

# WERT UND SEIN

## *Eine Untersuchung zur Wertphilosophie der Gegenwart*

Von P. Dr. Coelestin Lauer O.F.M.

(Fortsetzung)

### **Der Fortschritt gegenüber dem Formalismus in der Wertlehre; übrigbleibende Bedenken bezüglich der Verhältnisbestimmung.**

Vergleicht man nunmehr Scheler mit Rickert, so wird man sagen dürfen, daß seine Lehre der kritischen Wertphilosophie gegenüber einen Fortschritt bedeutet. Die Einsicht, daß es außer dem Sein eine davon völlig verschiedene Gegenstandsart gibt, bestimmt auch die materiale Wertlehre. Auch dem platonischen Grundgedanken des „Wertes vor dem Sein“ (bei Rickert umgeformt in ein Sollen vor dem Sein) tragen Schelers phänomenologische Analysen Rechnung. Denn daß das ideale Sein der Werte leitend ist für das reale Sein von Gütern, daß mithin keine Welt von Gütern denkbar ist ohne eine Welt von Werten, wohl aber sich eine Welt von Werten denken ließe ohne den faktischen realen Bestand von entsprechenden Gütern, das bedeutet, daß Werte für ein sinnvolles Sein die logische (und ontologische) Voraussetzung sind. Voraussetzung also für Sein im umfassenderen Sinne, in dem es Dasein und Sosein meint; denn der Begriff der konkreten dinghaften Einheit enthält beides. Der Erkenntnisfortschritt gegenüber der Scholastik, der sich bei Rickert fand, liegt also auch bei Scheler vor.

Darin aber muß man Scheler den Vorzug geben, daß er die Tradition des Formalismus endgültig überwunden hat. Zwar war auch Kant nicht angekommen ohne jede inhaltliche Bestimmung des formalen „Du sollst“. Rickert setzt sogar ausdrücklich neben die Form den Inhalt des Wertes, eröffnet also den Weg zu einer inhaltlichen Ausgestaltung der Ethik, aber doch so, daß der Inhalt als solcher wertindifferent bleibt. Scheler dagegen zeigt durch seine Methode der Wesensschau den Weg in eine Welt materialer Wertgehalte, die objektiv und zeitlos sind. Rickert muß sich auf Grund der äußersten Allgemeinheit seiner sittlichen Wertform (Autonomie der Person im sozialen, geschichtlichen Leben) für die konkrete Erfüllung der Sittlichkeit auf die geschichtliche Entwicklung verlassen<sup>386</sup>). Pflicht läßt sich nur von Fall zu Fall entscheiden<sup>387</sup>). Wonach? Die Befürchtung, es werde dann in dem nach Taten drängenden Leben ein nahezu unbegrenzter Subjektivismus doch das letzte Wort sprechen, ist wohl begründet. Dies wird mit einem Schlag anders, wenn es einen Kosmos materialer Werte gibt, der im evidenten Fühlen, Vorziehen und Lieben sich zusehends auftritt<sup>388</sup>). Dann bleibt das Gebiet des Sittlichen in seinem konkreten Gehalt von der Geschichte und ihrem Wechsel absolut unberührt; geschichtlich bedingt ist nur die Wertsicht, d. h. jener Teil des Kosmos, der sich dem geschichtlichen Menschen in seiner geschichtlichen Situation eröffnet.

Ein weiterer Vorzug der Lehre Schelers liegt darin, daß nach ihr Werte selber existent sein können. Denn hier entsteht das Problem, wie denn Irruales am Realen haften könne, überhaupt nicht, jenes Problem, das Rickert nur genetisch erklären konnte, d. h. nur in der Form: Wie gehen Werte ins Wirkliche ein? oder: Wie werden Werte verwirklicht? Nicht aber in der anderen: Wie sind Werte wirklich? Daß aber nach Scheler die an sich idealen Wesenheiten auch als wirklich auftreten können, kann darum keine ernstliche Schwierigkeit enthalten, weil diese Idealität nur einem Verfahren entstammt, das methodisch absieht von Setzungen wie wirklich, unwirklich, Schein usw., da-

bei allerdings zu einem a priori gültigen Gehalt gelangt. Was aber mehr und besser erklärt, ist auch überzeugender. Dies hat Scheler wiederum vor Rickert voraus.

Trotzdem ist auch Scheler nicht allen Einwänden, die man berechtigterweise erheben kann, zuvorgekommen. So kann man Bedenken haben gegen die Art, wie er die Eigenständigkeit des Wertes als Gegenstandes schildert. Es ist zweifellos richtig, daß man für eine Wertqualität wie „erhaben“ keine gemeinsamen Eigenschaften möglicher Träger angeben kann, daß bei einem Versuch, solche anzugeben, „im Grunde nichts in der Hand bleibt“<sup>339</sup>). Aber gilt nicht das Gleiche von jeder einfachen Qualität? Also auch von jeder Soseinswesenheit? Nur für deren allgemeinste Strukturen sind die Träger angebar, die allein ihrer fähig sind, und an denen sie irgendwie erscheinen müssen; so gibt es Farbe nur an Raumdungen, und kein Raumdung ist ohne Farbe, wie es auch sittlichen Wert nur an Personen und keine Person ohne irgendeinen sittlichen Wert gibt. — Es sei also „lieblich“ eine Spezies des ästhetischen Wertes. In der Tat lassen sich für sie keine gemeinsamen Eigenschaften möglicher Träger angeben (abgesehen natürlich von denen der wesentlichen Träger des ästhetischen Wertes). Liegt die Sache etwa bei der Farbenspezies „Blau“ anders? Welche besonderen Eigenschaften müssen Raumdinge haben, damit sie blau sein können? Man wird hier um eine Antwort noch weit verlegener sein als im ersten Fall. Schreite ich von dem Wert „lieblich“ zu seinen Unterarten, so gibt es darunter gewiß auch solche, die nur an bestimmten Trägerarten vorkommen, genau wie bestimmte Blau Nuancen gebunden sind an bestimmte Träger. So mögen uns lyrische Gedichte „lieblich“ anmuten und auch Vasen. So unbestreitbar der Wert der Lieblichkeit in beiden Formen identisch ist, so wird doch die Wertnuance im ersten Fall immer eine andere sein als im zweiten, diese Art Werttönungen also auch mit den Trägern im Wesenszusammenhang stehen müssen. — Deutlicher ist dieser Zusammenhang vielleicht noch bei den sittlichen Werten. Nicht nur der reale Träger des sittlichen Wertes überhaupt, sondern weithin auch bestimmtere Spezifikationen von Trägern für bestimmtere Wertbesonderungen lassen sich angeben. So spielt die Wertspezies „Treue“ immer im Rahmen einer spezielleren Verhaltensweise sittlicher Wesen, spezieller nämlich, als die Angabe „Person“ ist, so etwa „Personen in irgendeiner Art einseitigen oder gegenseitigen Dienstverhältnisses“, eine Spezifikation, die für den Träger des Wertes „Lieblichkeit“ zuvor nicht möglich war. Ein Aehnliches wird sich wiederum ergeben für Besonderungen des Wertes „Treue“, wie Mannestreue, Kinstreue, Gattentreue. Niemand wird die Verschiedenheiten in den verschiedenen Werttönungen (also nicht nur in den Nuancierungen der Umstände) abstreiten wollen. Mithin besteht hier ein noch schärfer untreißbares Zuordnungsverhältnis von Wert- und Bildgehalten als beim ästhetischen Wert und seinen Besonderungen. Es soll damit natürlich nicht bestritten werden, daß Werte nicht primär und unmittlbar als dingliche Eigenschaften, geschweige denn als Soseinsbestimmtheiten von Dingen, verstanden werden können. Aber es scheint unter diesen Gesichtspunkten die Selbständigkeit des Wertphänomens gegenüber den Soseinsgehalten prinzipiell keine andere zu sein als die der einen Soseinswesenheit gegenüber der anderen. So stände die Wertwesenheit doch wieder mit den Soseinswesenheiten in einer Reihe, und man wüßte kaum, nach welchem Prinzip man ihr eine besondere Stelle zuweisen sollte. — Und ebenso, wie sich Wert und Soseinswesenheit den Trägern gegenüber grundsätzlich gleich verhalten, so auch der Existenz gegenüber. „So wenig die Farbe Blau rot wird, wenn sich eine blaue Kugel rot färbt, so wenig werden die Werte und ihre Ordnung dadurch tangiert, daß sich ihre Träger im Wert ändern“<sup>340</sup>). „Dies wäre wiederum kein Grund für die Sonderstellung des Wertes; denn ein Gleiches gilt von allen Wesenheiten. Aber der wirkliche Unterschied, der aus einem weiteren Beispiel an derselben Stelle sichtbar gemacht werden könnte, wird von Scheler — wenigstens in diesem Zusammenhang — nicht erwähnt. „Der Wert der Freundschaft wird nicht angefochten dadurch, daß sich mein Freund als falsch erweist und mich verrät“<sup>341</sup>).“ Das ist eine Selbstverständlichkeit, daß, wenn ein Gegenstand sich in seinen Bestimmungen verändert, diese Bestimmungen zwar einem Wandel verfallen sind, ihr Wesensgehalt aber davon vollkommen unberührt bleibt. Das Besondere aber am letzten Beispiel ist doch dies, daß trotz des Wertwandels der Wert der Freundschaft in gewissem Sinne gegenwärtig

bleibt, nämlich in seinem „Negativ“. Während die neue Soseinsbestimmung als solche nicht auf die vorausgehende zurückweist, trägt die hinzutretende Wertbestimmung als Gegenbild das Bild der gewichenen noch in sich. Der Grund dafür muß ebensowohl im Wert wie im Sein liegen: im Wert, sofern sein ideales Seinsollen auf Existenz des Wertes an ihm auch irgendwie ausgerichtet oder besser: darauf eingerichtet sein muß; das Sein muß einen Rahmen möglicher Werterfüllung bieten, so zwar, daß in ihm ein Wert wirklich ist, solange dieser Rahmen gegeben ist, sei es der positive oder der negative, sei es rein oder getrübt (kraß oder gemildert), oder auch so, daß die Erfüllung gleichsam in der Schwebelage („Interferenz“) bleibt. Dabei entspricht der Güterart bzw. dem Personentypus eine Wertart, dem individuellen Gut bzw. der individuellen Person jedoch nicht wesentlich ein individuell bestimmter Wert, auf dessen positive oder negative Erfüllung Gut oder Person festgelegt wäre. Es gibt auch einen gewissen Variationsrahmen der Art im Individuellen. Dies ist also — so darf man wohl zusammenfassen — der Wahrheitsgehalt des Gedankens, „daß die Wertqualitäten sich nicht mit den Sachen verändern<sup>342)</sup>“, daß der Wert der Freundschaft durch Verrat nicht angefochten wird. Denn nur in dem beschriebenen Sinne hebt sich der Wert von allen Soseinswesenheiten wirklich ab.

Man kann aber auch daraus ersehen, daß das Verhältnis von Wert und Sein doch noch enger gefaßt werden muß, als dies in den Darstellungen Schelers in die Erscheinung tritt. Denn Wesenszusammenhänge zwischen Werten und Trägern bestehen nicht nur zwischen den „Wertmodalitäten<sup>343)</sup>“ und den entsprechenden Trägern<sup>344)</sup>, sondern ebenso zwischen manchen näheren Wertbesonderungen und bestimmten Trägerarten, zumal aber zwischen individuellen Werten und ihren individuellen Trägern (wenn auch hier das Verhältnis nicht einfach umkehrbar ist). Das Gesagte dürfte sich mit dem berühren, was Steinbüchel in seiner Kritik an der materialen Wertethik ausführt, speziell in Hinsicht auf das Verhältnis von sittlichem Wert und menschlicher Person, oder auch von Ethik und Anthropologie<sup>345)</sup>. Festzuhalten aber ist an der Selbständigkeit des Gegenstandes Wert, an seiner Verschiedenheit von Sosein und Dasein trotz der Verbindung.

#### IV. Kapitel.

##### Trennung und Ueberlagerung von Wert und Sein bei Nikolai Hartmann.

Vorbemerkung: Die Wende zur Ontologie.

Scheler, der Begründer der materialen Wertethik, hat keine systematische Ethik geschrieben, sondern nur ihre Grundlegung, wenn auch nicht zu vergessen ist, daß das Ganze seines „umfassenden ethischen Schrifttums an ethischen Einzelanalysen und Folgerungen aus den Lehren des ‚Formalismus‘ bis in die konkretesten Probleme fortschreitet<sup>346)</sup>“. Durchgeführt hat den Gedanken einer großangelegten systematischen Ethik auf der von Scheler gebotenen Grundlage erst Nikolai Hartmann<sup>347)</sup>. Vor allem in der Lehre von einem Kosmos inhaltlicher Werte ist Hartmann mit Scheler vollkommen einig. Auch der phänomenologische Methode bedient er sich. Aber er weiß auch um die Begrenztheit ihrer Leistung. Sie ist für ihn der Ausgangspunkt, von dem aus er auf dem Wege der Problematik weiterschreitet zur Bewältigung der metaphysischen Restprobleme<sup>348)</sup>. Charakteristisch für ihn ist die ontologische Einstellung; sie liegt in der durch die endgültige Ueberwindung des Idealismus gefundenen, am „Phänomen“ der Erkenntnis selber gewonnenen Einsicht in das „gnoseologische Ansichsein“ der Gegenstände der Erkenntnis<sup>349)</sup>. Dies ist auch der Punkt, in dem das Denken Hartmanns wesentlich vom Denken Schelers abweicht. Scheler hat es im Anschluß an die damals neuerschlossene Ethik Hartmanns ausgesprochen im Vorwort zur dritten Auflage des „Formalismus“: „Ueberhaupt muß ich einen von Wesen und möglichem Vollzug lebendiger geistiger Akte ganz ‚unabhängig‘ bestehen sollenden Ideen- und Werthimmel — ‚unabhängig‘ nicht nur von Mensch und menschlichem Bewußtsein, sondern von Wesen und Vollzug eines lebendigen Geistes überhaupt — prinzipiell von der Schwelle der Philosophie zurückweisen. Das gilt für Erkenntnistheorie und

Ontologie nicht minder als für die Ethik<sup>350</sup>).“ Er nennt Hartmanns Auffassung „einen allzu handgreiflichen Realontologismus und Wertwesenobjektivismus<sup>351</sup>).“ Wie dem auch sei, eine Kritik der Kritik ist hier nicht die Aufgabe; es sollte nur ein Charakteristikum hervorgehoben werden. — Mit Rickert und Scheler kommt Hartmann aber auch darin überein, daß etwas Platonisches in seiner Lehre zur Geltung kommt. Allerdings findet man bei ihm nicht einen „Primat“ des Wertes, wohl aber den platonischen Gedanken eines an sich seienden Reiches des idealen Seins<sup>352</sup>).

### Der Seinsbegriff.

Die vorausgehenden Untersuchungen haben gezeigt, daß sich das Glied „Sein“ des Themas modifizieren mußte je nach der Gesamtauffassung des Philosophen und dem Gegenglied „Wert“. Darum gilt es auch hier wiederum, den Seinsbegriff erst herauszuarbeiten.

Man wird sich für dieses Beginnen füglich an Hartmanns Grundlegung der Ontologie halten. Ontologie ist Seinslehre. Der Ausgangspunkt ist das Seiende. Da aber das Seiende endlos mannigfaltig ist, ist der eigentliche Gegenstand das Sein des Seienden, d. h. dasjenige, in dem alle Seienden identisch sind<sup>353</sup>). Es ist also nicht nach dem Seienden hinter allem Seienden zu fragen, sondern nach dem Sein in allem Seienden<sup>354</sup>), oder nach dem Seienden als solchem<sup>355</sup>).

Es ist das Eigentümliche der Ontologie, daß sie in der *intentione recta* verläuft, d. h. in der natürlichen Einstellung auf die Gegenstände verharrt<sup>356</sup>). Sie verläuft in der gleichen Richtung wie die (nichtreflektierten) Wissenschaften, und in dieser Hinsicht sind die wissenschaftliche und die ontologische Einstellung nur die Fortführung der natürlichen. Ontologie, die nicht Wissenschaft von Gegenständen als Gegenständen ist, sucht das Seiende als solches, d. h. als etwas, was auch ohne Gegenstehen und unabhängig von ihm ist<sup>357</sup>). Es ist die Haltung des natürlichen Realismus<sup>358</sup>). Nun besteht zwar die Erkenntnis darin, daß Seiendes zum Gegenstand des Subjektes gemacht wird. Aber daran ist nur richtig, „daß im Bereich der Erkenntnis alle Gegebenheit von Seiendem die Form des Gegenstandeseins hat. Illusion dagegen ist, daß deswegen alles Seiende, schon rein als solches, Gegenstand eines Subjekts sei<sup>359</sup>)“. Sofern die Korrelation zum Subjekt aus erkenntnistheoretischer Reflexion stammt, ist das Ansichsein (im Gegensatz zum bloßen Fürmichsein) nur von gnoseologischer, nicht von ontologischer Bedeutung<sup>360</sup>). Im Begriff der Ontologie des „Seienden als Seienden“ ist das Ansichsein bereits überboten<sup>361</sup>).“ Die Ontologie an sich kann sich in ihrem Ausgang nicht auf das „Phänomen“ beschränken, weil dieses ja schon eine bestimmte Art von Seiendem ist. Das Sein ist weiter<sup>362</sup>).

„Sein“ ist indifferent gegen alle Bestimmtheit; alles Bestimmte ist identisch im „Sein“. Aus dieser Reihe fallen die Gegensätze Sosein und Dasein wie Realität und Idealität heraus<sup>363</sup>).

An allem Seienden gibt es ein Daß und ein Was zu gleicher Zeit. „Daß etwas überhaupt ist“, wird durch das Dasein bezeichnet. Dasein ist also nicht Wirklichsein und nicht Realsein. „Was etwas ist“, umfaßt den ganzen Inhalt bis in die letzte Differenzierung. Dies ist im Sosein ausgedrückt<sup>364</sup>).

Das Dasein hat keinen Seinsvorrang vor dem Sosein; es gibt weder Dasein ohne Sosein noch Sosein ohne Dasein<sup>365</sup>). „Weder ist das Sosein als solches ideales Sein noch das Dasein als solches reales<sup>366</sup>).“ „Das Dasein ist stets das eines Soseienden der gleichen Sphäre<sup>367</sup>).“ Somit besteht eine ontische Verbundenheit von Dasein und Sosein, „die sich nur in der Abstraktion aufheben läßt<sup>368</sup>)“.

Während das Sosein eine gewisse Neutralität oder Indifferenz aufweist gegen Idealität oder Realität<sup>369</sup>), spaltet sich das Dasein als Seinsweise nach den besonderen Seinsweisen in reales und ideales Sein<sup>370</sup>). Hartmann faßt in drei Sätzen zusammen: 1. Der Unterschied von Dasein und Sosein ist der von Seinsweise und Seinsbestimmtheit. Denn es gib kein neutrales Dasein. 2. Der Unterschied von realem und idealem Sein ist der Unterschied der Daseinsweisen unter sich. Denn da das Sosein neutral ist, besteht die Seinsweise in der Daseinsweise. 3. Das Sosein eines bestimmten Seienden ist niemals neutrales Sosein; es ist stets entweder ideales oder reales Sosein, nicht anders als sein Dasein<sup>371</sup>). Man kann noch hinzufügen: 4. „Das Sein alles Seienden — einerlei ob ideal oder real — ist sowohl Sosein

als auch Dasein; aber das Sein alles Seienden — einerlei ob Sosein oder Dasein — ist entweder ideales oder reales Sein<sup>372</sup>“.

Vom Sosein gibt es sowohl apriorische als auch aposteriorische Erkenntnis, vom Dasein nur aposteriorische<sup>373</sup>). Zieht man noch die beiden Seinsweisen heran, so gilt bezüglich der Erkenntnisweisen: Erkenntnis a priori gibt es sowohl vom Idealen als vom Realen, Erkenntnis a posteriori nur vom Realen<sup>374</sup>).

Nach diesen allgemeinen Erörterungen über den Seinsbegriff, der auch den Wertbegriff in sich faßt, läßt sich nun leichter jenes Sein im besonderen bestimmen, das sich vom Werte unterscheidet, oder unter das der Wert nicht fallen kann.

Da — wie es sich zeigen wird — der Wert der idealen Sphäre angehört, sein Verhältnis zu den übrigen idealen Gegenständen aber ohne Bedeutung ist, wird sich das reale Sein als das für das Thema relevante enthüllen.

Das reale Ansichsein kommt zur Gegebenheit in den transzendenten Akten der Erkenntnis, in emotionaltranszendenten Akten und in dem mannigfachen Geflecht von Akten, die den Lebenszusammenhang ausmachen und den Menschen in den kosmischen Zusammenhang stellen<sup>375</sup>). Die Erkenntnis ist eingebettet und verwurzelt in den übrigen Akten. Diese Verwurzelung ist für das Seinsproblem wesentlich. „Denn der Aktzusammenhang der Akträger ist ein Ausschnitt des Welt- und Seinszusammenhanges, in dem sie stehen<sup>376</sup>“.

Bei den emotional-rezeptiven Akten des Erleidens, Erlebens und Erfahrens, des Betroffenseins ist es die Härte des Realen, das reale Ansichsein der Verhältnisse, Geschehnisse, Situationen, das uns trifft<sup>377</sup>). Auch in prospektiven Gefühlsakten wird das unaufhaltsam „Anrückende“ als unentrinnbare Realität vorgefühl<sup>378</sup>). Auf das Anrückende gerichtet sind auch die spontanen Akte; sie bewegen es schon im Herankommen und meistern es in den Grenzen menschlicher Vorsehung und menschlicher Machtmittel; sie wollen das Reale „hervorbringen<sup>379</sup>“.

So wird die Realität erfahren im Widerstand bei der Realisation, aber auch schon im unabschüttelbaren „Rückbetroffensein“ durch die Wertprägung im eigenen Wollen und Handeln im Verhalten zu Personen<sup>380</sup>); denn Personen, die einer höheren Schicht des Realen angehören, haben für uns eine gewichtigere Art der Realitätsgegebenheit als Dinge und Dingverhältnisse, wenn auch die Realität an sich dieselbe ist<sup>381</sup>). Die Situation, durch die der Mensch hindurch muß, die ihn zur Freiheit zwingt und zur Entscheidung, läßt ihn in besonderer Weise die Härte des Realen erfahren mit dem Organ seiner Freiheit<sup>382</sup>).

Bemerkenswert aber ist, daß es gerade das Wertgefühl ist, das die ontologische Funktion ausübt, durchgehend an allem Realen, das uns begegnet, das Wertbetonte und Unwertbetonte herauszuheben und in seinem Realitätsgewicht fühlbar zu machen. „Der Umkreis des Erlebten und Erfahrenen ist von vornherein durch das Ansprechen der Wertantwort selbiger<sup>383</sup>“.

Die Situation betrifft natürlich nicht nur die private, ephemere Situation des einzelnen, sondern sie steht für jeden in der Einheit einer großen realen Gesamtsituation<sup>384</sup>).

So umfaßt der von Hartmann zugrundegelegte Realitätsbegriff die ganze reale Welt, lebendige und leblose Gebilde, dingliche und geistige Vorgänge, Materie und Geist, kurz alles, was „die Grundmomente der Individualität und Zeitlichkeit“ zeigt<sup>385</sup>).

„Dieser ontologische Realitätsbegriff hängt ganz und gar an der Einheit und Einzigkeit der Realzeit<sup>386</sup>“.

Es ist das „Wesentliche an der Realzeit, daß sie . . . natürliches und geschichtliches, seelisches und dingliches Geschehen vereinigt<sup>387</sup>“.

Man kann zusammenfassen: Real ist das zeitlich Individuelle, dessen Realität in den transzendenten Akten des Erfassens und der Emotionalität im einzelnen und ihrer Gesamtheit zur Gegebenheit kommt. Erscheint das Sosein bestimmter im Erkennen<sup>388</sup>), so wird das Dasein der einen und selben Realität vordringlicher erfahren in den emotionalen Akten<sup>389</sup>).

## 2. Der Wertbegriff.

An dem Punkte, wo die Besonderheit des realen Seins von dem Sein überhaupt sich abzweigte, soll die Betrachtung wieder einsetzen. Es ist zu zeigen, daß das reale Sein überhaupt eine Besonderung ist, nicht das ganze Sein ausmacht, und daß der Wert unter das nichtreale oder ideale Sein fällt.

Der ganze Lebenszusammenhang, der mit seinen emotional-transzendenten Akten hart an das Reale rührt, bringt es mit sich, daß das Reale immer ein Ueber-

gewicht über das Ideale hat. Entdeckt wurde es geschichtlich erst spät, und auch Platon hat sein Wesen nicht rein aufgezeigt<sup>390</sup>). Das Ideale wird nur in der Erkenntnis gefaßt. Es gibt also kein natürliches Bewußtsein des idealen Seins, „sondern nur ein sekundär auftauchendes, in der Erkenntnis gegebenes, und zwar erst in einer hochentwickelten, geklärten Erkenntnis, die zur Stufe der Wissenschaft erhoben ist<sup>391</sup>“. Das „Bestehen und Walten“ des Idealen ist „ein unauffälliges, das erst einer besonderen Einstellung des Bewußtseins bedarf, um allererst bemerkt zu werden<sup>392</sup>“. Das Ansichsein des Idealen erweist sich in der apriorischen Gültigkeit für das Reale<sup>393</sup>); in seiner vollen Bedeutung zeigt es sich freilich erst in der Einsicht, daß es selbständige ideale Gebilde auch unabhängig von ihrem Enthaltensein im Realen gibt<sup>394</sup>). Die „Nahstellung des idealen Seins zum Bewußtsein“ läßt allerdings das Ansichsein des Idealen leichter übersehen<sup>395</sup>). Unabhängigkeit vom Erkenntwerden bedeutet aber nicht Isolierung des Idealen vom Realen. „Das ideale Sein funktioniert im realen als eine Art Grundstruktur. Und folglich steht die reale Welt in einer inneren Abhängigkeit von ihm<sup>396</sup>“. Was in dieser Form vom Mathematischen gilt, ist typisch für das Ideale überhaupt und zeigt, daß sich die Sphären nicht einfach von einander isolieren lassen<sup>397</sup>). — Neben dem mathematischen und dem logischen Sein gibt es das ideale Sein der Wesenheit. Es gibt „ein ideales Geflecht von Wesenheiten, das sich schon in der Art seiner Gegebenheit als dem Realen immanent erweist<sup>398</sup>“. Die damit gegebene Indifferenz gegen die Objektion oder das Erfasstwerden sowie die Indifferenz gegen das Realsein der Fälle (gegen die Existenz und Besonderheit der Realfälle) zeigt, daß in den Wesenheiten der strenge Begriff des idealen Ansichseins erfüllt ist<sup>399</sup>).

In diese Sphäre des Idealen gehört auch der Wert. „Werte sind der Seinsweise nach Platonische Ideen<sup>400</sup>“. Die Idee, das *ὄντως ὄν*, ist das, wodurch alles an ihr Teilhabende so ist, wie es ist, d. h. aber, Werte sind Wesenheiten<sup>401</sup>). Ihre Besonderheit wird sich noch herausstellen. Sie sind also nicht rein formale Gebilde, sondern Inhalte, „Strukturen, die ein spezifisches Quale an Dingen, Verhältnissen oder Personen ausmachen, je nach dem ob sie ihnen zukommen oder fehlen<sup>402</sup>“.

Sollen Werte ideales Sein haben, dann muß von ihnen gelten, was von jedem idealen Sein gilt. Sie müssen apriorischer Erkenntnis und nur einer solchen zugänglich sein. Sofern es sich aber um Erkenntnis handelt, müssen sie, entsprechend dem früher Ausgeführten, unabhängig sein vom Dafürhalten des Subjektes, sie müssen Ansichsein besitzen.

Gibt es ein Wertapriori? — Erfahrung von Gütern setzt voraus, daß ich schon einen Wertmaßstab bereit habe, nach dem ich ihren Wert für etwas erkennend bestimmen kann<sup>403</sup>); selbst im Ausrüchten nach dem Beispiel fremden Strebens kann nur leitend sein die Ueberzeugung von dem Geführtsein durch einen vorgängig bewußten Maßstab<sup>404</sup>). — Auch Willensbildung, Zweck und moralisches Werturteil setzen einen solchen Wertmaßstab für die Beurteilung der entsprechenden Materie als irgendwie im Bewußtsein bereitliegend voraus<sup>405</sup>). Ein Gleiches gilt für die Nachfolge des Vorbildes, der immer die wertende Anerkennung des Vorbildes vorangehen muß<sup>406</sup>). Bei jeder Idealbildung ist es so<sup>407</sup>). Und wieder erweist sich das Apriori aus dem Schuldbewußtsein, aus Zurechnung und Verantwortungsgefühl<sup>408</sup>) und wohl am eindringlichsten in dem in allen drei Phänomenen sich aussprechenden Gewissen, denn dieses ist „die Ankündigung der sittlichen Werte im realen Bewußtsein“, eine Urform des Wertgefühls<sup>409</sup>). So ist also das Wertapriori unabhängig von aller Realerfahrung.

Dieses Wertapriori ist aber kein subjektiv bedingtes Apriori. Daß all diesen Erscheinungen ein Wertbewußtsein vorausgehen muß, das als unverrückbare Norm jegliche Wertung leitet und bestimmt, das zeigt gerade, daß sich darin subjektunabhängige, ansichseiende Werte ankündigen, daß hier eine „höhere Macht“ einwirkt, — die ideale Welt der Werte<sup>410</sup>).

Die Ankündigung vollzieht sich — das ist der richtige Gedanke der Platonischen Ideenschau — so, daß die Seele sich in ihre Tiefen zurückzieht und dort in Form eines ureigenen Wissens die „Unverborgenheit des Seins“ zu fassen bekommt<sup>411</sup>). Die innere Stellungnahme zeigt den Wert an, sie ist Fühlung mit dem Werte selbst, sie ist nicht Anschauung, sondern innere Schau<sup>412</sup>) des Wertes.

Werteskenntnis ist somit „echte Seinserkenntnis<sup>413</sup>“, transzendenter Akt, in dem ein Ansichseiendes zur Gegebenheit kommt<sup>414</sup>).

Werte sind als ideales Sein selbstverständlich nicht ohne Bezug zum Realen. Denn alles ideale Ansichsein bedeutet nicht einen *χωρισμός* gegen das Reale, nicht „Abgelöstheit oder Jenseitigkeit, nicht ein ontisches Schweben der idealen Seins-sphäre als einer für sich bestehenden Welt<sup>415)</sup>“. Das reale Sein ist positiv oder negativ wertvoll, wie sich ergab aus der Selektion, die in den emotional-transzendenten Akten vor sich geht und nach Wertgehalten des Realen erfolgt. Der Bezug des Idealen auf das Reale gilt also auch von den Werten. Aber dieser Bezug ist ein anderer als der übrigen Wesenheiten. f

Jeder Wert hat, soweit er das Reale erfüllt, in dem Realen seine Materie, an der er haftet, von der er getragen ist. Aber die Materie des Wertes und der Wertcharakter decken sich nicht<sup>416)</sup>. „Materie ist nur das inhaltliche Gebilde, das den Wertcharakter hat<sup>417)</sup>“. So kann ein spezifisches, allgemein charakterisierbares Verhältnis zwischen Personen, und dies nicht nur in seiner Realität, sondern auch schon als Idee, Materie für einen sittlichen Wert sein; es ist aber, auch als Idee, nicht der Wert selber<sup>418)</sup>. Der Wertcharakter ist eine Wesenheit eigener Art, ein *ens sui generis*, ist etwas, „das zwar mit der Mannigfaltigkeit der Materien selbst mannigfaltig differenziert ist. . . und dennoch ein Etwas, das in aller Differenzierung immer noch von der Materie verschieden bleibt, sie gleichsam überbaut, überlagert, ihr den Schimmer eines Sinnes, einer Bedeutung höherer Ordnung verleiht, der ihrem ontischen Wesen ewig transzendent, jenseitig, unvergleichbar bleibt und sie in eine andere Sphäre von Zusammenhängen, in eine intelligible Ordnung der Werte einbezieht<sup>419)</sup>“.

Ist darum in einer wertvollen Realität noch ein Bezug auf das Subjekt aufweisbar, dann fällt dieser in die Materie; der Wert selber ist dem Subjekt gegenüber etwas Unverrückbares, hat somit den Charakter des Ansichseins, ist unabhängig vom Dafürhalten des Subjekts. „Werte haben ein Ansichsein<sup>420)</sup>“. Das gilt von den Charakteren, nicht aber von den Materien. Da aber die Werte sich von den Materien prinzipiell unterscheiden, kann das Ansichsein der Werte kein reales, sondern ein ideales sein. „Sie sind ursprünglich Gebilde einer ethisch idealen Sphäre<sup>421)</sup>“, „ein an sich bestehendes<sup>422)</sup> Reich der Werte<sup>423)</sup>“, „einen echten *κόσμος νοητός*, der ebenso jenseits der Wirklichkeit wie jenseits des Bewußtseins besteht<sup>424)</sup>“.

### 3. Verhältnis von Wert und Sein.

Im Grunde genommen, so scheint es, ist die Antwort auf die Verhältnisfrage schon gegeben; sie muß irgendwie im Sinne Rickerts ausfallen. Wertwesenheiten sind von der idealen Seinsart und können darum selber nie real werden; tatsächlich spricht Hartmann auch, ähnlich wie Rickert, davon, daß Werte mit ihrem idealen Wesen der Verwirklichung jenseitig bleiben<sup>425)</sup>. Indes liegt die Frage nicht so einfach. Das Verhältnis materialer Wertgehalte zu materialen Realgehalten kann nicht einfach mit dem Verhältnis von Formen zu Inhalten in eine Linie gerückt werden.

Es ist eine evidente Tatsache, daß da, wo Wertverhalte im Realen vorliegen, mannigfache Relationen gegeben sind, und es erhebt sich die Frage, ob Werte vielleicht doch durch reale Relationen konstituiert werden oder sich auf solche zurückführen lassen. — Ist diese Frage geklärt, und zwar im Sinne der Eigenständigkeit des Wertes, dann könnte es scheinen, als ob es im streng platonischen Sinne einen Primat des Wertes vor dem Sein gäbe, eine vorzüglichere, erhabener Welt der Ideen, gegenüber der die Welt des Realen nur eine Scheinexistenz, einen schattenhaften Nachbildcharakter hätte. Auch darauf hören wir von Hartmann eine Antwort. — Endlich erhebt sich das Problem der Möglichkeit und des Sinnes einer Wertrealisation.

#### a. Die Relativität des Wertes.

Es lassen sich bezüglich des Wertes vier Arten von Relativität unterscheiden, von denen eine Art die Güterwerte, drei Arten den sittlichen Wert betreffen.

(1) Es gibt eine Relativität, die in dem Gutsein eines Dinges für die Person besteht. Das bedeutet aber nicht, daß dieses Sein relativ auf die Schätzung wäre, die vom Subjekt ausgeht, und daß dann Wert erst in der realen Schätzung kon-

stituliert würde. Vielmehr richtet sich die Schätzung nach dem Wertvollsein des Gutes für das Subjekt selber und nicht etwa für seine Schätzung. Die Relation solcher Werte auf das Subjekt geht nicht auf die Schätzung oder das Dafürhalten, sondern „auf das Sein des Subjekts einschließlich seiner ganzen kategorialen Struktur<sup>426)</sup>“. „Das heißt aber: die Relativität der Güter auf das Subjekt . . . ist gar keine Relativität des Wertwesens als solchen in ihnen, sondern eine in der Wertmaterie selbst enthaltene Relation, die vor allem Relationsbewußtsein und unabhängig von ihm besteht — nicht anders als das reale Sein der Dinge selbst, an denen der Wert haftet<sup>427)</sup>“. Dem realen Subjekt und seinem Wertgefühl gegenüber ist der Wert unabhängig und eigenständig. Die Relation betrifft nur die zugehörige Wertmaterie.

(2) Eine Relativität, wie sie für die Materie des Güterwertes auffindbar war, gibt es für sittliche Werte nicht<sup>428)</sup>. Aber mit ihnen verbindet sich eine andere Relativität. Mittelbar allerdings besitzt auch jeder sittliche Wert Güterwert, nämlich sofern die Verwirklichung seiner Materie für die andere Person auch wieder ein Gut ist. „Der Liebende ist dem Geliebten, der Freund dem Freunde ein Gut<sup>429)</sup>“. Nur bestehen in diesem Gütersein für den anderen nicht die sittlichen Werte. Der sittliche Wert „besteht ausschließlich als Wertqualität der eigenen Person als solcher, bzw. ihres Verhaltens<sup>430)</sup>“. Die Relativität auf das Subjekt des anderen, für den mein Verhalten ein Gut ist, ist nicht „eine innere, zur objektiven Struktur der Wertmaterie gehörige Relation<sup>431)</sup>“, sie betrifft nur den begleitenden Güterwert<sup>432)</sup>.

(3) Jedes sittliche Verhalten ist ein Verhalten zu Personen oder Personengemeinschaften, auch wenn nicht eine Handlung, sondern nur die Gesinnung dabei in Frage kommt. Diese Relation gehört zum Wesen des Sittlichen, sie liegt in der Struktur der ethischen Wertmaterie selbst; das anhängende Gütersein ist allerdings bedingt durch diese Relation. Trotzdem oder gerade darum fällt der Wert des Güterseins ganz aus dieser zweiten Relation heraus<sup>433)</sup>.

(4) Der sittliche Wert ist aber weiterhin relativ auf die sich sittlich verhaltende Person. Wie alle anderen Wertarten, so hat auch der ethische Wert seinen spezifischen Träger, eben die sich sittlich verhaltende Person, durch sie fremlich auch die sittlichen Akte und die Gesinnung. Auch diese Relativität liegt im Wesen der Wertmaterie selbst<sup>434)</sup>.

Man kann die Unterscheidungen kurz so zusammenfassen: 1. Relativität des Güterwertes auf das Sein des Subjekts. 2. Relativität des sittlichen Wertes bzw. des ihm anhängenden Güterwertes des sittlichen Verhaltens für die Person, auf die es sich richtet. 3. Relativität des sittlichen Wertes, insofern er wesentlich einem Verhalten von Person zu Person zukommt. 4. Relativität des sittlichen Wertes, nämlich auf seinen spezifischen Träger, die sich sittlich verhaltende Person.

Die beiden letzten Arten von Relativität sind für sittlichen Wert zwar wesentlich<sup>435)</sup>, aber auch sie betreffen nur die Materie; sie sind eine „innere, der Materie selbst eigentümliche (im Wesen personalen Verhaltens überhaupt liegende) relationale Grundstruktur“. — „Die ethische Wert-Untwert-Dimension, mitsamt ihrer qualitativen Differenzierung, spielt vielmehr erst innerhalb dieser allgemeinen Relationsstruktur. Das heißt aber, die Werte selbst sind von dieser Relativität gar nicht betroffen. Sie sind absolut<sup>436)</sup>“. Somit ist klar, daß der Wert sich in keiner Weise mit einer Beziehung identifizieren oder darauf zurückführen läßt. Der Wert als solcher bleibt aller Realität, auch seiner Materie und der in ihr gelegenen Beziehungen, transzendent.

## b. Primat des Wertes oder Primat des Realen?

Als bezeichnende Unterschiede des realen und des idealen Seins haben sich herausgestellt: Individualität und Einmaligkeit auf der Seite des Realen; auf der Seite des Idealen Unabhängigkeit von jeder Zahl der Realfälle, in denen es sich erfüllt; kurz gesagt: Individualität und Allgemeinheit<sup>437)</sup>. Es gibt auch Ideen von Individuellem; aber diese Ideen sind deswegen nicht selber individuell, denn auch sie sind vollkommen indifferent gegen die Zahl, auch die Einzahl, von Realfällen<sup>438)</sup>. Die Kehrseite dieser Gleichgültigkeit gegen das reale Sein, das wesentlich in jedem Punkte einmalig, unwiederbringlich vorübergehend



und vergänglich ist, ist das, was im Gegensatz dazu als das „Immersein“, als „Unvergänglichkeit“ erscheint. Im Grunde bedeutet es nur Zeitlosigkeit<sup>439</sup>). Es hat sich darum an das Ideale geheftet, was Hartmann den „Nimbus der Erhabenheit“ nennt. Denn Unvergänglichkeit ist das Geschätzte, Verehrte; das Unvergängliche erscheint als das dem Tode Enthobene. Gehört der Wert also zum idealen Sein, dann liegt auch er in dieser ewigen, wirklichkeits- und vergänglichkeitsfernen Welt, die in unüberbrückbarem Abstand von dem Reich des Werdens und Wandels steht<sup>440</sup>).

„Es ist in Wahrheit gerade umgekehrt<sup>441</sup>).“ Nicht eine höhere, sondern eine niedrigere Sphäre bildet das ideale Sein gegenüber dem Realen<sup>442</sup>). Indifferenz gegen Zeitlichkeit ist ja nicht Unvergänglichkeit, der Charakter der Allgemeinheit nichts, was einen Vorzug ausmachen könnte.

Die Realität ist schon rein als solche die höhere Seinsweise. „Alle Buntheit und Fülle haftet dem Realen an. Denn sie haftet am Individuellen. Und das heißt, sie haftet gerade am Zeitlichen, Vergänglichen, Ephemeren. Es ist sogar vom Wertreich aus gesehen so, daß Realisation eines Wertes selbst wertvoll ist, ja daß alles eigentliche Wertvollsein das Wertvollsein eines Realen ist; der Wert als solcher in seiner Idealität ist eben gar nicht das Wertvolle, sondern nur ein allgemeiner Maßstab des Wertvollseins . . . Das Ideale hat zwar Ansichsein, aber es ist ein ‚dünnere‘, schwebendes, substanzloses Sein, gleichsam nur halbes Sein, dem das volle Seinsgewicht noch fehlt. In diesem Sinne kann man auch sagen, daß es trotz seiner ‚Indifferenz‘ ein ontisch unselbständiges, und insofern unvollkommenes Sein ist; denn seine Selbständigkeit ist nur eine gnoséologische, keine ontologische<sup>443</sup>)“.

Damit ist eine wahrhafte Angewiesenheit des Idealen auf das Reale ausgesprochen. Gewinnt das Reale auch erst durch den Wert Bedeutung, so hat doch auch der Wert erst seine Bedeutung im Realen. Er ist — so könnte man sagen — das Sinn und Bedeutung Gebende und damit für sich sinn- und bedeutungslos.

Hartmann verbindet mit diesen Gedanken eine allgemeine Stellungnahme zu jedem Verlangen nach einer Metaphysik des Ewigen und Unvergänglichen. „Die Ueberschätzung des Ewigen und Unvergänglichen ist blinde Sehnsucht. Sie weiß nicht, was sie ersehnt, kennt es nicht, malt es sich willkürlich aus. Sie projiziert es ins Unendliche hinaus, ins Transzendente, wo keine Erkenntnis hinreicht, gibt ihm ahnungslos in der Phantasie eine Realität, die es seinem Wesen nach nicht haben kann, und hält sich an sie wie an etwas Wirkliches. Darum lebt sie am wirklich Wertvollen vorbei. Die wahren Werte des Menschenlebens liegen immer im Vergänglichen, sie blitzen auf im hellen Lichte des Augenblickes wirklicher Erfüllung. Das Wertvolle im Leben kann nicht währen, weil es real ist. Und wenn es wahrte, so hätte es für den Menschen nicht das alles überstrahlende Licht<sup>444</sup>)“.

### c. Wert und Realisation.

Die idealen Wertwesenheiten unterscheiden sich dadurch von dem übrigen idealen Sein, daß die Grenzen ihrer Uebereinstimmung mit dem Wirklichen nicht auch die Grenzen ihrer Beziehung zum Wirklichen sind. Denn das Maß der Disharmonie setzt sich um in ein Spannungsverhältnis<sup>445</sup>), und darin liegt so etwas wie Bejahung des (noch) unwirklichen Wertvollen und Verneinung des wirklichen Wertwidrigen, ein Erschaffen und Vernichten der Tendenz nach<sup>446</sup>). Weil die Wertmaterien nicht notwendig realisiert sind, sind die Werte zunächst und in sich bloß Prinzipien der ethisch idealen Sphäre<sup>447</sup>).

Aber eben damit, daß sie ethische Prinzipien sind, müssen sie die Sphäre des idealen Seins transzendieren<sup>448</sup>). Auf diese Weise ist die Frage nach dem Verhältnis von Wert und Realisation ins Blickfeld gerückt. Werte müssen auf Grund der Spannung Prinzipien der ethisch aktuellen Sphäre werden, da sie, als ethische Prinzipien eine wesentliche Beziehung zum Akt haben, sofern er von Werten als Prinzipien determiniert ist<sup>449</sup>); Prinzipien, und damit nicht Kategorien, weil die Determination keine notwendige ist, und weil sie in den realen Kategorien ihre Schranken finden. Sie können sie nicht aufheben, sondern nur überformen, ihnen eine neue höhere Formung geben<sup>450</sup>).

Auf dem Wege des Aktes aber werden die Wertprinzipien mittelbar auch Prinzipien des realen Seins. „Sofern in ihnen als Werten überhaupt eine Tendenz auf das Reale liegt, so ist es diese Tendenz, die kategorial schon geformte Welt, ansetzend an ihren höchsten Gebilden, den personalen Wesen, noch höher hinauf zu formen, sie nach ihrem Bilde, dem Bilde der idealen Wesenheiten, hinauf zu bilden<sup>461)</sup>.“

Aus der Tendenz der Werte als Prinzipien folgt ein Sollen. Es ist dies zunächst das jedem Wert eigene ideale Seinsollen, das noch kein Tunsollen involviert<sup>462)</sup>. Wiewohl in ihrer Idealität gleichgültig gegen reales Sein und Nichtsein, sind die Werte doch auch wieder nicht gleichgültig dagegen. Das Seinsollen schließt die Tendenz auf reales Sein ein. Es transzendiert die Idealität. „Diese Doppelnatur eben ist das ideale Seinsollen an ihnen: die Idee . . . . . ihres Durchbrechens aus dem Idealen ins Reale<sup>463)</sup>.“ „Das ideale Seinsollen ist die Seinsweise des Wertes, seine eigentümliche Modalität, die niemals aufgeht in der Struktur der Materie<sup>464)</sup>.“

Wo sich das ideale Seinsollen im Gegensatz zur Wirklichkeit befindet, setzt das aktuelle Seinsollen ein. Es haftet an dem Spannungsverhältnis der Sphären zueinander. Zwar ist das Reale indifferent gegen die Andersheit des Realen. Aktuales Seinsollen ist auch noch kein Tunsollen, so wenig es auch im idealen Seinsollen aufgeht. Es schließt dieses ein, erheischt aber als zweites Moment wesentlich den faktischen Gegensatz der Sphären, „setzt also das Nichtsein des Seinsollenden in einer gegebenen Wirklichkeit voraus<sup>465)</sup>“. — „Das Anderssein aber und der Widerstand erst machen das Seinsollende nichtseiend und damit das Seinsollen selbst aktual<sup>466)</sup>.“ Tendenz ist erst möglich, wo etwas ist, was widersteht.

So ist das Sollen als aktuales unabhängig vom Sein, dieses aber nicht vom Sollen. Denn eine reale Welt kann dasein ohne eine in sie eingreifende Tendenz. Eine geschlossene, bewegte reale Welt ohne Streben und Zwecktätigkeit ist möglich, „und sie ist wirklich, solange es das wertsichtige und tendenzfähige Wesen in ihr nicht gibt<sup>467)</sup>“. Trotz der damit gegebenen Abhängigkeit der Werte in ihrem aktuellen Seinsollen bleiben sie als Prinzipien den Seinskategorien überlegen, denn ihr Seinsollen, „das am Wiederhalt des Seienden aktuell wird“, bewirkt alles, was jene Kategorien niemals bewirken können. „Abhängigkeit und Ueberlegenheit bilden keinen Widerstreit.“ Das höhere Prinzip kann die niedere Kategorie nicht gegen sie determinieren, wohl aber auf ihrer Grundlage ein höheres Gebilde formen. Das ist seine Ueberlegenheit<sup>468)</sup>.

Die reale Welt ist weder ganz, wie sie sein soll, noch ganz, wie sie nicht sein soll, sie steht „gleichsam auf halber Werthöhe<sup>469)</sup>“. Der Mensch, der einzig mögliche Träger des Guten, steht mitten inne zwischen Gut und Böse<sup>470)</sup>. Damit ist die Aktualität des Seinsollens ohne weiteres verbunden. Sie steigert sich im Maß des Spannungsverhältnisses. Der feste Beziehungspunkt ist der Wert in seiner Idealität, das verschiebbare Gegenglied ist das reale Sein in seiner Formbarkeit<sup>471)</sup>.

Verschiebbarkeit spielt immer in einer Dimension. Es ist hier die Dimension zwischen Wert und Unwert. Das Seinsollen weist innerhalb dieser Bipolarität immer eindeutig auf den positiven Pol. „Gut“ ist dann, vom jeweiligen Niveau aus gesehen, „das weiter aufwärts auf den Wert zu Liegende, böse“ das weiter abwärts auf den Unwert zu Liegende“. Gut und Böse sind Richtungsgegensätze auf der Dimension des Seinsollens<sup>472)</sup>. Mit der Mannigfaltigkeit der Werte vervielfachen sich die Dimensionen, wenn sie auch der Art nach immer dieselben sind<sup>473)</sup>.

„Das aktuelle Seinsollen liegt nicht in der idealen Sphäre. Es geht von ihr aus, erstreckt sich aber in das Reale hinein<sup>474)</sup>.“ Für dieses Eingreifen des Fremdregionalen in die Realität ist der „archimedische Punkt“ zu suchen, „von dem aus eine ideale Macht Reales bewegen kann und selbst zu realer Macht wird<sup>475)</sup>“. Zur Annahme eines metaphysischen „Seins des Sollens“, die gerade voraussetzt, was hier noch in Frage steht, kann das Phänomen nicht führen<sup>476)</sup>.

Der Angelpunkt muß vielmehr im „fluktuirenden Wirklichen selbst“ liegen. Und dieser ist das empirische Subjekt, das sich von der idealen Macht der Werte ergreifen läßt in seinen Akten<sup>467)</sup>, dem es als „vermittelnder Instanz“ im Realen „anheimgestellt ist, sich für die Realisation des Wertes einzusetzen oder nicht<sup>468)</sup>“. „Hier setzt sich das Sein-sollen des Objekts in das Tunsollen des Subjekts um“, das „Verwalter des Sollens in der Welt des realen Seins“ ist<sup>469)</sup>, „der Schnittpunkt zweier heterogener Determinationen oder Mächte<sup>470)</sup>“, das Wesen, das ständig vor Entscheidungen gestellt ist, das sich frei von Werten bestimmen läßt und dann, im „Vorsetzen“ seiner wertbestimmten Zwecke<sup>471)</sup>, mit seinen Akten die Werte in das Reale einführt. „Der metaphysische Nexus der Determination durch die Werte<sup>472)</sup>“ vollzieht sich in der „sittlichen Freiheit“, wodurch das Subjekt Person wird als Träger der in der sittlichen Freiheit erst möglichen sittlichen Werte<sup>473)</sup>. „So erweist sich hier die Metaphysik des Sollens zugleich als Metaphysik der Person<sup>474)</sup>“; sie ist die Form der Einheit der beiden sich überlagernden Determinationen<sup>475)</sup>. Die sittliche Person ist, indem sie den Endpunkt ihrer Akte antizipiert, „vorsehend“<sup>476)</sup>; und indem sie die Mittel der kausalen Realisation vorbestimmt, „prädestiniert“<sup>477)</sup> sie. Providenz und Prädestination bilden die Grundbestimmungen des Menschen als sittlicher Person<sup>478)</sup>. „Die Ethik tut — und muß tun —, was in den Augen des Frommen Gotteslästerung ist: sie gibt dem Menschen die Attribute der Gottheit. Sie gibt ihm wieder, was er, sein eigenes Wesen verkennend, von sich abgetan und Gott beigelegt hat. Oder, wenn man es anders ausdrücken will, sie läßt die Gottheit herabsteigen von ihrem Welten thron und im Willen des Menschen wohnen. Dem Menschen fällt das metaphysische Erbe Gottes zu“<sup>479)</sup>.

Eine Gottheit aber als zwecksetzende, vorsehende und vorbestimmende Ur-macht würde den Menschen, der damit in eine durchgängig teleologisch terminierte Welt versetzt wäre, als sittliches Wesen unmöglich machen und dem kate-gorischen Grundgesetz widerstreiten<sup>480)</sup>. Dies Gesetz will, daß jede höhere Kategorie sich über der niederen als ihrer Materie erhebt und sie höher über-formt<sup>481)</sup>. Die höheren sind von den niederen unabhängig, indem sie sich nur in dem von jenen undeterminiert gelassenen Spielraum entfalten können, darin aber ungehemmt<sup>482)</sup>. Für eine solche ungehemmte Entfaltung aber würde eine durch-gängige Weltteleologie dem freien sittlichen Wesen keinen Raum mehr lassen<sup>483)</sup>.

Der metaphysische Charakter der Freiheit des Willens ergibt sich aus dem „unauflöslich irrationalen Restbestand“, den das Problem der Freiheit immer läßt. Metaphysische Gegenstände sind im strengen Sinne weder beweisbar noch wider-legbar<sup>484)</sup>. Die sittliche Freiheit steht mit einer hypothetischen Gewißheit hohen Grades fest<sup>485)</sup>; sie ist ethisch notwendig<sup>486)</sup> und ontologisch möglich<sup>487)</sup> und wird positiv von den ethischen Phänomenen vor allem des Bewußtseins der Selbstbe-stimmung<sup>488)</sup>, der Verantwortung und Zurechnung<sup>489)</sup>, und des Schuldbewußt-seins<sup>490)</sup> befürwortet<sup>491)</sup>.

### Kritische Würdigung.

Im Rückblick auf die behandelten Auffassungen ergibt sich etwa folgendes Bild:

In der Scholastik wird die kategoriale Scheidung von Wert und Sein im großen und ganzen nicht vollzogen; wo sie geschieht, ist die Nahestellung zur Tradition noch entscheidend genug, um das Resultat immer noch als Einbeziehung des Wert-begriffes in den Seinsbegriff erscheinen zu lassen.

Rückert hat einen scharfen Trennungsstrich zwischen den Sphären gezogen. Der Wert ist ein Gegenstand sui generis gegenüber dem Sein. Nach transzenden-tal-philosophischer Auffassung wird der Gegenstand produziert, indem einem Inhalt nach transzendenter Norm eine Form zuerkannt wird. Dies führt auf dem Gebiete der Ethik zum Formalismus.

Scheler hat mit Hilfe der phänomenologischen Methoden den Formalismus überwunden und der Ethik einen Kosmos materialer Werte zugrundegelegt. Jeder Gegenstand sui generis ist als Wesenskorrelat intentionaler Akte zu verstehen, und nur als solches. So wird, in stetem Rückblick auf den zugeordneten Akt, auch

nur ein intentionaler Gegenstand, das Phänomen, gewonnen, die Wesenheit als Aktkorrelat.

Hartmann kehrt demgegenüber bewußt zur *intentio recta* zurück. Er wendet sich auf das, was sich der Erkenntnis in den transzendenten Akten der *intentio recta* entdeckt, auf das Sein selber, d. h. auf das *Ansichseiende*. Es ist die vollkommene Wende zum Ontologischen. Das ist ein Fortschritt oder zu dem mindesten eine fortgeschrittene Klärung gegenüber Scheler. So vereinigt Hartmann die guten Einsichten der modernen Philosophie in seiner Lehre: Unterscheidung der Sphären, Fundierung der Ethik in einem Reich materialer Werte und Rückkehr zum Ansichseienden, unabhängig von der Reflexion auf den erfassenden Akt. Gerade dadurch muß die Ethik ein Fundament gewinnen, das sie gegen jede Relativierung und Subjektivierung endgültig sichert, wie sehr auch jeweils ihre konkrete Gestalt in den Herzen und in den Köpfen der einzelnen und der konkreten Gemeinschaften durch deren weiteren oder engeren Wertblick bedingt sein mag.

Dieses Urteil gilt allerdings nur unter einer Voraussetzung: Der Vorwurf des „Ontologismus“<sup>49)</sup>, den Scheler gegen Hartmann erhebt, darf nicht zurecht bestehen.

Man wird indes diesem Vorwurf wohl nur bedingt zustimmen können. Für Scheler erhält die Gesamtheit aller Erfahrung (apriorischer wie aposteriorischer) erst dadurch philosophische Bedeutung und Klärung, daß sie in ihrem Wesenszusammenhang mit den zugeordneten Akten erkannt wird. Es soll hier für gleichbedeutend genommen werden, wenn Scheler zuweilen von Wesenszusammenhang mit geistigem Aktvollzug schlechthin, zuweilen von dem möglichen Vollzug spricht. Hartmanns Analyse des Erkenntnisphänomens führt demgegenüber zu dem Ergebnis, daß für den Gegenstand (der natürlichen Erkenntniseinstellung) das Gegenstandsein oder der Zusammenhang mit dem geistigen Akt unwesentlich, daß also in Hinsicht auf den Akt sein eigentliches Sein nicht das Objiziertsein, sondern das *Ansichsein* sei. Nicht der Gegenstand als Gegenstand, sondern das *Seiende* ist es also, worauf sich in natürlicher Einstellung die transzendenten Erkenntnisakte richten. Man wird sich beim Studium der Werke Hartmanns nicht leicht der Stringenz seiner Gedankenreihen entziehen können.

Zum mindesten wird man das gelten lassen müssen für das *reale Sein*. Diesem gegenüber wird dann auch der *Wesenszusammenhang* mit den Akten nicht aufrechtzuerhalten sein.

Nicht genau so liegt es bei den *idealen* Gegenständen. Hartmann zeigt das Problem deutlich auf. Das Resultat seiner Untersuchung ist, daß auch dem idealen Gegenstand das *Gegenstandsein* unwesentlich ist und er ein *ideales Ansichsein* besitzt. Und auch dies überzeugt; denn auch der ideale Gegenstand, besser: das ideale *Seiende*, ist unabhängig vom *Dafürhalten* des erkennenden Subjekts, und gerade darin erweist sich sein *gnoseologisches Ansichsein*. Somit reduziert sich der *Wesenszusammenhang* auf einen bedingt wesentlichen Zusammenhang; nur wenn und insofern das *Seiende* erkannt werden soll, müssen sich spezifische Akte darauf richten. Dabei bleibt sein *Ansichsein* unberührt bestehen.

Trotzdem lassen sich, nicht zwar auf Grund des phänomenologischen Grundgesetzes, wohl aber auf andere Gründe hin, Bedenken gegen das *Ansichsein* des idealen Seins erheben.

Der Anstoß, den das „*Ansichsein*“ bei vielen erregt hat, scheint sich nicht immer eindeutig auf das zu beziehen, was Hartmann mit diesem Terminus meint. „*Ansichsein*“ und „*Fürsichsein*“ oder „*Fürsichbestehen*“ sind von Hartmann deutlich auseinandergehalten; während das erste vom idealen Sein gilt, nämlich gegenüber den Akten des Subjekts, ist das zweite von ihm fernzuhalten; es ist kein selbständig, ganz für sich bestehendes Reich neben dem Bereich des realen Seins. Dennoch sind diese beiden Bedeutungen nicht ohne jede gegenseitige Beziehung. „*Fürsichsein*“ bedeutet ein Verhältnis zu der *Seinsweise* des Realen (nämlich das der völligen Selbständigkeit, das freilich auf das Ideale nicht zutrifft). In dem Sinne nun, wie sich das Verhältnis zum Realen modifiziert, wird sich auch der Sinn des *Ansichseins* modifizieren. Ein Seiendes etwa, das vollständig in dem Sein des Realen aufgehe, hätte mittelbar auch ein *Ansichsein*, es wäre aber sinnlos, dies ihm ausdrücklich als eigenes zuzuschreiben. So muß sich auch der Sinn eines *Ansichseins* eines Seienden modifizieren, dessen ontologisches Sein zwar nicht im Sein des Realen aufgeht, aber in seiner Geschiedenheit davon doch nur ein

„halbes“, ein „dünneres“ Sein darstellt<sup>498</sup>). Zum idealen Gegenstand hat das Bewußtsein zwar durch die innere Schau „gleichsam den direkten Zugang“<sup>494</sup>), aber „es muß sich freilich erst durch eine besondere Besinnung auf ihn einstellen; wenn es die Besinnung aber vollzieht, so erfährt es den Gegenstand unmittelbar“<sup>495</sup>). Die gnoseologisch bedingte Hintereinanderschaltung der Sphären (des Begriffes bzw. Erkenntnisbildes, des idealen und des realen Seins) und die Enge des Bewußtseinspielraums bringen es mit sich, daß Zwischenglieder für das Erkennen leicht verschwinden. „Das ideale Sein erscheint versenkt in das Reale, so daß es erst einer besonderen Herauslösung bedarf, um als solches erfäßt zu werden. Es ist für die Erkenntnis in das Reale hinein verschwunden“<sup>496</sup>). „Erkennt man aber, daß das Ideale sich weitgehend mit den Strukturen des Realen nicht deckt (man denke an die imaginären Zahlen und an die Werte), so wird man gewahr, daß sich die Sphäre des Idealen in einem bloßen Herausgelöstsein aus dem Realen nicht erschöpfen kann. Das ideale Sein wird in seiner Idealität sichtbar. Es gibt aber auch ein ähnliches Verschwinden des Idealen auf das Bewußtsein zu. „Wo aber, wie in der reinen Mathematik, kein Realgegenstand vorhanden ist, die Hintereinanderschaltung also nur zweigliedrig ist, da macht es die Vordringlichkeit des Begriffs, daß der ideale Gegenstand umgekehrt in das Erkenntnisgebilde hinein verschwindet“<sup>497</sup>). „Wendet man sich aber, der *intentio obliqua* folgend, dem Tun des Bewußtseins und seinen Inhalten zu, so findet man an Stelle eines Seienden stets nur den Begriff“<sup>498</sup>).“ Hartmann spricht da von einer unaufheb- baren Täuschung, der die Ontologie „immer wieder durch Besinnung auf ihre Gründe“ begegnet muß<sup>499</sup>). — Jedenfalls liegt in der Gegebenheit des Idealen eine unverkennbare größere „Nahstellung“ zum Bewußtsein.

Faßt man nun alle diese Momente zusammen: Nahstellung zum Bewußtsein, Zugang durch innere Schau, „Verdüntheit des Seins“ außerhalb der Realisation (Realisiertheit), Notwendigkeit, in philosophischer Rückbesinnung (Reflexion) erst den idealen Gegenstand aus der Sphäre der Erkenntnisgebilde resp. Begriffe oder aus der Sphäre des Realen herauszulösen, um ihn überhaupt als Gegenstand in seiner Reinheit zu gewinnen, dabei aber relative Indifferenz gegen das Reale und Hinausgreifen über dessen Sphäre, — dann legt sich die Frage nahe: Ist nicht doch ein Bewußtseinsbezug auf das Sein des Idealen wesentlich? Nicht freilich ein Bezug zum empirisch-individuellen Bewußtsein mit seinem zufällig realen Aktvollzug, sondern zum Bewußtsein oder zu geistigen Akten überhaupt? So, daß es ohne Geist auch keine idealen Gegenstände gäbe? Ein Ansichsein des idealen Seins bliebe bestehen, aber eben kein primäres und ursprüngliches, sondern ein Ansichsein, das erst in der Reflexion auf die Gehalte der geistigen Funktionen und Akte mit Rücksicht auf deren Objektivität, d. h. ihren Widerstand gegen die Willkür des geistigen Tuns und ihre mögliche Erfüllung im Realen aus den Gehalten herausgelöst und damit zur Dignität eines eigenen Gegenstandseins erhoben wird. Die Erkenntnis des wertvollen realen Seins hätte bezüglich der Werte dann nur die Rolle eines Anlasses, den Wertblick für einen bestimmten Ausschnitt des Wertbewußtseins oder der inneren Schau zu öffnen.

Als Möglichkeit wenigstens scheint diese Interpretation des idealen Ansichseins von Hartmann nicht zwingend widerlegt zu sein. So würde sich der „Ontologismus“ Hartmanns abschwächen lassen in eine Lehre von zwar objektiven, wenn auch nicht schlechthin geistunabhängigen, idealen Gegenständen. Von da bis zum Psychologismus bliebe immer noch ein weiter Weg, ja eine wesentliche Kluft. — Trotzdem soll hier damit nichts über die schwierige Frage entschieden oder auch nur zu Gunsten einer der Möglichkeiten ausgesprochen sein.

Es ist auch nicht damit geleugnet, daß für die angeführte Interpretation Probleme bleiben, ebenso wie für die Lehre Hartmanns (wie etwa das „Wunder des Apriori“), die hier nicht erörtert werden sollen.

Was aber bedeutet die Frage nach der Seinsweise des Wertes für das Thema „Wert und Sein“? — Dies, daß die ideale Wertwesenheit Hartmanns weder im Sinne der Bestimmungen Schelers noch der Rickerts in die Realität eingehen kann. Die ideale Wertwesenheit als solche kann nämlich nicht wie bei Scheler im eigentlichen Sinn existent werden. Sie bleibt immer nur der in innerer Schau erfaßte Maßstab für wertvolle Wirklichkeit; Realität ist wertvoll, wenn ihre Materie innerlich geordnet ist nach dem idealen Maßstab. Der „irreale“ Wert „haftet“ nicht eigentlich — wie bei Rickert — am Realen<sup>500</sup>), er bleibt ihm sozus-

gen transzendent; denn das, was in die Sphäre des Realen „transzendiert“, ist eigentlich nicht der Wert, sondern die Tendenz oder Forderung, die von ihm ausgeht.

Aber das Reale ist ausgerichtet nach dem Wert oder kann es sein. In diesem Sinne ist das Leben „wertgetränkt“, es gibt eine „Wertfülle“ des Lebens<sup>501</sup>). Wäre der Wert selber im Wirklichen, dann müßte er ja in ihm ursprünglich erschaut werden können. Aber das ist nach Hartmann nicht möglich. Denn jede Werterkenntnis am Wirklichen setzt ein Wertapriori im Wertbewußtsein voraus<sup>502</sup>). Im Werte liegt eine Tendenz zur Realität, es liegt gleichsam eine Forderung an die Wirklichkeit in ihm; die Wirklichkeit ist aber ohne Tendenz auf den Wert<sup>503</sup>).

Aber darin liegt wieder eine Schwierigkeit, die mit der Eigenart des idealen Wertwesens offenbar gegeben ist. Wie soll mir eine ideale Wertwesenheit den Maßstab geben können zur Beurteilung der ganz heterogenen Realität, wenn mir in dieser Realität nichts von der Art der Idealität, sondern nur die reale Wertmaterie gegeben ist? Die Wertmaterie ist aber doch völlig verschieden von dem Wertcharakter. Und wäre mir der Wertcharakter irgendwie in der Materie schon mitgegeben, wozu bedürfte es dann eines vorausgehenden Wertbewußtseins? Einen Maßstab anlegen kann ich sinnvoll nur an Homogenem, an etwas, was mit dem Maßstab eine Maßeinheit teilt oder den Maßstab selber zur grundlegenden Maßeinheit hat. Auf Heterogenes aber ist das Bild des Maßstabes nicht anwendbar.

Angenommen jedoch, es steckt etwas, sei es auch wie immer Verborgenes, von der Art des Wertwesens in der realen Materie, muß dann die Materie nicht vorgängig auf den Wertcharakter hin und nicht nur nach ihm ausgerichtet sein? Müßten irgendwie auf den Wertcharakter angelegt sein, eine Anlage für positive oder negative Erfüllung in der Dimension des betreffenden Wertes haben? Was aber so angelegt ist, erfährt in jeder ungestörten Bewegtheit nach diesem Anlageprinzip seine Werterfüllung. Und was stände im Wege, daß die Natur durchgehend so geordnet wäre? Müßte damit dem Menschen die Aufgabe aus der Hand genommen sein, in dieser so angelegten Welt nun auch noch die spezifisch menschlich-geistigen Werte zu verwirklichen? Wäre eine solche durchgängige „Teleologie“ nach dem Plane einer zwecksetzenden Gottheit — sollte es diese Teleologie geben, die durchaus nicht gleichgesetzt werden muß mit einer Welteinrichtung absolut und eindeutig festgelegter Zwecke, aber trotzdem unter einem einheitlichen Gesamtzweck stehen kann — eine Entthronung des Menschen als sittlichen Wesens? Solche Teleologie beruhte freilich auf Glauben, denn weder ist uns die Mannigfaltigkeit der Naturanlagen in ihrer Gesamtheit gegeben noch verlaufen die erkannten Anlagebetätigungen ohne Störungen. Aber unmöglich ist sie nicht<sup>504</sup>).

## Schlußwort.

### I. Zusammenfassung der Kritik.

Die aristotelische Tradition hatte einen durch viele Jahrhunderte, ja von der scholastischen Philosophie bis in die Gegenwart hinein festgehaltenen verengten Seinsbegriff im Gefolge. Er ist durch eine vorgängige metaphysische Ueberzeugung bedingt. Für Aristoteles war es „die unerschütterliche Zuversicht . . . daß in dem platonischen Glauben seiner Jugend der tiefste Kern doch wahr sein müsse<sup>505</sup>)“, freilich nur in dem Sinne, daß das vom *αγαθόν* innerlich durchdrungene *ὄντωςόν* in der empirischen Wirklichkeit selber beheimatet ist. — In der scholastischen Auffassung liegt die metaphysische Voraussetzung in dem Glauben an eine sinnvoll schaffende Weltursache und höchste Wertwirklichkeit. Unter dem Lichte des Wertes wird der Soseins gehalt jedes Seienden von vornherein als Sinn gehalt verstanden. Damit ist ein fremdes Moment in den Begriff des reinen Seins hineingetragen, ein von ihm Verschiedenes unbewußt mit ihm verquickt und damit als Gegenstand eigener Art verkannt. Das Potenz-Akt-Schema und der Privationsbegriff schlagen die Brücke zur Interpretation der Phänomene des Unwertigen. Unbewußt wird hier philosophisch gearbeitet mit einem metaphysisch fundierten „Wert vor dem Sein“.

Nicht mehr auf metaphysischem Grunde, sondern auf dem Boden einer eigentümlichen Deutung des Erkennens wird in der transzendentalphilosophischen Wertphilosophie der Gedanke des „Wertes bzw. Sollens vor dem Sein“ bewußt gemacht und zum Programm erhoben und damit die Eigenständigkeit der Sphären anerkannt. In der Ueberbetonung des Sekundären gegenüber dem Primären, des Sollens gegenüber dem Wert liegt es dann wieder begründet, daß diese Philosophie in eine Abwandlung des Formalismus ausläuft. Weder die objektive Mannigfaltigkeit der Werte noch die Mannigfaltigkeit der Beziehungen in ihrer objektiven hierarchischen Ordnung kann dabei hinreichend zur Geltung kommen.

Die phänomenologische Wertlehre Schelers entfaltet die (zu- vor bereits als eigenständig erkannte) Wertsphäre in einen hierarchisch geordneten, reichen Kosmos der materialen Werte. Es wird gezeigt, daß die Werte durch das Moment des idealen Seinsollens auf Existenz hinweisen. Auch eine Zuordnung allgemeinsten Wertarten und allgemeinsten Trägerarten wird gelehrt. Aber man vermißt eine stärkere Berücksichtigung der viel weitergreifenden, wenn auch nicht schlechthin und durchgängig eindeutigen, gegenseitigen Bezogenheit von Wert und Sein. — Von ganz anderer Art ist der Wesenszusammenhang zwischen dem Wert und den emotionalen Akten des Geistes. Aber für die Besonderheit des Wertes würde dieser Bewußtseinsbezug nicht viel besagen; denn Wesenszusammenhang zwischen Gegenstand und Akt gibt es nach Scheler für bildhafte Gehalte ebenso gut wie für bildlose. Aber von einem dem Wert eigenen, für Wert mitkonstitutiven Bewußtseinsbezug, wie er selbst von Hartmann, allerdings eingeschränkt auf den ästhetischen Wert<sup>506</sup>), zugegeben wird, hört man bei Scheler nichts.

Hartmann dringt — über die phänomenologische „Wesensschau“ hinaus — zu dem Ansichseienden vor. Die besondere Nahstellung des Idealen zum Bewußtsein hat für Hartmann nicht eine Aufhebung oder auch nur eine Abschwächung des gnoseologischen Ansichseins des Wertes gegenüber dem des Realen (etwa im Sinne einer bloßen Objektivität bei wesentlichem Bezug auf Geist überhaupt) im Gefolge<sup>507</sup>). Werte haben eine Tendenz zum Realen; Erhabenheit und Würde eignet dem wertvollen Realen, nicht aber dem Wert als solchem; gerade darin bleibt die Wertwesenheit in ihrer Idealität dem Realen in gewissem Sinne fremd. In der Konsequenz der Hartmannschen Gedanken ist das nichts sehr Merkwürdiges. — Das Eigentümliche und Ueberraschende dieser Lehre aber ist, daß sie nicht zu einer letzten Einheit von Wert und Sein gelangt. Begründet liegt das in der zugespitzten Auffassung von einer „durchgängigen Naturteleologie“; sie bedeutet für Hartmann nur Angelegtheit des ganzen realen Seins auf absolut eindeutig festgelegte Zwecke von seiten einer vorsehenden und vorbestimmenden Macht, der Gottheit. Gegen eine solche Deutung des realen Seins spricht freilich das Phänomen des Sittlichen und des Freiheitsbewußtseins; in einer solchen Welt bliebe wirklich kein Raum mehr für ein sittliches Wesen Mensch. Indes ist dieser Teleologiebegriff einseitig und unbegründet. Auch wenn das kategoriale Grundgesetz als sichergestellt gelten darf für die Welt des Endlichen — seine Anwendung auf ein unendliches Sein im anerkennenden oder ablehnenden Sinne ist durchaus problematisch —, gegen eine Teleologie der realen Welt braucht es nicht zu sprechen.

Wie auch immer die Auffassungen des Verhältnisses von Wert und Sein in der gegenwärtigen (nichtscholastischen) Philosophie variieren, darin herrscht Einstimmigkeit, daß Wert und Sein voneinander zu scheiden sind. Selbst bis in die scholastische Philosophie hinein bricht sich diese Einsicht Bahn, wie das Beispiel Steinbüchels zeigt. Die Realität des Unwertigen wird nicht geleugnet, sondern als bedeutsame Macht im Bereiche des Endlichen erkannt. Der Wert hat eben dem Sosein gegenüber seine eigene Struktur, die sich vor allem in der unaufheblichen Polarität von positivem und negativem Wert erweist. — Ein weiteres Proprium des Wertes ist das Sollensmoment, das der von der Wertnorm abweichenden Wirklichkeit gegenüber aktual wird. Werte stehen im Gegensatz zu den Soseinswesenheiten und dem Dasein in der gegenseitigen Beziehung einer objektiven Rangordnung, können aber auch in sich wieder in verschiedensten Graden der Erfülltheit im Realen verwirklicht sein. — Unter den Werten nehmen die sittlichen eine besondere Stellung ein. Sie sind an Personen als ihre Träger geknüpft. Dadurch erhebt sich die Per-

son über alle anderen endlichen Wesen, daß sie Werte verwirklichen und in der Wertrealisation durch ihre freie sittliche Entscheidung sich selbst zu höchster Würde emporheben kann. — Die Werte in ihrer Gesamtheit, in ihrer Beziehung und ihrer möglichen Unerfülltheit im Wirklichen verweisen über sich und das Reale hinaus zu einer letzten unauflöselichen Einheit, wie immer der Weg zu ihrer Auffindung sich im einzelnen gestalten mag. Selbst Hartmanns System (soweit der Philosoph für seine Lehre diese Bezeichnung gelten läßt) ließe dafür noch einen Weg offen, ohne die Konsequenz der ethischen Entmündigung des Menschen nach sich zu ziehen.

In diese Gedanken etwa läßt sich der positive Ertrag der modernen Wertforschung zusammenfassen. Es liegt im Wesen des Erkenntnisprogresses des endlichen Intellektes, daß keine der Lehren zu jener Form der Endgültigkeit gelangt, die keine Fragen und möglichen Bedenken mehr übriglässe. Es sei aus diesem Gedanken heraus noch auf eine der jüngsten systematischen Veröffentlichungen der Wertforschung eingegangen, weil sie eine Zusammenfassung der geschilderten Ergebnisse darstellt und vielleicht auf manche offengebliebene Frage eine Antwort gibt.

## 2. Neuer Lösungsversuch: die Wertlehre Johannes Hessens.

### a. Das Sein.

In einem Artikel über Hessens Wertphilosophie<sup>508)</sup> heißt es über den Verfasser, daß er „wie wenige unter den katholischen Denkern geeignet ist“, die Ergebnisse der Wertforschung „zusammenzufassen und zu prüfen“, da er „nicht nur die neuere, sondern auch die mittelalterliche Philosophie durch eigene Forschungen kennt, und weil die Spannung zwischen augustinischem und thomistischem Denken, die er mitbringt“, „vor Entscheidungen führt, die alle Ueberlegung verdienen<sup>509)</sup>“.

Auch auf das Problem des Verhältnisses von Wert und Sein nimmt Hessens Philosophie ausdrücklich Bedacht, weil die Antwort darauf von größter Bedeutung ist für die Frage nach dem Wesen des Wertes selber.

Wiederum ist zuerst Klarheit darüber zu schaffen, was es für ein Sein ist, dessen Verhältnis zum Wert in Frage steht.

Mit dem Terminus „Sein“ kann „ein Doppelpes gemeint sein: Sosein und Dasein. Sosein (Wesenheit, essentia) ist die logische Seite des Gegenstandes. Sosein ist das, was den Gegenstand zu diesem Gegenstand macht. Es ist also das Ganze der logischen Bestimmungen oder Merkmale eines Gegenstandes. Durch sie wird er gleichsam aus der Fülle der Gegenstände herausgehoben und zu dem gerade so Seienden gemacht. Anders das Dasein (existentia). Es ist die alogische oder existentielle Seite des Gegenstandes. Es besagt, daß jenes Sosein in der realen Ordnung der Dinge irgendwie gegeben ist. Es liegt also nicht in der Ebene des Soseinsmomentes, sondern in einer ganz anderen. Es kommt zum Sosein als völlig neuer Faktor hinzu, indem es diesem (idealen) Sosein Realität verleiht. Die Urteile, die es intendieren, nennen wir Existential- oder Daseinsurteile, zum Unterschied von den das Sosein meinenden Soseinsurteilen. Beide aber haben dies miteinander gemein, daß sie auf das Sein des Gegenstandes gehen<sup>510)</sup>“.

Auch die Wertträger gehören als Dinge in die Ordnung des Seins, in die zeitliche Ordnung, die durch Veränderlichkeit und Vergänglichkeit gekennzeichnet ist<sup>511)</sup>. Dem Sein steht als Negativum lediglich das Nichtsein gegenüber, das nichts anderes bedeutet als „Aufhebung oder Abwesenheit des Seins<sup>512)</sup>“. Das wirkliche Sein kennt keine Stufen; es existiert oder existiert nicht<sup>513)</sup>.

### b. Die Ontologie des Wertes.

Für das Wesen des Wertes ist zu beachten, daß „Wert“ zu den obersten Begriffen wie Sein, Existenz gehört und darum keine Definition zuläßt<sup>514)</sup>. Man muß für seine Bestimmung vom Phänomen ausgehen<sup>515)</sup>. Dieses kommt zur Gegebenheit im „Wertleben“. Damit ist angedeutet, daß über das bloße Erlebnis



hinaus am Wertphänomen noch ein aktives Moment beteiligt ist, das Werten<sup>516</sup>). Daß wir werten, ist Tatsache. Alles Wollen setzt Werten voraus. Werten richtet sich, positiv oder negativ, auf alle möglichen Gegenstände<sup>517</sup>).

Etwas hat Wert oder ist Wert. Der Wert, den etwas hat, ist das Objektuale, „vermöge dessen der Gegenstand unser Wertgefühl anspricht<sup>518</sup>)“. In der Wendung „Etwas ist Wert“ steht Wert ungenau für Wertgegenstand oder Gut<sup>519</sup>).

Im Wert wird irgendwie ein Bedürfnis befriedigt. Auch von den höheren, den geistigen Werten kann man das noch sagen. Solche Beschreibung von der Wirkung her kann natürlich das Wesen nicht ausdrücken<sup>520</sup>).

Daß etwas Wert hat, wird ausgesprochen im Werturteil. Es steht dem Seinsurteil gegenüber, das sich auf Sosein oder Dasein richtet. Diesen beiden steht das Wertsein gegenüber. Die Möglichkeit verschiedenartiger Beurteilung eines Wertgegenstandes offenbart — im Vergleich zu den Soseinsbestimmtheiten — schon ein innigeres Verhältnis des Wertes zum erkennenden Subjekt<sup>521</sup>). „Wert ist immer Wert für jemand<sup>522</sup>)“. „Wert . . . ist die Eigenschaft eines Dinges, die ihm in bezug auf ein wertfühndendes Subjekt zukommt<sup>523</sup>)“. Dieser Bezug ist wesentlich. In dieser Auffassung, die schon als Möglichkeit Hartmann gegenüber charakterisiert worden ist, stimmt Hessen mit anderen überein; so mit Heyde, der Wert als ein „Beziehungsallgemeines“ bestimmt<sup>524</sup>), und mit der Brentanoschule, nach der der Wert, dem allerdings nur synsemantische Bedeutung zukommt, als das Liebwerte erscheint, auf das sich ein als richtig charakterisiertes Lieben richtet<sup>525</sup>).

Wertbezogenheit ist nicht Subjektivität, denn „das Subjekt ist nicht das Maß der Werte<sup>526</sup>)“. Subjekt ist hier nicht dies oder jenes empirische Subjekt, sondern Subjekt oder Geist überhaupt<sup>527</sup>).

Geht man gegenstandstheoretisch in der Wertbestimmung von der Wertidee aus, so reiht sich der Wert den unsinnlichen Gegenständen ein und ist als solcher unreal, zeitlos und objektiv<sup>528</sup>). Die Seinsweise der unsinnlichen Gegenstände ist die des idealen Seins oder Geltens<sup>529</sup>). Das ergibt eine Vertiefung des vorher gewonnenen Resultates. „Wert“ bezeichnet einen „idealen Soseinsgehalt, der auf die emotionale Seite des Geistes, d. h. auf sein Wertfühlen bezogen und hingeordnet ist<sup>530</sup>)“. Es gäbe gar keine idealen Gegenstände, wenn es keinen Geist gäbe<sup>531</sup>).

Die Tatsache, daß Werte nur „existent“ werden können „als Eigenschaften, Qualitäten, Seinszustände<sup>532</sup>)“, hat zur Bestimmung des Wertes als Seinsmoment geführt. „Demgegenüber muß mit Nachdruck auf die Verschiedenheit von Sein und Wert, ontologischer und axiologischer Ordnung hingewiesen werden<sup>533</sup>)“.

Die These wird erhärtet durch einen Blick auf das Verhältnis des Wertes zu seinem Träger und auf die arteigene Struktur des Wertes<sup>534</sup>).

Die Seinswelt steht in der zeitlichen Ordnung und unterliegt dem Wandel. Es kann dann an die Stelle eines Wertes ein anderer, an die Stelle eines positiven ein negativer rücken. „Das Eigenartige ist nun, daß durch solche Veränderungen der Wertträger die Werte selber gar nicht berührt werden. Die Werte ändern sich nicht mit den Gegenständen, an denen sie vorkommen<sup>535</sup>)“. Werte sind „unveränderlich und unvergänglich<sup>536</sup>)“.

Ferner haben die Werte zwei Charaktere, die dem Sein fehlen: Der Wert hat polare und hierarchische Struktur. Die Polarität des Wertes ist gegeben in der Wert-Unwert-Dimension. Negation des Seins (Soseins oder Daseins) hebt dieses auf. Negation des (positiven) Wertes gibt dem Werte nur statt des positiven ein negatives Vorzeichen. Der negative Wert liegt noch innerhalb der Wertordnung, während negatives Sein schon außerhalb der Seinsordnung liegt<sup>537</sup>).

Der Wert steht in der Hierarchie einer Rangordnung. „Jeder Wert hat Tiefendimension, d. h. es sind verschiedene Grade seiner Verwirklichung möglich<sup>538</sup>)“. Außer der Rangordnung der Verwirklichungsgrade gibt es die Rangordnung der Werte untereinander, sowohl der Werte innerhalb einer Wertklasse als auch der Werte verschiedener Klassen zueinander<sup>539</sup>). Dagegen kennt die Seinsordnung keine Rangstufung.

Ist so der Wert in seiner Eigenart genügend gegen das Sein abgegrenzt, dann gilt es aber auch, dem Vorwurf zu begegnen, daß auf diese Weise Wert und Sein auseinandergerissen würden. Der Vorwurf ist verfehlt. „Scheiden,

sondern heißt nicht auseinanderreißen. Wie wenig wir Seins- und Wertwelt auseinanderreißen, geht daraus hervor, daß nach unserer Auffassung beide aufeinander angewiesen sind. Die Werte sind auf die Wirklichkeit angewiesen; denn nur in ihr können sie existent werden. Aber auch die Wirklichkeit ist auf die Werte angelegt; denn nur durch ihre Aufnahme vollendet sie sich. So besteht der innigste Zusammenhang zwischen Wert- und Seinswelt. Beide sind aufeinander hingeeordnet. Mehr noch: beide gründen letzten Endes in derselben metaphysischen Wirklichkeit. Die wechselseitige Zuordnung weist auf diesen gemeinsamen metaphysischen Ursprung hin und findet in ihm ihre letzte Erklärung. Der tiefste Kern und Grund alles Seins muß eine Wertwirklichkeit sein, in der sich Sein und Wert durchdringen<sup>540</sup>).“ An dieser Stelle ist in Kürze der Bestimmung der gegenseitigen Zuordnung von Wert und Sein jene Beachtung geschenkt, die sie weder bei Rickert noch bei Scheler und Hartmann in befriedigender Weise gefunden hatte<sup>541</sup>).

### c. Die Theologie des Wertes.

Der letzte Gedanke des Zitates führt die Betrachtung bereits an den Kern des Problems heran, an die Frage nach der letzten metaphysischen Einheit.

Hessen spricht, eine Redewendung Dietrich von Fildesbrands aufgreifend, vom „*Sunsum corda*“ der Werte. „Man spricht mit Recht von einem Erleben Gottes am Menschen<sup>542</sup>).“

Der Glanz der edlen Tugend hat in der Tat etwas von überirdischem Lichte an sich, das über diese Welt hinausweist<sup>543</sup>). Es gibt aber auch so etwas wie eine „grenzüberschreitende Tendenz“ menschlichen Wertschaffens<sup>544</sup>). Es gehört zum Wesen des menschlichen Geistes, die selbstgezogenen Grenzen immer wieder zu überschreiten; sein Streben geht ins Unendliche. Das gilt schon auf dem Gebiete der Erkenntnis<sup>545</sup>). Noch deutlicher aber ist es im sittlichen Ringen<sup>546</sup>). Auch das künstlerische Schaffen, das nie mit sich zufrieden ist, ist von diesem Ueberschreitungsdrang beseelt<sup>547</sup>).

Dieser Gedankengang „eröffnet die Perspektive auf jenes metaphysische Bild vom Menschen — seine Wahrheit zu beweisen vermag sie nicht —, das vor dem Geiste Augustins stand, als er am Eingang seiner ‚Bekenntnisse‘ das klassische Wort niederschrieb: *Fecisti nos, Domine, ad Te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te*<sup>548</sup>).“

„So geht denn dem Menschen beim Streben nach immer reinerer und höherer Wertverwirklichung ein neues Ideal auf. Wir ahnen plötzlich einen Wert, der ein ‚ganz anderes‘ bedeutet im Vergleich zu den Werten, um deren Realisierung wir uns so leidenschaftlich bemüht hatten.“ Wir erleben eine „innere Begegnung mit dem Unendlichen“, das nicht bloßes Ideal, sondern Wirklichkeit ist<sup>549</sup>).

Aber auch die negative Seite des Wertragens hat ihr „*Sunsum corda*“. Der Mensch kann versagen. „Aber gerade dieses Versagen kann dem Menschen zum Heile gereichen. Denn es weist ihn über sich selbst hinaus . . . nach einer Kraft, die . . . seine Ohnmacht in Stärke wandelt. In seiner Seele kommt es . . . zum Anruf einer personalen Wirklichkeit<sup>550</sup>).“ Auch dies wiederholt sich in den verschiedenen Geistsphären, im ästhetisch schöpferischen Wollen, im Leid, im Erlebnis der Schuld und Reue<sup>551</sup>), aus der „eine intentionale Bewegung in eine unsichtbare Sphäre“ hineinzielt<sup>552</sup>).

Die vorausgehenden Gedanken haben schon auf eine letzte Verankerung der Werte hingewiesen, freilich nur sichtbar für den, der an den Sinn der Wirklichkeit glaubt<sup>553</sup>). Aber jede tiefere axiologische Betrachtung drängt zu einer Metaphysik der Werte hin<sup>554</sup>). „Sinn hat etwas, sofern es der Verwirklichung von Werten dient. Sinn ist in der Welt, wenn sie auf Werte angelegt ist. ‚Wertglaube‘ besagt demnach, daß die Werte unseres Geistes zugleich in der Wirklichkeit lebendig sind<sup>555</sup>).“

Man kann versuchen, diese Gedanken wissenschaftlich möglichst einleuchtend zu machen. Werte müssen in letzter Wirklichkeit fundiert sein. Es muß ein Wirklichkeitsmoment in den an sich unwirklichen<sup>556</sup>) Werten nachweisbar sein<sup>557</sup>). In den Werten steckt ein Sollen, sie sind wirklichkeitsbezogen. „Sie tendieren zur Wirklichkeit hin . . . , weil sie Ausfluß einer Realität sind<sup>558</sup>).“ Auch für diesen schon mehr rationalen Gedankengang ist noch gläubiges Denken vorausgesetzt<sup>559</sup>).

Werte sind aber auch subjektbezogen. Sie bedürfen ob ihrer Ueberzeitlichkeit eines „überindividuellen, also übermenschlichen und überirdischen Subjekts“, müssen gedacht werden als „Ideen eines absoluten Geistes<sup>560)</sup>“. Sie weisen auf einen Ursprung aus absolutem Geistesleben hin, sind für sinngläubiges Denken als Ausstrahlungen eines unendlichen Geistes zu verstehen<sup>561)</sup>.

Zwischen der Wert- und Seinssphäre besteht ein inniger Zusammenhang. Wirklichkeit ist für Werte empfänglich, ist für die Werte angelegt<sup>562)</sup>. Wir selbst aber erleben „als den tiefsten Sinn unseres Lebens dieses: eine Durchbruchstelle für die Werte, ein Einfallstor der Werte zu sein<sup>563)</sup>“. Aber „wäre die Wirklichkeit in ihrem tiefsten Kern und Grunde wertfrei“, so „wäre ein Wirklichwerden der Werte undenkbar. Dieses wird aber nur dadurch begreiflich, daß die Wirklichkeit im letzten Grunde werthafter Natur, daß das Weltprinzip eine Wertmacht, der Weltgrund eine Wertwirklichkeit ist<sup>564)</sup>“.

Diese Schlußweise ist ontologisch zu unterbauen<sup>565)</sup>. „Indem wir nun den Satz vom Seinsgrund auf das Weltganze anwenden, ergibt sich die Idee eines ens a se, eines Weltgrundes. Das ens a se ist mithin ein Postulat unserer theoretischen Vernunft<sup>566)</sup>“. Unser Denken kommt nicht zur Ruhe, „als bis es alles Seiende auf ein sich selber begründendes Sein zurückgeführt hat. Bei dieser Zurückführung wird unser Denken noch durch ein anderes Bedürfnis bestimmt: das Einheitsbedürfnis<sup>567)</sup>“.

Die Metaphysik der Erkenntnis führt „zu dem Postulat eines letzten Sinnprinzips des Geisteslebens wie der Wirklichkeit überhaupt. Das . . . Seinsprinzip . . . stellt sich also jetzt zugleich als ein Sinnprinzip dar<sup>568)</sup>“.

Aehnlich findet die Metaphysik der Werte den letzten Grund für die Möglichkeit der Wertverwirklichung im ens a se, „das jetzt als Wertprinzip erscheint und damit die größtmögliche Nahstellung zur religiösen Gottesidee erlangt<sup>569)</sup>“.

Die Ordnung des Seins streckt den Finger aus auf ein Seinsprinzip, die der Erkenntnis auf ein Sinnprinzip, die der Werte auf ein Wertprinzip, und damit weist alles hin auf ein absolutes Wirkliches, das für alles Ursprung und Heimat ist<sup>570)</sup>. Damit ist die letzte Einheit von Wert und Sein gefunden.

### 3. Zurückweisung neuscholastischer Einwände.

Der Ueberblick über die Wertlehre Hessens hat gezeigt, daß es sich darin nicht nur um eine Zusammenfassung der Ergebnisse der modernen Wertforschung handelt, sondern daß auch auf die Fragen und Bedenken, die sich bei den kritischen Betrachtungen erhoben hatten, begründete Antworten erteilt werden. Freilich wird man immer vorsichtig sein müssen, bei Problemlösungen von letzter Endgültigkeit zu sprechen. Es sei trotzdem versucht, einigen von verschiedenen Seiten gegen die moderne Wertphilosophie erhobenen Einwänden im Sinne der gewonnenen Ergebnisse zu begegnen.

Es wurde an früherer Stelle in dieser Arbeit darauf hingewiesen, daß für die Differenzierung des philosophischen Bewußtseins von Kant ein entscheidender Anstoß ausgegangen ist, der sich der Idee nach mit dem Platonischen Gedanken berührt. Diese unverkennbare Tatsache wurde zum Anlaß genommen, die moderne Sphärenunterscheidung als Modifikation des Kantischen Formalismus zu charakterisieren. „Der geschichtliche Tatbestand liegt zu deutlich zu Tage, als daß daran zu rütteln wäre, daß es sich im Wesen um . . . die neueste Modifikation des ethischen Formalismus Kants handelt. Ob reine Vernunft oder reiner Wille, reine Pflicht oder reines Sollen, reines Maß oder reine Werte als ethisches Prinzip gelten, in all diesen Fällen erneuert die von Kant eingeleitete Bewegung den Versuch, die Sittlichkeit mit Hilfe eines formalen Prinzips zu erklären, d. h. sie des Charakters einer Natur- oder Seinsordnung zu entkleiden<sup>571)</sup>“. In welchem Sinne die Kategorisierung als Formalismus auf die transzendentalphilosophische Wertphilosophie zutrifft, wurde zu zeigen versucht. Auf die Lehre von den materialen Werten aber kann die Bezeichnung nur dann angewandt werden, wenn jedes Prinzip, das nicht abgeleitet ist aus der „Natur- und Seinsordnung“ oder mit ihr gleichgesetzt wird, als formal gelten darf. Dann muß man aber dem Wort „formal“ einen Sinn geben, den niemand darin vermuten würde. Oder soll der Formalismus darin bestehen, daß an die Stelle der Kantischen reinen Vernunft „reine Werte“ als ethisches Prinzip treten? Weder bei Scheler noch bei Hartmann noch bei Hessen wird eine solche Anschauung vertreten. Zu

ethischen Prinzipien werden die Werte gerade erst dadurch, daß sie zur Welt des Realen in Beziehung treten, daß sie nach dem ganzen Reichtum ihrer inhaltlichen Mannigfaltigkeit das auf sie angelegte Sein bestimmen und ordnen. Eine Natur- und Seinsordnung gibt es überhaupt nur, wenn es Wertprinzipien gibt, nach denen die Natur geordnet werden kann; denn daß sie nicht in sich, d. h. wesentlich und notwendig werthaft geordnet ist, das beweist mit erschütternder Deutlichkeit die Sünde, die sicher eine Unordnung in der menschlichen Natur ist. Was die Natur nicht in sich ist, das ist sie eben nur nach Maßgabe von Prinzipien, auf die sie angelegt ist, die aber gerade darum nicht mit ihr identisch sein können. Formal wären diese Prinzipien nur, wenn sie allgemein und unbestimmt wären. Nichts liegt der Idee der materialen Wertethik so fern wie dieses; ihr Wesenszug ist die entschiedenste Verteidigung eines inhaltlich unendlich differenzierten Kosmos der Werte, deren Urbild der unendliche innere Reichtum Gottes ist. Keine Kategorie paßt auf sie so schlecht wie die Kategorie „Formalismus“. — Für Wittmann scheint „rein formal (inhaltlich unbestimmt)“ und „ohne reale Grundlage“ ohne weiteres gleichbedeutend zu sein<sup>572</sup>). Aber gerade das ist die Streitfrage, ob die inhaltlich differenzierten Werte und die realen Grundlagen, d. h. die realen Wertträgereigenschaften und -zustände identisch sind. Erst wenn diese Identität bewiesen wäre, wäre Grund, eine Ethik, die nicht die realen Grundlagen zum Ausgang nimmt, formalistisch zu schelten<sup>573</sup>) 574).

Wert und Sein sind verschieden. Dies war das Resultat der Untersuchung. Aber man findet es schwierig, sich Wert zu denken außerhalb des Seins<sup>575</sup>). Denn dort gibt es nur das Nichts. — Auch darüber besteht kein Zweifel. Aber um das Sein im Sinne des Themas handelt es sich dabei gar nicht. Der scholastische Seinsbegriff, der als eingeengt erwiesen wurde, kann keine Instanz gegen die Scheidung sein. Die Analysen Hartmanns dürften deutlich genug gezeigt haben, daß es außer dem realen Sein, erst recht außer dem scholastischen wertbestimmten realen Sein, das sich immer bewegt zwischen Potenz und Akt des Daseins, noch das ideale Sein gibt, mag man diesem nun mit Hartmann Ansichsein zuschreiben oder mit Hessen und anderen subjekt- oder geistbezogene Objektivität. Zu ihm gehört das Sein der Werte<sup>576</sup>).

Unverkennbar ist die Schwierigkeit des Gedankens, daß ideale Werte an realen Trägern haften sollen<sup>577</sup>). Aber sowohl Scheler als Hessen sprechen ausdrücklich von einem Existenzwerden der Werte. Diese treten also aus ihrer Idealität heraus in der Realisation. Nicht Wertideen werden vom Realen getragen, sondern Reales ist durch sein Geordnetsein nach Maßgabe von Wertideen wertvoll. Wertideen als solche sind „abstrakt“<sup>578</sup>), sofern sie in begrifflicher Formulierung als das dem realen Dasein gegenüber ganz andere gefaßt werden und zugleich dem von ihren Forderungen abweichenden Dasein gegenüber ihre Gültigkeit bewahren; sie sind abstrakt, sofern sie nicht konkret sind; aber sie sind nicht abstrahiert, weil das Reale sich nicht notwendig nach ihnen richtet. Zum mindesten würde „Abstraktion“ als Terminus für ihre Erfassung einen toto genere verschiedenen Sinn haben. Im Realen sind Werte real; dem auf sie angelegten, aber trotzdem wertindifferenten oder unwertigen („ungehorsamen“ — wie Hartmann sich ausdrückt —) Realen gegenüber sind sie ideal.

In dem zuletzt Gesagten war latent rekurriert auf das Moment der Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit des Wertes. Es ist zuzugestehen, daß diese Momente, ganz für sich betrachtet, nicht genügen könnten, die Besonderheit der Wertwesenheit gegenüber anderen Wesenheiten zu kennzeichnen<sup>579</sup>). Es ist an anderer Stelle darauf hingewiesen worden<sup>580</sup>). Ausschlaggebend aber ist, daß die Werte für das veränderliche und veränderte Reale, an denen sie bis zur Veränderung haften, unverändert gültig bleiben, gleichsam dem „Ungehorsam“ gegenüber auf ihrer „Forderung“ an das Reale beharren.

Als besonderes Merkmal des Wertes schildern die Vertreter der Sphärenscheidung den hierarchischen und den polaren Charakter. Das traditionelle Denken ist demgegenüber gewohnt, beide Momente auch im Sein zu finden<sup>581</sup>). — Daß (reales) Dasein als solches keine Rangstufen zuläßt, ist indirekt damit gegeben, daß das Sein als solches univok ist. Denn genau so wie der Begriff des reinen Seins jede Differenzierung von sich abweist, so auch der Begriff eines (realen) Daseins als solchen.

Schwieriger ist die Frage schon bezüglich des Soseins. Es gibt tatsächlich eine Art Stufung des Soseins. Es fragt sich nur, ob diese Stufung ein Mehr an Sosein bedeutet. Es gibt die Abstufung der Seinsklassen: anorganisches, organisches, seelisches, geistiges Sein. Zugleich besagt diese Stufung Wertunterschiede. — Ist damit bewiesen, daß das Mehr an Wert bedingt oder konstituiert wird durch ein Mehr an Sosein? Es ist Tatsache, daß jede der angeführten Klassen der vorhergehenden gegenüber je ein Plus an Soseinsart besitzt. Das Organische hat die Qualitäten des Leblosen, das Seelische setzt das Leben voraus und das Geistige das Psychische. Jedesmal tritt ein neues Moment zu den anderen hinzu. Es sieht aus, als hätte das Geistige beispielsweise eine um soviel größere „Soseinsfülle“ als das Unlebendige, als es um Stufen von ihm entfernt ist. Das Seiende ließe sich also durch eine Fülle von Momenten bestimmen, durch deren Zahl sich sein Wert gewissermaßen errechnen ließe. Der große Irrtum aber ist, daß sich das konkrete Seiende überhaupt in eine „Fülle“ von Momenten analysieren lasse, als ob der unterscheidbaren Momente an sich nicht unendlich viele wären. Die bei der Aufstellung der angeführten Klassenordnung leitende Norm war gar nicht die analysierbare Zahl von Momenten, sondern Wertprinzipien waren es, die die Auswahl der Momente leiteten. Weil das Lebendige Träger des Vitalwertes ist, darum steht es dem Range nach über dem Leblosen. Also gerade die Soseinsmomente konnten es nicht sein, die die Klassifizierung leiteten, sonst hätte sie ebensogut in abertausend anderen Richtungen verlaufen können. Das Tier ist dem Menschen an Sicherheit und Untrüglichkeit der Instinkte weit überlegen; aber nicht dies, das genau so gut an Sosein geknüpft ist wie die Geistigkeit, sondern die letztere gab den Ausschlag für den Ansatz einer höheren Klassenstufe.

Die Scholastik kennt aber noch eine andere Art von Seinsgraden. Diese Art beruht auf der größeren oder geringeren Ausprägung der immanenten Wesensidee des Seienden. Der Grad der Ausprägung bedingt den Grad des Seins. Die mangelhafte Ausprägung oder gar die Entartung — beides zeigt ja die Erfahrung — gibt die Grundlage ab für die Erscheinung der „Polarität“, in der die Wertphilosophie doch das Eigentümliche des Wertes erkennt<sup>582)</sup>. — Daß aber gerade in der Bestimmung der Wesensidee eines Seienden, in deren Erfüllung sich nach scholastischer Auffassung das Sein des Seienden erfüllt, geleitet ist von einer Wertvoraussetzung, das wurde bei der kritischen Betrachtung der Transzendentalienlehre verdeutlicht. Anlagen im Sinne von Möglichkeiten hat das Seiende nach den verschiedensten Richtungen. Aber nicht darin sucht man eines Menschen Wesensbild, was er seinen Möglichkeiten nach etwa alles werden kann — er kann Verbrecher und Heiliger, Herdenmensch und Persönlichkeit werden —, sondern nur die wertvollen Möglichkeiten werden befragt, und nur die Möglichkeiten, die eine Richtung haben auf einen Wert, eine Wertidee, nach der sie sich ordnen und bilden lassen, spricht man als Anlagen an. Erst von hier aus, also unter Leitung des Wertbildes, kann ich dann entscheiden, welche aktualisierten Möglichkeiten wertwidrig sind. Die Polarität liegt m. a. W. nicht in den Soseinsbestimmtheiten oder realen Möglichkeiten als solchen, sondern in den Werten und ihren Dimensionen ins Positive und Negative, nach denen die Wesensidee bestimmt wird.

Auf diese Weise klärt sich auch das Verhältnis zwischen Wert und Zweck, wenn man darunter das dem Seienden immanente Telos versteht<sup>583)</sup>. Telos ist ja nichts anderes als die immanente Wesensidee, und diese setzt die Wertidee des dem Seienden vorgezeichneten Bildes voraus<sup>584)</sup>. Daß eine solche Betrachtung des Seienden, nämlich unter Wertgesichtspunkten, die sich aus der Betrachtung des Seienden von selber nahelegen, indem hinter den Anlagen das Wertbild auftaucht und die Möglichkeiten als Anlagen kenntlich macht, auf eine letzte Urheimat aller Wertbilder des Seienden hinzulenken geeignet ist, nicht aber eine pure Soseinsbetrachtung, weil das Sein als solches weder böse noch gut sein kann<sup>585)</sup>, das ist der Grundgedanke des religiösen Gottesaufweises der Werttheorien.

Wenn man die Frage stellen will, ob Werte nun eigentlich „Gegenstände erster oder zweiter Ordnung“ sind<sup>586)</sup>, und man damit die Ursprünglichkeit ihres Verhältnisses zum Erkennen meint, dann muß man sagen, daß Werte nicht weniger Gegenstände erster Ordnung sind als Sein, insofern sie nicht „erkenntnismäßig“ aus dem Sein gewonnen und abgeleitet sind, sondern, in einer eigenen

Erfassungsweise dem Geiste zugänglich werden. Das Sein kann sich in der Aufnahme von Werten vollenden, die ja auf Verwirklichung hindeuten, nicht darum zwar, weil in der Wirklichkeit ein Sollen steckt, sondern darum, weil die Wirklichkeit einen offenen Rahmen von Möglichkeiten bietet und darin auch einer werthafter Entfaltung fähig ist. Werte werden wirklich als „Seinszustände<sup>587)</sup>“, aber nur als solche, „die dem Seienden in bezug auf ein wertfühendes Subjekts zukommen<sup>588)</sup>“.

Das gesicherte Ergebnis dieser Untersuchung dürfte, von allen Einzelfragen abgesehen, sein, daß Wert und Sein voneinander zu scheiden sind. Scheiden, aber nicht auseinanderreißen, weil trotz aller Unableitbarkeit des einen aus dem anderen eine innige Bezogenheit zwischen den Sphären besteht, eine gegenseitige Zuordnung, die für ein gläubig geläutertes Denken noch genug Raum läßt für das Erschauen immanenter Wert- und Wesensbilder in dem Wirklichen, für ein sittliches Streben und Ringen des freien Menschenwesens um die Erfüllung der Schöpfung mit Werten und für den Aufstieg des suchenden Geistes zu einer absoluten Wertwirklichkeit, zu Gott. „Wenn du Sein sagst — das war unser Gedanke —, sagst du letzten Endes Gott; wenn du Wahrheit sagst, setzt du ebenfalls Gottes Dasein voraus; wenn du an Werte und ihre Verwirklichung glaubst, glaubst du zutiefst an Gott. In allen drei Ordnungen stoßen wir, wenn wir nach ihren letzten Fundamenten graben, auf die Gotteswirklichkeit, die der metaphysische Ursprung des Seins, der Wahrheit und der Werte ist<sup>589)</sup>“.

<sup>585)</sup> D. Heid. Trad. S. 53.

<sup>583)</sup> Vergl. auch Steinbüchel, Grundlegung I. S. 218. Man darf zwar nicht vergessen, daß es für Rickert außer der Ethik, die auch für ihn wie für Kant Pflichtethik ist, noch das Gebiet der Erotik gibt, D. Heid. Trad. S. 55 ff. Aber auch sie ist, philosophisch gesehen, nur formal bestimmbar.

<sup>584)</sup> Formalismus S. 8.

<sup>581)</sup> Ebd.

<sup>582)</sup> Ebd. S. 103 ff.

<sup>583)</sup> Steinbüchel, Grundlegung I S. 219 ff.

<sup>584)</sup> Ethik, Berlin u. Leipzig 2. Aufl. 1935.

<sup>585)</sup> Vergl. Zur Grundlegung der Ontologie S. 16 ff.

<sup>586)</sup> Vergl. „Metaphysik der Erkenntnis“ und „Grundlegung der Ontologie“, passim.

<sup>587)</sup> Formalismus (3. Aufl.) S. XIX.

<sup>588)</sup> Grundl. d. Ont. S. 243 ff.

<sup>589)</sup> Ebd.

<sup>590)</sup> S. 49.

<sup>591)</sup> S. 55.

<sup>592)</sup> Ebd.

<sup>593)</sup> Ebd. S. 86 f.

<sup>594)</sup> S. 92 f.

<sup>595)</sup> S. 113.

<sup>596)</sup> S. 119.

<sup>597)</sup> S. 111; 121.

<sup>598)</sup> S. 123.

<sup>599)</sup> S. 146.

<sup>600)</sup> Ebd. S. 177.

<sup>601)</sup> S. 193.

<sup>602)</sup> S. 201 ff.

<sup>603)</sup> S. 208 f.

<sup>604)</sup> S. 217.

<sup>605)</sup> Ebd.

<sup>606)</sup> S. 229 f.

<sup>607)</sup> S. 243 f.

<sup>608)</sup> S. 244.

<sup>357)</sup> Ebd.

<sup>340)</sup> S. 14.

<sup>342)</sup> Ebd.

<sup>344)</sup> S. 82 ff.

<sup>346)</sup> Formalismus (3. Aufl.) S. XVIII.

<sup>351)</sup> Ebd.

<sup>353)</sup> S. 41.

<sup>356)</sup> S. 42.

<sup>357)</sup> S. 53.

<sup>358)</sup> S. 85.

<sup>361)</sup> Ebd.

<sup>363)</sup> S. 89.

<sup>365)</sup> S. 94 ff; 101 ff.

<sup>367)</sup> S. 118.

<sup>369)</sup> Ebd.

<sup>371)</sup> S. 122.

<sup>373)</sup> S. 145.

<sup>375)</sup> Grundl. d. Ont. III. Teil.

<sup>377)</sup> S. 181.

<sup>379)</sup> S. 198 f.

<sup>381)</sup> S. 203.

<sup>383)</sup> S. 212.

<sup>385)</sup> S. 185.

<sup>387)</sup> S. 186.

<sup>389)</sup> S. 229.

<sup>391)</sup> S. 243.

<sup>393)</sup> S. 263.

- 384) S. 266.  
 385) S. 280.  
 386) Ebd. S. 294.  
 400) Ethik S. 108.  
 402) Ebd.  
 404) S. 111.  
 406) S. 116 f.  
 408) S. 119 f.  
 410) S. 122.  
 411) Nikolai Hartmann, Diesseits von Idealismus und Realismus, in: Kantstudien 1924 S. 189.  
 413) Ethik S. 134 f.  
 414) Ebd. S. 135.  
 416) Ethik S. 133.  
 418) Ebd.  
 420) S. 134.  
 422) Hartmann unterscheidet deutlich das „Ansichbestehen“ oder „Ansichsein“ vom „Fürsichbestehen“ oder „Fürsichsein“; dies letztere wird ausdrücklich als Seinsweise der Werte abgewiesen; vergl. Grundl. d. Ont. S. 313.  
 424) Ethik S. 140.  
 426) S. 147.  
 427) S. 127.  
 429) S. 129.  
 431) Ebd.  
 433) S. 130.  
 435) S. 132.  
 437) Grundl. d. Ont. S. 314.  
 439) Ebd.  
 441) Ebd.  
 443) Grundl. d. Ont. S. 317. Das steht in keinem Widerspruch damit, daß in jedem gnoseologischen Ansichsein eigentlich ein ontologisches Ansichsein mitausgesprochen ist, was freilich wieder in dem Sinne zu berichtigen ist, daß im ontologischen Sein das Ansichsein bereits „überboten“ ist, weil diese Bestimmung nur gnoseologisch-reflexiv begründet ist. Das gnoseologisch Ansichseiende ist auch ontologisch seiend, und das gilt vom Idealen genau wie vom Realen. Dem Erkennen gegenüber ansichseiend, ist das Ideale dem Realen gegenüber unselbständig. Eine völlige Unabhängigkeit dem Realen gegenüber wäre jenes „Fürsichsein“ oder „Fürsichbestehen“, das Hartmann verwirft.  
 444) Grundl. d. Ont. S. 317.  
 446) Ebd.  
 448) Ebd.  
 450) Ethik S. 149.  
 452) S. 154.  
 454) Ebd.  
 456) Ebd.  
 458) Ebd.  
 460) Ebd.  
 462) Ebd.  
 464) Ebd.  
 466) Ebd.  
 468) S. 162.  
 470) S. 164.  
 472) S. 167.  
 474) Ebd.  
 476) S. 179.  
 478) Ebd.  
 480) S. 185; 544; 606.  
 482) S. 186.  
 484) S. 648 f.  
 486) S. 727; 184 ff.  
 488) S. 652 ff.  
 490) S. 673 ff.  
 492) Scheler, Formalismus 3. Aufl. S. XIX. Vergl. auch Hessen, Wertphilosophie S. 18; 31 f.  
 493) Grundl. d. Ont. S. 317.  
 495) Ebd.  
 396) S. 273.  
 397) Vergl. Grundl. d. Ont. S. 286.  
 399) Ebd.  
 401) Ebd. S. 109.  
 403) Ethik S. 110.  
 405) S. 114 f.  
 407) S. 118 f.  
 409) S. 120 ff.  
 412) Grundl. d. Ont. S. 307.  
 415) Grundl. d. Ont. S. 285.  
 417) Ebd.  
 419) S. 134.  
 421) S. 136.  
 423) Ebd.  
 425) S. 126.  
 428) S. 128.  
 430) Ebd.  
 432) Ebd.  
 434) S. 131.  
 436) S. 133.  
 438) Ebd. S. 315.  
 440) S. 316.  
 442) Ebd.  
 445) Ethik S. 145.  
 447) S. 147.  
 449) Grundl. d. Ont. S. 148.  
 451) Ebd. S. 151.  
 453) S. 155.  
 455) S. 156.  
 457) S. 157.  
 459) Ebd.  
 461) S. 158.  
 463) S. 159.  
 465) S. 160.  
 467) S. 161.  
 469) S. 163.  
 471) S. 165.  
 473) S. 169.  
 475) S. 170.  
 477) Ebd.  
 479) S. 180.  
 481) S. 185.  
 483) Ebd.  
 485) S. 727.  
 487) S. 727; 696 ff.  
 489) S. 659 ff.  
 491) S. 185; 728.  
 494) Ebd. S. 273.  
 496) S. 274.

- 497) Ebd.  
 498) S. 276.  
 500) Hartmann spricht freilich selbst gelegentlich vom „Haften der Werte am Realen“; es soll oben nur gesagt sein, daß dies nicht genau im gleichen Sinne gelten kann wie bei Rickert.  
 501) Ethik S. 10.  
 502) Ebd. S. 109 bis 122; Grundl. d. Ont. S. 306  
 503) Ethik S. 156.  
 504) Vergl. auch Steinbüchel, Grundlegung II, S. 54 f.  
 505) W. Jaeger, Aristoteles S. 404; vergl. den 1. T. dieser Arbeit S. 287.  
 506) N. Hartmann, „Selbstdarstellung“ in: Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern, Bd. I 1931, S. 331 ff.  
 507) Zu diesem Punkte soll mit den Ausführungen weder pro noch contra Stellung genommen sein.  
 508) Johannes Hessen, Wertphilosophie, Paderborn 1937.  
 509) Ludwig Hänsel, Die Philosophie der Werte und der Sinn der Welt, in: Schönerer Zukunft 15. Jahrgang. Nr. 29–30, S. 335.  
 510) Hessen, Wertphilosophie S. 27 f.  
 511) Ebd. S. 39 f.  
 512) S. 41.  
 513) S. 42.  
 514) S. 23.  
 515) S. 24.  
 516) S. 25.  
 517) S. 25 f.  
 518) S. 26.  
 519) Ebd.  
 520) S. 26 f.  
 521) S. 31.  
 522) Ebd.  
 523) Ebd.  
 524) Heyde, Wert. Eine philosophische Grundlegung S. 45 ff.  
 525) Kraus, Die Werttheorien S. 233; 427  
 526) Hessen, Wertphilosophie S. 32.  
 527) Ebd. S. 33.  
 528) S. 33 f.  
 529) S. 34.  
 530) S. 35.  
 531) S. 34.  
 532) S. 39.  
 533) Ebd.  
 534) S. 39 ff.  
 535) S. 40.  
 536) Ebd.  
 537) S. 41.  
 538) Ebd.  
 539) Ebd.  
 540) S. 42.  
 541) Vgl. 1. T. dieser Arbeit, Phil. Jahrb. 58, Bd. 1. H. S. 42; ebenso Schluß des III. u. IV. Kap. der Arbeit.  
 542) Wertphilosophie S. 219.  
 543) Ebd. 219 f.  
 544) S. 221 ff.  
 545) S. 222 f.  
 546) S. 223.  
 547) S. 223 f.  
 548) S. 227.  
 549) S. 227.  
 550) S. 228.  
 551) S. 229 f.  
 552) S. 231; Scheler, Vom Ewigen S. 51 f.  
 553) Wertphilosophie S. 238.  
 554) S. 232.  
 555) S. 238.  
 556) S. 239.  
 557) Ebd.  
 558) Ebd.  
 559) S. 240.  
 560) Ebd.  
 561) S. 243.  
 562) S. 244.  
 563) S. 245.  
 564) S. 245.  
 565) S. 251.  
 566) S. 255. Nach Hessen ist das Prinzip vom Seinsgrund ein Postulat der theoretischen Vernunft.  
 567) Ebd.  
 568) S. 257.  
 569) Ebd.  
 570) S. 258.  
 571) Michael Wittmann, Sammelbericht in: Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 51. Bd. (1938) 1. Heft S. 83; ebenso fast wörtlich in: Die moderne Wertethik. Historisch untersucht und kritisch geprüft, Münster 1940 S. 257; vergl. auch in demselben Buch S. 149, 211 f, 252, 334 u. a.  
 572) Vergl. M. Wittmann, Die moderne Wertethik S. 334 f.  
 573) Es wäre übrigens auch damit noch nicht die Identität von Wert und Sein gezeigt, nämlich die Identität von Wert schlechthin und Sein schlechthin, wie sie verlangt wird von dem Axiom: Ens et bonum convertuntur.  
 574) Wenn man die Werke der materialen Wertethik, zumal auch Schelers „Formalismus“, ganz gelesen hat, dürfte es schwer sein, irgendeinen Anhaltspunkt zu finden für Wittmanns Vorwurf, dieser Typus von Ethik suche aus einer rein formalen Axiologie die ganze Sittlichkeit abzuleiten, abzuleiten nämlich, ohne die artbildenden Unterschiede der speziell sittlichen Werte zu kennzeichnen vergl. Wittmann, Die moderne Wertethik S. 216 f, 252, 258, 291). Auch dies wird als Grund angegeben, warum es sich in der materialen Wertethik um nichts anderes handeln soll als um eine „Abwandlung des Kantischen



Formalismus“. Mit diesem letzten und entscheidenden Verdikt wird ungefähr alles belegt, was an modernen ethischen Versuchen nicht im Sinne des hl. Thomas an Aristoteles anknüpft. — Sind übrigens reine Werte ein bloß formales Prinzip, warum dann nicht auch der unbestimmte, allgemeine Begriff der „Natur- und Seinsordnung“?

<sup>575)</sup> Wittmann, Sammelbericht S. 82.

<sup>576)</sup> Wittmanns Auffassung scheint auch nicht zusammenzustimmen mit dem scholastischen Axiom: Omne ens est bonum, wenn er sagt, die Wertordnung sei ein Teil der Seinsordnung (Die moderne Wertethik S. 355).

<sup>577)</sup> Karl Rahner, in: Zeitschrift f. kath. Theol. 61. Jahrgang. (1937) S. 618.

<sup>578)</sup> Hessen, Wertphilosophie S. 36.

<sup>579)</sup> Rahner a. a. O. S. 618; J. B. Lotz, in: Scholastik 14. Jahrg. Heft 1, S. 105.

<sup>580)</sup> Vgl. oben gegen Ende des 3. Kap.

<sup>581)</sup> Wittmann, Die moderne Wertethik S. 259; derselbe, Sammelbericht S. 84; Rahner S. 619; Lotz a. a. O. S. 105.

<sup>582)</sup> Rahner S. 618 f; Lotz a. a. O. S. 105. Vergl. dagegen Hessen, Wertphilosophie S. 40 f.

<sup>583)</sup> Vergl. Wittmann, Sammelbericht S. 98.

<sup>584)</sup> Wie diese Erkenntnis auch in der Scholastik zum Ausdruck kommt, wurde gezeigt (vgl. oben Anm. 36). Wittmann aber sträubt sich entschieden gegen jede Priorität des Wertes vor dem Zweck; vergl. z. B. Die moderne Wertethik S. 356: „Sowohl der Sinn- wie der Wertgedanke setzt eine objektiv gegebene Zweckordnung voraus.“ — „Der Zweckgedanke . . . wird . . . als notwendige Voraussetzung erkannt.“

<sup>585)</sup> Rahner S. 620.

<sup>587)</sup> Hessen, Wertphilosophie S. 39.

<sup>589)</sup> Ebd. S. 258.

<sup>586)</sup> Rahner S. 618.

<sup>588)</sup> Ebd. S. 31.

## Summary.

The dissertation intends to represent the typical opinions on the relations between "value" and "being" in the modern philosophy of values. Platonism gets the upper hand over the neo-scholastic point of view, derived from Aristoteles, who identified the two philosophical spheres. The line Heinrich Rickert, Nikolai Hartmann, Max Scheler, Johannes Hessen, beginning-under the influence of Kant-with a strict separation of those spheres, leads over a growing insight as to their fundamental correlation in spite of clear limits to the ultimate cognition of their being rooted and united in the transcendent principle of all being and of all values, in God.

## Résumé.

La dissertation expose les interprétations typiques de la relation entre «la valeur» et «l'être» dans la philosophie moderne. Le Platonisme prend le dessus contre la néo-scholastique, orientée d'après Aristote, qui identifiait les deux sphères philosophiques. A présent, le développement est marqué par les noms de Heinrich Rickert, Nikolai Hartmann, Max Scheler, Johannes Hessen. Il montre d'abord-sous l'influence de Kant-le point de vue d'une stricte séparation des deux sphères, ensuite celui d'une corrélation essentielle en dépit d'une séparation décidée, enfin la connaissance d'une racine commune et d'une unité dans le principe métaphysique de tout être et de toute valeur, dans Dieu.