der Wertcharakter überhaupt. Soweit überhaupt sich für das Mittelalter in den Dingen Werte verkörpern, haben nicht geschichtliche Verhältnisse den Ausschlag gegeben, sondern Verhältnisse, die ein für allemal bestehen und mit der Natur der Dinge unzertrennlich zusammenhängen.

Mit Recht wurde auch eingewendet, daß sich aus freischwebenden Werten für das Menschheitsleben keine Normen und Pflichten ableiten lassen. Sollten wir, so wurde gefragt, für ein solches Reich ein anderes Interesse haben als ein theoretisches, wie etwa für den gestirnten Himmel? Daß man diese Welt zu erkennen sucht, wäre begreiflich; mehr jedoch nicht. Umsonst möchte es die kritische Philosophie als selbstverständlich betrachten, daß von solchen Werten für uns ein Sollen ausgeht; den für uns maßgebenden Normen und ihrer Verbindlichkeit wird keine Grundlage gegeben. Folgerichtiger ist es, mit manchen Werttheoretikern von einer „Ohnmacht“ der Werte zu reden. Auch liegt es nahe, an die Kritik zu denken, die Aristoteles an der platonischen Idee des Guten geübt hat; wenn gegen die kritische Wertethik ähnliche Einwände erhoben werden¹⁰⁾, so deshalb, weil in diesem Punkte die Gleichartigkeit der Objekte nicht zu verkennen ist.

M. Scheler hat es unternommen, die Herrschaft des ethischen Formalismus zu brechen und durch eine materiale Wertethik zu ersetzen. An den Bemühungen, die Sittlichkeit mit Hilfe formaler Prinzipien zu begründen, wird eine durchschlagende Kritik geübt. Das sittlich Gute ist mehr als eine bloße Form oder inhaltslose Einheit; das Merkmal des sittlich Guten hat seinen Grund in den Handlungen selbst, nicht in einer formalen Bestimmtheit, die den

¹⁰⁾ Oskar Kraus, *Die Werttheorie. Geschichte und Kritik*. Brünn-Wien-Leipzig 1937. 436.

Handlungen erst von außen her mitgeteilt wird. Trotzdem besteht die Trennung von Sein und Wert fort; immer noch lösen sich die Werte von den Dingen ab und bilden eine Welt für sich, die zum Teil die Züge der platonischen Ideen erkennen läßt. Auch in der Erkenntnis fallen Dinge und Werte auseinander; der verstandesmäßigen tritt eine gefühlsmäßige oder intuitive Erkenntnis gegenüber. Bei N. Hartmann vollends behauptet sich der kritische Dualismus trotz der materialen Wertethik mit nahezu ungeschwächter Kraft. „Wertschau“ ist eine apriorische Erkenntnis. Die beiden Welten, die Dinge und die Werte, werden strenge geschieden. Werte sind „der Seinsweise nach platonische Ideen“, eine Welt „die bereits im Platonismus entdeckt . . . dem 19. Jahrhundert wieder ganz fremd“ geworden war. Schreiben Rickert und Bauch den Werten die Seinsweise des Geltens zu, so Hartmann die der platonischen Ideen. Doch glaubt Hartmann nicht bloß auf Plato, sondern auch auf Aristoteles und die Scholastik verweisen zu dürfen, auf das aristotelische *εἶδος* und die scholastische *essentia*; schon hier seien die Wesenheiten „ein anderes Reich des Seienden . . . als das der Existenz“. Verhalten sich bei Rickert Dinge und Werte wie Reales und Irruales, Wirkliches und Unwirkliches, Seiendes und Nichtseiendes, bei Scheler wie Reales und Ideales, so bei Hartmann wie Existenz und Wesenheit. Noch einmal wird dem Dualismus der kritischen Philosophie ein anderer Sinn gegeben.

Indessen ist es eine arge Verkennung der geschichtlichen Tatbestände, diese Lehre schon im Altertum und im Mittelalter zu suchen. Nicht einmal auf Plato beruft sich Hartmann mit Recht; der Sinn der platonischen Lehre ist ein anderer, hat nichts mit einer Trennung von Sein und Wert zu tun. Einerseits schließt nicht bloß die Ideenwelt, sondern auch die Erscheinungswelt Werte und Wertunterschiede in sich, andererseits sind die Ideen keineswegs bloß Werte, sondern auch, ja vor allem ein Sein, sogar das primäre und wesenhafte, das ursprüngliche und absolute Sein, während den Dingen der Erscheinungswelt nur ein abgeleitetes Sein zukommt. Plato kennt weder eine wertfreie Wirklichkeit noch reine Werte; der Gedanke von Werten, die nicht zugleich ein Sein wären, ist dem ganzen Altertum und auch dem Mittelalter fremd. Ideen und Dinge verhalten sich nicht wie Werte und Sein, sondern wie Wesenheit und Erscheinung, Grund und Folge, Ursache und Wirkung, primäres und sekundäres Sein. Wenn gleichwohl die moderne Trennung von Sein und Wert in ihrer besonderen Darstellung mehrfach platonische Züge aufweist, so nicht, als hätte sie im Altertum ihren

Ursprung, sondern nur, weil die spezifisch moderne Lehre nachträglich eine platonische Verbrämung gefunden hat. An sich und ihrem Wesen nach ist die Trennung von Sein und Wert moderner Herkunft, bedeutet eine neue Fassung jener Denkweise, die mit Kants Transzendentalphilosophie Geltung erlangt hat; der Gegensatz zwischen Erfahrung und reiner Vernunft, der Welt der Dinge und der Welt der Ideen lebt hierin fort, nur daß der Gedanke im Zusammenhang mit neuen Bewegungen in neuen Formen auftritt; an die Stelle der reinen Vernunft ist die Wertschau getreten, an die Stelle des inhaltslosen Vernunftgesetzes die freischwebende Wertordnung. Ausgehend von Plato hätte die geschichtliche Bewegung niemals zur Trennung von Sein und Wert führen können; denn bei Plato ruhen die Werte durchweg auf dem Sein, bilden mit ihm eine innere Einheit. Alles Seiende, sei es ein Lebewesen oder ein Lebensorgan, ein lebloses Werkzeug oder sonst ein Ding, verdankt seinen Wert (*ἀρετή, ὁφειλίτης*) seiner natürlichen Beschaffenheit; soweit ein Ding seiner Bestimmung gerecht wird, jene Funktion ausübt, die ihm durch seine Natur und Bestimmung aufgetragen ist, verkörpert es einen wertvollen Zustand. Das Wertvolle besteht in einer naturgemäßen Beschaffenheit (*πεφυκέναι*), in einer naturgemäßen Vollkommenheit (*οἰκεία ἀρετή*), und äußert sich in einer naturgemäßen Tätigkeit (*ἴδιον ἔργον*). Die Beziehung zur Natur und zum Sein kommt in den Wertbegriffen auf das bestimmteste zum Ausdruck; zwischen beiden besteht ein unauflösbarer Zusammenhang; das Wertvolle (*ἀγαθόν*) ist ein Sein von bestimmter Beschaffenheit; nur ein Seiendes ist gut oder wertvoll. Die Gesundheit ist in jedem Falle ein der Natur eines Lebewesens angemessener Zustand, die Gesundheit der Seele nicht minder wie die des Körpers. Von keinem wertvollen Zustande läßt sich die Beziehung zu einem entsprechenden Sein hinwegdenken; das Wertvollsein ist eine Seinsbestimmtheit. Die Stufenreihe des Seienden deckt sich bei Plato mit der Stufenreihe der Werte; je höher das Sein als solches steht, desto höher steht es auf der Stufenleiter der Werte, das höchste Sein fällt mit der Idee des Guten oder des absolut Wertvollen zusammen¹¹⁾. Die alte Metaphysik ist von da aus zur Bestimmung gelangt, daß Wert und Sein Korrelate sind: *Ens et bonum convertuntur*; das Merkmal des Guten oder Wertvollen gilt als ein allgemeines Seinsattribut. So wenig bietet diese Metaphysik der Trennung von Sein und Wert einen Anknüpfungspunkt.

Der Meinung Hartmanns, die materiale Wertethik schon bei

¹¹⁾ J. Hirschberger, *Die Phronesis in der Philosophie Platos vor dem Staate*. Philologus, Supplementband XXV, Heft 1. Leipzig 1932. 20 ff.

Aristoteles erkennen zu dürfen, kommt nur insofern ein gewisses Recht zu, als die aristotelische Ethik nichts mit einem Subjektivismus gemein hat, den sittlichen Charakter des Handelns zuletzt nicht auf die Gesinnung stützt, sondern auf die Objekte zurückführt; keineswegs aber weist sie auch im übrigen die Merkmale der materialen Wertethik der Gegenwart auf. Vor allem ist sie frei von jedem Apriorismus; gerade in diesem Punkte folgt auch die materiale Wertethik noch ganz den Spuren der kritischen Ethik. Bei Aristoteles wurzeln die sittlichen Werte in der Natur der Dinge, haben die sittlichen Handlungen ihren Charakter in sich selbst, auf Grund ihrer natürlichen Beschaffenheit und ihrer Inhalte; von einer Beziehung zu einem Reich transzendenter oder freischwebender Werte zeigt sich nicht eine Spur. Die sittlichen Forderungen tragen das Merkmal der Natur- und Seinsordnung mit aller Bestimmtheit zur Schau, so zwar, daß Aristoteles diesen Zusammenhang nicht bloß im allgemeinen festhält, sondern mit gleicher Entschiedenheit auf den einzelnen Fall und die völlig singuläre Sachlage ausdehnt. Die sittlichen Vorschriften entsprechen in jeder Beziehung der Besonderheit der vorliegenden Verhältnisse; das Gewissen orientiert sich nicht in einer transzendenten Welt, sondern nur in der gegebenen, realen und empirischen Wirklichkeit. Auch in der Erkenntnis fallen daher für Aristoteles Wert und Sein in keiner Weise auseinander; sittliche Erkenntnis hat nicht den Charakter einer „Wesensschau“, auch nicht den einer gefühlsmäßigen Erkenntnis, sondern bildet einen Teil der Seinskenntnis. Wenn sich Hartmann das Zustandekommen des sittlichen Bewußtseins so vorstellt, daß zunächst sittliche Werte oder Wesenheiten geschaut und hierin alsbald sittliche Forderungen im Sinne eines Sollens erkannt werden, so findet eine solche Annahme beim griechischen Philosophen keinerlei Halt; nicht aus verselbständigten oder transzendenten Werten leitet sich die Forderung oder das Sollen ab, sondern aus den immanenten Lebenszwecken. Auch die Ethik ist bei Aristoteles von teleologischer Betrachtungsweise beherrscht; der „Sollenswert“ enthält nicht die Forderung, aus der idealen Sphäre in die „aktuale“ übergeführt zu werden, um so die geforderte „Änderung“ in der realen Wirklichkeit herbeizuführen; die Lebenstätigkeit erscheint nicht als eine von außen nach innen, sondern als eine von innen nach außen verlaufende Bewegung, wird nicht aus dem Transzendenten in die Wirklichkeit hineingetragen, sondern hat den Charakter einer immanenten Entwicklung, bezweckt nicht eine bloße „Änderung“ der bestehenden Zustände, sondern eine Auswirkung, Entfaltung und Vollendung der Lebenskräfte.

Begreiflich, daß Hartmann seinen Dualismus nicht festzuhalten vermag; wenn er sagt, „daß Werterkenntnis . . . niemals den Tatsachen allein entnommen wird“¹²⁾, räumt er ein, daß auch die Tatsachen im Spiele sind; die „Wertschau“ schöpft nicht bloß aus dem Apriori, sondern auch aus empirischer Quelle. Auch wenn die Tatsachen bloß „Anlaß“ zur Werterkenntnis sind, nur darauf „hinlenken“, sind sie ein mitwirkender Faktor, haben sie Anteil an dem Zustandekommen dieser Erkenntnis; es trifft nicht mehr zu, daß die Werte unabhängig von den Dingen der Erfahrungswelt erkannt werden.

An Scheler hat sich bereits gezeigt, daß der Einfluß der dualistischen Wertethik über den Bereich der kritischen Philosophie hinausgeht. Wie weit sich diese Bewegung ausdehnt, hierfür sei zuletzt Franz Brentano als bezeichnendes Beispiel angeführt. Scheint dessen emotionale Wertlehre zunächst gar nichts mit der kritischen gemein zu haben, so hat neuestens die Forschung einen anderen Tatbestand festgestellt; obschon Brentano seinen Standpunkt sowohl historisch wie sachlich außerhalb des Kritizismus nimmt, einerseits von Aristoteles, andererseits von der Erfahrung ausgeht und zu Kants kategorischem Imperativ in scharfen Gegensatz tritt, ist er doch in den Bannkreis des Apriorismus geraten. O. Most¹³⁾ hat einwandfrei dargetan, daß Brentano zwar in seinen jüngeren Jahren das Wesen des Guten in der Übereinstimmung mit einer objektiv maßgebenden Norm erkennt, mit der Zeit jedoch, vielleicht unter dem Einfluß Herbarts, diese Beziehung mehr und mehr zurücktreten läßt, um die sittlichen Qualitäten auf sich selber zu stellen und sittliche Werte von ontologischen Grundlagen unabhängig zu machen, so daß er jetzt eine ausgesprochene Neigung bekundet, Objekte und Normen vom sittlichen Bewußtsein fernzuhalten. Die ausführliche Darlegung, die O. Kraus jüngst der Lehre Brentanos gewidmet hat¹⁴⁾, ist nur dazu angetan, Mosts Ergebnisse zu bestätigen und zu ergänzen, wengleich Kraus selber diese Zusammenhänge zu übersehen scheint¹⁵⁾. Zwar ist die Vernunft nicht mehr in dem Sinne, wie bei Kant, reine oder inhaltslose Vernunft, sondern das Organ zur Erfassung einer unabhängig von ihr bestehenden Ordnung, zur Erkenntnis der „richtigen, in sich gerechtfertigten Emotionen“; allein zur Antwort auf die Frage, wonach sich entscheidet, was

¹³⁾ O. Most, *Die Ethik Franz Brentanos und ihre geschichtlichen Grundlagen*. Untersuchungen zum ethischen Wertproblem. Münser i. W. 1931.

¹⁴⁾ Kraus, a. a. O.

¹⁵⁾ Vgl. neuestens Chr. Hartlich, *Die ethischen Theorien Fr. Brentanos und N. Hartmanns in ihrem Verhältnis zu Aristoteles*. Würzburg 1939.

„richtig“ ist, wird nicht auf eine in der Natur der Dinge verkörperte Seinsordnung verwiesen; die „Richtigkeit“ scheint in sich selbst zu ruhen: die Verbindlichkeit stammt aus der „Quelle des Gemüts“. Die Wertordnung scheint nicht Natur- und Seinsordnung zu sein, sondern bloß im „Gemüt“ und in den „Emotionen“ zu wurzeln. Aber auch gegenüber diesem Versuch, Sein und Wert von einander zu trennen, bleibt es eine logische Unmöglichkeit, ohne maßgebende Norm zwischen richtig und unrichtig zu unterscheiden. Auch wenn die Richtigkeit in den Emotionen liegt, wenn bestimmte Emotionen als „in sich“ richtig oder „richtig charakterisiert“ gelten, ist eine solche Norm unentbehrlich; sie liegt dann in der Natur der betreffenden Emotionen und erhält so den Charakter einer Natur- und Seinsordnung, den Ursprung der Werterkenntnis bloß in den „als richtig charakterisierten Wertungen“ zu suchen, bedeutet einen Verzicht auf eine Erklärung; auch wenn die Unterscheidung von Werten dem Gemüt oder Gefühl, den Emotionen oder „Wertungen“ anvertraut wird, ist nicht daran zu rütteln, daß derartige Unterscheidungen ohne entsprechenden Wertmesser logisch undenkbar sind. Zunächst mag ein subjektiver Faktor oder ein Erkenntnisorgan die Entscheidung treffen, ein Gefühlsvermögen oder die „Stimmung des Gemüts“, die Vernunft oder das Gewissen, das „einsichtige Urteil“ oder die „in sich berechnete Wertung“; so weit haben diese Maßstäbe in allen Fassungen ihr gutes Recht; nur können sie nicht als letzte Maßstäbe gelten, weil kein Erkenntnisorgan ohne Wertmesser zwischen Wert und Unwert zu unterscheiden vermag. Sittliche Qualitäten sind nicht bloß im Urteil, sondern auch, ja vor allem in den Objekten getrennt; angesichts der Tatsache, daß manche Handlungen ihrer Natur nach gut, andere von Natur aus schlecht sind, genügt es nicht, auf eine subjektive Norm zu verweisen, ist die Ermittlung einer objektiven oder sachlichen Norm unerläßlich. Kraus läßt den Werturteilen eine ganz unmögliche Auslegung zuteil werden, wenn er meint, „daß das Wort ‚gut‘ oder ‚wertvoll‘ auf Urteile über als richtig charakterisierte Wertungen hinweist“¹⁶⁾; wenn die Gerechtigkeit als etwas Gutes beurteilt wird, so wird dieses Prädikat wahrlich nicht von Urteilen, sondern von ihrem Gegenstande, d. h. von einer Handlungsweise ausgesagt.

Kein Zweifel somit, daß die Neigung, die Wertordnung von den Dingen zu trennen und bei einem subjektiven Wertmesser stehen zu bleiben, unter dem Einfluß Kantischer Denkweise auch bei Brentano zur Geltung gelangt. Der Gedanke des reinen Vernunftgesetzes wirkt

¹⁶⁾ A. a. O. 440.

in diesen Bemühungen fort, abgesehen davon jedoch, daß auch jede emotionale Wertauffassung versucht ist, den subjektiven Anteil am Wertgedanken stärker zu betonen als das objektiv Gegebene. Noch stärker wirkt Kants Apriorismus in der Schule Brentanos nach, eine Tatsache, auf die hier nicht mehr eingegangen werden kann.

So zeigt schon ein kurzer historischer Überblick, daß die moderne Wertethik vor allem jene Bewegung fortführt, die mit Kants ethischem Formalismus in Fluß gekommen ist; das Bestreben, das Sittengesetz des Charakters einer Natur- und Seinsordnung zu entkleiden, nicht aus der realen Wirklichkeit, sondern aus einer über den Dingen schwebenden Sphäre abzuleiten, hat weithin herrschende Bedeutung erlangt. Es ist ein und dieselbe fortlaufende Bewegung, die das sittlich Gute zunächst aus einem reinen Vernunftgesetz, dann bei Herbart und in der Marburger Schule aus reinem Willen, in der Folge aus einem inhaltslosen Pflichtbewußtsein und einem absoluten Maßstab, aus reiner Geltung und reinem Sollen und zuletzt aus reinen oder freischwebenden Werten zu erklären sucht; der Gegensatz zur Natur- und Seinsordnung ist durch all diese Phasen leitende Idee geblieben, nur die besonderen Formen sind im Zusammentreffen mit neuen Strömungen unaufhörlich im Wandel begriffen. Hat abgesehen von Kant besonders Lotze der Bewegung einen starken Antrieb gegeben, so ist es doch erst mit dem Bemühen, im Gegensatz zum Positivismus eine erhabene Weltanschauung aufrechtzuerhalten, zu einer wirklichen Trennung von Sein und Wert gekommen. Hiebei spielt Kants Formalismus auch insofern eine beherrschende Rolle, als es nach wie vor auf einen ethischen Idealismus abgesehen ist. Das Bestreben Kants, das Sittengesetz aus einer höheren Sphäre abzuleiten und mit der Würde des Erhabenen auszustatten, ist auch noch in der Wertethik wirksam, nur daß es nicht mehr gegen die Wohlfahrtsmoral des 18. Jahrhunderts, sondern gegen den Naturalismus des 19. Jahrhunderts gerichtet ist; im sittlichen Handeln herrscht nicht die Triebwelt, sondern ein Prinzip, das dem Leben einen höheren Wert verleiht. Ferner wirkt Kants Philosophie fort, wenn die Wertlehre nicht bloß Ethik ist, sondern mit dem Charakter des Idealismus auch den einer Metaphysik an sich trägt. Den Geist des Kritizismus verleugnet die neue Metaphysik nicht; wengleich das Denken sich wieder zum Übersinnlichen erhebt, so doch nicht mehr mit ungebrochener Kraft; das ehemalige Vertrauen auf die Kraft der Vernunft beseelt die neue Metaphysik nicht mehr. Das kausale, schlußfolgernde und ergründende Denken tritt vor der Intuition, die ratio vor dem Gefühl zurück; der Rationalismus weicht einem Ir-

rationalismus. Die Metaphysik lebt zwar wieder auf, jedoch mit geschwächerter Kraft und mit einem verdünnten Inhalt, formell und inhaltlich reduziert.

Bedeutet die moderne Wertethik einerseits eine Fortführung und Neugestaltung des Kantischen Formalismus, so zugleich eine Reaktion gegen ihn. So unleugbar Kant mit seinem Formalismus und seinem dualistischen Weltbild der Wertethik als Ausgangspunkt gedient hat, so wenig hat Kants formales Sittengesetz an sich etwas mit Werten zu tun. Das inhaltslose Gesetz will nur Gesetz und Ordnung sein, nicht auch dem Leben Inhalte mitteilen, will das Leben nur regeln und ordnen, nicht auch ausfüllen und bereichern, entfalten und vervollkommen. Ein solches Gesetz läßt für Wertmomente keinen Raum; Kant sah sich darum außerstande, begreiflich zu machen, wie die Einhaltung einer inhaltslosen Maxime jenen einzigartigen Wert zu begründen vermag, der mit sittlicher Würde gegeben ist. Hierin liegt der Hauptgrund dafür, daß Lotzes Wertgedanke gerade in der kritischen Ethik eine so bereitwillige Aufnahme gefunden hat. Nur hätte die Wertethik nicht von einem Extrem in das andere fallen sollen, der Pflicht- und Gesetzesgedanke ist ebensowenig zu entbehren wie der Wertgedanke. Kants Fehler war nicht, daß ihm die Pflicht als ethisches Prinzip galt, sondern daß er sich mit einer inhaltslosen Pflicht begnügte; ohne entsprechenden Inhalt gibt es keine Pflicht. In einem entsprechenden Inhalt findet aber nicht bloß die Pflicht, sondern auch das Wertmoment die notwendige Stütze, während mit inhaltslosen Werten ebensowenig geholfen ist wie mit einer inhaltslosen Pflicht. Wenn die Beobachtung des Gesetzes das Menschheitsleben nicht bloß umgrenzt und umrahmt, sondern entwickelt und vollendet, wird das Wertmoment nicht mehr vermißt. Nur eine teleologische Gesetzesauffassung gibt dem Wertgedanken den nötigen Halt; durch die Wertethik wird der Mangel, der dem formalen Gesetz anhaftet, nur scheinbar beseitigt, weil die Wurzel des Übels, der Formalismus, fortbesteht. Die materiale Wertethik hat den Fehler erkannt und hat ernstliche Versuche angestellt, Leben und Werte einander innerlich näher zu bringen; aber auch jetzt wird das Ziel nicht erreicht, die formalistische Denkweise ist immer noch übermächtig, der traditionelle Gegensatz zur Anerkennung objektiver, in der Natur der Dinge begründeter Zwecke läßt es zu keiner haltbaren Wertlehre kommen, eine Erkenntnis, die sich neuestens innerhalb der kritischen Wertethik selber Bahn bricht; bei Bauch und Hessen hat sich die Anerkennung immanenter Lebenszwecke — neben der Herrschaft formalistischer Denkrichtung — so bestimmten Ausdruck

verschafft, daß insoweit geradezu jeder Unterschied zwischen der aristotelischen und der kritischen Ethik in Wegfall gekommen ist. Ein Erstarren teleologischer Betrachtungsweise innerhalb der kritischen Ethik ist festzustellen; in der Tat führt nur dieser Weg zur Überwindung des Formalismus und zu einem Wertgedanken, dem es nicht mehr an der notwendigen Grundlage fehlt.

In einem Werke, das nächstens unter dem Titel: *Die moderne Wertethik, historisch untersucht und kritisch geprüft* erscheinen wird (Münster, Aschendorff), soll obiges Thema ausführlicher behandelt werden.