

# Die Ontologie der Werte

Von Aloys Müller

---

Wir haben bis jetzt eine einzige große Darstellung der Wertethik<sup>1)</sup>. Nun besitzen wir dazu die einzige große Kritik an ihr<sup>2)</sup>. Beide Bücher gehen naturgemäß auch auf die Begründung ein, die die Wertethik in der Wertphilosophie findet. Es ist kulturpsychologisch lehrreich, diese Werke zu vergleichen; sie sind vortreffliche Ausprägungen der beiden Typen, über die wir am Schlusse sprechen werden. Weil das Buch von Wittmann durch seine Einzigkeit in ein besonderes Licht gerückt ist, weil es aber selber keine neue Beleuchtung der Wertethik enthält, ist eine Begegnung mit ihm zwar notwendig, sie darf sich aber nicht in einer kritischen Auseinandersetzung verlieren, die nur Augenblickswert haben würde. Ich diene der Wertphilosophie, der Wertethik und der Einordnung des Buches von Wittmann am besten dadurch, daß ich eine positive Darstellung gebe und nur hier und da einige kritische Dinge einfließen lasse. Diese Darstellung wird nicht nur wegen des beschränkten Raumes lediglich die ontologischen Grundfragen der Werte und im besonderen der ethischen Werte behandeln, sondern auch aus einem sachlichen Grunde. Die bisherigen Antworten gerade auf diese zentralsten Fragen entsprechen nämlich nicht der Einsicht, die wir heute besitzen und die nur zum Teil schon vorbereitet liegt. Darunter leidet auch das Buch Wittmanns; es war ihm unmöglich, das zu sehen, was sich am entwickeln ist und jetzt noch latent in den Anfängen der philosophischen Schau steckt. Ich habe es nicht nur herausgearbeitet, sondern glaube, auch einiges

---

<sup>1)</sup> Nicolai Hartmann, *Ethik* (1921).

<sup>2)</sup> M. Wittmann, *Die moderne Wertethik historisch untersucht und kritisch geprüft* (1940). Das umfangreiche Buch von O. Kraus *Die Werttheorien* (1937) enthält zwar auch eine Kritik der Wertethik. Aber es verdient keine wissenschaftliche Beachtung, weil sein Schulcharakter wirklich nicht mehr übertrumpft werden kann.

Neue sagen zu können. Für alle Fragen, die von der Wertlehre abliegen und bei unseren Überlegungen nur kurz berührt werden, verweise ich auf meine Einleitung<sup>3)</sup>. Daß auch in dieser Ontologie nur die ersten Ansätze geboten werden können, brauche ich wohl kaum besonders zu betonen.

### *Allgemeines*

#### Die beiden Gruppen der Werte

Es gibt *ungeistige* und *geistige* Werte. Diese Bezeichnung soll keine Rangordnung bedeuten, sie will nur die wesenhafte Verschiedenheit ausdrücken. In den bisherigen Untersuchungen zur Wertlehre wurden diese beiden Gruppen überhaupt nicht oder nicht genügend auseinandergehalten<sup>4)</sup>. Man spürt nur hier und da Versuche dazu. Durch das ontologisch nicht unterscheidende Ineinanderarbeiten der Gruppen ist die Wertlehre selber an den meisten Mißverständnissen schuld. Niemand kann sie ganz verstehen, der diesen Unterschied nicht in seiner ontischen Tiefe erfaßt.

*Der ungeistige Wert ist eine Bestimmtheit an einem Gegenstand, der auch ohne diesen Wert einen Sachgehalt hat. Der geistige Wert ist ein Gegenstand, dessen Sachgehalt der Wert ist.* Ein geistiger Wert hat keinen Sachgehalt außer dem Wert.

*Werte im gewöhnlichen Sinn sind nur die ungeistigen Werte.* Gegenstände, die ungeistige Werte als Qualitäten haben, sind *Güter*. Geistige Werte geben zwar dem menschlichen Leben einen (ungeistigen) Wert, sie können auch selber (in der Erfüllung oder als Tugenden genommen) im ungeistigen Sinne für wertvoll gehalten werden. *Aber deshalb heißen sie nicht Werte.* Dadurch machen sie lediglich das Leben zu einem Gut oder werden selber Güter. Ihr Name soll sie vielmehr radikal von dem Seienden absetzen. Die Bezeichnung als geistig will diese innere Unabhängigkeit von dem Seienden noch unterstreichen. Substantialität gehört nicht zur Geistigkeit. Es kann wegen der unauflösbaren Korrelation der Substanz zu den realen (physischen und psychischen) Gegenständen keine geistigen Substanzen geben<sup>5)</sup>. Substanzen sind selbständige Gegenstände,

<sup>3)</sup> Aloys Müller, *Einleitung in die Philosophie* (1931)<sup>2</sup>.

<sup>4)</sup> Auch nicht genügend in der neuesten *Wertphilosophie* (1937) von Joh. Hessen.

<sup>5)</sup> Meine *Einleitung* S. 250 ff.

aber nicht alle selbständigen Gegenstände sind Substanzen. Trotzdem ist das Wort *Wert* hier nicht gut, weil *Werte* in den beiden Gruppen ganz verschiedene ontische Sachverhalte bezeichnet, deren Verwechslung leider nicht bloß bei den Nichtphilosophen weit verbreitet ist. Ich suche schon lange nach einem besseren. Ich habe früher eine Zeitlang *Pneuma* (Pneumien) gebraucht, bin aber davon abgekommen, weil das Wort zu ungewohnt ist. Man könnte natürlich auch für den ungeistigen Wert ein anderes Wort setzen. Aber hier bindet der Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens zu stark. Bis etwas Besseres gefunden wird, behalten wir die bisherige Bezeichnung bei.

Unsere Aufgabe ist nun, das Wesen der beiden Gruppen schauen zu lassen. Dabei müssen die geistigen Werte die weitestgehende Sorgfalt erfahren. Denn sie meinen wir, wenn wir einfach von Wert sprechen. *Sie sind das eigentliche Thema der Wertlehre.*

### *Erster Teil*

#### Die ungeistigen Werte

Wenn ich in diesem ersten Teil ohne weiteren Zusatz von Wert rede, ist immer der ungeistige Wert gemeint. Ich bringe zuerst einige Beispiele: Geldeswert, Wert des Geliebten, Erinnerungswert eines Ringes, Wert, den eine neue Entdeckung für die Wissenschaft hat, Altertumswert, Gesundheitswert, wertvoller Mensch. An solchen Beispielen lassen sich die spezifischen Eigenschaften dieser Werte ohne besondere Schwierigkeit ablesen.

1) *Unselbständigkeit.* Der Wert bedarf *notwendig* eines Gegenstandes, der ihn trägt, an dem er eine Qualität oder Bestimmtheit ist. Der Gegenstand selber ist kein Wert, er trägt nur einen Wert.

2) *Konstituierung.* Die konstituierenden Faktoren dieser Werte sind die *Triebe* und *Strebungen*. Die Gegenstände haben einen Wert, weil sie mit Trieben und Strebungen verknüpft sind. Diese Triebe und Strebungen brauchen nicht unmittelbar darauf gerichtet zu sein. Sie müssen nur irgendwie damit in Zusammenhang stehen.

*Gefühle* kommen als konstituierende Faktoren *nicht* in Betracht. Sie verbinden sich wohl immer damit. Ein wertbetonter Gegenstand ruft Gefühle der Begeisterung, Liebe, Verachtung,

Bewunderung, Unterwerfung usw. hervor. Aber dadurch bekommt er seinen Wert nicht. Er ist nicht darum wertvoll, weil wir ihn bewundern oder lieben. Sondern wir bewundern oder lieben ihn, weil er Wert hat.

Der Wert entsteht also auf folgende Weise. Triebe und Strebungen richten sich auf bestimmte Gegenstände (der Trieb, der an sich gegenstandslos ist, geht dabei in eine Strebung über). Dadurch zeichnen sie diese Gegenstände und alles, was mit ihnen zusammenhängt, vor allen anderen aus, sie heben sie hervor, stellen sie heraus, und so erhalten die Gegenstände eine Wertqualität. Die allgemeine Grundlage der Wertqualität ist also das Verflochtensein mit dem Leben, die besondere das Geignetsein des Gegenstandes, einen Trieb oder eine Strebung zu befriedigen.

3) *Relativität*. Die Werte sind wesensnotwendig Werte für einen Menschen oder eine Gemeinschaft. Denn sie befriedigen ja Triebe und Strebungen und sind darin begündet. Damit nehmen sie *mit ihrem Wesen* teil an allen Sonderungen der Menschen. Was für den einen positiv wertvoll ist, kann für den anderen negativ wertvoll sein.

4) *Objektivität*. In der *phänomenologischen*, d. h. in der schlicht gegebenen Welt sind die Werte durchaus objektiv. Hier sind sie unabhängig von uns da. Diese Objektivität rührt daher, daß die Triebe und Strebungen Mächte darstellen, die ungewollt hervorbrechen und innerhalb gewisser Grenzen nicht vom Ich abhängen. Für die Grundtriebe sind das so allgemeine Menschheitserscheinungen, daß der Wert oft so aussieht, als ob er vom Menschen absolut unabhängig sei. So hat z. B. die Strebung der Besitzsucht das Geld zu einem Faktor in der Wirtschaft gemacht, der scheinbar in voller Unabhängigkeit vom Menschen seinen Wert hat. Es heißt zwar manchmal durchaus richtig von einem Menschen: für ihn hat das Geld keinen Wert. Aber trotzdem bleibt dem Geld auch in dem Lebenskreise dieses Menschen sein wirtschaftlicher Wert. Und doch ist das alles nur fundiert in dem Menschen. Denken wir uns, alle Menschen stürben mit einemmale, so würde alles Geld seinen Wert verlieren. Ein paar Federstriche können den Wert ungezählter Banknoten vernichten.

5) *Kumulation*. Derselbe Gegenstand kann in verschiedenem Sinne Wert besitzen, kann also mehrere Wertqualitäten zugleich haben. Ein Hundertmarkschein hat oder kann haben a) seinen Geldwert, also die Beziehung, die das Geld in der Wirt-

schaftsordnung besitzt, so daß man dies und jenes dafür kaufen kann, b) für einen Arbeiter daneben einen anderen Wert als für einen Milliardär, c) für einen Geizigen einen anderen Wert als für einen Nichtgeizigen, d) etwa durch einen kleinen Fehler im Druck, der den Umlauf gar nicht hindert, einen Sammlerwert, e) weil er den Mord an einem Menschen verursacht hat, für die dem Ermordeten Nahestehenden einen negativen Wert.

6) *Positive und negative Werte.* Das, was man im gewöhnlichen Leben Wert und Unwert nennt, nennen wir positiven und negativen Wert. Der Grund liegt darin, daß Wert und Unwert — abgesehen von ihrem typischen Gegensatz — in ihrer allgemeinen Struktur übereinstimmen. Alles, was wir an allgemeinen Festsetzungen über die Werte treffen, gilt deshalb sowohl vom Wert wie vom Unwert. Darum soll das Wort *Wert* beides bezeichnen (auch schon in den bisherigen Ausführungen), und wo wir eine Unterscheidung machen müssen, sprechen wir von positivem und negativem Wert. Wir stellen darüber die folgenden Sätze auf.

a) *Positive und negative Werte sind keine Arten der Werte.* Sondern ihr Verhältnis ist das der Korrelation. Es ist darum unreines Denken, sie als Arten zu nehmen.

b) *Es gibt nicht zu jedem positiven einen negativen Wert.* So zum Altertumswert nicht, wenn man beachtet, daß es sich nicht um künstlerischen Wert, sondern um reinen Altertumswert handelt. Man kann im Ernste nicht sagen, daß ein neuzeitlicher Gegenstand *bloß darum* einen Unwert hat, weil er neuzeitlich ist. Er mag für den extremen Altertumsmenschen gleichgültig sein, aber er hat keinen Unwert. Wo etwas Derartiges vorzukommen scheint, wird man immer den Einschlag künstlerischer Motive finden können. Ferner zu dem wirtschaftlichen Wert des Geldes nicht. Entwertetes Geld ist neutral wie ein Stück Metall oder Papier, hat aber keinen Unwert. Ein negativer Wirtschaftswert des Geldes ist überhaupt sinnlos. Wohl kann das Geld innerhalb anderer Ordnungen einen Unwert besitzen.

c) *Der Gegensatz zwischen positivem und negativem Wert ist der konträre Gegensatz.* Das ist ein fundamentaler Satz, weil er, wie wir später erst ganz deutlich sehen werden, den Typus der ungeistigen Werte in seinem wesentlichen Unterschied von dem der geistigen besonders hell beleuchtet. In jedem konträren Gegensatz haben wir zwei *Endglieder* einer Reihe, zwischen denen alle möglichen Abstufungen bestehen.

Als Beispiel außerhalb des Wertbereiches nenne ich schwarz-weiß. Genau so ist es bei den Wertepaaren der ungeistigen Werte. Zwischen angenehm — unangenehm, Gesundheit — Krankheit, Erinnerungswert — Erinnerungsunwert, Lebenskraft — Lebensschwäche usw. als Endgliedern sind beliebige Übergänge.

Daß dieser Sachverhalt notwendig ist, ergibt sich aus der Konstituierung der Werte. Weil die Stärke der Triebe und Strebungen stetige Abstufungen besitzt, müssen die Werte sie gleichfalls zeigen, und zwar je zwischen zwei Grenzfällen.

### 7) Arten.

a) *Individuelle und nichtindividuelle Werte.* Ein Erinnerungswert kann individuell sein: eine Uhr, eine Locke, ein Ring als Erinnerung an eine Geliebte. Er kann aber auch nicht-individuell sein, wenn z. B. der Gegenstand für das Gedenken eines ganzen Volkes wertvoll ist: das Goethehaus, das Beethovenhaus. Dazwischen gibt es fließende Übergänge. Es läßt sich sogar denken, daß ein ursprünglich nichtindividueller Wert im Laufe der Zeit in einen individuellen übergeht.

Es gibt aber auch individuelle Werte, die in sich wesensgemäß so sein müssen — wenn z. B. zwei sich lieben. Ebenso nichtindividuelle, die nicht individuell sein können, z. B. der Wert des Staates, der Weltanschauung.

b) *Zeitwerte und Dauerverte.* Die ersten gelten eine Zeitlang, die zweiten immer — immer gemessen am menschlichen Dasein. Zeitwerte sind der Wert einer Banknote, der Wert eines Geliebten, Dauerverte der Wert der Gemeinschaft, der Wert der Weltanschauung.

c) *Aktuelle und potentielle Werte.* Aktuellen Wert besitzt ein Gegenstand, der tatsächlich gewertet wird, potentiellen Wert einer, der gewertet würde, wenn er in einer anderen Umwelt wäre. Eine gültige deutsche Banknote hat in Deutschland aktuellen Wert, aber bei einem primitiven Stamm auf Neu-Guinea nur potentiellen.

d) *Eigenwerte und Wirkungswerte.* Eigenwert hat ein Gegenstand, der an und für sich, seiner selbst wegen gewertet wird, Wirkungswert einer, der als Mittel zur Erreichung eines wertvollen Zweckes dient. Eine Geliebte hat Eigenwert. Ein Taschentuch oder ein anderer sonst wertloser Gegenstand kann für

den Liebenden großen Wert (Wirkungswert) gewinnen, weil er ihm hilft, zu der Geliebten in Beziehung zu treten.

8) *Wertgrundlage*. Der ungeistige Wert ist nichts Originäres, nichts Elementares, nichts Letztes. Er konstituiert sich erst in der Weise, die wir kennen. Darum bedarf er einer Grundlage. Der Gegenstand muß eine Eigenschaft haben, um deretwillen er einen Wert erhalten kann. Diese Eigenschaft *ist* nicht der Wert, sondern sie kann nur der Anlaß sein, daß der Gegenstand für einen Menschen wertvoll wird.

9) *Qualitätscharakter*. Aus dem Typus des Wertes ergibt sich, daß er keine Qualität an dem Gegenstand ist wie die Qualitäten, die dem Gegenstand von Natur aus zukommen. Für die letzteren ist der Gegenstand der Ausgangspunkt oder Quellpunkt. Zu ihnen gehört auch die Wertgrundlage. Für die Werte aber ist der Gegenstand nur Träger. Ein Vergleich kann dieses Verhältnis verdeutlichen. Ein Lastträger muß von Natur aus eine große Kraft besitzen, um Lasten tragen zu können. Die Last aber, die er trägt, ist ihm etwas Äußerliches und Zufälliges. Das Genauere müßte eine Theorie der Qualitäten aufzeigen, die uns bis jetzt noch fehlt.

10) *Wirklichkeitsform*. Ich meine damit die Weise, wie ein Gegenstand wirklich ist. Eine echte Wirklichkeitsform können nur selbständige Gegenstände besitzen. Als Qualitäten sind die Werte unselbständige Gegenstände und haben darum nur das Qualitätssein. Es kommt ihnen auch kein Teilhaben an einer echten Wirklichkeitsform zu, weil sie keine Bauelemente sind; nur diese kennen eine solche Teilhabe.

Ich betone ausdrücklich, *daß die ungeistigen Werte nicht gelten*. Es steht nichts im Wege, im Leben des Alltags auch hier von Gelten zu sprechen. Der wissenschaftliche Gebrauch muß sich nach der ontischen Sachlage richten. Nun setzt Gelten eine notwendige Polarität voraus, wie wir später sehen werden. Der Gegensatz bei den ungeistigen Werten, wo er überhaupt vorhanden sind, ist aber der konträre, nicht der polare, der keine Übergänge kennt. Sie können auch als Qualitäten nicht teilhaben an dem Gelten geltender Gegenstände. —

Ich habe im Vorstehenden eine kurze Skizze der Lehre von den ungeistigen Werten gegeben, lediglich um zu zeigen, daß hier eine echte Theorie anknüpfen muß und daß sie sich wesentlich von den geistigen abheben.

## Zweiter Teil.

## Die geistigen Werte

In Zukunft ist mit Wert immer der geistige Wert gemeint, wenn es nicht ausdrücklich anders gesagt wird.

## 1. Die Arten

Wir kennen bis jetzt vier oder fünf Arten von Werten: die logischen, ethischen, ästhetischen, religiösen und vielleicht die Seinswerte. *Die Wahrheit, die Gutheit, die Schönheit, die Heiligkeit sind keine Werte.* Die logischen Werte sind die Gedanken, Ethische Werte sind z. B. Gerechtigkeit, Treue, Liebe, Barmherzigkeit und ihr Gegenteil. Für ästhetische Werte haben wir keine Namen. Zu den religiösen Werten gehören u. a. die Gnade, die Sünde. Die Seinswerte lassen sich nur auf Grund schwieriger Überlegungen vermuten. Ich gebe diese Überlegungen hier nicht wieder. Die spätere Problematik wird uns darauf führen.

Es ist durchaus möglich, daß es außer den genannten noch mehr Arten von Werten gibt, die wir nur bisher noch nicht zu schauen vermögen.

*Die Wertarten und innerhalb ihrer die Werte sind spezifisch verschieden.* Nur mit Rücksicht auf den allgemeinen ontischen Charakter, in dem sie übereinstimmen, kann man von „den Werten“ sprechen.

## 2. Die Mannigfaltigkeit des Wirklichen

Die Anerkennung selbständiger, geltender Werte schließt die Anerkennung der Mannigfaltigkeit des Wirklichen in sich. Das Wirkliche geht nicht im Seienden auf. Der Umfang des Wirklichen ist größer als der Umfang des Seienden. Alles Seiende ist wirklich, aber es ist nicht alles Wirkliche seiend. Es gibt Gegenstände, die nicht seiend und doch wirklich sind. Es ist nach meinen Beobachtungen nicht das Spezifische der Wertlehre, das ihr die philosophische Gegnerschaft Wittmanns und aller gleichen Denker bringt, sondern es sind — bewußt oder unbewußt — diese Gedanken über das Wirkliche, die damit notwendig verknüpft sind. Ich will darum zunächst versuchen, durch einige allgemeine Überlegungen diese Schwierigkeit soweit wegzuschaffen, daß sie von jedem wirklich auf die Sache eingestellten Geist überwunden werden kann.

## a) Eine geschichtliche Betrachtung

Ich benutze zunächst eine geschichtliche Betrachtung. Die Zurückführung einer Lehre auf einen Philosophen der Vergangenheit ist natürlich kein Beweis für ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit. Denn einzig und allein die Sache entscheidet, nicht das, was jemand über die Sache gedacht hat, mag er einen noch so berühmten Namen tragen. Aber sie kann unter Umständen den Geist auflockern und kritisch machen. Und dazu ist gerade der vorliegende Fall geeignet. Denn die Lehre, daß das Wirkliche sich mit dem Seienden deckt, geht auf Aristoteles zurück. Sie nimmt hier sogar die noch engere Form an, die sie auch bei den vorhin genannten Philosophen hat, daß nämlich das Wirkliche und das Realseiende sich decken: für Aristoteles und diese Philosophen ist *alles* Seiende entweder Substanz oder Akzidens.

Nun gehört Aristoteles ohne Frage zu den Großen der Geschichte, er war seiner Zeit um Jahrhunderte voraus. Aber einmal sind seit seinen Tagen doch mehr als 2200 Jahre verflossen, und, mag Wittmann auch darüber spotten, die Rede vom differenzierteren Denken besteht durchaus zu Recht. Es ist unsinnig, Aristoteles zu einer unübersteigbaren Grenze zu machen, indem man von ihm rühmt, er habe die denkbar größte Höhe des menschlichen Intellektes erklommen. Das hat noch niemand getan und wird auch nie jemand tun. Wie bei allem Denken und geistigen Schauen ist auch beim philosophischen die Entwicklung unter vielem Auf und Ab weitergegangen. Alle fähigen Köpfe, denen es nur auf die Sache ankommt, gehen mit, weil sie schauen und ahnen, daß wir noch im Anfang aller Forschung stehen, und nur die, die zum eigenen Denken und Schauen den Mut nicht haben, finden an irgendeiner Stelle der Entwicklung ein Gehäuse, wo sie sich einkapseln und fertig sind. Fertigsein ist der Tod der Wissenschaft und der Geistigkeit. Schon von diesem ganz allgemeinen Gesichtspunkte aus sehen wir bei aller Ehrfurcht vor Aristoteles und bei aller Anerkennung des Unverlierbaren, das sein und unser Teil wurde, heute in ihm etwas, was uns nicht mehr genügt. Das verstehen wir noch deutlicher, wenn wir fürs zweite zu einer besonderen inhaltlichen Überlegung übergehen. Aristoteles war bis in alle Fasern seines Seins und Denkens Grieche und ist nie auch nur in dem kleinsten Punkt aus dem Griechentum herausgekommen. Seine Philosophie steht ganz in dem Bannkreis der griechischen Kultur. Wie diese Kultur nur die reale Welt kannte und alles scheinbar Hinter-

weltliche doch in sie einbezog, so ist auch die aristotelische Philosophie ausschließlich auf die Erfassung und das Verständnis der Sinnenwelt gerichtet und geht restlos darin unter. Was Platon, wenn auch sehr unvollkommen, darüber hinaus sah, was Sokrates vielleicht ahnte, bog Aristoteles ohne weiteres in das Reale hinein. Seine ganze Kategorienlehre ist auf die reale Welt zugeschnitten. Er konnte nicht anders, weil er in allem Grieche war. Wem diese Relativität seiner Philosophie, fließend aus dem Gebanntsein in die griechische Kultur, einmal aufgegangen ist, dem wird deshalb schon von vornherein die Gleichsetzung des Wirklichen mit dem Realseienden verdächtig vorkommen. Und wir haben auch bis heute auf verschiedenen Wegen eine so starke Gewißheit von noch anderen Wirklichkeitssphären erhalten, daß wir so wenig davon lassen können wie ein Mensch von seinem wiedergefundenen Vaterland.

#### b) Nicht-real-seiende Gegenstände

Die Lehre von der Gleichsetzung des Wirklichen und des Realseienden wäre überwunden und damit die Enge der aristotelischen Philosophie gesprengt, wenn es gelänge, Gegenstände aufzuweisen, die wirklich, aber nicht real sind. Es ist leicht, sie zu finden. Aber es ist schwer, ihr ontisches Wesen zu sehen, weil zuviele Vorurteile da sind, die den Beschauer an dem unbefangenen Sehen hindern. Als Beispiel nehme ich die Zahlen. Jeder arbeitet damit, aber die wenigsten kennen sie. Es gibt Begriffe von den Zahlen, aber die Zahlen sind keine Begriffe. Begriffe lassen sich nicht addieren und subtrahieren. Die Zahlen haben mit der Einheit nicht mehr und nicht weniger zu tun als jeder beliebige andere Gegenstand, aber sie haben sehr viel mit der Eins zu tun. Einheiten lassen sich nicht addieren, wohl aber Einsen. Wenn die Addition darauf beruhte, daß die Gegenstände Einheiten sind, dann müßten sich alle Gegenstände addieren lassen. Das ist offenbar nicht so, nur Zahlen lassen sich addieren. Die Zwei ist nicht „die Zusammenfassung eines Gegenstandes und noch eines Gegenstandes“, sondern ist gleich zwei addierten Einsen. Das Wörtchen „und“ bedeutet keine Addition, sondern etwas ganz anderes. Diese und andere Verwechslungen<sup>6)</sup> rühren

<sup>6)</sup> Man findet sie in besonderer Vollkommenheit bei Nink *Sein und Erkennen* (1938) S. 200 ff.

nur daher, daß man nicht zusieht, sondern aus irgendwelchen Quellen schon zu wissen glaubt.

Für den unbefangenen Blick haben die Zahlen folgende Bestimmtheiten: 1) *Unsinnlichkeit*. Zahlen kann man nicht wahrnehmen. 2) *Selbständigkeit*. Sie sind schlechthin unabhängig von uns, wir können nichts an ihnen ändern. Wir bilden keine neuen Zahlen, sondern finden sie. 3) *Idealität*. Zahlen sind zwar, aber sie sind nicht handgreiflich, sie wirken nicht. 4) *Zeitlosigkeit*. Zahlen ändern sich nicht, sie sind weder jung noch alt. 5) *Quantität*. Zahlen sind die allgemeinsten Quanten, die es gibt. 6) *Homogenität*. Im Zahlenbereich ist die stärkste Homogenität, die wir kennen, denn hier gibt es absolute Gleichheit. Die beiden Quanten 1 und 2 addiert sind absolut gleich dem Quantum 3.

Diese wesentlichsten Kategorien der Zahl genügen für unsere Zwecke. Sie zeigen mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß die Zahlen selbständige seiende, aber nicht realeseiende Gegenstände sind. Für Aristoteles war diese Sicht unmöglich, weil er Grieche war. Warum sollen wir uns von ihm noch immer sagen lassen, was es gibt, anstatt selber zu sehen? Platon hat einen ganz leisen Ansatz dazu.

### c) Die Gründe für die Allherrschaft des Seins

Man trifft höchst selten auf solche Gründe, einfach deshalb, weil die Allherrschaft fast nie zum Problem geworden ist. Wittmann hat auch keine eigenen, sondern beruft sich auf Ausführungen von Geyser<sup>7)</sup>.

Geyser will von zwei Seiten her das Sein der Werte beweisen: vom Sosein und vom Dasein. Die Werte müssen ein bestimmtes Sosein haben. „Damit sind sie aber auch schon eo ipso ein Sein, da Sosein ja das grundlegende Moment des Seins ist.“ Aber auch das Dasein muß man ihnen zulegen. „Alles, was kein Produkt des Denkens und keine bloße Fiktion ist, sondern vorgefunden und erfaßt wird, hat in irgendeiner Form ‚Dasein‘.“

Diese „Gründe“ sind sehr schwach. Der erste klammert sich lediglich an die Sprache. Nun kann selbst ein zartes philo-

<sup>7)</sup> J. Geyser, *Max Schelers Phänomenologie der Religion* (1924), S. 100.

sophisches Gewissen ohne Bedenken von einem Sosein der geltenden Werte sprechen. Was besagt denn Sosein? Es ist nur ein allgemeiner Ausdruck für die Urteile: Die Werte sind so . . . und so . . . und so. Das „Sein“ in „Sosein“ ist also das Sein der Kopula, die an sich keine Wirklichkeitsform ausdrückt. Ich kann ohne Widerspruch sagen: Die Werte *sind geltende* Gegenstände. Wenn aber jemand trotzdem noch Anstoß daran nimmt, so steht ja gar nichts im Wege, von einer Sowirklichkeit der Werte zu reden und die obigen Urteile so zu formulieren: Die Werte haben diese und diese Bestimmtheit. Der zweite Grund setzt ganz offensichtlich voraus, was er beweisen will. Was kein Produkt des Denkens und keine Fiktion ist, hat Wirklichkeit; ob diese Wirklichkeit Dasein oder etwas anderes ist, ist damit nicht entschieden.

Es *kann* keine echten Gründe für die Allherrschaft des Seins geben. Denn es läßt sich in keiner Weise an der Form der Wirklichkeit zeigen, daß sie notwendig und ausschließlich die Form des Seins ist. Nur ein enges, *von der Gewöhnung bestimmtes* Denken setzt Wirklichkeit und Sein gleich. Es kann die verschiedensten Formen der Wirklichkeit neben dem Sein geben. Bis jetzt kennen wir nur die Form des Seins, die sich wieder in verschiedene Formen spaltet, und die des Geltens. Aber an sich liegt kein Grund für eine Beschränkung vor. Wittmann redet so und so oft von „freischwebenden Werten“ und meint damit schon eine Unmöglichkeit ausgedrückt zu haben. *Aber sind die realen Dinge nicht auch „freischwebend“?* Der Ausdruck ist interessant, weil er deutlich auf die Haltung hinweist, aus der die Gegnerschaft erwächst. Es gibt ein Problem, das, in einer ganz anderen Ebene liegend, mit dem unsrigen eine gewisse Ähnlichkeit hat: das Problem des astronomischen Weltbildes etwa zu Galileis Zeit. Auch damals kam immer als Gegengrund: dann müßten die Erde, die Planeten, die Sterne ja frei schweben und das sei unmöglich. Daß die Tradition der Feind jeder neuen Sicht ist, ist zwar eine banale Weisheit, aber doch auch eine Weisheit, und diese Weisheit legt sich uns hier besonders schwer aufs Herz, weil die Anerkennung geltender Gegenstände offenbar eine kopernikanische Wendung verlangt, die nur durch das Aussterben einer ganzen Generation möglich erscheint.

### 3. Die Wege zur Erkenntnis einer Wirklichkeitssphäre

Fordernder, als wenn es nur eine einzige Wirklichkeitssphäre gäbe, tritt im Falle mehrerer Wirklichkeitssphären die Frage auf, wie man zur Erkenntnis der Sphären gelangt.

#### a) Die Abstraktion

Ich weise zunächst die Abstraktion — dieses Mädchen für alles — als Weg zurück. Die Abstraktion ist von der Erkenntnis wegen der Unübersehbarkeit der Gegenstandsbestimmtheiten gefordert, ohne Abstraktion wäre Erkenntnis unmöglich. Sie besitzt also eine notwendige und überaus wichtige Funktion für die Erkenntnis. Aber sie hat nicht die Funktion, die die bei uns übliche Logik ihr beilegt. Einmal ist sie *kein selbständiger* Weg der Erkenntnis, sondern nur ein Hilfsmittel, das im Dienste *jeder beliebigen* Erkenntnis oder der die Erkenntnis bestimmenden Faktoren steht. Vor allem ist sie auch kein Faktor, kein Prinzip der Begriffsbildung, sie hilft nicht, das Wesentliche vom Unwesentlichen scheiden. Sie ist lediglich auch dabei. Fürs zweite ist sie *gebietsrelativ*. Sie bleibt notwendig innerhalb der Sphäre, in der sie ansetzt. Sie wählt ja unter irgendeiner Leitung aus den Bestimmtheiten eines Gebietsgegenstandes welche aus, sie kann darum die Grenzen dieses Gebietes nicht überschreiten.

#### b) Der erste Zugang zu einer Sphäre

*Wenigstens der erste Zugang zu einer Sphäre kann nur in ihrem Erfassen liegen.* Das bedarf einiger Erläuterungen.

α) „Wenigstens der erste Zugang“. Ob auch das spätere Fortschreiten, ist eine Frage für sich, auf die wir gleich noch zu sprechen kommen.

β) „Erfassen“. Das kann unmittelbares und mittelbares Erfassen sein. Das mittelbare Erfassen ist der Aufweis (nicht der Beweis). Ich werde dem Leser noch genügend Aufweise machen, und vom Erfassen reden wir noch eingehender.

γ) „einer Sphäre“. Darin liegt keine Beschränkung, es gilt für jede Sphäre. Auch der erste Zugang zur Sphäre der realen Welt ist uns durch unmittelbares Erfassen gegeben.

Für die Behauptung über den ersten Zugang läßt sich ein *allgemeiner* Beweis führen. Sehen wir einmal vom Erfassen ab, so scheint als einzige Möglichkeit, von einer Sphäre aus zur Er-

kenntnis einer anderen zu gelangen, eine Gesetzmäßigkeit zu bleiben, die beide Sphären verknüpft und derart ist, daß man mit ihrer Hilfe auf das Dasein der anderen Sphäre schließen kann. Aber eine solche, sich über zwei Wirklichkeitssphären erstreckende Gesetzmäßigkeit ist unmöglich. Gesetzmäßigkeit kann es nur zwischen Gegenständen gleicher Ordnung geben, d. h. zwischen solchen, die in derselben Wirklichkeitssphäre liegen. Denn Gesetze sind notwendig Ausfluß oder Ausdruck der Struktur von Gegenständen. a und b sind gesetzmäßig verknüpft, heißt: aus der Struktur von a und b (von a — b in Beziehung) folgt diese Gesetzmäßigkeit. a und b müssen also derselben Wirklichkeitssphäre angehören. Es kann wohl Beziehungen zwischen zwei Wirklichkeitssphären geben, derart sogar, daß eine Sphäre für den Bau der anderen notwendig ist. Ähnlichkeitsbeziehungen, Ordnungsbeziehungen u. a. können dazwischen bestehen. Aber alle Gesetze drücken wohl Beziehungen aus, indes sind nicht alle Beziehungen Gesetze.

Setzen wir nun einmal den Fall, eine Gesetzmäßigkeit, die zwei Sphären verknüpft, wäre dennoch möglich. Dann müßte man doch, um sie zu finden, *beide* Sphären *vorher* schon kennen. Diese Gesetzmäßigkeit würde also nicht helfen, von der einen zur anderen zu kommen.

Das Verhältnis, das hier für Wirklichkeitssphären erwiesen wurde, kann sogar *innerhalb* einer Wirklichkeitssphäre für ihre Teilssphären bestehen. Ich bringe dafür zwei Beispiele, von denen das eine auch deutlich zeigt, daß das bloße Wirken einer Sphäre in die andere hinein nicht genügt, um sie von der anderen aus zu erkennen.

Erstes Beispiel. Wir nehmen an, auf der Erde lebten außer Pflanzen und Tieren keine lebendigen Wesen. Da Materielles und Lebendiges in kausaler Wechselwirkung steht, hinterlassen diese Lebewesen auf der Erde Spuren verschiedenster Art. Nun sollen in einem bestimmten Zeitaugenblick alle Lebewesen auf der Erde verschwinden. Wir nehmen weiter an, eine Intelligenz von der Art der menschlichen (also kein lebendiger Mensch, sonst wäre ja wieder ein Lebewesen da) werde jetzt auf die Erde versetzt. Wäre es ihr möglich, aus dem Materiellen und aus den Spuren Dasein und Sosein des Lebendigen zu erschließen? Bestimmt nicht. Sie müßte schon Lebendiges kennen, dann könnte sie allerlei Schlüsse ziehen. Also weder das reine Materielle für sich noch auch Spuren von Lebewesen in ihm gestatten einer Intelli-

genz, die kein Lebewesen kennt, auf Dasein und Wesen des Lebendigen zu schließen.

Zweites Beispiel. Dieses zweite Beispiel ist besonders interessant und auch in anderer Hinsicht ontologisch bedeutsam. Wir gehen wieder von einer Fiktion aus. Eine Intelligenz soll nur den algebraischen Teil der Mathematik kennen, aber nichts von Geometrie wissen. Kann sie aus ihrer Kenntnis auf Dasein und Sosein der geometrischen Gegenstände schließen? Keineswegs. Es bestehen zwar durchaus Beziehungen zwischen diesen Teil-sphären. So vor allem die, daß gerade mit Hilfe der Zahlen der vollkommenste Aufbau der Geometrie möglich ist. Trotzdem wird sie diesen Aufbau nicht finden können. Sie kann wohl z. B. unter den Funktionen auch die Funktion kennen, mit der der Geometer die Entfernung zweier Punkte darstellt. Sind  $x_1, y_1, z_1$  und  $x_2, y_2, z_2$  zwei Punkte, so ist die Entfernung

$$r = \sqrt{(x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2}.$$

Aber sie kennt diese Funktion nicht als Beschreibungsmittel. Sie ist ihr einfach eine Funktion neben unendlich vielen anderen.

### c) Das Fortschreiten der Erkenntnis

Das Erfassen ist also das einzige Mittel, um den ersten Zugang zu einer Wirklichkeitssphäre zu erlangen. Wieviel man durch Erfassen von einer Sphäre erhält, hängt von ihrer Struktur ab. Bei der mathematischen Gegenstandssphäre ist es nur wenig, bei der realen Welt sehr viel, bei den Werten alles. Ist man einmal in einer Sphäre drin, so gibt es unter Umständen noch andere Mittel, um in ihrer Erkenntnis fortzuschreiten. Welche Mittel das sind, ist wieder von dem Typus der Sphäre bestimmt. Das interessiert uns nicht mehr.

## 4. Das Erfassen

Weil das Erfassen nach den letzten Überlegungen eine überaus wichtige Rolle spielt, müssen wir uns zunächst über sein Wesen klar werden.

Wir gehen aus von der Frage: Was bedeutet es, wenn wir sagen, daß uns ein Gegenstand bewußt wird? Das läßt sich, wie alle letzten Gegebenheiten, nicht mehr beschreiben, es läßt sich höchstens umschreiben. Bewußtwerden meint eine Beziehung

des Ich zum Gegenstande: das Ich bemächtigt sich des Gegenstandes, es macht ihn sich zu eigen. Wir kennen nun bis jetzt nur zwei letzte, elementare *Bemächtigungsakte* des Ich: das Erfassen und das Erleben. Beides ist also ein Ins-Bewußtsein-Nehmen. Beides ist notwendig auf einen Gegenstand gerichtet: man erfaßt oder erlebt stets etwas. Aber beides ist wesenhaft verschieden. Fürs erste, was die Stellung des Gegenstandes zum Akt betrifft. Das Erfassen und das Erfaßte liegen auseinander. Aber das Erleben und das Erlebte verschmelzen sehr innig miteinander. Ein Beispiel des Erfassens ist das Sehen einer Farbe, ein Beispiel des Erlebens das Erleben eines Gefühls der Traurigkeit. Fürs zweite folgt aus diesen Sachlagen eine Verschiedenheit in der Stellung des Gegenstandes zum Ich. Beim Erfassen bleibt das Erfaßte dem Ich als ein Gegenstand gegenüber. Beim Erleben aber verschmelzen Akt und Gegenstand so, daß der Gegenstand seine Gegenständlichkeit verliert. Dieses Verschmelzen ist möglich, weil hier Akt und Aktgegenstand beide ganz der seelischen Sphäre angehören, was beim Erfassen niemals der Fall ist. Das Erfassen und das Erleben sind also beide *nicht gegenstandslos*. Aber das Erfassen ist *gegenständlich*, das Erleben ist *ungegenständlich*.

Akt und Aktgegenstand müssen einander angepaßt sein. Ein Vorgang in der Seele kann z. B. nicht *beliebig* von einem Erfassungs- oder einem Erlebensakt betroffen werden. Sondern zu ihm *gehört* eine bestimmte Aktart. Entsprechendes gilt für die verschiedenen Erfassungsakte, die qualitativ verschieden sein müssen. Der Typus eines Aktes ist notwendig gegenstandsrelativ.

Man sieht, daß das *Fühlen gar kein Bemächtigungsakt des Ich ist*. Es ist für die Wertlehre wichtig, sich das ganz klar zu machen. In jedem Fühlen steckt zunächst ein Akt des Erlebens, der sich eines seelischen Vorganges so bemächtigt, daß er vom Ich als Gefühl erlebt wird. Manche Gefühle, *nicht alle*, haben nun noch außerdem ein bestimmtes Aktverhältnis zu Gegenständen. So haßt oder liebt man stets etwas. Aber das ist kein Akt, der vom Ich aus auf dieses Etwas als *Bemächtigungsakt* gerichtet ist. Denn das Etwas muß *vorher* dem Ich schon in einem Erfassungsakt gegeben sein, damit das Gefühl sich ihm zuzuwenden imstande ist. Und dieses Zuwenden ist ein Sichhinwenden, ein Hinströmen, ein Umspannen, ein Umströmen. *Richtig an dem Reden vom Erfühlen der Werte ist nur, daß eine ge-*

*wisse Gefühlserregung oder Gefühlslage für das Erfassen wichtig, bei manchen Wertarten sogar notwendig ist.*

Das Erfassen ist kein Erkennen, also kein Verstandesakt. Es ist ein schlichtes Ins-Bewußtsein-nehmen. Im Erfassen *hat* man nur einen Gegenstand, aber im Erkennen *weiß man etwas* von diesem Gegenstand. Im Erfassen wird ein Gegenstand *bekannt*, im Erkennen *erkannt*. Gewiß ist in den weitaus meisten Fällen mit unserem Erfassen ein Erkennen verbunden. Aber wer zu beobachten versteht, weiß, daß doch eine Unmenge von Erfasstem ohne Erkenntnis in uns ist. Und das bloße Erfassen genügt, um einen ganz großen Kreis von Handlungen in unserer Umwelt zweckmäßig zu gestalten. Das Handeln höherer Tiere, das wie intelligentes Handeln anmutet, beruht nur auf der Teilhabe der Beziehungserfassung. Manchmal, vielleicht immer, ist das bloße Erfassen sogar biologisch wertvoller, als wenn sich Erkenntnis damit verbindet. Wer in völliger Dunkelheit durch ein ihm bekanntes Zimmer geht, um etwas zu holen oder zu tun, wird, wenn er ganz erfüllt von seiner Aufgabe ist, mit nachtwandlerischer Sicherheit, ohne anzustoßen, hindurchkommen. Wer sich aber vorher die Lage der einzelnen Gegenstände im Zimmer in einem Wissen darum zu vergegenwärtigen sucht, wird fast immer irgendwo anstoßen.

Weil es unsinnliche Gegenstandssphären gibt — wie wir schon wissen, gehören die Zahlen und überhaupt die mathematischen Gegenstände dazu, ferner die Beziehungen — und weil der erste Zugang zu einer Sphäre nur durch Erfassen möglich ist, muß es auch *unsinnliches Erfassen* geben. Wir wissen von dem unsinnlichen Erfassen im Akt des Erfassens nichts. Alle Bemächtigungsakte des Ich sind notwendig unbewußt, weil sie ja bewußt machen. Erst die nachträgliche Analyse führt auf sie.

Das unsinnliche Erfassen bedarf immer beim ersten Eindringen in eine Sphäre, je nach der Struktur der Sphäre aber auch bei späteren Akten einer *Ansatzstelle* im Sinnlichen, in der *Erfahrung*. Bei der Wertsphäre ist es so, daß über ihrer ganzen Breite Werterfassen und Seinserfassen im allgemeinen nicht zu trennen sind.

Es versteht sich von selbst, daß auch das unsinnliche Erfassen gleich allen Akten des Ich in die Triebdynamik eingebettet ist. Doch das gehört in psychologische Untersuchungen hinein.

Die Fähigkeit des sinnlichen und unsinnlichen Erfassens ist innerhalb gewisser Grenzen ausbildbar.

Es kann jemand durchaus in eine Sphäre hinein, er kann sie besitzen, darin arbeiten, sie gebrauchen, ohne zu wissen, daß er in einer eigenen Sphäre drin ist, ohne also von ihrer ontischen Wesenheit eine Ahnung zu haben. Fast kein Mathematiker kennt die Ontologie der mathematischen Sphäre. Darin liegt nichts Verwunderliches. Die Menschen des gewöhnlichen Lebens leben und arbeiten doch auch in der Sphäre der realen Welt, ohne ihre Ontologie zu kennen. Zum vollen Verständnis der sphärischen Wesenheiten gehört schon eine große philosophische Bildung, die nur in langer und nicht leichter Arbeit erworben werden kann. Philosophie läßt sich nicht aus dem Ärmel schütteln.

Das Erfassen ändert nichts an den unsinnlichen Gegenständen, auf die es sich richtet. Sie werden durch den Akt vom Ich gleichsam nur in sich erschaut, nur gleichsam für das Ich beleuchtet. Eine Änderung durch die Akte ist darum unmöglich, weil zwischen ihnen und diesen Gegenständen keine sphärische Verwandtschaft besteht.

## 5. Aufweis von Werten

Ich will nun die Wirklichkeit einiger Werte aufweisen. Ihre ontische Struktur werden wir aber erst nachher ablesen. Ich nehme die Gedanken und die ethischen Werte. Die Gedanken sind für unseren Zweck besonders wertvoll, weil ihre Wesenheit am besten erforscht, vielleicht auch am besten erforschbar ist.

### a) Die Gedanken

Daß es überhaupt ein Gegenstandsproblem der Gedanken gibt, ist vielen noch nicht klar. Die Psychologen halten durchweg mit einer Selbstverständlichkeit ohnegleichen die Gedanken für etwas Seelisches. Nur die Philosophen wissen zum Teil schon lange, daß hier etwas völlig Neues in das Seelische hineinragt. Daß im Denken auch seelische Abläufe stecken, ist fraglos. Aber auch das simpelste Urteil ist aus dem Seelischen allein unverständlich.

Was meinen wir nun eigentlich, wenn wir von Gedanken sprechen? Man kann mit einer vorläufigen, aber exakten Umschreibung so antworten. Wenn man Denken in einem universalen Sinn als die Gesamtheit dessen annimmt, was in einem Denkprozeß vorhanden ist, so ist der Gedanke das im Denken, was sich auf den Gegenstand bezieht, über den gedacht wird.

Jedes Denken ist sinnnotwendig Denken über etwas, und dieses Etwas nennen wir seinen Gegenstand.

Daß die Gedanken nichts Physisches sind, ist selbstverständlich. Ich will nun zeigen, daß sie auch nichts Psychisches sind.

Eine erste Überlegung knüpft daran an, daß die Gedanken wahr oder falsch sind. Wir werden später sehen, daß sie sogar notwendig wahr oder falsch sind. Man kann aber vom Seelischen nicht sagen, daß es wahr oder falsch ist. Das Seelische besteht aus Vorgängen, die ablaufen, und alles Konstante in ihm ist nur relativ konstant. So wenig wie ich nun eine physische Energie oder das Strömen des elektrischen Stromes im Draht oder ein Planetensystem als wahr oder falsch bezeichnen kann, so wenig kann ich das bei den seelischen Abläufen.

Schwieriger ist eine zweite Überlegung (nach Pfänder), weil man schon sehr fein unsinnlich schauen muß, um zu verstehen, was hier gemeint ist. Ich kann *über* Seelisches sprechen, ich kann versuchen, es zu beschreiben. Das ist zwar nur bis zu einer gewissen Grenze möglich — Rot kann ich z. B. nicht beschreiben — und auch nur vor solchen Wesen, die ähnliches Seelische besitzen. Aber es ist doch in großem Umfang möglich, sonst könnte es keine Psychologie geben. Ich kann auch *über* Gedanken sprechen, z. B. über die Gedanken eines Buches, indem ich sie beurteile, historisch einordne. Ich kann auch über die Gedanken als Gegenstände sprechen; ich tue es ja jetzt eben und im folgenden noch öfter. Aber *ich kann das Seelische nicht aussprechen, nicht mitteilen, nicht niederschreiben. Ich kann aber wohl Gedanken aussprechen, mitteilen, niederschreiben.* Das muß man ganz deutlich zu sehen versuchen. Wenn ich im Traum die Vorstellung eines Drachen hatte, so kann ich einem anderen davon berichten, ich kann ihm sagen, daß ich sie hatte, ich kann sie beschreiben. Das alles kann ich mündlich tun oder niederschreiben. Aber eines kann ich nicht: *Ich kann die Vorstellung nicht sagen und nicht niederschreiben.* Beim Gedanken ist das völlig anders. Ich kann nicht bloß über Gedanken sprechen — auch über meine eigenen —, sondern ich kann auch Gedanken sagen und niederschreiben (ich tue es ja augenblicklich). Man darf nicht entgegnen, daß man Seelisches doch ausdrücken könne, z. B. durch Mimik, im Tanz, symbolhaft. Ausdrücken ist hier nicht gemeint, sondern sagen, aussprechen, niederschreiben.

Die Gedanken können also nichts Seelisches sein.

Es gibt Philosophen, die den nichtseelischen Charakter der Gedanken deutlich sehen und ihre ganze Logik darauf bauen. Aber sie meinen, dieses Nichtseelische sei vom Seelischen geschaffen. Zu ihnen gehört vor allem Alexander Pfänder<sup>8)</sup>. Das Denken, so sagt er, „überschreitet damit die Sphäre der seelischen und aller anderen Realität überhaupt und *schafft etwas rein Ideelles*“. Er fühlt offenbar, daß er damit etwas Seltsames behauptet hat, und meint wohl, diese Seltsamkeit zu mindern, wenn er fortfährt, „daß dieses Produktionsverhältnis ein absolut eigenartiges ist, das nicht mit irgendeinem anderen derartigen Verhältnis identifiziert werden darf, sondern in seiner einzigen Eigenart unberührt anerkannt werden muß“.

Pfänder besitzt im allgemeinen einen ausgezeichneten Blick für ontologische Dinge. Aber hier hat er falsch gesehen.

Was zunächst das „Schaffen“ betrifft, so spricht Pfänder zwar auch von Bilden, Ausspinnen, Hervorbringen. Es gibt aber nur zwei Möglichkeiten: Entweder Bilden aus vorhandenem Material oder Bilden aus Nichts. Nun lehnt er aber mit vollem Recht jede Benutzung vorhandenen Materials als unmöglich ab, so daß nur eines übrig bleibt: sein Schaffen ist ein Bilden aus Nichts, ein wahrhaftiges Erschaffen im strengsten Sinne. Ich kann es ruhig dem Leser überlassen, zu entscheiden, ob das Ich diese Macht haben kann.

Sehen wir davon einmal ab, so muß man weiter fragen, wer denn eigentlich bilde. Pfänder spricht immer nur von Denken. Aber es gibt kein Denken für sich, es gibt nur ein „Ich denke“. Ich bin überzeugt, daß Pfänder soweit ohne weiteres zustimmt. Dann bildet aber auch das Ich. Das kann jedoch nach Pfänder nicht so verstanden werden, wie wenn ich etwa mit Hilfe chemischer Vorgänge eine Verbindung bilde. Hier benutze ich die Gesetzlichkeit des Materials. Schließt man aber das Material in dem Falle der Gedankenbildung aus, so schließt man damit auch jede Gesetzlichkeit aus. Es ist ja außer dem Material nichts mehr da. Das Ich muß also *frei bilden*. *Nun ist aber jeder vom Ich frei gebildete Gegenstand in seiner Struktur und seiner Existenz wesensnotwendig vom Ich abhängig*. Das Ich kann ihn beliebig ändern. Das ist offensichtlich beim Gedanken nicht möglich. An der ontischen Struktur des Gedankens kann das Ich nichts ändern. Wir kön-

<sup>8)</sup> A. Pfänder, *Logik* (1921) S. 21 f.

nen darum die Einsicht von vorhin umkehren und sagen: *Ein Gegenstand, der sich als vom Ich unangreifbar präsentiert, kann nicht vom Ich frei gebildet sein.*

Wenn ferner der Gedanke vom denkenden Ich gebildet wird, dann wird er bei einem Denkakt *jetzt* gebildet, besteht eine *Zeitlang* und wird dann wieder aus dem Dasein *entlassen*. Das heißt aber mit anderen Worten, daß der Gedanke der Zeit unterworfen ist, daß er ein zeitlicher Gegenstand ist. Nun werden wir später sehen, daß die Zeitlosigkeit zu den Kategorien des Gedankens gehört. Die Bildung kann also nicht stattfinden.

Schließlich überlegen wir noch eines. Nach Pfänder sollen reale Vorgänge etwas rein Ideelles schaffen, das also die Sphäre jeder Realität überschreitet. Das ist ontologisch absolut unmöglich. Reale Vorgänge können nur reale Gegenstände bilden. Sie haben nur das an Fähigkeiten in sich, *was sie zufolge ihrer realen Konstitution besitzen können*, und das führt in keiner Weise über ihre Sphäre hinaus. Bedenken wir einmal die Konsequenzen, wenn Pfänder recht hätte. *Dann wäre es auch und noch eher möglich, daß das Seelische vom Materiellen gebildet wird, dann wäre es sogar möglich, daß die Materie denkt.* Denn das Seelische und das Materielle haben dasselbe Realsein, und der Gedanke steht darum von beiden in der gleichen Weise ab. Man kann sich nicht darauf berufen, daß in dem Falle des Denkens eine Ausnahme vorliege. Die völlig eindeutigen ontologischen Gesetze kennen als letzte Gesetze keine Ausnahme. Man kann sich ebensowenig darauf berufen, daß das Bilden der Gedanken eine Tatsache sei, um die wir nicht herumkommen (Pfänder drückt sich darin so vorsichtig aus, daß man das Gefühl der Unsicherheit nicht los wird). Denn diese „Tatsache“ muß Schein sein, der verständlich wird durch eine Verwechslung des langsamen Hinfindens zum Gedanken mit dem Bilden des Gedankens. Die ontologischen Gesetze zwingen dazu, diese „Tatsache“ anders zu deuten, und als einzige Deutungsmöglichkeit bleibt nur die übrig, die wir schon erhielten.

Die Gesetze des Bildens, auf die wir uns stützen, sind *unmittelbar einsichtige ontologische Gesetze*; Kant würde sie apriorische Gesetze nennen. Sie sind nicht spezifische Gesetze des Bildens materieller Dinge, sondern sie *sind unabhängig von aller Erfahrung gegeben*. Und das Bilden der materiellen Dinge muß sich darum nach ihnen richten, weil sie mit zu dem irrealen Aufbau der Wirklichkeit gehören. Wer diesen irrealen Aufbau

nicht sieht, der ist kein Philosoph. Denn ihn zu erforschen, ist gerade die Aufgabe der Philosophie.

### b) Die ethischen Werte

Wir gehen bei dem Aufweis der ethischen Werte ganz anders vor als bei den Gedanken. Trotzdem es sich beidemale um unsinnliches Schauen handelt, weicht die jetzige Art doch so sehr vom Gewohnten ab, daß ich den Leser eigens darauf einstellen möchte. Was ich ihm vorlege, sind im Grunde einfache, schlichte, unmittelbar einsichtige Sachverhalte, so daß man nicht begreift, warum sie nicht schon längst und oft so gesehen worden sind. Aber wir sind alle verbildet. Unser ganzes Leben ist so kompliziert geworden, daß wir das Einfache nicht mehr schätzen oder es bloß darum nicht für richtig halten, weil es einfach ist. Komplizierte Gedanken haben vielfach einen solchen Wert für uns, daß sie uns, trotzdem wir sie gar nicht begründen können, richtiger erscheinen als die einfach schaubaren Zusammenhänge. Dazu treten Gewöhnung und Tradition, die machen, daß viele das, was sie mit 20 Jahren gelernt haben, für angeborene Grundgedanken des menschlichen Geistes halten (um mit Schopenhauer zu sprechen). Von dieser ganzen Einstellung muß der Leser sich freizumachen versuchen, um an die Sache selbst heranzukommen. Das schlimmste Hindernis für das unsinnliche Schauen sind alle „Vor“-Urteile.

Wir pflegen das Wollen oder die Handlungen der Menschen gut oder böse zu nennen, und die wenigsten unter uns haben gesehen, daß man das an sich gar nicht darf. Rein für sich betrachtet, können Wollen und Handlungen nicht gut und böse sein. Warum nicht? Weil es sich um reale Vorgänge handelt, die nur verlaufen. Ihr ganzes Wesen ist in diesem Sein des Verlaufs erschöpft. Sie sind das, was sie sind, vollständig in ihrem Sein. Wenn wir diese Schau ausdehnen, ist es vielleicht leichter sie mitzumachen. Kann das Wogen des Meeres, kann das Leuchten des Lichtes, kann das Fliegen eines Flugzeuges an sich wahr oder falsch, gut oder böse sein? Es ist sinnlos, etwas derartiges zu behaupten. Alle diese Dinge haben an sich nur Sein, aber kein Wahrsein, Falschsein, Gutsein, Bösessein. Auf der anderen Seite spürt jeder, daß wir doch mit Recht das Wollen und die Handlungen der Menschen gut oder böse nennen dürfen. Aus dieser Sachlage folgt nun Verschiedenes.

1) Gut und Böse können nur *Bestimmtheiten* von Wollen und Handlungen sein, sie können ihnen nicht *an sich* zukommen.

2) Wollen und Handlungen müssen als gute oder böse auf etwas bezogen sein, das *an sich* gut oder böse ist. Denn wäre es nicht *an sich* gut oder böse, dann könnte es dem Wollen und den Handlungen diese Bestimmtheiten nicht geben.

3) Dieses Etwas kann weder ein Seiendes sein noch ein Nichtseiendes, das an sich wahr oder falsch oder sonst etwas ist. Denn dann wäre es nicht *an sich* gut oder böse.

4) Das Bezogensein des Wollens und der Handlungen auf dieses Etwas kann nicht ein zufälliges, sondern muß ein notwendiges Bezogensein sein. Das Wollen und die Handlungen müssen so davon bestimmt sein, daß sein Wesen gleichsam auf sie abfährt. Sonst könnten sie nicht im übertragenen Sinne gut oder böse genannt werden.

Dieses Etwas sind die ethischen Werte. Sie sind die einzigen Werte, für die wir spezifische Namen haben: Barmherzigkeit, Unbarmherzigkeit, Liebe, Haß, Treue, Treulosigkeit, Demut, Hofart usw. —

Damit sind die logischen und die ethischen Werte als autonome wirkliche Gegenstände aufgewiesen. Ähnlich kann man bei den ästhetischen und den religiösen Werten verfahren. Nur die Seinswerte bedürfen einer anderen Art der Überlegung.

## 6. Die aristotelische Ethik

Diese Grundeinsichten über das Gute und das Böse geben die beste Möglichkeit, die aristotelische Ethik zu verstehen und zu beurteilen.

Die aristotelische Ethik ist teleologisch, ist Zweckethik. Sie findet im Menschen einen objektiven, ihm von Natur aus zukommenden Zweck, nämlich die vollendete Betätigung der ihm eigentümlichen Kräfte und Anlagen, die vollkommene Entfaltung seines Wesens. Alle Handlungen, die auf dieses Ziel gerichtet sind, sind gut; alle, die ihm widersprechen, sind böse. Nicht diese kurze Darstellung, sondern erst das Studium der aristotelischen Ethik selber vermag zu zeigen, wie sehr sie auf das Handeln abgestellt ist. Sie will zur Tugend erziehen. Sie ist also keine theoretische Wissenschaft<sup>9)</sup>. Das fließt aus der griechischen Ein-

<sup>9)</sup> Auch Wittmann vermag sich, wie sein Vorwort zeigt, nicht ganz von dieser Auffassung freizumachen. Ein Rest davon findet sich

stellung, für die die Philosophie ja die Gesamtheit der Weisheit war, die dazu diente, Menschen zu erziehen. Daß Aristoteles trotzdem noch soviel Theoretisches geleistet hat, ist bewundernswert. Nicht besonders gut gelang ihm das in der Ethik. Er vermochte die sittliche Sphäre als solche nicht abzuheben von der Sittlichkeit, sondern suchte aus seiner Philosophie heraus ein gewisses Verständnis.

Diese Verständnis ist aber nur scheinbar. Er kann verschiedene Dinge nicht auseinanderhalten. An erster Stelle gelingt es ihm nicht, das sittlich Gute von dem Guten im Sinne des positiven Ungeistig-Wertvollen reinlich zu trennen. *οὐ πάντα ἐρίεται* sagt er gleich im ersten Satz<sup>10</sup>). Mit einer Selbstverständlichkeit ohnegleichen nimmt er den Zweck als Oberbegriff. Die Einteilung in dianoetische und ethische „Tugenden“, in der sich der Grieche und der Rationalist die Hand reichen, bezeugt dasselbe. Um die zweite Unklarheit zu verstehen, müssen wir zuvor eine Feststellung treffen. Wenn wir einfach von dem Wesen des Menschen reden, meinen wir sein Wesen ohne Einbezug der Sittlichkeit; im anderen Falle sprechen wir von dem sittlichen Wesen. Aristoteles schwankt nun in der Bestimmung des Zweckes. Manchmal ist die Vervollkommnung des menschlichen Wesens der Zweck. Darum nennt Trendelenburg — der von Wittmann so sehr geschätzte Aristoteliker — das Ethische „das durch Erkenntnis und Wille erhöhte und freigewordene Organische“ und formuliert kurz: „Das Ethische ist ein Organisches höherer Ordnung“<sup>11</sup>). Entsprechend sagt v. Rintelen, daß das Gute sich mit dem Telos der überindividuellen Seinsform deckt<sup>12</sup>). Manchmal meint Aristoteles mit dem Wesen das sittliche Wesen<sup>13</sup>). Klassisch drückt sich das Schwanken in der vorhin genannten Einteilung der Tugenden aus.

Man wird finden, daß fast nur historisch gerichtete Köpfe, denen das philosophische Forschen recht ferne liegt, die Ethik des Aristoteles in den Himmel erheben. Sie ist aber ein starker Abfall gegen Sokrates und Platon, trotzdem sie den ersten Ver-

---

sogar bei Nicolai Hartmann dort, wo er von den speziellen sittlichen Werten als von den *Tugenden* redet (S. 379 ff.).

<sup>10</sup>) *Eth. Nic.* 1094 a 3.

<sup>11</sup>) A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* (1870)<sup>3</sup> 2, 110.

<sup>12</sup>) Fr. J. v. Rintelen, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung* (1932) 1, 106.

<sup>13</sup>) *Eth. Nic.* 1098 a 15 ff.

such einer wissenschaftlichen Ethik darstellt. Die Lehren des Sokrates, die theoretische Hinweise enthalten, dürfen nicht wörtlich genommen werden. Man muß zu sehen versuchen, was er ahnte, aber nicht zu fassen imstande war. Sonst bestehen Widersprüche zwischen seiner Theorie, die die Seele behandelt, als wäre sie nur Intellekt, und seinem Leben, das die Macht des Willens kennt, zwischen seinem theoretischen Relativismus (das Gute ist das Nützliche) und seiner Stellung gegen die Sophisten. Sokrates fühlte dunkel, daß das Gute und das Wahre unter den einen Begriff des Allgemeingültigen fallen. Aber diesen Oberbegriff konnte er nicht finden. Um nun zu sagen, was er fühlte, setzte er die Tugend dem einzigen gleich, das nach seiner Überzeugung Allgemeingültiges gab: dem Wissen. Das Wissen war ihm der Ausdruck für das Haben von Allgemeingültigem, für das Stehen unter Absolutem. Indem er ferner von dem Guten sagte, daß man es tun *müsse*, wenn man es weiß, bekundet er eine leise Ahnung von den ethischen Werten: wer sie erfaßt, muß sie erfüllen. Schließlich hat er zwar das Gute im Nützlichen gesehen. Aber um allem Utilitarismus vorzubeugen, hat er vom wahren Nützlichen gesprochen, hat unbedingt Nützliches aufgestellt, hat hohe sittliche Forderungen erhoben — alles Ausdrücke, in denen sich sein Tasten nach der Autonomie des Guten dokumentiert. Auch Platon hat das theoretische Verständnis nicht erreicht. Aber wenn er das Gute das *ικανόν* und das *τέλειον* nennt<sup>14)</sup>, spürt man auch sein Suchen nach der Autonomie. Dem Aristoteles fehlte von seinem Griechentum aus für solche Anstöße die Sicht, und so bog er entweder wie alles andere auch das Gute in das Seiende hinein und löste es darin auf, oder setzte es einfach voraus. So recht darum Nicolai Hartmann hat, wenn er die Tugendlehre des Aristoteles „eine Fundgrube ersten Ranges“ für die ethische Wertbeschreibung nennt (immerhin ist auch hier vieles nur vom Griechentum her gesehen), so kann ich ihm nicht darin zustimmen, daß er auch Aristoteles zu den griechischen Ethikern rechnet, die schon eine „bereits hochentwickelte (?) materiale Wertethik“ besaßen — „nicht dem Begriff oder einer bewußten Tendenz nach, wohl aber der Sache und dem tatsächlichen Vorgehen nach“<sup>15)</sup>. Die *μεσότης*-Lehre besagt nicht, wie Hartmann meint<sup>16)</sup>, daß die Tugend als ethischer Wert ein Absolutes

<sup>14)</sup> Indirekt im *Philebos* 22 b 4.

<sup>15)</sup> N. Hartmann, a. a. O. S. VI.

<sup>16)</sup> N. Hartmann, a. a. O. S. 401.

ist (die Tugend ist überhaupt kein ethischer Wert), sondern gibt nur ein Kriterium (keine Norm) für das Handeln.

In der Kritik der aristotelischen Ethik beschränken wir uns auf das Wesentliche. „Wesen“ ist entweder Wesen oder sittliches Wesen. Im ersten Falle vermischt diese Ethik zwei Ordnungen, die nicht das Geringste miteinander zu tun haben. Der Zweck der Entelechie, um einmal im aristotelischen Gedankenkreis zu bleiben, besteht durchaus objektiv. Er ist ein in sich geschlossenes Sein, das prinzipiell restlos verständlich ist. Aber er *ist* doch nicht *gut*, sondern er *ist* eben dieser Zweck. Und die Handlungen, die ihm dienen, sind als auf ihn bezogene *zweckvoll*, aber *nicht gut*, und die Handlungen, die ihn gefährden, sind aus demselben Grunde *zweckwidrig*, aber *nicht böse*. Diese Ethik setzt für gut und böse etwas anderes. Sie verkennt vollständig das Spezifische, Letzte, Unersetzbare, Nicht-mehr-Auflösbare von gut und böse, sie sieht nicht die Autonomie von gut und böse. Solange man in dem Kreis der Entfaltung des menschlichen Wesens bleibt, ist das Ethische restlos unverständlich. Er umfaßt auch bei weitem nicht alle sittlichen Tatsachen. Es gibt viele Handlungen, die diese Entfaltung schädigen und dennoch gut sind. Im zweiten Falle wird die sittliche Sphäre einfach als gegeben angenommen, und das Gute ist das, was der tugendhafte Mensch, das Böse das, was der nichttugendhafte Mensch tut.

Die Ethiker, die dem Aristoteles folgten und ihn vom Christentum aus ergänzten, zeigen dieselbe wesentliche Unklarheit. Die Objekte, auf die sich das menschliche Handeln richtet, sind ihrer Natur nach gut oder böse, und das Handeln erhält davon seinen Sittlichkeitscharakter. Der Sittlichkeitscharakter der Objekte hängt nun wieder davon ab, ob sie dem menschlichen „Wesen“ angemessen sind. *Unicuique enim rei est bonum, quod convenit ei secundum suam formam; et malum, quod est ei praeter ordinem suae formae*, sagt Thomas von Aquin<sup>17)</sup>. Ist hier forma das Wesen des Menschen, so ist man überhaupt nicht in der sittlichen Sphäre drin. Ist aber das sittliche Wesen gemeint, so ist das Sittliche schon vorausgesetzt. Die Sorge für die Gesundheit ist, vom Wesen aus gesehen, eine zweckdienliche und notwendige Sache, aber nicht mehr. Sobald man sie als etwas mehr, als sittlich gut betrachtet, ist forma nicht mehr das

<sup>17)</sup> S. th. 1, 2 q. 18 a. 5.

Wesen; dann ist gut das, was gut ist. Wie wenig die christlich-aristotelischen Ethiker theoretisch die nichtsittliche und die sittliche Sphäre deutlich auseinanderhalten können, zeigt sich besonders schön, wenn sie die bona aufzählen: das letzte Ziel, die Tugend, das Leben, die Weisheit, die Gesundheit, das Gemeinwohl u. a.<sup>18)</sup>. Hier sind Sittliches und Nichtsittliches *gleichberechtigt* nebeneinander gesetzt. Die Sorge für Leben, Gesundheit, Weisheit usw. ist aber nicht *an sich*, sondern *nur dann sittlich*, wenn sie unter irgendwelche Tugenden fällt. Es hilft den christlichen Ethikern nichts, wenn sie die Zone des menschlichen Erkennens verlassen und theologisch reden. Denn gut und böse sind nicht Produkt des göttlichen Willens; Ehrlichkeit - Unehrlichkeit, Treue - Untreue, Barmherzigkeit - Unbarmherzigkeit sind *an sich* gut und böse. Damit bleibt aber die ganze Problematik des „Wesens“ des Menschen bestehen. Die bloße Natur des Menschen liegt nicht in der sittlichen Sphäre und kann darum auch keine sittliche Norm sein. Ich muß *anderswoher* schon gut und böse kennen, und *von daher* ist bestimmt, ob die *naturgemäßen* Handlungen des Menschen gut oder böse sind und was weit über die Region der naturbezogenen Handlungen hinaus gut oder böse ist.

Woher bezieht die Zweckethik heimlich ihr Leben? Ohne daß ihre Vertreter sich dessen klar bewußt sind, lebt sie von der Identifizierung des „metaphysisch Guten“ mit dem sittlich Guten. Das Gute ist nicht bloß ein Seiendes, sondern das Seiende ist als Seiendes gut; das Gutsein ist nichts, was noch zu dem Sein des Seienden hinzukommt. Manchmal ist das deutlich zu ersehen. So aus der Stelle bei Thomas von Aquin<sup>19)</sup>, die mit den Worten beginnt: *Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicatum omnibus substantiis; prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea, per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur.* Wenn man hier vielleicht noch zweifeln könnte, so gibt Mausbach die thomistische Auffassung in unmißverständlicher Weise wieder<sup>20)</sup>: „Die sittliche Güte des Handelns be-

<sup>18)</sup> V. Cathrein, *Moralphilosophie* (1924) <sup>6</sup> 1, 221.

<sup>19)</sup> *S. th.* 1, 2 q. 94 a. 2 (von mir gesperrt).

<sup>20)</sup> *Compte rendu du 4e congrès scientifique international des catholiques* (1898) S. 374 (von mir gesperrt).

steht in seiner Seinsfülle“. Aber niemand macht sich das, was dabei geschieht, ganz klar, und niemand will es auch bewußt für wahr haben. Denn würde er es tun, so wäre damit die Ethik für ihn radikal aufgehoben. Dann ständen im Grunde das Kreisen der Erde um die Sonne, das Schlagen einer Maus durch eine Eule, jede beliebige Handlung eines Menschen unter derselben Kategorie des Sittlichen. So wenig wie aus einer reinen Wertlehre läßt sich aus einer reinen Metaphysik eine Ethik ableiten.

Nur ganz kurz will ich noch auf ein anderes Bedenken gegen die Zweckethik, besonders in der Form, die ihr die christlichen Ethiker gegeben haben, hinweisen. Das, was in ihren Augen die Handlungen des Menschen bestimmt und bestimmen soll, sind die Normen, die Sittengesetze, also ein Wissen. Dadurch wird nicht nur, wie wir später sehen werden, das Feinere in der sittlichen Sphäre nicht erfaßt, sondern es wird auch eine ganz *intellektualistische Moral*<sup>21)</sup> erzeugt. Die Handlungen der Menschen sind aber nur in sehr geringem Maße durch Erkenntnisse bestimmt, und somit läßt diese Moral allen außerhalb der Sittlichkeitssphäre liegenden handlungsbestimmenden Faktoren einen ungeheuren Spielraum. Wenn diese Ethiker es nicht fertig bekommen, die Folgen ihres Intellektualismus an dem Charakter der Sittlichkeit der christlichen Volksteile abzulesen, dann sollten doch wenigstens so besondere Zeiten, wie es die Jahre nach dem Weltkrieg waren, ihnen die Augen über die „Macht“ der Sittengesetze, also des Wissens öffnen. Alle immer wieder gelehrten Ermahnungen, diese Macht durch andere Überlegungen zu schützen, müssen fehlschlagen, weil sie nur einen neuen Intellektualismus zu dem alten hinzufügen. Ich glaube, wenn die christlichen Zweckethiker einmal zu verstehen versuchten, wie das menschliche Handeln in Wirklichkeit vor sich geht, so wäre ihnen darin allein schon die Möglichkeit geboten, gegenüber ihrer Ethik bedenklich zu werden.

---

<sup>21)</sup> Die Ethik ist eine rein theoretische Wissenschaft, die nur verstehen will. Die Moral zeigt die praktischen Folgen für das Leben, ist aber nicht nur von der Ethik bestimmt.