

In Sachen der Wertethik*).

Von Michael Wittmann.

Wie zu erwarten war, hat J. Hessen alsbald zu meiner „Wertethik“ Stellung genommen. Hessen¹⁾ anerkennt es als das Verdienst des Buches, in zweifacher Richtung „auf die Grenzen der Wertethik nachdrücklich hingewiesen zu haben“, sowohl „die Beziehung der Werte zum menschlichen Subjekt wie auch zur Objektswelt“ allseitiger zur Geltung gebracht zu haben. Doch sei es eine „völlig falsche“ Einordnung der Wertethik, „in ihr eine Weiterbildung des Kantianismus“ zu sehen, da sie „in Wirklichkeit“ „nicht Kantianismus, sondern Platonismus“ sei. Das haben vor allem „ihre Begründer M. Scheler und N. Hartmann immer wieder zum Ausdruck gebracht“. „Die Wertethik ist auf dem Boden der von Ed. Husserl begründeten Phänomenologie erwachsen. Schon durch diesen ihren Ursprung hebt sie sich deutlich von jener älteren Richtung heutiger Wertphilosophie ab, die in der Tat eine Weiterbildung der Kantischen Philosophie darstellt und als ‚Wertkritizismus‘ bezeichnet wird“, und deren Vertreter hauptsächlich Windelband und Rickert, die Häupter der „südwestdeutschen“ Schule des Neukantianismus, gewesen sind. „Der von ihr in Anknüpfung an Lotze aufgestellte stark formale Wertbegriff (Wert = Geltung) wird von der phänomenologischen Richtung scharf abgelehnt. Im Gegensatz zu allem Formalismus sucht sie eine materielle Ethik aufzubauen, in der gezeigt wird, wie der Wert des sittlich Guten sich in einer Fülle von ethischen Werten auseinanderfaltet. Es bedeutet einen Grundmangel des Buches von Wittmann, daß er diesen Gegensatz nicht klar sieht und infolgedessen auch die zweite Richtung als ‚Kantianismus‘ abzustempeln sucht.“ Die Behauptung, daß die von Scheler und Hartmann begründete Wertethik „Platonismus“ sei, wird mit dem Hinweis ergänzt, daß diese Wertethik auch in

*) Diese Arbeit sei Ludwig Baur zur Vollendung des 70. Lebensjahres gewidmet.

¹⁾ „Kölnische Volkszeitung“ 1940, Nr. 353.

ihrer geschichtlichen Stellung die Analogie mit der platonischen Philosophie erkennen lasse. „Das Hauptanliegen Platos“ sei es gewesen, im Gegensatz zu Heraklit „ein Festes, Bleibendes, zeitlos Gültiges für das Erkenntnis- und Wertleben des Menschen zu gewinnen“. „Seine Konzeption der Ideenwelt hat den Sinn: es gibt ewige, allem Wechsel und Wandel der Dinge entzogene Maßstäbe für das Denken und Tun des Menschen. Das gleiche Anliegen ist in der heutigen Wertethik lebendig. Allem Subjektivismus und Relativismus, allem Naturalismus und Evolutionismus sagt sie den Kampf an. Werte sind für sie etwas Objektives, Absolutes. Sie sind der Willkür des wertenden Subjekts gänzlich entzogen. Es gibt keine ‚Umwertung der Werte‘, sondern nur eine ‚Umwertung der Wertung‘. Es gibt keine ‚alten‘ und ‚neuen Werte‘, sondern nur ‚die‘ Werte. Sie bilden eine objektive Ordnung, eine geistige Sphäre, die im Akt des Wertschauens, Wertfühlens, Werterlebens zur Gegebenheit kommt. An ihr hat alles menschliche Wertes sich zu orientieren. Von dort her fließen dem Menschen die Maßstäbe zu, an denen er sein geistiges Leben ausrichten muß, wenn anders er den Weg zur Höhe, zur ‚Menschwerdung‘, zur Vollendung der Persönlichkeit finden will“.

Zwei Hauptfragen sind hiermit angeschnitten; welches ist das geschichtliche Verhältnis der phänomenologischen, von Scheler und Hartmann herrührenden Wertethik zu Kant und zur kritischen Wertethik? Und wie verhält sie sich zum Platonismus? Gerade diese Aufgabe hat sich mein Buch vor allem gestellt, die geschichtliche Stellung der materialen Wertethik zu klären. In langen und mannigfachen Ausführungen glaubte ich zum Resultate gelangen zu müssen, daß diese Ethik mit ihrem Ursprung und ihrer Haltung zwar den Gegensatz zum Kritizismus an der Stirne trägt, diese Denkrichtung aber durchaus nicht vollständig überwunden hat, sondern in wichtigen Punkten unter ihrem beherrschenden Einflusse steht; daß sie mit ihrem Ursprung und ihrem Wesen keineswegs in das Altertum oder überhaupt in die entfernte Vergangenheit zurückreicht, sondern der neuesten Zeit entstammt und bloß nachträglich Züge der platonischen Philosophie in sich aufgenommen hat. Hessen dagegen scheint an der materialen Wertethik geradezu jede positive Beziehung zum Kritizismus in Abrede zu stellen und in ihr nackten Platonismus zu erblicken. Eine Rechtfertigung dieser Anschauung ist unterblieben, auch jeder Versuch, meine Dar-

legungen zu entkräften; meine Aufgabe kann deshalb nur sein, meine wichtigsten Ergebnisse zusammenzustellen und zu ergänzen.

Zunächst sei festgestellt, daß es eine ungenaue, ja unrichtige Berichterstattung ist, schlechthin zu behaupten, daß ich auch die materiale Wertethik „als Kantianismus abzustempeln suche“, und daß ich den Gegensatz der beiden Denkrichtungen „nicht klar sehe“. Ich hätte geglaubt, diesen Gegensatz mit aller Schärfe hervorgehoben zu haben. Als „materiale Wertethik“ ließ die Ethik Schelers und Hartmanns diesen Gegensatz auch für mich unmittelbar zu Tage treten. Die Darlegung sodann hat, so will mir scheinen, dieser Auffassung bestmöglichten Ausdruck verliehen. Im besonderen wurde gezeigt, wie Scheler seinen Standpunkt sowohl gegen Kant als auch gegen die kritische Wertethik mit Entschiedenheit zur Geltung bringt. Ebenso wurde dargetan, wie die Abwendung vom Kantischen Formalismus auch bei Hartmann eine neue Bewegung auslöst. Die Aufgeschlossenheit für die Inhalte des Lebens erschien da wie dort als die neue geistige Haltung, die zur formalistischen Ethik in schärfsten Gegensatz tritt, so zwar, daß sie bei Hartmann geradezu an den Humanismus eines Wilhelm v. Humboldt erinnern wollte: „Während in der formalistischen Ethik das Leben zur Einhaltung inhaltsloser und unwirksamer Formen erstarrt“, will die materiale Wertethik die Fülle, Mannigfaltigkeit und den ganzen Reichtum des Lebens erfassen²⁾. Solche Ausführungen hätten abhalten sollen, in meiner Darstellung den Versuch zu entdecken, die materiale Wertethik schlechthin und ohne Einschränkung „als Kantianismus zu stempeln“. Nur bedeutet der „Gegensatz zwischen den beiden Denkrichtungen“ bloß die eine Seite der Sache; die andere ist mit der Tatsache gegeben, daß trotz entschiedener Abkehr vom Formalismus diese Art des Denkens zahlreiche und tiefe Spuren zurückläßt. Das ist etwas anderes, als was mir Hessen unterschiebt, auch wenn es wahr ist, daß die Nachwirkungen des Kantischen Formalismus der materialen Wertethik an jenem Punkte, worauf es ihr vor allem ankommt, nämlich in Bezug auf das Verhältnis von Sein und Wert, geradezu das hervorstechende Gepräge verleihen. Schon meine Schrift *Max Scheler als Ethiker*³⁾ hat starke Nachwirkungen dieser Art festgestellt, mit dem Erfolg, daß die Tatsache mehrfach auch auf gegnerischer Seite anerkannt wurde; v. Hildebrand etwa hat eingeräumt,

²⁾ *Die moderne Wertethik.* 208 ff. 271.

³⁾ 1923. 48 ff.

daß Scheler von Kant den vom Formalismus geprägten Pflichtbegriff übernommen hat⁴⁾. Schelers Einwände gegen die Pflichtmoral haben nur einen Sinn, wenn er mit Kant einen Pflichtgedanken im Auge hat, der von allen Inhalten absehen möchte. Daß nur Kant, nicht auch die Wirklichkeit einen solchen Pflichtbegriff kennt, hat Scheler unbeachtet gelassen. Ebenso folgt er dem Vorbilde Kants, wenn er auch im Gegensatz zur Neigung ein wesenhaftes Merkmal der Pflicht erblickt; daß Pflicht und Neigung oft und oft miteinander zusammentreffen und sich in einer harmonischen Seelenverfassung vereinigen, bleibt wieder unbeachtet. Ferner wirkt der Kantische Pflichtbegriff nach, wenn Scheler die Pflicht durch einen Mangel an Einsicht kennzeichnet; „wo wir evident einsehen, daß eine Handlung oder ein Wollen gut ist, da reden wir nicht von Pflicht“; „es gehört daher zum Wesen des Wollens aus Pflicht, daß es die auf Einsicht gerichtete sittliche Überlegung gleichsam abschneidet, zum mindesten aber unabhängig davon erfolgt“; „immer wieder zeigt mir auch die Lebenserfahrung, wie häufig die Vorstellung von ‚Pflicht‘ eben da sich einstellt, wo die sittliche, auf Einsicht gerichtete Überlegung gleichsam ermattet“; „in der Nötigung zur Pflicht liegt ein Moment der Blindheit, das wesentlich zu ihr gehört“⁵⁾. Es ist nicht zweifelhaft, daß sich Scheler für diese Sätze mit Unrecht auf die Erfahrung beruft; sie widerstreiten so sehr den Tatsachen und dem wirklichen Pflichtbegriff, daß es Verwunderung erregen muß, daß sie überhaupt niedergeschrieben wurden. Den Anknüpfungspunkt bietet Kant mit seiner Lehre von der „Unbegreiflichkeit“ des kategorischen Imperativs. Der Weg, auf dem der Philosoph zu diesem Skeptizismus gelangt ist, liegt auf der Hand: ein Gebot, das nicht in der realen Wirklichkeit, sondern bloß in reiner Vernunft wurzelt, muß allerdings ein unbegreifliches Etwas bleiben; nach dem Grunde kann nicht mehr gefragt werden⁶⁾. Es war kein allzu weiter Weg, wenn Scheler von der Unbegreiflichkeit als einem Merkmal der Pflicht dazu fortschritt, in einem Mangel an Einsicht den Ursprung der Pflicht zu entdecken. Auch war es konsequent, wenn A. Messer, nicht unabhängig von Scheler, den Kantischen Skeptizis-

⁴⁾ „Hochland“. 21. Jahrg. I. 634.

⁵⁾ Scheler, *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 1916. 194 f.

⁶⁾ Wittmann, *Ethik*. 1923. 219 ff.

mus zur Lehre vom blinden Gehorsam gestaltet hat⁷⁾; der Gehorsam gegen eine Pflicht, über deren Grundlagen keine Rechenschaft gegeben werden kann, wird in der Tat zum blinden Gehorsam. Nicht minder deutlich liegt der Zusammenhang mit Kant zu Tage, wenn Scheler der Pflicht „einen wesentlich negativen und einschränkenden Charakter“ zuteilt. Schon bei Kant trägt die Pflicht dieses Kennzeichen an sich; ein Gesetz, das nur Gesetz, nur Ordnung ist, nicht auch dem Leben ein Ziel setzt, eine Aufgabe stellt, einen Inhalt gibt, bildet nur den äußeren Rahmen, innerhalb dessen sich das Leben abspielen soll, bloß die Grenze, die nicht überschritten werden darf. Kant selbst hat darum das Gesetz als die „einschränkende Bedingung unserer Handlungen“ bezeichnet. Auch entdeckt Kant im Sittengesetz nicht einen „zu bewirkenden“, sondern bloß einen „selbständigen Zweck“, d. h. einen solchen, der „nur negativ gedacht werden müsse, d. i. dem niemals zuwidergehandelt werden“ darf⁸⁾. Kants Formalismus läßt folgerichtig nur negative, nicht auch positive Vorschriften, nur Verbote, nicht auch Gebote zu, was abermals der Wirklichkeit widerstreitet: das Sittengesetz fordert nicht bloß Unterlassungen, sondern auch, ja vor allem, positive Leistungen. Kein Zweifel sonach, daß Scheler den Kantischen Pflichtbegriff beibehalten und so vor allem in dieser Hinsicht dem Formalismus den Tribut gezollt hat.

Im Anschluß an Scheler tritt auch v. Hildebrand⁹⁾ mit seiner materialen Wertethik zu Kants Formalismus in scharfen Gegensatz, eignet sich aber trotzdem mit Scheler den Kantischen Pflichtgedanken an; auf Grund der inhaltslosen Pflichtidee Kants kämpft auch Hildebrand wie Scheler gegen die Pflichtethik überhaupt. Nur so kann Hildebrand mit Scheler auch dazu gelangen, in einem Handeln, das nur vom Pflichtmotiv getragen ist, eine Art Pharisäismus zu entdecken, in der Meinung, daß ein solches Motiv von jedem Inhalt absieht, daß man sich zur Linderung fremder Not nicht deshalb entschließt, weil eine solche Handlungsweise in sich gut ist, sondern nur aus Gründen, die in der handelnden Person liegen. Es ist klar, daß auch eine solche Einschätzung den tatsächlichen Pflichtgedanken verkennt und

⁷⁾ Messer, *Ethik*. 1918. 18 f.

⁸⁾ Wittmann, a. a. O. 169 f.

⁹⁾ *Die Idee der sittlichen Handlung*. (Sonderabdruck aus Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. III, herausgegeben v. E. Husserl.) Halle a. d. S. 1930. S. 125—251.

den Pflichtbegriff des Kantischen Formalismus im Auge hat; nur dieser Pflichtbegriff will von jedem Inhalt absehen, nicht auch der der Wirklichkeit. Versteht es sich doch, daß jede Pflicht einen entsprechenden Inhalt zur Voraussetzung hat, nicht eine leere Form darstellt, sondern eine Forderung, die an einen bestimmten Inhalt gebunden und durch ihn bedingt ist. Nicht zu allem kann der Mensch verpflichtet werden, sondern nur zu bestimmten Handlungen, d. h. zu einem Handeln mit einem bestimmten Inhalt, so daß eine formalistische Auffassung der Pflicht und der Pflichtmotive der Wirklichkeit in keiner Weise entspricht. Pflichten entstehen nicht im Leeren, sondern in und aus entsprechenden Inhalten, entstehen, um in der Sprache der materialen Wertethik zu reden, nur im Zusammenhang mit wertvollen Sachverhalten. Das Pflichtgefühl hat daher nicht bloß die Forderung als solche zum Motiv, sondern mit ihr von selbst auch, ja vor allem den dazu gehörigen Inhalt. Auch bedeutet deshalb die Pflichterfüllung nicht einen Sprung „ins Dunkle“ und trägt auch nicht, wie Hildebrand abermals mit Scheler meint, das Merkmal der Blindheit an sich; auch diese Auffassung hätte nur einen Sinn, wenn Pflicht und Sollen inhaltslose Forderungen wären, so daß der Gehorsam nur der Forderung als solcher, nicht auch einem dazugehörigen und zugrunde liegenden Inhalt gelten würde; das lebendige Pflichtbewußtsein kennt solche Forderungen nicht. Hildebrand entwirft ein Zerrbild vom tatsächlichen Pflichtgedanken, wenn er allen Ernstes meint: Aus Pflicht anderen Gutes tun, heißt, „an sich ist mir der Leidende ganz gleich, aber ich weiß, ich tue meine Pflicht“ (234). Es ist eine schwer begreifliche Entstellung des wirklichen Sachverhalts, in das Pflichtbewußtsein eine solche Gesinnung hineinzudeuten; wieder hat sich der Vertreter der materialen Wertethik den verpönten Pflichtgedanken im Sinne des Kantischen Formalismus zurecht gelegt, ohne daß ihm der Widerspruch mit der Wirklichkeit zum Bewußtsein gekommen wäre. Es ist nicht die Sprache der Wirklichkeit, sondern die der Theorie; das Bestreben, mit Hilfe phänomenologischer Arbeitsweise sich der Tatbestände zu bemächtigen, wird durch die Nachwirkungen einer grundsätzlich abgelehnten Theorie durchkreuzt, ein Sachverhalt, worüber sich die Anhänger der materialen Wertethik keine Rechenschaft zu geben scheinen.

Wie mit seinem Pflichtbegriff, so folgt Scheler auch mit seinem Apriorismus dem Vorbilde Kants. Zwar ist es nicht mehr

in jeder Beziehung der Kantische, sondern ein neuer, nicht mehr der rationale, sondern ein emotionaler Apriorismus; mit dieser Einschränkung aber gilt, daß die Kantische Denkweise fortbesteht. Der Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft, Erfahrung und Ideenwelt behauptet sich, wenn auch in veränderter Gestalt, und mit ihm auch wieder der ethische Formalismus. Die Werterkenntnis ist nicht Sache des verstandesmäßigen Denkens, sondern des Gefühls und der Intuition; an die Stelle der praktischen Vernunft ist die Wertschau getreten. Der Welt der Erscheinungen tritt die der Werte oder Wesenheiten gegenüber, dem Bereich der Beobachtung und der Induktion die des Apriorismus und des *Λόγος*, der realen eine ideale Welt. Wie bei Kant das Vernunftgesetz, so wird jetzt die Wertordnung des Charakters einer Natur- und Seinsordnung entkleidet; das Sittengesetz wurzelt nicht in der realen oder empirischen Wirklichkeit, sondern in einer transzendenten Welt von Werten. Dies obgleich Scheler einen in sich bestehenden „Werthimmel“ von der Schwelle der Philosophie zurückweist¹⁰⁾; die Macht der kritischen Tradition ist stärker als der Wille, sich ihr zu entziehen. Mit der besonderen Fassung, die Scheler dem Wertgedanken gibt, besteht der Formalismus, d. i. die Ablösung des Sittengesetzes von der realen Wirklichkeit fort, trotz des Bestrebens, das Gute mit der Natur der Handlungen zu verknüpfen. „Unabhängig von der Seinsform, in die sie eingehen,“ sind alle Werte „materiale Qualitäten“, die eine bestimmte Rangordnung darstellen. „Die damit statuierte letzte Unabhängigkeit des Seins der Werte von den Dingen, Gütern, Sachverhalten kommt in einer Reihe von Tatsachen scharf zur Erscheinung. Wir kennen ein Stadium der Werterfassung, wo uns der Wert einer Sache bereits sehr klar und evident gegeben ist, ohne daß uns die Träger dieses Wertes gegeben sind. So ist uns z. B. ein Mensch peinlich und abstoßend oder angenehm und sympathisch, ohne daß wir anzugeben vermöchten, woran dies liegt; so erfassen wir ein Gedicht oder ein anderes Kunstwerk längst als schön oder häßlich, ohne zu wissen, an welchen Eigenschaften des Kunstwerkes dies liegt.“ „In solchen Fällen offenbart sich sehr, wie unabhängig im Sein die Werte von ihren Trägern sind.“ „Es ist klar, daß die Wertqualitäten sich nicht mit den Sachen verändern.“ Es gilt „das Gesetz, daß wir über die Werte des Gegenstandes volle Evidenz besitzen können, ohne daß dieses Gegenständliche selbst

¹⁰⁾ Vorwort zur 3. Auflage des *Formalismus*.

uns in gleicher Fülle und als evident vorstellig . . . gegeben ist“. Werte sind etwas anderes als das Sein, weshalb sie daraus auch nicht abzuleiten sind, sondern einen eigenen Erkenntnisbereich bilden; durch die gleichen Akte wie das Sein können die Werte niemals erfaßt oder gefunden werden.

Wie für die kritische Wertethik lösen sich mithin auch noch für Scheler die Werte von den Dingen ab, bilden immer noch eine eigene Welt; der „Werthimmel“, den der Begründer der materialen Wertethik von sich weist, besteht dennoch fort. Die Abhängigkeit von der kritischen Wertethik, die Tatsache, daß sich Scheler trotz seines Gegensatzes zum Formalismus den Einflüssen dieser Denkrichtung nicht zu entziehen vermag, liegt offen zu Tage. Daran wird auch durch den Umstand nichts geändert, daß Schelers Werte und Wesenheiten in manchem an die platonischen Ideen erinnern; daß Schelers Wertethik bei Plato ihren Ausgangspunkt hat, läßt sich hiermit keineswegs dartun. Die Bezeichnung „Werthimmel“ paßt zwar auf das Wertreich der kritischen Philosophie, keineswegs aber auf die platonische Ideenwelt; nicht das Wertmoment, sondern der Seinscharakter tritt an den platonischen Ideen in den Vordergrund, wie näher gezeigt werden soll; nicht bei Plato, sondern im werththeoretischen Kritizismus hat Scheler seinen „Werthimmel“ entdeckt. Darum begegnet der Dualismus der materialen Wertethik auch den nämlichen Schwierigkeiten wie der Dualismus Kants und der kritischen Wertethik. Schelers Trennung von Seins- und Wert-erkenntnis ist ebensowenig haltbar wie Kants Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft. Die Unterscheidung einer theoretischen und einer praktischen Vernunft ist nur in dem relativen Sinne haltbar, wie sie Aristoteles in die Philosophie eingeführt hat. Die Objekte sind voneinander verschieden, zuletzt aber ist die praktische Vernunft an die nämlichen Gesetze gebunden wie die theoretische, das ethische Denken unterscheidet sich insofern nicht vom rein logischen; insoweit ist das Organ aller Denktätigkeit ein und dasselbe. Mit Unrecht hat Kant den relativen Unterschied zu einem absoluten und zu einem unausgleichbaren Dualismus erweitert. Sein praktischer Vernunftglaube ist ein unvollziehbarer Begriff; auch ein Glaube ist ein Fürwahrhalten und als solches an die allgemeinen Denkgesetze gebunden. Ebensowenig wie einen rein praktischen Glauben gibt es eine rein praktische Gewißheit; eine Gewißheit, die nur eine praktische oder moralische und nicht zugleich eine logische wäre, ist un-

denkbar; alle Gewißheit ist vor allem ein logisches Verhältnis, besteht in der Überzeugung, eine Wahrheit erkannt zu haben, was ohne Beobachtung der Denkgesetze nicht möglich ist. Muß Kants Dualismus unter all diesen Gesichtspunkten auf das Maß des Relativen zurückgeführt werden, so auch die Trennung von Seins- und Werterkenntnis. Geys er¹¹⁾ hat unwiderleglich dargetan, daß alle Werterkenntnis nur ein Teil und eine besondere Seite der Seinserkenntnis ist; die Seinserkenntnis geht von selbst in die Werterkenntnis über, wird Werterkenntnis, ohne aufzuhören, Seinserkenntnis zu sein. Es ist nicht möglich, die Welt des Seienden zu durchmessen, ohne alsbald auf die Unterschiede der Seinsstufen zu stoßen; das aber sind Rang- und Wertunterschiede; jede Unterscheidung höherer und niederer Seinsformen ist nicht bloß eine Seins-, sondern auch eine Werterkenntnis. Mit Unrecht also meint Scheler, daß ein denkender Geist, der sich auf die Welt der Dinge beschränken wollte, dazu verurteilt wäre, „wertblind“ zu bleiben; auch schon eine sehr mäßige Seinserkenntnis nimmt zugleich den Charakter einer Werterkenntnis an. Werturteile bilden keine vollkommen eigene Klasse von Erkenntnisfunktionen, sondern nur eine besondere Form der Urteilstätigkeit überhaupt; mögen sie sich von rein theoretischen Urteilen dadurch unterscheiden, daß nicht bloß die Urteilskraft im Spiele ist, sondern auch andere Vorgänge des Seelenlebens mit einfließen, mag ihnen speziell durch Gefühlsregungen eine Tönung mitgeteilt werden, die etwa mathematischen Urteilen abgeht, so haben sie doch mit diesen den allgemeinen Urteilscharakter gemein. Auch Werturteile sind eben Urteile, eine Tatsache, die nicht dadurch beseitigt wird, daß manche Werttheoretiker den allgemein herrschenden Sprachgebrauch zu korrigieren suchen, nicht mehr von Werturteilen, sondern bloß von „Wertungen“ reden wollen. Wieder schrumpft der Unterschied auf das Maß des Relativen zusammen; der Dualismus der kritischen Philosophie ist auch in der Fassung Schelers undurchführbar. Altman¹²⁾ konnte zeigen, daß Wert- und Seinserkenntnis bei Scheler auch tatsächlich nicht getrennt sind, vielmehr durchweg auch ein Sein in die Werterkenntnis eingeht. Werte für sich allein sind

¹¹⁾ Max Schelers *Phänomenologie der Religion*. Freiburg i. B. 1924. 100 ff.

¹²⁾ *Die Grundlagen der Wertethik. Wesen, Wert, Person. Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre in kritischer Analyse*. Berlin 1931. 52 ff.

zwar der Inhalt einer Abstraktion, aber nicht einer Wert- oder Wesensschau; die Annahme der materialen Wertethik wird durch die Erfahrung und Beobachtung nicht bestätigt. Ausführlich und an vielen Beispielen hat Störri¹³⁾, der Psychologe und Empiriker, gezeigt, daß Schelers Dualismus und Wertschau in den Tatsachen keinen Halt findet, daß Wertgefühl und Werterlebnisse weit entfernt sind, einfache und unauflösbare Tatbestände zu sein; was Scheler als Wertschau und unmittelbare Evidenz, als höhere Erfahrung und Einsicht, als apriorische und absolute Erkenntnis betrachtet, ist im Wesen nichts anderes als die Fortführung einer kritischen Tradition. Die psychologische Forschung gelangt so zum nämlichen Ergebnis wie eine philosophiegeschichtliche Analyse.

Ihren Grund aber hat die Untrennbarkeit der Erkenntnisfunktionen darin, daß die Objekte nicht getrennt sind; Werte existieren nur als wertvolles Sein, sind in jedem Falle Seinsbestimmtheiten. Freischwebende Werte, Werte, die nur Werte, nicht auch ein Sein wären, sind ebensowenig denkbar wie ein reines Vernunftgesetz; es gibt kein Vernunftgesetz, das nicht auch, ja vor allem Seinsgesetz wäre. Die Vernunft zieht sich nicht auf sich selbst zurück, wenn sie dem Menschen sittliche Vorschriften diktiert, sondern orientiert sich an der Wirklichkeit, ist nur das Sprachrohr der unabhängig von ihr bestehenden, in der Natur der Dinge begründeten Ordnung, bringt die Ordnung nicht aus sich hervor, sondern erkennt sie nur und macht sie bekannt; ist im Grunde nicht ein gesetzgebender, sondern ein erkennender Faktor. Gleichwohl hat die kritische Ethik den Gedanken des reinen, inhaltslosen oder formalen Gesetzes unaufhörlich modifiziert, in immer wieder neuen Variationen besser zu stützen versucht. Es war aber keine Verbesserung, wenn die Zeit aus der Ethik der reinen Vernunft eine Ethik des reinen Willens gemacht hat; ein reiner Wille bietet dem Gesetz ebensowenig den notwendigen und gesuchten Halt wie eine reine Vernunft. Das Gleiche gilt, wenn aus dem reinen Vernunftgebot eine reine Pflicht geworden ist; auch eine Pflicht gibt es nicht ohne entsprechenden Inhalt. Und waren es nicht bizarre Gedanken, das reine Sollen, das absolute Maß und die inhaltslose Geltung zum Prinzip zu erheben? Als ob es ein Sollen ohne ein Sollendes, eine Geltung ohne etwas Geltendes geben könnte; und als ob nicht je-

¹³⁾ *Die moderne Wertphilosophie. Eine kritische Beleuchtung.* Leipzig 1934.

der Maßstab, der dem Denken und Handeln eine bestimmte Richtung vorschreibt, eben damit einen bestimmten Inhalt hätte. Und wieder nur ein weiteres Stadium dieser Bewegung ist es, wenn zuletzt auch reine Werte als Prinzip ausgegeben werden; auch Werte gibt es nicht ohne etwas Wertvolles, nicht ohne realen Inhalt. Das Gesagte darf in dem allgemeinen Gedanken zusammengefaßt werden, daß es keine Form ohne etwas Geformtes gibt. Jede Form ist die Ausprägung eines bestimmten Inhaltes, ein Gesetz, das in allem Sein und Leben gilt, im geistigen wie im materiellen. Formen lassen sich nicht von ihrem Inhalt ablösen, sind durch ihn geprägt und bedingt. So oft auch der Gedanke des Formalismus im Laufe eines Jahrhunderts gewendet und gemodelt wurde, er hat sich in allen Fassungen als unhaltbar erwiesen¹⁴⁾. Mögen Werte wie immer bestimmt werden, in jedem Fall müssen sie, wie Geys er ausführt, als ein Sein gedacht werden, und zwar sowohl im Sinne des Soseins wie des Daseins. Sie sind ja voneinander verschieden, ästhetische Werte sind von anderer Natur und Beschaffenheit als ethische, fallen also vor allem in diesem Sinne unter die Kategorie des Seins. Ebenso wenig läßt sich das Moment des Daseins fernhalten, soweit Werte mehr sind als eine Fiktion oder etwas bloß Gedachtes. Nicht bloß von Dingen und Personen, Eigenschaften und Beziehungen, sondern auch von Werten sagen wir, daß sie „sind“¹⁵⁾. Außerhalb des Seienden ist das Nichts, aber nicht eine Welt von Werten. Die alte Metaphysik hatte recht, wenn ihr die Kategorie des Seins als allumfassend galt.

Daß Grundbegriffe der Kantischen Ethik für Scheler ausschlaggebende Bedeutung gewinnen, zeigt auch sein Zweckbegriff. Steht Scheler mit der Erkenntnis der Unhaltbarkeit des ethischen Formalismus auf einem festen Boden, so hat es mit der Annahme, daß dann nur eine materiale Wertethik übrig bleibt, eine andere Bewandnis. Muß eine Ethik, die mit materialen oder inhaltlichen Prinzipien rechnet, speziell und ausschließlich den Charakter einer Wertethik erhalten? Ist nicht auch der Weg einer Zweckethik gangbar? Scheler ist der Anschauung, daß dieser Weg durch Kant versperrt wurde; Kant

¹⁴⁾ Wittmann, *Ethik*. 152 ff. 174 ff.

¹⁵⁾ A. u. O. — Vgl. S. Behn, *Sein und Sollen. Eine metaphysische Begründung der Ethik*. Berlin und Bonn 1927. — J. Greiner, *Formale Gesetzes-Ethik und materiale Wertethik*. Wien 1934. P. Bommerheim, *Wertrecht und Wertmacht*. Berlin 1931.

habe endgültig dargetan, daß die „Güter- und Zweckethik“ dem Wesen der Sittlichkeit widerstreite. Allein hier läßt sich Scheler die nämliche Verwechslung zu Schulden kommen wie Kant. Er hat zwar mit der Behauptung recht, daß Kant nicht alle Möglichkeiten in Betracht zieht; ein Irrtum aber ist es, anzunehmen, daß er nur die materiale Wertethik übersieht; auch eine materiale Ethik anderer Art hat Kant außer acht gelassen, nämlich die teleologische Ethik. Daß Kant zu Unrecht Gütermoral und Zweckethik miteinander identifiziert, daß er zwar die eudämonistische Gütermoral seiner Zeit widerlegt, jene Denkrichtung nämlich, die im Guten nur Begehungsobjekte sieht, nicht auch jene, die objektive, in der Natur der Dinge begründete Zwecke zum Ausgangspunkte nimmt; daß Gütermoral und Zweckethik nicht ein und dasselbe sind, sondern wesentlich verschiedene Typen des ethischen Denkens darstellen, all das hat mit Kant auch Scheler übersehen. Weil er gleichfalls nur subjektive, nicht auch objektive und immanente Zwecke kennt, führt er aus, daß Zwecke an sich, im Hinblick auf ihre Inhalte betrachtet, moralisch indifferent sind und erst als Gegenstand sittlichen Wollens sittlichen Charakter gewinnen; eine Auffassung, wofür sich Scheler ausdrücklich auf Kant beruft. Der objektiven Zweckordnung wird diese Auffassung nicht gerecht; objektive Zwecke enthalten schon in sich eine Forderung und ein Sollen, und sind deshalb, soweit es sich um Zwecke des Menschheitslebens handelt, als Ganzes genommen, nicht sittlich indifferent. Wenn Scheler dartut, daß menschliche Handlungen mehr oder minder von Natur aus gut oder schlecht sind, nicht erst auf Grund einer äußeren Norm, so schließt ein solcher Sachverhalt zwar einen Formalismus, aber nicht innere Zwecke aus, scheint vielmehr nur hieraus die Erklärung zu finden: nur eine immanente Zweckordnung verleiht den Handlungen den sittlichen Charakter. Um den festen Zusammenhang zwischen Handlungen und ihren sittlichen Eigenschaften zu erklären, durfte deshalb Scheler seine Zuflucht nicht ohne weiteres zu seiner materialen Wertethik nehmen; er hätte vorerst eine weitere Möglichkeit aus dem Wege räumen müssen, um die Bahn hierfür frei zu machen. Wie bei Kant der Formalismus die notwendige Grundlage vermissen läßt, so bei Scheler die materiale Wertethik; beides aus dem gleichen Grunde, nämlich weil die Auseinandersetzung mit der Zweckethik unterblieben ist. Soll zuletzt dieser Darlegung noch eine ganz konkrete historische Fassung gegeben werden, so ist darauf hinzuweisen, daß Scheler den

durch Aristoteles vertretenen Typus ethischen Denkens ebenso wenig kennen gelernt hat wie Kant; die wenigen Zitate aus dem griechischen Philosophen, die sich in seinem großen ethischen Werke finden, lassen genugsam erkennen, wie wenig er in dessen Gedankenwelt eingedrungen ist¹⁶). Sowohl Kant wie Scheler haben übersehen, daß Aristoteles ein ethisches Prinzip verwertet, das von ihnen gegen die „Gütermoral und Zweckethik“ erhobenen Einwänden nicht getroffen wird. Während aber Kant ein Recht hat, im Hinblick auf die Verhältnisse seiner Zeit und die völlig unhistorische Geistesrichtung der Aufklärungsperiode entschuldigt zu werden, kann der Ethiker des 20. Jahrhunderts nicht mehr den gleichen Anspruch erheben, nachdem die Forschung die aristotelische Ethik längst in entsprechende Beleuchtung gerückt und Trendelenburg ausführlich dargetan hat, daß Kants Lehrgebäude an jener Stelle eine große Lücke aufweist¹⁷). Daß sich Kant eines Zweckgedankens bedient, der mit dem aristotelischen nichts zu tun hat, hätte erkannt werden können.

Der ethische Formalismus sodann wirkt auch fort, wenn Scheler und mit ihm die übrigen Vertreter der materialen Wertethik andauernd bemüht sind, einen völlig allgemeinen und inhaltslosen Wertgedanken als Prinzip zu gebrauchen, um daraus Normen sittlicher Beurteilung abzuleiten. Noch einmal kleidet sich der Kantische Formalismus in ein anderes Gewand; es ist im Grunde ein und dasselbe, ob die Sittlichkeit aus einem reinen Vernunftgebot oder aus reiner Pflicht, aus einem inhaltslosen Sollen oder aus einem inhaltslosen Maßstab, aus inhaltsloser Geltung oder aus einem inhaltslosen Wertgedanken erklärt wird. Das Verdienst, den Bann des Kantischen Formalismus gebrochen zu haben, kann eine solch „materiale“ Wertethik nur in einem sehr begrenzten Maße in Anspruch nehmen; bleibt Kant beim inhaltslosen Gesetzesgedanken stehen, so die Wertethik beim inhaltslosen Wertgedanken. Die Inhalte des sittlichen Lebens müssen bei einer so ganz abstrakten Denkweise verblassen, ihres spezifisch sittlichen Charakters entkleidet werden, wie sich sowohl an Scheler als auch an anderen Werttheoretikern dartun ließe. Abmachungen, die nur den formalen Wertbegriff zur Grundlage haben, sind so abstrakt und inhaltsleer, daß sie in keiner Weise das Wesen der Sittlichkeit aufhellen. Scheinen

¹⁶) Wittmann, *Max Scheler als Ethiker*. 98 ff.

¹⁷) *Historische Beiträge zur Philosophie III*. Berlin 1867.

doch die Sätze, die Scheler aus dem Gegensatz zwischen positiven und negativen Werten gewinnt, nicht einmal über Tautologien hinauszuführen. Zum absolut allgemeinen Wertgedanken muß erst die unterscheidende Differenz hinzutreten, wenn die spezifisch sittlichen Werte erfaßt werden sollen. Eine allgemeine Axiologie ist noch keine Ethik und ist ethisch unfruchtbar, so oft auch die moderne Wertethik Versuche dieser Art angestellt hat. Die Wirklichkeit denkt bestimmter, ihr liegt es ferne, an die Stelle der spezifisch sittlichen Werte mit ihren unendlich mannigfachen Inhalten den inhaltslosen Wertgedanken zu setzen. Zu wiederholten Malen sind denn auch aus den Kreisen der Wertphilosophie selber Stimmen darüber laut geworden, daß die „moderne Wertethik an einer Überspannung des Wertbegriffs leidet“¹⁸⁾, daß der Wertbegriff allzu unbestimmt und inhaltslos geworden sei, daß „das Wortzeichen Wert von den jüngsten Theorien ungehörlich überlastet worden“ sei und allzu viel Pathos ausgelöst habe, daß es „zu einem Modewort und Schlagwort verblaßt“ und mit „fast bis zur Unkenntlichkeit entstellter Verschwommenheit und Unklarheit behaftet“ sei¹⁹⁾. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Darstellung liegt mit der Tatsache vor, daß einander die verschiedensten Werttheorien gegenüberstehen und jede den Wertbegriff in einem wesentlich anderen Sinne nimmt. Um von der Klassifikation Messer s²⁰⁾, nämlich von der Unterscheidung einer phänomenologischen, idealistischen, realistischen und einer idealistisch-realistischen Wertlehre abzusehen, so ergibt sich von einem anderen Gesichtspunkte aus eine Dreiteilung, sofern alle Hauptrichtungen des ethischen Denkens in neuester Zeit die Form einer Wertethik angenommen haben, die eudämonistische, die teleologische und die formalistische Ethik. Wenn eine psychologische Wertlehre den Wertbegriff aus der Beziehung zum Wollen und Fühlen ableitet, um das Wertvolle als das Erstrebte oder Erstrebenswerte, Angenehme oder Lustvolle zu bestimmen, so ist dies eine neue Form der eudämonistischen Ethik. Wenn es in anderen Fällen heißt, daß nur Werte dem Leben einen Sinn verleihen, der Wertgedanke also nahe an den Zweckgedanken heranrückt,

¹⁸⁾ Greiner, a. a. O. 150. — F. Bamberger, *Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Halle a. S. 1924. 1.

¹⁹⁾ S. Behn, „Philos. Jahrbuch“. 38. Jahrg. 303 f. — J. E. Heyde, *Wert, eine philosophische Grundlegung*. 1926.

²⁰⁾ *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*. Leipzig 1926.

so erscheint die Wertlehre als eine neue Fassung der teleologischen Ethik. In der kritischen Wertethik endlich zeigt sich die formalistische Ethik Kants in neuer Gestalt. Gibt es mithin eine eudämonistische, eine teleologische und eine formalistische Wertethik, so will die materiale Wertethik noch einmal einen anderen Weg einschlagen, macht sich aber einerseits vom Formalismus nur sehr unvollkommen frei und nähert sich andererseits neuestens der teleologischen Art des Denkens²¹⁾, eine Neigung, die sogar in der kritischen Wertethik nunmehr zur Geltung gelangt²²⁾. Von einem einheitlichen und festumgrenzten Wertbegriff könnte sonach die Wertethik kaum weiter entfernt sein; keine der verschiedenen Theorien ist berechtigt, im Namen des Wertbegriffs schlechthin zu sprechen; es scheint wirklich so zu sein, daß sich viele durch ein Wort bezaubern lassen. Soweit sich neuestens immerhin an sehr verschiedenen Stellen eine Geneigtheit bekundet, dem Wertbegriff mit Hilfe des Zweckgedankens einen bestimmteren Inhalt zu geben, ist eine Richtung eingeschlagen, die am ehesten bessere Ergebnisse verspricht.

Ein Ausfluß des Formalismus ist es endlich, wenn auch Scheler trotz aller Betonung des objektiven Charakters seines Wertprinzips dann und wann einem Subjektivismus zuneigt. Daß Kants ethischer Formalismus den Keim zum Subjektivismus in sich trägt, hat die Geschichte von Anfang an und unaufhörlich gezeigt, so wenig Kant selber eine solche Entwicklung mitgemacht hätte. Auch Kant hebt ja die Objektivität des Sittengesetzes auf das stärkste hervor; dennoch drängt eine Ordnung, die nicht in der Natur der Dinge wurzelt, folgerichtig zum Subjektivismus. Wieder folgt Scheler dem Vorbild der kritischen Ethik, wenn ihm die Person als der erste Träger sittlicher Werte erscheinen will, so daß sich diese erst von da aus den Handlungen mitteilen: Das subjektiv Gute geht dem objektiv Guten voraus; nicht mehr das Objekt, sondern das Subjekt ist der bestimmende Faktor. Bei Hartmann wird diese Seite der kritischen Ethik weit stärker hervortreten, wie sich bei ihm der Formalismus überhaupt noch erheblich kräftiger auswirkt als bei Scheler.

H a r t m a n n s „materiale Wertethik“ ist ganz besonders weit davon entfernt, zu Kant bloß negativ in Beziehung treten zu wollen; sie will noch mehr als die Ethik Schelers „recht eigentlich die Erfüllung eben jenes ethischen Apriorismus“ sein, „der

21) Wittmann, *Wertethik*. 255 f.

22) A. a. O. 183 ff.

schon bei Kant das Wesen der Sache ausmachte“. Im „Wesen der Sache“ soll mithin die Kantische Ethik nicht abgelehnt werden, vielmehr erst zur vollen Entfaltung gelangen. Der Formalismus zwar soll vermieden, der Apriorismus aber entschieden festgehalten werden. „Das Prinzip kann nur a priori eingesehen werden.“ „Wertschau“ ist eine apriorische Einsicht. Auch bei Hartmann stehen einander die reale und die ideale Welt, die Welt der Dinge und die der Werte getrennt gegenüber. Wieder sind die Werte als freischwebend gedacht, 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 der Geltung zu, so Hartmann die der platonischen Ideen; mit dieser Modifikation besteht der Dualismus der kritischen Wertethik fort. Wieder hat das Sittengesetz nicht den Charakter einer Natur- und Seinsordnung, sondern tritt von außen an das Leben heran. Hartmann glaubt, sich für dieses dualistische Weltbild nicht bloß auf Plato, sondern auch auf Aristoteles und die Scholastik, auf das aristotelische *εἶδος* und die scholastische *essentia* berufen zu dürfen; hier schon seien die Wesenheiten „ein anderes Reich des Seienden . . . als das der Existenz“. Verhalten sich die Dinge der Wirklichkeit zu den Werten bei Rickert wie Wirkliches und „Unwirkliches“, Seiendes und Nichtseiendes, bei Scheler wie Reales und Ideales, so bei Hartmann wie Existenz und Wesenheit. Der Dualismus ist geblieben, ändert aber fortwährend den Sinn und die besondere Fassung.

Indessen verkennt Hartmann die geschichtlichen Tatbestände im hohen Grade, wenn er annimmt, daß die Trennung von Sein und Wert schon dem Altertum und dem Mittelalter geläufig ist; weder Plato noch Aristoteles noch die Scholastik kann als Zeuge in Anspruch genommen werden. Die platonische Gegenüberstellung von Erscheinungswelt und Ideenwelt hat einen ganz anderen Sinn; ebensowenig ist es ihr Sinn, „daß es noch ein anderes Reich des Seienden gibt als das der Existenz“; aus der platonischen Lehre ist zwar im Mittelalter, zunächst bei den Arabern, die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein hervorgegangen²³⁾, bei Plato selber jedoch findet sie sich noch nicht; noch weniger freilich die Trennung von Sein und Wert.

²³⁾ M. Wittmann, *Die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der arabischen Philosophie*. Festgabe Clemens Baeumker zum 60. Geburtstage gewidmet. Münster 1913. 35 ff.

Einerseits erkennt Plato die Werte auch in der Erscheinungswelt, stellt auch hier allenthalben Wertunterschiede fest, wie nicht bloß seine Ethik, sondern auch seine Psychologie und seine Staatsphilosophie auf jedem Blatte zeigt; andererseits sind die Ideen keineswegs bloße Werte, sondern das wahre und wesentliche, ursprüngliche und ewige, absolute und unwandelbare Sein, von dem sich alles andere Sein herleitet. Plato kennt weder eine wertfreie Wirklichkeit, noch reine Werte. Ideen und Dinge verhalten sich nicht wie Wert und Sein, sondern wie Wesenheit und Erscheinung, Grund und Folge, Ursache und Wirkung, immaterielles und materielles Sein. Die Stellung Platos im Fortgang der geschichtlichen Entwicklung läßt Hartmanns Deutung als durchaus unmöglich erscheinen. War die reale Wirklichkeit als Kosmos und Außenwelt Jahrhunderte lang das einzige Objekt der griechischen Philosophie, so wendet sich die Betrachtung mit den Sophisten und Sokrates besonders auch dem erkennenden Subjekte und dem menschlichen Leben zu, die mit Plato wieder einsetzende Metaphysik aber nimmt die Bewegung der vorsokratischen Naturphilosophie wieder auf, will die Welt und die Natur der Dinge erklären, teilt also mit jener älteren Philosophie den kosmologischen Charakter. Plato steht noch vor dem nämlichen Problem wie die jonischen Naturphilosophen, die Eleaten und die Pythagoreer, und mit den letzteren hat er nicht bloß die Fragestellung, sondern zum guten Teil auch die Lösung gemein, die platonische Metaphysik ist die Fortsetzung und Neugestaltung der pythagoreischen Naturphilosophie. Die Wesenskonstitutive der Dinge haben sich nur wenig verändert; mit den Pythagoreern setzt Plato die Dinge aus Materie und Form zusammen, aus einem unbestimmten und einem bestimmenden, einem passiven und einem aktiven, einem negativen und einem positiven Elemente, nur daß die mathematischen Prinzipien der Pythagoreer in metaphysisch-reale umgewandelt werden. Das *ἄπειρον* ist geblieben, sowohl die pythagoreische wie die platonische Materie ist das Unbegrenzte und das Nichtseiende. An die Stelle der Grenze aber tritt die platonische Form, das Abbild der Idee; ihr verdanken die Dinge ihre Beschaffenheit (*εἶδος*), sie ist das positive und seingebende Prinzip, die Wesenheit der Dinge. Gerade die Ideen, die von der modernen Wertphilosophie als reine Werte, als das Nichtseiende und Unwirkliche gedeutet werden, begründen das Sein und Wesen der Dinge, während das Negative oder Nichtseiende

in den Dingen vom anderen Prinzip herrührt. Der geschichtliche Sinn der platonischen Philosophie schließt jede Möglichkeit aus, in ihr das Vorbild der modernen Wertethik zu erkennen; ausgehend von Plato, hätte die moderne Philosophie niemals zur Trennung von Sein und Wert gelangen können. Gewiß sind die Ideen als die Wesenheiten der Dinge auch Norm unseres Denkens und Wertens; allein diese Seite der Sache steht für Plato nicht im Vordergrund. Als Fortsetzung der pythagoreischen Naturphilosophie läßt die platonische Metaphysik die Ideen wesentlich und vor allem als Seinsgründe erscheinen; und nur weil dem so ist, dienen sie auch unserm Erkennen als Norm. Platos „Konzeption“ hat nicht den Sinn, ausschließlich oder auch nur in erster Linie bleibende „Maßstäbe für das Denken und Tun des Menschen“ zu bieten, sondern dem Wandel der Dinge ein bleibendes *Sein* zugrunde zu legen. Wenn es das „Hauptanliegen Platos“ ist, im Gegensatz zu Heraklit das allgemeine Fließen zu überwinden, „ein Festes, Bleibendes, zeitlos Gültiges“ zu gewinnen, so doch nicht bloß und auch nicht vor allem „für das Erkenntnis- und Wertleben des Menschen“, sondern zur Begründung eines festen und bleibenden *Seins*; denn gerade dieses hatte Heraklit in lauter Fließen aufgelöst; ganz wie Heraklit denkt deshalb auch Plato vor allem kosmologisch und ontologisch, nicht werttheoretisch.

Daß Platos Ideen auch metaphysische Wesenheiten sind, gibt Hessen²⁴⁾ zu, rückt aber das normative Moment an die erste Stelle. „Die Idee ist nicht bloß das Allgemeine und Typische gegenüber dem Einzelnen und Individuellen, sondern ist zugleich das Normative. Obwohl sie ein Seiendes bedeutet, gehört sie doch zugleich einer anderen Dimension an: der des *Sollens*. Sie besagt nicht sowohl, was das betreffende Wesen ist, sondern was es sein soll. Ihr Inhalt bedeutet weniger eine Realität, als vielmehr eine Idealität. Sie ist kein Realbegriff, sondern ein Ideal- oder Normalbegriff. Sie ist ihrem tiefsten Wesen nach *Wertidee*. Und so erscheint die platonische Philosophie im Gegensatz zur Realphilosophie des Aristoteles als Idealphilosophie“.

Doch ist es nicht berechtigt, platonische und aristotelische Philosophie einander in diesem Sinne gegenüberzustellen; erstere ist ebensowohl Seins- und Realphilosophie wie letztere.

²⁴⁾ *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung.* München 1939. 24.

Die platonische Idee ist in jeder Beziehung das Vorbild der aristotelischen Form; ist bei Plato die Idee das Wesen der Dinge, so bei Aristoteles die Form, ist dort die Idee das Prinzip des Allgemeinen oder der Artinhalt, so hier die Form, ist dort die Idee das Denkbare oder der Begriffsinhalt, so hier die Form; in all dem ist die Form das Nachbild der Idee, nur daß sie nicht mehr im Transzendenten schwebt, sondern ein immanentes Prinzip geworden ist. Auch was das Verhältnis zwischen dem Seins- und Wertcharakter angeht, ist der Sachverhalt unverändert geblieben; Idee und Form kommen auch darin überein, daß sie Sein und Norm zugleich sind, so zwar, daß in beiden Fällen ersteres das primäre, letztere das sekundäre Moment ist. Die Idee verdankt den Normcharakter ihrem Seinsgehalt; auf Grund ihres Seins soll sie in die Wirklichkeit umgesetzt werden; das Sollen schwebt nicht im Leeren, sondern geht von einem bestimmten Sein aus; nur auf Grund ihres Seinsgehaltes sind die Ideen die Urbilder (*παράδειγματα*) der Dinge. Den „Vorrang“ gegenüber den Dingen haben die Ideen insofern, als sie in der Ordnung des Seins über der Erscheinungswelt stehen, nicht als würde der Wertcharakter dem Seinscharakter vorausgehen. Daß die Ideenwelt Platos eine „wertindifferente Wirklichkeit“ sei, ist wohl kaum jemals behauptet worden; nur hat in ihr die Geschichtsschreibung bis zum neueren Kantianismus ausnahmslos ein wertvolles Sein, keine freischwebenden Werte erblickt. Dieses Verhältnis ist von der platonischen Idee auf die aristotelische Form übergegangen; auch deren Seinsgehalt soll in die Tat umgesetzt werden, wieder geht das Sollen von einem Sein aus, ein Verhältnis, das mindestens ebenso deutlich hervortritt, wenn die Wirklichkeit oft hinter der Norm zurückbleibt: Wie durch die platonische Materie oder das Nichtseiende nicht selten die volle Realisierung der Idee verhindert wird, so durch die aristotelische Materie die reine Ausprägung der Form. Aristoteles hat zwar die transzendente Idee in ein immanentes Prinzip verwandelt, an dem Verhältnis zwischen dem Seins- und dem Normcharakter jedoch nichts geändert; nicht erst Aristoteles, sondern schon Plato hat Norm und Wertcharakter auf eine reale Grundlage gestellt; auch die platonische Idee ist vor allem „Realbegriff“ und Wesenheit der Dinge; in beiden Fällen wird das Sein vom Normcharakter vorausgesetzt²⁵⁾.

²⁵⁾ Wenn hier für Plato der Charakter einer Realphilosophie ebenso entschieden in Anspruch genommen wird wie für Aristoteles.

Hessens Satz: „Die Idee ist nicht bloß das Allgemeine und Typische gegenüber dem Einzelnen und Individuellen, sie ist zugleich das Normative“ darf deshalb als der zutreffende Ausdruck des geschichtlichen Tatbestandes gelten. So auch noch der weitere Satz: „Obwohl sie ein Seiendes bedeutet, gehört sie doch zugleich einer anderen Dimension an: der des Sollens“; nur daß es nicht eine vollständig neue oder getrennte „Dimension“ ist, da auch sie sich innerhalb des Seienden hält: Gerade das Seiende ist der Grund, Träger und Inhalt des Sollens, das Sollen ist nicht vom Sollenden getrennt. Diesen Tatbestand verschiebt aber Hessen mit den weiteren Sätzen: Scheint er zunächst das reale Moment an die erste Stelle zu setzen, so kehrt er das Verhältnis mehr und mehr um. Soweit Hessen den Wert- und Normcharakter an die erste Stelle setzt, deutet auch er freischwebende Werte in die platonische Metaphysik hinein. Zwar will er den Werten auch Seinscharakter verleihen, stellt aber nur eine äußere Verbindung her, ohne das Verhältnis näher zu bestimmen und zu klären, und ohne die Schwankungen zu vermeiden; will er der platonischen Auffassung gerecht werden, so muß er den Werten einen realen Halt geben.

Den vermeintlichen Abstand zwischen Plato und Aristoteles vermag Hessen auch nicht darzutun, wenn er bei Plato den eleatischen Seinsbegriff erkennt; „das Sein im Sinne der Eleaten“ ist keineswegs „transzendent“, ist nicht „das über Raum und Zeit und alle endlichen Kategorien erhabene“, sondern das Sein der körperlich und räumlich ausgedehnten Masse²⁶⁾. Wenn Plato die Ideen als das Seiende und wahrhaft Seiende (*ἔν, ὄντως ἔν*), ja als das Wesen (*οὐσία*) der Dinge bezeichnet, so will er nicht in erster Linie „das irreale Gelten“ einer objektiven Wahrheit aussprechen, will vielmehr ebenso wie die ehemalige Naturphilosophie²⁷⁾ und die aristotelische Seinsphilosophie das reale

so ist der Gesichtspunkt zu beachten, unter dem der Vergleich angestellt wird; was das Verhältnis zwischen Sein und Wert angeht, besteht kein Unterschied. Anders wenn nicht Sein und Wert, sondern die Teile des Seins in Betracht gezogen werden; nimmt Aristoteles den Standpunkt in der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit, so legt Plato das Schwergewicht in die transzendente Wirklichkeit. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint Plato im Gegensatz zu Aristoteles als Idealphilosoph, keineswegs im Sinne der Wertphilosophie.

²⁶⁾ C. B a e u m k e r, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*. Münster 1890. 56 ff.

²⁷⁾ Vgl. H e s s e n, a. a. O. 229.

Sein der Dinge erklären. Er meint nicht „auch“, sondern vor allem „ein wirkliches Sein“, fügt zur Geltung nicht das Sein hinzu, sondern legt es ihr zugrunde. Hessens Deutung hätte zur Voraussetzung, daß sich Plato in erster Linie gegen einen Subjektivismus wendet, um ihm gegenüber die Geltung einer objektiven Wahrheit zu sichern; allein das trifft zwar auf Platos Erkenntnislehre zu, nicht auch auf seine Metaphysik; diese ist Realphilosophie und will das Wesen der Dinge konstituieren.

Auch im besonderen beruhen bei Plato die Werte durchweg auf dem Sein, erscheinen stets als wertvolles Sein. Alles Seiende, sei es ein Lebewesen oder ein Lebensorgan, ein lebloses Werkzeug oder sonst ein Ding, hat seinen Wert (*ἀρετή, ὁρθότης*) in seiner Natur oder Beschaffenheit, in einem Zustande, der seiner Wesenheit, Bestimmung und Idee angepaßt ist; soweit ein Ding seiner Bestimmung gerecht wird, jene Funktion auszuüben vermag, die ihm durch seine Idee und sein Wesen aufgetragen ist, verkörpert es einen wertvollen Zustand. Werte sind entsprechende Seinszustände, bestehen in einer naturgemäßen Beschaffenheit (*πεφυκέναι*) oder naturgemäßen Vollkommenheit (*οὐκεία ἀρετή*)²⁷) und äußern sich in einer dem eigenen Sein entsprechenden Tätigkeit (*ἴδιον ἔργον*). Die Beziehung zur Natur und zum Sein kommt in den platonischen Wertbegriffen auf das bestimmteste zum Ausdruck, das Wertvolle (*ἀγαθόν*) ist immer ein Sein. Wie die körperliche Gesundheit ein der Natur des Körpers entsprechender Zustand ist, so die seelische Gesundheit eine Verfassung, die der Natur der Seele angemessen ist. Die Stufenreihe des Seienden deckt sich daher mit der Stufenreihe der Werte; je höher ein Sein als solches steht, desto höher steht es auch auf der Stufenleiter der Werte, so daß das absolute Sein mit dem absolut Wertvollen, das ist mit Gott oder der Idee des Guten, zusammenfällt. Ganz in dieser Linie liegt es, wenn die scholastische Metaphysik das Gute als ein Attribut alles Seienden betrachtet und den Satz formuliert, daß Wert und Sein Korrelate sind: *Ens et bonum convertuntur*. Ebenso entspricht es dieser Auffassung, wenn bei Plato Metaphysik und Ethik miteinander auf das engste zusammenhängen; die platonische Ethik ist keine bloße Wertlehre, sondern die Kehrseite der platonischen Metaphysik. Demnach ist es in vielfacher Hinsicht eine Mißdeutung des geschichtlichen Tatbestandes, die Trennung von Sein und Wert schon bei Plato zu suchen;

die neueste Platoforschung lehnt denn auch eine solche Auslegung entschieden ab²⁸⁾. Nur die Unterscheidung einer niederen und einer höheren Wirklichkeit dürfte beim griechischen Philosophen gefunden werden, die Trennung von Sein und Wert stammt aus der neuesten Zeit und wurde in das Altertum hineingedeutet, eine spezifisch moderne Theorie wurde mit platonischen Zügen verbrämt.

Ebensowenig wie Platos Ideenwelt kann die aristotelisch-scholastische Wesenheit als Vorbild der Idealwelt Hartmanns gelten, schon deshalb nicht, weil sie ein rein immanentes Prinzip ist, nichts Transzendentes an sich hat. Der geschichtliche Tatbestand wird abermals mißverstanden, wenn im aristotelischen *εἶδος* und in der scholastischen *essentia* „ein anderes Reich des Seienden . . . als das der Existenz“ erblickt wird; beide Begriffe erfassen den inneren Wesensgrund der Dinge, bezeichnen geradezu die existierenden Dinge, nicht „ein anderes Reich“. Wesenheit ist das, was den Dingen ihre Beschaffenheit, ihre Natur und ihr Sosein verleiht. Nicht Sein und Wert stehen einander gegenüber, sondern Dasein und Sosein; der Sinn ist ein ganz anderer als Hartmann will. Das Mittelalter will nicht trennen, sondern nur unterscheiden, will nur dem nämlichen Sein verschiedene Seiten abgewinnen, nicht einander verschiedene „Reiche“ gegenüberstellen; am allerwenigsten will es Wert und Sein voneinander trennen, so daß diese Auslegung eine gewaltsame Umdeutung der scholastischen Lehre darstellt; auch das Mittelalter weiß nichts von freischwebenden Werten und bietet dem Dualismus der modernen Wertlehre keine Anknüpfungspunkte dar.

²⁸⁾ H. v. Arnim, *Platos Jugenddialoge*. 81 ff. E. Hoffmann, *Der gegenwärtige Stand der platonischen Forschung*. Zeller, *Philosophie d. Griech.* II 1⁵ 1084. J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. 1917. Derselbe, *Platon als Erzieher*. 1928. 172 f. Derselbe, *Metaphysik des Altertums*. 1931. 105 ff. („Die Idee des Guten als die platonische Seinsidee.“) J. Hirschberger, *Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate*. *Philologus*. Supplementband XXV. Heft 1. 1932 17 ff. 53 ff.—Hartmann macht es in einer Anmerkung der im übrigen unveränderten zweiten Auflage seiner *Ethik* (1935, 134) der Kritik mit Unrecht zum Vorwurf, daß sie in seiner Darstellung eine „Substanzialisierung“ und „Isolierung“ der Werte gefunden hat. Spricht Hartmann den Werten nicht die „Seinsweise“ der platonischen Ideen zu? Stellt er sie nicht den Dingen als „ein anderes Reich des Seienden“ gegenüber? U. s. w. Hat nicht auch Scheler den „Werthimmel“ von sich gewiesen?

Der Meinung Hartmanns, die materiale Wertethik schon bei Aristoteles erkennen zu dürfen, kommt nur insofern ein gewisses Recht zu, als der griechische Philosoph nichts mit einem Formalismus und nichts mit einem Subjektivismus zu tun hat, den sittlichen Charakter des Handelns zuletzt nicht auf die Gesinnung, sondern auf die Objekte zurückführt; keineswegs aber weist die aristotelische Ethik auch im übrigen die Merkmale der materialen Wertethik der Gegenwart auf. Vor allem hat sie nichts mit einem Apriorismus gemein; die Handlungen haben ihren sittlichen Charakter in sich selbst, auf Grund ihrer natürlichen Beschaffenheit, ihrer Inhalte und Zwecke; von einer Beziehung zu transzendenten Werten zeigt sich keine Spur. Den Charakter einer Natur- und Seinsordnung tragen die sittlichen Vorschriften mit aller Bestimmtheit zur Schau, so zwar, daß Aristoteles diesen Zusammenhang mit gleicher Bestimmtheit auf den einzelnen Fall und die vollkommen singuläre Sachlage ausdehnt. Das Gewissen orientiert sich nicht in einer transzendenten Welt, sondern im unmittelbar Gegebenen, in der realen und empirischen Wirklichkeit; das Reich der Werte schwebt nicht über der Welt der Dinge, sondern fällt mit ihr zusammen. Auch hat die sittliche Erkenntnis nichts von einer Wesensschau oder einem gefühlsmäßigen Erkennen an sich, sondern untersteht trotz relativer Eigenart den nämlichen Gesetzen wie die Seinskenntnis überhaupt. Wenn sich Hartmann das Zustandekommen der sittlichen Erkenntnis so vorstellt, daß zuerst Werte oder Wesenheiten geschaut und hierin alsbald Forderungen erkannt werden, so findet auch eine solche Denkweise bei Aristoteles keinerlei Anhaltspunkte. Nicht aus verselbständigten Werten leitet er das Sollen ab, sondern aus den immanenten Lebenszwecken; das Sollen wird in den natürlichen Anlagen erkannt, sofern diese ihrem Wesen nach und von Natur aus dazu bestimmt sind, entfaltet und vollendet zu werden. Die Lebensbetrachtung und die ethische Denkrichtung des Aristoteles ist ganz vorwiegend teleologischer, nicht werttheoretischer Natur²⁹⁾, wengleich im Zusammenhang hiermit das Wertmoment von selbst durchweg zur Geltung gelangt. Werte und Werterkenntnis führen nicht über das Seiende hinaus; Hartmanns Bemühen, die aristotelische Tugendlehre im Geiste der Wertethik der Gegenwart aufzufassen und darzustellen, hat die geschichtlichen Tat-

²⁹⁾ Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles. In ihrer systematischen und in ihrer geschichtlichen Stellung untersucht.* 1920.

bestände nicht unverändert gelassen. Der Ethiker der Gegenwart sieht nicht eigentlich Tugenden, sondern Werte, „sittliche Grundwerte“ und „spezielle sittliche Werte“: Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit u. s. w. Tatsächlich lassen sich all diese Werte nur im Zusammenhang mit dem Leben und der gegebenen Wirklichkeit verstehen, ein Sachverhalt, dem Hartmann den Tribut insoweit zollen muß, als das Streben, diese Werte von der Wirklichkeit abzulösen, die Gedanken des griechischen Philosophen mehr oder minder der Inhalte beraubt; Hartmanns Ausführungen bleiben an Bestimmtheit hinter den aristotelischen zurück. So hat Aristoteles etwa der *σοφροσύνη* einen vielmal bestimmteren Sinn gegeben als Hartmann, und auch sonst ließ es sich der moderne Ethiker wenig angelegen sein, dem tatsächlichen Sinn der aristotelischen Tugendbegriffe gerecht zu werden. In seiner ganzen Weite zeigt sich der gewaltige Abstand zwischen antiker und moderner Denkweise, wenn auch Hartmann den ethischen Formalismus zugleich in der Gestalt einer allgemeinen Axiologie fortführt; die Versuche, den allgemeinen und inhaltslosen Wertgedanken zum ethischen Prinzip zu machen, gehören nur der Wertethik der Gegenwart an. Nicht minder groß ist der Abstand der Zeitalter, wenn der Formalismus wieder auch in den Subjektivismus übergeht; mehr noch als Scheler gibt Hartmann der Versuchung nach, statt einer Welt objektiv gegebener Werte eine subjektive Gesinnung als das Prinzip der Sittlichkeit zu betrachten. Kühler und Groos haben Hartmanns Ethik wegen dieser schwankenden Haltung als „zweigipfelig“ bezeichnet. Gibt sich diese Ethik zunächst als „Wertschau“ und als „Phänomenologie der Kulturwerte“, so schiebt sie „als Metaphysik der Sitten“ den freien Willen dermaßen in den Vordergrund, daß sie „die Werte als Prinzipien des sittlichen Handelns weithin außer Kraft setzt“. So schwankt die materiale Wertethik immer wieder zwischen formalen und inhaltlichen, apriorischen und empirischen Prinzipien, zwischen einer Persönlichkeitsmoral und einer unpersönlichen Kulturmoral, zwischen einem Objektivismus und einem Subjektivismus.

Durch das Bestreben, die materiale Wertethik als ein Nachbild des Platonismus erscheinen zu lassen, wird Hessen auch verleitet, beiden Bewegungen eine gemeinsame „Frontstellung“ zu geben. Beide hätten darnach „das gleiche Anliegen“, würden sich gegen gleichartige „Zeitströmungen“ wenden. In Wahrheit sind die „Anliegen“ beider außerordentlich verschieden, die ma-

teriale Wertethik wendet sich gegen eine Strömung, die im Altertum kein Analogon hat, gegen einen ethischen Formalismus; nur so konnte sie sich als „materiale“ Wertethik bezeichnen. In dieser Bezeichnung verrät sich eine Frontstellung, die mit der des Platonismus nichts gemein hat. Hatte Plato Anlaß, gegenüber Heraklit das Bleibende im Sein der Dinge herauszuheben, so hat der Kritizismus der materialen Wertethik nicht den gleichen Anlaß gegeben; wohl aber war sie veranlaßt, dem Formalen das Materiale entgegenzustellen und im Gegensatz zum Subjektivismus das Prinzip im objektiv Gegebenen zu suchen, und dies speziell im Bereich der Sittlichkeit, nicht der Dinge oder der Wirklichkeit überhaupt. Ist Platos geschichtliche Stellung durch den Gegensatz zwischen dem Fließenden und Bleibenden bestimmt, so die der materialen Wertethik durch den Gegensatz zwischen dem Formalen und dem Materialen, dem Subjektiven und dem Objektiven; wesentlich ist für diese Beziehung der materialen Wertethik zum Kritizismus, daß sie nicht bloß negative, sondern auch positive Seiten zeigt. Soweit ein Kampf gegen einen „Relativismus“, „Naturalismus“ und „Evolutionismus“ in der materialen Wertethik eine Rolle spielt, hat sie den Gegensatz und die Frontstellung mit der kritischen Ethik gemein. Mit dem Platonismus läßt sich sonach die materiale Wertethik auch nicht in ihrer geschichtlichen Stellung vergleichen; die Frontstellungen beider sind gänzlich verschieden.

Eine Kantische Tradition wird von der Wertethik auch darin weitergeführt, daß mit dem Formalismus das Moment der Autonomie enge verknüpft ist. Bei Kant fallen beide sachlich zusammen, das autonome Vernunftgesetz ist auch das inhaltslose, schließt sowohl das göttliche Gebot wie die Naturordnung aus; in der Wertordnung ist diese Gedankenverbindung geblieben, nur daß bald das eine, bald das andere Moment stärker betont wird; eine erhabene Auffassung der Sittlichkeit soll ohne religiösen Faktor begründet werden. Von dieser Seite betrachtet, erweist sich vor allem die kritische Wertethik zugleich als eine Fortsetzung und eine besondere Form der autonomen Moral, läßt die Sittlichkeit zwar im Transzendenten wurzeln, ohne jedoch einen göttlichen Gesetzgeber in Rechnung zu setzen. Windelband und Rickert konnten zwar nicht unterlassen, der Welt der Werte, wenn auch mit kritischer Zurückhaltung, eine religiöse Spitze zu geben; ähnlich Scheler, während Hessen die religiöse Seite der Werte viel entschiedener hervorkehrt; von

einem göttlichen Gesetzgeber ist bei all dem nicht die Rede. Bei Hartmann und Messer sodann zeigt die Wertethik einen uningeschränkten Gegensatz zu jeder religiösen Grundlegung der Sittlichkeit; gerade darin sehen sie die Bedeutung des Wertgedankens, daß sich ein religiöses Prinzip als überflüssig erweist. Mit dieser Tendenz gliedert sich die Wertethik trotz des Bemühens um einen ethischen Idealismus einer Bewegung ein, die seit mehr als einem Jahrhundert zersetzend wirkt; außerstande, das sittliche Bewußtsein mit seinen tatsächlichen Inhalten und Formen aufrechtzuerhalten, greift die autonome Moral zerstörend in die sittliche Gedankenwelt ein³⁰⁾. Die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins werden nicht erklärt, sondern zerstört. Hat sich die autonome Moral anfänglich begnügt, das göttliche Gebot in Abrede zu stellen, das Gesetz als solches aber bestehen zu lassen, so ist sie mehr und mehr zum Kampf gegen das Gesetz als solches übergegangen. Die Zersetzung des sittlichen Bewußtseins schreitet voran; wie früher schon der Pflichtgedanke, so ist jetzt auch der Gesetzesgedanke in den Prozeß der Auflösung eingetreten. Ein Kulturkritiker der Gegenwart, O. Flake, sieht darum in der Frage, ob „Bindung“ oder „Nichtbindung“, das „Grundproblem der Zeit“. Ist Kant mit seiner Pflichtmoral zunächst der Repräsentant strenger Gebundenheit, so hat Nietzsche der entgegengesetzten Bewegung den stärksten Antrieb gegeben. Ihr gegenüber hat die Kantische Ethik nicht standgehalten, der kategorische Imperativ hat an Bedeutung und bindender Kraft mehr und mehr verloren, eine Bewegung, der auch die Wertethik ihren Tribut zollt. Der Fehler liegt nicht im Wertgedanken an sich, sondern in dem ausschließlichen Recht, das er beansprucht, in dem Umstand, daß er aus seinen Zusammenhängen herausgehoben, auf sich selbst gestellt und zu einem für sich allein ausreichenden Prinzip erhoben wird. Wie durch den Wertgedanken nicht die Zwecke und Normen ausgeschaltet werden, so auch nicht die Pflicht und das Gesetz; unter all diesen Gesichtspunkten schließt der Wertgedanke Zusammenhänge in sich. Mit dem Bestreben, ihn gleichwohl zu isolieren, orientiert sich die Wertethik nicht mehr an der Wirklichkeit, sondern an Theorien und Traditionen. Der Wertgedanke wird wie bisher, so auch in Zukunft einen Bestandteil unseres sittlichen Bewußtseins bilden, aber nur mit den tatsächlichen und unauflösbaren

³⁰⁾ Wittmann, *Ethik*. 231 ff. Derselbe, *Gesetz und Sittengesetz*. „Phil. Jahrb.“ 51. Bd. 1938. 292 ff.

Zusammenhängen, die ihm den notwendigen Halt sichern. Freischwebende Werte lassen diesen Halt vermissen; die Tatsache, daß die Wertphilosophie durch geschichtliche Einflüsse in falsche Bahnen gelenkt wurde, ist nicht zu bestreiten.

Noch sei zuletzt^t eigens darauf hingewiesen, daß die Begründer der materialen Wertethik ihre geschichtliche Stellung wesentlich anders auffassen als Hessen; beide sind, wie sich gezeigt hat, weit entfernt, zu Kant nur in ein negatives Verhältnis treten zu wollen. Scheler läßt im „Vorwort“ keinen Zweifel darüber, daß er in der Richtung des Kantischen Apriorismus fortzuschreiten will. „Die Kritik der ethischen Lehren Kants“ ist ihm „nur ein Nebenziel der Arbeit“. „Auch in diesen kritischen Abschnitten ging der Verfasser allorts von der Voraussetzung aus, es sei die Ethik Kants . . ., die bis heute das Vollkommenste darstelle, was wir . . . in Form strenger wissenschaftlicher Einsicht an philosophischer Ethik besitzen“. Auch daß Kants Ethik trotz aller Kritik „nicht in ihren tiefsten Grundlagen erschüttert worden sei, ist eine Voraussetzung des Verfassers“. Bei solcher Einstellung mußte Kant freilich auch noch für die materiale Wertethik ein beherrschender Faktor bleiben. Von Plato ist mit keinem Worte die Rede. Hartmann sodann sagt zunächst von der Ethik Schelers: „Sie ist recht eigentlich die Erfüllung eben jenes ethischen Apriorismus, der schon bei Kant das Wesen der Sache ausmachte.“ Hiezu kommt eine zweite Hauptanregung: In der Ethik Schelers erkennt Hartmann die Synthese „der Kantischen Apriorität des Sittengesetzes mit der nur eben von ferne ersauten Wertmannigfaltigkeit Nietzsches“. Von Plato ist wieder nicht die Rede. Doch hält es Hartmann für angebracht, seinerseits die geschichtliche Grundlage zu erweitern, und greift hiezu auf das Altertum zurück, nicht auf Plato, sondern auf Aristoteles, um auch die aristotelische Ethik in die Synthese aufzunehmen. Wie hier das geschichtliche Verhältnis liegt, wurde in Kürze gezeigt. Die materiale Wertethik selber reiht sich mithin ganz anders in die Geschichte ein als Hessen will; während sie in Kant trotz ihres Gegensatzes zu dessen Formalismus ihr bedeutendstes Vorbild sieht, schreibt sie der platonischen Metaphysik jedenfalls nur eine untergeordnete Bedeutung zu. So war es eine arge Verkennung der geschichtlichen Sachlage, in dieser Ethik nur Platonismus und keinen Kantianismus zu sehen; die Beziehung zu Kant gestaltet sich vielmals enger als die zu Plato.