

WERT UND SEIN

Eine Untersuchung zur Wertphilosophie der Gegenwart

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

Einleitung.

Die Frage nach dem Verhältnis von Wert und Sein ist eines der wichtigsten und schwierigsten Probleme der Wertlehre. Altertum und Mittelalter haben es ziemlich einheitlich gelöst, und zwar im Sinne einer Identität. Die Differenzierung des philosophischen Bewußtseins hat auch hier zu einer Scheidung und Sondernung geführt. Diese wird in der heutigen Wertforschung in ganz verschiedener Weise durchgeführt. Hauptsächlich sind es drei Standpunkte. Der ältere ist der Rickerts, der von Kant bedingt ist. Davon weicht sehr stark die Auffassung der neuen phänomenologischen Schule ab. Aber auch innerhalb dieser gibt es noch Verschiedenheiten. Denn Hartmann und Scheler gehen in unserer Frage nicht in allem einig.

Damit ist unsere Aufgabe umrissen, das Verhältnis von Wert und Sein in der Scholastik, dann in der neukantischen Wertlehre Rickerts, weiter in der phänomenologischen Wertlehre Schelers und endlich bei dem ebenfalls dieser Schule angehörenden Philosophen Nicolai Hartmann darzustellen.

I. Kapitel.

Einssetzung von Wert und Sein in der Scholastik.

Vorbemerkung: Die historische Grundlage der scholastischen Auffassung,

Das Thema „Wert und Sein“ ist in gewissen Grenzen dem Gehalte nach alt. Neu ist es in dieser Formulierung. Neu ist die Behandlung des Wertes als eines Gegenstandes eigener Art. Gerade darin zeigt sich die Sonderstellung der Vergangenheit: Wert ist dort kein Gegenstand eigener Art neben dem Sein. Dieses ist noch der Gegenstand der Philosophie überhaupt. Darin bekundet sich aristotelisches Erbe; ein Erbe, das im Mittelalter aufs entschiedenste gepflegt wurde und bis in die Gegenwart lebendig geblieben ist in der scholastischen Philosophie.

Aristoteles ist nicht einfachhin der Gegenpol zu Platon. Langsam, aber sicher hat er sich aus einem Platonschüler zu seinem Selbst entwickelt¹⁾. Platonisches Gut lebt in seiner Philosophie weiter. „Aus der Auflösung dieser mythisch-logischen Anschauungseinheit trug Aristoteles gleichsam als depositum fidei die unerschütterliche Zuversicht heim, daß in dem platonischen Glauben seiner Jugend der tiefste Kern doch wahr sein müsse. Die Metaphysik ist der grandiose Versuch, dieses die Grenzen menschlicher Erfahrung übersteigende Etwas für den kritischen Verstand zugänglich zu machen. Durch diese bisher verkannte, tiefe Problemgemeinschaft des christlichen, jüdischen und islamischen Mittelalters, nicht durch bloßen Ueberlieferungszufall ist Aristoteles der geistige Führer der nachaugustinischen Jahrhunderte geworden, deren Innenwelt durch die Spannung von Glauben und Wissen weit über die Grenzen der hellenischen Seele hinaus geweitet war. Die Geschichte seiner Entwicklung zeigt, daß auch hinter seiner Metaphysik bereits das credo ut intelligam steht²⁾.“ So war es also nicht seine Absicht, das von Platon entdeckte Gebiet zu leugnen. Auch er wollte in der von

ihm gesuchten Wissenschaft die Grenzen der unmittelbaren Erfahrung überschreiten, „aber sie darf nicht mehr wollen, als die in den richtig interpretierten Tatsachen liegenden Voraussetzungen ans Licht stellen³⁾.“ Er ging darauf aus, das Ueberempirische im Empirischen, das Metaphysische im Physischen zu finden, wenn auch möglicherweise das Ueberempirische letzten Endes aus dem Empirischen herausführt. Darum schlägt die *idea*, das *είδος* über dem Ding, um in das *είδος* in dem Ding; die Idee wird zur Form. Die Folge ist: „Alles, was Gegenstand der sinnlichen Erfahrung ist, kommt zur Erkenntnis des denkenden Subjekts nur, soweit es begriffliche Form wird, aber es ist auch nur, soweit es Form ist⁴⁾.“ Die begriffliche Form ist Struktur des Seienden selbst. Damit ist für Aristoteles ein ganz bestimmter Seinsbegriff gewonnen. Die Form ist es auch, die das im Sein liegende Können (die *δύναμις*) in die Verwirklichung (die *ἐνέργεια*) überführt⁵⁾. In der *ἐνέργεια* kommt die Form zum Ausdruck und zur Vollendung (zur *ἐντελέχεια*). So kommen Form, Energie und Entelechie auf dasselbe hinaus⁶⁾. Sofern sich die Form als Ziel bewährt, hat sie zugleich den Charakter des *ἀγαθόν*. Denn das, wonach alles strebend zielt, ist das *ἀγαθόν*⁷⁾. Damit ist gesagt, daß das Sein in seiner Eigentlichkeit, d. i. das Seiende in seiner Richtung auf die Form, zugleich Wert ist.

Die nämlichen Gedanken sind auch, in Zusammenhang mit der Verwandtschaft der geistigen Situation, grundlegend für die thomistische Scholastik alter und neuer Prägung⁸⁾ 9).

1. Die Transzendentalienlehre des hl. Thomas von Aquin.

Da der Neothomismus sich in unserem Fragepunkte nicht wesentlich von Thomas unterscheidet, geht die Darstellung am besten auf die Quelle zurück.

Die aristotelische Gleichsetzung von Wert und Sein findet Ausdruck und Anwendung in der scholastischen Transzendentalienlehre¹⁰⁾.

Nach dem hl. Thomas ist das, was der Verstand als das Erste und Bekannteste erfaßt, das *ens*¹¹⁾. Es umschließt alles, was Begriffsinhalt werden kann, und hat somit schlechthin übergreifenden Charakter (ist transzendental).

Alle Begriffe können nur gewonnen werden durch irgendeine Hinzufügung zum Begriff des *ens*. Sie kann doppelter Art sein: einmal etwas, was im Begriff enthalten, im Wort aber nicht ausgedrückt ist. Solche Hinzufügungen, die *modi communes entis*, sind darum transzendental wie das *ens* selber. Dazu treten zweitens Hinzufügungen, die die verschiedenen Seinsformen kenntlich machen, in die das Sein innerlich zerfällt (*genera entis*)¹²⁾.

Thomas leitet fünf Transzendentalien ab: *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum*. Die zwei ersten betrachten das Seiende in sich, die anderen in seinen Beziehungen. Die Beziehung der Getrenntheit (der Seienden untereinander) macht das *ens* zum *aliud quid* oder *aliquid*. Ihr steht gegenüber die Beziehung der *Anpassung*. Darauf angelegt, sich jeglichem *ens* anzupassen, ist aber die Seele, weil sie „gewissermaßen alles ist“. Erkennend paßt sie sich dem *verum*, strebend dem *bonum* an. Das Sein ist in seiner Erkennbarkeit darum wahr, in seiner Erstrebbarkeit gut¹³⁾. Doch ist der Schwerpunkt einmal im Geiste, das andere Mal im Sein: Primär wahr ist die Erkenntnis, primär gut das Sein; sekundär wahr ist das Sein, sekundär gut das Streben¹⁴⁾.

Das Seiende als wahr und gut verhält sich darum zu Erkennen und Streben wie die maßgebende Form zu dem, was normiert werden, oder wie das Vollendende zu dem, was vollendet werden soll; die *Modi* wahr und gut fügen zum *ens* die Note des Vollendenden hinzu. Die Wahrheit (Erkanntheit) des Seienden führt durch die abstrahierte Spezies den Intellekt, die Güte des Seienden durch dessen Sein selber ein Streben zu seinem vollen Akt, zur Vollendung¹⁵⁾.

Dieses vollendende Sein des Seienden aber bemißt sich nach seiner Form. Form ist der nach göttlicher Idee von Gott gewollte Bauplan des sich entfaltenden Seienden¹⁶⁾. Die Form im Grade ihrer Vollendung (Aktualität) ist somit dreifacher Zielpunkt: des schaffenden Gotteswillens, des seelischen Strebens und des sich entfaltenden Seienden selbst, für dessen Bestimmung das seelische Streben hier zum *appetitus naturalis* erweitert wird. Die Form ist dem Seienden ein *bonum*. Soviel *bonum* als Form; desgleichen soviel Sein als Form; darum auch soviel *bonum* als Sein und umgekehrt; auf kurze Formel gebracht: *ens et bonum convertuntur*¹⁷⁾.

Daraus aber ergibt sich die weitere Konsequenz: Das Böse kann nicht seiend sein. Doch ist solches Nichtsein bestimmter Art: Nur Fehlen gesollten Gutes und darum gesollten Seins ist böse¹⁸). Das Sollen oder debitum wird vorgeschrieben von der Dinge Natur¹⁹); Natur aber ist gleich der Form²⁰). So wird Form zur Norm. Der *privatio debiti* entspricht ein *actus debiti*. Man könnte das Axiom darum auch formulieren: *Ens et actus debiti convertuntur*.

2. Neuscholastische Wertbestimmung auf der Grundlage der Thomistischen Transzendentalienlehre.

An die dargelegte Lehre des hl. Thomas von den Transzendentalien oder *modi communes entis* lehnen sich die neuthomistischen Auffassungen mehr oder weniger an. Unterschiede betreffen nicht die Grundlagen, sondern nur die nähere Ausgestaltung, Akzentverteilung oder Formulierung.

a. Der Seinsbegriff.

Von allen Vertretern wird der alte Seinsbegriff aufgenommen, in dem mehr oder weniger deutlich das aristotelische Erbe sichtbar ist. Auch da, wo man sich der Verwandtschaft mit Neueren (wie Hegel²¹) oder Heidegger²²) (bewußt wird, handelt es sich um Züge, die auf Aristoteles zurückweisen²³).

Wenn die Neuscholastik auf dem Boden des Realismus steht²⁴), dann liegt das tatsächlich nicht so sehr in erkenntnistheoretischen Erwägungen begründet als vielmehr in der Grundverfassung der „ersten Philosophie“, für deren Seinsbegriff Realität bestimmend ist. „Das Seiende (*ens*) ist zu definieren als dasjenige, was existieren kann²⁵.“ Dieses „kann“ ist allerdings von entscheidender Bedeutung. In ihm spaltet sich das Sein in die Momente Potenz und Akt (*posse* und *actu esse*) einerseits, in die Elemente Dasein, Wesenheit und deren Ganzheit andererseits²⁶). Was sein kann oder nicht, also indifferent zum Dasein (*kontingent*) ist, kann sich schon darum im Dasein nicht erschöpfen; es muß ein Element in sich haben, wodurch es ist, was es ist, einen Sinngehalt oder eine Idee²⁷). Ohne Sinn wäre das Seiende ohne Logos und damit unbegreiflich²⁸).

Wesenheit (*Seinssinn*), mögliches oder aktuelles Dasein und das Ganze aus beiden (das Subjekt) bilden eine Einheit, aber eine Einheit gegensätzlicher Momente²⁹). Der Seinsbegriff ist eine objektiv vorgegebene synthetische Einheit³⁰), jedes Seiende ist metaphysisch eine Einheit in der Mannigfaltigkeit³¹). Mithin konstituieren diese Elemente das Sein überhaupt; sie übersteigen mit ihm alle seine Besonderungen; das Sein ist in seiner inneren Mannigfaltigkeit transzendental³²).

Der metaphysisch-synthetische Charakter bedingt im Daseinsindifferenten eine Spannung zwischen Sinn und Sein, rein möglicher und erfüllter Wesensidee, ein Tendieren oder Streben von der Potenz zum Akt³³). In dieser Spannung steht das kontingente Seiende wesentlich. Sein Seinssinn kommt nie zu absoluter Erfüllung. Das Seiende ist in seinem Dasein nie fertig. Daher die innere Dynamik des Seins³⁴).

Die Wesensidee ist im Daseienden noch nicht zur Vollendung, zur vollen Wirklichkeit gelangt, und das Seiende hat nur soviel Sein, als die Wesensidee Akt geworden ist.

Es sind aber immer beim Seienden „statischer“ (*logischer*) *Wesensgrund* und dynamischer *Daseinsgrund* zu unterscheiden, und zwar ebenfalls in so vielfacher Beziehung, als beim Seienden von *Wesens-* und *Daseinsverhalten* die Rede sein kann³⁵).

Es läßt sich in knapper Prägung als Ergebnis feststellen: Das *ens* im scholastischen Sinne ist das eines sinnhaltigen Daseins Fähige.

b. Der Wert und sein Verhältnis zum Sein.

In den gezeichneten Hauptzügen dürfte der Seinsbegriff in der Neuscholastik ziemlich übereinstimmen. Wie bei Thomas geht aber auch die Wertbestimmung vom Seinsbegriff aus und ist hier wie da mit der Strebensidee in Zusammenhang gebracht, sei es, daß mehr das Streben oder daß mehr das Erstrebte (das Ziel, der Zweck) betont wird. Das Denken ist darin differenzierter geworden, daß der Wert als das *Prius* des Zieles und des Strebens schärfer gezeichnet wird³⁶).

Wie schon gesagt, bilden Subjekt, Wesenheit und Dasein „in dem Sinne eine Einheit (und Ganzheit), als das Dasein die Vollendung (Vollkommenheit) der Wesenheit und des Subjekts ist³⁷⁾.“ Insofern das Dasein vollendet, vervollkommenet, ist es das Entsprechende. Damit ist aber schon der Begriff des Guten und des Zweckes gegeben³⁸⁾. Entsprechend ist das Dasein, weil es sinnvolles Dasein ist; denn es hebt ja einen Sinngehalt in den Akt, nach dem das Subjekt als dem „complementum possibililatis“³⁹⁾ seines Sinngehaltes strebt. Das sinnvolle Dasein ist als erstrebtes ein Gut. Finalität gehört damit zum innersten Wesen eines Seienden⁴⁰⁾. Es ist teleologisch ausgerichtet auf das Dasein, im Dasein aber zugleich auch auf fortschreitende Aktualisierung der Wesensidee (des Sinngehaltes)⁴¹⁾. Da sich aber das Gutsein auf die Ganzheit von Dasein und Wesen erstreckt, ist „gut“ nicht nur eine Eigenschaft am Seienden, sondern das Seiende in seiner sinnvollen aktuellen Ganzheit⁴²⁾. Das Seiende ist in diesem Sinne immer gut, und das Gute ist immer seiend. Gutsein oder Wert und Sein sind identisch⁴³⁾.

Wert ist dem Streben und der Erstrebtheit gegenüber das Frühere. Das ist auch in der Neuscholastik klar erkannt. Aber in der Verhältnisbestimmung von Sinn und Wert findet man in ihr Divergenzen. Wenn man sucht nach der ontologischen Stelle im Seienden, an der der Wert ursprünglich zu finden ist, dann führen die Auffassungen stufenweise tiefer in das Sein hinein bzw. hinter das Sein zurück.

So begegnet man der Ansicht, daß Wert zwar fundiert ist auf der Vollkommenheit des Seienden, aber diese ist nicht selber der Wert. Wert beruht nur auf Vollkommenheit; Wert ist die Gegenstandseigenschaft eines Gutes, die ihm auf Grund seiner Vollkommenheit innerhalb einer Güterordnung zukommt⁴⁴⁾.

Oder Wert wird bestimmt als die adäquat gefaßte Teleologie, d. h. als die Vollkommenheit, in der aber der Strebensbezug als mitkonstitutiv eingeschlossen ist⁴⁵⁾. Wert ist so ursprünglicher Quellgrund aller Teleologie⁴⁶⁾. In ihr entfaltet er sich⁴⁷⁾.

Auch wird Wert auf den Sinngehalt fundiert; das stimmt mit dem Gesagten insofern überein, als Vollkommenheit das Maß der Aktualität des Sinngehaltes ist⁴⁸⁾. Zwar ist der Sinngehalt primär Sein, aber als von der Beziehung durchdrungen wird er Wertgehalt⁴⁹⁾. Das Streben, das „metaphysisch notwendig“ mit dem Sein gegeben ist⁵⁰⁾, kann bewußtes und unbewußtes sein; freilich „findet“ der Wert erst im geistigen Streben „ganz sich selbst“⁵¹⁾.

Tiefer wird der Wert in das Sein hineingezogen, wenn er auf die Vollkommenheit nicht nur fundiert gedacht, sondern mit ihr gleichgesetzt wird. Vollkommenheit als das dem Seienden Entsprechende ist Wert, und das Streben, wiewohl wesentlich mit dem Seienden gesetzt, ist erst durch Wert fundiert. „Etwas ist deshalb nur geeignet und würdig, als Ziel zu gelten, weil es gut, wertvoll ist. Die Teleologie⁶²⁾ setzt den Wert voraus und wird durch ihn fundiert“⁵³⁾. Hier ist der Sinngehalt nicht als solcher, sondern nur in seiner erfüllten Aktualität dem Werte gleich.

Es begegnet auch folgende Definition: „Der Wert ist ein Sinngehalt, welcher als Ziel eines bewußten oder unbewußten Strebens nach verschiedenen Steigerungsgraden der Vollkommenheit realisiert werden soll und kraft seines inneren Gehaltes, seiner inneren Güte (Eigenwert) sich einer weiteren Ordnung einzugliedern vermag (Relationenswert). Sein allgemein gültiger Gehalt wird zur geltenden Wertidee . . . und zur normierenden Aufgabe⁶⁴⁾.“ Hier ist deutlich der Sinngehalt selber zum Ort des Wertes gemacht, mit dem Wert gleichgesetzt. Er ist das Moment am Sinngehalt, das den tiefsten Grund für seine Verwirklichung bildet⁵⁵⁾, das der Verwirklichung die innere Berechtigung verleiht⁵⁶⁾. Der Wert liegt — sozusagen — vor der Vollkommenheit (der Aktualität des Sinngehaltes). Die Vollkommenheit ist dem gegenüber das Maß einer Wertordnung, die bestimmt ist durch höhere oder niedere Wertausprägung und zugleich durch den Vorzugscharakter bestimmter Ziele gegenüber den anderen; Vollkommenheit bildet „die formale Bedingung für die qualitativen Wertunterschiede“ sowie für die „erreichten Wertstufen selbst in Annäherung an die für eine Wesenheit mögliche Idealform“⁵⁷⁾.

Aehnlich ist die Wertauffassung Steinbüchels. Auch für ihn fällt die Wesensidee irgendwie mit dem Wert zusammen: „Die ‚Idee‘ vom Seienden meint den Wert, den das Seiende in seinem Sosein nach dessen gesamter realer An-

ordnung und Anlage darzustellen vermag⁵⁶). Dagegen bildet er dem Ziel gegenüber ein „ontologisches Prius“^{56b}). Es handelt sich — im Sinne des Autors — nicht um eine Einssetzung von Wert und Sein, sondern um ihre Verbindung, die besagen will, „daß im Seienden als solchem Wert enthalten sei“⁶⁰. Zur Rechtfertigung dieses dem wertfreien positivistischen Denken entgegengesetzten Seinsbegriffes läßt sich sagen, „daß jedes Dasein Sosein, jedes Sosein Wesensein hat und daß jedes daseiende Sosein mehr oder weniger ‚Sein‘ haben kann im Sinne größerer oder geringerer Ausprägung seines Wesens. Damit sind . . . qualitative Seinsbestimmungen gemeint, die den Soseinsbestimmungen des Wertes als höheren oder niederen Wertes entsprechen. Soseinsverwirklichung gibt dem es umschließenden Daseienden ‚Sinn‘. Verstanden ist darunter die Annäherung des existierenden Soseienden an seine Wesensidee“⁶¹). „So ist die Wesensidee, die mit dem Wert identisch ist, von dem Seienden nicht zu trennen, „sie ist nicht ein freischwebendes Ideal über dem Sein“⁶²). Kann man nicht umhin, dem Wert ein Hindrängen zum Sein zuzusprechen, so ist umgekehrt auch dies nicht denkbar ohne Bezogenheit auf den Wert. „Nur wenn Wert und Sein gegenseitig einander zugeordnet sind, . . . wird der seinsbezogene Inhalt des Wertes einerseits und die Wertverwirklichung im realen Sein andererseits allererst möglich“⁶³). „Für eine Scheidung der Gegenstandsbereiche von Sein und Wert ist im berechtigten Interesse der Gegenstandstheorie und Kategorienforschung unbedingt einzutreten, jedoch schafft diese Scheidung nicht das metaphysische Problem ihres Zuordnungsverhältnisses aus der Welt“⁶⁴).

c. Der letzte metaphysische Grund von Wert und Sein und ihrer Einheit.

Die innere Wertigkeit des kontingenten Seins, des Seins mithin, das zur Aktualität und dem Dargelegten gemäß darum natürlich auch zur Wertaktualität indifferent, d. h. immer auf dem Weg zwischen Potenz und Akt ist, weist über das Sein der Endlichkeit hinaus. In der Natur der Dinge zeigt sich ja „ein ihnen eingesenkter göttlicher Kunstplan, durch den sie auf ein bestimmtes Ziel seinsmäßig angelegt sind“⁶⁵). „Darum strebt jedes Seiende von innen heraus, naturhaft auf den Akt seines ihm entsprechenden Wesens. „Jedes potentiell Seiende hat also eine innere Unruhe, Bewegung und Spannung, strebt naturhaft über sich hinaus; was dasselbe ist: es hat nicht in sich sein letztes Ziel. . . . Der reine Akt, Gott ist das Ziel von allem, Ziel schlechthin“⁶⁶). — „Die Persönlichkeit erweist sich hier als der Abschluß einer von den einfachsten Vollkommenheitsstufen des Seins ansteigenden (endlichen) Wertordnung“⁶⁷). „Beim Aufsteigen über die endlichen Wertformen hinaus wird man zu einem summum bonum emporgeführt, das als höchste inhaltliche Wertrealität und darum als absolute, reale Person zu denken ist“⁶⁸). Sie ist „ratio essendi“ aller Werte und zugleich Wertideal schlechthin, erscheint „als Urbild alles Werthaften und dem gegenüber die endliche Wirklichkeit nur als sein zögerndes Nachbild.“ So wird jedes endliche Streben zu „einer fortschreitenden adaequatio ad Deum“, eine „imitatio Dei deficiens“⁶⁹). „Bei dieser Haltung kann jede Wirklichkeit in die universelle Werthierarchie eingegliedert und auf alles Seiende der Grundsatz angewendet werden: Omne ens in quantum ens est bonum“⁷⁰).

Schwierigkeiten der scholastischen Auffassung.

Bevor die Untersuchung weitergeführt wird, ist es notwendig, einige schwerwiegende Bedenken anzumelden. Ist die Transzendentalität des ens ohne weiteres über jeden Zweifel erhaben? Wenn nicht, dann muß ein Gleiches vom Charakter des bonum gelten, das umfangsgleich sein soll mit dem ens. Daraus ergeben sich bedeutsame Folgerungen.

Das als scholastische verstandene ens ist das reine ens, „quod primo intellectus concipit quasi notissimum“⁷¹). Die weitere Entfaltung dieses reinen Seins geschieht durch Hinzufügungen zu seinem Begriff. Sie machen, soweit es sich nicht um modi communes handelt, die obersten inneren Seinsbesonderungen kenntlich. Insofern soll nun das reine Sein transzendental sein, als sich nichts hinzufügen läßt, was nicht den Charakter des ens hätte. Daß solche Hinzufügung nicht möglich ist, ist zwar im gewissen Sinn richtig. Aber darum ist das reine

Sein noch nicht transzendental. Denn keine der Hinzufügungen ist das reine Sein, sondern eben nur von seiner Art. „Rein“ ist das Sein gerade ohne Zusatz, und der Zusatz hebt seine „Reinheit“ auf. Genau so ist animal als solches indifferent gegen jede Besonderung. Die Zusätze „rationale“ und „non-rationale“ sind innerlich genau so von der Art des animal wie a se und ab alio bzw. per se und in alio von der Art des ens⁷²⁾. Daß in einem Fall die innere Durchdrungenheit der Differenz von der Natur der Gattung leichter durchschaut wird, hat seinen Grund in der größeren inhaltlichen Einfachheit des ens-Begriffes. Man wird einwenden, daß doch jeder differenzierende Zusatz entweder nur ens oder überhaupt nichts sein kann. Indes besteht diese Alternative nicht zurecht. Es versteckt sich dahinter eine Ueberbewertung des ontologischen Gewichts der Differenz. Was ontologisch am ens teilnimmt, begrifflich gefaßt aber von ihm verschieden ist, kann als Unterscheidendes gar nicht als ens bezeichnet werden. Es liegt in der Natur des begrifflich Aufteilenden, das Aufgeteilte nicht zu enthalten, sondern nur in ihm enthalten zu sein. Das ens ist also nicht im vorausgesetzten Sinne transzendental.

Es ergibt sich, daß das ens differenzierende Bestimmungen empfängt, die mit dem, was es allein meinen kann, noch nicht gesetzt sind.

Nun hat sich als scholastischer Ensbegriff herausgestellt: das eines sinnhaltigen Daseins Fähige⁷³⁾. Im Begriff des reinen ens kann aber der Sinngehalt nur als unbestimmter und bestimmbarer gemeint sein. Die Bestimmtheit des Gehaltes muß von den Differenzierungen geliefert werden. Es ist dabei zu beachten, daß dieser so präzierte Ensbegriff an die Differenzen eine bestimmte Forderung richtet: nur Sinnhaltiges an das ens heranzutragen. Diese Forderung ist jedoch nicht gerechtfertigt, wenn die vorausgesetzte Transzendentalität sich nicht halten läßt. Denn mit ihr fällt jede Vorbestimmung der Differenzen durch das ens. Es muß dann die Forderung eines Sinngehaltes von außen her an das Sein herangetragen sein. Der Seinsbegriff ist mithin durch eine Forderung eingengt, also nicht voraussetzungsfrei⁷⁴⁾.

Es ist auch nicht schwer, diese Voraussetzung aufzufinden. Wenn, wie Steinbüchel mit Nicolai Hartmann annimmt, aller Sinn wertbezogen und aller Wert sinngebend ist⁷⁵⁾, dann muß der Sinngehalt, der für jede Seinsbesonderung gefordert war, ein Sinngebendes, also einen Wert voraussetzen. Auch unter dieser philosophisch (wenigstens zunächst) nicht gerechtfertigten Voraussetzung ist Sein noch nicht zum Wert, sondern nur zum wert-bestimmt eingengten Seinsbegriff geworden⁷⁶⁾. Denn die Voraussetzung ist nicht identisch mit dem, wozu sie gemacht wird. Soweit die scholastische Philosophie sich der Voraussetzung nicht bewußt ist, vermag sie diese und damit natürlich auch den Wert nicht vom Sein zu unterscheiden, das seinerseits als wertbestimmtes nun freilich mit dem Guten identisch ist. Die im Bisherigen entwickelten kritischen Bedenken richten sich gegen zwei Thesen, von denen in sich keine durch die andere bedingt ist: Die eine ist die These von der Transzendentalität des ens, die andere die These von der Vertauschbarkeit von ens und bonum. Trotzdem besteht ein Zusammenhang der Ergebnisse: Wenn das ens mit dem bonum vertauschbar, aber nicht im scholastischen Sinne transzendental ist, dann fällt Aktualität der Wesensidee und Aktualität überhaupt nicht zusammen. Dann gibt es zwar eine nichtwertige oder unwertige echte Realität, nicht aber ist ein unwertiges ens möglich. Denn „ens“ ist reserviert für wertbestimmte Realität. — Ist umgekehrt ens transzendental, aber nicht wertbestimmt, dann gibt es möglicherweise sinnloses Sein, Sein, das nicht gut zu sein braucht, weil die ratio appetibilitatis fehlen kann. Das Resultat bleibt übrigens das gleiche, wenn auch die erste Bedingung fällt.

Daraus wird ersichtlich, daß nur durch beide Thesen zusammen etwas „gewonnen“ wird: daß es dann nämlich kein unwertiges oder wertloses Sein und keine unwertige oder wertlose Realität gibt. Alles Unwertige verwandelt sich in bloße Privation. Alles Sein, soweit real, ist gut⁷⁷⁾.

Die Wertvoraussetzung im Seinsbegriff kommt am deutlichsten zum Ausdruck in der Wertauffassung Steinbüchels⁷⁸⁾. Er spricht nirgends direkt von einer Identität von Sein und Wert, sondern immer nur von einer wesentlichen gegenseitigen Bezogenheit oder Verbundenheit. Ja, Sein und Wert sind verschieden⁷⁹⁾. Ist Wert als das Sinngebende und Sein bestimmende erkannt, dann ist das gleichzubewerten mit der Erkenntnis des Wertes als Voraussetzung und mit einer gewissen Herauslösung des Wertes aus dem Sein. Dies und zugleich auch der Ursprung der Wertvoraussetzung ist deutlich ausgesprochen in einem Aufsatz:

„Aber Zweck, auch zielvolle Ganzheit entwickelter Anlagen ist ein Sein. Warum ist es wertvolles Sein, und warum ist Anlageentfaltung sittlich wertvolles Sein? Doch nur, weil schon vorausgesetzt ist, daß zielvolle Entwicklung in sich wertvoll ist. Und diese Voraussetzung fußt ihrerseits auf einer umfassenderen: auf der Weltanschauung des theistischen Optimismus, dem Ziel und Zielstreben wertvoll ist, weil gründend in einer letzten, absolut wertvollen Wirklichkeit: in dem sinnvoll schaffenden Gottesgeist⁸⁰⁾.“ Damit stimmt denn auch überein, was Hessen über das scholastische Axiom sagt: „Der Satz: Omne ens est bonum, hat nur dann einen richtigen Sinn, wenn man bonum mit ‚werthhaft‘ übersetzt. Er besagt dann, daß alles Sein Träger eines Wertes sein kann. Dieser Wert kann aber sowohl ein positiver als auch ein negativer (Unwert) sein. Hält man an dem ursprünglichen Sinn von bonum fest, so kann man höchstens sagen: alles Sein ist in seinem tiefsten Kern und Grunde gut. Diese Ueberzeugung ist identisch mit dem Gottesglauben. Denn dieser besagt letzten Endes nichts anderes, als daß die Werte unseres Geistes in den Tiefen des Seins lebendige Wirklichkeit sind. Das bedeutet dann aber keine Verneinung der Realität des Bösen. Das Böse erweist sich vielmehr durchaus als eine reale Macht im menschlichen Leben. Jeder, der selbst mit dieser Macht gerungen oder das Ringen anderer mitführend erlebt hat, weiß um diese Realität. Es bedeutet darum einfach ein Dekretieren ‚vom grünen Tisch‘ aus und verrät eine wirklichkeits- und lebensfremde Haltung, wenn man die Realität des Bösen in Abrede stellt und das malum zu einem bloßen ens privativum stempelt. Mit dem Theodizeeproblem, d. h. mit der Schwierigkeit, die Tatsache des Uebels mit dem Dasein eines vollkommenen, allmächtigen und allgütigen Gottes in Einklang zu bringen, wird man dann allerdings leicht fertig. Aber in Wirklichkeit löst man den Knoten nicht, sondern zerhaut ihn⁸¹⁾.

Unumwunden gesteht auch Steinbüchel zu, „daß vor der Tatsache des physischen und moralischen Uebels die gegenseitige Bezogenheit von Sein und Wert in dem Sinne, daß Sein durch sein Sosein Realgrund für Wert und Wert durch sein Sosein auf Sein hingeordnet ist, vor einem unlösbaren Problem steht... Die Frage löst sich nicht theoretisch, sie löst sich praktisch-persönlich in einem gläubigen Stehen vor Schicksal und Sünde, die dennoch Sinn enthüllen und persönliche Existenz erhöhen können⁸²⁾.

II. Kapitel.

Trennung von Wert und Sein bei Heinrich Rickert

Vorbemerkung: Der Platonische Gedanke, sein Zurücktreten und seine Wiederaufnahme im philosophischen Bewußtsein.

Niemand, auch nicht die moderne Wertphilosophie, wird leugnen wollen, daß Werte am Wirklichen haften können. Es läßt sich auch nicht ernstlich bestreiten, daß manche Dinge in der Wirklichkeit von sich aus den unbefangenen Betrachter zu einer Deutung nötigen, wonach sie durch ihr inneres Wertwesen im Sinne zielstrebigter Entfaltung bestimmt werden. In dieser Hinsicht ist dem Urteil beizupflichten: „Der Gedanke einer vom Seienden erstrebten Seinsvollkommenheit ... ist von der Betrachtung des Seienden selbst nahegelegt⁸³⁾. Wenn aber der Wert zu einem allgemeinen Prinzip des Seienden überhaupt erhoben wird, dann geht dies nur auf Grund einer Voraussetzung, wie sie am Schluß des ersten Kapitels sichtbar geworden ist. Diese Voraussetzung, von der die Scholastik bis in die Gegenwart unbewußt geleitet ist⁸⁴⁾, hat ihre Wurzeln in der Antike. Aber nicht die Aristotelische Lehre ist letztlich der Boden, aus der sie hervortrieben, sondern die Platonische. Platon war es, der bewußt und systematisch den (reinen) Wert vor das Sein stellte⁸⁵⁾. Dabei ist das Sein im doppelten Sinn des eigentlichen Seins (des *ἄνωγος ὄν*) und der Werdeheit (des *γεννόμενον* zu verstehen. Nun aber ist das *ἀγαθόν*, der Wert schlechthin, dem eigentlich Seienden in prinzipiell anderer Weise als dem werdenden vorangestellt. Das Seiende schöpft aus dem Guten nicht nur Erkennbarkeit, sondern auch Sein und Wesen⁸⁶⁾. Es ist darum innerlich vom Guten durchdrungen und innerlich werthhaft⁸⁷⁾. Das Wer-

dende aber, ungefähr gleich mit dem, was wir heute als die Welt des Realen bezeichnen, ist nur durchwaltet von einem gewissen Sehnen nach dem Seienden als einem Vorbild, als seinem *τέλος* oder Wertziel, das im absoluten Wert oder dem *τέλειον* seine Heimat hat. So ist die Werdewelt ein *μὴ ὄν*, also ein — im Gegensatz zum *ὄν* — nicht innerlich Werthhaftes, das zugleich von zwei Prinzipien durchzogen ist: dem Wertprinzip, das nach oben zieht und Ursache *τὸν ἐν* ist und dem Zwangsprinzip, der *ἀνάγκη*, die nach unten zieht und Ursache *τὸν κακῶς* ist. Somit kann man der wertbestimmten, sensiblen Welt bei Platon nicht mehr „Realität“ zusprechen als der unwertbestimmten. Das wurde anders bei Aristoteles. Die Wertideen wurden zu Wesensformen des Werdenden und zum Maße des Seins, das es von da an nur noch als Sein des Werdenden gab. Das Eigensein des Wertes entschwand. Die bewußte (gegenständliche) *Voranstellung* wurde zur bloßen (logischen) *Voraussetzung*, deren Bewußtsein geschichtlich mehr und mehr versank. Daher erklärt sich, wie die *petitio principii* in der Scholastik möglich war, soweit sie den Wert aus der Wesensidee ableiten will, während diese doch aus jenem gewonnen war. Freilich zeigt schon Platons Idee „in gewissem Sinne ein Doppelgesicht. Sie ist teils ein *Seinsbegriff* . . . , teils ein *Sollens- oder Normbegriff* . . . Im ersten Falle sprechen wir von ‚Begriff‘, im zweiten von ‚Idee‘. Indem nun Aristoteles zwischen beiden nicht unterschied . . . und infolgedessen die platonische Idee auch in dem zweiten Sinne in die Wirklichkeit hineinverlegte, konfundierte er Sollen und Sein, Wert und Wirklichkeit⁸⁸⁾.“ Damit aber mußte die platonische Einsicht der Gebietsverschiedenheit dem philosophischen Bewußtsein verloren gehen.

Man kann in gewissem Sinne von einer Wiederentdeckung der Eigenständigkeit des Wertes durch Kant sprechen⁸⁹⁾. Sie liegt in der Kantischen Lehre vom Primat der praktischen Vernunft. Man kann, von Kant aus rückblickend, im Platonischen Sonnengleichnis⁹⁰⁾ einen ähnlichen, darin verborgenen Sinn finden, in dem Gedanken nämlich, daß das Gute dem Sein *Erkennbarkeit* verleiht. Für Kant hat dies die Bedeutung, daß die praktische Vernunft vom „vernommenen“ Sollen aus in einen mundus intelligibilis des Dinges an sich verstößt, dabei das Wissen durch den Glauben ergänzt. Von hier aus ist Rickerts Wertlehre zu verstehen, der ausdrücklich an die Kantische Tradition anknüpft, ohne bei Kant stehen bleiben zu wollen, sondern zu einer Kritik des Kritizismus fortschreitet. Er charakterisiert es selber als seine Absicht, die für die Weltanschauung entscheidende Lehre vom Primat der praktischen Vernunft zu erweisen, also mit Platon das Sollen vor das Sein zu stellen⁹¹⁾.

1. Das Sein.

Mit der Wendé vom Sollen im Sein zum Sollen vor dem Sein ergibt sich die Aufgabe, den neuen Seinsbegriff erst aufzufinden. Für die alte Ontologie war der Bereich des Gegenständlichen mit dem Sein erschöpft. Rickerts programmatische Formulierung aber zeigt, daß der neue Seinsbegriff nur in Abgrenzung von einer anderen Gegenstandsregion zu bestimmen ist.

Wenn hier von „Gegenstand“ die Rede ist, dann macht das wieder eine Vorüberlegung notwendig. Philosophie ist Denken, also ein theoretisches Verhalten, und ihre tragende Idee ist die voll-endliche Totalität all dessen, was es „gibt“, oder des Weltalls. Dieses ist also der theoretische Gegenstand der Philosophie⁹²⁾. Er muß die Momente, die einen solchen ausmachen, an sich tragen, muß dem „Modell vom theoretischen Gegenstand überhaupt“ entsprechen⁹³⁾. Wenn wir im theoretischen Sinne „etwas“ sagen, dann ist es immer schon irgendwie theoretisch (logisch) *geformt*. Das bedeutet, daß sich an jedem *etwas* Form und Geformtes oder Form und Inhalt unterscheiden lassen müssen⁹⁴⁾. Durch die Form wird der Inhalt zu einem Inhalt; der Gegenstand hat notwendig die Form des *Einen*⁹⁵⁾. Einheit bedeutet hier *Identität*, sofern jeder Gegenstand, um ein Gegenstand zu sein, derselbe Gegenstand sein muß⁹⁶⁾. Inhalt aber versteht sich hier als ein unbestimmter oder Inhalt überhaupt⁹⁷⁾, der gegenüber der logischen Form ein *Alogisches* darstellt⁹⁸⁾. Form und Inhalt sind notwendige *Gegenstandselemente* oder *-voraussetzungen*⁹⁹⁾. In ihrer Zusammengehörigkeit spricht sich wie in einem Sonderfall ein *allgemeines* logisches Prinzip aus. Es besagt, daß das *Eine* oder *Identische* logisch immer das *andere*, daß *Identität* logisch immer *Verschiedenheit* oder *Andersheit* fordert¹⁰⁰⁾. Man könnte es vielleicht so sagen: *Et was gibt es nur*

als einen Gegenstand neben dem anderen, oder — wie Rickert sagt — als Minimum logischer Gegenständlichkeit kann nur das Eine und das andere bezeichnet werden¹⁰¹).

Rickert nennt dies das Prinzip der Heterologie¹⁰²). Der theoretische Gegenstand fordert logisch die Heterothesis, nicht aber primär seine Negation oder bloße Antithesis¹⁰³).

Die Zusammengehörigkeit der Elemente aber fügt die Mehrheit zur Einheit; die heterothetischen Elemente sind zur Synthesis verbunden, in der sich erst der Gegenstand vollendet¹⁰⁴).

Gilt es, nun das Sein als Gegenstand zu bestimmen, dann muß auch dieses sich den logischen Bedingungen fügen, wie sie eben entwickelt wurden. Es verbinden sich bei dieser Aufgabe terminologische mit sachlichen Schwierigkeiten.

Philosophie sucht die Totalität all dessen, was es gibt. Auch dieser Gegenstand muß den gezeichneten Forderungen entsprechen. Rickert stellt angesichts dessen die Frage: „Gibt es, falls man nicht bei dem Modell eines Gegenstandes überhaupt bleiben will, einen Begriff, von dem man sagen kann, daß alles unter ihn gehört¹⁰⁵?“

Es liegt nahe, im Sein diesen Begriff zu sehen. Dann fällt die Welt oder alles, was es gibt, mit der seienden Welt zusammen. Trotzdem braucht der Satz: Etwas ist nicht-seiend, nicht widerspruchsvoll zu sein; deshalb nämlich, weil es neben dem Sein des Seienden das Sein der Kopula gibt. Sieht man von diesem Nicht-Seienden ab, dann ist die Welt die Welt des Seienden, wobei der Begriff des Seienden mit dem Modell des Gegenstandes überhaupt zusammenfällt, unsere Erkenntnis um nichts erweitert und ohne ontologische Bedeutung bleibt¹⁰⁶).

Für die Entwicklung der Gegenstandsarten will Rickert „das Wort Sein so weit nehmen, daß es auch das Kopulasein mit einschließt, . . . und dann nach einem andern Wort suchen, welches positiv den Begriff bezeichnet, der alles umfaßt, was es in der Welt gibt“¹⁰⁷).

Ist es etwa das, was man mit dem Ausdruck existieren bezeichnen kann? Existenz bezeichnet einmal die Realität oder Wirklichkeit. Real oder wirklich aber ist das Sinnliche (Physische) sowohl als auch das Uebersinnliche (Metaphysische). Letzteres allerdings bleibt für theoretisches Verhalten zum wenigsten problematisch. Sicher aber ist dann doch das sinnlich Reale existent, d. h. „die räumlich-zeitliche Sinnenwelt, in der wir alle leben“¹⁰⁸). Sie zerfällt in das (in engerem Sinne) Physische und das Psychische. Die wesentlichen Unterscheidungsmerkmale dieser beiden Arten von Realem lassen sich so bestimmen: Während beide zeiterfüllend sind, ist das Physische (Körperliche) auch raumerfüllend, das Psychische aber nur in gewissem Sinne räumlich, nämlich leibbezogen, nicht aber raumerfüllend. Ferner ist das Physische mehreren Individuen gemeinsam gegeben, das Psychische nur dem einzelnen Individuum¹⁰⁹).

Ist aber damit die Welt des Gegenständlichen erschöpft? Es scheint so, wenn alles Gegenständliche irgendwie in einem Bewußtseins Erlebnis zur Gegebenheit kommen soll. Aber größer als der Kreis des Erlebbareren ist der des Erfahrbaren¹¹⁰). Es ist das, wovon ich weiß, zu unterscheiden von dem, wodurch ich weiß. Auch von Körperlichem weiß ich nur durch mein Erleben, also ein Psychisches. „Aber wenn ich von körperlichem Sein durch ein Erlebnis wissen kann, das nicht körperlich, sondern seelisch ist, warum soll ich dann nicht auch von einem Irrealen wissen durch ein Erlebnis, das real ist¹¹¹?“ Der Gehalt des Erlebten fällt nicht mit dem Akt des Erlebens zusammen; er kann also in der Sphäre des Unwirklichen liegen.

In dies Gebiet des Unwirklichen und darum auch Unsinnlichen fallen die mathematischen Gebilde, „an deren Existenz niemand zweifelt, der einen mathematischen Satz verstanden hat¹¹²“. Wenn auch zum Teil räumlich ausgedehnt, erfüllen sie doch nicht die Zeit. Sie sind weder körperlicher noch seelischer Natur, also irreal und doch nicht nichts¹¹³). Das Existente umfaßt also auch Irreales. Man kann dieses zum Unterschied als das ideal Existierende kennzeichnen¹¹⁴).

Um aber zu dem für das Thema relevanten Seinsbegriff zu kommen, ist noch ein weiterer Schritt notwendig; denn es zeigt sich, daß auch mit den geschilderten Seinsarten der Bereich des Gegenständlichen nicht vollständig beschrieben ist. Es ist vom Existierenden zum Nicht-Existierenden überzugehen. „Zum Nicht-Existierenden ist alles zu rechnen, wovon wir sagen, daß wir es wie

einen wahren Satz ‚verstehen‘. Das so Verstandene nennen wir den Sinn des Satzes¹¹³.“ Sicher ist er nichts Körperliches. Ebensovienig aber auch Seelisches. Denn er verläuft nicht wie dieses in der Zeit und ist im Gegensatz zu diesem von allen Individuen verstehbar. Er ist aber auch nicht ideal existent wie der Gegenstand, über den er etwas sagt. Was ihn von diesem in jedem Fall unterscheidet ist die Wahrheit; nur der Sinn als solcher ist wahr¹¹⁴).

Was sich aus dem Letzten ergeben sollte, war nur dies, daß es nicht-existente Gegenstände gibt. Sieht man nunmehr vom Kopulasein ab, dann kann man sie im Gegensatz zu den existenten oder seienden die nicht-seienden Gegenstände nennen¹¹⁷).

So bestimmt Rickert durch Abgrenzung eine Region des Seins im engeren Sinne gegenüber einer Sphäre des Nichtseins. Da aber das metaphysische Sein problematisch ist, das ideal existierende sich vielleicht als nicht gleichsprünglich wie das realexistierende herausstellt¹¹⁸), läuft der Gegensatz auf den des Realen und des (nicht-existierenden) Irrealen hinaus¹¹⁹). Der Weg der Abgrenzung war notwendig, um das Sein zu gewinnen, dem das Sollen vorangeht. Inwiefern das nicht-existierende Irreale dieses Sollen darstellt, ist erst zu zeigen¹²⁰).

Aber noch eine weitere Bestimmung ist von wesentlicher Bedeutung für den Rickertschen Seinsbegriff (den Begriff des Wirklichen). Das Wirkliche als Gegenstand der Philosophie muß, wie gezeigt, die Momente Form und Inhalt enthalten. Es ist zunächst bestimmt durch die identische Form der Wirklichkeit, während der Inhalt wechseln kann, also als solcher unbestimmt ist. Und doch muß sich angeben lassen, wann einem Inhalt diese Form zugesprochen werden, „Material“ dieser Form sein kann. Rickert, der von dem Gedanken ausgeht, daß Gegenstand immer nur als Korrelat zu einem Bewußtsein verstanden werden kann, kennzeichnet den variablen Inhalt als den „Inbegriff aller denkbaren Erlebnis- oder Bewußtseinsvorgänge“, „der mit dem des Gegebenen oder Vorfindbaren zusammenfällt“¹²¹); anders gesagt: „Nur einem erlebten oder bewußten Inhalt kommt das Prädikat ‚wirklich‘ zu, falls dies Wort die Bedeutung behalten soll, an die jeder Einzelforscher denkt, der Wirkliches erkennen will¹²².“ „Man nennt das den Wirklichkeitsstandpunkt der Immanenz¹²³.“

2. Der Wert.

Der verstehbare Sinngehalt des (wahren) Satzes und des zugrundeliegenden Urteils ist als Gegenstand sui generis deutlich geworden. Man fragt sich aber mit Recht, wie der Begriff des Urteilsgehaltes oder Sinnes mit dem Begriff des Wertes zusammenzubringen ist.

Nach Rickert vollzieht sich die Erkenntnis im Urteil. Wo dies verkannt wird, liegt eine Verwechslung psychologischer Vorbedingung für den realen Urteilsakt mit dessen logischem Sinn vor¹²⁴). Bloße Wahrnehmung wird schon für Erkenntnis gehalten. Indes, sie liefert nur den Inhalt, der erst eine Form erhalten muß¹²⁵). Aber das Entscheidende ist, daß auch „die Form lediglich in Verbindung mit der Bejahung¹²⁶) dem Urteilsakt Wahrheit verleihen und ihn so zum Erkennen machen kann¹²⁷).“ Bejahung und Verneinung sind dementsprechend für Erkenntnis wesentlich. Sie heben das Urteilen als ein Anteilnehmen an einem Bewußtseinsinhalt ab gegen das bloße Vorstellen, das als ein teilnahmslos betrachtendes Verhalten gedeutet werden kann¹²⁸). Im Urteilen liegt ein alternatives Stellungnehmen. Es kommt im Bejahen und Verneinen ein Billigen und Mißbilligen zum Ausdruck, mithin ein Stellungnehmen zu Werten; denn nur zu Werten ist ein derartiges Verhalten möglich¹²⁹). „Erkennen ist seinem logischen Sinn nach Anerkennen von Werten oder Verwerfen von Unwerten“¹³⁰). Trotz dieses im Stellungnehmen liegenden Momentes des „Praktischen“, das dem Urteilen mit dem im engeren Sinne praktischen Verhalten gemeinsam ist¹³¹), ist der im Urteil bejahte (oder verneinte) Wert der theoretische Wert und das Urteilen darum ein theoretisches Verhalten. Und zwar nimmt jedes Urteil Stellung zu einem theoretischen Wert, nicht etwa nur das Urteil über den theoretischen Wert. Der wahre Sinngehalt eines Urteils ist der theoretische Wert¹³²). Das gilt von Seinsurteilen so gut wie von Werturteilen¹³³).

Am Beispiel des wahren Urteilssinnes wollte Rickert zeigen, was für Wert überhaupt gelten muß. Das Gebiet der nichttheoretischen Werte tut sich auf, sobald nicht nur der urteilende, sondern auch der wollende und handelnde

Mensch von der theoretischen Betrachtung des Philosophen herangezogen wird¹³³). Hier offenbart sich der echte Sinn des „Primates des Praktischen“. Denn darin unterscheidet sich das theoretische Verhalten grundsätzlich nicht von dem atheoretischen, daß nämlich beide Arten wesentlich Stellungnahme sind und darum ihr Gegenstand Wert ist¹³⁶).

Muß man nun auch vom Werte überhaupt sagen, daß er nicht die Seinsweise der Existenz teilt, also unreal ist (im oben beschriebenen Sinn)? Ist dies vom hedonischen Wert, ebenso unzweifelhaft wie vom theoretischen? „Das Fühlen der Lust ist ein Akt des Wertens¹³⁶).“

Also wird darin zu einem Wert Stellung genommen¹³⁷). Geht etwa dieser Wert in Wirklichkeit auf? Wieder sucht Rickert „Wert“ durch Abgrenzung zu klären. Während das Existierende als solches, d. h. als nur Existierendes uns nichts angeht, uns gleichgültig läßt, uns nicht berührt, nur einfach da ist und lediglich konstatiert wird, ist der Wert das, was uns gerade nicht gleichgültig läßt, unsere Teilnahme weckt, unser Mitleben. Er interessiert, fesselt uns. Er tut dies, weil er eben nicht bloß existiert¹³⁸). Dieses „über die bloße Existenz hinaus“ ist das Charakteristische des Wertes und bestimmt seine Seinsweise als die der Nichtwirklichkeit. „Die unrealen Werte stehen als ein Reich für sich allen wirklichen Gegenständen gegenüber, die ebenfalls ein Reich für sich bilden¹³⁹).“

Somit darf Wert nicht verwechselt werden mit dem realen Gut, an dem er haftet; ebensowenig mit dem Ziel, dessen Verwirklichung in einem Wertträger oder Gut wir anstreben. Ähnlich steht es mit dem Zweck. Vollends aber bleiben die Mittel außer Betracht¹⁴⁰). Werthaft ist an dem Realen, ist mit ihm verknüpft, aber gerade darum in keiner Weise mit ihm identisch¹⁴¹).

Wie zum Objekt, so steht der Wert auch selbständig zum Subjekt bzw. zum Akte des Wertens. Auch mit dieser Realität ist er verknüpft, ohne mit ihr zusammenzufallen¹⁴²).

Die spezifische Seinsweise der Werte sieht Rickert positiv in der Geltung. Sie betrifft nur die nicht-existenten Gegenstände¹⁴³), aber, in einem weiteren Sinne genommen, auch alle diese. Hängt die Geltung auch bei manchen Werten von einem realen Wertensakt ab, so bleibt sie doch immer davon verschieden, wird niemals zu einem realen Faktum. Geltung ist in jedem Falle unwirklich¹⁴⁴).

Bei den nichthedonischen Werten ist sie außerdem von der Wertung unabhängig und darum zeitlos¹⁴⁵). Abhängig ist nicht der Wert, sondern gerade umgekehrt der wertende Akt. Er unterliegt der „Notwendigkeit“, mit der er den Wert als bestimmende „Macht“ anerkennt¹⁴⁶). Die Notwendigkeit ist aber nicht eine Notwendigkeit des Seins oder Müssens; denn nicht um ein Sein, sondern um Sinn oder Wert handelt es sich; man kann sie, insofern sie Richtschnur der Anerkennung ist, als Sollen kennzeichnen¹⁴⁷). Es ergibt sich als selbstverständlich daraus, daß das Sollen nicht mit dem Wert zusammenfällt. Sollen ist nur „Derivat“ des Wertes, ebenso wie die verwandten Begriffe Imperativ, Norm und Regel¹⁴⁸).

Rickert sucht nach einem Kriterium des Wertes und findet es in der Negation. Während die Negation des Seins oder der Existenz immer ein Nichts ergibt, ist die Negation des Irrealen oder Wertes doppeldeutig. Die Negation des Wertes kann sowohl Aufhebung des Wertes und damit das Nichts bedeuten, als auch den negativen Wert meinen, der ohne eine unter der Hand mitgedachte oder mitgemeinte positive Ergänzung etwas besagt, das nicht Nichts ist, und dem positiv verstandenen Wert gegenübersteht¹⁴⁹). Der tiefste Grund dieser Erscheinung ist, daß die Verneinung, selber ein Akt der Wertung, gerade darum den Wert als Wert zum Bewußtsein bringt¹⁵⁰).

Die Eigenart des Seins oder dessen, dem die Form der Wirklichkeit zuzusprechen ist, war die Bewußtseinsimmanenz¹⁵¹). Ist alles Wirkliche und nur das Wirkliche immanent¹⁵²), dann kann das Nichtwirkliche natürlich diese Bestimmung nicht haben. Vom Wert, so wurde gezeigt, geht ein Sollen aus. Der Sinn des Bejahungsaktes besteht darin, daß er dem Sollen eine vom Akte unabhängige Geltung zuerkennt¹⁵³). Gelten aber ist die Seinsweise des Wertes. Liegt es im Begriff des Seins, dem Bewußtsein immanent und in diesem Sinne von ihm abhängig zu sein, so liegt es im Begriff des Geltens, vom Bewußtsein unabhängig und darum transzendent zu sein. Der Wert ist mithin transzendent.

3. Das Verhältnis von Wert und Sein oder die prophisische Synthese.

a. Der theoretische Wert und das Sein.

Wert und Sein sind Gegenstände, die in wesentlich verschiedenen Bereichen liegen. Das war mit den vorausgehenden Ausführungen gemeint. Nach ihrem Verhältnis war nicht ausdrücklich gefragt. Die Scheidung der Gegenstandsbereiche ergab sich als Antwort auf eine philosophische Fragestellung, also auf die Frage nach der voll-endlichen Totalität alles dessen, was es gibt. Aber in der Rickertschen Transzendentalphilosophie steckt schon in der Frage nach dem „Wirklichen“ ein Wertproblem. Seine Lösung bestätigt das Programmwort „Sollen vor dem Sein“, womit schon eine Verhältnisbestimmung ausgesprochen war:

In Frage steht das Wirkliche, das von den Einzelwissenschaften als gegeben hingenommen wird. Von der Philosophie gesucht sind die logischen Voraussetzungen, nach denen einem Inhalt die Form der Wirklichkeit zuzusprechen ist¹⁵⁴. Das Wort „zusprechen“ weist darauf hin, daß sich alle Erkenntnis im Urteil vollzieht¹⁵⁵. Darum lautet das Problem: „Worauf beruht die Gegenständlichkeit des Urteils, daß etwas wirklich ist, oder daß ein Inhalt die Form der Wirklichkeit trägt¹⁵⁶?“ Rickert geht aus von der Urteilsnotwendigkeit. Sie liegt schon vor bei der Konstatierung einer Bewußtseinsatsache und hat darum nichts zu tun mit dem, was man sonst Denknöwendigkeit nennt¹⁵⁷. Sie ist auch nicht kausale Notwendigkeit, denn es handelt sich gar nicht um das reale Urteilen, sondern um die allgemeine Form des Urteils¹⁵⁸. Sie ist ein Sollen, das vom urteilenden Subjekt Anerkennung fordert¹⁵⁹. Der dem Urteilen immanente Sinn ist die Anerkennung eines im Sollen sich kundgebenden transzendenten Sinnes, der als reiner Wert transzendente Geltung hat¹⁶⁰. Schon darin offenbart sich die „logische Priorität des Sollens vor dem Seienden“¹⁶¹. Eine Erkenntnis des Wirklichen ist nicht möglich ohne die Anerkennung eines transzendent Geltenden. Diese ist die Bedingung für jene, geht ihr logisch voraus.

Der transzendente Sinn besteht in der Zusammengehörigkeit von Inhalt und Form, wovon ein Sollen der Anerkennung ausgeht. Den Wertcharakter erhält der Sinn von der Form¹⁶². Für diese Beschreibung stand das vollzogene fertige Urteil im Blick. Allein „für die Transzendentalphilosophie darf es keine für sich bestehenden fertigen Gegenstände mit für sich bestehenden Formen geben, die der Inhalt hat, und die von den Urteilsformen nur widergespiegelt werden... Allein dann, wenn die Form des wirklichen Gegenstandes gedacht wird als bestimmt durch die im Urteil des Subjektes enthaltene Form, läßt das vom Subjekt vollzogene Erkennen sich als gegenständlich verstehen“¹⁶³. Die Form wird vom Urteil produziert, d. h. logisch begründet¹⁶⁴; freilich nicht in ihrer Geltung, die transzendent und subjektunabhängig ist. Begründet wird vielmehr durch die Bejahung („Jaform“¹⁶⁵) das Zusammen des Zusammengehörigen. Durch „die formgebende Bejahung... kommt der fertige Gegenstand, der die Form ‚Wirklichkeit‘ hat, erst zustande“¹⁶⁶. Damit ist Erkennen als Reproduktion in jeder Form ausgeschlossen. Das Sollen der Zusammengehörigkeit ist formale Norm der formgebenden Bejahung¹⁶⁷. Die formgebende Bejahung ist es, die Rickert als Kategorie bezeichnet. Sie ist weder Norm noch Wertform des fertigen Gegenstandes, sondern bildet den Uebergang vom Sollen zum Seienden und begründet in der Anerkennung des Sollens den wirklichen Gegenstand¹⁶⁸.

Auf diese Weise ist noch deutlicher geworden, in welchem besonderen Sinne das Sollen dem Sein vorausgeht und das Wirklichkeitsproblem ein Wertproblem ist, in welcher Art von Abhängigkeit der wirkliche Gegenstand vom Werte steht. Es ist ein Abhängigkeitsverhältnis der logischen Begründung¹⁶⁹.

b. Die prophisische Synthese von Wert und Sein.

Im Vorhergehenden war nur die Rede vom theoretischen Wert. Zudem hat sich nur ergeben die Verschiedenheit von Wert und Sein im Sinne der Priorität des einen gegenüber dem anderen. Ungeklärt blieb die für eine Welt- und Lebensanschauung so bedeutsame Einheit der beiden. Einschlußweise berührt wurde allerdings der einigende Faktor dabei.

Schon im Begriff des Gegenstandes überhaupt waren zwei heterothetisch entgegengesetzte Elemente zur Ganzheit des Gegenstandes synthetisch zu verbinden. In der Zusammengehörigkeit fand sich ein Moment, das nicht einen dritten Vorgegenstand hinzufügte; denn das widerspräche dem Wesen der Heterothesis. Sie konnte nur sein die logische Vorbedingung ihrer Einheit.

So kann auch die Einheit der Heterothesis Sein-Wert nicht einen eigenen neuen Bereich darstellen, sondern nur den Charakter eines Zwischenreiches haben¹⁷⁰). Dieses muß liegen vor der Trennung in Reales und Geltendes¹⁷¹). So wenig wie man den realen Gegenstand philosophisch richtig verstehen konnte in seiner Fertigkeit, so wenig wird es gelingen, das synthetische Zwischenreich zu verstehen an der Betrachtung fertiger Güter (wirklicher Gegenstände, an denen Wert haftet)¹⁷²). Es ist zurückzuschreiten vom Gewordenen zum Werdenden, vom fertigen Gut zum Akt des Wertens¹⁷³). Aber nicht der reale Akt kommt in Frage, sondern nur seine Bedeutung für „das Erfassen des Wertes und seine Einführung in die Wirklichkeit, d. h. für die Entstehung von Gütern“¹⁷⁴). Die Bedeutung, der Sinn des Aktes ist das Verhalten zu einem Wert. Das unterscheidet ihn vom bloß realen, objektivierbaren Geschehen¹⁷⁵). Und zwar ist der Sinn ein stellungnehmendes Verhalten zum Wert¹⁷⁶). Er ist der „Weltknoten“, in dem das reale Aktgeschehen mit dem gewerteten Wert sich verknüpft¹⁷⁷). Will man ihn wieder „entwirren“, dann muß man wiederum daraus das begrifflich gefaßte Wirkliche vom begrifflich gefaßten Wert scheiden¹⁷⁸). Im Aktsinn haben wir damit die Form einer Wertverwirklichung¹⁷⁹). Im Gegensatz zum transzendenten Sinn ist er als der (dem realen Akt) immanente Sinn zu bezeichnen¹⁸⁰). Sofern er als die begriffliche Voraussetzung der Heterothesis Sein-Wert deren notwendige Synthesis ist, ist er nicht in einem Bereich des Metaphysischen, sondern im Prophysischen anzusetzen¹⁸¹).

Was mit dieser begrifflichen Fassung des Aktsinnes gemeint ist, steht dem „unmittelbaren Erleben“ am nächsten; denn in ihm hat noch keine begriffliche Scheidung in Reales und Irrales eingesetzt. Insofern kann man das wertende Subjekt auch „das erlebende Subjekt im Sinne des unmittelbaren ‚lebendigen‘ Lebens nennen“¹⁸²). Der Aktsinn läßt sich also nicht objektivieren, da er ja gerade die Voraussetzung der theoretisch geschiedenen Objekte ist. Das ist sein Begriff.

„Ist also das Unmittelbare allein das Lebendige, dann muß, wenn irgendwo, die Philosophie im dritten Reich¹⁸³) das Lebendige in seiner Lebendigkeit erfassen“¹⁸⁴). Das lebendige Leben des Subjektes bleibt unwirklich, weil ein bloß reales Leben noch nicht sinnvoll ist¹⁸⁵), weil ein Leben, das in der Form der Wirklichkeit schon objektiviert ist, der unmittelbaren Lebendigkeit entzogen, den Wertbezug verloren hat¹⁸⁶). „Lebendig im philosophischen Sinn ist allein das zu Werten Stellung nehmende Subjekt, welches sich nie als nur reales Objekt fassen läßt“¹⁸⁷). „Wo nichts gewertet wird, da ‚lebt‘ auch nichts, was als sinnvoll zu erfassen wäre. Da ist mit Rücksicht auf Sinn und Bedeutung alles ‚tot‘... ‚Leben‘ heißt dann das lebendige freie agens im Gegensatz zum toten actum, und sinnvoll lebendig ist für uns das Leben, insofern es Stellung zu gültigen Werten nimmt. Wer den Sinn des Lebens deutet, sucht den Sinn der prophysisch freien Subjektakte aus den Werten heraus zu verstehen“¹⁸⁸). Daraus ergibt sich, daß in dem sinnerfüllten Leben der prophysischen Welt, mit der zugleich die Trennung der dualistisch gegenständlichen Welt aufhört, „in jeder Hinsicht für das universale Denken maßgebend zu sein“¹⁸⁹), die Synthese von Sein und Wert gefunden ist. Das sinnbestimmte Leben führt die Werte in das Wirkliche ein, den theoretischen Wert im wertenden Erkennen, den atheoretischen Wert im Wollen und Handeln.

4. Die letzte Einheit von Wert und Sein oder die metaphysische Synthese.

Die prophysische Welt überbrückt als das einigende Band zwischen Wirklichkeit und Wert nicht jeden Abgrund der Problematik. Das treibt uns über die heterologische Gliederung des Weltalls hinaus in der Richtung einer höheren Einheit. „Die Frage... ist damit, daß wir als freie Subjekte zu Werten Stellung nehmen, die Verbindung der Wirklichkeit, in der wir leben, mit den Werten in

jeder Hinsicht auf das Ganze der Welt) gesichert? ist zu verneinen¹⁶⁰).“ Die Lösung des Problems, das daraus entsteht, faßt Rickert so zusammen: „Es kann dem Menschen nicht genügen, daß er seinen freien Willen durch Werte bestimmen läßt und dementsprechend handelt, wenn er nicht zugleich glaubt, daß sein Handeln und Wollen in der Welt auch von realen Folgen begleitet ist, die den von ihm gewollten Werten entsprechen, oder daß die Möglichkeit besteht, es werden sich die Werte, die er will, auch in Gütern verwirklichen. Die Bedingung einer solchen Verwirklichung aber, die nicht in unserer Macht steht, ist die Annahme eines außermenschlichen Machthabers, der sie uns verbürgt¹⁶¹).“

Begrifflich gedacht, muß diese Macht eine „Wertwirklichkeit“ sein, in der die kritische Trennung von Wert und Wirklichkeit nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. „Das Werthafte selber muß wirken und insofern ‚wirklich‘ sein“¹⁶²). Für eine Wertwirklichkeit aber hat die kritische Wissenschaft keinen Platz; es ist also das Wissen zu überschreiten und an eine Verwirklichung der Werte zu glauben, sonst würde die Stellungnahme zu ihnen sinnlos¹⁶³).

Weder in der sinnlichen noch in der unsinnlichen noch in der prophysischen Welt hat eine Wertwirklichkeit Raum. Es ist darum ein übersinnliches Sein anzunehmen. Damit gelangen wir auf dem Wege des von den Grenzen der wissenschaftlichen Philosophie selbst geforderten Glaubens schließlich doch zu einer Metaphysik. Der Schritt von der diesseitigen zur jenseitigen Welt läßt sich nur durch den Glauben rechtfertigen. Metaphysik ist nicht als Wissenschaft möglich¹⁶⁴).

Philosophie, deren eigentliches Objekt die voll-endliche Totalität des Weltanzuges ist, muß sich die Frage nach der Sinndeutung des Lebens stellen. Es wird vom Philosophen eine „Klärung oder Ausgestaltung der Auffassung von der Bedeutung und den Zielen des Lebens erwartet“¹⁶⁵). Damit ist die Weltanschauung in den Bereich der Philosophie gezogen. Sinndeutung aber führt, wie gezeigt, über den Weg des Glaubens in die Metaphysik. So ist Philosophie als Wissenschaft und Philosophie als Weltanschauung zu scheiden¹⁶⁶). — Aber es ist auch die Frage zu stellen, wie der Glaube an das Metaphysische sich zu dem wissenschaftlich Erkennbaren verhält, und wie der Inhalt dieses Glaubens sich bestimmen läßt¹⁶⁷). Denn „es bleibt doch immer dieselbe Welt, in der wir als erkennende und als gläubige Menschen leben“¹⁶⁸). Religion, um die es ja in der Weltanschauung geht, bedeutet „Verbindung des sinnlichen Menschen mit der übersinnlichen Sphäre der Wertwirklichkeit oder mit dem ‚absoluten Geist‘“¹⁶⁹). Das Ganze der philosophischen Ontologie kann nur bestimmt werden im Ausgang von den wissenschaftlichen Ergebnissen der Ontologie²⁰⁰).

Für die überwissenschaftliche Ausgestaltung des Inhaltlichen der Metaphysik ist das wissenschaftlich Erkennbare zunächst in dem Sinn bedeutsam, daß ihm die Metaphysik nicht widersprechen darf²⁰¹). Dann hat man sich nach den außerwissenschaftlichen Mitteln zur Bestimmung des Weltrandes umzusehen²⁰²). Es handelt sich hier um ein Irrationales, und danach muß sich die Methode richten. Das Rationale kann nicht in seiner Eigentlichkeit anwendbar sein, und das bedeutet, daß man das, was man meint, nur „uneigentlich‘ oder mit Hilfe von Bildern zum Ausdruck zu bringen“ vermag²⁰³). Wir sind auf Symbole angewiesen. „Dadurch bekommt das überwissenschaftliche Philosophieren einen Charakter, der dem künstlerischen... Schaffen verwandt ist“²⁰⁴). In der Kunst dient das Symbol der Schönheit, in der Philosophie der übersinnlichen Wahrheit, die man darum auch eine „symbolische Wahrheit“ nennen kann²⁰⁵). Freilich ist die Mitteilungsmöglichkeit der symbolischen Wahrheit nicht unbegrenzt und „bleibt auf einen mehr oder weniger umfassenden, historisch gewordenen Kulturkreis beschränkt“²⁰⁶). Das darf dann, weil unabänderlich, nicht als Unvollkommenheit angesehen werden, die zu überwinden ist. Im symbolischen Denken dürfen wir nur erwarten, „der Gottheit lebendiges Kleid“ zu ergreifen, und dieses müßte unlebendig werden, wenn es keine irrationale und geschichtliche Färbung mehr zeigte²⁰⁷).

Positive und negative Momente in dieser Lehre.

Rickert hat den platonischen Gedanken des Weltdualismus, der verschollen war und von Kant wieder entdeckt wurde, mit Konsequenz zu Ende geführt und durch die Idee der Vorderwelt und der metaphysischen Welt zu einem universalen System ergänzt. Seine Lösung unterscheidet sich scharf auch von dem

Typus der scholastischen Auffassung, der die Verschiedenheit von Wert und Sein erkennt und anerkennt, der sich der Wert v o r a u s s e t z u n g im Seinsbegriff und ihres metaphysischen Ursprungs bewußt ist, wie dies bei Steinbüchel der Fall ist. Bei Rickert wird der Dualismus a limine transzendentalphilosophisch begründet. Seine Wirklichkeitslehre (Lehre vom realen Sein, um das es hier geht) fußt der Idee nach auf der Frage: Wie ist das Wirkliche als Gegenstand möglich? Philosophisch bemüht um das empirisch Reale der Einzelwissenschaften, sieht sie, gewissermaßen als erste Wissenschaft *ἡ πρώτη φιλοσοφία*, in Hinsicht auf dieses Reale ihre spezifische Aufgabe in der Bestimmung seiner formallogischen Voraussetzungen. Philosophische Wirklichkeitslehre kann für ihn darum nur Erkenntnistheorie vom Realen sein. Daß aber eine solche ohne Annahme von Wertgeltungen nicht auskommt, zeigt schon eine einfache Besinnung auf das Gegensatzpaar „reales Sein — Schein“, ohne den die Wissenschaft vom Realen nicht bestehen kann. Dieser Gegensatz erweist als Gegensatz von gültig und ungültig, daß „die objektive theoretische Wertgeltung... die Voraussetzung einer als objektiv real erkennbaren Welt“ ist²⁰⁸). „Gäbe es keine irrealen Wertobjekte, so gäbe es auch keine Wirklichkeitsobjekte²⁰⁹.“ Oder: Die erkennende Zuerkennung der Form der Wirklichkeit gibt es nur unter der Voraussetzung einer Wertgeltung, von der das Sollen der Zuerkennung ausgeht. Auf diese Weise gibt die Erkenntnistheorie die Elemente her, aus denen sich eine universale (theoretisch bestimmbare) Ontologie aufbauen kann: realer Gegenstand, geltender Gegenstand und prophisches Sein sind die unentbehrlichen Bestandteile einer diesseitigen kritischen Ontologie. Es bedurfte also keiner metaphysischen (bewußten oder unbewußten) Voraussetzung zur Begründung des Wertes. Dies ist der Vorzug der Rickertschen Wertlehre. Die Metaphysik gründet sich ja erst auf die Frage nach der letzten Verhältnisbestimmung von Wert und Sein. Freilich handelt es sich dabei nicht nur um die theoretischen, sondern auch um die atheoretischen Werte. Gerade die letzteren aber sind nicht theoretisch abgeleitet, weil dies bei ihnen gar nicht möglich ist²¹⁰). Da aber auch ihnen Geltung zukommt, fallen sie wie die theoretischen Werte in die Region der unwirklichen Gegenstände.

Die Folgerung aus dem Entwickelten ist, daß Werte als solche nie existent werden können. Verwirklicht werden nur Güter, d. h. reale Dinge, Eigenschaften oder Vorgänge, an denen unwirkliche Werte haften. Das (diesseitige) Wirkliche als solches ist immer wertfrei. An dieser schroffen Scheidung kommt man nicht vorbei, wenn einmal als Wert dasjenige am realen Gut festgelegt ist, was es über das Wirkliche hinaus an ihm gibt, nämlich jenes und nur jenes Moment, das unsere Teilnahme erregt und unsere Stellungnahme fordert, und wenn zugleich als real nur zu gelten hat, was unter Abzug des Wertmomentes am Gut noch bleibt. Diese Differenzierung wurde veranschaulicht an dem, was für Rickerts philosophische Reflexion gleichsam der Prototyp des Wertes ist, am Sinn des wahren Urteils. — Kann ich aber wirklich von einem Gut die Wertidee, die an ihm haftet, begrifflich so sondern, wie ich den transzendenten Sinn vom realen, wahren Urteil trennen kann? Es bestehe da zum mindesten ein Unterschied. Man kann einen und denselben verstehbaren Sinn durch sehr verschiedene hörbare oder lesbare reale Worte, zum Beispiel in zwei verschiedenen Sprachen, wiedergeben, während es durchaus bestreitbar ist, ob man etwa einen und denselben konkreten Schönheitswert durch verschiedenartige reale Mittel darstellen kann, ob man einen und denselben sittlichen Wert in der genauen individuellen Nuance durch verschiedenartige reale Akte verwirklichen kann. Beim Urteilssinn gibt es überhaupt keine Unterscheidung zwischen allgemein und individuell oder konkret, wie bei den (anderen) Werten, wie er auch nicht, wie diese, eine Rangstufenordnung hat. Die meisten Philosophen werden denn auch sehr entschieden bestreiten, daß der (transzendente) wahre Sinn eines Urteils schon einen theoretischen Wert darstelle²¹¹). Theoretischer Wert sei vielmehr (beispielsweise) die Erkenntnis. Freilich ist der Wert auch dann nicht identisch mit dem realen zeitlichen Vorgang, aber dennoch mit bestimmten realen Elementen verknüpft ähnlich wie ein bestimmter ästhetischer Wert mit einer bestimmten Gruppierung bestimmter realer Eigenschaften des schönen Dinges. Dabei ist dann vorausgesetzt, daß sich die Erkenntnis nicht (ursprünglich) als freistellungnehmendes Verhalten vollzieht, sondern einer Notwendigkeit unterliegt, die weder der Sollensnotwendigkeit des Sittlichen noch der realkausalen Naturnotwendigkeit gleich ist. Daraus würde dann folgen, daß das Verhältnis der

Werte zum Wirklichen nicht durch eine so scharfe Trennung gekennzeichnet sein kann, wie sie sich nahelegen muß durch Rickerts Musterbeispiel des wahren Urteilssinnes.

Aber ein anderes kommt noch hinzu, und dies hängt wiederum mit Rickerts Ausgangsbeispiel zusammen. Als theoretischer Wert war bestimmt worden der transzendente Urteilssinn. Genauerhin ist auch dieser nur etwas Sekundäres. Er ließe sich umschreiben als die einem Inhalt zugehörige und als solche anerkannte Form. Ihr liegt begrifflich voraus die anzuerkennende zugehörige Form²¹²). Die Form also, ohne Rücksicht auf das bereits fertige Urteil, ist der theoretische Wert. Im Verfolg der Rickertschen Entwicklungen kann man sich des Bedenkens nicht erwehren, daß das Verfahren, wie er die Form gewinnt, auf eine bloße Abstraktion des Allgemeinen aus dem Besonderen der Inhalte hinauslaufe. So arbeitet Rickert beispielsweise die Form des erkenntnistheoretischen Subjekts heraus durch fortgesetztes Abstreichen all der Momente des Bewußtseins, die sich noch objektivieren lassen²¹³). Diese fortschreitende Verallgemeinerung, Formalisierung ergibt den Begriff der reinen (urteilenden) Bewußtseinsform. Es läßt sich kaum einsehen, wie auf diese Weise ein irreal Geltendes gewonnen werden soll, und nicht bloß ein formaler Allgemeinbegriff. Ein solcher freilich bezeichnet in seiner Abstraktheit ein Irreales, nämlich eine ideale Wesenheit, aber darum noch keinen Wert (ein Geltendes), es sei denn, daß man, wie Rickert, Erkennen als Urteilen und als Stellungnehmen und die Form als Anzuerkennendes auffaßt, was ja von vielen bestritten wird. Aber das hier Bemerkenswerte ist, daß dieser Formbegriff für alle Gegenstände, also auch für die theoretisch gegenständliche Bestimmung der Werte überhaupt, wesentlich ist. Auch am Gegenstand „Wert“ ist Form und Inhalt zu unterscheiden. Irreal ist hier nicht nur die Wertform, sondern auch der Inhalt²¹⁴). Form und Inhalt treten zusammen zum Wertgebilde²¹⁵). Welche Bedeutung aber hat die Form für das Wertgebilde bzw. für den Inhalt? Diese, daß die „Wertmomente“ im Verhältnis begrifflicher Ablösbarkeit zu den „wertindifferenten Inhalten“ stehen. Das gilt für die ethischen Werte so gut wie für die logischen und ästhetischen²¹⁶). Ist der Inhalt auch aus sich schon irreal, so erhebt doch die Form ihn erst aus der Indifferenz. Umgekehrt aber muß gelten, daß die Differenzierung in Wertbesonderungen nur durch die Inhalte geschieht, während die Form in sich in bezug auf die Inhalte undifferenziert ist. Das wird bedeutsam für den ethischen Wert. Denn während bei dem theoretischen und dem ästhetischen Wert Form und Inhalt in gewisser Selbständigkeit einander gegenüber bestehen bleiben, ändert sich das Verhältnis beim ethischen Wert. „Das Material hat hier der Form gegenüber jede Art von Selbständigkeit verloren“²¹⁷), weil im ethischen Wertgebilde „die Form der Autonomie oder Freiheit den Inhalt durchdringt, so daß nichts an ihm ungeformt bleibt“²¹⁸). So wird die Differenziertheit der besonderen ethischen Inhalte ganz von der ethischen Wertform absorbiert, und die Ethik steht in dieser Hinsicht wieder auf dem Standpunkt des Kantischen Formalismus. *

III. Kapitel.

Scheidung von Wert und Sein bei Max Scheler.

Vorbemerkung: Ein Weg zur Ueberwindung des Formalismus: die materielle Wertlehre der phänomenologischen Schule.

Den wohl entscheidendsten und erfolgreichsten Vorstoß gegen den Formalismus in der Ethik machte Max Scheler in seiner ethischen Grundlegung²¹⁹), in der er versucht, „eine materielle Wertethik auf der breitesten Basis phänomenologischer Erfahrung zu entwickeln“²²⁰). Nicht dem „historischen Kant“ allein, sondern der „Idee einer formalen Ethik überhaupt“²²¹) tritt er hier vor allem entgegen.

Die von Husserl inaugurierte phänomenologische Grundhaltung wird von Scheler formuliert in „dem höchsten Grundsatz der Phänomenologie: Es bestehe ein Zusammenhang zwischen dem Wesen des Gegenstandes und dem Wesen des intentionalen Erbnisses. Und zwar ein Wesenszusammenhang, den wir an jedem beliebigen Fall eines solchen Erlebnisses erfassen können . . . Jede Behauptung

der Existenz einer Gegenstandsart fordert auf Grund dieses Wesenszusammenhanges auch die Angabe einer Erfahrungsart, in der diese Gegenstandsart gegeben ist²²²." Das ist eine Einstellung, die ebenso gegen den Transzendentalismus wie gegen einen absoluten Ontologismus gerichtet ist. Es ist dabei von grundlegender Bedeutung, daß die kognitiven Funktionen nicht, wie es althergebrachtes Vorurteil will, auf Vernunft und Sinneserkenntnis beschränkt sind²²³). Im Rahmen dieses in mannigfachen Akten variierenden Wesenszusammenhanges spielt sich das ab, was Scheler die „phänomenologische Erfahrung“²²⁴) nennt. Sie baut nicht auf Induktion auf²²⁵), sondern führt auf dem Wege der phänomenologischen Reduktion²²⁶) zur „Wesensschau“²²⁷), deren Gehalt das „Wesen“ oder das „Phänomen“²²⁸) ist. Die Wesenheit ist als solche weder allgemein noch individuell, sondern wird dies erst durch Beziehung auf einen Gegenstand²²⁹). Was von den Wesenheiten gilt, gilt aber auch von ihren Zusammenhängen. Wesenheiten und ihre Zusammenhänge sind unabhängig von aller nichtphänomenologischen (induktiven) Erfahrung und in diesem Sinne a priori gegeben, ohne darum formal zu sein²³⁰). In diesem Apriori liegt, daß es sich handelt um ideale Bedeutungseinheiten und Sätze, „die unter Absehen von jeder Art von Setzung der sie denkenden Subjekte und . . . eines Gegenstandes, auf den sie anwendbar wären, durch den Gehalt einer unmittelbaren Anschauung zur Selbstgegebenheit kommen“²³¹). Die Wesenheit und Zusammenhänge liegen in der Sphäre des Gegebenen oder der Tatsachen²³²). Wesenszusammenhänge sind „ursprüngliche Sachzusammenhänge, nicht Gesetze der Gegenstände nur darum, weil sie Gesetze der Akte sind, die sie erfassen. ‚Apriorisch‘ sind sie, weil sie in den Wesenheiten — und nicht in den Dingen und Gütern — gründen, nicht aber, weil sie durch den ‚Verstand‘ oder die ‚Vernunft‘ ‚erzeugt‘ sind. Was der das Universum durchziehende *Λγος* sei, das wird erst durch sie faßbar“²³³). Wesensschau allein gibt die Tatsachen selber und unmittelbar, während jede andere Erfahrung sie nur vermittelt durch Symbole, Zeichen, Anweisungen irgendwelcher Art gibt²³⁴). Die phänomenologische ist die allein immanente Erfahrung, während jede andere den anschaulichen Gehalt transzendiert. In ihr deckt sich „Gemeintes“ und „Gegebenes“, sie ist der Punkt des Zusammentreffens des Gemeinten und Gegebenen²³⁵). Nach den phänomenologischen Tatsachen haben sich die Urteile zu richten, nicht erhalten die Tatsachen erst auf Grund von Urteilen ihre Bestimmung oder werden durch sie aus einem Chaos von Gegebenem herausgeschnitten²³⁶). Hier liegt ein fundamentaler Unterschied zum Transzendentalismus Rickerts.

Der Gegensatz a priori — a posteriori gründet sich nur auf den Gegensatz der phänomenologischen und außerphänomenologischen Erfahrung, der Gegensatz formal — material nur auf das Verhältnis des Allgemeineren zum Spezielleren bei Begriffen und Sätzen; die beiden Gegensatzpaare haben darum nichts miteinander zu tun²³⁷). Ebenso wenig hat das Materiale etwas zu tun mit dem sinnlichen Gehalt, über etwa dem Denken, dem Wertnehmen oder dem Wollen gegeben wäre²³⁸). Aber es fällt das Apriorische auch nicht mit dem Gedachten zusammen. Vernunft und Sinnlichkeit sind keine Alternative unseres menschlichen Geistes²³⁹). „Auch das Emotionale des Geistes . . . hat einen ursprünglichen apriorischen Gehalt, den es nicht vom ‚Denken erborgt‘ . . . Es gibt eine apriorische ‚Ordre du coeur‘ oder ‚logique du coeur‘, wie Blaise Pascal treffend sagt“²⁴⁰). Das Emotionale läßt sich nicht einfach in die Sphäre des Sinnlichen verlegen²⁴¹).

Diese philosophische Methode bietet die Möglichkeit, einerseits die Eigenständigkeit des Wertes zu sichern, andererseits aber auch den Formalismus zu überwinden. Es muß sich noch zeigen, in welchem Sinn Schelers Theorie dem platonischen „Sollen oder Wert vor dem Sein“ gerecht wird.

1. Der Seinsbegriff.

In der scholastischen Lehre war die formale Bedeutung von „Sein“ bestimmt durch die Richtung auf Aktualität oder Dasein; im aktualen Sein oder Dasein fand der Seinsbegriff seine adäquate Erfüllung.

Auch für Rickert fiel das philosophisch bedeutsame Sein als Gegensatz zum geltenden Gegenstand mit der Realität zusammen.

Für die Phänomenologie, die die Wesenheiten gerade in Absehen von jeder Setzung als wirklich oder nichtwirklich gewinnt, kann die Sache nicht so einfach

liegen. Sein ist nicht ohne weiteres mit Dasein identisch. Es gibt eine eigene Wesensschau des Realitätsphänomens, in der also das Wesen der Realität zur Gegebenheit gelangt, zugleich aber auch eine Wesensart, die vom Wesen der Realität verschieden ist und doch nicht mit der Wesensart des Wertes zusammenfällt. Scheler unterscheidet im Sein noch Dasein und Sosein; jenes, das dem Nichtsein, dieses, das dem Anderssein entgegengesetzt ist²⁴²).

Was Dasein oder Realität ist, kann nur durch die phänomenologische Erfahrung erschaut, im übrigen aber nur — wie überhaupt jedes Phänomen — durch Eingrenzung, d. h. durch ein Verfahren, wodurch „gezeigt wird, was die Wesenheit alles noch nicht ist“, „demonstriert“ werden²⁴³). Dennoch läßt sich als Charakteristikum des Daseins herausstellen eine gewisse „Zufälligkeit“²⁴⁴); alles Daseiende ist „eingeschlossen in den natürlichen Kausalnexus der wirklichen Dinge“²⁴⁵) und unterliegt der „fortwährenden Veränderung und Bewegung in der Geschichte“²⁴⁶), ist „von den Zufällen abhängig, die in dem wirklichen Kausalverlaufe der Dinge und Ereignisse liegen“²⁴⁷). „Dasein“, „wirklich sein“ besagt also immer auch: zufällig, veränderlich, bewegt, kausal durchwirkt sein (allerdings nur, soweit der Gottesbegriff noch nicht in Betracht gezogen ist).

Vom Dasein ist verschieden das Sosein. Das Sosein macht die Sphäre „der (ideellen oder anschaulichen) Bildinhalte“²⁴⁸) aus. Die Bildhaftigkeit ist das Eigentümliche dieser Sphäre von Phänomenen, während die Idealität oder Anschaulichkeit für jede Art von Wesensschau gilt²⁴⁹). Die spezifische Erfassungsart des Bildhaften ist ein „vorstelliges“ Verhalten, ein Verhalten des „Wahrnehmens“²⁵⁰), sei es des äußeren oder inneren Wahrnehmens. Um Soseinswesenheiten in ihrem eigentümlichen Gehalt zu erfassen, dürfen sie nicht genommen werden als bloße Eigenschaften von Dingen, d. h. als Unterscheidungsmittel verschiedener dinglicher Einheiten²⁵¹). Gerade im Absehen von allen realen Zufälligkeiten enthüllt sich das Wesen. Aber erst, wenn den bildhaften die bildlosen Anschauungsinhalte gegenübergestellt sind, können jene in ihrer Eigenart und ihren Zusammenhängen voll verständiglich werden.

2. Der Wertbegriff.

Daß es bildlose Anschauungsinhalte geben solle, klingt zunächst wie ein Widerspruch. Aber Anschauung bedeutet hier ja nur die unmittelbare Selbstgegebenheit der besonderen Gegenstandsart²⁵²). Die bildlosen Wesenheiten, die nicht im wahrnehmenden Verhalten erfaßt werden, müssen dementsprechend auch in einem Wesenszusammenhang mit Aktwesen eigener Art stehen. Bestünde die Alternative Verstand — Sinnlichkeit zurecht, dann müßte die bildlose Wesenheit in der Sphäre der idealen Bedeutungen liegen²⁵³). Aber dem ist nicht so; „ein Kind spürt der Mutter Güte und Sorge, ohne irgendwie die Idee des Guten erfaßt zu haben und mitzuerfassen, — sei es auch so vag wie immer“²⁵⁴). Gegenüber der „Sphäre der Nur-Bedeutungen“ gibt es dementsprechend Tatsachen bildloser materialer Anschauungen²⁵⁵). Dieses bildlose, in eigener Artart Erfassbare sind die Werte. Es gibt „echte und wahre Wertqualitäten“, „die ein eigenes Bereich von Gegenständen darstellen, die ihre besonderen Verhältnisse und Zusammenhänge haben“²⁵⁶). Werte sind keine Eigenschaften von Dingen, aber noch weniger deren Dispositionen, Kräfte oder Fähigkeiten, bestimmte Wirkungen hervorzubringen²⁵⁷), oder gar die von bestimmten Dingkräften hervorgebrachten Wirkungen, etwa Gefühle oder Begehungen, selber²⁵⁸). Darum kann Wert nicht abgeleitet werden, etwa durch Erschließen „aus Merkmalen und Eigenschaften, die nicht selbst der Sphäre der Werterscheinungen angehören“²⁵⁹). „Wertqualitäten sind als solche „ideale Objekte“, wie Farben und Tonqualitäten, also nicht wirklich“²⁶⁰). Wenn Scheler bei der Zurückweisung der Geltungstheorie von einem „selbständigen Sein der Werte“²⁶¹) spricht, dann hat dieses Sein selbstverständlich nichts mit dem Sein des Daseins zu tun; es ist demgegenüber gerade selbständig, es ist ein unabhängiges Gegenstandssein.

Nicht im Sinn einer logischen oder sachlichen Begründung, sondern eines unmittelbar erschaubaren Wesenszusammenhangs ergibt sich die Selbständigkeit des Gegenstandes Wert aus dem Bestehen einer eigenen Erfassungsart. „Der eigentliche Sitz alles Wertapriori (und auch des Sittlichen) ist die im Fühlen, Vorziehen, in letzter Linie im Lieben und Hassensich aufbauende Werterkenntnis resp. Werterschauung sowie die der Zusammenhänge

der Werte, ihres ‚Höher- und ‚Niedrigerseins‘, d. h. die ‚sittliche Erkenntnis‘²⁶³). Diese von Wahrnehmen und Denken „toto coelo“ verschiedene Erkenntnis ist „der einzig mögliche Zugang zur Welt der Werte“. Nur „im fühlenden, lebendigen Verkehr mit der Welt . . . d. h. in der Linie des Vollzugs jener intentionalen Akte blitzen die Werte und ihre Ordnungen auf! Und in dem so Gegebenen liegt auch der apriorische Gehalt“²⁶³).

Die werterfassenden Akte und Funktionen sind völlig verschieden von Gefühlszuständen²⁶⁴). Aber auch von sogenannten „Antwortreaktionen“ sind sie zu scheiden. Sie haben mit jenen wohl die „Richtung“ gemein; intentional aber, d. h. so geartet, „daß sie einen Gegenstand meinen können“ und in ihrem Vollzug „ein Gegenständliches zu erscheinen vermag“²⁶⁵), sind nur die werterfassenden Akte und Funktionen. Eine höhere Stufe emotionalen und intentionalen Lebens ist „Vorziehen“ und „Nachsetzen“. Beide Aktarten finden „unmittelbar am gefühlten Wertmaterial statt“, „unabhängig von Trägern und bildhaftem Inhalt“. In der unmittelbaren Vorzugevidenz wird unmittelbar die Rangordnung der Werte erfaßt²⁶⁶). Vorziehen und Nachsetzen stellen kein Streben dar²⁶⁷). Auch Liebe und Haß bezeichnen keine Antwortreaktionen, sondern sind „spontane“ Akte, „in denen das jeweilig dem Fühlen eines Wesens zugängliche Wertreich . . . eine Erweiterung bzw. Verengung erfährt“²⁶⁸).

Auf diese verschiedenen Weisen der Erkenntnis eröffnet sich also die Welt der Werte samt ihren Zusammenhängen (letztere mithin nicht erst durch urteilende Verknüpfung). Daraus ergibt sich aber für das Wesen des Wertes, daß er nicht als Beziehung aufgefaßt werden darf, sondern höchstens als Fundament eines solchen²⁶⁹). Das Erleben von Wert ist kein Beziehungserlebnis²⁷⁰). Wert ist — auf Grund seines Wesenszusammenhangs mit der emotionalen Erfahrungsart — so wenig eine Beziehung wie rot oder blau²⁷¹). Freilich kann auch einer Beziehung Wert zukommen, aber damit wird der Wert selber noch keine. Nicht als eine solche, sondern nur als Qualität kann man den Wert bezeichnen²⁷²). Ueberhaupt ist jede Relativität der Werte, die das Sein der Werte abhängig macht von Beziehungen, abzulehnen²⁷³).

Lassen sich Werte weder auf Soseinsgehalte noch auf Beziehungen solcher zurückführen, so stellen sie auch nicht ein bloßes Ideal dar von etwas, was selbst noch kein Wert wäre²⁷⁴), ein Ideal, dem sich das Sein nur in bestimmten Graden annähern könnte²⁷⁵). „Es ist gar nicht anzugeben, welche Richtung der ‚Idealisierung‘ man einschlagen müsse, um aus wertindifferenten Eigenschaften eines Menschen z. B. einen Wert zu gewinnen. Der Wert muß erblickt sein, wenn ich ihn idealisieren will“²⁷⁶). „Bloße Annäherungsgrade an ein Ideal würde weder die Verschiedenheit der Wertqualitäten noch die Verschiedenheit von gut und böse verständlich machen“²⁷⁷).

3. Das Verhältnis von Wert und Sein.

Wenn die Frage nach dem Verhältnis von Wert und Sein gestellt wird, dann ist es nach den vorausgehenden Unterscheidungen klar, daß sie sich in Teilfragen auflösen muß. Sein im Gegensatz zu Wert umfaßt sowohl Sosein als auch Dasein oder Realität. Es sind aber auch bestehende Realität und Realisation auseinanderzuhalten.

Im Wesen der Schelerschen Methode liegt es begründet, daß die phänomenologisch gewonnenen idealen Wesenheiten nie zueinander im Verhältnis der Identität stehen können. Wesenheiten verschiedener Gegenstandsart sind schlechthin auseinander unableitbar. In diesem Sinne besteht auch zwischen Wert und Sosein scharfe Trennung. Ich kann weder bildlose Wertgehalte auf Bildgehalte²⁷⁸), noch umgekehrt diese auf jene zurückführen²⁷⁹). Der Wert z. B. eines Kunstwerkes kann uns schon gegeben sein, bevor wir inne werden, „an welchen Eigenschaften des betreffenden Bildinhaltes“ uns dieser Wert fühlbar wird²⁸⁰).

Nun erfaßt die Wesensschau aber nicht nur die Wesenheiten, sondern auch ihre Zusammenhänge. So eröffnet sich doch die Aussicht, den Standpunkt der scharfen Trennung verlassen und zu einer Bestimmung des inneren Verhältnisses fortschreiten zu können.

Wesenheiten sind ideale Gehalte und bleiben als solche innerlich unberührt von wirklich und nichtwirklich, vom Wandel des Daseins²⁸¹). Wesenheiten als

solche sind abstrakt (nicht abstrahiert); sollen sie in die konkrete Realität eingehen, dann müssen sie irgendwie in Zusammenhang stehen mit dem Konkreten.

Für dieses aber sind drei Begriffe wegweisend: Sache, Ding und Gut.

Vom Standpunkt der Genese der Gegebenheit aus ist zu sagen, daß uns die realen Gegenstände zunächst als Sachen gegeben sind; von dieser Mitte aus erfolgt die „Zusammenfassung zu puren Dingen (mit geflissentlichem Absehen von allen Werten) und zu puren Gütern (mit geflissentlichem Absehen von aller bloßen Dingnatur)²⁸²). Sachen sind Dinge, sofern sich Werte nur zufällig an ihnen finden, oder „sofern sie Gegenstände einer in einem Werte fundierten erlebten Beziehung auf ein Verfügenkönnen durch eine Willensmacht sind“²⁸³). Man kann die Sachen darum auch wertvolle Dinge nennen²⁸⁴). Gut oder Wertding stellt „eine dinghafte Einheit von Wertqualitäten, resp. Wertverhalten dar, die in einem bestimmten Grundwert fundiert ist“²⁸⁵)²⁸⁶). Der Grundwert füllt die Stelle der Dinghaftigkeit aus²⁸⁷). Ding aber ist der reale Gegenstand der Wahrnehmung, dessen Einheit als Ding nicht selbst durch die Einheit einer Wertqualität konstituiert ist²⁸⁸).

Für Güter oder Wertdinge ist wesentlich, daß der Grundwert das Ding völlig durchdringt und die Zusammengefaßtheit aller anderen Qualitäten, der bildhaften und der bildlosen, leitet²⁸⁹). Im bloßen Ding ist es die Dinghaftigkeit, in der die Bildgehalte zusammengefaßt sind.

Diese Bestimmungen geben wichtigen Aufschluß über das Verhältnis des Wertes zum Sein. Was Wert und Sosein betrifft, so sind sie (schon im wertvollen Ding) zwar in der Einheit des konkreten Dinges eins geworden, ohne darum in irgendeinem Sinne identisch zu werden, auch nicht so etwa, daß Wert nun in der Konkretheit des realen Dinges zu einem bestimmten, nur von anderen Gehalten verschiedenen Soseins (Bild-)Gehalt würde. Das wesentlich Bildlose kann nicht bildhaft werden durch den Zusammenhang. Wert und Sosein gelangen zur Einheit nie unmittelbar in sich, sondern nur mittelbar über den Weg der Einheit im konkreten wertvollen Ding oder im Gut. — Im Gut speziell ist die Einheit in gewisser Hinsicht eine engere, in anderer eine losere. Enger ist die Einheit, sofern der Grundwert den Aufbau der realen dinghaften Einheit aus bildlosen und bildhaften Gehalten leitend bestimmt; loser ist sie, sofern die dinghafte Einheit durch den Grundwert leichter zerstörbar ist als die Einheit des mehr zufälligen Wertes, den das Ding haben kann, mit der dinghaften Einheit.

Es gibt auch bestimmte wesentliche Zusammenhänge, nach denen Grundwerte leitend sind für die Einheit. Es sind die apriorischen Wesenszusammenhänge zwischen Werten und Wertträgern²⁹⁰). So sind sittliche Werte (ursprünglich) nur Personenwerte. Anderes kann mit sittlichen Werten nur verknüpft sein im Hinsehen auf Personen. Person als solche kann nie angenehm oder nützlich sein²⁹¹). Sittlich gute und böse Dinge und Ereignisse gibt es nicht²⁹²). Träger des sittlichen Wertes können nie ursprünglich als Gegenstände gegeben sein, „da sie wesentlich auf der Person- (und Akt-)seite liegen“²⁹³); sie haften „wesentlich an als real gegebenen Trägern“²⁹⁴). — Ästhetische Werte sind Werte von Gegenständen, die als Schein da sind, wenn auch das Realitätsphänomen Teilinhalt des bildhaft gegebenen Scheingegenstandes sein kann²⁹⁵). Die Lebenswerte edel und gemein haften immer an Lebewesen²⁹⁶), die „eine letzte Art kategorialer Einheiten“ darstellen²⁹⁷).

Diese Zuordnungsverhältnisse der Werte und Träger gehen aber nicht einfach Hand in Hand mit ihrer jeweiligen weiteren Differenzierung. Es lassen sich keine verbindlichen Zusammenhänge aufdecken etwa zwischen „lieblich“, einer Spezialisierung des ästhetischen Wertes, und einer bestimmten Art von Trägern des ästhetischen Wertes oder auch nur bestimmten Bildqualitäten²⁹⁸). Dies ist ein neuer Beweis für die Selbständigkeit des Wertes gegenüber dem Sosein trotz der aufgezeigten Wesenszusammenhänge. Wäre eine konstante eindeutige Zuordnung mit fortschreitender Spezialisierung bis hinab zur Individualität auch nur denkbar, dann allerdings wäre kein Grund mehr, zwischen Wert und bestimmt geartetem Sosein zu unterscheiden. Aber die Bedingung ist nicht erfüllt.

Das Gesagte betraf nur das Verhältnis von Wert und Sosein im konkreten Gut bzw. wertvollen Ding. Wie aber verhält sich Wert und Dasein im konkreten realen Gegenstand?

„Erst in den Gütern werden Werte ‚wirklich‘. Sie sind es noch nicht in wertvollen Dingen. Im Gute aber ist der Wert objektiv (was er immer ist) und wirklich zugleich. Mit jedem neuen Gut erfolgt ein wahres Wertwachstum der wirklichen Welt³⁰⁰⁾.“ Die Idealität der Wertwesenheit dürfte wohl der möglichen Realität des Wertes nicht widersprechen; denn einmal war ja in der Schau des Wesens von der Setzung als wirklich oder nichtwirklich ganz abgesehen worden; ferner ist es ein anderes, ob ich phänomenologisch-methodisch die reine ideale Wesenheit in sich erfassen will, ein anderes, ob ich auch ihren Wesenszusammenhang mit dem konkreten Dasein ins Auge fasse. Auch Rickert gab eine „Wirklichkeit“ des Wertes zu, aber nur eine mittelbare des irrealen Wertes durch das reale Gut, woran er haftet. Ist auch Scheler so zu verstehen?

Scheler in diesem Sinne zu verstehen, würde bedeuten: seinen konstanten Formulierungen Gewalt antun. Werte werden selber und unmittelbar wirklich, nämlich im konkreten Gut. „Im Gute aber ist der Wert objektiv... und wirklich zugleich“, lautete ein soeben gebrauchtes Zitat³⁰⁰⁾. Setzt nicht auch ein „wahres Wertwachstum der wirklichen Welt“³⁰¹⁾ die Realität des Wertes selber voraus? Denn „Wachstum“ gibt es nur im unmittelbaren Dasein, das allein der Veränderung fähig ist. Das widerspricht dem nicht, daß die Wirklichkeit des Wertes an sein Getragensein vom realen Gute geknüpft ist.

Deutlicher wird das noch durch den Blick auf die von Scheler aufgestellten „Vorzugsgesetze zwischen den materialen Werten“³⁰²⁾. Hier wird sogar von Existenz des Wertes gesprochen ohne ausdrücklichen Rückgriff auf den Begriff des Gutes. Die Gesetze bestehen zwischen den materialen Werten selber. Sie lauten, soweit sie hier von Bedeutung sind:

- „1. Die Existenz eines positiven Wertes ist selbst ein positiver Wert.
2. Die Nichtexistenz eines positiven Wertes ist selbst ein negativer Wert.
3. Die Existenz eines negativen Wertes ist selbst ein negativer Wert.
4. Die Nichtexistenz eines negativen Wertes ist selbst ein positiver Wert“³⁰³⁾.

Damit ist klar gesagt, daß Werte unmittelbar selber existieren, Realität haben, freilich am Gut.

Und noch ein Moment am Wert, das in sichtlichem Zusammenhang mit den zitierten Axiomen steht, weist darauf hin, daß Werte selber wirklich werden können. Es ist das Moment des Sollens, das immer in einem Wert fundiert ist³⁰⁴⁾. „Das Sollen ist stets fundiert auf einen solchen Wert, der auf ein mögliches Realein, d. h. in dieser Beziehung betrachtet wird. Soweit dies und nur dies der Fall ist, wollen wir von ‚idealem Sollen‘ reden“³⁰⁵⁾. Von diesem aber gelten die Axiome, daß alles positiv Wertvolle sein, alles negativ Wertvolle nicht sein soll³⁰⁶⁾. Niemals sind die Werte auf ideales Sollen fundiert, und dieses betrifft unmittelbar nur eine bestimmte Art von Wert, nämlich den Wert der Existenz von Werten — entsprechend den Vorzugsaxiomen³⁰⁷⁾. Wie auch immer das ideale Sollen näher bestimmt wird (nämlich als Nichtseinsollen des Gegenteiles positiver Werte³⁰⁸⁾), steht jedenfalls fest, daß Werte nicht nur real sein können, sondern auch sollen, daß mithin ein Zweifel an der (möglichen) unmittelbaren Existenz des Wertes nicht begründet ist. Scheler spricht von einem „Wesenszusammenhang, der Dasein und Wertsein... notwendig aneinanderkettet“³⁰⁹⁾.

Aus allem Gesagten ergibt sich klar genug, daß nach Scheler das Verhältnis von Wert und Sein ein wesentlich innigeres ist als nach Rickert. Sind Wert und Sosein als pure Wesenheiten auch unter allen Umständen auseinanderzuhalten, so ergibt sich doch für sie eine bestimmte, wesenhafte gegenseitige Bezogenheit in Hinsicht auf das Dasein im realen Gut. Noch größer ist der Unterschied, wenn das Verhältnis des Wertes zum Dasein betrachtet wird. Für Scheler gibt es Werte, die wirklich sind, niemals aber für Rickert. Mit diesen Unterschieden ist es gegeben, daß sich für Scheler die Lösung des Problems der „Synthese von Wert und Sein“ nicht zu beschränken braucht auf die Einführung einer Art „physischer Welt“, wonach die Frage nach dem Verhältnis von Wert und Realität beantwortet wird durch die Verhältnisbestimmung von Wert und Realisation. Freilich finden wir auch bei Scheler dargestellt, wie sich Welt zu Realisation verhält. Für Rickert hatte das Problem den Sinn: Wie ist die Einführung von irrealen Werten in das Reale möglich (wie ist die Verwirklichung von Gütern möglich)? Dies kann nach dem Vorausgegangenen für Scheler kein neues Problem bedeuten, da es einschlußweise mit der Verhältnisbestimmung von Wert und Realität schon gelöst ist. Sieht man ab von der Frage, wie sich Realisierung

faktisch vollzieht, so bleibt doch noch die ethisch wichtige Frage: Welche Werte sollen vom individuellen Menschen realisiert werden? Eine formale Ethik muß nach einem allgemeingültigen Prinzip des Sollens suchen. Für eine materiale Wertethik aber, die die Wertwesenheiten phänomenologisch gewinnt, also ohne Rücksicht auf Allgemeinheit und Individualität, kann es ebensogut individualgültige, objektive Werte wie allgemeingültige geben³¹⁰). „Eben darum hat es guten Sinn, von einem individuellen Wesen und auch von einem individuellen Wertwesen einer Person zu reden“³¹¹). „Scheler bezeichnet es als das „persönliche Heil“³¹²). Nicht kommt dieses persönliche Heil in einem Sollenserlebnis zur Gegebenheit, sondern das Erlebnis des Gesolltseins eines Inhaltes gründet sich umgekehrt immer nur auf die Erfahrung des individuellen Wertwesens“³¹³). Das zugehörige Sollen ergeht als „Ruf“ an die Person³¹⁴). „Das ist also das Erblicken des Wesenswertes meiner Person, — in religiöser Sprache, des Wertbildes, das die Liebe Gottes, sofern sie auf mich gerichtet ist, von mir gleichsam hat und vor mich hinzeichnet und vor mir herträgt, dieser eigenartige individuelle Wertgehalt, auf den sich erst das Bewußtsein des individuellen Sollens aufbaut, d. h. es ist evidente Erkenntnis eines... „An-sich-Guten für mich“³¹⁵).“ Das in Liebe fundierte Verstehen ist der Akt, in dem das Personwertwesen zur Gegebenheit kommt. Darum gelangt der Mensch sowohl durch höchste Selbstliebe zum Verstehen seiner selbst, und seines wahren Wertwesens wie auch durch Vermittlung vollverstehender Fremdliebe einer anderen Person. Beides sind echte Wege zur Erkenntnis des persönlichen Heiles³¹⁶). Es bleibt jedoch dabei bestehen, daß es auch allgemeingültige, objektive Werte gibt³¹⁷). „Erst die Zusammenschau und die Durchdringung der allgemeingültigen sittlichen Werte mit dem individualgültigen“ gibt „die volle Evidenz für das Gute an sich“³¹⁸). Dazu kommt noch die „Forderung der Stunde“ durch die Zusammenschau der zeitlich allgemeingültigen mit den „konkreten Situationswerten“³¹⁹). Sind also die Werte auch auf keinen Fall aus dem Historischen zu abstrahieren, so ist doch ihre Erfassung und Realisation historisch, d. h. durch die historischen Einzel- und Kollektivindividuen bedingt³²⁰).

4. Letzte Einheit von Wert und Sein.

Der Ursprung des „persönlichen Heiles“, von dem zuvor die Rede war, hat schon den Blick auf ein Absolutes hingelenkt. „Der ‚Mensch‘, als das ‚höchstwertige‘ irdische Wesen und als sittliches Wesen betrachtet, wird selbst faßbar und phänomenologisch erschaubar erst unter der Voraussetzung und ‚unter dem Lichte‘ der Idee Gottes!“³²¹). Der Mensch tendiert in eine übervitale Ordnung, deren Einheitsform „die Idee Gottes“ ist³²²). Der Mensch ist das sich selbst, sein Leben und alles Leben Transzendierende³²³), der Gottsucher³²⁴). Dafür ist die Voraussetzung, daß es eine „apriorische Wertidee des ‚Göttlichen‘“ gibt³²⁵).

„Daß der Mensch..., auf welcher Stufe seiner religiösen Entwicklung er sich auch befinde, immer und von vornherein in einen von der gesamten übrigen Erfahrungswelt grundverschiedenen Seins- und Wertbereich hineinblickt, der weder aus dieser Erfahrungswelt erschlossen ist noch durch Idealisierung an ihr gewonnen, der ferner nur und ausschließlich zugänglich ist durch den religiösen Akt: das ist die erste sichere Wahrheit aller Religionsphänomenologie“³²⁶). Und der Grund dafür ist: „Die religiösen Akte und ihr objektiver Gegenstands-, Seins-Wertbereich stellen also ein ebenso ursprüngliches in sich geschlossenes Ganzes dar wie etwa die Akte vom Wesen der äußeren Wahrnehmung und die Außenwelt“³²⁷). So evident es ist, auf Grund des Wesenszusammenhanges zwischen Geistakten und Welt, daß das faktische Eingehen des Seienden in eine Relation mit dem menschlichen Geist für das Sein des Seienden völlig indifferent ist³²⁸), so evident ist es auch, „daß gleichwohl alles mögliche außergeistige Seiende von einem möglichen Geistseienden in wechselseitiger Abhängigkeit stehe“³²⁹). Da nun das Sein der Welt abhängig ist von dem zufälligen Dasein eines Geistaktes und ihre Gegenstände jedem menschlichen Geistakte nur inadäquat immanent sein können, aber dennoch zum Sein jeder möglichen Welt das Sein eines möglichen Geistes und zu dem ihrer Gegenstände

die volle mögliche Immanenz in dem Geiste gehört, darum „gehört auch zur Welt ein Geist, der — wenn ich die Welt setze — notwendig mitzusetzen ist und der (auf Grund der ersten Prämisse) nicht der menschliche Geist sein kann— weder seinem Dasein nach, noch seinem Wesen nach“³³⁰). Das „ewig unzerreißbare Wesensband“ zwischen Geistakt und möglichem Gegenstandsein der Welt führt empor zur Würde und Erhabenheit des göttlichen Geistes³³¹). Vor allem sind es mindestens zwei Wesensbestimmungen, die der Mensch immer „vermöge der natürlichen religiösen Akte“ als diesem Seienden eigen „schaut, denkt und fühlt“: „es ist absolut seiend und es ist heilig“³³². Es ist ein „ontisches synthetisches Axiom für das religiöse Bewußtsein, daß das ‚schlechthin‘ und nur durch sich Wertvolle von der Wertart des Heiligen sei“³³³). Das „Gewirktheitserlebnis“³³⁴) führt den Menschen zu einer allmächtigen Schöpferursache, der absoluten Wertwirklichkeit, sofern sie absolutes Sein und absoluter Wert (heilig) ist, empor. Hier findet also Dasein, Sosein und Wertsein eine letzte und endgültige Einheit. Sie ist vollgültiger Grund jeglichen Daseins, Soseins und Wertseins überhaupt, die in der Endlichkeit nie absolut zusammengehen. „Alle möglichen Werte aber sind ‚fundiert‘ auf den Wert eines unendlichen persönlichen Geistes und der vor ihm stehenden ‚Welt der Werte‘. Die Werte erfassenden Akte sind selbst nur die absolut objektiven Werte erfassend, sofern sie ‚in‘ ihm vollzogen werden, und die Werte nur absolute Werte, sofern sie in diesem Reiche erscheinen“³³⁵)

Fortsetzung im nächsten Heft

¹) Werner Jaeger, Aristoteles S. 11.

²) Ebd. S. 404.

³) Ebd. S. 406.

⁴) Ebd. S. 408.

⁵) Aristoteles, Met. IX 1050a 22—25.

⁶) Ebd. 1050b 2; 1050a 22—25.

⁷) Nikom. Ethik 1094a 3.

⁸) Für die ausdrückliche Gleichsetzung des *ὄν* mit dem *ἀγαθόν* siehe Nikom. Ethik 1096a.

⁹) Wenn hier innerhalb der Scholastik speziell die thomistische Richtung berücksichtigt wird, dann geschieht dies, weil in ihr die Frage nach Wert und Sein klar und eindeutig im Gegensatz zur modernen Auffassung gelöst wird. Für die mehr augustinisch und skotistisch denkende Scholastik dagegen müßte für unser Thema eine eingehendere Untersuchung angestellt werden, die über den Rahmen dieser Arbeit hinausgeht. Vergl. beispielsweise zur Frage: Joh. Binkowski, Die Wertlehre des Duns Skotus, Wuppertal-Elberfeld 1935. Ferner die Aufsätze Schwendingers in: Wissenschaft und Weisheit (siehe Literaturverzeichnis).

¹⁰) Thomas von Aquin, De veritate I und XXI; G. Schulemann, Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie; H. Kühle, Die Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien, in: Philosophia perennis I S. 129 ff.; J. Hessen, Wertphilosophie S. 45 und 48; ders., Die Weltanschauung des Thomas von Aquin S. 46 f.; Sertillanges-Grosche, Der hl. Thomas von Aquin S. 57 ff.

¹¹) De Ver. I, 1.

¹²) Ebd.

¹³) Ebd.

¹⁴) Summa theol. I, 16, 1.

¹⁵) De ver. XXI, 1.

¹⁵) S. theol. I, 15, 1.

¹⁷) De ver. XXI, 2.

¹⁶) S. theol. I, 48, 3 und 5; Ia IIae, 75,

¹⁸) Ebd. Ia IIae, 75, 1.

²⁰) Ebd. III, 13, 1.

²¹) Vergl. J. B. Lotz, Sein und Wert 1933, Vorwort.

²²) Vergl. ebd.; C. Nink, Sein, Wert und Ziel.

²³) Vergl. N. Hartmann, Aristoteles und Hegel, Erfurt, 2. Aufl. 1933, Heft 12, aus: Weisheit und Tat. Eine Folge philos. Schriften, hrsg. von Arthur Hoffmann.

²⁴) Nink, Sein, Wert und Ziel S. 467.

²⁵) Ebd. S. 468.

²⁶) Ebd. S. 469.

²⁷) Ebd. S. 467; v. Rintelen, Die Bedeutung S. 932; ders., Der Wertgedanke S. 25 f.; Lotz, Sein und Wert 1933 S. 603; Steinbüchel, Grundlegung II S. 40.

²⁸) Nink, Sein, Wert und Ziel S. 468.

²⁹) Ebd. S. 469.

³⁰) S. 471.

³¹) S. 471 Anm. 3.

³²) S. 468.

³³) S. 469.

³⁴) S. 473; 481. Mit Anklang an Nink (S. 472 f), doch über ihn hinausgehend, versucht Lotz in seinem Buch über Sein und Wert (1933) aus der Bewegung des Urteils, in dem sich das Seiende offenbart, die innere Dynamik des Seienden selber sichtbar zu machen.

³⁵) Nink, Sein, Wert und Ziel S. 474.

³⁶) Lotz, Sein und Wert 1933 S. 603 f.; Nink, Sein, Wert und Ziel S. 476; v. Rintelen, Der Wertgedanke S. 27; Steinbüchel, Grundlegung II S. 41.

- 57) Nink, a. a. O. S. 469.
- 39) S. 469.
- 41) S. 475.
- 43) Ebd.
- 44) S. Behn, Philosophie der Werte S. 194 ff; S. 136 f.
- 45) Lotz, Sein und Wert 1933 S. 602 f; 604.
- 46) Ebd. S. 605.
- 48) S. 602.
- 50) Ebd.
- 51) S. 606; vergl. auch die Parallele des Urteilens: „Der Urteilende . . . bringt das Seiende wahrhaft zu sich selbst“. Ders., Sein und Wert 1938 S. 114.
- 52) Teleologie besagt hier nur den Strebecharakter, nicht die Vollkommenheit wie bei Lotz.
- 53) Nink, Sein, Wert und Ziel S. 476.
- 55) Ebd. S. 27.
- 57) S. 30–31; S. 30 Anm. 19.
- 59) Ebd. S. 39.
- 61) S. 40.
- 63) S. 44.
- 65) Nink, Sein, Wert und Ziel S. 477. Sperrung von mir.
- 66) Ebd. S. 477.
- 68) Ebd.
- 70) S. 968.
- 72) Daß sich das logische Abstraktum „rationalitas“ auch noch von anderen Wesen, etwa reinen Geistern aussagen läßt, ändert nichts an der ontologischen Tatsache, daß hier das von dem Zusatz „rationale“ Gemeinte innerlich von der Art des „animal“ ist.
- 73) Vergl. Kp. I, 2a (am Schluß), in dieser Arbeit.
- 74) Vergl. N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis S. 42.
- 75) Steinbüchel, Grundlegung II, S. 41.
- 77) Was die Verquickung von Wert und Sein betrifft, so ist beachtenswert eine Bemerkung Steinbüchels: „Es ist deutlich, daß damit nicht ein Rückgriff nur auf ‚scholastische‘ Metaphysik vorgenommen ist, sondern auf das gesamte Denken des Abendlandes von Platon bis Hegel. Und es ist ebenso deutlich, daß heutige Werttheorien, die im Seienden selbst den Wert gründen glauben, deshalb noch nicht ‚scholastische‘ Theorien sind. Am wenigstens ist es die Lebensphilosophie, die Rickert gerade wegen ihrer Vermengung von Sein und Gelten, von Sein, Sollen und Wert bekämpft.“ Steinbüchel, Grundlegung II S. 40.
- 78) Vergl. Kp. I, 2b (gegen Ende), in dieser Arbeit.
- 79) Steinbüchel, Grundlegung II S. 35.
- 80) Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge, 1. Jahrg. 1924 S. 294.
- 81) Hessen, Wertphilosophie S. 57 f.
- 83) Steinbüchel, Grundlegung II S. 49.
- 84) Steinbüchel, Grundlegung II S. 41. Selbst der spätere Kant sah sich veranlaßt, seiner Wissenschaftslehre eine Art Erweiterung zu geben durch die Anerkennung der teleologischen Betrachtungsweise in der Kritik der Urteilskraft. Vergl. Rickert, Die Heidelberger Tradition S. 24 ff.
- 85) Vergl. Plato, Pol. VI 507–509; Sympos. 206 f, bes. 210 und 211.
- 86) Pol. VI 509 b.
- 87) Vergl. aber auch Windelband-Heimsoeth, Gesch. d. Phil. S. 100 f.
- 88) Hessen, Wertphilosophie S. 49.
- 89) Abgesehen ist dabei von geschichtlich früheren Ansätzen, die mit der Annahme einer eigenen Erkenntnisart neben Wahrnehmen und Denken gegeben waren. Vergl. Hessen, Wertphilosophie S. 112 ff.
- 90) Plato, Pol. VI 509 b.
- 91) Rickert, Gegenstand d. Erk., Vorwort z. 2. Aufl.
- 92) Rickert, System S. 23 f.
- 94) S. 52.
- 96) S. 56.
- 98) S. 52.
- 100) Ebd. S. 56. Wenn ich also eines der Gegenstandselemente nachdenkend zu meinem Gegenstand machen kann, dann ist das nur möglich, wenn dieser Gegenstand einer ist, der einem anderen logisch notwendig gegenübersteht.
- 101) S. 57.
- 102) S. 58.
- 104) S. 60.
- 105) S. 103.
- 106) S. 103 f. Damit, daß dem Seienden in diesem Sinn „keine ontologische Bedeutung“ zukomme, will Rickert wohl sagen, daß mit diesem Begriff nichts für die Erkenntnis der Art des Gegenstandes oder der Arten von Gegenständen gewonnen sei.

- 107) Ebd. S. 104. 108) S. 104—105.
- 108) S. 104 f.
- 109) Rickert, Die Heidelberger Tradition S. 36.
- 110) System S. 106. 112) Ebd. S. 107.
- 111) S. 107. 114) S. 108.
- 115) S. 109. 116) S. 109.
- 117) S. 110. 118) S. 110.
- 119) S. 111.
- 120) Als genauere Bestimmung der so verstandenen Seinssphäre (der Sphäre des Wirklichen oder des sinnlichen Gegenstands) unterscheidet Rickert das Wirkliche als schlicht Gegebenes (als Material) und als begrifflich Geformtes. Das schlicht gegebene Wirkliche wird beschrieben als heterogenes Kontinuum (unübersehbare Mannigfaltigkeit gleitender Uebergänge), das als Material aller generalisierenden wie individualisierenden Begriffsbildung vorausgeht. Vergl. Die Heidelberger Tradition S. 32 f.
- 121) System S. 179. 122) Ebd.
- 123) Ebd.; Sperrung des letzten Wortes von mir.
- 124) Gegenstand der Erkenntnis S. 183. 125) Ebd. S. 185.
- 126) Sperrung dieses Wortes von mir.
- 127) Gegenstand der Erkenntnis S. 186. Rickert spricht hier nur vom bejahenden Urteil als der einfachsten Illustration.
- 128) Gegenst. d. Erk. S. 188. 129) Ebd. S. 189; 190.
- 130) S. 192.
- 131) S. 194; Die Heidelberger Tradition S. 39 ff.
- 132) System S. 112 f. 133) Gegenst. d. Erk. S. 195.
- 134) Die Heidelb. Trad. S. 39. 135) Ebd. S. 41.
- 136) System S. 123. 137) Ebd.
- 138) System S. 114. 139) Ebd.
- 140) Ebd. S. 113; Gegenst. d. Erk. S. 198.
- 141) System S. 113; Gegenst. d. Erk. S. 198.
- 142) System S. 113. 143) Ebd. S. 122.
- 144) System S. 124; Gegenst. d. Erk. S. 199.
- 145) Gegenst. d. Erk. S. 202. 146) Gegenst. d. Erk. S. 203.
- 147) Gegenst. d. Erk. S. 204 f. Was Rickert hier von Urteilssinn und Urteilen ausführt, gilt sinngemäß auch von Wert und Werten überhaupt.
- 148) System S. 116. 149) Ebd. S. 117.
- 150) S. 118.
- 151) Vergl. Kp. II, 1 (gegen Schluß), in dieser Arbeit.
- 152) Es ist freilich auch hier vom ideal Existenten abzusehen. Seine Ursprünglichkeit blieb ja in Frage gestellt.
- 153) Gegenst. d. Erk. S. 239. 154) Vergl. Gegenst. d. Erk. S. 142; 356.
- 155) Vergl. Gegenst. d. Erk. S. 150 ff. 156) S. 150—151.
- 157) S. 204. 158) S. 205.
- 159) S. 205. 160) System S. 261 f.
- 161) Gegenst. d. Erk. S. 365. Sperrung von mir.
- 162) Ebd. S. 366. 163) S. 369.
- 164) S. 369. 165) S. 368.
- 166) S. 370. 167) Ebd.
- 168) S. 371.
- 169) Damit ist auch schon einschlußweise gesagt, in welchem Sinne das „Wirkliche“ Gegenstand der Philosophie sein kann. Die Philosophie forscht nach den erkenntnistheoretischen Bedingungen des wirklichen Gegenstandes; das Wirkliche hat in der Philosophie nur erkenntnistheoretische Bedeutung. Vergl. System S. 175 ff.
- 170) System S. 254. 171) Ebd. S. 255.
- 172) S. 256. 173) Ebd.
- 174) S. 257. 175) S. 257.
- 176) S. 258. 177) S. 260.
- 178) Ebd. 179) S. 260; 262.
- 180) S. 262.
- 181) Für unser Thema ist hier von geringerer Bedeutung eine weitere Bestimmung des Aktsinnes; da er nichts Reales ist, kann er nicht unter der Gesetzmäßigkeit der realen Naturkausalität stehen. Daraus ergibt sich die Freiheit des wertenden Stellungnehmens im doppelten Sinne der Freiheit zum Anerkennen des Wertes und von der Kausalität. Nun ist aber schon das theoretische Verhalten ein Werten. Darum ist diese Freiheit nicht mehr, wie bei Kant, ein Postulat des praktischen Verhaltens für das Metaphysische, sondern eine theoretische Voraussetzung des Erkennens. Damit gibt es prinzipiell keine Gründe mehr gegen eine Freiheit im Diesseits, auch für das Subjekt, insofern es will und handelt. Vergl. D. Heid. Trad. S. 41 ff.
- 182) System S. 313.

- 185) D. h. im Reich des Prophisyschen. 184) System S. 313.
 186) Ebd. S. 314. 185) S. 315.
 187) S. 315. 186) S. 315.
 188) Grundprobleme der Philosophie S. 53.
 189) S. 136. 191) D. Heid. Trad. S. 58—59.
 190) Ebd. S. 59. 192) Ebd. S. 59; 62 f.
 191) S. 60. 193) System S. 25.
 192) D. Heid. Trad. S. 61. 197) Ebd.
 193) S. 62. 198) Ebd.
 194) S. 62. 199) S. 64.
 200) Ebd. 200) S. 65.
 201) Ebd. 205) Ebd.
 202) S. 66. 207) S. 67.
 203) System S. 144. 209) S. 144.
 204) S. 150.
 211) Z. B. O. Kraus, Die Werttheorien S. 287; Scheler, Formalismus S. 191; Hessen, Wert-
 philosophie S. 80 f.
 212) Vergl. Gegenst. d. Erk. S. 370, wo von „formaler Norm“ gesprochen wird.
 213) Ebd. S. 29—59. 214) System S. 120.
 215) S. 120. 215) Ebd. S. 358.
 217) S. 367. 216) S. 368.
 218) Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik 3. Aufl. 1929.
 219) Ebd. S. 1. 221) S. 2.
 222) S. 272 f. Vergl. auch: Wesen und Formen der Sympathie 2. Aufl. 1923, S. 272.
 223) Formalismus S. 260. 222) Ebd. S. 43.
 224) S. 44. 225) S. 395.
 227) S. 43. 228) Ebd.
 228) Ebd. 230) S. 44; 48.
 231) S. 43; „Setzung“, nämlich von wirklich oder unwirklich usw.
 232) S. 44. 233) Formalismus S. 64.
 234) Ebd. S. 45 f. 235) S. 46.
 236) S. 47. 237) S. 48.
 238) S. 49 ff. 238) S. 60.
 240) S. 59. 241) S. 60.
 242) S. 140. 243) S. 45.
 244) S. 4. 245) Ebd.
 246) Ebd. 247) Ebd.
 248) S. 26 ff; 29 f; 36 f. 249) S. 43; vergl. auch S. 166 f.
 250) S. 200; mit der Wahrnehmung gehören Erinnerung und Erwartung in eine Reihe;
 S. 206.
 251) Formalismus S. 7. 252) Ebd. S. 166.
 252) Ebd. 254) Ebd.
 255) Ebd. 256) S. 10.
 257) Ebd. 256) S. 11.
 258) S. 9. 260) S. 16.
 261) S. 189. 262) S. 64.
 263) S. 64. 264) S. 262.
 265) S. 266. 266) S. 87.
 267) S. 267. 268) S. 268.
 269) S. 248. Fundament der Beziehung bedeutet bei Scheler nicht dasselbe wie in der
 Scholastik, sondern ist das, was die Scholastik terminus relationis nennt.
 270) S. 248. 271) Formalismus S. 248.
 272) Ebd. S. 249. 273) S. 272 ff.
 274) S. 167. 275) S. 166.
 276) S. 167. 277) Ebd.
 278) S. 10; 12 f. 279) S. 16 f.
 280) S. 12. 281) S. 14.
 282) S. 17. 283) S. 16.
 284) Ebd. 286) S. 15.
 285) Man achte auf den Unterschied im Begriff des Gutes bei Rickert und Scheler.
 „Gut“ ist für Rickert alles Reale, sofern ein Wert an ihm haftet; für Scheler nur die ding-
 hafte Einheit.
 287) S. 17. 288) S. 16.
 289) S. 17. 289) S. 82 ff.

- 292) Ebd. S. 83.
 293) Ebd.
 295) Ebd.
 297) Ebd.
 298) S. 16.
 299) Ebd.
 300) S. 21 f.
 302) Ebd. S. 187.
 303) Ebd.
 304) Wesen und Formen der Sympathie S. 264.
 305) Formalismus S. 512.
 306) Ebd.
 307) S. 510.
 308) Ebd. S. 511.
 309) S. 513.
 310) S. 514.
 311) Ebd.
 312) S. 301 bis 302.
 313) Vom Ewigen im Menschen S. 398.
 314) S. 416.
 315) S. 420.
 316) S. 379.
 317) S. 386.
- 292) Ebd.
 294) Ebd.
 296) S. 84.
 298) S. 8.
 299) S. 16.
 301) S. 21.
 304) S. 186.
 306) S. 210.
 308) S. 212 f.
 311) Ebd. S. 509.
 313) Ebd.
 315) S. 510.
 317) S. 512.
 319) Ebd.
 321) S. 298.
 323) S. 298 bis 299.
 325) S. 303.
 327) Ebd. S. 397.
 329) S. 417.
 331) S. 422 bis 423.
 333) S. 390.
 335) Formalismus S. 49.