

Zur Wertethik Aloys Müllers.

Von Michael Wittmann.

I.

Auch Aloys Müller hat alsbald zu meiner *Wertethik* Stellung genommen. Seine eigenen Anschauungen hatte er zuerst in seiner *Einleitung in die Philosophie* (2 A. 1931) niedergelegt. Über eine Ethik geht seine Wertphilosophie weit hinaus, umfaßt auch die Logik, Erkenntnislehre, Ästhetik und die Religionsphilosophie. Hier kommt nur die Ethik in Betracht, und auch diese nur, soweit sie neuestens Gegenstand der Diskussion geworden ist. Damit, daß M. Kants ethischen Formalismus entschieden ablehnt, scheint er den Standpunkt auf seiten der materialen Wertethik zu nehmen. Auffallenderweise meint er, daß Kant mit seinem Formalismus nur „wenige“ Anhänger gefunden hat; in Wirklichkeit hat Kants Ethik, wie mit ihrer Autonomie so auch mit ihrem Formalismus eine sehr große und vielverzweigte Bewegung ausgelöst. Und da, bei Kant Autonomie und Formalismus, autonomes und reines Vernunftgesetz zwar verschiedene Begriffsinhalte bedeuten, in der Sache aber zusammenfallen, gehen beide Bewegungen durchaus nicht immer nebeneinander her, sondern verschmelzen oft miteinander, bilden dann einen einheitlichen Vorgang und bezeichnen nur verschiedene Seiten der nämlichen Sache. M. nennt als Anhänger des Kantischen Formalismus nur Th. L i p p s, der „ein analoges allgemeingültiges Sittengesetz aufstellt“, und N e l s o n, der mit anderen „den Formalismus streift“. Die neukantischen Schulen jedoch, sowohl die Marburger wie die südwestdeutsche, „streifen“ den Formalismus nicht bloß, begnügen sich auch nicht mit einer „Analogie“, sondern halten ihn ohne Abschwächung fest; ja, nicht selten wird der Gedanke noch über Kant hinaus gesteigert. Die Schwierigkeiten, die sich einer solchen Auffassung von Anfang an entgegenstellten, sind groß, schon dem Begründer ist eine konse-

quente Durchführung nicht annähernd gelungen¹⁾); konnte doch ein Werk über die „materiale Ethik Kants“²⁾ geschrieben werden. Der Gedanke weicht aber den Schwierigkeiten nicht, tritt immer wieder in neuen Formen auf, so daß sich die Versuche zur Begründung einer formalistischen Ethik in unaufhörlich wechselnden Variationen durch anderthalb Jahrhunderte hindurchziehen. Aus der Ethik der reinen Vernunft ist eine Ethik des reinen Willens, aus dem inhaltslosen Gesetz eine inhaltslose Einheit und Allgemeingültigkeit, eine inhaltslose Pflicht und ein inhaltsloses Sollen, eine inhaltslose Geltung und eine absolute oder inhaltslose Norm und zuletzt eine von allen realen Grundlagen abgelöste Wertordnung geworden. Hiezu kommt, daß die Bewegung weit über die Kantischen Schulen hinausgreift und auch solche Denker erfaßt, die mit ihren ethischen Grundanschauungen von Kant weit abstehen. Eine ästhetische Begründung der Sittlichkeit hat mit Kant nichts zu tun. Dennoch will Herbart die bestimmtere Gestaltung seiner ästhetischen Prinzipien mit Hilfe des Kantischen Formalismus gewinnen. Auch Mehlis will die Sittlichkeit aus einem ästhetischen Prinzip erklären, um die besondere Fassung gleichfalls vom Formalismus herzunehmen. Noch mehr breitet sich die Bewegung aus, wenn sie auch ausgesprochene Gegner ergreift; Scheler, v. Hildebrand und Hartmann sagen mit ihrer „materialen Wertethik“ dem Formalismus Kants und der kritischen Wertethik den Kampf an, vermögen aber den Bann dieser Denkweise nicht zu brechen. Auch die so verbreitete allgemeine Axiologie, das Bemühen, den formalen und inhaltslosen Wertgedanken zum Prinzip zu machen, ist eine besondere Erscheinung des ethischen Formalismus, wie sich dieser auch in der ebenfalls stark verbreiteten Neigung zu einer subjektivistischen Gesinnungsethik auswirkt. Selbst Fr. Brentano ist, obschon er seine Ethik auf empirischen Grundlagen aufbaut, geschichtlich an Aristoteles anknüpft und eine emotionale Wertethik befürwortet, mit seiner Schule in den Bannkreis des Kantischen Formalismus geraten. Keine Frage somit, daß die geschichtliche Auswirkung dieser Denkweise vielmals größer ist als M. annimmt. Welche Anziehungskraft von ihr bis zur Stunde ausgeht, mag ferner daraus ermessen werden, daß in anderen

1) Wittmann, *Ethik*. 1923, 168 ff.

2) M. Laupichler. 1931.

Punkten Kants Ethik mit der Zeit vor neuen Strömungen zurückgewichen ist, den Charakter des Formalismus jedoch auf das zäheste festzuhalten sucht. So weit auch Kant als der Sohn der Aufklärung mit seiner Ethik von einem Positivismus entfernt ist, so einseitig er im Sittengesetz wie im Recht nur die allgemeingültige Ordnung erblickt, die wandelbaren und zeitgeschichtlich bedingten Elemente aber zu übersehen scheint, so schlägt doch diese Denkrichtung mit Windelband nahezu in das volle Gegenteil um. Sodann ist Kants Moral durch und durch Persönlichkeitsmoral, betrachtet das persönliche Individuum als den obersten Lebenszweck; mit der Hinwendung zur Kulturfortschrittsmoral jedoch erblickt Windelband den höchsten Menschheitszweck nicht mehr in der Persönlichkeit, sondern in einem unpersönlichen Kultur- und Geistesleben. Hat also Windelband in der einen wie in der anderen Hinsicht unter der Herrschaft eines neuen Zeitgeistes und neuer Bewegungen den Charakter der Kantischen Ethik in grundlegenden Punkten verändert, so will er doch dem ethischen Prinzip den Charakter des Formalismus unbedingt wahren. Weiterhin scheint M. zu entgegen, daß er selber auch unter der Herrschaft des Formalismus steht; ein Sachverhalt, der ja schon an anderen Vertretern der materialen Wertethik festzustellen war; wie sich zeigen wird, hat M. mit der kritischen Wertethik mehr gemein als mit der materialen. Wandelt doch die Wertethik vor allem mit ihrem Dualismus, mit der Trennung von Sein und Wert, in den Bahnen des Kantischen Formalismus. Der Grundgedanke der formalistischen Deutung der Sittlichkeit ist von Anfang dieser, daß das Prinzip nicht in der Natur der Dinge zu finden sei, das Sittengesetz nicht als Natur- und Seinsordnung gedacht werden dürfe, sondern aus einer transzendenten Sphäre an das Leben herantrete; und diesem Gedanken sind alle geschichtlichen Erscheinungen des Formalismus treu geblieben. Auch die Trennung von Sein und Wert ist daher ein neues Stadium der von Kants Formalismus herkommenden Bewegung; auch die in sich bestehende Wertordnung ist eine neue Variation des reinen Vernunftgesetzes. M. scheint weder den vollen Sinn noch die geschichtliche Tragweite des Kantischen Formalismus durchschaut zu haben; ob schon er unmittelbar nicht an Kant, sondern an zeitlich näherliegende Erscheinungen anknüpft, so ist doch der Zusammenhang mit ihm nimmermehr zu verkennen. Zuletzt allerdings

glaubt M. die Ausgangspunkte seiner Lehre in der fernen Vergangenheit finden zu können; Ansätze zur modernen Wertethik zeigen sich angeblich „in leichten Spuren“ schon bei Sokrates, „deutlicher“ jedoch im Mittelalter. In seiner „Einleitung“ hat er unterlassen, irgendwelche Andeutungen darüber zu machen, welches diese „Ansätze“ und „Spuren“ sind; neuestens hat er zwar weitere Namen genannt, im übrigen aber wieder den angeblichen Zusammenhängen keine bestimmtere Gestalt gegeben. Einerseits haben sich alle Bemühungen, die Anfänge der Wertphilosophie schon im Altertum oder im Mittelalter zu entdecken, als haltlos erwiesen, andererseits liegen die Zusammenhänge mit Kant so deutlich auf der Hand, daß sie im allgemeinen auch nicht von den Anhängern der Wertphilosophie selber bestritten werden. Ist doch diese Philosophie im neueren Kantianismus zur Ausgestaltung gelangt. Begünstigt wurde die Trennung von Sein und Wert besonders durch den Umstand, daß sich der Neukantianismus den positivistischen Wirklichkeitsbegriff angeeignet hat; gilt es der kritischen Wertethik als ausgemacht, daß es nur eine Wirklichkeit gibt, wie sie den Gegenstand der anorganischen Naturwissenschaft bildet, und ist es ihr gleichwohl darum zu tun, mit Hilfe einer Wertphilosophie ein erhabenes Weltbild zu retten, so bleibt ihr nichts anderes übrig, als die Werte von der „Wirklichkeit“ zu trennen und in das Transzendente zu verlegen. Auch ist die neukantianische Erkenntnislehre bemüht, mit einem „Unwirklichen“ die Grundlage zum „Aufbau“ der Wirklichkeit zu gewinnen. Erst die Denkrichtungen, Bewegungen und Verhältnisse des 19. Jahrhunderts haben die Trennung von Sein und Wert mit sich gebracht; und die stärksten und in erster Linie ausschlaggebenden Anregungen sind von Kant ausgegangen, besonders von seinem reinen Vernunftgesetz.

M. vollzieht die Trennung von Sein und Wert mit unverkennbarer Schärfe. Während sonst die Schroffheiten dieses Dualismus seit einiger Zeit gemildert werden und einer Annäherung der beiden Sphären das Wort geredet wird, während bereits Scheler den „Werthimmel“ „von der Schwelle der Philosophie gewiesen“ hat, Bommersheim nicht mehr einen „Idealismus der Ferne“, sondern „der Nähe“ wünscht und neuestens Hartmann eine „Substanztialisierung“ und „Isolierung“ der Werte ablehnt, läßt M. die Ablösung der Werte vom Sein ohne Einschränkung fortbestehen „Kann überhaupt eine Handlung eines

Menschen gut oder böse sein?“ M. selbst findet, daß diese Frage „im ersten Augenblick seltsam anmutet“. Doch ist dies nicht bloß der Eindruck des ersten Augenblicks, es ist die feste Überzeugung aller Zeiten und Völker, daß es gute und schlechte Handlungen gibt. Ja, das Menschheitsbewußtsein schließt die weitere Überzeugung in sich, daß dieser Sachverhalt zuletzt auf einer Notwendigkeit beruht, daß gewisse Handlungen in der Weise gut, andere in der Weise schlecht sind, daß sie dieses Charakters niemals beraubt werden können, da er mit ihrer Natur gegeben, mit ihrem Inhalt unzertrennlich verknüpft ist. Zwar hat der Positivismus des vorigen Jahrhunderts diesen Tatbestand bestritten, hat jedoch vor der fortschreitenden Forschung mehr und mehr zurückweichen müssen, so daß gerade Empiriker, wie etwa W. W u n d t, erklärten, daß ein Moralpositivismus mit den geschichtlichen Tatsachen nicht in Einklang zu bringen ist; wie sich auch der moderne Historismus in seinen großen Vertretern (Ranke, Treitschke) bewußt geblieben ist, daß im Menschheitsleben absolute sittliche Wahrheiten zur Geltung gelangen. Dennoch antwortet M. auf obige Frage mit einem entschiedenen Nein: „Ich behaupte: sie kann es nicht.“ Darnach bestünde für eine Handlung gar keine Möglichkeit, gut oder böse zu sein; eine Antwort, die noch mehr überraschen muß als die Frage. Warum kann die Handlung kein sittliches Merkmal haben? „Ja, was ist denn die Handlung rein an und für sich, abgesehen davon, daß sie einen Zweck verfolgen kann? Doch ein in der Zeit verlaufender psychischer oder psychophysischer Vorgang. Die Handlung geht vor sich, sie ist einfach. Das ist alles, was man von ihr sagen kann. Ihr ganzes Wesen ist erschöpft im bloßen Sein. Sie ist nichts als ein einfaches, nacktes, unverhülltes Dasein, und keine Spur mehr.“

Indessen läßt die Erfassung des Tatbestandes gar sehr zu wünschen übrig, wenn M. in der Handlung „nichts als ein einfaches, nacktes, unverhülltes Dasein“ erkennen will; weil es kein Dasein ohne ein Daseiendes und darum nicht ohne ein Soseiendes gibt, ist alles Sein aus Dasein und Sosein zusammengesetzt. M. selbst geht über das bloße Dasein hinaus, wenn er die Handlung als einen „psychischen oder psychophysischen Vorgang“ kennzeichnet; er unterscheidet sie mit dieser Begriffsbestimmung von einem chemischen oder physikalischen Vorgang, schreibt ihr nicht bloß ein Dasein, sondern auch eine Beschaf-

fenheit zu. Das genügt aber noch nicht zur Erfassung des vollen Tatbestandes, menschliche Handlungen lassen noch weitere Bestimmtheiten erkennen; ein Akt der Treue unterscheidet sich nicht bloß von einem chemischen und physikalischen Prozeß, sondern auch von vegetativen und animalischen Lebenstätigkeiten; zum Seelischen überhaupt kommt das spezifisch Sittliche und mit ihm das Wertmoment hinzu, sowohl in einem allgemeineren wie in einem besonderen Sinne: Ein Akt der Treue ist von anderer sittlicher Qualität als ein Akt der Nächstenliebe. Diese Beschaffenheit kommt dem Akt der Treue nicht erst zu, wenn er einem willkürlichen Zwecke dienstbar gemacht wird; das wäre eine Bestimmtheit, die der Handlung nicht schon auf Grund ihrer Natur eigen wäre, sondern erst mitgeteilt wird; auch abgesehen von einer willkürlichen Zwecksetzung hat ein Akt der Treue seine sittliche Beschaffenheit, hat sowohl den sittlichen Charakter überhaupt als auch die Natur der Treue im besonderen. In diesem zweifachen Sinne ist der sittliche Charakter für den Akt der Treue nicht etwas Äußeres, sondern Inneres, Wesenhaftes und mit ihm unzertrennlich verknüpft. Von all dem kann nicht abgesehen werden, wenn der Tatbestand vollständig erfaßt werden soll. Werden gleichwohl diese Momente ausgeschaltet, so wird die Wirklichkeit zu Gunsten einer Theorie vergewaltigt. M. schließt sich der Bewegung an, die mit Kants reinem Vernunftgesetz anhebt und seither in immer wieder neuen Formen ihren ununterbrochenen Fortgang nimmt, überall im Gange ist, wo die sittlichen Eigenschaften der Handlungen nicht aus den Handlungen selbst, sondern aus einem apriorischen oder transzendenten Prinzip hergeleitet werden, so daß es nur zu einer nachträglichen und äußeren Synthese, nicht zu einem inneren Zusammenhang kommt. Formalismus ist es auch, ein Dasein ohne ein Daseiendes anzunehmen; wieder wird die Form von ihrem Inhalt getrennt, auch ein Dasein ohne ein Daseiendes wär eine Form ohne etwas Geformtes; es ist abermals eine neue Phase jener Bewegung, die ein Gesetz und eine Pflicht ohne Inhalt, ein Sollen ohne ein Sollendes, eine Geltung ohne etwas Geltendes, eine Einheit ohne etwas Einheitliches, eine allgemeine Gültigkeit ohne etwas allgemein Gültiges festhalten möchte.

Wenn M. bezüglich der Trennung von Handlung und sittlicher Beschaffenheit meint: „Diesen Sachverhalt muß man sehen,“ so mutet er dem Gesagten zufolge dem Leser zu, etwas

zu sehen, was nicht bloß nicht Wirklichkeit, sondern innere Unmöglichkeit ist. Hingegen hat das tatsächliche, von der ethnologischen Forschung der letzten Jahrzehnte vollauf bestätigte Bewußtsein alles Recht, sich auf die Wirklichkeit zu berufen, wenn es der Anschauung ist, daß bestimmte Handlungen von Natur aus gut, andere von Natur aus schlecht sind. Es liegt in der Natur der Nächstenliebe, den Menschen zu veredeln und ein wertvolles Menschentum zu begründen, wie umgekehrt Haß seinem Wesen nach den Menschen in seinem sittlichen Werte herabdrückt; Handlungsweise und Wertmoment bilden eine unauflösbare Einheit.

M. verkennt die Wirklichkeit auch mit der Mahnung, „sich nicht durch die Sprache irreführen zu lassen“; denn um die Sprache handelt es sich nicht, sondern um die Sache; daß es sittliche Handlungen gibt, wird nicht bloß ausgesprochen, sondern vor allem gedacht und als allgemeine Überzeugung festgehalten. Wir sprechen „von guten und bösen Handlungen“, weil wir darin einen gegebenen Tatbestand erkennen; der Sprachgebrauch ist nur der Ausdruck und die Verkörperung des entsprechenden Bewußtseins. Und wenn das Bewußtsein sittliche Werte als etwas Reales betrachtet, so ist das keineswegs bloß „der im ersten Augenblick gemeinte Sinn“, sondern der Sinn, der sich in einem bleibenden Menschheitsbewußtsein befestigt hat. Der Sachverhalt liegt wesentlich anders als ihn M. darstellt. Es ist eine im Neukantianismus nicht gerade selten auftretende Erscheinung, daß Widersprüche mit dem tatsächlichen und allgemein lebendigen Bewußtsein zu bloß sprachlichen Schwierigkeiten abgeschwächt werden sollen; auch Ricker t will bloß „terminologische“ Schwierigkeiten, „Paradoxien der Namen“, „scheinbare Paradoxien“ sehen, wo in Wahrheit wirkliche Schwierigkeiten und sachliche Widersprüche vorliegen; ebenso ließen sich Beispiele hierfür bei W i n d e l b a n d feststellen. Indirekt wird die Tatsache, daß es Handlungen mit bleibendem sittlichen Charakter gibt, auch durch die Wertethik bezeugt; denn niemals hätte sie eine Welt ewiger Werte angenommen, wenn solche nicht zuerst aus der gegebenen Wirklichkeit erkannt worden wären. Die Wertethik wollte zunächst, daß die Werte nicht in der Wirklichkeit erkannt, sondern unabhängig von ihr im Transzendenten erschaut werden. Allein in den Tatsachen findet diese Theorie keinen Halt; die Schau müßte viel einheitlicher ausfallen, wenn dem so wäre. M.

scheint die Bedenken, die sich der Annahme einer Schau transzendenter Werte entgegenstellen, nicht völlig zu unterdrücken, will die Schau aus dem Transzendenten in den Bereich des unmittelbar Gegebenen zurückrufen. Wenn auch die Wertschau nicht vollständig preisgegeben wird, so erscheint doch zunächst nicht eine Welt transzendenter Werte als Gegenstand, sondern die gegebene Wirklichkeit; das Getrenntsein von Sein und Wert ist es, was unmittelbar gesehen werden soll, und das Dasein transzendenter Werte wird hieraus erst gefolgert. Daß hiermit der Annahme freischwebender Werte eine bessere Grundlage gegeben wird als bisher, trifft durchaus nicht zu, weil die Folgerung von einem unhaltbaren Vordersatz ausgeht: Sowenig eine Welt freischwebender Werte erschaut wird, ebensowenig eine Trennung von Handlungen und sittlichen Eigenschaften; sowenig jene Welt der Werte durch Intuition festzustellen ist, ebensowenig durch Schlußfolgerung; der Ausgangspunkt M.s ist ebenso unhaltbar wie der Ausgangspunkt früherer Werttheoretiker; die Berufung auf ein unmittelbares Schauen oder Sehen ist da wie dort unberechtigt; hierzu folgendes.

M. will die Intuition mit einer „Analogie“ verdeutlichen. „Es gibt ein ganz ähnliches Verhältnis, das leichter zu sehen ist. Ist das Fließen eines Stromes wahr oder falsch? Ist das Strömen der Elektrizität in den Drähten wahr oder falsch? Ist der wehende Wind wahr oder falsch? Der Leser wird sicherlich beistimmen, es sei sinnlos, so etwas zu behaupten. Alle diese Vorgänge und Dinge sind einfach. Sie haben nur ein Sein, aber kein Wahrsein und kein Falschsein. Genau das Entsprechende gilt von den Handlungen. Sie sind das, was sie sind, vollständig in ihrem Sein. Aber sie sind weder wahr noch falsch, weder gut noch böse.“

Mit dieser „Analogie“ nimmt M. einerseits eine unstatthafte Gleichstellung, andererseits eine unstatthafte Unterscheidung vor; einerseits wird der Unterschied, andererseits die Gleichheit übersehen. Ersteres, soweit logische und reale Sachverhalte einander gleichgestellt werden. Wahr und falsch sind logische Begriffsinhalte, gehören als solche zunächst nur dem Denken an; nur das Denken ist der unmittelbare Träger der Prädikate wahr und falsch. Gut und böse hingegen sind reale Begriffsinhalte, Prädikate, die unmittelbar von der realen Wirklichkeit, von den menschlichen Handlungen ausgesagt werden. Neben dem unter-

scheidenden ist das gemeinsame Merkmal zu beachten. Haften die Eigenschaften wahr und falsch unmittelbar nur dem Denken an, so doch nicht unabhängig von der realen Wirklichkeit; nur dann ist das Denken wahr, wenn es mit der Wirklichkeit im Einklang steht. Hiermit aber wird auch durch die Begriffe wahr und falsch das Sein und die Beschaffenheit der Dinge berührt. In beiden Fällen, mag es sich um ethische oder um logische Begriffe handeln, sind die Dinge mit ihrem Sein im Spiele, dort unmittelbar, hier mittelbar; dort ist das reale Sein in sich selber gemeint, hier so, wie es im Denken erfaßt wird. Weder ethische noch logische Aussagen sehen von der rechten Wirklichkeit ab, weder da noch dort gelingt es, die Wertprädikate von den Dingen fernzuhalten. Der Begriff wahrer, echter und wirklicher Tisch hat seinen guten Sinn; es ist ein Tisch, welcher der Idee und dem Wesen eines Tisches entspricht, so beschaffen ist, daß er den Zweck eines solchen erfüllt. Das nämliche gilt von den anderen Beispielen; stets wird von der Wirklichkeit der Wahrheitswert ausgesagt, soweit die Dinge einen bestimmten Wesensbegriff verwirklichen. M.s. „Analogie“ ist also nicht in dem Sinne beweiskräftig, wie er annimmt; die herangezogenen Phänomene zeigen bloß, daß die Begriffe wahr und falsch zunächst nicht von den Dingen, sondern von dem Denken ausgesagt werden, aber nicht, daß sie die Dinge und deren Sein aus dem Spiele lassen. Weder das ethische noch das logische Denken bewegt sich außerhalb der realen Wirklichkeit; logische wie ethische Werte werden aus der Welt der Dinge erkannt, nicht in einer transzendenten Welt erschaut. Geschichtlich hat sich der Unterschied zwischen logischen und realen Werten insofern ausgewirkt, als die Wertphilosophie zunächst bei den logischen Werten eingesetzt hat: die Erkenntnislehre ist jener Teil der Philosophie, der zuerst zu einer Wertphilosophie geprägt wurde. Hat es doch dieser Zweig des philosophischen Denkens nicht mit der psychologischen Seite der Erkenntnis, sondern mit ihrer Geltung oder ihrem Werte zu tun, ganz besonders die kritische Erkenntnistheorie. Erst von da aus wurde der Charakter der Wertlehre auch auf andere Teile der Philosophie übertragen. Allein auch die Erkenntnislehre handelt nicht von der Geltung als solcher, sondern von der geltenden Wahrheit oder Erkenntnis; auch Wahrheits- und Erkenntniswerte haften an einem Inhalt oder an einem realen Etwas; auch eine Erkenntnis gibt es nicht ohne Gegenstand. Die Trennung von Sein

und Wert findet ihre Stütze auch nicht in der Erkenntnislehre; der Wertcharakter erschöpft den Gegenstand nicht, sondern ist nur ein Teilmoment; wie es keine Geltung gibt ohne etwas Geltendes, so auch keine Wahrheit ohne etwas Wahres.

Die Vergewaltigung der Wirklichkeit erreicht einen besonders hohen Grad, wenn M. lehrt, „daß genau dasselbe vom Wollen und vom Ich des Menschen gilt. Das sind auch zeitliche, seiende Vorgänge und Gegenstände. Sie sind alles in ihrem Sein, und sonst nichts. Sie sind nicht gut oder böse, so wenig wie sie wahr oder falsch sein können.“ Mit der Kategorie „zeitlicher Vorgänge“ sind Willensakte nicht annähernd erschöpft. Auch sie haben eine bestimmte Beschaffenheit, unterscheiden sich nicht bloß von vegetativen und animalischen Vorgängen, sondern auch von Denkart und Gefühlsregungen. Moralische Willensakte sind von instinktiven verschieden, sind im Unterschiede von diesen Gegenstand des Lobes und des Tadels, der Billigung und der Mißbilligung und erscheinen so als Träger sittlicher Wertprädikate. Die verschiedenen Typen des sittlichen Wollens, die Akte der Liebe und des Vertrauens, der Treue und der Teilnahme usw. weisen nicht bloß in ihrer seelischen, sondern auch in ihrer ethischen Struktur unendlich viele Unterschiede auf. Erst recht wird diese Mannigfaltigkeit in das Unabsehbare dadurch gesteigert, daß der einzelne Fall den allgemeinen Typus immer wieder in besonderen Formen ausprägt. Die Wirklichkeit wird entwertet, ihrer Fülle und ihres Reichtums beraubt, wenn M. darin nur „Sein, sonst nichts“ erkennt. Sonst befleißt sich die „materiale Wertethik“ einer anderen Haltung, darf das Verdienst in Anspruch nehmen, im Gegensatz zur allzu abstrakten und erstarrenden Denkweise der kritischen Ethik den Blick für die Wertfülle in der Welt der Dinge wieder erschlossen zu haben. Hartmann ist ein begeisterter Lobredner der Reichtümer des Lebens, entdeckt hierin immer wieder neue wertvolle Inhalte. Das Leben ist ihm „voller Wunder und Herrlichkeit“. Hartmann sieht also die Wirklichkeit mit anderen Augen an als M. Hat die materiale Wertethik Schelers und Hartmanns wenigstens starke Anläufe zur Überwindung der formalistischen Wertethik genommen, so sinkt M. wieder vollends in sie zurück. Ließen es sich Scheler und Hartmann immerhin ernstlich angelegen sein, Wert und Sein nicht mehr durch eine weite Kluft voneinander zu trennen, sondern einander innerlich näher zu bringen, so scheint M. einem solchen Interesse fernzustehen.

Völlig ungeschwächt besteht der Dualismus auch fort mit der „Autonomie“ der Werte. Werte „bedürfen keines anderen zu ihrer Begründung, zu ihrer Geltung, zu ihrem Wirklichsein. Denn das, was ewig ist, trägt den Grund seiner Wirklichkeit in sich selber. Darum sind sie wie alle Werte auch absolute Werte. Es kann gar keine relativen ethischen Werte geben, weil die Relativität dem Wertcharakter widerstreitet“. „Die sittliche Sphäre ist ein in sich bestehendes Reich.“ „Zufolge dieser Autonomie der Werte ist die Ethik eine von allen anderen Wissenschaften, auch von der Metaphysik, Religionsphilosophie und Theologie unabhängige Wissenschaft“.

Es ist klar, daß hier das Wort Autonomie in einem ganz anderen Sinne gebraucht wird als bei Kant; an die Stelle des autonomen Vernunftgesetzes sind die „autonomen“ Werte getreten; die Selbstgesetzgebung der reinen Vernunft ist mit der Selbständigkeit oder Unabhängigkeit der Werte vertauscht. Der jetzige Gedanke hat mit dem ursprünglichen nur wenig gemein, beinahe nur das Wort ist geblieben. Und soweit bei Kant die Autonomie nicht bloß Selbstgesetzgebung, sondern auch Selbstbestimmung oder Freiheit bedeutet, schlägt sie geradezu in das Gegenteil um: Nicht mehr der Mensch ist der bestimmende Faktor, sondern eine transzendente Welt. Galt vorher die der Persönlichkeit immanente Vernunft als gesetzgebender Faktor, so sind jetzt unpersönliche und transzendente Werte das normierende Prinzip. Inwiefern die Keime zu einer solchen Entwicklung immerhin schon bei Kant selber gegeben sind, kann hier nicht ausgeführt werden; gerade jene Ethik, die sich in der Betonung der Autonomie nicht genug tun konnte, hat die Persönlichkeit der Autonomie beraubt. Gestattet Kants erhabene Auffassung des Vernunftwesens noch einigermaßen, das ethische Prinzip als Vernunftgebot mit der menschlichen Persönlichkeit in engerer Fühlung zu halten, so hat die naturalistische Entleerung der Menschennatur dazu genötigt, dieses Prinzip völlig von ihr zu trennen und in das Transzendente zu versetzen. Die Lebensgebiete werden voneinander getrennt und einander mit absoluter „Autonomie“ gegenübergestellt. Als ob das Menschheitsleben nicht ein organisches Ganzes wäre, dessen Teile in einer unauflösbaren Einheit verknüpft sind; und als ob die verschiedenen Lebensgebiete einer nachträglichen Zusammenfassung und einer bloß „formalen Vereinheitlichung“ (Rickert) bedürften. Auch die Sittlichkeit ist nach allen Seiten den Zusammenhängen des

Lebens eingegliedert, weshalb es unmöglich ist, sie wissenschaftlich zu ergründen, ohne diesen Zusammenhängen nachzugehen. Nur im Zusammenhang mit den Aufgaben, die dem Menschen durch Natur und Leben gestellt werden, sind die sittlichen Vorschriften zu verstehen; nur so lassen sich die Gebote der Gerechtigkeit und der Treue, der Eltern- und Nächstenliebe, der Mäßigkeit und Selbstbeherrschung begreiflich machen. Die Wertethik fälscht den Sinn dieser Tugendbegriffe, wenn sie die Betätigung der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit nicht mehr auf lebendige Persönlichkeiten, sondern auf unpersönliche Werte hinordnet, nicht mehr auf konkrete Individuen, sondern auf abstrakte Ideen, nicht mehr auf die gegebene Wirklichkeit, sondern auf schemenhafte Wesenheiten einer transzendenten Welt. Leben und Wirklichkeit wissen von einer solchen Hinordnung nichts, sondern bloß die Theorie; die lebensvollen Beziehungen von Mensch zu Mensch werden gelockert, der Sinn des Lebens ist ein anderer als die dualistische Wertethik will; Werte sind nicht fertige Gebilde, bloß dazu bestimmt, „abgebildet“, „ausgedrückt“ oder „erfüllt“ zu werden; sittliche Werte wie Kulturwerte sind Lebenswerte, menschliche „Erzeugnisse“, werden durch das Leben erst hervorgebracht, durch einen Prozeß, der mit der Entwicklung der Natur- und Lebenskräfte zusammenfällt. Wert und Sein sind keineswegs voneinander geschieden, um erst in der Folge mühsam und notdürftig miteinander in Verbindung gebracht zu werden; nur der Gebrauch wertvoller Lebenskräfte und die Entwicklung wertvoller Anlagen begründet Lebenswerte. Wie alle Lebenstätigkeit ist auch die Verwirklichung von Lebenswerten eine immanente Bewegung, die nicht im Leeren, sondern im Realen verläuft, nicht erst mit dem Ergebnis oder Endpunkt in das Seiende einmündet, sondern von Anfang an und in ihrem ganzen Verlauf die reale Wirklichkeit zum Urheber und zum Träger hat. Alle Lebensbewegung verläuft in der Richtung von innen nach außen, nicht umgekehrt, wenn es auch der äußeren Voraussetzungen und Anregungen bedarf. Der Wirklichkeit widerstreitet es darum auch, zu behaupten, daß alle Werte absoluten Charakter tragen; es gibt zeitliche und vergängliche Werte; Werte, die mit der Zeit entstehen, werden mit ihr auch vergehen. Daran ändert der Umstand nichts, daß sich zeitliche Werte auf allgemeine Ideen zurückführen lassen; sie selber sind dennoch das Werk der Zeit. Nur abstrakte Vorbilder mögen als ewig gelten, nicht die zeitlichen Nachbilder. Nicht bloß in ihrer Beziehung zum Menschen ändern sich die Werte, sondern auch in sich selbst.

Aus der vermeintlichen Trennung von Sein und Wert möchte M., wie gesagt, Folgerungen ziehen. „Wer diesen ganzen Sachverhalt eingesehen hat, für den folgt ohne weiteres: Es muß also noch etwas anderes geben, was gut oder böse ist. Etwas, was neben den genannten Vorgängen und Gegenständen besteht. Es folgt noch mehr. Wir können jetzt sofort zwei Bestimmtheiten von diesem Etwas aussagen:

„a) Dieses Etwas kann kein seiender Gegenstand sein. Dann hätte es das Sein wie dieser Tisch, wie der Rhein, wie eine Vorstellung, wie ein Fühlen, dann könnte es nach der vorigen Überlegung nicht gut oder böse sein. Es besteht sicher, so sicher wie dieser Tisch vor mir, wie ein Gefühl in mir. Aber es ist in einer anderen Art wirklich. Wir müssen uns eben daran gewöhnen, daß es Wirkliches gibt, was nicht ist.

„b) Dieses Etwas muß eine gewisse Beziehung zum Menschen, zu seinem Ich, seinem Wollen, seinen Handlungen haben. Es muß nämlich den Menschen irgendwie bestimmen. Sein Wollen und seine Handlungen müssen irgendwie davon abhängig sein. Und diese Abhängigkeit muß derart sein, daß man im übertragenen Sinne auch die Handlungen, das Wollen, das Ich gut oder böse nennen kann.

„Wir nennen dieses Etwas die ethischen Werte. Es ist wohl ganz klar, daß sie nicht darum Werte heißen, weil sie hochgeschätzt oder wertgehalten werden. Sondern nur darum, weil sie eine Struktur besitzen, die von der Struktur der seienden Gegenstände völlig verschieden ist. Wir haben Namen für einige solcher Werte: Barmherzigkeit, Liebe, Treue, Demut, Bescheidenheit, Gerechtigkeit u. a. sind gute Werte, ihre Gegenstücke Unbarmherzigkeit, Hoffart, Treulosigkeit u. a. böse Werte. Die ethischen Werte sind also auch polar strukturiert. Es gibt notwendig zu jedem ein Gegenstück.“

Wer wollte verkennen, daß M. mit diesen Folgerungen auf einem unhaltbaren Boden steht! Aus der Annahme einer Trennung von Sein und Wert „folgt“ nichts, weil es eine solche Trennung nicht gibt. Der Schluß auf freischwebende Werte entbehrt jeder Grundlage, ebenso der Satz, daß zunächst nicht unsere Handlungen, sondern transzendente Werte die Träger sittlicher Eigenschaften sind. Auf diesem Wege ist denn auch der Verfasser nicht zu seiner Lehre gelangt, sie war bereits gegeben, bevor er solche Folgerungen gezogen hat. Und sind Werte, die als Träger sittlicher Eigenschaften gedacht sind, hiermit nicht als etwas Seiendes gedacht? Und wenn ihnen eine

Wirklichkeit oder Tatsächlichkeit zugeschrieben wird, ist ihnen damit nicht auch ein Dasein zuerkannt? Auch wenn es heißt: „Es muß noch etwas anderes geben,“ scheint von diesem „anderen“ die Existenz oder das Dasein ausgesagt zu werden. Das Gleiche besagen die Worte: „Es besteht sicher, so sicher, wie dieser Tisch vor mir, wie ein Gefühl in mir;“ die Werte sind nicht mehr als nichtseiend, sondern als etwas Daseiendes gedacht; mit dem „Bestehen“, das dem Tisch und dem Gefühl zugeschrieben wird, kann nur das Dasein gemeint sein. Es gelingt auch jetzt nicht, von den Werten die Kategorie des Seins fernzuhalten. Nicht anders liegt die Sache, wenn die Werte als etwas „Wirkliches“ bestimmt werden. M. meint allerdings: „Wir müssen uns eben daran gewöhnen, daß es etwas Wirkliches gibt, was nicht ist.“ Soll die Entscheidung wissenschaftlicher Fragen einer Gewöhnung anvertraut werden? Bei anderer Gelegenheit hat M. den Wert von Denkgewohnheiten geringer eingeschätzt. „Es ist,“ so hieß es dort, „ein enger und beschränkter Standpunkt, zu meinen, daß ein wirklicher Gegenstand das Sein haben müsse. Das ist durch nichts zu beweisen, es beruht nur auf Denkgewöhnung.“ Die Identifizierung von Sein und Wirklichkeit wird also abgelehnt, weil sie auf einer bloßen Denkgewohnheit beruhe, die Unterscheidung von Sein und Wirklichkeit aber wird, so scheint es, auf Grund einer Denkgewohnheit aufrechterhalten. Zugleich wird es jedoch als Gegenstand einer möglichen „Einsicht“ bezeichnet, daß „nicht jedes Wirkliche ein Seiendes ist;“ ja, diese Einsicht wird „geradezu als ein Kriterium für die philosophische Befähigung eines Menschen betrachtet“³⁾. Ricker t, Messer, Bauch denken gleichwohl anders, halten Wirklichkeit und Sein für identische Begriffe, sehen in den Werten zwar ebenfalls das Nichtseiende, aber gerade deshalb auch das „Unwirkliche“; das von M. aufgestellte Kriterium wird von ihnen nicht als Befähigungsnachweis anerkannt.

Großen Schwierigkeiten begegnen die Bemühungen, die transzendenten Werte zum sittlichen Handeln in Beziehung zu bringen; M. findet ein unbedingtes „Müssen“ darin, daß die Werte in eine solche Beziehung eintreten, das menschliche Wollen und Handeln „irgendwie bestimmen“, auf menschliche Handlungen die Merkmale des Guten und Bösen „übertragen“; und doch hat die Ethik bis zum Neukantianismus niemals mit einem solchen Verhältnis gerechnet. Die Frage allerdings, worauf

³⁾ Müller, *Einleitung*. 32.

die sittlichen Werte unserer Handlungen beruhen, worauf es ankommt, ob sie gut oder böse sind, diese Frage ist uralte und wird schon im Altertum und noch mehr im Mittelalter unaufhörlich erörtert. Zweierlei bestimmende Faktoren werden auseinandergehalten, ein objektiver und ein subjektiver; einerseits wird erkannt, daß viele Handlungen schon in sich, auf Grund ihrer Natur, ihres Inhaltes und im Zusammenhang mit den begleitenden Umständen einen bestimmten sittlichen Charakter haben, andererseits, daß den Handlungen der sittliche Charakter durch die subjektive Gesinnung mitgeteilt wird; das Urteil orientiert sich sowohl an der objektiven Sachlage wie an den Motiven des Handelnden. Frühzeitig schon schloß sich daran die weitere Frage, ob die beiden Orientierungspunkte voneinander unabhängig sind, unausgeglichen nebeneinander liegen bleiben oder ob sie zuletzt auf ein einheitliches Prinzip zurückgehen. Gibt zuletzt der objektive Charakter der Handlung den Ausschlag oder die subjektive Gesinnung? Im Wesen der Sache hat diese Frage im Mittelalter ihre Entscheidung gefunden, mit der Erkenntnis, daß es zuletzt nicht deshalb gute Handlungen gibt, weil es eine gute Gesinnung gibt, sondern daß es eine gute Gesinnung gibt, weil es gute Handlungen gibt. Nicht das subjektiv Gute, sondern das objektiv Gute ist das Frühere. Doch hat diese Entscheidung fortan nicht alle Schwankungen verhindert. Die damit gegebene Problemlage ist geblieben, bis die kritische Ethik und mit ihr speziell die Wertethik eine neue Sachlage geschaffen hat; das objektiv Gute tritt jetzt dem sittlichen Wesen nicht mehr in der Gestalt objektiv guter Handlungen, sondern in einer eigenen Welt von Werten gegenüber; nicht mehr jene Handlungen, sondern diese Werte sind aus sich gut; auf die Handlungen wird der sittliche Charakter erst von den Werten aus „übertragen“, wird ihnen, wie sich Hartmann ausdrückt, erst „aufgeprägt“. Die Wertethik führt einen Orientierungspunkt ein, der bis dahin weder für das tatsächliche Bewußtsein noch für die Theorie in Frage kam. „Barmherzigkeit, Liebe, Treue, Demut, Bescheidenheit, Gerechtigkeit u. s. w.“ wurden von jeher als gute oder sittlich wertvolle Handlungsweisen erkannt, aber erst die moderne Wertphilosophie hat daraus freischwebende Werte gemacht. Das tatsächliche und lebendige Bewußtsein fühlt sich jedenfalls nicht veranlaßt, zur Erklärung sittlicher Tatbestände transzendente Werte zu Hilfe zu nehmen; ebensowenig werden die Motive des sittlichen Handelns von dorthin genommen; die Sache scheint einfacher zu liegen, die Handlungen mit ihren immanenten

Werten sind der bestimmende Faktor. Wer ein Werk der Liebe oder Barmherzigkeit, der Treue oder Gerechtigkeit vollbringen will, wird nicht durch unpersönliche und transzendente Werte bestimmt, sondern durch die Rücksicht auf lebendige Persönlichkeiten; ob eine Pflicht oder überhaupt irgendein Anlaß zum Handeln besteht, richtet sich ganz nach den gegebenen Verhältnissen. Die Wertphilosophie hätte nur abstrakte Motive zu bieten, in Wirklichkeit wird alles Handeln durch die konkrete Sachlage bestimmt, wie schon Aristoteles unaufhörlich betont hat. Das Leben kennt kein Wollen, das auf bloße Werte geht, sondern nur ein Wollen, das eine wertvolle Wirklichkeit zum Anlaß und zum Gegenstande hat. Nicht auf die Darstellung oder „Abbildung“ oder „Erfüllung“ transzendenter Werte ist es abgesehen, sondern auf die Ausübung einer wertvollen menschlichen Lebenstätigkeit; naturgemäße Lebensentfaltung ist in sich selbst eine Verwirklichung von Werten. Auch M. muß neuestens bekennen: „Wenn man sagt, daß der gute Mensch die Untreue verachte, so meint man im Grunde nicht den Wert, sondern die untreuen Handlungen und die Gesinnung, aus der sie kommen, man meint die Untugend.“ Wie die kritische Philosophie überhaupt, so ist auch der Dualismus der kritischen Wertethik ein Stück wirklichkeitsfremder Philosophie. Nicht ein richtiges Sehen der Wirklichkeit hat zur Trennung von Sein und Wert geführt, diese Trennung war ja in der kritischen Philosophie schon da, bevor die phänomenologische Wertphilosophie ein solches Sehen geltend machen konnte. Wenn Scheler und Hildebrand der Kantischen Ethik mit Recht entgegenhielten, daß die Leistungen, die das Leben von uns verlangt, nicht bloß Gelegenheiten sind, die Pflicht zu erfüllen und eine schon bestehende gute Gesinnung zu betätigen, vielmehr den sittlichen Wert in sich selber haben und daher eine sittlich gute Gesinnung ihrerseits begründen, wie z. B. Linderung fremden Leides das Merkmal des Guten nicht erst auf Grund subjektiver Gesinnung annimmt, sondern bereits hat, so gelten diese Einwände auch noch, wenn die Wertethik das Merkmal des Guten zwar nicht von einer subjektiven Gesinnung, wohl aber von transzendenten Werten aus auf die Handlungen übertragen will. Und wenn das Leben gegenüber einer positivistischen Denkweise auf der Anerkennung von Sinn- und Wertgehalten besteht, so genügt es dieser Forderung nicht, dem Leben ein Reich von Werten ohne inneren Zusammenhang an die Seite zu stellen; die Lebenstätigkeit nimmt den Charakter des Wertvollen unmittelbar und auf

Grund ihres Inhaltes in Anspruch. Das dualistische Nebeneinander von Wert und Sein entspricht der Wirklichkeit nicht: Leben und Verwirklichung von Werten sind nicht verschiedene, nebeneinander verlaufende Bewegungen, sondern eine einzige und einheitliche Bewegung. Die Gefahr einer „Anarchie der Werte“ würde sich nur mit einem radikalen Individualismus verknüpfen; durch den Umstand aber, daß der Mensch nicht bloß „Individuum“ ist, sondern eine allgemeine Idee realisiert und so eine allgemeingültige Ordnung verkörpert, wird das Bedürfnis nach absoluten oder allgemeingültigen Werten vollauf befriedigt.

Begreiflich darnach, daß das Bestreben, nachträglich doch Sein und Wert in Zusammenhang zu bringen, über unklare und unsichere Ergebnisse nicht hinausdringt. Bald werden die Werte „verwirklicht“, bald von einer „Verwirklichung“ ausgeschlossen; bald gibt die „Macht“, bald die „Ohnmacht“ der Werte den Ausschlag. Auch M. kommt nicht ins Klare, hält es für „schwer, eine zutreffende Bezeichnung für diese Beziehung zu finden. Man kann sagen: die Werte werden im Leben ausgedrückt, oder sie werden im Leben abgebildet, oder sie werden erfüllt. Keine dieser Bezeichnungen gefällt mir; keine drückt das Verhältnis ganz so aus, wie ich es sehe. Vielleicht findet ein Leser eine bessere. Einigen wir uns seiner Kürze wegen auf den Ausdruck Wert-erfüllung.“ Ist wirklich dieser Ausdruck kürzer wie die andern? Von einer Klärung der Frage sind alle diese Bemühungen weit entfernt; auch M. weiß mit den freischwebenden Werten nichts Rechtes anzufangen. Vermögen so unsichere Abmachungen der Lebenshaltung eine ausreichende Grundlage zu geben? Die Schwierigkeiten liegen wieder nicht in der „Bezeichnung“, sondern in der Sache. Die Herrschaft traditioneller Begriffe und Anschauungen hat zu einer falschen Fragestellung geführt. Leben und Wirklichkeit kennen diese Schwierigkeiten nicht, mit denen die Wertethik vergeblich ringt; es gilt nicht als Aufgabe, dem Leben „irgendwie“ transzendente Werte näher zu bringen, sondern von den menschlichen Lebenskräften Gebrauch zu machen, die damit gesetzten Lebenszwecke zu erfüllen und auf solche Weise dem Leben wertvolle Inhalte zu geben. Das Leben selbst ist die Quelle der Lebenswerte. Zu sagen: „Die ethischen Werte stammen weder von den Dingen noch aus uns her,“ widerstreitet dem tatsächlichen Bewußtsein völlig. Die Notwendigkeit, Grund und Keim sittlicher Werte wieder in die Wirklichkeit zu verlegen, hat sich der Wertethik in wachsendem Maße

als unabweisbar dargestellt; *W i n d e l b a n d* vermochte trotz seines formalen Prinzips die sittlichen Werte nur im engsten Zusammenhang mit den Lebensinhalten zu begründen, die materiale Wertethik hat eine starke Hinwendung zur lebendigen Wirklichkeit vollzogen, *B a u c h* und *H e s s e n* knüpfen in aller Form an immanente Lebenszwecke an; weil jedoch daneben die formalistische Denkweise fortbesteht, bestehen auch die Schwierigkeiten fort und wird das Zustandekommen einer geschlossenen Auffassung verhindert. Die geschichtliche Bewegung verläuft so, daß Wert und Sein für die Philosophie des Altertums, des Mittelalters und auch noch des größten Teils der Neuzeit zusammenfallen, die Trennung erst im 19. Jahrhundert durch *Lotze* angebahnt und unter der Herrschaft des Kantischen Dualismus vollendet wird, in den letzten Jahrzehnten aber mehr und mehr in eine rückläufige Bewegung übergeht, während *M.* an dem uneingeschränkten Dualismus festhält. Eine gewisse Milderung hat immerhin auch er nunmehr eintreten lassen, nämlich mit der Unterscheidung „geistiger“ und „ungeistiger“ Werte; soll mit letzteren der Einheit von Sein und Wert Rechnung getragen werden, so wird bezüglich der ersteren die Trennung desto entschiedener aufrecht erhalten.

Ganz in der Linie des kritischen Formalismus hält sich *M.* auch, wenn er die Werte ausdrücklich des Inhalts beraubt und sie in diesem Punkte von Gedanken unterscheidet. „Gedanken sind hingeordnet auf Erkenntnisrelationen. Sie drücken diese Relationen aus. Sie sind nie etwas für sich allein, sondern immer Gedanken von etwas. Darum bedarf die Erkenntnis in allen Fällen, wo keine Evidenz vorliegt, eines Kriteriums, um wahre und falsche Gedanken zu unterscheiden. Ohne ein solches Kriterium wissen wir nicht, welcher Gedanke das positive und welcher das negative Abbild ist.“ „Bei den ethischen Werten ist die Sachlage anders. Sie sind nicht ethische Werte von etwas. Sie besitzen nicht diese Abbildintentionalität, dieses Hingeordnetsein. Und darum ist auch kein Kriterium notwendig, um die positiven ethischen Werte von den negativen zu unterscheiden. Man muß sie sich nur ganz zur Schau bringen.“⁴⁾

In Wahrheit ist ein Kriterium zur Unterscheidung von gut und böse ebenso unerläßlich wie zur Unterscheidung von wahr und falsch. Werturteile unterscheiden sich in dieser Beziehung nicht von anderen Urteilen, den allgemeinen Urteilscharakter

⁴⁾ *Einleitung*, 155 f.

haben sie mit ihnen gemein; in dem einen wie in dem anderen Falle ist ohne entsprechenden Maßstab oder Orientierungspunkt zwischen dem positiven und dem negativen Sachverhalt nicht zu unterscheiden. Wertprädikate drücken ihrem Wesen nach eine Beziehung zu einem Wertmesser aus; bedeuten positive Wertprädikate ihrem Wesen nach eine „Übereinstimmung“ mit einer maßgebenden Norm, so negative Wertprädikate ebenso wesentlich einen Gegensatz zur betreffenden Norm. Werturteile und Wertprädikate in diesem Sinne zu zergliedern, ist logisch unvermeidlich. Gerechte Handlungen sind Handlungen, die den Normen der Gerechtigkeit entsprechen, ungerechte Handlungen solche, welche diese Normen verletzen; so ist von keinem sittlichen Urteil die Beziehung zur entsprechenden Norm hinwegzudenken. Nicht als ob sich das Denken die maßgebende Norm in jedem Falle zum Bewußtsein bringen müßte; der sittliche Charakter einer Handlung kann erfaßt werden, ohne daß sich das Denken über den Grund Rechenschaft gibt; allein sachlich und logisch ist die Beziehung zur maßgebenden Norm nicht auszuschalten. Und muß nicht auch M. so denken? Er denkt tatsächlich so; wenn die sittlichen Prädikate im Hinblick auf die Werte auf die Handlungen übertragen werden, scheinen die Werte die entscheidende Norm zu sein; nach Maßgabe der Werte werden die Handlungen so oder anders beurteilt. Noch mehr; die Übertragung der Wertprädikate kann doch nicht willkürlich erfolgen, nicht jeder Wert kann auf jede Handlung übertragen werden. Dies heißt aber, daß auch die Beschaffenheit der Handlungen einen Ausschlag gibt, womit die Norm geradezu in die Handlungen selbst hineingelegt wird. Würde die Wertethik den Sachverhalt vollständig zergliedern, so müßte sie ebenfalls zu diesem Ergebnis vordringen. Die sittliche Ordnung nimmt wieder den Charakter der Seinsordnung an, die Trennung von Sein und Wert ist nicht durchführbar. Wenn das sittliche Bewußtsein bestimmten Handlungen immer das Merkmal des Guten, anderen stets das Merkmal des Bösen zuteilt, ist die Beschaffenheit der Handlungen nicht mehr unbeteiligt; der Unterschied zwischen gut und böse ist nicht zu gewinnen, ohne daß der Grund in den Handlungen selbst gefunden wird.

Der dualistischen Wertlehre paßt M. auch seine Gewissenslehre an. Das Gewissen wird als das „Wertbewußtsein“ definiert, eine Definition, die zwar nicht falsch, aber unzulänglich ist; das Gewissen hat es nicht bloß mit Werten, sondern auch mit Geboten, Pflichten und einem Sollen zu tun. Später wird M. seine

Auffassung „sehr stark modifizieren“, dem Umstande Rechnung tragen, daß sich viele Werte in einem Sollen auswirken. Aber gerade die höchsten Werte, „die Werte der Liebe, der Barmherzigkeit, der Reinheit (im weitesten Sinne), der Tapferkeit im Sinne innerer Festigkeit u. a.“ glaubt er hiervon ausnehmen zu sollen. Mit dem Einwande, daß dem Christentum die Liebe als ein Gebot gilt, meint er ohne Mühe fertig zu werden; doch kann seine Begründung in keiner Weise als stichhaltig betrachtet werden. Mit den Tatsachen gerät M. auch in Konflikt, wenn er das Gewissen, soweit es Normen zum Gegenstande hat, und besonders, sofern es als Pflichtbewußtsein erscheint, als „eine unechte Form des Gewissens“ bezeichnet, „die natürlich als Ersatz für das echte Gewissen Dienste leisten kann“. „Ein Leben unter dem Sollbereich“ ist ein „unechter Typus eines sittlichen Lebens“. In diesem Punkte sagt sich M. vom Geiste der Kantischen Ethik los; hat bei Kant gerade der Pflichtgedanke beherrschende Bedeutung, so will jetzt der Wertgedanke die Alleinherrschaft antreten; der Pflicht- und Gesetzescharakter des sittlich Guten wird durch die Wertethik verdrängt. Bei anderer Gelegenheit wurde dargetan, wie sich Kants formaler Pflichtbegriff bei Scheler und v. Hildebrand ausgewirkt hat; aus dem tatsächlichen Pflichtbegriff ist ein Zerrbild geworden, das dann ohne Mühe bekämpft werden konnte⁵⁾. Nur aus diesem geschichtlichen Zusammenhang erklärt es sich, daß auch M. eine Abneigung gegen die Pflichtmoral bekundet und in ihr einen unvollkommenen Typus der Sittlichkeit erblickt. Wieder orientiert er sich an einer geschichtlichen Tradition, nicht am tatsächlichen Bewußtsein; denn dieses betrachtet pflichttreue Gesinnung als einen wesenhaften und wertvollen Bestandteil sittlicher Lebenshaltung. Die Bemerkung, daß „in dem unecht keinerlei Geringschätzung liegen soll“, wirkt nicht überzeugend; Unechtheit und „Ersatz“ erfreuen sich nur einer verminderten Wertschätzung. Sichtlich hat M. den inhaltslosen Pflicht- und Normgedanken auch im Auge, wenn er meint: „Die meisten Menschen kennen nur den Sollbereich, nicht die Wertesphäre“. Beide Arten von Motiven schließen einander nicht aus, sondern fordern einander. Auch M. übersieht, daß es keine Vorschriften oder Normen ohne entsprechenden, d. h. wertvollen Inhalt gibt; wie das Gesetz und die Pflicht, das Sollen und die Geltung, so ist auch die Norm an bestimmte Inhalte gebunden

⁵⁾ Wittmann, *Max Scheler als Ethiker*. 51 ff. Derselbe, *Wertethik*. 248 ff.

und durch sie bedingt. Theorie und Wirklichkeit werden nicht auseinandergehalten; der dem tatsächlichen Bewußtsein angehörige Pflichtgedanke wird nicht von der besonderen Ausprägung unterschieden, die er in einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Theorie, nämlich in der Ethik Kants, gefunden hat.

Zu den Gewissenserlebnissen gehört auch das Schuldbewußtsein. Hier wird der Leser mit dem Satz überrascht: „Schuld ist kein ethisch fundierter Begriff“; ein Satz, der bisher wohl niemals irgendwo zu lesen war; wie die Pflicht, so zählt auch die Schuld zu den Inhalten des allgemeinen sittlichen Bewußtseins; M. jedoch will das Gewissen auf ein bloßes Wertbewußtsein reduzieren und deshalb sowohl den Pflicht- wie den Schuldgedanken daraus verdrängen. Geht der Kampf gegen die Pflichtethik, wie er von M. motiviert wird, auf Kants formalen Pflichtgedanken zurück, so beruft er sich für die Ausschaltung des Schuldgedankens darauf, daß hier „die ethische Sphäre von der religiösen durchbrochen wird“; „in der Struktur der ethischen Sphäre ist der Schuldbegriff nicht begründet“. Daß im Schuldbegriff ein religiöses Moment zum Ausdruck gelangt, darf als richtig gelten; die Analyse dieses Begriffs pflegt einen religiösen Bestandteil festzustellen; nur wenn in der Schuld nicht bloß die Übertretung einer unpersönlichen Regel, sondern die Mißachtung einer höchsten Persönlichkeit erkannt wird, scheint der Begriff seinen ganzen Inhalt zu bekommen. Der Grund muß darin gefunden werden, daß dem Bewußtsein aller Völker die sittliche Ordnung als gottgewollte Ordnung gilt, in der natürlichen Ordnung nicht bloß der unpersönliche Wille der Natur, sondern auch der persönliche Wille des Urhebers der Natur erkannt wird. Für M. aber drängt sich mit dem religiösen Moment ein Fremdkörper in die Sittlichkeit ein. Wieder gerät er in Widerspruch mit dem tatsächlichen Bewußtsein, legt sich „die Struktur der ethischen Sphäre“ in einer Weise zurecht, die der Wirklichkeit und den Tatsachen des sittlichen Bewußtseins widerstreitet. Die Geschichte hat gezeigt, daß sich Religion und Sittlichkeit nicht voneinander trennen lassen, ohne daß wesentliche Bestandteile der Zersetzung preisgegeben werden⁹⁾. Wenn M., wie auch der eine oder andere Vertreter der autonomen Moral versucht hat (M e s s e r), die Religion nur zur Begründung sittlicher M o t i v e, nicht auch zur Konstitution der Sittlichkeit heranziehen will, so verliert er sich in einen Widerspruch; denn sittliche Motive, die nicht vom Wesen der

⁹⁾ Wittmann, *Ethik*, 223 ff., 306 ff.

Sittlichkeit hergenommen sind, gibt es nicht; wenn die Religion nicht mit der Sittlichkeit zusammenhängt, kann sie nicht Motiv sittlichen Handelns werden. Es ist keineswegs „eine ganz andere Frage“, wenn es einerseits gilt, die Sittlichkeit in ihrem Wesen zu erfassen, andererseits Motive des sittlichen Handelns zu gewinnen; beide Fragen sind nicht voneinander zu trennen, da sittliches Handeln mit all seinen Motiven durch die Sittlichkeit bedingt ist. Daß es eine Verschiedenheit sittlicher Motive gibt, hat seinen Grund darin, daß die Sittlichkeit mit ihrem Wesen der Betrachtung verschiedene Seiten darbietet; soll es auch religiöse Motive sittlichen Handelns geben, so setzt dies voraus, daß die Sittlichkeit ihrem Wesen nach auch eine religiöse Seite hat.

Auch in der Strafe sieht M. keinen ethischen Begriffsinhalt, wieder wird „der ethische Wertbereich von der religiösen Sphäre durchbrochen“; „Strafe ist nur im Zusammenhang mit Schuld verständlich und innerhalb der Ethik nicht zu deuten.“ M.s Deutung kommt darauf hinaus, in der Strafe eine Vergeltung oder Sühne zu erkennen. Gilt aber die Vergeltung oder Sühne nicht allgemein als Bestandteil der sittlichen Gedankenwelt? Ebenso enthält das allgemeine sittliche Bewußtsein die Überzeugung, daß jedes Unrecht oder Vergehen Strafe verdient, so daß die Strafe als ein Korrelat einer sittlichen Übertretung erscheint. Der tiefere Grund dieses Zusammenhanges scheint gleichfalls aus dem Wesen der Sittlichkeit verständlich zu werden⁷⁾. Pflicht, Schuld, Strafe — alle diese Begriffe betrachtet und behandelt die Ethik von jeher als spezifisch ethische Begriffe und als Elemente des allgemeinen sittlichen Bewußtseins. Erst recht denkt die autonome Moral so; nachdem sie den Zusammenhang von Moral und Religion gelöst hat, erblickt sie in jenen Begriffen sogar rein sittliche Begriffe. Wenn sich M. anders entscheidet, so gibt offenbar die moderne Entwicklung des ethischen Denkens den Ausschlag; nachdem sich oft und oft gezeigt hat, daß die Erklärung jener Begriffe, wo Moral und Religion ineinandergreifen, der autonomen Ethik unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet, mag M. diesen Schwierigkeiten entgegen, stößt aber auf Schwierigkeiten von der anderen Seite her: der Bereich der Sittlichkeit wird gewaltsam verkürzt; so wenig jene Begriffe dem Rechtsbewußtsein und der Rechtspflege streitig zu machen sind, ebensowenig dem sittlichen Bewußtsein und dem sittlichen Handeln. Wenn die religiöse Sphäre an jenen Stellen

⁷⁾ Wittmann, a. a. O. 316 ff.

in die sittliche hineinragt, so ist das nicht ein „Durchbruch“ der einen Sphäre durch die andere; beide Sphären sind nicht getrennt, sondern gehören zusammen und greifen ineinander. Nicht dadurch werden die Schwierigkeiten vermieden, daß wesenhafte, für die autonome Moral unerklärliche Bestandteile der sittlichen Gedankenwelt in ein getrenntes Gebiet verwiesen werden, sondern dadurch, daß der **Z u s a m m e n h a n g** mit dem anderen Gebiet anerkannt wird.

Was die **M e t h o d e M.s** angeht, so fällt auf, daß nur allzu oft bloße Behauptungen an die Stelle von Darlegungen oder Beweisen treten. Die Natur eines Einleitungswerkes bringt es allerdings mit sich, daß nicht selten auf eine ausführliche Begründung verzichtet werden muß; doch macht der Verf. von diesem Rechte einen allzu ausgiebigen Gebrauch. Offenbar ist in erster Linie nicht der Charakter des Einleitungswerkes, sondern eine prinzipielle Einstellung entscheidend gewesen; mit der Phänomenologie redet M. einer schauenden Methode das Wort. Indessen ist die Wertschätzung dieser Methode infolge der gemachten Erfahrungen im Rückgang begriffen. Nicht als ob dieselbe schlechthin abgelehnt zu werden verdient; der Fehler liegt auch hier in der Einseitigkeit, in der Meinung, mit der Intuition allein schon ein ausreichendes Verfahren gefunden zu haben. In der Hauptsache ist wissenschaftliche Arbeit nicht eine Sache der Wahrnehmung, sondern des Denkens. Nicht schon die Wahrnehmung, sondern erst das zergliedernde und eindringende Denken läßt uns die Dinge in ihren Gründen erkennen und erschließt uns tiefere Einblicke in die Wirklichkeit. Und auch wenn es gilt, die Dinge in ihren Zusammenhängen zu durchschauen und größere Gedankenmassen gemäß der Einheit des Gegenstandes zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuarbeiten, muß eine bloße Intuition versagen. Mag der Intuition ein noch so weiter Spielraum gestattet werden, in jedem Falle müssen ihre Ergebnisse begrifflich geklärt und zu Einsichten verarbeitet werden, die vor der Prüfung der denkenden Vernunft standhalten. Intuitionen ergeben zwar Einzelheiten und Bruchstücke, aber keine einheitlichen Komplexe von Gedanken, keine umfassenden Zusammenhänge und Systeme. M. hält es für „sicher“, daß „es keinen obersten ethischen Wert gibt, aus dem sich die anderen ableiten lassen“. Die Sittlichkeit ist aber doch eine einheitliche Tatsache, verkörpert als solche eine einheitliche Idee, weshalb die Frage nach dem einheitlichen Prinzip nicht unterlassen werden kann; daß die materielle Wertethik es gleichwohl unterläßt, auf

diese Frage einzugehen, wurde deshalb mit Recht als ein Mangel empfunden. B a e u m k e r hat die Neigung, das verstandesmäßige und begriffliche Denken durch eine intuitive und gefühlsmäßige Erfassung der Dinge zu ersetzen, als eine feminine Geistesrichtung bezeichnet⁸⁾. Der wissenschaftliche Wert wird herabgedrückt. M. drängt das Gefühlsmoment an der Wertkenntnis allerdings stark zurück, um jedoch das Intuitive desto stärker zu betonen. Noch gehört zu einer wohlgeordneten philosophischen Arbeitsweise auch das historisch-kritische Moment. Als gefordert muß nicht bloß eine möglichst umfassende Sachkenntnis gelten, sondern auch eine möglichst umfassende Kenntnis der geschichtlichen Vergangenheit. Angesichts der Tatsache, daß das philosophische Denken mit den großen Fragen des Lebens schon seit Jahrtausenden beschäftigt ist, geht es nicht an, solche Fragen in Angriff zu nehmen, ohne sich wenigstens mit den bedeutsamsten Lösungsversuchen vertraut gemacht und sie auf ihren Wert geprüft zu haben. Das historisch-kritische Moment drängt sich mit dieser Zielsetzung nicht an die erste Stelle, sondern macht sich der Sachanalyse dienstbar und verwächst mit ihr zu einem einheitlichen Gesamtverfahren. Davon, daß philosophiegeschichtliche wie alle historische Forschung andererseits zugleich einen eigenen Zweck erfüllt, insoweit einen selbständigen Wissenszweig darstellt und in sich selbst zum Abschluß gelangt, ist hier abgesehen. Auch hervorragende Wertphilosophen haben den Wert historischer Forschung zu schätzen gewußt. R i c k e r t hat sie für unerläßlich gehalten, hat ihr eine befreiende Kraft zuerkannt: „Nur *durch* die Geschichte,“ so sagt er, „kommen wir *von* der Geschichte los“; nur der Vergleich mit den Leistungen der Vergangenheit bringt uns die geschichtliche Bedingtheit unserer eigenen Zeit und unseres eigenen Denkens zum Bewußtsein; eine umfassende Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung wird diese Bedingtheit dadurch „verringern“, daß sie unser philosophisches Denken dem „universalen Standpunkt der gesamten Philosophie aller Zeiten“ annähert: „Dann gelange ich gerade durch die historische Kenntnis der Vergangenheit über die historische Beschränktheit meiner besonderen Gegenwart hinaus und nähere mich dem für alle Zeit Gültigen und insofern Zeitlosen wenigstens an, indem

⁸⁾ *Philosophische Welt- und Lebensanschauung*. Herausgegeben v. M. Meinertz u. H. Sacher. 1. Bd., 1918, 68.

ich das bloß Gegenwärtige und partikular Historische in mir immer mehr ausschalte.“⁹⁾)

II.

Durch meine „Wertethik“ wurde M. zu einer neuen Darlegung seiner Anschauungen veranlaßt¹⁰⁾. Was bisher „und jetzt noch latent in den Anfängen der philosophischen Schau steckt“, soll „herausgearbeitet“ werden; der Verf. glaubt „einiges Neue sagen zu können“. Doch sollen „lediglich die ontologischen Grundlagen der Werte und im besonderen der ethischen Werte behandelt“ werden. M. will sich „nicht in einer kritischen Auseinandersetzung verlieren, die nur Augenblickswert haben würde“; er will „eine positive Darstellung“ bieten, die „nur hier und da einige kritische Dinge einfließen lasse“. Diese kritischen Bemerkungen sind jedoch in einem auffallend gereizten Ton gehalten, der S. 194 und 197 einen seltenen Grad erreicht, zu einer peinlichen Explosion anschwillt. M. beklagte sich früher einmal (*Einleitung* 9) in scharfen Worten über Verstöße gegen die Formen literarischer Kritik, hat sich aber jetzt nicht abhalten lassen, selber sich solche Verstöße zu Schulden kommen zu lassen. Ich habe ihm jedenfalls zu dieser Schreibweise keinen Anlaß gegeben und bin auch jetzt nicht versucht, in eine solche Tonart zu verfallen; sie widerstreitet dem Wesen und der Würde wissenschaftlicher Darlegung in hohem Maße. In methodischer Hinsicht bleibt M. der Gepflogenheit treu, Behauptung an Behauptung zu reihen, ohne eine Ableitung oder Rechtfertigung für notwendig zu halten; die „Gabe der Schau“ gilt als ausreichende Grundlage. Dem anders Denkenden wird diese Gabe abgesprochen samt der „Liebe zur Sache“ wie auch die Qualität des „echten Philosophen“; er bleibt in den „Anfängen wissenschaftlichen Verständnisses“ stecken, gilt als „blind“, nicht als „wirklicher Philosoph“, während der Vertreter der Wertphilosophie „die einzig wahre Demut kennt, die Demut vor der Sache selber“. Empfindet der Verf. das Bedürfnis, das Gewicht seiner Ausführungen durch starke Ausdrücke zu verstärken? Er kämpft mit untauglichen Waffen. Über weitere Ausfälle sei hinweggegangen. Ich bedauere, zu diesen Bemerkungen genötigt worden zu sein.

⁹⁾ *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*. Tübingen 1931. 17 ff.

¹⁰⁾ *Philos. Jahrb.* 54. Bd. 186 ff. 321 ff.

Zwei „Gruppen der Werte“, „ungeistige und geistige“, hält jetzt M. auseinander; in seiner „Einleitung“ hat diese Unterscheidung noch keine Rolle gespielt. „Durch das ontologisch nicht unterscheidende Ineinanderarbeiten der Gruppen ist die Wertphilosophie selber an den meisten Mißverständnissen schuld. Niemand kann sie ganz verstehen, der nicht diesen Unterschied in seiner ontischen Tiefe erfaßt“. „Der ungeistige Wert ist eine Bestimmtheit an einem Gegenstande, 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 Sinne sind nur die ungeistigen Werte. Gegenstände, die ungeistige Werte als Qualitäten haben, sind Güter“. Als Beispiele ungeistiger Werte dienen: „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“. Diese sind 1) „U n s e l b s t ä n d i g k e i t“: Der Wert bedarf wie jede Qualität oder Bestimmtheit eines Trägers. 2) „K o n s t i t u i e r u n g“. Die konstituierenden Faktoren dieser Werte sind die T r i e b e und S t r e b u n g e n. 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. G e f ü h l e kommen als konstituierende Faktoren n i c h t in Betracht. Sie verbinden sich wohl immer damit. Ein wertbetonter Gegenstand ruft Gefühle der Begeisterung, Liebe, Verachtung, Bewunderung, Unterwerfung u. s. w. 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.“ „Ungeistige“ Werte sind also dadurch gekennzeichnet, daß sie geeignet sind, Gegenstand von Trieben und Strebungen zu werden, „einen Trieb oder eine Strebung zu befriedigen“. 3) „R e l a t i v i t ä t“. Die Werte sind wesensnotwendige Werte für einen Menschen oder eine Gemeinschaft. Denn sie befriedigen ja Triebe und Strebungen und sind darin begründet. Damit nehmen sie m i t i h r e m W e s e n teil an allen Sonderungen der Menschen. Was für den einen positiv wertvoll ist, kann für den anderen negativ wertvoll sein“. Von weiteren Be-

stimmungen der „ungeistigen“ Werte darf abgesehen werden. Die weitaus größere Sorgfalt wendet M. den „geistigen“ Werten zu. Sie bilden „das eigentliche Thema der Wertlehre“. Bekannt sind „bis jetzt vier oder fünf Arten“ solcher Werte: „Die logischen, ethischen, ästhetischen, religiösen und vielleicht die Seinswerte. Die Wahrheit, die Gutheit, die Schönheit, die Heiligkeit sind keine Werte. . . . 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.“ Während M. den ungeistigen oder unselbständigen Werten die Geltung abspricht, betrachtet er die geistigen als geltende Werte. „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“. Um die Schwierigkeiten, die gegenüber dieser Auffassung erhoben werden, aus dem Wege zu räumen, stellt M. zunächst „eine geschichtliche Betrachtung“ an.

Wie er meint, geht „die Lehre, daß das Wirkliche sich mit dem Seienden deckt“, „auf Aristoteles zurück“. Noch einen engeren Sinn nimmt sie an, wenn „das Wirkliche und das Realseiende sich decken: für Aristoteles . . . ist alles entweder Substanz oder Akzidens“. „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 Punkte 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 Hinterweltliche 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 Plato, 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.“

Mit diesen Ausführungen läßt M. dem Leser eine zum größten Teil überflüssige Belehrung zuteil werden. Eine so überspannte Wertschätzung, der die aristotelische Philosophie „eine unübersteigbare Grenze“ bedeutet und „die denkbar größte Höhe“, die der Menschengestalt jemals erklommen hat, wurde m. W., abgesehen vom Araber Averroes, in der Geschichte niemals vertreten. Ich habe mich niemals auch nur entfernt in diesem Sinne ausgesprochen; meine Werke können obiger Darstellung unmöglich als Vorlage gedient haben; in meiner *Ethik des Aristoteles* habe ich mir vielmehr an erster Stelle die Aufgabe gesetzt, gerade die geschichtliche Bedingtheit der aristotelischen Ethik herauszuarbeiten. Die Lehre des griechischen Philosophen sollte in allen Teilen als das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung erkannt, in ihren geschichtlichen Quellen und Zusammenhängen durchschaut werden, mit dem Ergebnis, daß Aristoteles auf den Schultern seiner großen Vorgänger Sokrates und Plato steht. Im besonderen wurde die geschichtliche Bedingtheit seines Denkens sowohl als eine nationale wie als eine individuelle festgestellt. „Einerseits hat das allgemeine hellenische Wesen, hellenisches Denken und Fühlen, hellenische Lebensanschauung und Lebensstimmung in Aristoteles den bestimmtesten Ausdruck gefunden, andererseits erhalten all diese nationalen Momente die Formen einer stark ausgeprägten Individualität. So ergeben sich Anschauungen und Denkformen, die einerseits für

das hellenische Altertum überhaupt, anderseits für Aristoteles im besonderen charakteristisch sind und darum trotz aller geschichtlichen Nachwirkung nicht unverändert auf andere Völker und Kulturkreise übergegangen sind. Die Problemstellung, die Gedankenführung, die Lösung, all das zeigt eine geschichtlich bedingte Besonderheit. Der Herausarbeitung dieser zweifachen, der nationalen und der individuellen Bedingtheit wurde ein eigenes Augenmerk zugewendet. Gelegentliche Vergleiche mit neuzeitlichen Erscheinungen mußten diesem Zwecke dienstbar werden.

„Und doch, so geschichtlich bedingt einer solchen Betrachtungsweise die aristotelische Gedankenwelt erscheint, so wenig will es angehen, diese Gedankenwelt in lauter Elemente von bloß geschichtlichem Werte aufzulösen. So sehr Aristoteles aus der Sphäre nationaler und geschichtlich bedingter Vorstellungen schöpft, so treibt doch seine Gedankenwelt ihre Wurzeln tiefer zurück. Über das spezifisch Hellenische hinaus bezeichnet das allgemein Menschliche den Boden, auf dem Aristoteles steht. Es läßt sich nicht verkennen, daß in wichtigen Punkten das von Aristoteles der philosophischen Erörterung zugrunde gelegte menschliche Bewußtsein auch in der Gegenwart noch fortbesteht. Und gar manche Zergliederung, die Aristoteles vornimmt, hängt so wenig mit spezifisch antiken Vorstellungen zusammen, hält sich vielmehr so fest an ein allenthalben lebendiges Menschheitsbewußtsein, daß sie auch heutzutage als probehaltig gelten will. In solchen Punkten ruht die aristotelische Ethik nicht bloß auf geschichtlichen Voraussetzungen, sondern auf einem festeren Boden; hier beansprucht sie darum nicht bloß ein geschichtliches Interesse, sondern einen dauernden Wert“¹¹⁾.

Das lautet völlig anders als M. darstellt. Hätte er diesen Text vor Augen gehabt, so hätte er sich unmöglich in obigen Ausführungen ergehen können. Weit entfernt, der aristotelischen Ethik ohne starke Einschränkungen einen bleibenden Wert zuzuerkennen, stellt mein Buch gerade umgekehrt die zeitgeschichtlich bedingten Momente entschieden voran, um nur innerhalb der dadurch gezogenen Grenzen für die Anerkennung dauernd wertvoller Bestandteile Raum zu lassen. Wie kommt M. dazu, mir Anschauungen zu unterschieben, mit denen ich rein gar nichts zu tun habe? Die vielmehr geradezu das volle Gegenteil von dem

¹¹⁾ Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles. In ihrer systematischen Einheit und in ihrer geschichtlichen Stellung untersucht.* 1920, VII f.

besagen, was ich geschrieben habe? Speziell die nationale Bedingtheit des aristotelischen Denkens habe ich mit solcher Bestimmtheit hervorgehoben, daß M. in dieser Beziehung keine Entdeckung in Anspruch nehmen kann. Noch sei darauf hingewiesen, daß es mein Buch auch sonst nicht an der Kritik fehlen ließ. So wurde gezeigt, daß der griechische Philosoph mit seiner Analyse des Freiheitsbewußtseins zwar sehr erheblich über seine Vorgänger hinausdringt, besonders, wenn er zum ersten Male bewußt und ausdrücklich eine Freiwilligkeit im weiteren und im engeren Sinne unterscheidet, die Begriffe *ἐκούσιον* und *προαίρεσις* einander mit aller Schärfe gegenüberstellt, daß er jedoch die Spuren älterer, weniger scharfer Begriffsbestimmungen nicht vollständig verwischt, wie es ihm auch nicht gelingt, hinsichtlich der Ausdehnung der Willensfreiheit eine vollkommen einheitliche Auffassung zu entwickeln. Ferner wurde dargetan, daß Aristoteles zwar auch den sokratischen Intellektualismus weit hinter sich läßt, wesentlich weiter als Plato, obschon auch dieser, wie neuestens die Forschung gezeigt hat, sich nicht erst mit der Zeit, sondern von Anfang an von ihm abgewendet hat, daß aber gleichwohl bei Aristoteles an mehr als einem Punkte nicht der letzte Rest sokratischer Denkweise getilgt ist. Ganz besonders endlich läßt die aristotelische Glückseligkeitslehre an Geschlossenheit zu wünschen übrig, wenn dem Begriff zunächst ein durchaus ethischer Inhalt gegeben und auch durchweg festgehalten wird, bis im letzten Buche der Nikomachischen Ethik eine intellektualistische Auffassung Platz greift. So ergibt sich, daß meine Darstellung und Beurteilung der aristotelischen Lehre in vielfacher Hinsicht eine andere ist, als sie mir M. zur Last legen möchte; er hat sich über ein Phantom ereifert.

Eine unzutreffende Vorstellung vom Ganzen der aristotelischen Philosophie macht sich geltend, wenn M. meint, daß diese „Philosophie ausschließlich auf die Erfassung und das Verständnis der Sinnenwelt gerichtet ist und restlos darin untergeht“. Diese Charakteristik wird vor allem der aristotelischen Gotteslehre nicht gerecht. Der aristotelische Gott dient zwar zur Erklärung der Bewegung, im übrigen aber trägt er zur Erklärung der Wirklichkeit nichts bei, da er weder als Schöpfer noch überhaupt als Urheber zur Welt in Beziehung steht. Und doch bekundet der griechische Philosoph das stärkste Interesse, mit Hilfe des spekulativen Denkens möglichst tief in das Wesen Gottes einzudringen. Eine festgeschlossene Gedankenreihe entwickelt einen erhabenen Gottesbegriff, läßt den unbewegten Bewegter als unwandelbares

und notwendiges Sein, als reinste Tätigkeit und als höchste selbstbewußte Intelligenz erkennen. Aristoteles ist der erste, der auf dem Wege streng wissenschaftlicher Ableitung zu diesem Gottesbegriff gelangt. Auf „das Verständnis der Sinnenwelt“ ist es bei dieser Gedankenentwicklung nicht mehr abgesehen, das philosophische Denken zieht weitere Kreise. Dies auch, wenn Aristoteles durch Analyse der Tatbestände die Gesetze ermittelt, die aller Denktätigkeit zugrunde liegen, und wenn er ein System von Regeln feststellt, die speziell dem syllogistischen Verfahren als Norm dienen; um das Verständnis der Sinnenwelt ist es dem Philosophen wieder nicht zu tun, die Ergründung des geistigen Lebens ist sein Ziel. Ebenso auf weiten Strecken der Seelenlehre. Wenn hier Beobachtung und Zergliederung mehr und mehr ergeben, daß die platonische Annahme eingeborener Ideen in der Erfahrung keine Grundlagen hat, daß zwar unser Denken sich über die Erfahrung erhebt, aber nicht auf Grund angestammter Begriffe, sondern mit Hilfe einer denkenden Bearbeitung der Tatsachen, daß mithin die Erfahrung zwar der Anfang, aber nicht die einzige Quelle unseres Wissens ist, so geht das philosophische Denken auch mit diesen Ergebnissen über eine Aufhellung der Sinnenwelt weit hinaus; von der Sinnenwelt aus erschließt es tiefere Seinsbereiche. Mit seiner allerdings ganz unvollkommen entwickelten Lehre vom *νοῦς* steht Aristoteles ebenfalls außerhalb der Sinnenwelt; die Geistigkeit oder Immaterialität der Seele wird mit aller Sicherheit ausgesprochen, wenn auch die Schwierigkeiten nicht beseitigt werden, in die sich der Philosoph verwickelt. Sein Wissen will nicht beim unmittelbar Gegebenen stehen bleiben, sondern gerade das Übersinnliche erkennen und sich zum Göttlichen erheben. Zuletzt ist bei Aristoteles wie bei Plato das Übersinnliche und Ewige der Gegenstand des Wissens, mit dem bedeutamen Unterschiede, daß es nicht mehr unmittelbar, sondern durch die Vermittlung der Sinnenwelt erkannt wird. Auch als Metaphysiker will Aristoteles fest auf dem Boden der gegebenen Wirklichkeit stehen; daraus entnehmen, daß „die aristotelische Philosophie ausschließlich auf die Erfassung und das Verständnis der Sinnenwelt gerichtet ist und restlos darin untergeht“, heißt den Sinn und die Tragweite dieser Philosophie vollkommen verkennen. Endlich dringt auch die Ethik über eine Erklärung sinnlicher Vorgänge und Tatbestände weit hinaus; wenn der Philosoph das sittliche Wollen und Handeln, die Begriffe Tugend und Glückseligkeit zergliedert, bewegt er sich zuletzt nicht mehr im Bereich der Sinnenwelt, sondern des geistigen Lebens;

abgesehen von der Naturphilosophie hat er auf keinem Gebiete dem philosophischen Denken ein so begrenztes Ziel gesetzt, wie M. annimmt. Die aristotelische Philosophie zu einer bloßen Kosmologie stempeln zu wollen, widerstreitet den geschichtlichen Tatsachen in vielfacher Beziehung. — Die geistige Haltung, die M. dem griechischen Philosophen zuschreibt, verträgt sich auch kaum mit dem gerade durch ihn so entschieden ausgeprägten „Bildungsidealismus“. Während die Sophisten mit ihrem rhetorischen Bildungsideal des *εὖ λέγειν* nur praktischen Interessen dienen, dem freien Bürger die zur Teilnahme am Staatsleben erforderliche Ausrüstung geben wollen, sind die großen Philosophen auf ideale oder rein geistige Interessen eingestellt, auf eine Bildung, die ihren Wert in sich selber hat. Dem Leben soll die Weihe des Erhabenen und Idealen gegeben werden; das Geistige wird nicht mehr in die „reale Welt“ „einbezogen“, sondern erfüllt einen eigenen und höheren Zweck, hat nicht mehr Nutzwert, sondern Selbstwert.

Eine falsche Vorstellung bildet sich M. auch vom Wesen und von der Eigenart des Griechentums. Es trifft durchaus nicht zu, daß „diese Kultur nur die reale Welt kannte, und alles scheinbar Hinterweltliche doch in sie einbezog“. Das Griechentum rechnet durchweg mit einer Welt- und Lebensordnung, die über die „reale Welt“ erhaben ist, auch da Geltung hat, wo sie nicht erkannt und beobachtet wird. Der *νόμος ἀγράφος* ist eine allgemein anerkannte Kategorie. Menschliche Gesetzgebung erschöpft die tatsächlich geltende Ordnung nicht; diese treibt ihre Wurzeln in eine tiefere Sphäre zurück, auf eine Ordnung, die weder vom Wandel der Zeiten noch von der Verschiedenheit der Ortsverhältnisse berührt wird. Der Bereich der Wirklichkeit dehnt sich weiter aus als die „reale Welt“; auch das ungeschriebene Gesetz gilt den Griechen als ein wirklich bestehendes und verbindliches Gesetz; ja gerade von ihm leiten menschliche Gesetze ihre Verbindlichkeit her, im Gegensatz zu ihm haben sie keine Geltung. Antigone würde in der gleichnamigen Dichtung lieber alles erdulden, als dem göttlichen Gebot zu Gunsten einer menschlichen Anordnung untreu werden. Das absolut gültige Sittengesetz stand für das griechische Altertum ebenso fest wie für Kant und die moderne Wertethik; nur denkt jene Zeit nicht daran, dem Seienden etwas Nichtseiendes zugrunde zu legen; auch das ungeschriebene Gesetz wird dem Bereich des Seienden zugezählt; es gilt als göttliches Gebot. Im engsten Zusammenhang mit der Lehre vom allgemeinen Fluß der Dinge entwickelt Heraklit und noch mehr die Folgezeit den

Gedanken des ewigen Weltgesetzes; vergängliche und unvergängliche Ordnung erscheinen nicht als verschiedene Welten, sondern nur als verschiedene Seiten der nämlichen Sache: Auch die menschliche Natur hat ja eine wandelbare und eine unwandelbare Seite. Hinter dem Wechsel der Dinge steht die zeitlose Vernunft. Die Anerkennung unvergänglicher Normen des menschlichen Lebens ist ein durchgehendes Lehrgut der griechischen Philosophie, so zwar, daß nicht einmal die Skepsis umhin konnte, diesem allgemeinen Bewußtsein Rechnung zu tragen. Daß in allem Sein Maß und Ordnung herrscht, daß alles Gute und Schöne durch Einhaltung allgemeingültiger Normen bedingt ist, diese Überzeugung steckt dem Griechentum tief im Blute. Aristoteles hatte keinerlei Anlaß, die ewige Ordnung wieder „in das Reale hineinzubiegen“; denn Sokrates und Plato hatten nicht den geringsten Versuch gemacht, sie aus dem Bereich des Realen oder Seienden herauszunehmen. Und wenn Aristoteles „nicht anders konnte, weil er in allem Grieche“ war, warum konnte Sokrates und Plato anders, die doch auch Griechen waren? Wenn hier ein Unterschied besteht, so nur in dem Sinne, daß Sokrates und Plato im Mittelpunkt des griechischen Mutterlandes geboren und aufgewachsen sind, während Aristoteles in der thracischen Landschaft Chalcidice geboren wurde, in einer Gegend, die damals zwar vollständig gräzisiert, aber doch Kolonialland war; erst mit dem 18. Lebensjahr kam er nach Athen.

M.s. „geschichtliche Betrachtung“ bewegt sich in Konstruktionen, die in den Tatsachen keinen Halt finden und jeder Beweiskraft entbehren. Die herkömmliche „Gleichsetzung des Wirklichen mit dem Seienden“ stammt keineswegs von Aristoteles, sondern fußt auf einer viel breiteren und tieferen Grundlage, nämlich auf einem in einem allgemeinen Sprachgebrauch verkörperten, schlechthin allgemeinen Bewußtsein; eine Tatsache, die auch daran zu erkennen ist, daß jene Gleichsetzung weit über die Sphäre aristotelischer Traditionen hinausgeht; nicht bloß Aristoteliker eignen sich jene Gleichsetzung an, wie M. anzunehmen scheint, sondern auch solche, die gegen den Verdacht, im Banne aristotelischer Traditionen zu stehen, gefeit sind, wie Rickert, Messer, Bauch. Steht M. nicht geradezu einzelt da? Der Versuch, die Identifizierung von Sein und Wirklichkeit als den Ausfluß einer spezifisch aristotelischen Denkweise erscheinen zu lassen, ist in jeder Hinsicht mißlungen.

Einen eigenen Abschnitt widmet M. der aristotelischen Ethik. Die von ihm entwickelten „Grundeinsichten über das Gute und Böse“ geben, wie er meint, „die beste Möglichkeit, die aristotelische Ethik zu verstehen und zu beurteilen“. Doch widerstreitet es den anerkannten Grundsätzen moderner Geschichtsschreibung, ein antikes System erst von modernen Anschauungen aus verständlich zu machen. Nicht als ob ein Vergleich mit modernen Anschauungen nicht dazu angetan wäre, auf die antike Philosophie neues Licht fallen zu lassen; allein die Kenntnis der antiken Philosophie wird hierbei schon vorausgesetzt; im Grunde und in der Hauptsache läßt sich die Philosophie des Altertums eben nur aus den Ideen und Verhältnissen des Altertums, nicht der Gegenwart, aufhellen. Von diesem Gesichtspunkte war ja auch M. bei seiner „geschichtlichen Betrachtung“ geleitet: Die aristotelische Philosophie sollte ganz aus dem „Bannkreis der griechischen Kultur“ verstanden werden. Sehr anfechtbar sind auch die Sätze: Die aristotelische Ethik „will zur Tugend erziehen. Sie ist also keine theoretische Wissenschaft“. Richtig ist nur, daß sie vielleicht nicht ausschließlich theoretische Wissenschaft ist; unmöglich aber kann bestritten werden, daß sie in erster Linie wissenschaftliche Zwecke verfolgt. Sie will keineswegs bloß zur Tugend erziehen, sondern vor allen Dingen die Tatsachen des sittlichen Denkens und Lebens durch eindringende Zergliederung aller in Betracht kommenden Begriffe einem tieferen Verständnis erschließen. Klärung der Begriffe und der begrifflichen Verhältnisse, das ist das Ziel, worauf es Aristoteles in seiner Ethik durchweg abgesehen hat; und nur die spezielle Tugendlehre scheint daneben auch einem praktisch-pädagogischen Interesse zu dienen; aber auch hier treten die begrifflichen Erörterungen in den Vordergrund. Nicht einmal in seiner Politik ist es dem Philosophen bloß um praktische Ziele zu tun, wie er im dritten Buch ausdrücklich hervorhebt. Den Boden der geschichtlichen Wirklichkeit verläßt M. auch, wenn er die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu dessen Vorgängern ins Auge faßt. Hat er sich in der „Einleitung“ mit der Behauptung begnügt, daß die Anfänge zur modernen Wertethik „in leichten Spuren“ schon bei Sokrates, „deutlicher“ jedoch im Mittelalter zu erkennen seien, so glaubt er neuestens bei Sokrates und Plato ein „Tasten“ und „Suchen nach der Autonomie“ wahrzunehmen. In Wahrheit fehlt es einer solchen Deutung an jeder Grundlage. Autonomie ist ein spezifisch moderner Begriffsinhalt, der dem Altertum ferne liegt, ganz besonders, wenn hiemit eine vom

Seienden abgelöste Wertordnung charakterisiert werden soll. Die dem Guten zugeschriebenen Merkmale des *ἰκανόν* und *τέλειον* rechtfertigen eine solche Auslegung nicht, sondern haben einen ganz anderen Sinn. Auch der sokratische Intellektualismus gibt keine Grundlage ab, sondern gehört ebenfalls Zusammenhängen an, die jede Berührung mit der modernen Wertlehre ausschließen; die sokratische Lehre ist hier durch die Forschung vollkommen aufgehellt, der von M. angedeutete Versuch ist nicht geeignet, sie von einem neuen Gesichtspunkte aus zu beleuchten. Das Bemühen, bei den Griechen eine Sphäre des Nichtseienden zu entdecken, erweist sich wieder als eine gewaltsame Mißdeutung, ebenso das erneuerte Bestreben, in diesem Punkte zwischen Sokrates und Plato einerseits und Aristoteles andererseits einen Unterschied festzustellen. Es kann nicht zugegeben werden, daß sich M. ermächtigt zeigt, im Bereich der griechischen Philosophie die anerkannten Forschungsergebnisse zu korrigieren; nur durch neue, über den Stand der Forschung hinausdringende Untersuchungen könnte das Recht hierzu begründet werden.

M.s Kritik der aristotelischen Ethik erstreckt sich besonders darauf, daß „diese Ethik zwei Ordnungen vermischt, die nicht das Geringste miteinander zu tun haben“. Gemeint ist der Umstand, daß der griechische Philosoph die sittlichen Werte mit dem Sein und Wesen des Menschen in inneren Zusammenhang bringt. Während H a r t m a n n glaubte, für die Trennung von Sein und Wert auch bei Aristoteles einen Anknüpfungspunkt zu finden, rechnet M. mit einer solchen Möglichkeit offenbar nicht mehr, legt dem griechischen Philosophen vielmehr die V e r b i n d u n g beider Sphären zur Last. Die Tatsache objektiver Zwecke anerkennt er, nur tadelt er, daß Aristoteles hierin auch das Wertmoment erblickt; Zweckerfüllung sei nicht schon das Gute, das „Zweckwidrige“ nicht schon das Böse. Aristoteles „verkennt vollständig das Spezifische, Letzte, Unersetzbare, Nichtmehr-Auflösbare von gut und böse, sieht nicht die Autonomie von gut und böse. Solange man in dem Kreis der Entfaltung des menschlichen Wesens bleibt, ist das Ethische restlos unverständlich.“ Indessen ist Aristoteles an Wirklichkeitssinn der modernen Wertphilosophie überlegen. Scharfe Erfassung und tiefdringende Analyse der Wirklichkeit bildet den Kern seines Philosophierens, im allgemeinen und im besonderen: auch seine ethischen Ergebnisse hat er auf diesem Wege gewonnen. Die Wirklichkeit gab ihm ein Recht, mit dem Zweckgedanken das Wertmoment zu verbinden. Besteht doch alle Zweck-

erfüllung, wie sie von Aristoteles verstanden wird, in einer Betätigung wertvoller Lebenskräfte und begründet darum ihrem Wesen nach wertvolle Zustände; das Merkmal des Wertvollen kann davon nicht getrennt werden. Weist der Zweck unmittelbar auf ein vollendetes oder wertvolles Sein hin, so wird eben deshalb in jeder Vollkommenheit die Beziehung zu einem Zwecke erkannt: Vollkommenheit ist erfüllter Zweck; die Begriffe Vollkommenheit und Zweck sind Korrelate. Diesen Sachverhalt erkennt Aristoteles vor allem in den Organen oder Teilkräften des Organismus; jedes Organ ist von der Natur zur Ausübung einer entsprechenden Tätigkeit und zu einem Zustand naturgemäßer Lebensentfaltung bestimmt. Weil aber die Teile für das Ganze, die Organe für den Organismus da sind, betätigen sie sich im Dienste des Ganzen oder Organismus; letzterer erscheint als der höhere oder übergeordnete Zweck, ein Verhältnis, das Aristoteles auch im Menschen erkennt. Auch im Menschen unterscheidet er deshalb zwischen Vollkommenheiten, die zunächst nur den Organen anhaften, und solchen, die unmittelbar das Ganze oder die Persönlichkeit ergreifen und vollenden. Letztere erkennt er in den sittlichen Vorzügen; denn diese sind es, die den Menschen als solchen veredeln; sie sind höchste Vorzüge oder Vollkommenheiten. Bedeutet nun jede Vollkommenheit einen erfüllten Zweck, so muß eine höchste Vollkommenheit die Erfüllung eines höchsten Zweckes sein, jenes Zweckes, der dem Menschen als solchem gesetzt ist. Wenn nicht alles täuscht, steht der griechische Philosoph mit all dem ganz auf dem Boden der Wirklichkeit; abgesehen von allen, die dem Kritizismus Gefolgschaft leisten, dürfte kaum jemand widersprechen. Die dem Apriorismus der kritischen Philosophie entstammende Wertlehre vermag jedoch den Charakter des Wirklichkeitsfremden nicht abzustreifen; jede Art von Vollkommenheit aus einer Zweckerfüllung oder einer Entwicklung wertvoller Anlagen zu erklären, bereitet keine Schwierigkeiten, ebensowenig die Erklärung einer höchsten Vollkommenheit aus der Erfüllung eines höchsten Zweckes, während es aussichtslos ist, menschliche Vollkommenheiten aus transzendenten Werten zu erklären, die der Menschennatur innerlich fremd und zusammenhangslos gegenüberstehen. Auch sittliche Vollkommenheit kann nur gedeutet werden als vollendetes Sein; sittliche Anlagen gehören zum Sein und Wesen des Menschen, und nur die Entwicklung solcher Anlagen begründet sittliche Werte, die das Sein und Wesen eines vollkommenen Menschentums ausmachen und so den Charakter von Seinsbestimmtheiten an sich

tragen. Wie alles Leben und alle Lebenstätigkeit, so muß auch das sittliche Leben als eine Entfaltung von Anlagen und Lebenskräften gedacht werden. Nur von der individuellen Menschenatur erhalten die sittlichen Eigenschaften der Persönlichkeit ihren individuellen Charakter; ebenso aber leiten sich die gemeinsamen Merkmale von der gemeinsamen Menschennatur her. Mit Nachdruck hat Tröltsch festgestellt, daß sich die Wertlehre unfähig zeigt, der individuellen Besonderheit des sittlichen Handelns gerecht zu werden, und daß dieses Unvermögen mit den geschichtlichen Tatsachen „immer wieder hoffnungslos zusammenstößt“. Dies gelte vor allem von der kritischen Wertlehre; wenn nur das Allgemeine gilt, kommt das Individuelle zu kurz, kann nicht der Gegenstand der Wertschätzung sein, muß als eine Trübung, Durchbrechung und Einschränkung des Allgemeinen oder Wertvollen erscheinen, kann nicht „als innere Einheit des Tatsächlichen und Ideellen“, nicht als Einheit „von Sein und Sollen“ verstanden werden. Daß auch das Individuelle sein soll, daß das Allgemeine und Ideelle nur in individueller Ausgestaltung oder Bestimmtheit zur Verwirklichung und Vollendung gelangen soll, daß auch die individuelle Seite der menschlichen Persönlichkeit der Sphäre des Ideellen und Seinsollenden angehört, wird nicht erkannt. Die kritische Wertlehre bleibt hinter dem neueren Humanismus zurück, hält sich in der Linie des Platonismus und Neuplatonismus; der ungeheuere Reichtum, der in der Geschichte vom Individuellen ausgeht und von da in das Leben einzieht, die ungeheuere Fülle geistigen Lebens, die individuellen Ursprungs und -Charakters ist, wird nicht gewürdigt. Im Banne dieser Denkweise befindet sich auch noch die phänomenologische Wertethik. Der Blick ist einseitig „auf Normen, Wesensschau und zeitlose Gesetzlichkeit“ gerichtet; auch diese Ethik will „die empirische Individualisierung immer erst hinterher anflücken“¹²⁾. M. gibt in der Sache diese Hilflosigkeit zu, wenn er bekennt, daß Irreales und mit ihm die Welt der Werte am Aufbau des Individuellen unbeteiligt ist, daß das Individuelle ausschließlich dem Realen angehört. In Wahrheit ragen die Werte auch in das Individuelle herein, nehmen ebenso individuellen Charakter an wie das Sein. Andererseits können gleich den individuellen auch allgemeine Werte nur als Seinsbestimmtheiten gedacht werden; nur so schließen sich beide zu einem einheitlichen Ganzen zusammen, während sich die Wertphilosophie vergeblich darum bemüht¹³⁾.

¹²⁾ Tröltsch, *Gesammelte Schriften*. 3. Bd. 1922. 203 ff.

¹³⁾ Wittmann, *Wertethik*, 189 ff.

Aus den nämlichen Gründen ist auch nicht daran zu rütteln, daß die Menschennatur tatsächlich allem sittlichen Denken und Handeln als Norm dient. Niemand bestreitet, daß sich die Gewissensvorschriften durchweg auf das Individuelle zuspitzen, da die Lebenslage, die den Menschen zum Handeln bestimmt, stets eine singuläre ist; der einzelne ist gehalten, die allgemeinen sittlichen Regeln nach Maßgabe seiner individuellen Eigenart und seiner besonderen Verhältnisse zu erfüllen; die individuelle Menschennatur stellt jedem eine persönliche Lebensaufgabe. Hat nun bloß das individuelle Sein der Persönlichkeit normierende Bedeutung, nicht auch das allgemein Menschliche? Oder kommt der allgemeinen Menschennatur diese Bedeutung erst recht und vor allem zu? Individuelles gibt es nicht ohne Allgemeines, die allgemeine Norm geht dem einzelnen Fall innerlich voraus, ist g r u n d l e g e n d e r Natur; dient der Persönlichkeit die individuelle Besonderheit als Norm, so nur, weil vor allem die allgemeine Menschennatur Norm ist. Nicht die Individualität für sich ist die Norm, sondern die individuelle M e n s c h e n n a t u r; nicht die Individualität als solche soll entwickelt und vollendet werden, sondern der individuelle M e n s c h: Gegen das Menschentum darf das Individuum nicht verstoßen, die normierende Bedeutung der allgemeinen Menschennatur ist unleugbar, die Individualität ist nur die besondere Form, worin das allgemein Menschliche verwirklicht und ausgeprägt werden soll. Sein und Sittlichkeit sind nicht „zwei Ordnungen, die nicht das Geringste miteinander zu tun haben“; die sittliche Ordnung ist nicht vom sittlichen Sein zu trennen, ist sowohl mit ihren allgemeinen wie mit ihren individuellen Teilen Seinsordnung; nur im Zusammenhang mit einem sittlichen Sein gibt es auch eine sittliche Ordnung. Auch M. muß zugeben, daß „die ethischen Werte personrelativ sind“; dies kann nur heißen, daß sie zum Sein und Wesen der Person in innerer Beziehung stehen. Keine sittliche Vorschrift ist namhaft zu machen, die nicht allein aus dem menschlichen Wesen zu rechtfertigen wäre. Das Gewissen orientiert sich nicht an einer vermeintlichen, von allem Sein losgelösten Wertordnung, ein solcher Versuch müßte vollkommen versagen, wie im Hinblick auf die individuellen, so auch im Hinblick auf die allgemeinen Bestandteile der sittlichen Ordnung. Wie auch M. einräumt, „erschauen die wenigsten Menschen unmittelbar die ethischen Werte“; die Sittlichkeit „der meisten Menschen ist nicht durch die Schau aufgebaut“; „in der

Hauptsache rührt sie . . . von dem her, was wir den Sollbereich nennen“; sie orientiert sich nicht an Werten, sondern an Normen. Wenn Tröltsch konstatiert, daß die Wertphilosophie hinter dem neueren Humanismus zurückbleibt, so gilt dies nicht bloß, sofern sie gegenüber der individuellen Besonderheit des Lebens versagt, sondern auch, sofern sie der Wirklichkeit überhaupt nicht gerecht wird. So wenig die Wirklichkeit den Wertgedanken entbehren kann, ebensowenig denkt sie ausschließlich oder rein werttheoretisch, gliedert vielmehr den Wertgedanken dem Seinsgedanken ein. Nicht auf bloße Werte hat es das Leben abgesehen, sondern auf ein wertvolles Sein, nicht auf inhaltslose oder formale Werte, sondern auf ein wertvolles Menschentum. Die Erziehungslehre denkt humanistisch, nicht werttheoretisch; die Erziehungs- und Bildungsideale aller Zeiten wollen den Menschen veredeln, nicht Werte „erfüllen“. „Werterfüllung“, diese Zielsetzung liegt zwar in der Linie des Kantischen Formalismus und des reinen Vernunftgesetzes, ist aber nicht der Wirklichkeit entnommen. Nicht die „Gabe der Schau“ hat die freischwebenden Werte in die Philosophie eingeführt, sondern die geschichtliche Entwicklung; die kritische Ethik hatte sie bereits von den Dingen getrennt, bevor die phänomenologische Ethik dazu kam, sich auf die „Gabe der Schau“ zu berufen.

Hiegegen hätte M. nicht einwenden sollen, daß es auch freischwebende Dinge gibt. Er beachtet nicht, daß er dem Wort freischwebend einen ganz anderen Sinn unterlegt. Ist von freischwebenden Werten die Rede, so steht das Verhältnis von Sein und Wert in Frage; gemeint sind Werte, die von allem Sein unabhängig sind, nur Werte, nicht auch ein Seiendes sind. Ein ganz anderes Verhältnis wird ins Auge gefaßt, wenn von freischwebenden Dingen gesprochen wird; es handelt sich nicht mehr um das Verhältnis von Sein und Wert, sondern um das Verhältnis von Sein und Sein; gemeint sind Dinge, die in sich bestehen, nicht eines anderen Seins als ihres Trägers bedürfen. Es ist klar, daß die eine Frage mit der anderen nichts zu tun hat; von einem in sich bestehenden Sein läßt sich in keiner Weise auf Werte schließen, die keines realen Trägers bedürfen. Noch weniger hätte in den freischwebenden Werten „eine gewisse Ähnlichkeit“ mit freischwebenden Gestirnen erblickt werden sollen. M. klammert sich an das Wort und verliert aus dem Auge, daß er Verhältnisse heranzieht, die mit der Sache nichts zu tun haben.

Geyser hat dargetan, daß keine Möglichkeit besteht, die Werte über die Sphäre des Seins hinauszuhoben, daß ihnen tatsächlich sowohl ein Sosein wie ein Dasein zugeschrieben wird. M. findet die Gründe „sehr schwach“, hat sie aber nicht im mindesten zu entkräften vermocht. Muß nicht auch er wieder die „Allherrschaft des Seienden“ anerkennen, wenn er ausführlich von der „Ontologie der Werte“ und ihrer „ontischen“ Struktur handelt? Und wenn er nicht bloß das Reale, sondern auch das Ideale zum Seienden rechnet? Wenn er den Werten eine bestimmte Struktur zuerkennt, ist das etwas anderes als ein Sosein? M. selber wendet diese Kategorie an, dehnt das Axiom, daß „ontische Struktur und Wirklichkeitsform einander fordern“, daß „jedes Sosein sein Dasein verlangt“, auch auf die Werte aus. Zugleich macht er von der Kategorie des Daseins Gebrauch, die Wirklichkeitsform der Werte erscheint als ihre Daseinsform. Mit dem Grundsatz, daß jedem Sosein die Daseinsform entspricht, denkt er sich die Konstitution der Werte analog der des Seienden; ein Verhältnis, das er zunächst innerhalb des Seienden erkennt, überträgt er auf die Werte; „etwas Seinsfremdes“ können dann die Werte nicht mehr sein. Alle Begriffe, mit denen M. die Struktur der Werte aufbaut, sind vom Sein her genommen; die Trennung der Werte vom Sein erweist sich auch ihm als undurchführbar. Dies ist auch der Fall, wenn die Wirklichkeitsform der Werte als Geltung bestimmt wird; auch diese Kategorie führt nicht über das Sein hinaus; denn auch den Naturgesetzen kommt eine Geltung zu, Naturgesetze aber gehören samt ihrer Geltung dem Seinsbereich an. So wie M. die Werte kennzeichnet, sind sie nicht bloß etwas „Wirkliches“, sondern auch etwas Reales; zwar muß nicht alles Wirkliche „handgreiflich“ sein; aber das Merkmal des Realen oder Seienden läßt sich davon nicht trennen. Mit dem „Wirklichen“ führt M. eine unhaltbare Kategorie ein; während sonst der Neukantianismus die Welt aus dem „Unwirklichen“ aufzubauen sucht, nimmt M. das „Wirkliche“ in der Gestalt des Nichtseienden zum Ausgangspunkt, ein Versuch, der ebenfalls zum Scheitern verurteilt ist. Zwischen Sein und Nichtsein läßt sich kein Mittleres einschieben; was mehr ist als ein Nichts, ist ein Sein. Einen mittleren Weg will M. auch gehen mit der Unterscheidung von „geistigen“ und „ungeistigen“ Werten, um den Einwänden zu entgehen, die gegen die Trennung von Sein und Wert erhoben werden; allein bloß die „ungeistigen“ Werte sind

gegen jene Einwände geschützt, gegenüber den geistigen bleiben sie in voller Geltung.

Es war überflüssig, gegenüber dem Dualismus, der an dem Weltbild der Wertphilosophie „so oft“ beanstandet wird, „an erster Stelle zu bemerken, daß ein Dualismus der Wirklichkeit, wenn er besteht, einfach hingenommen werden muß, auch wenn er die Aufgabe liebgewordener Ansichten verlangt“; überflüssig, zu bemerken, daß „wir die Welt nicht so einrichten können, wie wir es gerne möchten, sondern sie hinnehmen müssen, wie sie ist“. Noch weniger hätte erwartet werden sollen, daß M. daraus ein „Dilemma“ macht, daß ja auch die Unterscheidung von Materie und Seele einen Dualismus bedeutet, „zwei letzte, je auf nichts anderes mehr zurückführbare Wesenheiten“, so daß „nur die Wahl bleibe,“ entweder beide Dualismen“ anzunehmen oder beide abzulehnen. „Nicht aber gehe es an, eine Auswahl nach dem Prinzip der Tradition zu treffen. Dualismus bleibt Dualismus, gleichgültig, ob man ihn immer gekannt hat oder nicht. Man darf sich auch nicht darauf berufen, daß der Dualismus in dem einen Falle größer sei als in dem anderen. Darin liegt an sich etwas Richtiges. Der ontische ‚Abstand‘ der Werte vom Seienden ist größer als der des Seelischen vom Materiellen. Aber die Einstellung gegen den Dualismus kann sich sinngemäß nur auf den wesenhaften Unterschied berufen und keinen Krämerhandel mit Größen anfangen.“

Kein Zweifel, daß diese Argumentation in mehr als einer Beziehung überraschen muß. Die größte Überraschung bereitet der Satz: „Dualismus bleibt Dualismus“. Unglücklicher hätte M. kaum argumentieren können; er hat mit der Eilfeder geschrieben. Als ob es nicht ganz verschiedene Probleme wären, wenn einerseits das Verhältnis von Seele und Leib, andererseits das Verhältnis von Sein und Wert geklärt werden soll. Die Trennung von Geist und Materie hat wahrlich nichts mit der Trennung von Sein und Wert zu tun; mit der einen ist keineswegs die andere gefordert. Der Unterschied der beiden Probleme ist nicht ein Unterschied der Größe, sondern der Qualität; von der einen Sachlage läßt sich nicht auf die andere schließen; strenge Auseinanderhaltung so ganz verschiedener Fragen ist von einem Dilemma weit entfernt. Wer eine Trennung von Sein und Wert ablehnt, wehrt sich nicht „gegen einen Dualismus als Dualismus“, sondern bekämpft einen Dualismus von ganz bestimmter Art. M. klammert sich abermals an das Wort und sieht darüber hinweg, daß es sich

um völlig verschiedene Sachverhalte handelt. Die Kategorie des Soseins trägt er wieder auch in die Werte hinein, wenn er betont, daß die Trennung von Sein und Wert „ein Soseinsdualismus, aber kein Daseinsdualismus ist. Werte und Seiendes sind verschieden, aber nicht geschieden“. In aller Form wird hiemit auch den Werten wieder ein Sosein zugeschrieben; das Sosein als solches haben die Werte mit dem Sein gemein, nur daß es ein anderes oder „verschiedenes“ Sosein ist. Abgeschwächt wird diese Verschiedenheit, wenn Sein und Wert als „einander angepaßt“ erscheinen; „etwas Seinsfremdes“ sind so die Werte wieder nicht. Die Wertphilosophie ringt vergeblich um eine klare und einheitliche Auffassung. Andere bestimmen das Verhältnis von Sein und Wert wesentlich anders. M. hat es nicht gern, daß die Wertphilosophen gegeneinander ausgespielt werden; allein sie fordern dazu heraus, wenn sie einander widersprechen und gleichwohl der einzelne im Namen der Wertphilosophie schlechthin sprechen will.

M. will nicht gelten lassen, daß die Lebensnormen ihren Grund in den Lebenszwecken haben; für die Wertphilosophie kehrt sich das Verhältnis um, „hier ist das Sollen das Primäre und der Zweck das Sekundäre. Durch das Sollen, letzten Endes also durch die ontische Struktur der Werte, wird der Zweck erst konstituiert“. Allein aus der Wirklichkeit ist auch diese Auffassung nicht geschöpft, sondern wieder der kritischen Tradition entnommen; daß es transzendente Werte gibt, ist vorausgesetzt. Tatsächlich liegt aber das Verhältnis nicht so, als könnten die Zwecke der Lebewesen aus bereits bekannten Normen abgeleitet werden, sondern so, daß nur aus den Lebenszwecken zu erkennen ist, welche Lebenshaltung die richtige ist, während die Zwecke unmittelbar mit der Natur der Organismen gegeben sind und aus ihren Organen, Lebenskräften und Anlagen erkannt werden. Nach den Zwecken richtet es sich, welche Normen für die Lebenstätigkeit maßgebend sind; und erst die Einhaltung der natürlichen Normen begründet Werte, d. h. wertvolle Zustände und Eigenschaften. Nicht inhaltslose, formale, aus dem Transzendenten stammende Normen schreiben dem Leben die Richtung vor, sondern Normen, die ihren Grund in der Natur und Bestimmung der Lebewesen haben; ein Verhältnis, das ohne Frage auch im Menschen und im sittlichen Leben zur Geltung gelangt. Auch auf diesem engeren Gebiete ist der Zweck die Norm der Lebenstätigkeit. Auch sittliche Normen gehen keineswegs den Zwecken

voraus, sondern leiten sich von ihnen her; ohne Zwecke würde auch das sittliche Leben der Normen entbehren; freischwebende Werte konstituieren keine Zwecke und erklären keine Normen. Freilich ist es das Gute, was den Menschen bestimmen und seinem Leben die Richtung geben soll; allein hiemit ist der Zweck bereits gesetzt: Das Gute erscheint als der Zweck. Nicht so liegt das Verhältnis, als würden sich aus den Werten die Zwecke erst ableiten, sondern so, daß mit den Zwecken auch schon das Wertmoment gegeben ist: die natürlichen Lebenszwecke sind wertvolle Zwecke, so daß der Wertcharakter von ihnen nicht hinwegzudenken ist, während die Wertphilosophie von reinen Werten und Normen aus den Übergang zu den Zwecken nicht herzustellen vermag.

Mit Unrecht wehrt sich M. dagegen, daß der Wertethik eine allgemeine Axiologie zur Last gelegt wird; die Behauptung, daß sie versucht, den allgemeinen und inhaltslosen Wertgedanken zum ethischen Prinzip zu erheben, kann angesichts der Tatsachen nicht in Abrede gestellt werden; bei Scheler, v. Hildebrand und Bauch kommt dieses Bestreben immer wieder zur Geltung. Der Zusammenhang mit Kants Formalismus liegt auch hier auf der Hand; es ist im Grunde ein und derselbe Gedanke, wenn Kant die Gesetzmäßigkeit als solche zum Gesetz erhebt, Windelband die inhaltslose Norm, den absoluten Maßstab und das reine Pflichtbewußtsein, Rickert das reine Sollen und die inhaltslose Geltung, die Marburger Schule und mit ihr Bauch die inhaltslose Einheit oder Totalität für das Prinzip des sittlich Guten ausgibt, und wenn zuletzt diese Funktion dem inhaltslosen Wertgedanken übertragen wird; auch mit ihrer allgemeinen Axiologie folgt die Wertethik einer langen kritischen Tradition.

Mangelhaft ist die Arbeitsweise der Wertphilosophie besonders auch insofern, als eine ausreichende Zergliederung der Tatbestände nur allzu oft unterlassen wird; ein Mangel, der sich in allen Stadien der geschichtlichen Entwicklung nachweisen ließ. Allzu schnell ist sie bereit, letzte, unauflösbare Sachverhalte anzunehmen, wo das zergliedernde Denken solche nicht anzuerkennen vermag. So auch, wenn M. sagt: „Gut und Böse sind letzte Gegebenheiten. Sie sind etwas Originäres, was nicht mehr auf etwas anderes zurückführbar ist.“ Dies wäre vielleicht der Fall, wenn sittliche Werte wirklich transzendente und „schaubare“ Wesenheiten wären. Allein als solche sind sie uns tat-

sächlich nicht gegeben; M. selbst mußte gestehen, daß die meisten Menschen hiervon nichts wissen; ja, so darf hinzugefügt werden, bis vor wenigen Jahrzehnten hat überhaupt niemand etwas davon gewußt. Gegeben ist uns Gutes und Böses zunächst nur als Bewußtseinsinhalt, mit der Tatsache, daß die Menschen zwischen gut und böse zu unterscheiden pflegen. Nur diese Bewußtseinstatsache ist eine unmittelbare Gegebenheit; mit ihr nimmt die Untersuchung einen festen Ausgangspunkt, nicht mit der Annahme freischwebender Werte, und diesem Sachverhalt ist die Fragestellung anzupassen. Bewußtseinstatsachen sind zwar unmittelbare, aber nicht letzte Gegebenheiten; die Frage nach ihrer Herkunft kann nicht unterdrückt werden. Ist es nun, wie sich gezeigt hat, unvermeidlich, sittliche Urteile vor allem in der Weise zu zergliedern, daß ein entsprechender Maßstab als logische Voraussetzung erkannt wird, da sich sonst zwischen gut und böse nicht unterscheiden ließe, so kann hiegegen nicht eingewendet werden: „die Norm als bloße Norm kann die Handlung nicht böse machen“; die Norm an sich kann dies freilich nicht, aber die Mißachtung der Norm; der Unterschied zwischen positiven und negativen Wertprädikaten kann nur so verstanden werden, daß das menschliche Handeln zu maßgebenden Normen einmal positiv, das andere Mal negativ in Beziehung tritt, die Norm einmal befolgt, das andere Mal mißachtet. Die weitere Frage ist dann, wie das Bewußtsein zur Anerkennung geltender Normen gekommen ist; eine Frage, die ohne Zusammenhang mit der menschlichen Natur und der Natur der Dinge niemals zu lösen sein wird: Sittliche Normen erweisen sich als Forderungen der Natur. In ein letztes Hauptstadium tritt die Untersuchung mit der Erkenntnis ein, daß sich mit dem Hinweis auf die Natur als solche die Bewußtseinstatsachen doch nicht restlos erklären lassen, sondern erst, wenn auch noch beachtet wird, daß dem Menschheitsbewußtsein die sittliche Ordnung nicht bloß als die Forderung der Natur, sondern eben deshalb zugleich als der Wille des Urhebers der Natur erscheint; erst dann gewinnen die sittlichen Begriffe ihre volle Prägung; daß dem so ist, dafür hat die Geschichte der autonomen Moral den Beweis erbracht; die Ausschaltung des religiösen Bestandteils hat die Bewußtseinstatsachen zerstört; das Ergebnis, zu dem die denkende Zergliederung der Bewußtseinstatsachen gelangt, wird durch geschichtliche Tatsachen bestätigt. Unsere sittlichen Begriffe sind nicht „letzte Gegebenheiten“, sondern Bewußtseinsinhalte, die sich sehr wohl durch zergliederndes und

eindringendes Denken einem tieferen Verständnis erschließen lassen. Der Gedankengang der Wertethik jedoch wie schon die Kantische Ethik ist auf ein totes Geleise geraten und hat zu einem Skeptizismus geführt, den das tatsächliche Bewußtsein ablehnt. H a r t m a n n meint: „Wir wissen noch nicht, was das Gute ist“; und M. glaubt noch weitergehen zu dürfen mit dem Satz: „Wir k ö n n e n es gar nicht wissen. So wenig ich jemals wissen kann, was Rot ist.“ Die Kritik wurde durch den Skeptizismus der kritischen Ethik daran erinnert, daß Kant die Juristen ver-spottete, weil sie immer noch nach ihrem Rechtsbegriff suchen; und jetzt machen sich Juristen (S a u e r) lustig, daß die Ethiker noch nicht wissen, was gut und böse ist. Die Analogie mit dem Rot hat keine Beweiskraft; seitdem bekannt ist, daß Farbenempfindungen auf der Wahrnehmung von Lichtwellen beruhen und die Unterschiede der Farben den Unterschieden der Wellenlängen entsprechen, läßt sich nicht mehr schlechthin behaupten, daß man nicht weiß, „was Rot ist“; die eindringende Forschung hat das Wesen der Sache dem Verständnis nähergebracht.

„Die Wertethik habe ich keineswegs als „verderblich angesehen“, meine kritischen Ausführungen richten sich ausschließlich gegen ihren dualistischen Charakter, gegen die Trennung von Sein und Wert; M. entstellt den Tatbestand. Das Vorwort zu meiner *Wertethik* schließt mit dem Satz: „Kaum braucht darnach eigens hervorgehoben zu werden, daß wahrlich nicht gegen eine Wertethik als solche angekämpft werden soll; nur darauf ist es abgesehen, das werttheoretische Denken von irreführenden historischen Einflüssen zu befreien, auf rein sachliche Grundlagen zu stellen und den entsprechenden Zusammenhängen Geltung zu verschaffen; die Kritik hat sich ein durchaus positives Ziel gesetzt“. Auch das lautet völlig anders als mir M. unterstellt. Jedes Bestreben, der gegnerischen Anschauung gerecht zu werden, wird vermißt.

Während H e s s e n in der modernen Wertethik nur einen Platonismus, nicht auch Kantische Einflüsse erkennen will, räumt M. immerhin ein, daß diese Ethik gerade mit dem in Frage stehenden Punkte in den Bahnen Kants wandelt: „Kant hat durchaus im Sinne der Sphärenscheidung von Seiendem und (geistigem) Wert gewirkt. Aber er hat damit nur in eine Atmosphäre hineingewirkt, die schon längst da war“, und an der schon Plato und Augustin, Duns Skotus und Leibniz u. s. w. gearbeitet haben. Doch bleibt es auch jetzt bei bloßen Behauptungen; jeder

Versuch, ihnen eine geschichtliche Grundlage zu geben, wird unterlassen; die „Atmosphäre“, in die Kant „hineingewirkt“ haben soll, wird nicht festgestellt. Die Trennung der sittlichen Ordnung vom Sein beginnt erst mit Kants reinem Vernunftgesetz, bis dahin galt die Vernunft mit ihrem Gesetz als das Sprachrohr der in den Dingen verkörperten Natur- und Seinsordnung; erst in der Transzendentalphilosophie zieht sich die Vernunft von den Dingen auf sich selber zurück. Und wenn es wahr ist, daß das reine oder fremde Vernunftgesetz in der Ethik des reinen Willens und des reinen Pflichtbewußtseins, des reinen Sollens und des absoluten Maßstabes, der inhaltslosen Norm und der inhaltslosen Geltung fortlebt, so ist nicht zu bestreiten, daß diese Bewegung sich auch noch in den absoluten oder freischwebenden Werten auswirkt; es handelt sich wirklich um die neueste Phase des von Kant ausgegangenen Formalismus. Daß die Wertethik zugleich zu Kants Formalismus in Gegensatz tritt, bildet keinerlei Schwierigkeit; Abhängigkeit und Gegensatz schließen einander nicht aus, wie die Geschichte des menschlichen Denkens auf jedem Blatte zeigt. M. hat sich, so viel mir bekannt ist, auf dem Gebiete historischer Forschung niemals betätigt; historischen Bewegungen und Zusammenhängen nachzugehen, sie nach Maßgabe einschlägiger Methoden zu analysieren, scheint ihm fernzuliegen. Mit bloßen Behauptungen, mögen sie auch noch so uneingeschränkt und forciert lauten, ist es hier am allerwenigsten getan; mit einer schauenden Methode lassen sich historische Fragen nicht zum Austrag bringen. — Kant hat übersehen, daß das Sittengesetz das Leben nicht bloß regelt und ordnet, sondern auch mit Werten erfüllt; hier erweist sich seine Ethik als ergänzungsbedürftig. Nur hätte die Wertethik nicht von der einen Einseitigkeit in die andere fallen sollen; der Pflicht- und Gesetzesgedanke ist ebenso unentbehrlich wie der Wertgedanke; und mit freischwebenden, von allen realen Grundlagen abgelösten Werten ist ebensowenig geholfen wie mit einem inhaltslosen Gesetz. Der Fehler Kants konnte nur dadurch gutgemacht werden, daß dem Gesetz wieder eine reale Grundlage und ein wertvoller Inhalt gegeben wird; wird das Gesetz von einer mit der Menschennatur gesetzten Lebensaufgabe hergenommen, so findet mit ihm auch das Wertmoment den notwendigen Halt; ein solches Gesetz bietet dem Leben nicht bloß die Norm und die Ordnung, sondern erfüllt es, soweit es eingehalten wird, mit wertvollen Inhalten. Um dem Wertgedanken Rechnung zu tragen, brauchte

man deshalb nicht in eine Welt transzendenter Werte zu flüchten; es liegt näher, an eine teleologische Lebensbetrachtung zu denken, sie wird dem Wertgedanken vollauf gerecht. So ergänzen sich Pflichtethik und Wertethik zu einem vollen und allseitigen Begriff der Sittlichkeit; weder die bloße Pflichtethik Kants noch die bloße Wertethik des Neukantianismus wird der Wirklichkeit gerecht. Nicht das war der Fehler Kants, daß ihm die Pflicht als ethisches Prinzip galt, sondern dies, daß er sich mit einer inhaltslosen Pflicht begnügte, statt zu bedenken, daß jede Pflicht sich auf einen wertvollen Inhalt stützt. Auch M. sucht nach einer Synthese, behauptet, daß „die Wertethik die erste Ethik ist, die dem Gesetz, der Pflicht und dem Zweck die ihnen zukommende Stelle anweist“; doch hat er nicht gezeigt, inwiefern Gesetz und Pflicht in der Wertethik „die ihnen zukommende Stelle“ finden; und der bezüglich des Zweckgedankens angestellte Versuch hat nicht zum Ziele geführt. M. glaubt, die Zweckethik sei nur ein „Netz wie die christliche Moral“, da Sittengesetze „so wenig wie etwa juristische Gesetze das wirkliche Leben zu d e c k e n imstande sind“. Allein mußte sich nicht gerade die Wertethik von kundigster Seite sagen lassen, daß sie ein bloßes „Netz“ ist, das der Mannigfaltigkeit des Lebens nicht Rechnung zu tragen weiß und mit den geschichtlichen Tatsachen immer wieder hoffnungslos zusammenstößt? Ein Gesetz jedoch, das aus der Natur der Dinge fließt, bleibt nicht im Abstrakten stecken, sondern wird dem Individuellen innerhalb der Wirklichkeit ebenso gerecht wie dem Typischen; da alles Wirkliche die Form der Individualität besitzt, gebietet das der Wirklichkeit entstammende Gesetz nicht bloß Allgemeines, sondern auch Individuelles. Abermals wirkt eine Kantische Tradition fort, wenn M. voraussetzt, daß Gesetze den Charakter des Abstrakten nicht abstreifen; das ist zwar der Gesetzesbegriff Kants, aber nicht der der Wirklichkeit.

Der religiösen Seite der Sittlichkeit will M. dadurch gerecht werden, daß er die Werte „irgendwie im Zentrum des Absoluten fundiert sein“ läßt, eine Angabe, die allzu unbestimmt lautet und deutlich an S c h e l e r erinnert; wenn die Wertethik das Verhältnis nicht schärfer zu fassen vermag, ist schwer zu begreifen, wie sie sich um „eine reinere und höhere“ Gottesauffassung verdient machen will. Auch zur Aufhellung und Ergründung der sittlichen Tatsachen trägt eine so unbestimmte Abmachung nichts bei. Es sind leere Redewendungen, wenn es nach so dürftigen Ergebnissen heißt, „die Wertethik offenbare einen unerhört großen und

tiefen Zusammenhang, während die Zweckethik trotz aller Versuche wissenschaftlicher Erhöhung im Grunde bei der primitiven Form der vornaturwissenschaftlichen Apologetik bleibt und sich mit der Auffassung der Sittengesetze — so wie diese Apologetik mit der der Naturgesetze — als göttlicher Gesetze begnügt“. Es ist wieder eine Entstellung des Tatbestandes, wenn M. behauptet, daß sich die Zweckethik mit der Auffassung der Sittengesetze „als göttlicher Gesetze begnügt“; mein ganzes Buch hat dem Nachweis gegolten, daß das Sittengesetz vor allem als Natur- und Seinsordnung zu denken ist. Nicht oft genug kann M. seinen Gegensatz zur „christlichen Moral“ und zu den „christlichen Ethikern“ hervorheben. Muß das Sittengesetz nicht doch auch als göttliches Gebot betrachtet werden? Vor allem steht fest, daß diese Auffassung einem allgemeinen Menschheitsbewußtsein entspricht; die Ergebnisse der Ethnologie lassen keinen Zweifel zurück, daß die Völker aller Zeiten im Sittengesetz nicht bloß die Stimme der Natur, sondern auch eine göttliche Willenskundgebung erblicken; erst die autonome Moral der Neuzeit ist bestrebt, den göttlichen Gesetzgeber durch menschliche Autonomie zu ersetzen. Vollkommen radikal wird der Gedanke meist nicht durchgeführt; ein Rest religiöser Auffassung bleibt in der Regel zurück. Kant ist auch in diesem Punkte Vorbild geworden, wenn er das Gesetz nicht mehr in Gott wurzeln läßt, gleichwohl aber meint, noch von einem göttlichen Gebot reden zu dürfen, auf eine Begründung hin, die der Kritik nicht standhält; das göttliche Gebot hat keine sachliche Grundlage mehr. Die geschichtliche Auswirkung der autonomen Moral ist ein doppelte. Einerseits hat sich von Anfang an gezeigt, daß sich diese Moral der Möglichkeit beraubt, die Bewußtseinstatsachen begreiflich zu machen. Schon Kant mußte den kategorischen Imperativ für ein „unbegreifliches“ Etwas erklären. Und Schopenhauer hat festgestellt, daß diesem Imperativ dadurch der notwendige Halt entzogen wurde, daß ihn die autonome Moral vom Hintergrund religiöser Weltbetrachtung abgelöst hat; ein Urteil, das durch die weitere Entwicklung des ethischen Denkens unaufhörlich bestätigt worden ist. Sodann ist es bei einem unerklärlichen Etwas nicht geblieben; die autonome Moral ist zur Beseitigung des unerklärlichen Tatbestandes übergegangen, hat das sittlich Gute des imperativen Charakters mehr und mehr entkleidet, etwa an die Stelle der Pflicht das „absolut Wertvolle“ gesetzt oder den absoluten Imperativ in einen bedingten verwandelt. In der Sphäre der autono-

men Moral ist der Pflichtgedanke in den Prozeß der Auflösung eingetreten; das Unvermögen, die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins allseits zu erklären, könnte durch nichts wirksamer besiegelt werden als durch unaufhörlich erneuerte Versuche, dem sittlichen Denken andere Formen und Inhalte zu geben; die Unfähigkeit der autonomen Moral, der Pflicht eine ausreichende Stütze zu bieten, hat nicht bloß den Verzicht auf eine Erklärung, sondern auch die Zersetzung der Pflichtidee zur Folge gehabt. So hat die Geschichte gezeigt, daß das sittliche Bewußtsein doch auch auf einer religiösen Basis ruht, und daß Schopenhauer einen wirklichen Zusammenhang durchschaute, als er den kategorischen Imperativ für einen Ausfluß religiöser Weltbetrachtung erklärte. Nur widerstreitet es den geschichtlichen Tatsachen, wenn Schopenhauer das göttliche Gebot bloß im Dekalog, nicht auch in der natürlichen Weltordnung entdeckt, als positive und freie Anordnung denkt, nicht als Willenskundgebung, die schon mit der Natur der Dinge gegeben ist; Pflicht, Gesetz und Sollen sind auch im Heidentum und in der antiken Ethik Bestandteile des sittlichen Bewußtseins.

Daß nun auch die Wertethik in den Spuren der autonomen Moral wandelt, daraus macht sie selber keinerlei Hehl. Der geschichtliche Grund liegt in der Tatsache, daß bei Kant Formalismus und Autonomie sachlich miteinander zusammenfallen; das reine Vernunftgesetz ist sowohl das formale wie das autonome Gesetz, schließt sowohl die Naturordnung wie das göttliche Gebot aus, ein Zusammenhang, der in der kritischen Philosophie geblieben und auch auf die Wertethik übergegangen ist. Auch die Wertethik enthält, als geschichtliche Gesamterscheinung genommen, nicht bloß den Gegensatz zur Natur- und Seinsordnung, sondern zugleich zum göttlichen Gebot, erweist sich nicht bloß als eine Auswirkung des Kantischen Formalismus, sondern auch als eine Fortsetzung der autonomen Moral, läßt die Sittlichkeit zwar im Transzendenten gründen, ohne jedoch einen göttlichen Gesetzgeber anzuerkennen. Windelband und Rickert konnten zwar nicht umhin, wenn auch mit kritischer Zurückhaltung, dem Reich der Werte, eine religiöse Spitze zu geben; ähnlich Scheler und Müller, während Hessen die religiöse Seite erheblich stärker zur Geltung gelangen läßt; von einem göttlichen Gesetzgeber jedoch ist mit all dem nicht die Rede. Messer und Hartmann sodann schließen jede Art religiöser Grundlegung der Sittlichkeit auf das entschiedenste aus, rücken

das Moment der Autonomie in den Vordergrund; gerade darin sehen sie die Bedeutung des Wertgedankens, daß er jedes religiöse Prinzip überflüssig macht. Mit dieser Tendenz gliedert sich die Wertethik trotz ihres Bemühens um einen ethischen Idealismus einer Bewegung ein, die seit mehr als einem Jahrhundert zersetzend wirkt. Hat sich die autonome Moral anfänglich begnügt, das göttliche Gebot in Abrede zu stellen, so ist sie mehr und mehr zu einem Kampf gegen das Gesetz überhaupt übergegangen; wie früher schon der Pflichtgedanke, so ist jetzt auch der Gesetzesgedanke in den Prozeß der Auflösung eingetreten. Es wird einer „gesetzesfreien Ethik“ das Wort geredet¹⁴⁾. Die Zersetzung des sittlichen Bewußtseins schreitet voran. Ein Kulturkritiker der Gegenwart, O. F l a k e, sieht darum in der Frage, ob „Bindung“ oder „Nichtbindung“, das „Grundproblem der Zeit“. Ist K a n t mit seiner Pflichtmoral vorerst der Repräsentant strenger Gebundenheit, so hat N i e t z s c h e der entgegengesetzten Bewegung den stärksten Antrieb gegeben. Die kritische Ethik aber hat ihr gegenüber nicht standgehalten, aus der autonomen Moral ist eine „gesetzesfreie“ Ethik geworden, eine Bewegung, der auch die Wertethik ihren Tribut zollt. Der Fehler liegt wieder nicht im Wertgedanken an sich, sondern in dem ausschließlichen Recht, das er beansprucht; in dem Umstand, daß er aus den Zusammenhängen herausgehoben, auf sich selbst gestellt und zu einem für sich allein ausreichenden Prinzip erhoben werden soll; wie durch den Wertgedanken nicht die Zwecke und Normen entbehrlich gemacht werden, so auch nicht die Pflicht und das Gesetz; mit dem Bestreben, ihn gleichwohl zu isolieren und zu einem absoluten Prinzip zu gestalten, orientiert sich die Wertethik nicht an den Tatsachen des sittlichen Bewußtseins, sondern sie ist von Theorien und wissenschaftlichen Traditionen getragen. Der Wertgedanke wird für immer ein Bestandteil des sittlichen Bewußtseins bleiben, aber nur mit den tatsächlichen und unauflösbaren Zusammenhängen. Daß sich die kritischen Ausführungen meines Buches durchweg auf dieser ausgleichenden Linie bewegen, hat M. nicht gewürdigt. Die seit Kant unaufhörlich fortgesetzten Bemühungen, Natur und sittliche Ordnung voneinander zu trennen, haben sich in allen Stadien ihrer geschichtlichen Entwicklung als undurchführbar erwiesen. Ein reines Vernunftgesetz gibt es nicht, sondern

¹⁴⁾ Hierzu W i t t m a n n, *Gesetz und Sittengesetz*. Philos. Jahrb. 51. Bd., 1939, 292—316.

nur ein Gesetz, das durch die Vernunft in der Natur der Dinge oder realen Wirklichkeit erkannt wird. Im Grunde ist die Vernunft nicht ein gesetzgebender, sondern ein erkennender Faktor, gebietet zuletzt nicht im eigenen Namen, sondern im Namen der schon bestehenden Natur- und Seinsordnung. Ebenso wenig gibt es eine Wertordnung, die nicht vor allem Seinsordnung wäre. Wie es sich für Kant in vielfacher Hinsicht als unmöglich gezeigt hat, das Gesetz von den Dingen zu trennen, so hat seither die Geschichte immer wieder von neuem den Beweis erbracht, daß auch eine Wertordnung nicht aus dem Zusammenhang mit der Welt der Dinge herauszunehmen ist; weder Windelband noch Rickert, weder Scheler noch Hildebrand, weder Messer noch Hartmann, weder Hessen noch Müller, weder Brentano noch seine Schule haben diesen Zusammenhang zu lösen vermocht; in all diesen Fällen hat sich gezeigt, daß nicht eine Sachanalyse, sondern eine geschichtliche Tradition den Ausschlag gibt, wenn die moderne Wertethik zu einem Dualismus gelangt. Eine unzulängliche Zergliederung der Tatbestände und zum großen Teil auch das Fehlen einer historisch-kritischen Methode wurden als die Hauptmängel der Arbeitsweise dieser Ethik erkannt. M. hat keinen Versuch gemacht, diese Resultate einer langen geschichtlichen Untersuchung zu erschüttern, ist vielmehr an der langen Reihe geschichtlicher Tatsachen, welche die dualistische Wertethik immer wieder als gescheitert erscheinen lassen, vorbeigegangen. Er scheint gewußt zu haben, warum er sich nicht auf eine historisch-kritische Auseinandersetzung einließ; seine „positive Darstellung“ hat die geschichtlichen Tatsachen unberührt gelassen.