

# Das Geistig-Wertvolle

Von LUDWIG HÄNSEL

## Nachträgliches Vorwort

Bei der nachträglichen Durchsicht haben sich die wesentlichen Ergebnisse der Untersuchung des „Geistig-Wertvollen“ als haltbar erwiesen, wenigstens für den Autor; die traditionellen Systeme aber der „Werte“ — d. h. der Wertfundamente —, auch das System Max Schelers, als immer fraglicher.

In einer neuen „Werttafel“ müßten die beiden Aspekte, nämlich der von der objektiven Wirklichkeit der Dinge, man kann auch sagen: von der Art aus, wie die Dinge sich dem Wertgefühl „präsentieren“, es ansprechen, von ihren „valeurs“ aus, und der andere: von den Ansprüchen, den triebhaften und geistigen Bedürfnissen des Menschen aus, klar auseinandergehalten und doch aufeinander abgestimmt sein.

Eine solche Werttafel besteht noch nicht. Über seine eigenen Versuche, eine aufzustellen, darf der Autor vielleicht später einmal berichten.

In einer der „Philosophischen Runden“, die sich während des Krieges um Professor Dempf in Wien gebildet hatten, es war Mitte Juni 1940, gab ich Bericht von meiner Auffassung des philosophischen Wertproblems. Ein Jahr später habe ich darüber in der Festschrift für Professor Michael Pfliegler einiges Grundsätzliches festgelegt in dem Versuch, „Von der Vielfalt der Antriebe und dem unmittelbaren Leben“. 1949 erschien meine Abhandlung „Wertgefühl und Wert“ in der Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik (Bd. II, Heft 3). Darin habe ich meine Begriffe zu rechtfertigen versucht. — Eine kurze Zusammenfassung meiner Begriffsanalyse brachte schließlich die Doppelkritik (der Wertlehren von E. Gutwenger und V. Kraft): „Wertlehre ohne Wertgefühl“ (Wissenschaft und Weltbild, Wien, März-April 1954).

Die folgende Untersuchung sollte ein Beitrag zur Tafel der Wertfundamente sein.

„... wie sporadisch alle Wertschau ist, und wie lückenhaft, selbst günstigstenfalls, das Bild der Werttafel, das sich gewinnen läßt, bleiben muß...“  
Nicolai Hartmann, Ethik.

## I.

*Begriffliche und psychologische Orientierung*

## 1. Die Wertbegriffe

Das Wort „Wert“ wurde in der Wertphilosophie, wie sich bald herausstellte, für dreierlei gebraucht, und zwar:

- a) am seltensten, bezeichnenderweise, für das, was man eigentlich, d. h. in der ungezwungenen Sprache, mit dem Wort meint, für den Wert nämlich, den ein Gegenstand hat, d. h. für das „Wertsein“ eines Gegenstandes („Gegenstandswert“);
- b) sehr häufig für den Gegenstand selbst, der solchen Wert hat, so wie in der Geschäftssprache – und dieser Gegenstand („Wertgegenstand“) „ist“ dann „ein Wert“;
- c) sehr häufig auch, am meisten in den Werttheorien selbst, und doch nicht immer klar bewußt, für jene Beschaffenheit eines Gegenstandes, um derentwillen er Wert, Wert im ersten Sinne, hat (für das „Wertfundament“)<sup>1</sup>.

Hier soll das Wort „Wert“ (außer in Zitaten) nur im ursprünglichen Sinn (a) verwendet werden. Als „Wert“ von Gegenständen hat das Wort aber keinen Plural. Es gibt keine Differenzierung, keine „Modalitäten“, innerhalb dieser Beziehung: „Wert für jemand (oder in jemandes Augen) haben“, es wäre denn dem Grade nach. Es gibt (in diesem Sinn) keine „Werte“. (Ich dünkte, die Rede davon wird auch schon fast als abgestanden empfunden und bleibt dem Bereich, aus dem sie aufgestiegen ist, dem ökonomischen Bereich der „Valuten“ wieder überlassen.) – Die „Werte“ Max Schelers z. B.: „Das Angenehme – Edle – Wahre – Schöne – Rechte – Heilige“<sup>2</sup> sind nicht „Wert“ in jener ersten Bedeutung. Sie sind aber – in dieser Benennung – auch nicht „Wertfundamente“, obwohl die Wertfundamente zur Bezeichnung dienen, sondern „Wertgegenstände“. Das „Schöne“ ist das, was „schön“ ist, der schöne Gegenstand; das „Wertfundament“ (c), um dessentwillen es „Wert“ (a) hat, wäre sein „Schön-sein“, seine Schönheit.

<sup>1</sup> Diesem Begriff von Wert entspricht durchaus das Wort der romanischen Sprachen: „valuta“, „valeur“ usw. und das englische „value“, dem Sprachgebrauch nach, aber auch etymologisch (lat. „valere“ = Kraft haben = auf das Wortgefühl wirkend). Das glückliche Englisch hat daneben auch das germanische Wort „worth“ — hat aber keine „Worth“-Lehre, sondern nur „Value“-Lehren entwickelt.

<sup>2</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (zuerst veröffentlicht 1914—1916).

## 2. Wert und Wertgefühl

„Wert“ in jenem ersten Sinn (a) ist sprachlich ursprünglich ein Adjektiv, syntaktisch ursprünglich ein Prädikat; und als solches (als „wert-sein“) nicht eine Eigenschaft, nicht ein Vorgang, sondern eine Bezogenheit bzw. Beziehbarkeit („jemandem wert sein, bzw. wert sein können, wert sein müssen“). „Wert“ (a) ist gegenstandstheoretisch also nicht etwas, was dem Wertgegenstand an sich zu eigen wäre, ihm als Qualität, als Beschaffenheit anhaftete, obwohl man sagt, ein Gegenstand „habe“ Wert. Das, was er tatsächlich „hat“, ist das „Wertfundament“, das seinen Wert begründet: so wie immerhin die Schönheit, das „schön-sein“ einer Vase zu eigen sein kann (so sehr man sogar darüber schon im Zweifel war). Auch Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit, Vollkommenheit (in welchem Sinn immer) und Naturgemäßheit sind nicht der „Wert“, den der Gegenstand „hat“, sondern Wertfundamente für diesen Wert.

„Wert“ im ursprünglichen Sinn ist auch nicht etwas, was irgendwie über dem Gegenstand schwebte, eine strahlende Aura, die ihn umgäbe (D. v. Hildebrand), auch nicht eine an sich in der Seinsweise des „Sollens“ bestehende Wesenheit (Nicolai Hartmann), er hat auch nicht die Seinsweise des „Geltens“, wie sie mathematischen Sätzen zukommt (W. Windelband, H. Rickert, H. Hessen).

„Wert“ besteht in der Relation eines irgendwie intellektuell erfaßten Gegenstandes zu der auf das Erfaste gefühlsmäßig reagierenden Person. Nicht dem Intellekt enthüllt sich (ursprünglich) der Wert eines Dinges, einer Person, einer Handlung, einer Situation (oder was immer „Gegenstand“ werden kann). Alles das kann Wert haben, wenn es nämlich jene Gefühle – Wertgefühle – der Freude, der Bewunderung oder Achtung, der Befriedigung, der Seligkeit hervorruft. Es hat Wert für die Person, in den Augen der Person, in der es solche Gefühle hervorruft. – Rein intellektuelle Wesen hätten kein Werterlebnis, es gäbe für sie keinen Wert. (Das hat auch P. Lindworsky S. J. festgestellt.)

Ohne Personen, die mit ihrem Wertgefühl auf das, was ihnen entgegentritt, reagieren, hätte es umgekehrt keinen Sinn von dem Wert irgendeines Gegenstandes zu reden.

Wenigstens müßte man dabei die Möglichkeit solcher Personen, d. h. auch die Möglichkeit solchen Reagierens im Auge haben. Daraufhin könnte man sagen, solche Gegenstände müßten für solche Personen, wenn es sie gäbe, den und den Wert haben, d. h. sie seien würdig, daß man auf ihr Erscheinen und schon bei ihrer Vorstellung mit dem und dem Wertgefühl reagiere. (Auch solche Feststellungen wären einem wieder nur möglich, insofern man sich in jene fiktiven Personen einfühlen, sie „verstehen“, ihre Gefühlsreaktionen miterleben kann.)

### 3. Das geistige Fühlen

Es ist schade, daß diese, wie mir scheint, klaren Sachverhalte so selten eingesehen, diese Unterscheidungen so selten mitgemacht werden. Sie kommen vielen, auch katholischen Denkern noch immer fremd und sogar denkwidrig, sogar verdächtig oder wenigstens gefährlich vor<sup>3</sup>.

Das hat seinen Grund einerseits in einer einseitigen Gefühlspsychologie, nach der „Gefühl“ nur als etwas Sensuelles, etwas dem Bereich der „Sinnlichkeit“ Zugehöriges oder doch als etwas der Triebphäre Verhaftetes angesehen wird. Das ist der Fehler der traditionellen Psychologie seit Aristoteles. Von dem sinnlichen und triebhaften Gefühl der Lust und Unlust (das entsteht, wenn etwas dem sinnlichen oder überhaupt triebhaften Bedürfnis Entsprechendes oder Widersprechendes in den Gesichtskreis kommt, und wenn ein sinnlich-triebhaftes Begehren befriedigt oder enttäuscht wird) muß aber jenes andere, von den Trieben distanzierte, sozusagen unabhängige, objektiv eingestellte Fühlen, eben jenes über der sinnlich-triebhaften Lust oder Unlust stehende Wertschätzen, jenes Wertgefühl<sup>4</sup> unterschieden werden, das in einer anderen „Schicht der Persönlichkeit“ beheimatet ist: in der des Geistes.

Andererseits sind die rational eingestellten, zur Verteidigung der Vernunft, des Logos eingestellten Denker mit Recht mißtrauisch gegen den Versuch der eigentlichen „Gefühlstheoretiker“ Scheler und Nicolai Hartmann, dem Fühlen selbst, und zwar dem Wertfühlen eine Art Erkenntnisvermögen zuzuschreiben, wonach das Wertfühlen das geistige Organ sei zur Erfassung, d. h. hier „Erführung“ jener irgendwie objektiv gedachten Werte wäre, einer Gefühlerkenntnis, die obendrein nicht anders als apriorisch sein könne. („Wertapriorismus“ in Verbindung mit „Wertobjektivismus“.)<sup>5</sup>

Das „geistige Fühlen“, das aufgewiesen zu haben Schelers Verdienst bleibt, ist nun aber nicht damit erledigt, daß die Erkenntnisfunktion des Fühlens, auch des Wertfühlens abgelehnt werden muß. Es bleibt als „Wertfühlen“, als geistig unabhängige Gefühlsreaktion in unserem Sinn bestehen.

<sup>3</sup> Vor kurzem wendete ein ernster, aber eben intellektualistisch eingestellter Theologe gegen solche „Ausflüchte der Gefühlstheoretiker“, wie er sie nannte, ein: „Nicht wahr, die Übung einer Tugend kann sehr unlustbetont sein und einer Abneigung des Willens begegnen? Trotzdem geht es um einen echten Wert (Wertgegenstand), woraus sich ergibt, daß der Verstand die letzte Instanz in Wertfragen ist.“ — Als ob nicht der Wert der Tugendübung eben wieder erst mit dem Gefühl einer Art Ehrfurcht oder bejahenden Ergriffenheit gegeben wäre und die auf dieses Wertgefühl gegründete Zuneigung des Willens erst trotz jener sinnlichen Unlustgefühle die Übung der Tugend veranlaßte. — Für die Übertragung dieser Analyse vom tatsächlichen Einzelfall auf die Möglichkeit solcher Fälle überhaupt, müßte ich meine Abhandlung „Wertgefühl und Wert“ zitieren.

<sup>4</sup> Mit diesem Wertgefühl reagiert der Mensch freudig, zustimmend, einverstanden, wenn er ein Beispiel von Tugendübung erlebt und schon, wenn Begriff und Idee von Tugend ihm bewußt werden.

<sup>5</sup> Auch dazu sei auf die Abhandlung „Wertgefühl und Wert“ verwiesen.

#### 4. Geist als Denken, Fühlen und Wollen

Es bleibt eben nichts übrig, als auch jene Grundkategorie des inneren bewußten Lebens, das was „Geist“ genannt wird, einer Revision zu unterziehen. Diese hat längst begonnen, es handelt sich nur darum, die Resultate richtig zu kombinieren.

Und dies geschieht wohl am vernünftigsten, wenn man als geistig nicht nur, wie es üblich ist, das Intellektuelle, Verstandesmäßige: Tätigkeit des Verstandes und Inhalt dieser Tätigkeit, gelten läßt, und auch nicht nur, indem man die Entscheidungen des Willens mit einbezieht, das tut man schon lange (man unterscheidet dann irgendwie „theoretische“ und „praktische Vernunft“), sondern auch die gefühlsmäßigen Entscheidungen, die Wertentscheidungen im Wertfühlen, als geistig anerkennt. In Wirklichkeit „subintelligiert“ man schon lange Gefühl und Willen, wo man vom „Denken“ spricht. Descartes hat das bei seinem „Cogito“ selbst einbekannt. Und im „Confiteor“ ist unter „Cogitatione“ doch wohl die bewußte seelische Tätigkeit überhaupt vermeint. „Geist“ ist ebenso im Fühlen, wie im Wollen, wie im Erfassen. „Geist“ ist Quell der Erkenntnis, des Entschlusses, des Wertgefühls. Empfindung, Lust und Streben des sensitiven und triebhaften Seelenlebens kehren wieder als Denken, Wertfühlen und Entscheiden im geistigen Seelenleben.

Noch aber wird diese Auffassung nur von wenigen geteilt. Jahrhunderte (man darf sagen: Jahrtausende) hindurch ging der Streit um den Primat von Verstand und Willen. Mißverständnisse und Einseitigkeiten haben einen Vertrag zwischen den Intellektualisten und Voluntaristen immer wieder vereitelt. (Und doch kommt einem der Streit schon fast so obsolet vor wie der zwischen Neptunisten und Vulkanisten.) Es wird noch lange dauern, bis man neben Verstand und Willen auch noch das Gefühl in den Geistesbereich aufnehmen wird, als Geistesfunktion neben den anderen, und zwar mit jeglichem Verzicht auf Primatsansprüche. (Die Dreiteilung ist ja ohnehin nur eine behelfsmäßige Zerlegung des einen, einheitlichen persönlichen Aktes. Nicht Verstand, Gefühl und Wille verhandeln miteinander, sondern der zugleich verstehende und fühlende und wollende Mensch ist der eigentlich Tätige und Verantwortliche.)

Vielleicht (vielleicht!) tragen die Versuche Theodor Haeckers, dem geistigen „Fühlen“ zu seinem Recht zu verhelfen, wenigstens dem ästhetischen, dem „geistig genießenden“ Fühlen, etwas zur allmählichen Umbildung der Denkgewohnheiten bei, nämlich zur Behebung des Mißtrauens gerade der christlichen Denker, denen doch die „Liebe“, eine Sache des Gefühls ebenso wie des Willens, als das Höchste gilt. – Daß sich Alois Dempf ebenfalls zur Dreiheit des Geistigen bekennt, mit der schönen Formel: „Das schöpferische Denken, das freie Wollen, das reine Fühlen“ begrüßen wir hier mit doppelter Freude<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> A. Dempf, Methoden der Metaphysik (Wissenschaft und Weltbild, Feber, 1951). — Th. Haecker, Schönheit, Ein Versuch, 1936 und die nach seinem Tod erschienenen Fragmente über das Fühlen: „Metaphysik des Fühlens“.

## 5. Moderne Psychologie und scholastisches Denken

Einmal aber wird die Zeit kommen, wo der aristotelisch-scholastischen Psychologie (im Rahmen des theologischen Denkens) eine der Mannigfaltigkeit des Seelischen mehr entsprechende, differenziertere moderne Psychologie in ähnlicher Weise gegenübergestellt wird, wie man heute bereits, wenn auch nicht ohne Widerstand, die Theorien und Begriffe der modernen Physik und Biologie denen des Aristoteles und Thomas gegenüber treten läßt<sup>7</sup>.

Noch sind wir nicht so weit. Das hat auch seine Gründe. Eine einheitliche Psychologie gibt es ja überhaupt noch nicht, vielleicht heute weniger als je. Nur Grundzüge werden sichtbar, die alles Seelisch-Wirkliche zu umfassen und zu ordnen vermöchten, ohne etwas „auszulassen“ oder zu „verstümmeln“ oder falsch einzugliedern; und einzelne Partien tauchen auf, die als solche bereits auf einen Platz im künftigen Bild des Ganzen Anspruch zu haben scheinen. (Wie Gebirgsstöcke über dem weiten Nebel.)

Und dann könnte es immer noch sein, und ist es wahrscheinlich so, daß eine solche einheitliche und umfassende Psychologie schließlich das Ergebnis nur christlicher Forschungs- und Denkarbeit wäre, und daß ihr, auch in jener Zukunft noch andere, grundsätzlich andere Theorien und Lehren gegenüberstünden. Denn die jeweilige Psychologie bezieht ihre Grundbegriffe, wahrscheinlich auch in der Zukunft, von der jeweiligen „Anthropologie“ (der „Idee“ vom „Wesen“ des Menschen) des jeweiligen Psychologen, hängt also von der jeweiligen Weltanschauung der Professoren ab. – Obwohl es doch umgekehrt die Ergebnisse der psychologischen Forschung sein sollten, die die Anthropologie und schließlich die Weltanschauung der Forscher und Lehrer bestimmten.

Physik und selbst Biologie scheinen da viel weiter zu sein: in ihnen erzwingen sich die neuen Ergebnisse neue Begriffe.

Es wird sich also wahrscheinlich nicht eine durch „die“ Wissenschaft einheitlich erarbeitete und erwiesene Lehre von den seelischen Vorgängen, Funktionen, Leistungen, Strukturen allmählich selbst durchsetzen, Gemeingut des Denkens, Selbstverständlichkeit werden und damit schließlich auch die traditionelle (scholastische) Psychologie zu offener Anerkennung veranlassen, wie das heute die Naturwissenschaften tun. Wir wollen trotzdem hoffen, daß darum den empirisch forschenden und in ständigem Kontakt mit den modernen Theorien, welcher Richtung immer, arbeitenden christlichen Psychologen, wenn sie einmal eine einheitliche und umfassende, für das Ganze wie

<sup>7</sup> Immer wieder muß dabei auf die tapfere Lebensarbeit von A. Mitterer (Wien) hingewiesen werden. — Dempf scheint seinen Tendenzen von der anderen Seite entgegenzukommen. — A. Mager hat in seiner Psychologie der Mystik („Mystik als seelische Wirklichkeit“, Graz 1947) den Versuch gemacht, im Rahmen der „aristotelisch-thomistischen Psychologie“ selbst Raum zu schaffen für das, was er „Geistseele“ „spiritus“ nennt (neben der „anima“; der „Leibseele“), aber er schreibt (trotz der klassischen Zweiteilung in „Verstand und Willen“) dieser Geistseele auch das zu, „was man Gefühl nennt“: „Die Geistseele ist ohne Zweifel der höchsten Beseligung fähig, aber auch der höchsten Qual“ (S. 231). Auch hier ist auf den genannten Entwurf von Dempf hinzuweisen.

für jeden einzelnen Bereich zulängliche und tragfähige Lehre entwickelt haben, nicht mehr Widerstand entgegengesetzt werde als heute denen, die daran sind, in das Begriffssystem, in die Ontologie der Theologen, die Begriffe der modernen Physik und Biologie einzubauen<sup>8</sup>.

„Einzubauen“ – denn darin wird sich die Entwicklung der Naturwissenschaften und der Psychologie nun doch gleichen: die Kategorien, die Aristoteles bereitgestellt hat für beide, werden sich ihrer Struktur wie ihrer Geräumigkeit nach trotz allen den notwendigen Umgestaltungen und Differenzierungen als brauchbar erweisen auch für sehr wesentliche moderne psychologische Erkenntnisse. Vielleicht wird sich mehr als eine neue Beschreibung, mehr als ein neuer Begriff als mühevoll wiedergewonnenes aristotelisches Gut erweisen, vielleicht wird der einen und der anderen neuen Idee die Konfrontierung mit aristotelischen Formulierungen sogar zu größerer Klarheit verhelfen. Wobei neue Aspekte, neue Zusammenhänge, tiefere Einsichten, genauere Feststellungen die aristotelischen Schemata auf eine andere Ebene heben werden<sup>9</sup>. – Gerade in der Erfassung des eigentümlich Seelischen dürfte der einerseits naiv-sichere, andererseits gewitzigt-besonnene Geist des Aristoteles, der immer wieder wie der gesunde Menscheninn selber erscheint, mit unbeirrtem Blick und in einer unverdorbenen Sprache sehr oft intuitiv das Richtige getroffen und „für immer“ formuliert haben.

## II.

### *Das Problem der Wertordnung*

Werterlebnisse sind also an sich geistiger Art. Nun aber wird von „geistigen Werten“ noch in einem besonderen Sinn innerhalb des Bereichs der durch den geistigen Gefühlsakt erlebten „Werte“: bei Windelband und

<sup>8</sup> Nicht vergessen aber seien die Versuche, die in dieser Richtung schon die jüngste Vergangenheit des christlichen Denkens aufzuweisen hat (die „jüngste“ Vergangenheit — es sind aber schon etwa sieben Jahrzehnte); zumal die großartigen Synthesen des (späteren) Kardinals Mercier und des P. Lindworsky, die dem Materialismus, Positivismus, Sensualismus, Physiologismus ihrer Zeit ins Auge zu schauen hatten (Hippolyte Taine — Wilhelm Wundt). — Es ist vielleicht nicht uninteressant, hier einige Sätze von M. de Wulf, dem neben Kardinal Mercier repräsentativsten Vertreter der neuscholastischen Löwener Schule, zu lesen, die er vor etwa fünfzig Jahren geschrieben hat: „Darum gibt es keine katholische Philosophie, ebensowenig eine katholische Wissenschaft. Aber es gibt gläubige Philosophen, welche in religiöser Hinsicht an eine bestimmte Dogmatik glauben, gerade so, wie es Chemiker und Mediziner gibt, welche zugleich Katholiken, Protestanten, Juden sind ... Die Neuscholastik gestaltet sich außerhalb jeder konfessionellen Voreingenommenheit; ihr einen apologetischen Zweck zuzuweisen, das würde heißen, alles durcheinander werfen.“ Und: „von jenen Scholastikern, welche als ausschließliche *laudatores temporis acti* die heutige Wissenschaft nicht beachten“, sagt De Wulf: „In der Tat, diese Männer leben unter ihren Zeitgenossen, ohne zu ihnen zu gehören“ (aus De Wulf, *Introduction à la philosophie neoscholastique*, 1904, übersetzt von L. Habrich).

<sup>9</sup> Dazu hat sich ja bereits Nicolai Hartmann veranlaßt gesehen. Aber auch Franz Brentanos Psychologie ist schon solche Wege gegangen. — Otto Willmann könnte seine Freude daran haben.

Rickert, bei Scheler und Nicolai Hartmann und bei vielen anderen gesprochen. – Richtiger sollte es natürlich heißen: von irgendwie „geistig“-wertvollen, „geistig-werthaftern, d. h. „geistig“ einen Wert habenden Gegenständen.

Dieses Geistig-Wertvolle in seiner Eigentümlichkeit zu bestimmen und damit auch seinen Ort und Rang im Bereich des Wertvollen, Wertbezüglichen überhaupt festzulegen, wäre die Aufgabe dieses Versuchs. Was geboten werden kann, sind nur teilweise Lösungen.

Bis jetzt ist es trotz der vielen Wert-Tafeln inner- und außerhalb der Wertphilosophie noch zu keiner einigermaßen ausreichenden, alles Wertbezügliche umfassenden Systematik gekommen.

Nicolai Hartmann, der Ontologe, war fast der einzige, der die Kompliziertheit der Wertbezüge überschaute und die Grundforderungen aufstellte, denen eine Wertsystematik genügen müßte. (Siehe in seiner Ethik, 2. Aufl., insbesondere S. 266.)

### 1. Einteilungsprinzipien

Gewöhnlich kommen die Werttafeln sozusagen mit einer Dimension aus. Sie ordnen alles Wertbezügliche (diese allgemeine Bezeichnung ist hier unvermeidlich) nach einem einzigen Einteilungsprinzip – z. B. nach Graden der Vollkommenheit oder (was sogar auf dasselbe hinauskommen soll) nach Graden der Differenziertheit (S. Behn). Solche Einlinigkeit erfaßt aber eben immer nur einen Strang, genügt nur einem Aspekt des Ganzen.

Das Nützliche schon, das seinen Wert als Mittel zu einem Zweck hat, – es könnte also auch das Zweckmäßige heißen – ist nach dem jeweiligen Grad seiner Zweckmäßigkeit von verschieden hohem Wert, aber auch nach den Zwecken selbst, denen es dienen soll. Das Nützliche hat, wie man gesagt hat (besonders S. Behn hat dies herausgearbeitet) in sekundärem Sinn Wert, weil alles Nützliche auf etwas primär Werthafter bezogen ist. Es gibt – was nicht mit Nützlichkeit zusammenfällt – „Güter für die Person“ (nach dem Ausdruck D. v. Hildebrands) nicht nur im Bereich des materiell Besitzbaren: alles, was den Wert der Person erhöht, vitale und geistige Qualitäten, Fähigkeiten, Tugenden gehören dazu. Das sind schon zwei Stränge, neben dem, was, wie man sagt, Wert „an sich“ hat, zwei Stränge von sekundär-Wertvollem. Als dritter käme dazu der Strang der Glückserlebnisse, die auf irgendwelche Werttatsachen zurückgehen, aber als solche wieder Wert haben, sentimentalen Wert, und sogar sehr populär und sehr gesucht sind.

Auch die Prinzipien der Rangordnung sind mannigfacher Art. Neben dem unmittelbaren Erlebnis des Vorziehens, des Höher-Schätzens gibt es auch „objektivere“ Ordnungsgründe, z. B. „Subsumptions- und Fundierungsverhältnisse“ (Nic. Hartmann).

Es ist übrigens schon nicht möglich, das Werthafter nach Graden der Vorzüglichkeit (das Wort wörtlich genommen) übereinanderzustellen in einer Reihe, eindimensional, wie das mit Differenziertheitsgraden ginge, so daß die

einzelnen Glieder als Rangstufen glatt numeriert werden könnten. Es bestehen vielmehr zum Teil dem Wertgrad nach übereinander, zum Teil nebeneinander verschiedene disparate Bereiche von Werterlebnissen und den entsprechenden werthafte Gegenständen. Was Genuß bereitet, was befriedigt, was wohlgefällt, was Genugtuung bringt, was Bewunderung erregt, was hinreißt, was erschüttert, was beglückt, was beseligt, das gehört verschiedenen Bereichen an, die allerdings selbst wieder ihrem Wert nach höher oder niedriger stehen. Bei der Analyse solcher qualitativ verschiedener Werterlebnisse solcher „Wertantworten“ (D. v. Hildebrand, Behn) müßte allerdings der Anteil unmittelbarer, irgendwie triebhafter Erlebnisse, körperlicher und vitaler Erlebnisse an der Färbung des Gesamterlebnisses beachtet werden. (Das dürfte ein psychologischer Grund dafür sein, daß Hildebrand die „Wertantwort“ von dem, was er unter Werterlebnis versteht, nämlich der einer Art intuitiver „Wert“-Erschauung, getrennt wissen wollte<sup>10</sup>).

Sieht man von allen sekundären Wertbezügen ab, zu denen u. a. auch die Ausstrahlung des Werthafte auf irgendwie Zugehöriges (der „Strahlwert“ William Sterns) gehörte, ab, so stehen für das „an sich“ Wertvolle noch immer drei Werttafeln nebeneinander:

- a) eine Tafel der „Wertantworten“ im oben genannten Sinn nach der qualitativen Eigenart des Wertgefühls,
- b) eine Tafel der Wertgegenstände, des irgendwie Werthafte selbst, und
- c) eine Tafel der Wertfundamente, um deretwillen Gegenstände Wert bekommen oder haben.

Vereinbar dürften die Tafeln (a) und (c) sein. Hier gäbe es – zwischen Wertfundament und Wertgefühl auf jeder Stufe, wenigstens theoretisch, eine Art Entsprechung (wenn es auch nicht immer leicht wäre, die „entsprechende“ Wertantwortpsychologie einigermaßen exakt zu beschreiben). Die Tafeln für (b) und (c) dagegen – und daher auch die für (a) und (b) dürften kaum zu vereinbaren sein. Schönheit z. B., als Wertfundament, kann Wertgegenständen eigen sein, die sonst sehr verschieden sind an Art und Rang: Kristallen und Pflanzen, Tieren und Menschen, Naturdingen und Kunstgebilden. (Man kann nicht „einfach“, wie S. Behn, Schönheit nur „Gebilden“ zusprechen; oder man müßte alles Genannte „insofern“ es „Gebilde“ ist, mit einbeziehen; damit aber gleitet man von den Gegenständen zu etwas ab, was gewissermaßen Grundlage der Wertfundamente wäre, zu Beschaffenheiten.) Ähnlich steht es mit dem „Adel“ und dem „Edlen“. – Zu welchen Wertfundamenten das erstaunlicherweise so viel diskutierte „Heilige“ Bezug hat, wird sich später einigermaßen erweisen.

Eine Tafel (b) der Wertgegenstände selbst wieder wäre durchaus nicht ein-dimensional. Als Wertgegenstände, als Gegenstände, die Wert haben können, müßten wieder Dinge und Personen, Zustände oder Vorgänge und Verhältnisse auseinandergehalten werden.

<sup>10</sup> D. von Hildebrand, Die Idee der sittlichen Handlung (Jahrb. f. Philosophie und phänomenologische Forschung III. Bd., 1916).

## 2. Die Wertordnung Max Schelers

Die am meisten verbreitete, wenn auch vielfach variierte Tafel Max Schelers<sup>11</sup>, eine Tafel, wie er sagte, von „Wertmodalitäten“<sup>12</sup>, enthält die bekannten vier, auch von J. Hessen im wesentlichen übernommenen, dem Rang nach aufsteigenden Wertbereiche:

- I. Das Angenehme – als Wertmodalität dem „sinnlichen Fühlen“ entsprechend;
- II. Das Edle – als „Wert des vitalen Fühlens“;
- III. Das Schöne, Rechte, Wahre – als „Werte“ des „geistigen Fühlens“ (im engeren Sinn);
- IV. Das Heilige – als „Modalität“ des religiösen Fühlens, erfassbar in einer „bestimmten Art von Liebe“<sup>13</sup>.

Diese Ordnung von „Wertmodalitäten“ steht aber auch für Scheler unter mehr als einem Aspekt.

„Das Angenehme“ ist zunächst die charakteristische Bezeichnung für die „sinnlichen Werte“; „Das Edle“ repräsentiert die „Lebenswerte“; „Das Schöne, Rechte, Wahre“ sind die „geistigen Werte“: als „ästhetische“, als „Werte der Rechtsordnung“ und der „reinen Wahrheitserkenntnis“; und „das Heilige“ ist „der Wert“, von dem sich alles Religiös-Wertvolle ableitet. – Das ist die objektive Seite dessen, was Scheler „Wert“ nennt.

Diesen „Werten“ gegenüber (ich muß vorläufig die Terminologie Schelers

<sup>11</sup> Der Formalismus in der Ethik, S. 103 ff.: „Apriorische Rangbeziehungen zwischen den Wertmodalitäten“.

<sup>12</sup> Das sind „die Qualitätssysteme der materialen Werte“: „Material“ weist auf eine letzte, nicht irgendwie auflösbare „Qualität“ dessen hin, was hier „Wert“ heißt: im Gegensatz zum Kantischen „Formalismus“ nennt Scheler seine Lehre: „materiale Wertethik“. — „Qualitätensysteme“, d. h. qualitativ bestimmte Systeme bzw. Bereiche, die voneinander unabhängig, in sich geschlossen sind und unverbunden (diskontinuierlich) übereinanderstehen.

<sup>13</sup> Scheler führt in dem zitierten Abschnitt seines Werkes immer auch den Gegensatz an: „Das Angenehme und Unangenehme“, „das Edle und Gemeine“ usw. Dieser Gegensatz sei der entsprechende „Unwert“. — Das Wort „Unwert“ aber ist zunächst sprachwidrig. Die Sprache kennt einen höheren, größeren oder niedrigeren, geringeren Wert (wobei „größer“ und „geringer“ sprachlich richtiger sind als „höher“ und „niedriger“), sie gibt zu, daß etwas „keinen Wert“ haben könne, aber der Wertbereich hat für sie keine negative Seite. Nun gibt es tatsächlich die konträren Gegensätze: Edel und Gemein, Schön und Häßlich, und die Kontradiktorischen: Angenehm und Unangenehm, Wahr und Falsch, Recht und Unrecht, Heilig und Unheilig. Und es gibt im ethischen Bereich den konträren Gegensatz von Gut und Böse. Dennoch dürfte es werttheoretisch und schon wertpsychologisch nicht angehen, „Wert“ und „Unwert“, sei es konträr, sei es kontradiktorisch, einander gegenüberzustellen. Selbst im Häßlichsten steckt noch etwas Schönes, selbst im Gemeinsten noch etwas Edles. Wäre das nicht der Fall, dann hätte das Häßliche wie das Gemeine eben „keinen Wert“ mehr, so wie das Falsche (das Unwahre) oder das Unrechte oder das Unheilige, oder auch das Unangenehme eben nichts mehr von dem Wert ihres Gegenteils haben. (In einem anderen Sinn könnte jedes von ihnen noch irgendwie Wert haben.) Unser Empfinden, das sich nach unserer Lebensmitte richtet, steht der Wertrangordnung vielleicht so gegenüber wie unsere empfindungsgemäße Scheidung von Warm und Kalt der Temperaturskala vom absoluten Nullpunkt an. In allem Wirklichen ist eben noch immer etwas, was Wert hat: omne ens (quodammodo) bonum.

beibehalten) entstehen im Erlebenden, im Subjekt typische „Gefühlszustände“ und „Wertantworten“ – nach welchen sie, die „Werte“ selbst, ja geradezu aufgestellt und bezeichnet werden. Es sind: Die „Empfindungsgefühle“ der sinnlichen Lust (I); die „Lebensgefühle“ vitalen Aufstiegs, Frohsein, Mut, Gefühle der Überlegenheit, des Behagens (II); Gefühle des „geistigen Vorziehens“ und „Liebens“, Reaktionen des Wohlgefallens, der Billigung, Achtung, Anerkennung (III); und auf der höchsten Stufe: Seligkeit und Reaktionen des Glaubens, der Ehrfurcht, der Anbetung (IV).

Diese vier „Wertmodalitäten“ sind außerdem offenbar vier besonderen Seinsbereichen, bestimmten Stufen der Natur und Übernatur, zugeordnet; dem animalischen (sensitiven), dem vitalen, dem personalen und dem göttlichen Seinsbereich.

Das Bemühen, die beiden letzteren Aspekte oder Ordnungsprinzipien, nämlich: Angesprochensein einer Erlebnissphäre (der Aspekt vom Subjekt aus) und: Organisationsform, zugleich Leistungsmöglichkeit einer Seinssphäre (der Aspekt unmittelbar des Objekts selbst), dennoch in eins zu bringen, entspricht der alten aristotelischen Überzeugung: *anima quodammodo omnia*, dem alten Glauben an die Analogie von Mikro- und Makrokosmos.

Grund für die Rangordnung, Ordnungsprinzip aber ist für Scheler ursprünglich: die „intuitive Vorzugsevidenz“ des Werterlebnisses, wonach der jeweils folgende Bereich „einfach“, d. h. ohne weitere Begründung, höher steht als der vorausgehende. Es werden aber daneben noch andere Ordnungsprinzipien herangezogen, allerdings in anderem Zusammenhang<sup>14</sup>: Die „sinnlichen Werte“ gelten als die niedrigsten wegen ihrer „Vergänglichkeit“ oder ihrer „Unteilbarkeit“ (das Sinnlich-Genießbare kann nicht zugleich von mehreren Individuen genossen werden), oder auch wegen des Mangels an „Tiefe“, den die bloß sinnliche Befriedigung aufweist, und noch aus anderen Gründen. – Das sind neue und auch wieder untereinander verschiedene Maßstäbe. Darnach richtet sich die Höhe des Wertes nach der Dauer des Werthaftern, oder nach seiner Zugänglichkeit für mehrere Individuen zugleich (wie sie das „Schöne“ z. B. hat), oder nach der „Tiefe“ usw. – Dazu kommen in analoger Weise Gründe des Vorzugs bei höheren Wertgegenständen: die „geistigen Werte“ haben den Vorzug, „klar abgelöst und unabhängig von der gesamten Leib- und Umweltsphäre gegeben“ zu sein; „das Heilige“ hat den Charakter des „Absoluten“.

Die Koordination dieser verschiedenen, parallel gedachten Stränge von aufwärts steigenden Wertreihen würde sich aber bei genauerer Prüfung an manchen Stellen als unzureichend erweisen. Es greifen verschiedenartige Maßstäbe ineinander: solche der Eignung und Brauchbarkeit (also des Nutzens), solche der Mächtigkeit (der Kraft, des Leistungsvermögens), solche der Unabhängigkeit, der Freiheit. (Das „Heilige“ hat so hohen Wert um seiner Absolutheit willen.)

Im Bereich des „Edlen“, das die „vitalen Werte“ repräsentiert, sollen

<sup>14</sup> Formalismus, S. 88 ff.

zugleich alle Werte des „Wohls und der Wohlfahrt“ untergebracht werden<sup>15</sup>. Aber auch Leistungsvermögen, Intelligenz, Gewandtheit u. a. würden hierher gehören. Alle vitalen Beschaffenheiten ließen sich aber doch wohl unter folgende Kategorien bringen: Gesundheit (Wohlfahrt), Lebendigkeit (Intensität, Energie), Mächtigkeit (Kraft, Leistungsfähigkeit) und Beherrschtheit (Selbstsicherheit, Unbefangtheit, Adel). Die „vitale“ Sphäre müßte eben in ähnlicher Weise gegliedert werden wie es die dreigeteilte „geistige“ Sphäre ist<sup>16</sup>.

Der Wert des „Sittlichen“ ist unmittelbar in keinem der vier Bereiche zu finden. Nach Scheler<sup>17</sup> ist „sittlich“ das Verhalten, durch das „der höchste Wert, das Heiligsein einer Person“ und zugleich „das höchste Gut, das Heil einer individuellen Person“ realisiert werde. „Das Sittliche“, auch wenn wir es als die Bereitschaft, das Rechte zu tun, auffassen, würde in der Tafel Schelers, nur als „etwas Rechtes“ auf die Stufe der „geistigen Werte“ gehören.

### 3. Schelers „Wertmodalitäten“

Weiter: in der Schelerschen Tafel der „Wertmodalitäten“, die aber zugleich eine Tafel der „Werte“ sein soll, stehen neben den Adjektiven „angenehm, edel schön“ usw. die Substantiva „das Angenehme, das Edle, das Schöne“ usw., d. h. es stehen Bezeichnungen von Beschaffenheiten neben solchen von Trägern dieser Beschaffenheiten, von „Wertgegenständen“.

Gemeint aber sind offenbar Beschaffenheiten, nämlich Wertfundamente (die als „Werte“ ausgegeben werden, als ob jenes Schelersche Wert-erfühlen, gerade sie als „Werte“ erfüllt hätte). Wertfundamente aber sind Beschaffenheiten, die an den Gegenständen selbst festzustellen sind, sie können ihrerseits auch wieder Bezogenheiten sein<sup>18</sup>. Hier sind es die Wertfundamente: angenehm-sein, edel-, schön-, recht-, heilig-sein. (Die Bezeichnungen „das Angenehme, das Edle“ usw. meinen in sprachlicher Inkonsequenz, richtig verstanden als Metonymien, eben solche Beschaffenheiten<sup>19</sup>.)

<sup>15</sup> Unter der (merkwürdigen) Voraussetzung, der „Wert“ der Wohlfahrt bestimme sich danach, „wieweit das Individuum oder die Gemeinschaft edel oder gemein sind“, a. a. O. S. 105.

<sup>16</sup> Dahinter ließe sich dann doch, wie auch im Geistesbereich, eine Art gemeinsamer Grundstruktur des „vital“ Wertvollen finden: „vitale Kraft“ etwa, oder „Vitalität“. Vgl. den Schluß dieses Abschnitts.

<sup>17</sup> A. a. O. S. 512 u. a.

<sup>18</sup> Eine Bezogenheit ist das „angenehm-sein“, aber auch das „wahr-sein“, Bezogenheit nämlich auf jemand oder etwas außerhalb dessen, was angenehm oder wahr ist.

<sup>19</sup> Die Redeweise Schelers setzt eine alte Tradition fort. Für Aristoteles ist das «Liebenswerte» (φιλητόν) «entweder gut (ἀγαθόν) oder lustbringend (ἡδύ = „angenehm“) oder nützlich (χρησίμιον)» . . . „zu denen gelegentlich auch das «Schöne» (καλόν) hinzutritt . . .“ (G. Kafka, Aristoteles, S. 152). „Dulce, utile, honestum“ sind bei Cicero und Seneca, wie bei Thomas von Aquin die drei Arten des „bonum“ (S. Th. I, 5, art. 6). — Aber diese substantivierten Neutra von Adjektiven sind eben hier sprachgerecht „bona“ oder „φιλητά“; d. h. Gegenstände, denen diese Prädikate zukommen, „Wertgegenstände“ und nicht Beschaffenheiten oder „Modalitäten“ der Gegenstände. — Es scheint mir wichtig, auf diese

In dieser Darstellung und Kritik der Schelerschen Wertsystematik mußte ich mich zunächst, wie gesagt, dem Schelerschen Wortgebrauch fügen. Nun aber, da dieser Wortgebrauch aufgelöst werden soll, kehre ich zu meiner vorher festgelegten Terminologie zurück.

Diese Wertfundamente sind nun teilweise als Beschaffenheiten von Dingen oder Personen allein zu verstehen (auch die Unterscheidung: Dinge-Personen, wird übrigens als Maßstab der Rangordnung verwendet), teilweise zugleich als Beschaffenheiten von Haltungen und Handlungen, von Zuständen und Beziehungen, teilweise nur als solche. „Edel“ kann nicht nur ein Tier oder ein Mensch sein, sondern auch eine Kopfhaltung, ein Sprung, eine Gesinnung, eine Antwort, ein Schweigen. (Daß man trotz Scheler auch an den Adel von Dingen denkt, zeigt die alte Bezeichnung „Edelmetalle“.) „Schön“ können Dinge, Lebewesen, Personen sein, aber auch Landschaften und Gruppen, Menschengesichter und Ideengefüge und insbesondere Kunst„gebilde“. „Recht“ sind ursprünglich nur gewisse Arten von Ordnungen, in denen Dinge oder Personen stehen, aber auch Handlungen und Gesinnungen, insofern sie in eine solche Ordnung passen. „Wahr“ sind Urteile oder Sätze wieder auf Grund einer Ordnung: ihrer Übereinstimmung nämlich mit Tatsachen. Was „heilig“ (sanctum) alles ist, Personen und Haltungen), wird noch aufzuweisen sein: aus der Geist- wie aus der Lebenssphäre. Aber wie schon festgestellt wurde: auch „sittlich-sein“ ist eine Art „recht-sein“ (obwohl „sittlich-sein“ selbst Bereitschaft, Entschlossenheit zum „recht-tun“ und auch zum „recht-sein“ ist). Ebenso fallen dann von Rechts wegen auch tugendhaftes Verhalten, Treue, Gerechtigkeit und selbst Heiligkeit unter das „recht-sein“. Aber auch Lieben und Wahrhaft-sein. (Wahrhaft-sein ist jedoch nicht eine Art „wahr-sein“.)

Als eigentliches Wesen dessen, was Scheler „Wertmodalitäten“ nennt<sup>20</sup>, ergibt sich also: Es sind Beschaffenheiten, um deretwillen uns „Gegenstände“ (im weitesten Sinn: Dinge, Personen, Komplexe, Haltungen, Zustände, Bezüge) von unseren Erlebnismöglichkeiten her wertvoll sind; sie sind geordnet nach den Schichten der Persönlichkeit, die davon angesprochen werden, und haben analogen Wertrang wie diese Persönlichkeitsschichten selbst – dies aber ursprünglich nicht wegen der Erlebnisbeziehung zu den Persönlichkeitsschichten, sondern vom unmittelbaren „Vorzugserlebnis“ her.

Die so bestimmten Beschaffenheiten sind nun aber (was freilich Scheler nicht gelten ließ) als solche in den normalen Formen intellektueller Erkenntnis feststellbar, sind „objektiv“, den „Gegenständen“ eigen, wenn auch aus den objektiv-sachlichen Zusammenhängen herausgehoben, weil das Wertgefühl von ihnen in bestimmter Weise angesprochen wird. So begründen diese Beschaffenheiten besondere Gruppen („Klassen“) von Gegenständen sehr verschiedener Art, gemeinsam ist ihnen allen nur die Beschaffenheit, „irgend-

---

Kategorienverschiebung (sie ist sehr allgemein — und es gibt noch ganz andere Kategorienverschiebungen: von „Sein“ und „Seiendem“ z. B.) aufmerksam zu sein.

<sup>20</sup> Gerade der in Frage stehende Abschnitt des Schelerschen Werkes ist skizzenhaft geblieben, ein bloßer Entwurf mit rasch hingestreuten Andeutungen und Hinweisen.

wie schön“ zu sein. Daß dieser Bereich als solcher gesehen, umrissen, betrachtet, also herausgehoben wird, kommt daher, daß alles so Beschaffene solchen Wert vor unseren Augen hat, unser Wertgefühl so anspricht, würdig ist, es so anzusprechen, in uns solches Wohlgefallen erzeugt, erzeugen „muß“, wenn wir ihm unbefangen begegnen<sup>21</sup>.

Diese Beschaffenheiten sind also „Wertfundamente“.

Die Träger dieser Beschaffenheiten – welcher „natürlichen“ Art immer sie sind (man muß sich dieser Mannigfaltigkeit bewußt bleiben), ob Dinge oder Personen, Komplexe oder Gruppen, Haltungen, Tugenden und Dispositionen oder Zustände und Situationen oder auch bloße Relationen – sie gehören:

- (I) entweder in den Bereich des Sinnlich-Angenehmen (d. h. sinnliche Lust Erregenden)<sup>22</sup>,
- (II) oder in den des Vital-Imponierenden (des Gesunden, Mächtigen, Edlen),
- (III) oder in den Bereich des Geistig-Geordneten (des Schönen, Rechten, Wahren),
- (IV) oder in den Bereich des Religiös-Ergreifenden (des Heiligen, Göttlichen, Absoluten, des Höchst-Mächtigen, Höchst-Vollkommenen, Höchst-Liebenswertem – jenseits aller Weltendinge).

### III.

#### *Die Trias des Geistig-Wertvollen*

Theodor Haecker:

„Das Wahre und das Gute und das Schöne, die doch transzendente Begriffe sind und also jeweils das ganze und alles Sein betreffen – wo sind sie in einem heimlichen und heimatlichen Sinne zuerst sie selber? Wo sind sie daheim? Das Wahre versteht sich im Verstande, das Gute will sich im Willen, das Schöne fühlt sich im Fühlen“<sup>23</sup>.

#### 1. Das Wahre, Gute, Schöne

Theodor Haecker hat sich mit seiner Dreiheit des Geistig-Wertvollen also nicht Scheler angeschlossen<sup>24</sup>, der an die Stelle des „Guten“ das „Rechte“ gesetzt wissen wollte, sondern der seit dem 18. Jahrhundert üblichen Bezeichnung, die auch Windelband und H. Rickert für ihre drei Wertklassen

<sup>21</sup> Auch in diesem Belang muß ich auf meine Untersuchung über „Wertgefühl und Wert“ verweisen.

<sup>22</sup> Wobei einiges dafür spräche, das „Angenehme“ (in weiterem Sinn) sowie das „Nützliche“ zu den Wertgegenständen sekundärer Art zu rechnen. Vgl. Abschnitt I des II. Teils. (Nachträgliche Anmerkung.)

<sup>23</sup> Schönheit. Ein Versuch, S. 19.

<sup>24</sup> Was verständlich ist: bei seinem offenen Gegensatz zu ihm. — Dennoch hat er den Begriff des „geistigen Fühlens“ und manche Einstellung sonst herübergenommen.

beibehalten hatten. – Wie diese ordnete er sie auch der Dreiheit des geistigen Lebens, dem Denken, Wollen und Fühlen zu. (Darüber noch später.)

Älter als etwa 250 Jahre scheint nämlich diese Dreiheit – als Dreiheit – nicht zu sein.

In ihrer hohen Zeit freute sich die griechische Antike an ihrer Einheit von Schön und Gut, der Kalokagathie, dem Ideal offenbar adeligen Sinnes. Platon pries im „Symposion“ (etwas anders auch im „Phaidros“) den Aufstieg des Eros von der sinnlichen zur seelischen Schönheit und zur Idee des Schönen selbst; im „Staat“ den Weg aus der Welt der Schatten zum Anblick der Sonne, der Idee des Guten; nur im „Philebos“ scheinen neben dem „Maß“ die „Schönheit“ und die „Wahrheit“ (aber statt der „Wahrheit“ wohl eher: „Einsicht“, „Vernunft“) zum Wesen des „Guten“ zu gehören. – Die späte Antike, Plotin, zielte dagegen auf die Einheit von Schön und Wahr. Der Nus, der „Geist“, ist das Urschöne; und die Seele, die seine Schönheit zu schauen vermag, muß ihm selbst schon ganz ähnlich geworden sein<sup>25</sup>. Hinter diesem Nus steht aber wieder das Ur-Eine, das Gute. (Aller antiken Philosophie gegenüber ist zudem Vorsicht geboten: Gut und Schön und Wahr bedeuten nicht durchaus dasselbe wie in der Gegenwart<sup>26</sup>.)

Für das mittelalterliche Denken, bei Thomas wie bei Duns Scotus, verband sich – in den sogenannten Transzendentalien (d. h. den allgemeinsten Bestimmtheiten alles Seienden, jenseits der Kategorien) – „Wahr“ und „Gut“ mit dem Seienden; jegliches „ens“ ist „verum“ und „bonum“ zugleich – je nach der Blickrichtung das eine oder das andere. „Schön“ ist unter diese „transzendentalen Begriffe“ in der Regel nicht aufgenommen. Aber die Verbindung von „Schön“ und „Gut“ läuft doch zuweilen mit unter<sup>27</sup>; und ebenso die von „Schön“ und „Wahr“ (Schönheit als „splendor veritatis“). Diese Transzendentalität, nicht die Kantische, hat Th. Haecker in dem vorn angeführten Satz gemeint: Identität des Seienden unter verschiedenen „Aspekten“.)

(Man kann also nicht einfach sagen: Das Mittelalter hätte die typisch antike Verbindung von „Güte und Schönheit“ charakteristischerweise durch die Verbindung von „Güte und Wahrheit“ ersetzt.)

Erst Shaftesbury scheint (1708) die Trias des „Schönen, Wahren und Guten“ und das Pathos dafür begründet zu haben (A letter concerning Enthusiasm)<sup>28</sup>. Den Ton freilich legte er wieder – im Sinne Plotins mehr als im

<sup>25</sup> „Wär' nicht das Auge sonnenhaft . . .“, die Goetheschen Verse haben hier ihre Quelle. Siehe u. a. Überweg-Prächter (Grundriß I) S. 608. — Von der Goetheschen Farbenlehre her vgl. meine Bemerkungen in dem Versuch: „Newton, Goethe, Pascal“ (Festschrift des Wiener Goethe-Vereins, 1949).

<sup>26</sup> Im Johannesevangelium heißt der „gute“ Hirte im griechischen Text: der „schöne“ Hirt: ὁ ποιμὴν ὁ καλός.

<sup>27</sup> Thomas (S. Th. 1 a 2 ae, 27, 1) ad tertium dicendum, quod pulchrum est idem bono sola ratione differens. — Vgl. O. Willmann, „Gesch. d. Idealismus“ II § 65, 5; oder „Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke“ (Sammlung Kösel 1909) S. 62. Vgl. auch J. Rintelen, Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung I (1932) S. 14.

<sup>28</sup> Vgl. u. a. Überweg, Frischeisen-Köhler, Moog (Grundriß III), S. 388. — Die Trias

Sinne der klassischen französischen Poetik (des Boileau: le beau c'est le vrai) – auf den Wahrheitsgrund des Schönen: „beauty is truth“.

Einer der Wege von der Ästhetik Shaftesburys führte zur Umkehrung: zum Schönheitsgrund der Wahrheit:

Beauty is truth, truth is beauty – that is all  
Ye know on earth, and all ye need to know.

J. Keats, Ode on a Grecian Urn

Schiller rühmte zwar in den „Künstlern“ noch das Schöne nur als „Morgentor“ in „der Erkenntnis Land“, im Dienste also der Wahrheit; in den Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ aber bereits als die eigentliche Vollendung des Humanen, auch des Guten also, in der Freiheit des Spiels.

Kant jedoch hatte mit seiner dreifachen Kritik – der reinen, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft – die Dreiheit der philosophischen Disziplinen für das 19. Jahrhundert: Logik (bzw. Erkenntnistheorie), Ethik und Ästhetik, auf die Dreiheit des Wahren, Guten und Schönen bereits festgelegt. (Die Metaphysik und mit ihr das Seiende und das Sein waren in der Nachfolge Kants ausgeschaltet.) Am ausgeprägtesten erscheint das philosophische Denken in dieser zugleich wertbestimmten Gliederung in der Schule Windelbands. Die Normen dieser Disziplinen: das Wahre, Gute und Schöne, aber wurden für ihn zugleich als transzendente Wirklichkeit erlebt – als die Urbestimmungen des „Heiligen“<sup>29</sup>. Das moderne Denken hat hier – in der Nachfolge Kants – einen Weg zurück zum Jenseitigen gefunden.

In der pathetischen Hinwendung zu dieser Dreiheit der geistigen Ideale – seit dem 18. Jahrhundert – schwingt mehr oder weniger offen, mehr oder weniger bewußt die Neigung mit, sich irgendwie, platonisch oder plotinisch, ideenverhaftet oder seinsverbunden, von dem persönlichen Gott zu distanzieren, dem Ich-Du-Bezug auszuweichen. Das Evangelium kennt den Logos, aber der Logos war bei Gott (war Gott zugewendet), von dem Wahren, dem Guten und dem Schönen als den Zielen, als dem Sinn des Lebens spricht es nicht. Aber wie das altchristliche und das mittelalterliche Denken die antike Ideenspekulation in die Theologie des „summum bonum“ (das ist zugleich des Höchst-Beglückenden und des Höchst-Wertvollen) verwoben hat, so

„Das Wahre, das Schöne und das Gute“ werden von Chr. Wolff mit dem „Vollkommenen“ identifiziert (J. Fischl, Geschichte der Philosophie III, 183). — Victor Cousin veröffentlichte 1837 seine Abhandlung: „Du vrai, du beau et du bien“.

<sup>29</sup> Windelband, „Präludien“ II, 125 f. und 305. — Vgl. die Kritik von M. Wittmann, Die moderne Wertetik (1940) S. 51 ff. — Die „Präludien“ schließen mit dem erstaunlichen Satz: „Der Ewigkeit sind wir gewiß, wenn aus dem Gewirr der Meinungen wir uns retten in die ruhige Klarheit der Wissenschaft, — wenn all das leidenschaftliche Drängen unserer Wünsche auszittert vor dem willensstarken Bewußtsein der Sittlichkeit, — wenn, allen Wunsches bar, wir das problembekümmerte Haupt zu seliger Ruhe niederlegen in den Schoß der Kunst“. — So konnte 1883 ein Professor meditieren vor einem dankbaren Publikum und „Sub specie aeternitatis“. — Die allerdings mehr der transzendenten Wirklichkeit offene Skizze über „Das Heilige“ ist fast zwanzig Jahre jünger (1902). Die letzte Stelle ist aber jenem älteren Wort belassen.

haben die modernen christlichen Denker versucht, die Wertideen des letzten Jahrhunderts in ihre Schau Gottes einzugliedern, teils indem sie aus ihnen herausholten, was der großen objektiven Denkweise Platons oder des Aristoteles oder des heiligen Thomas gemäß war (Theodor Haecker; Guardini, Tod des Sokrates), teils indem sie darin neue gangbare Wege des Glaubens aufzeigten (J. Hessen). Windelbands und Rickerts „postulatorischer Theismus“, die Forderung, das Höchst-Wertvolle müsse auch wirklich sein<sup>30</sup>, geht ja geradezu von der Macht des Werterlebnisses aus.

## 2. Das Schöne, das Wahre, das Rechte

Nun aber ist nüchtern zu prüfen, was an den immerhin traditionellen Begriffen tragfähig bleibt, welches ihr wahrer Inhalt ist, in welchem Sinne mit ihnen das Geistig-Wertvolle erfaßt wird.

### A. Das Schöne

Vom Schönen. – Noch einmal habe Th. Haecker das Wort: „Dinge wie Liebe und Schönheit“ seien „niemals zu definieren, sondern höchstens zu analysieren...“ Und für jede solche Analyse gelte „der Vorbehalt des wunderbaren Thompsonschen Verses:

„Now all is said, and all being said – aye me!  
There yet remains unsaid the very She.

Und Haecker setzt hinzu: „Schönheit ist immer noch etwas anderes als...“<sup>31</sup>.

Ein anderer neuerer „Traktat vom Schönen“ – von Kurt Riezler (1935) –, der eigentlich nicht vom Schönen überhaupt, sondern von dem handelt, was „gut“ ist am Kunstwerk, und der (in einer der Haeckerschen fast entgegengesetzten Richtung) der „Gestaltung“ dessen nachgeht, was vom „Sein in der Seele“ nach „Ausdruck“ ringt, kann sich kaum genug tun, auf die Unfaßbarkeit, Unsagbarkeit des eigentlichen Bestandes hinzuweisen.

Rilke, der Beredte, dessen Wort den zartesten Stimmungsvariationen nachspürt, hat, bei all seiner Wortmacht und mit dieser, die Unsagbarkeit des unmittelbar Erlebten beklagt und gepriesen. Heidegger stammelt bewußt in der „Lichtung des Seins“.

Mit einem etwas leichtsinnigen „Je ne sai quoi“ hat sich das Rokoko gerade dem Schönen gegenüber gehoffen.

Pascal aber hatte bereits das Paradoxe des Erkenntnisganges formuliert. Alle Grundbegriffe, die eigentlichen „Gegebenheiten“ (das Wort ist nicht von Pascal) – auch die des rationalsten, des geometrischen Denkens: Raum,

<sup>30</sup> Vgl. die Darstellung dieses Postulats im Schlußabschnitt der „Wertphilosophie“ von J. Hessen. — Vorgebildet ist es in Lotzes neugeformtem „ontologischem“ Beweis Gottes. Mikrokosmos III. 557: „Es ist eine unmittelbare Gewißheit, daß das Größte, das Schönste und Wertvollste nicht bloßer Gedanke, sondern Wirklichkeit sein muß.“ — Für das scholastische Denken war das eine Selbstverständlichkeit, ein Axiom: „omne ens bonum“.

<sup>31</sup> Schönheit. Ein Versuch S. 106.

Zeit, Bewegung (er zählt noch andere dazu) seien undefinierbar, obwohl wir unmittelbar (intuitiv, instinktiv gefühlsmäßig – aber „Gefühl“ in dem umfassenderen Sinn von „sentiment“) sehr wohl wüßten, was sie seien, und auch sicher mit ihnen umzugehen verstünden. Jede Definition, die man versucht habe, habe sich noch als unzulänglich erwiesen. Jedermann aber sei sich klar darüber, was mit den Namen, die diese Dinge bezeichnen, gemeint sei<sup>32</sup>.

Dennoch geht es zunächst darum, dem Wertfundament des Schönen also der gegenständlichen Beschaffenheit nahe zu kommen, die das Schöne konstituiert, wenn nicht durch Definition, so doch in einer das Wesentliche wenigstens aufdeckenden Analyse.

Von der Vieldeutigkeit des Wortes „καλός“ in der griechischen Sprache war gelegentlich schon die Rede: von „jenem eigentümlichen Begriff des griechischen Geistes, der sich durch seine Zwitterstellung zwischen dem moralisch Guten, dem ästhetischen Schönen und dem sozial Ehrenhaften (honestum!) . . . einer wortgetreuen Übersetzung entzieht“ (G. Kafka; vgl. die Anmerkung über die antiken Bezeichnungen: Teil II, Abschn. 3).

Wer in einem philosophischen Wörterbuch nachliest<sup>33</sup>, was alles bereits als „schön“ gegolten hat, mag allerdings in jene gelinde Hoffnungslosigkeit versinken, die Schicksal schon längst hätte derer sein müssen, die nur einige Blicke in die Geschichte des philosophischen Denkens getan haben (die sich in dieses „Meer des Irrtums“ geworfen wußten), hätten sie nicht alle immer wieder genug Vertrauen in die eigene Einsicht und genug Mut, von neuem zu beginnen, genug geistige Lebenskraft in sich gehabt. (Wir alle hoffen immer wieder, erstaunlicherweise, „aus diesem Meer des Irrtums aufzutauchen“.)

Der sinnliche Schein, die Illusion an sich . . . was ohne Begriff gefalle . . . der gelungene Ausdruck . . . die ausdrucksvolle Form . . . die Angemessenheit der Form an den Inhalt . . . die Idee der Erscheinung . . . das Unendliche in endlicher Darstellung . . . was Lust der Einfühlung, Lust der Entladung gewähre . . . oder Lust am Menschlich-Bedeutungsvollen . . . was das freie Spiel der Gemütskräfte auslöse . . . was Freude an Gliederung und Einordnung ermögliche . . . – es gäbe noch eine Reihe solcher Formeln je nach der Richtung der jeweiligen Ästhetik: der intellektualistischen, emotionalen, kritischen; der idealistischen, formalistischen, psychologischen; der biologischen, ethnologischen, soziologischen Richtung.

#### a) Das Schöne und das Menschlich-Bedeutsame

Auszusondern wäre wohl zunächst aus dem Bereich des eigentlich Schönen das „Menschlich-Bedeutungsvolle“, so sehr gerade dieses Gegenstand der Dichtung, der Kunst ist. Das „Tragische“, „Komische“ und „Rührende“ z. B. sind nicht Kategorien der reinen Ästhetik, soweit diese nämlich nur Lehre

<sup>32</sup> De l'esprit géométrique — deutsch von E. Wasmuth in dem Band: „Blaise Pascal, Die Kunst zu überzeugen“ (1938 und 1950), S. 67 ff.

<sup>33</sup> Z. B. in dem von R. Eisler und R. Müller-Freienfels.

vom Schönen und vom Schönheitserlebnis ist. Bezeichnet werden so bedeutende menschliche Situationen, Schicksale oder Haltungen, Veranlagungen, die als solche auch außerhalb künstlerischer Darstellung ergreifen. Solche Situationen usw. sind Gegenstände der Kunst, und ihre künstlerische Gestaltung kann schön sein. Sie können auch in sich auf Grund ihrer Struktur schön sein. Sie stehen aber an sich weder gleichartig neben dem Schönen als „ästhetische Gegenstände“, noch sind sie dem Schönen als besondere Arten unterzuordnen. Ebenso muß „Würde“ und „Anmut“, alles „Niedliche“ und alles „Erhabene“, alles „Edle“, alles erotisch Packende, alles religiös Ergreifende als solches zunächst vom „Schönen“ unterschieden werden – was wiederum nicht ausschließt, daß auch sie, auf Grund ihrer Struktur oder ihrer Bezüge doch wieder ästhetischen Charakter bekommen können<sup>34</sup>.

### b) Das Schöne und das Wohlgefallen

Abstand nehmen muß man wohl auch von den Versuchen, das Eigentümliche des „Schönen“ auf dem Umweg über das „Gefallen“, d. h. über den Eindruck, den es macht, über das Schönheitserlebnis zu erfassen.

Die antike Formel: „Das Angenehme für Auge und Ohr“, sondert das unmittelbar Sinnlich-Lustvolle, das Wohlschmeckende, Wohlriechende (*sapores et odores*) aus und umschreibt so negativ den Bereich des Schönen. Für Thomas von Aquin ergab sich daraus positiv der Hinweis auf den geistigen Charakter des Schönen: *aspectu seu cognitione*<sup>35</sup>. Gesichts- und Gehörssinn seien in vorzüglicher Weise Sinne des Erkennens (*cognoscitivi*). – Den Doppelausdruck: *aspectu seu cognitione*, darf man wohl auf den einheitlichen der „Gestalterfassung“ zurückführen.

Die Kantische Formel: was „interesseloses Wohlgefallen“ erwecke, schließt im Sinne ihres Urhebers sowohl das Sinnlich-Angenehme, das nicht von Begierde, als auch das Gute aus, das nicht von einer Absicht, einem Ziel zu trennen sei. So konnte Kant das „je ne sais quoi“ der Geschmacksästhetik seines Jahrhunderts, freilich wieder nur negativ, bestimmen.

Thomas von Aquin hatte einerseits formuliert: „*Pulchra sunt, quæ visa placent*“<sup>36</sup>. Er hätte hinzufügen können: *visa aut audita*, „als Gesehenes oder Gehörtes“; sagt er doch auch: *dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonus*. Er wiederholte damit die antike Formel vom „Angenehmen für Auge und Ohr“. Dem Kantischen Gedanken sehr nahe aber war er mit der Forderung gekommen: *pulchrum autem dicatur id, cuius ipsa apprehensio placet*<sup>37</sup>,

<sup>34</sup> Kant rechnet in der „Kritik der Urteilskraft“ auch das Sinnlich-Angenehme und das Ethisch-Erhabene zum Ästhetisch-Gefallenden. Sein Begriff des Ästhetischen ist also auch nach dieser Richtung weiter als sein Begriff des Schönen — von der Verwendung des Wortes „ästhetisch“ in der „Kritik der reinen Vernunft“ ganz abgesehen. — Hegel trennt das „Erhabene“ vom „Schönen“, weil der Einklang fehle zwischen „Idee“ und „Gestalt“. (Vorlesungen über „Ästhetik“, Auswahl von Bäumler, S. 122, 142 u. a.)

<sup>35</sup> S. Th. 1 a 2 ae, 17. 1.

<sup>36</sup> S. Th. I, 5. 4.

<sup>37</sup> S. Th. 1 a II ae, 27, 1.

„dessen bloße Erfassung schon Wohlgefallen erregt“, und noch mehr mit der These: *ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus*<sup>38</sup>. Bei Kant wie bei Thomas wird somit als besonderes Merkmal des Wohlgefallens am Schönen der Ausschluß jeglichen Bezugs auf etwas außerhalb des schönen Gegenstandes selbst Liegenden hervorgehoben: „Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst“ (Mörke)<sup>39</sup>.

Aber diese Art des „interesselosen“, nur auf dem Gegenstand an sich ruhenden Wohlgefallens hat sich als die Art herausgestellt, in der jegliches Ding das Wert hat, gefällt: es ist das Wohlgefallen des Wertgefühls überhaupt<sup>40</sup>. Die beiden indirekten Formeln von Thomas und Kant sind also für das Schöne allein zu weit: sie umfassen auch das Wahre oder das Edle und selbst das Angenehme (insoweit dessen „Wert“ anerkannt werden soll, denn auch das Sinnlich-Angenehme hat als solches Wert<sup>41</sup>. – Umgekehrt war die antike Formel, die das Schöne auf Schau- und Hörbares beschränkt, zu eng. – Interesselos ist die ursprüngliche bejahende Gefühlsantwort immer, wo es sich um den Wert selbst handelt. Sogar der „Nutzwert“ kann als Wert interesselos anerkannt werden.

Daß das Schöne interesseloses Wohlgefallen erwecken müsse, heißt somit nur, daß es Wert habe. Wird die Formel, noch dazu in der erweiterten Fassung: „Schön ist, was gefällt“, ernst genommen, wie das Theodor Haecker tut in seinem Versuch von der „Schönheit“, so wird konsequenterweise alles, was Wert hat, schon deshalb weil es Wert hat, mag es sonst wie immer beschaffen sein, zu etwas Schönerem. – Und Th. Haecker ergeht sich in dieser Konsequenz mit all seinem Schwung: „Schönheit ist Schönheit“.

Der indirekte Weg vom Erlebnis aus war zwar für die Klärung des Wertbegriffes selbst der einzig gangbare: Wert besteht ja geradezu in dem Bezug auf jene besondere Art von Gefühlsreaktionen. Nicht aber unumgänglich ist der Rekurs auf das Gefühlserlebnis für die Bestimmung der Wertfundamente (oder der Wertgegenstände). Die Wertfundamente sind Beschaffenheiten der

<sup>38</sup> S. Th. ebd.: „... daß sich bei seinem Anblick bzw. seiner Erkenntnis das Verlangen legt.“

<sup>39</sup> Th. Haecker: „Das Schöne genügt sich selbst, schon in dieser Welt“. — Schiller (Kallias-Briefe): „Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung“. — Hegel: „Dadurch allein steht das Ideal (das Schöne als vollendete Erscheinung der Idee in sinnlicher Gestalt) im Außerlichen mit sich selbst zusammengeschlossen frei auf sich beruhend da, als sinnlich selig in sich, seiner sich freuend und genießend. Der Klang dieser Seligkeit tönt durch die ganze Erscheinung des Ideals fort, denn wie weit sich die Außengestalt auch ausdehnen möge, die Seele des Ideals verliert in ihr nie sich selber . . .“ (Hegels Ästhetik, Auswahl von Bäumler, 1922, S. 81).

<sup>40</sup> Thomas allerdings „unterscheidet „bonum“ und „pulchrum“ einerseits insofern, als jedes „bonum“ eine Art „appetitus“ (Verlangen) erzeuge, während beim Anblick des Schönen das Verlangen beruhigt werde (*quietetur appetitus*); andererseits insofern als beim Schönen dessen Erfassung (*apprehensio*) gefalle, während das „bonum“ einfachhin gefalle, allerdings in bezug auf das Verlangen (*id quod simpliciter complacet appetitui*).

<sup>41</sup> Und jedes „bonum“ (das „honestum“ wie das „utile“ und das „dulce“) hat — trotz Thomas — Wert an sich und erregt „interesseloses Gefallen“ — abgesehen von allem Verlangen, das sich darauf richten mag.

wertgehaltenen Gegenstände und als solche sachlich und intellektuell erkennbar, wenn auch unter der auswählenden Orientierung durch die Gefühlsreaktion. Man muß ebenso angeben können, worin die Schönheit bestehe, wie man angeben kann, worin Adel oder Wahrheit bestehe, so schwierig das auch bei allen dreien ist.

### c) Die objektiven Formeln

Und zu solcher Bestimmung stehen die beiden großen Formeln bereit: die von Augustinus bis Leibniz und bis zur Gegenwart gültige Formel (1): „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ (*unitas in varietate*) – und die von Hegel ausgeprägte, für den deutschen Idealismus bezeichnende, aber auch schon in der klassischen Kunsttheorie Schillers und Goethes, bei diesen beiden durch Kants bzw. Schellings Einfluß wirksame Formel (2): Voller Ausdruck der Idee in der Erscheinung („Das sinnliche Scheinen der Idee“). Nach den beiden Formeln werden „Formschönheit“ und „Schönheit des Gehalts“, „formale“ und „charakteristische“ Schönheit unterschieden.

#### (1) Einheit in der Mannigfaltigkeit

Die erstere Formel enthält auch die Grundbestimmung der Thomistischen Schönheitslehre. Der indirekten Formel: *pulchra dicuntur, quae visa placent*, entspricht die direkte Bestimmung: *unde pulchrum in debita proportione consistit*, d. h. die Schönheit bestehe in dem gehörigen Verhältnis der Teile zueinander. – An anderer Stelle ist die Proportionalität, *debita proportio sive consonantia*, noch von zwei anderen Forderungen umrahmt. Voran steht das Erfordernis der *integritas sive perfectio* (der Unversehrtheit oder Vollendetheit) und den Schluß bildet das der *claritas* (worunter vielleicht ebenso Klarheit im Sinn von Durchsichtigkeit, wie von *splendor*, Glanz gemeint ist<sup>42</sup>).

Die wesentliche bleibt auch von diesen drei Bestimmungen die mittlere: das gehörige innere Maß und der Zusammenklang (des Mannigfaltigen im Ganzen). Über „Vollkommenheit“ (hier als Voraussetzung der „Schönheit“) ist noch später zu sprechen. Die Forderung der „Durchsichtigkeit“ geht wohl darauf, daß Ebenmäßigkeit und Zusammenklang deutlich, d. h. anschaulich erkennbar wären; „Glanz“ jedoch wäre eine Metapher für die seelische Wirkung der Schönheit, also für die Erregung des Wohlgefallens. (Hieß es doch auch: *pulchritudo splendor veritatis*<sup>43</sup>.)

<sup>42</sup> S. Th. I, 5, 4 und 39, 8. — Th. Haecker nimmt auf diese objektiven Bestimmungen nur dort Bezug, wo er die Mängel der „Schönheit des Bösen“: Auslassung, Verworrenheit, Undurchsichtigkeit, aufweist (auch da ohne auf Thomas hinzuweisen). — „Schönheit. Ein Versuch“, S. 81 ff. — An Stelle der „integritas“ setzt Thomas anderswo auch „magnitudo“ (das Bedeutungsvolle): die Bestimmungen sind also nicht ganz festgelegt. In der Anmerkung der Turiner-Ausgabe der *Summa* wird auf Dionysius Areopagita, *de div. nom. cap. 4* hingewiesen: „*Deum esse causam cuiuslibet pulchritudinis in quantum est omnis consonantiae (sive proportionis) et claritatis causa.*“

<sup>43</sup> Vgl. meine Abhandlung „Wertgefühl und Wert“, a. a. O. S. 5.

Aber auch für Kant bleibt dieses direkte Merkmal des Schönen mehr, als es scheinen möchte, maßgebend<sup>44</sup>. Er bestimmt das Schöne z. B. näher aus seiner besonderen Wirkung auf die „Gemütskräfte“, die es zu „freiem Spiel“ anregt. Die Grundlagen für diese Wirkung aber sucht er in der „Form“, in der „Gestalt“ des schönen Gegenstandes<sup>45</sup>. Alle seine Definitionen werden von dem rein Gestaltmäßigen der Schönheit her verständlich. „Schön ist, was ohne Begriff allgemein gefällt<sup>46</sup>. Denn Gestalt ist Sache der „Anschauung“. Oder: Die Schönheit liege in der „Form der Zweckmäßigkeit . . . ohne Vorstellung eines Zweckes“<sup>47</sup>, – d. h. doch wohl in reinen Gestaltqualitäten, in ihrer inneren Ausgeglichenheit.

Die Bestimmung: „Ausgeglichenheit der Gestalt“ muß nur weit genug verstanden werden, und es umfaßt tatsächlich alles Schöne. Das Edle ist zugleich schön. Auch das Erhabene kann schön sein. Und Tragik zeigt geradezu ein Gleichgewicht in seiner Struktur und ist darum zugleich schön. „Ausgeglichenheit“ darf die wildesten Gegensätze nicht ausschließen. Es gibt auch wilde Schönheit oder richtiger: Schönheit im Wilden. Und „Gestalt“ muß bei jedem Beziehungsgefüge als dessen Einheit erfassbar sein. Es gibt nicht nur Raum- und Zeitgestalten<sup>48</sup>, d. h. einerseits Figuren, andererseits Bewegungen, Veränderungen (Melodien, Tänze), sondern auch raum- und zeitlose Gefüge, Harmonien und Disharmonien von Farben und Tönen; aber (in diesem Sinn) auch Gefüge (Kompositionen) von Geschmacks- und Tasterlebnissen müssen als „Gestalten“ verstanden werden (J.-K. Huysmans). Und Gestalten bilden ebenso alle anderen statischen und dynamischen Bezüge, Funktionen, auch die bloß „möglichen“ mathematischen; Gestalten bilden die Gefüge von Begriffen oder Phantasien, die sich in einem System, einem Traum zusammenfinden. Zu Gestalten vereinigen sich die Erlebnisse, die Schicksale der Menschen; ihre eigene Gestalt haben die mannigfaltigen seelischen Beziehungen der Menschen zueinander, die Regungen innerhalb einer Menschenseele für sich (die Idee der „schönen Seele“). Gestalten sind auch die Staats- und Rechtsformen; Gestalt haben Sitten und Bräuche. „Alles Mögliche“ hat, sofern es ein Mannigfaltiges ist, seine Gestalt. In dieser Gestalt muß die erforderliche<sup>49</sup> Ausgeglichenheit, das erforderliche<sup>49</sup> Gleichgewicht von Gegensätzen (*debita<sup>49</sup> proportio et consonantia*) vorhanden sein, in jedem Relationsgefüge ein besonderes Gleichgewicht, damit das Ganze schön sei<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> Vgl. die Bemerkung zu Eulers Farbentheorie in der Kritik der Urteilskraft, Reclam, S. 14.

<sup>45</sup> Kr. d. U. § 30.

<sup>46</sup> Kr. d. U. § 9.

<sup>47</sup> Kr. d. U. § 17

<sup>48</sup> Kant unterscheidet diese beiden Gestalten noch als „Gestalt“ und „Spiel“ (Kr. d. U. § 14 u. a.), Goethe als „Gestalt“ und „Bildung“ (Einleitung zur „Morphologie“).

<sup>49</sup> Da steckt der Haken: Das „Unsagbare“, das nicht mehr Bestimmbare, nur Erlebbares, das „je ne sais quoi“, trotz allem.

<sup>50</sup> Kant unterschied „erhaben“ und „schön“ schon in seiner Jugendschrift „objektiver“ als Hegel): „Die Nacht ist erhaben, der Tag ist schön“. — Aber „erhaben“ und „schön“ schließen einander auch in diesem Sinne nicht aus. Auch die erhabene Nacht hat ihre Schönheit. („Nacht ist schon hereingesunken . . .“: das Elfenlied zu Beginn von „Faust“ II.)

Hier liegt der Grund aller ästhetizistischen Übersteigerung, aller Parolen von „l'art pour l'art“: Das Wertfundament „Schönheit“ isoliert sich, wird selbst zum Wertgegenstand, zum an sich Geliebten, Beseligenden, die „Schönheit“ wird zum „Schönen“. Der „Inhalt“, der „Stoff“ wird irrelevant. Auch Schiller gehört zu den Begründern dieser Kunstauffassung, dieser Weltanschauung: die Amphora „existiert aus bloßer Form“<sup>51</sup>.

## (2) Ausdruck der Idee in der Erscheinung

Die zweite Formel (2), die der „Gehaltsästhetik“, lautet in der Prägung Goethes: „Manifestation der Idee“ („Das Gesetz, das in Erscheinung tritt, in der größten Freiheit, nach seinen eigenen Bedingungen, bringt das objektiv Schöne hervor“<sup>52</sup> – in der Prägung Hegels: „Scheinen der Idee“ in der sinnlichen Gestaltung („daß die Idee und ihre Gestaltung als konkrete Wirklichkeit einander vollendet adäquat gemacht seien“<sup>53</sup> – in der Prägung Schellings: „Das Unendliche, endlich dargestellt, ist Schönheit.“ Dieses Prinzip der Kunst, die sich so als „Ausdruckskunst“ versteht – ihr folgt der erwähnte „Traktat vom Schönen“ (eigentlich vom „Guten“ in der Kunst) Kurt Riezlers – hat, wenn der Ton auf „Idee“ liegt, zur Grundlage das Kriterium des Bedeutungsvollen, zumeist des Menschlich-Bedeutungsvollen<sup>54</sup>. Sie würde daher, rein in diesem Sinn genommen, aus dem Bereich des Schönen ausscheiden – ohne dadurch an Wichtigkeit für die Kunst etwas zu verlieren. Aber in diesem „Durchscheinen der Idee“ – der Ton liegt jetzt auf „Scheinen“ –, in diese Entsprechung von „Idee“ und „Ausdruck“, in diesem Beziehungsgefüge, dieser zweipoligen Gestalt kann es auch Ebenmaß und Zusammenklang geben. Dieses „Durchscheinen“ kann somit schön sein.

Und das ist der Fall, wenn die Erscheinung reiner Ausdruck der Idee ist, wenn die Erscheinung – und hier bekommt die „claritas“ eine besondere Bedeutung – tatsächlich „durchsichtig“ ist. Auch „Schönheit des Ausdrucks“ ist aber, so verstanden, „formale“ Schönheit (1), d. h. eine auf Gestalt –, auf Bezugsqualitäten beruhende Schönheit. (Es ist schon schön, daß eine Gestaltung, ein Gebilde, überhaupt Ausdruckskraft habe, damit ist ja schon „Entsprechung“, und das ist Proportionalität, gegeben. Der Ausdruck selbst gewinnt an Schönheit je reiner diese Entsprechung wird („integritas“), je harmonischer sich das Verhältnis zwischen Idee und Erscheinung (die „consonantia“) gestaltet.

<sup>51</sup> Kallias-Briefe. — Vgl. die edle Darstellung: „Beiträge zur Ästhetik der deutschen Klassiker“ von R. Heinrich von Stein (Reclam Nr. 3090). — Es war einmal!

<sup>52</sup> „Aus Kunst und Altertum“ 1823 bzw. aus dem Nachlaß. — Was Goethe eigentlich meint, zeigt deutlicher der andere Satz: „Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben“. („Aus Kunst und Altertum“ 1823.) — Die Analogie der Natur- und der Kunstgebilde ist die Grundidee von Goethes Ästhetik schon zur Zeit der Italienischen Reise.

<sup>53</sup> Hegels Ästhetik, Auswahl von Bäumler, S. 76 und 78.

<sup>54</sup> Auf die ausgesprochene Hegelsche Terminologie muß dabei verzichtet werden.

## d) Schönheit als Gestaltungsqualität

Gewiß ist nicht viel damit gesagt, daß Schönheit in einem inneren Gleichgewicht der Gestalt bestehe – zumal wenn man statt dessen (simplifizierend) „Ordnung“ schlechthin sagt. Gewiß hatte Theodor Haecker recht, die „Philosophen“ abzulehnen, die so sehr geneigt seien, „von der Schönheit zu sagen, sie sei nichts anderes als «Ordnung»“. Und mit Recht fügte er hinzu: „Schönheit ist immer auch noch «etwas anderes als» – in diesem Falle: Ordnung, nämlich einfach sie selber. Die Unsagbarkeit nur ist sagbar, nicht sie selber. Gewiß ist Ordnung ein unentbehrliches Element der «Schönheit», aber sie ist nicht identisch mit ihr. Auch der Glanz, der «splendor», ist es nicht“<sup>55</sup>.

Aber die Unzulänglichkeit der Bestimmung des Wesentlichen an der Schönheit (und auch eine exaktere Bestimmung als „Ordnung“ schlechthin bleibt unzulänglich) darf nicht zum Verzicht auf den Versuch einer Bestimmung überhaupt führen. – Sonst gerät man in die Gefahr, der Theodor Haecker auch erlegen ist, schließlich alles was Wert hat, zumal wenn es Begeisterung erweckt und verdient, als schön zu preisen. – Kann man nicht „definieren“, so soll man deshalb das „Analysieren“ nicht lassen.

Auch der andere Einwand, daß sich gerade das sogenannte „Schönheitsempfinden“, das, was man „ästhetischen Geschmack“ genannt hat, vor allem in Frankreich und im 18. Jahrhundert, jeglicher allgemein gültiger Bestimmung immer wieder entziehe und so individuell und relativ sei, wie kaum etwas anderes, soll nicht übergangen werden. Es gilt darauf wohl dieselbe Antwort wie auf den Einwand von der Relativität alles Rechten und Guten. Auch alles Rechte ist individuell und von den Umständen abhängig. Was in dem einen Fall recht ist, kann in einem anderen unrecht sein. Die Idee des Kategorischen Imperativs, daß die Maxime des Handelns jederzeit Gesetz für alle müsse werden können, ist sehr wohl vereinbar mit dem individuellen ethischen Prinzip der älteren Romantik (Schleiermachers): „Werde, was du bist!“ Jeder nämlich, für den die Maxime meines Handelns – in dem besonderen Fall, auf den ich sie anwendete – Gesetz werden soll, müßte ja auch in durchaus in derselben Situation sein, in der ich im Moment meines Entschlusses war, in derselben äußeren Situation wie in derselben inneren Verfassung, damit er das Recht und die Pflicht hätte, in derselben Weise zu reagieren<sup>56</sup>.

So ist auch Schönheit immer etwas durchaus Individuelles und Relativ-Abhängiges. In keinem wirklichen Fall sind die Gewichte einer Gestalt, zwischen denen ein Ausgleich herzustellen wäre, ebenso verteilt wie in irgendeinem anderen, noch so ähnlichen Fall. Was in dem einen Fall schön ist, ist es im zweiten schon nicht mehr. Wo aber Schematisierungen einsetzen, auch

<sup>55</sup> „Schönheit“ S. 106.

<sup>56</sup> Auf Simmels, Schelers, N. Hartmanns Beiträge zu dieser Frage vom „individuellen Gesetz“ kann nur verwiesen werden. — Es darf dabei aber auch auf das Problem der „Situationsethik“ innerhalb der Moralthologie aufmerksam gemacht werden, insbesondere auf die Stellungnahme Karl Rahners und Richard Egenters (vgl. Orbis Catholicus, April 1951, S. 315 ff.).

klassizistische, nach den vorzüglichsten Modellen, ist die Wirklichkeit des einzelnen Falles um ihr Recht gekommen.

Andererseits aber muß gesehen werden, daß sehr viele schönheits-fremde Faktoren am Schönheitserlebnis beteiligt sind und so den Gesamteindruck beeinflussen, der dumpf und ungeschieden, nicht analysiert, für ein verändertes Schönheitsempfinden, ein neuartiges Geschmacksurteil gehalten wird. Der individuelle und augenblickliche „Geschmack“ des einzelnen wie der Geschmack von Gesellschaftsschichten, Kulturen, Zeitepochen, der Stil der Künste und der Lebensformen, steht unter der bestimmenden Macht von Gewöhnung, Ermüdung, Reiz der Neuheit<sup>57</sup>, von Ideen der Vornehmheit, der Größe, der Wirkung, unter dem Einfluß sinnlicher, zumal erotischer Reize. Es wirken Eindrücke und Vorstellungen, Ideale von Lebendigkeit, von Geist, Anmut, Niedlichkeit oder von Ordnung und Recht, von sittlicher, von heiliger Würde mit. – Alle diese Eindrücke von den Dingen oder Forderungen an die Dinge, alle damit verbundenen „Wertantworten“ verändern im einzelnen Fall den Lebenswert oder die geistige Bedeutung des Erlebten und sie werden vielfach in das Schönheitserlebnis einbezogen und darnach die Schönheit des Erlebten bestimmt. – Woher es denn auch kommt, daß man alle diese Momente in der „Schönheit“ selbst zu finden glaubt und „das Schöne“ in so mannigfacher Weise zu umschreiben gesucht hat.

## B. Das Wahre

Das „Wahre“ und auch der Sinn der „Wahrheit“ und der „Wert des Wahren“ sind mannigfach und umstritten.

### a) Die Definitionen von „Wahr“ und „Wahrheit“

In zwei Bedeutungen hat „Wahrheit“ den Charakter einer Relation:

(1) im Sinn einer Übereinstimmung oder Entsprechung (*adaequatio, conformitas*)<sup>58</sup> zwischen Urteil, Ansicht, Meinung einerseits und Tatbestand, Wirklichkeit, Realität (*res*) andererseits – wonach wahr ein Urteil ist, das dem Sachverhalt entspricht, wonach die Erkenntnis in wahren Urteilen besteht;

(2) umgekehrt: im Sinne der Übereinstimmung eines wirklichen, vorgefundenen Gegenstandes (Dinges, Vorfalls, Verhaltens usw.) mit der Idee, die man von Gegenständen dieser Art hat, mit dem Ideal, das Gegenstände dieser Art in ihrer Vollendung vorstellt: ein wahrer Held, wahre Freundschaft, wahre Treue.

Im einen Falle (1) sind die Urteilsinhalte als Erkenntnisse wahr in Bezug

<sup>57</sup> Von Breitingen, dem alten Züricher, bis zur modernsten französischen Ästhetik (Coc-teau) wird das Schöne mit dem Neuen gleichgesetzt.

<sup>58</sup> Wobei „conformitas“ = „Entsprechung“ das bessere Wort ist als „adaequatio“ = „An-gleichung“. — Die Formel: „adaequatio rei et intellectus“ ist übrigens erkenntnistheoretisch hintergründiger als es scheint.

auf die Tatsachen, die darin erfaßt sind; im anderen Fall (2) sind die Gegenstände selbst wahr in Bezug auf die Begriffe, Ideen, Ideale, die man von ihrer Art hat. (Auf diese Bedeutung geht auch Hegels Idee von „Wahrheit und Wirklichkeit“ zurück.)

Diese beiden Wahrheitsbegriffe entsprechen den beiden Urteilsformen der neuen Logik: (1) dem prädikativen Urteil:  $a$  ist so und so beschaffen:  $fa$ ; (2) dem sogenannten  $E x (f x)$ , d. h.  $E s$  gibt ein  $a$ , von dem das Prädikat  $f$  gilt. ( $f$ , das Funktionszeichen, heißt: „... ist so und so“, oder: „... tut das und das“.)

(3) Das griechische Wort: ἀλήθεια in seiner ursprünglichen Bedeutung: Unverborgenheit, enthält immerhin noch einen Bezug auf die Erkenntnis. Wahrheit wäre darnach dasselbe wie Erkennbarkeit von Gegenständen; ob sich das Denken auf sie richte oder nicht: die Gegenstände bleiben der Erkenntnis zugänglich. — O. Willmann hat auf diese Grundbedeutung schon hingewiesen; M. Heidegger hat „Wahrheit“ in diesem Sinn von Erkennbarkeit (3) gegen „Wahrheit“ im Sinne richtiger Urteile (die er ὀρθότης nennt) für seine „Fundamentalontologie“ hervorgeholt<sup>59</sup>.

(4) Das Transzendente „wahr“, das „verum“ der scholastischen Ontologie, das eins ist mit jeglichem „ens“ — so wie jegliches Seiende auch ein „bonum“, ein „Gutes“, oder zuweilen auch ein „pulchrum“, ein „Schönes“, ist — kann von „wirklich“ kaum mehr unterschieden werden<sup>60</sup>. Damit ist aber Wahrheit, veritas, nicht mehr ein besonderer Aspekt des Seienden, sondern das Sein des Seienden selbst.

Wo jedoch „verum“ als „perfectum“, d. h. als ganz und gar zur Verwirklichung, zum Sein gekommen, verstanden wird, schon gar wo es als „echt“ gedeutet werden kann, ist man wieder auf die Bedeutung (2), die der Ideengemäßheit, der Artgemäßheit zurückgeraten.

(5) Für die immanentistische Erkenntnistheorie, für die es keinerlei „adaequatio“ oder „conformitas“ mit Tatbeständen jenseits des Erkenntnisinhaltes, jenseits der subjektiven Welt mehr gibt, für die eine solche von der Erkenntnis unabhängige Welt schon zur Metaphysik (womit man aber sagen will: zu den Fiktionen des metaphysischen Denkens) gehört, muß „wahr“

<sup>59</sup> „Platons Lehre von der Wahrheit“, 1947. — Goethe: „Das Wahre ist gottähnlich, es erscheint nie unmittelbar, wir müssen es aus seinen Manifestationen erraten“ („Aus Makariens Archiv“). — „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, läßt sich niemals von uns direkt erkennen; wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen...“ („Versuch einer Witterungslehre. Einleitendes...“). — Vgl. die oben angeführten Worte Goethes vom „Schönen“. — Das „Wahre“ ist hier freilich nicht das Unverhüllte, aber doch das sich Manifestierende.

<sup>60</sup> Auch hierher ließen sich Goethes Worte vom „Wahren“ setzen. — Vgl. J. Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute (1935), S. 39f. u. a. — In sehr drastischer Weise nun setzt „wahr“ und „wirklich“ in eins C. G. Jung, Psychologie und Religion (1942): „Ein Elefant ist wahr, weil er existiert. Der Elefant ist weder ein logischer Schluß, noch eine Behauptung, noch ein subjektives Urteil eines Schöpfers“ (S. 12). — Und im selben Sinn hat er vorher (S. 11) gemeint: „Die Idee ist psychologisch wahr, insofern sie existiert“. Sollte man da nicht doch eine klare Scheidung von „wahr“ und „wirklich“ auch in der Sprache wünschen?

umgekehrt mit „gegeben“, oder, soweit es sich um Komplexe von Beziehungen handelt, mit „widerspruchslos“ zusammenfallen<sup>61</sup>.

### b) Der Wert des Wahren

Auch „das Wahre“ in den letzten drei Bedeutungen, (3) bis (5), hat seinen „Wert“: als das Zugängliche, als das Seiende, das Wirkliche selbst, oder als das In-sich-Evidente. In der mittleren Bedeutung (4) ist Sein, d. h. Wirklichsein, das Wertfundament, um dessentwillen alles wirklich-Seiende Wert hat: „omne ens, in quantum ens, est bonum“<sup>62</sup>.

Diesem natürlichen Optimismus, daß Sein besser sei als Nicht-sein, daß jedes Seiende an sich Wert habe, steht der moderne (sich immer mehr ausbreitende) Pessimismus und Nihilismus<sup>63</sup> gegenüber, der für uns mit dem Haß des Mephistopheles gegen alles Seiende beginnt („Das Etwas, diese plumpe Welt“ – „Ich liebte mir dafür das Ewig-Leere“<sup>64</sup>) und bei Schopenhauer Theorie geworden ist, der aber reichlich älter ist und wie ein unterirdischer Strom das geistige Leben begleitet, immer wieder auftauchend und wäre es nur in der Weisheit des von Midas gefangenen Silen: nicht geboren zu sein, sei für den Menschen das Beste. – Das offene, unbefangene Denken des Mittelalters, das an dem so selbstverständlichen wie ungeheuerlichen Satz: omne ens bonum, trotz allem Bewußtsein von Erbsünde und Elend, festhielt, hätte freilich – könnte man sagen – dafür einen sicheren Hintergrund gehabt: die Gewißheit Gottes, des alles durchschauenden, durchaus gerechten und zugleich gütigen Schöpfers, des Urbildes zugleich alles kreatürlich Seienden; diese Gewißheit sei aber dem modernen Denken verloren gegangen und mit ihr das positive Wertgefühl allem Seienden gegenüber. – Nur dürften in Wahrheit die beiden Gewißheiten umgekehrt gelagert gewesen sein. Die Gottesgewißheit beruhte auf der Gewißheit vom Wert alles Seienden um seines Seins willen – auf dem Axiom von der Sinnhaftigkeit alles Wirklichen.

Diese fundamentale Wert-Positivität aber des Seienden, das Wertfundament: „Sein an sich“, fehlt in den modernen Werttafeln, sogar in denen, die im Dienst der Wiederherstellung dessen stehen, was Nietzsche zerstört

<sup>61</sup> Auch Franz Brentano hat in seiner späteren Lehre von der „Evidenz“ insbesondere nach der Deutung seines Schülers O. Kraus, diese „Kopernikanische Wendung“ mitgemacht. Vgl. F. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, herausgegeben von O. Kraus, 3. Aufl. (1934), S. 95 ff.

<sup>62</sup> S. Th. I, 5, 3.

<sup>63</sup> Auf die Unterscheidung von „Pessimismus“ und „Nihilismus“ kann ich hier nicht eingehen. Der Unterschied läge in der Einstellung zu dem Werthafte: der Pessimist vermißt an der Wirklichkeit jeglichen Wert; der Nihilist will nicht, daß etwas Werthafte existiere. Mephistopheles ist Nihilist. — Über die historischen Formen des Nihilismus der Revolutionäre lese man A. Camus, L'homme révolté, 1954.

<sup>64</sup> Wovon ein weiteres in meinem Buch: Goethe. Chaos und Kosmos (1950) zu finden wäre.

hatte<sup>65</sup>; und sie wäre doch der Urgrund für die Werthaftigkeit aller Modifikationen des Seienden: Wert hat jegliches Seiende um seines Seins willen, Wert hat dann jegliches Angenehme unter dem Seienden und weiter jegliches Lebendig-Kräftige, jegliches Edle, jegliches Schöne, jegliches Wahre, jegliches Rechte ... um seiner Annehmlichkeit, seiner Kraft, seines Adels willen usw. – Es könnte sein, daß in der Wiederentdeckung dieses fundamentalen Wertes der positive Sinn der Seins-Spekulationen Heideggers zu suchen wäre.

Doch handelt es sich bei den letzteren drei Bedeutungen (3) bis (5) nicht um den Wert des Wahren, sondern um den des Seienden an sich. Von Wahrheit ist sinnvoll, d. h. eigentlich doch nur die Rede unter den ersten beiden Bedeutungen, d. h. einer Entsprechung (*conformitas, adaequatio*) von etwas Wirklichem mit etwas Gedachtem (2), von etwas Gedachtem mit etwas Wirklichem (1).

### c) Wahrheit als Wertfundament

„Wahrheit“ ist also – noch einmal — ein Wertfundament. Sie ist die Beschaffenheit, um deretwillen das Wahre Wert hat, und zwar eine Beschaffenheit in Bezug auf etwas anderes, d. h. eine Entsprechung: eine Erkenntnis, eine Behauptung, ein Satz (1), weil sie eine Tatsache richtig erfassen, oder ein Gegenstand (2), weil er einer Vorstellung, einem Begriff, einer Idee gemäß ist. – Das Wahre (Urteil oder Gegenstand welcher Art immer) hat Wert um seiner Wahrheit (seiner Gemäßheit) willen.

Das Wertfundament aber „ist“ nicht ein „Wert“, sei es von Sätzen oder Wirklichkeiten (es wäre denn in metonymischem Sinn: Wertfundament = „Wert“ in seiner dritten Bedeutung – was aber weder bei Scheler noch bei Nicolai Hartmann klar festgehalten wird).

Und Wahrheit ist noch viel weniger für sich schon „Wert“, ja die geradezu greifbare Urgestalt von „Wert“. Das Mißverständnis Windelbands und Rickerts, in der Wahrheit liege das Eigentümliche allen Wertes sozusagen offen zu Tage – als „Geltung“ nämlich, da Wahres wie Wertvolles „gelte“ –, bedarf keiner Aufklärung mehr. Die theoretische Entscheidung, d. h. der Akt der Erkenntnis, das Ja, durch das ein Satz als wahr, ein Gegenstand als einer Idee entsprechend anerkannt wird, ist von anderer Art als die Entscheidung des Wertgefühls, das freudige Ja zum Schönen oder Edlen oder auch Wahren. – Franz Brentano hat schon 1889 unterschieden:

„Da wir die Erkenntnis lieben und den Irrtum hassen, so ist allerdings richtig, daß uns Urteile, die wir für richtig halten ... aus diesem Grunde lieb sind (daß wir sie also im Gefühl irgendwie wertschätzen). Aber wer möchte sich dadurch verleiten lassen, die geliebten Urteile selbst für Betätigungen der Liebe zu nehmen“<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> Scheler und Nicolai Hartmann, Jaspers und Heidegger haben alle in ihrer Art an diesem Werk der Wiederherstellung gebaut.

<sup>66</sup> „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“. Anm. 22 (eine Anmerkung schon der ersten Auflage). — Vgl. S. Behn, im (älteren) Lexikon der Pädagogik der Gegenwart (Herder

Fast zur selben Zeit, da Windelband „Wahrheit“ mit „Wert“ identifizierte (und er scheint damit einem primitiven logischen Fehlschluß erlegen zu sein), hat Nietzsche dem „Glauben der Wissenschaft“ an den absoluten Wert des Wahren, als einem letzten Rest von Metaphysik, von Frömmigkeit, von Glauben an (den „toten“) Gott im Namen der „Furchtlosen“ die Gefolgschaft gekündigt – als „einem lebensfeindlichen, zerstörenden Prinzip“:

„... der Wahrhaftige in jenem verwegenen und letzten Sinn, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit eine andere Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte; und insofern er diese „andere Welt“ bejaht, wie? muß er nicht ebendamt ihr Gegenstück, diese Welt, unsere Welt – verneinen?...“<sup>67</sup>

Es ist auch nicht schwer, den inneren Widerspruch, die Unvollziehbarkeit dieser Absage an die Wahrheit zu erkennen, unvollziehbar gerade in Nietzsches eigenem Denken, in seiner „Ehrlichkeit“, in seinem Flug über die letzten Illusionen (Unwahrheiten) hinaus in die eisige Welt der tiefsten Einsamkeit (in der alles „Leben“ erstarrt ist). Aber die geistige Bewegung des halben Jahrhunderts seither, die wir um uns und in uns mitgemacht haben, zeigt die ungeheure Wirkung dieses Gedankens. Auch dieser Gedanke hatte eben seine „Wahrheit“. (Sie aufzusuchen, ist aber hier nicht der Ort.)

Wie ein Ausdruck schwer errungenen Sieges und wie ein Bekenntnis – nicht nur wegen der Zeit, in der sie gesprochen wurden (1937) – muten Nietzsche gegenüber die Worte von Karl Jaspers an (in den Vorlesungen über „Existenzphilosophie“): „Wahrheit – das Wort hat einen unvergleichlichen Zauber. Es scheint zu versprechen, worauf es uns eigentlich ankommt ... Wahrheit kann Schmerz bewirken, kann zur Verzweiflung bringen. Aber sie vermag – allein durch das Wahrsein, unabhängig vom Zufall – tief zu befriedigen, daß es doch Wahrheit gibt...“<sup>68</sup>

Eine Auseinandersetzung mit dem Satz Schelers: „Wahrheit ist überhaupt kein Wert“. – Nur „den Akten des Suchens, des Forschens nach Wahrheit“, auch nach der „Gewißheit“, die man von der Wahrheit eines Satzes habe, und der „Erkenntnis“ der Wahrheit könne man „Wert“ beilegen<sup>69</sup> – muß des Raumes halber unterbleiben. An sich wäre der Satz ja richtig: Wahrheit ist kein Wert, sondern ein Wertfundament. So wie Scheler den Satz meint, daß dem „Erkenntnisinhalt“, deshalb, weil er wahr sei, kein Wert zukomme, sondern nur der „Erkenntnisfunktion“ (die „logischen“ Wert habe), ist er nicht zu halten<sup>70</sup>.

1930) I, 363 und in der „Philosophie der Werte“ (1930), S. 26 ff., 32 ff. — Auch J. Hessen, der im Sinne der Badener Schule im „Werthaben“ das „Gelten“ hervorhebt, hat wegen dieser Gemeinsamkeit „Wert“ und „Wahrheit“ nicht überhaupt zusammengetan: „Wertphilosophie“ (1937) S. 81.

<sup>67</sup> „Die fröhliche Wissenschaft“ V. Buch (1886), § 344.

<sup>68</sup> „Existenzphilosophie“ (1938), S. 26. — Unterdessen ist Jaspers' großes Buch über die „Wahrheit“ erschienen. Ich habe es noch nicht bewältigt.

<sup>69</sup> „Der Formalismus in der Ethik“ S. 191.

<sup>70</sup> Auch die Auseinandersetzung mit J. Hessen, der in dieser Hinsicht die Ansicht Schelers zu der seinen macht, muß unterbleiben.

Worum es geht, woran der Wert der wahren Urteile, der Erkenntnisse liegt, ist freilich, wenn es sich um deren Wahrheit handelt, nicht der besondere Erkenntnis-Inhalt oder (richtiger) der erkannte besondere Sachverhalt, aber auch nicht die Funktion des Forschens, Erkennens, Wissens, sondern – noch einmal sei es gesagt – die eigentümliche Beschaffenheit der wahren Urteile, daß ihr Inhalt einer, und zwar der gemeinten Wirklichkeit entspreche, daß sie wahr seien. Forschen, Erkennen, Wissen haben als Tätigkeiten des Geistes ihren eigenen Wert. Und dieser beruht gerade auf dem Wahrheitswert der dadurch gewonnenen Erkenntnisse. (Hätten die Erkenntnisse keinen Wert um ihrer Wahrheit willen, so hätte auch die geistige Bemühung um solche Erkenntnisse keinen Wert.) Solche Bemühung um Erkenntnis und Wissen erhöht ihrerseits wieder den Wert einer Person.

### C. Das Rechte

Daß Scheler aber an die Stelle des „Guten“ (als des dritten geistigen Wertgegenstands) „das Rechte“ gesetzt hat, oder wenigstens dieser Änderung, soweit das in seiner Terminologie möglich war, den Weg gewiesen hat, ist ihm als Verdienst anzurechnen. Es könnte freilich auch der Ausdruck „das Gute“ in dem Sinne gebraucht werden, den der Ausdruck „das Rechte“ nahelegt, aber doch nur unter der Gefahr von Mißverständnissen.

#### a) Das Gute

„Das Gute“ im Sinne von „bonum“ ist allumfassend: alles, was Wert hat, ist ein bonum, ist „etwas Gutes“, in der scholastischen Terminologie reduziert auf das, wonach man verlangt: ein „appetitivum“. Als „Transzendente“ ist bonum jedem Seienden zu eigen: omne ens bonum. – Übersetzt man bonum mit: „ein Gut“ (statt mit: „etwas Gutes“), so allerdings schränkt man den Bedeutungsbereich erheblich ein, aber nicht in dem Sinn, der hier erwünscht wäre. Man begeht dann den Fehler, alles, was Wert hat, jeglichen Wertgegenstand, auch schon „ein Gut“ zu nennen (S. Behn). Auf diese Weise scheint sich die traditionelle „Güterlehre“ am leichtesten mit der „Wertlehre“ in Einklang bringen zu lassen. Aber schon der Versuch, Gott „das höchste Gut“ zu nennen, da doch „summum bonum“ zunächst nur sagt, er sei „das Höchst-Gute“, bedeutet eine Verengung (und Verschiebung!) des Sinns: im Deutschen ist das Substantiv „das Gut“ von dem Bezug auf irgendeine Art Besitz schwer zu trennen<sup>71</sup>. (Der Zusammenhang von „bonum“ und „appetitivum“ weist aber schon nach derselben Richtung.)

Andererseits hat das Adjektiv „gut“ im Deutschen durch Kant einen ausgesprochen ethischen Sinn bekommen:

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben

<sup>71</sup> Darin steckt der richtige Sinn der Terminologie D. v. Hildebrands, der „Güter für die Person“ und „Werte“ auseinanderhält.

zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“<sup>72</sup>.

Es entspricht geradezu dem geläufigen Sprachgebrauch, als „gut“ nicht alles, was Wert hat, zu bezeichnen, sondern nur die Verwirklichung dessen, was Wert hat, also einen Vorgang, der zu einem „guten“ Ende führt, und dieses Resultat selbst; in engerem Sinn die ethische Handlung und im engsten Sinn die ethische Absicht, die ethische Entscheidung, den „Willen“.

Damit aber ist „das Gute“ auf das ethisch Belangvolle eingeschränkt und zudem auf eine andere Ebene gehoben als das Wahre und das Schöne. Die Zuordnung freilich zu den drei herkömmlichen philosophischen Disziplinen: Logik, Ästhetik und Ethik ist dann um so einfacher, d. h. bequemer.

## b) Das Rechte

Anders wird die Sache, wenn die Bezeichnung: „Das Rechte“ dafür eintritt. Und zwar ganz in dem Sinn, in dem Goethe das Wort in seinen so gesunden, klaren und sprachgerechten Satz eingebaut hat:

„Das Hauptfundament des Sittlichen ist der gute Wille, der seiner Natur nach nur auf das Rechte gerichtet sein kann“<sup>73</sup>.

Das Rechte ist das, was der Mensch guten Willens zu verwirklichen trachtet. Das Rechte ist alles, was die Beschaffenheit hat, „recht“ zu sein, „in Ordnung“ zu sein. Und um dieser Beschaffenheit willen hat es Wert.

„Das Rechte“ umfaßt ebenso das öffentliche wie das private „Recht“, die Rechtsordnung wie die ethische Ordnung. Es ist das „justum“ und „aequum“ des Naturrechts, das hinter allem positiven Recht steht und für die einzelne Person wie für die Gemeinschaften, die kleinste wie die größte gilt. „Das Rechte“ hat aber, über jegliche Menschenordnung hinaus, auch Bezug auf die Weltordnung in sich. An jegliche Ordnung der Dinge kann die Frage gerichtet werden, ob sie die rechte sei.

So untersteht dem Kriterium „recht-sein“ tatsächlich „alles Mögliche“, so wie dem Kriterium „schön sein“. – Dem Kriterium „wahr-sein“ allerdings untersteht „alles Mögliche“ nur, wenn „wahr“ im Sinne (2) als „einer Vorstellung, einem Begriff, einer Idee entsprechend“ oder als „artgemäß“ verstanden wird. „Wahr“ im Sinne (1) als „übereinstimmend mit der Wirklichkeit“ ist nur auf Urteile, Ansichten, Behauptungen, Sätze anwendbar.

Andererseits aber hebt sich das „Recht-sein“ von allen anderen Wertfundamenten, dem Wahr-sein, der Wahrheit), dem Schön-sein (der Schönheit), dem Edel-, Lebendig-, dem Angenehm-sein doch wieder ab. Es ist auf einer anderen Ebene als diese Wertfundamente.

Was ist recht („recht“ klein geschrieben!)? – Eine Ordnung der Dinge. –

<sup>72</sup> „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“: der erste Satz.

<sup>73</sup> „Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, Newtons Persönlichkeit.“ In diesem Satz ist die „materiale Wertethik“ Schelers vorweggenommen, und zwar von Kant aus.

Welche Ordnung? – Die, in der das, was Wert hat, verwirklicht ist<sup>74</sup>, und zwar (was davon nicht getrennt werden kann) in dem Maße verwirklicht ist, wie es seinem Wertrang, seiner Vorzüglichkeit entspricht: die Ordnung, in der nicht etwas von niedrigerem Wert, etwas noch so Angenehmes z. B., oder noch so Lebendiges die Übermacht hätte über etwas Höheres, Wertvolleres, z. B. etwas Edles oder etwas Schönes<sup>75</sup>.

Im menschlichen Bereich ist das Rechte die Ordnung, in der jedem Menschen zukommt, was ihm gebührt: suum cuique, an Genuß und Besitz, an Einfluß und Macht, an Ansehen und Ehre, an Glück und Seligkeit.

Es ist recht, daß das Wahre bestehe und das Falsche verschwinde, daß das Schöne herrsche und das Häßliche sich auflöse.

So ist das Rechte nicht etwas Qualitativ-Eigenes für sich, wie die anderen Wertfundamente, sondern deren Ordnung in der Wirklichkeit, wie sie ihrem Rang gemäß ist. Das „suum cuique“ gilt auch hier.

Das Rechte hat „formalen“ Charakter und insofern ist der „Formalismus“ in der Ethik berechtigt.

### 3. Wahr, Schön und Recht im Bereich des Geistigen

Die drei geistigen Wertfundamente, das Wahr-, das Schön-, das Recht-Sein haben ihren Zusammenhang in ihrem Bezug auf den Geist und das Geistige.

#### a) Der Bezug zu Denken, Fühlen und Wollen

Wiederholt wurde dafür der Bezug hervorgehoben, in dem sie zu den drei Funktionen des bewußten, geistigen Lebens stünden, dem Denken, dem Fühlen, dem Wollen. (Daß damit auch eine Art des Fühlens, das Fühlen der Schönheit gegenüber, in den Bereich des Geistigen rücke, wurde besonders von Th. Haecker empfunden.) Diese Eingliederung jedoch der drei Wertfundamente in den logischen, ästhetischen, ethischen Bereich, wenn sie auch – a potiori – nicht ohne Sinn ist, bedarf einiger Einschränkung.

#### (1) Die ganze Trias der Wertfundamente bei jeder geistigen Funktion

Insofern sie alle Wertfundamente sind, stehen sie alle zunächst in demselben Bezug zum Fühlen, nämlich zum Wertgefühl. Um ihretwillen (um der Wahrheit, der Schönheit, des Rechtseins willen) haben „das“ Wahre, „das“ Schöne, „das“ Rechte Wert, d. h. sie sind würdig, Gefühle der freudigen Zustimmung (Begrüßung), des Wohlgefallens, der Befriedigung zu erwecken, „Antworten“ eben des Wertgefühls der Person.

<sup>74</sup> Hier ist der Platz für das Brentano-Schelersche Axiom: „Die Existenz eines positiven Wertes ist selbst ein positiver Wert“, Scheler, Formalismus S. 21, 79. — („Wert im Sinne von „Wertgegenstand“.) — Hier gilt auch Meinongs (sonst so allgemeine) Formel, die Wertgefühle seien „Existenzgefühle“. (Vgl. meine Abhandlung „Wertgefühl und Wert“, S. 26 f.)

<sup>75</sup> Vgl. dazu N. Hartmann, Ethik, S. 262 und 264: Die platonische „Idee des Guten“ als „Wert über allen Werten“.

Insofern sie Wertfundamente sind, sind sie aber alle wieder intellektuell erfaßbar, d. h. dem Denken zugeordnet: die Wahrheit eines Satzes, wie die Wahrheit (Ideen- oder Artgemäßheit) eines Gegenstandes, ebenso aber auch die Schönheit, in welcher besonderen Bedeutung immer man das Wort nehmen mag (trotz aller Schwierigkeiten), und schließlich die rechte Ordnung der Dinge, des Zustands der Welt oder der menschlichen Gemeinschaften (so schwer auch diese Ordnung zu erkennen ist), sie sind alle Gegenstände des Denkens.

Und auch im Bereiche des Wollens, der geistigen Bedürfnisse, steht jegliches Geistig-Wertvolle wie alles andere Wertvolle: seine Verwirklichung ist wünschbar, „muß“ geradezu gewünscht werden und wird auch, soweit das eigene Vermögen reicht, und solange das Herz unbefangen ist, erstrebt. –

## (2) Exkurs über Wert und Sollen

Mit der Identifikation von „Wert-haben“ und „Sein-sollen“ aber muß man vorsichtig sein. Was Wert hat, „sollte“ freilich wirklich sein, nach dem Maß seiner Vorzüglichkeit. Das wäre „recht“. In diesem Sinn, nach dem das „Sein-sollen“ mit dem „Wünschbar-sein“ zusammenfällt, kann man es als das „Rechte“ verstehen. So dürfte Scheler sein „ideales Sollen“ gemeint haben<sup>76</sup>. – Den „Werten“ aber, wie es Nicolai Hartmann tut, die Wesensbestimmung des „idealen“ und „aktualen Seinsollens“ in einem schon ethisch-postulatorischen Sinn beizulegen<sup>77</sup>, heißt „die Werte“, so wie Nicolai Hartmann sie versteht, zu einer metaphysischen Potenz erheben, die ihnen nicht zukäme, selbst wenn man sie im Sinne Hartmanns bestehen lassen könnte. Das „Sollen“ bleibt ein Gefordert-sein, als Sein-sollen wie als Tun-sollen<sup>78</sup> – wobei alles So-sein durch ein Tun geschaffen werden muß. Es bleibt ein persönliches Aufgefordert-, Verpflichtet-sein, sinnvoll nur von seiten des persönlichen Gottes und offenbar, d. h. bewußt werdend im Gewissen. Daß die Verwirklichung des Wertvollen recht ist, und daß das Rechte wieder wertvoll und daher wünschbar ist, sogar nicht anders als gewünscht werden kann, enthält noch keine Verpflichtung an den einzelnen Menschen, der die Dinge so erlebt, sich nun auch um deren Verwirklichung zu bemühen. Auf das Wertgefühl allein ist keine Ethik zu bauen, denn Ethik ist Sollens-Lehre, es ist nur Grundlage des rechten Wollens, das an sich wieder Wert hat, aber frei steht. Das ethische Sollen, die Pflicht zur Verwirklichung dessen, was Wert hat, worauf das Wertgefühl positiv reagiert, die Verpflichtung, das Rechte zu tun,

<sup>76</sup> „Formalismus“ S. 79f.: „So ist alles Sein eines positiv Gesollten recht . . .“

<sup>77</sup> Ethik S. 154 ff.

<sup>78</sup> Die Erweiterung des Begriffes „Sollen“ von dem „Tun“ auf das „Sein“ gehört zu jenem geistigen Prozeß, der von dem Axiom, daß alles Wirkliche Sinn habe, zu dem Postulat führt, daß alles Wirkliche Sinn haben müsse, d. h. von dem Glauben an die rechte Ordnung (über die Enttäuschung angesichts so vielen Unrechts in der Welt) zu der Forderung der rechten Ordnung, zur „metaphysischen Revolte“ (oder zum Nihilismus, oder zum Entschluß, aus eigener Kraft (prometheisch), die rechte Ordnung zu schaffen. — Das Buch von A. Camus „L'homme révolté“ verdiente ein gründliches Studium.

das Rechte zu schaffen, ist etwas Eigenes, Neues. Und ist auch psychologisch vom Wertgefühl als seelisches Erlebnis eigener Art zu sondern<sup>79</sup>.

### (3) Die geistig-wertvollen Gegenstände und die geistigen Funktionen

Die Zuordnung der geistigen Wertfundamente zu den geistigen Funktionen läßt sich aber auch von den Gegenständen selbst, dem „Rechten“, „Schönen“, „Wahren“, aus nicht gut bewerkstelligen. Diese Gegenstände sind an sich nicht durchaus geistiger oder auch nur psychischer Art. Schön kann „alles Mögliche“ sein (oder nicht sein), ein Stein, ein Kristall, ein Atom, eine Pflanze, ein Tier, ein Mensch, ein Kunstwerk, ein Gebilde irgendwelcher Art, ein Gedankengefüge usw. Und ebenso kann rechte Ordnung in „allem Möglichen“ bestehen (oder nicht bestehen). Für „Wahr“ im Sinne von: einer Idee entsprechend (2), gilt dasselbe; aber diese Bestimmung hat immerhin auf das Denken Bezug. Aber „Wahrheit“ von Urteilen und Sätzen (1) besteht allein für Gegenstände geistiger, und zwar intellektueller Art.

Die Zuweisung des Wahren (in beiderlei Sinn) an das Denken ist also berechtigt. Die Zuweisung nur des Schönen an das Fühlen ist durch die indirekte Bestimmung des Schönen (über die Gefühlsreaktion, die es hervorruft) verständlich und seit Kant herkömmlich und fast selbstverständlich geworden. Die Zuweisung des Rechten und noch mehr des „Guten“ an das Wollen lag von vornherein nahe, da sich hier ethische Bezüge geradezu aufdrängen. Sie ist wieder hauptsächlich seit Kant üblich und fast selbstverständlich geworden.

#### b) Das gemeinsame „Geistige“ der Trias

Es gibt aber einen anderen Aspekt, der nun wirklich den geistigen Charakter und die Zusammengehörigkeit der drei Wertfundamente des Wahr-, Schön- und Rechtseins offenbar macht: der ihrer eigenen Struktur. In jedem der drei Fälle handelt es sich um eine „Ordnung“. Daß das Rechtsein an sich eine besondere Ordnung der Dinge ist, ist festgestellt worden. Daß das Schönsein als consonantia (1), wie als Ausdruck (2) in einer besonderen Ordnung, wenigstens in einer zweipoligen Entsprechung besteht, muß ebenfalls ersichtlich geworden sein. Und auch Wahrheit ist, ob im Sinne (1) oder (2), ein Zugeordnetsein von Denkinhalt und Gegenstand, also ebenfalls eine Ordnung (und zwar nicht im indifferenten, sondern im positiven Sinn des Wortes), eine Entsprechung, eine „adaequatio“, oder besser „conformitas“.

#### (1) Das geistig Wertvolle und die Bereiche der Ordnung

Ordnung gibt es dreifach: in der Wirklichkeit, in der Erfassung der Wirklichkeit und in ihrer Gestaltung.

In der Wirklichkeit gibt es die Ordnung des Schönen und die des Rechten.

<sup>79</sup> Vgl. meine Abhandlung „Wertgefühl und Wert“ S. 25 ff.

Schön ist, nun im eigentlichen Sinn: als consonantia oder proportio (1) eine Beschaffenheit der Dinge oder eines Komplexes von Dingen in Bezug auf ihre Gestalt – ohne Bezug auf irgendwelche Bestimmung der Gegenstände von außen. Schönheit ist eine immanente Ordnung: Ausgeglichenheit, in den Bezügen der Teile, in der Struktur des Ganzen. Das gibt der Schönheit für den einfühlenden Geist den Charakter der Unabhängigkeit, der Freiheit, des Spiels, des seligen Beruhens in sich selbst (bei Schiller oder Hegel oder Mörike, bei Keats, bei Valéry usw.).

Die rechte Ordnung zwischen Auffassung und Wirklichkeit ist Wahrheit (1). In einem umfassenden und zugleich metonymischen Sinn („Wahrheit“ statt: wahres Urteil“) ist „die ganze Wahrheit“ die volle Erkenntnis alles Erkennbaren. – Wahrheit im umgekehrten Sinn (2), wonach ein wirklicher Gegenstand einer Idee entspricht, steht schon in der Nähe des Recht-seins. Die rechte Ordnung der Welt wäre die ideale Ordnung, die dem Wertbewußtsein entsprechende, sie wäre die „wahre“ Ordnung.

„Ordnung“ in diesem Sinn, aber auch „Ordnung“ in jedem anderen Sinn ist der Idee, ist dem Wertgefühl, dem geistigen Streben verhaftet. „Ordnung“ ist das eigentliche Objekt und das eigentliche Anliegen des Geistes. Ordnung zu schaffen ist seine Aufgabe<sup>80</sup>.

## (2) Einstellung und Anliegen des Geistes

„Geist“ im Denken, im Fühlen, im Wollen ist Objektivität, Distanz, Unabhängigkeit: das ist die Form seines Verhaltens. Geist hat zum Objekt, zum Anliegen, zur Aufgabe: Ordnung. So unzeitgemäß das sein mag, um das Eigentliche des Geistigen (in dem bisher hier gemeinten Sinn) zu erfassen, nehme man die „Briefe an Tote“ von Herman Hefele vor: „Das Gesetz der Form“ (1921), und lasse seine Verherrlichung der klassischen, romanischen, rationalen Klarheit auf sich wirken, sein Lob der ruhenden Statik über aller Dynamik des Blutes. Da ist „Geist“ geradezu „Gesetz“, „Form“, „Methode“, „Ordnung“ geworden.

## 4. Das Geistig-Wertvolle als wahr und schön und recht zugleich

Der gemeinsame Grundbegriff alles Geistig-Wertvollen: ein durch eine Art Ordnung Wertvolles, läßt es begreiflich erscheinen, daß sich das Geordnete bald von dieser, bald von jener Seite gesehen, das eine Mal

<sup>80</sup> Es ist interessant, daß Thomas von Aquin, der das „Schöne“ nicht vom Sinnenerlebnis trennen wollte, es auch nicht eigentlich zu den „bona“ rechnete, sogar die debita proportio, in der das Schöne bestehe, zu einem Anliegen der Sinne macht: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus — als wäre nicht jegliche Ordnung (als Ordnung) und schon gar die „entsprechende Maßverteilung“ Sache des Geistes. Er setzt freilich hinzu: „nam et sensus ratio quaedam est; et omnis virtus cognoscitiva (S.Th. I, 5, 4. Die quaestio 5 des I. Teiles ist mit den wenigen Hinweisen, die hier gegeben werden konnten, freilich nicht ausgeschöpft).

als etwas Schönes, das andere Mal als etwas Rechtes oder wohl auch als etwas Wahres präsentiert.

Werden „schön“, „recht“ (oder „gut“) und „wahr“ (im 2. oder 4. Sinn des Wortes) als Transzendentalien verstanden, so ist ihre letzte Einheit, da sie alle als Bestimmungen des einen Seienden gelten, von vornherein festgelegt. Es kann aber auch ohne diese Ontologie (und Metaphysik) das Rechte, als ein Wohlgeordnetes, Ausgeglichenes zugleich als schön, und ebenso das Schöne als recht empfunden werden.

Wie sehr Wahrheit und Schönheit als eines erscheinen können, ist, wir haben es gesehen, immer wieder erlebt worden. Es scheint wie bei den Schröderschen Figuren zuzugehen, die verschiedene Raumgestaltungs-Aspekte in gleicher Weise zulassen. Und doch ist es nicht dasselbe, wenn ich das eine Mal das Recht um seiner Schönheit, ein anderes Mal etwas Schönes um seiner „Wahrheit“ willen, und wenn ich sie jeweils wegen ihrer eigenen spezifischen Beschaffenheit bewundere, liebe, zu verwirklichen trachte. Dies gilt insbesondere für die ästhetischen Würdigungen des Ethischen, für jegliche ästhetische Ethik. Es handelt sich dabei immer um die Verschiebung eines Aspektes zugunsten eines anderen, der „auch möglich, für den die Voraussetzungen in dem Grundgefüge „auch“ vorhanden, die aber nicht die eigentlichen sind. Ästhetizismus steht immer in Gefahr des Immoralismus und verfällt ihm auch oft genug, widerspruchsvoller Weise mit einer Art von „ethischem“ Pathos (Baudelaire, Oscar Wilde).

Nur dem unbeirrten Blick, der sich bei aller Beweglichkeit die Kraft der Unterscheidung und den Willen dazu erhalten hat, präsentieren sich das Wahre, das Schöne, das Rechte in ihren Grundbeschaffenheiten und unbeschadet dieser Grundbeschaffenheiten zugleich auch unter dem und jenem anderen möglichen Aspekt. Dem unbeirrten Blick aber kann das Immoralische auch schon nicht mehr als wirklich schön erscheinen, welche faszinierende Macht das dämonische Schöne trotz seiner inneren Sprünge, seiner „Defizienz“ haben mag<sup>81</sup>.

Genau besehen beruhen diese verschiedenen Aspekte eben doch nicht auf offengelassenen Doppelmöglichkeiten – wie z. B. die Aspekte der Schröderschen Figuren, die alle die perspektivistische Unbestimmtheit des Schrägrisses zeigen. Es darf und es kann klaren Sinnes das Wahre nicht nur um seiner Schönheit, das Schöne nicht nur um seiner Wahrheit willen als wertvoll erlebt und geliebt werden. Und mit dem Rechten, in welchem dem Schönen, als einem ranggemäß Wertvollen, von vornherein schon sein Platz zugewiesen ist, gelt es erst recht so. Es wäre eine Verkehrung, eine Perversion, wollte man dem Rechten nur um seiner Schönheit willen, so sehr es schön auch ist, Wert zugestehen. Jede Relativierung der Wertfundamente würde in uns Menschen, die wir dafür sehr anfällig sind, das Wertgefühl verwirren. Die Rangordnung, die Vorzughlichkeitsstufung der Wertgegenstände, die sich dem unbefangenen Wertgefühl so sicher ergibt, wäre fraglich geworden,

<sup>81</sup> Th. Haecker, Schönheit, S. 78 ff. („Die Schönheit des Bösen“.)

würde aufgehoben oder verkehrt werden: „Umwertung der Werte“ – wie die (schon sprachlich herausfordernde) Parole Nietzsches lautete<sup>82</sup>.

#### IV.

##### *Die Wesensmomente der Personalität als Wertfundamente*

Eine nach Schelers „Wertmodalitäten“ orientierte Tafel der Wertfundamente, so vorsichtig sie logisch und ontologisch (auch phänomenologisch) gefaßt würde, erschiene uns unvollständig. Es fehlte ihr, wie sich bereits erwiesen hat, die Grundlage, das allgemeinste Wertfundament: das „Wirklich-Sein“, das allem Seienden als solchem eigen ist, um dessentwillen alles Seiende Wert hat. Sie würde aber auch den rechten Abschluß vermissen lassen: es fehlte ihr eine letzte Kategorie, das Wertfundament der Personalität, des Person-seins. – Aufgedrängt haben sich diese Dinge ja schon bei der ersten Überschau<sup>83</sup>.

##### 1. Das Heilige

Scheler selbst hatte seine Wertmodalitäten allerdings auch mit einer vierten, überragenden, abgeschlossenen, sozusagen gekrönt: mit der Wertmodalität des „Heiligen“, das als höchste Wertkategorie bereits bei Windelband und Rickert gegolten hatte<sup>84</sup>.

Vorbereitet war diese Kategorie für das neuere Denken schon in der „Kritik der reinen Vernunft“<sup>85</sup>. Kant freilich hatte sich von der „Heiligkeit“ – und zwar, wie er sie sah, der „Heiligkeit“ des Menschen (nicht Gottes), d. h. der ethischen Vollendung, der Auflösung des Gesetzes in innerliche Selbstverständlichkeit, distanziert zugunsten der menschlichen „Tugend“, der schwer zu erringenden: er lehnte auch hier jegliche „Schwärmerei“ und Selbsttäuschung, zugleich aber jegliche, wie Scheler gesagt hätte, „materiale“ Werthaftigkeit ab. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts jedoch beginnt das „Heilige“ – und nun ist damit das Göttliche gemeint – als solches wieder beachtet, als etwas Bedeutendes und Eigentümliches anerkannt zu werden, auch von solchen, die sich persönlich nicht von seiner Macht ergriffen fühlen. Die Religionspsychologie, die vergleichende Religions-, Mythen- und Kultforschung<sup>86</sup> haben das Ihre dazu beigetragen. –

<sup>82</sup> Sie meint einen Umsturz der Rangordnung der „Wertfundamente“ oder der „Wertgegenstände“ (d. h. sie spielt mit der Mehrdeutigkeit des Wortes „Wert“).

<sup>83</sup> Siehe vorne Tafel II, Abschnitt 2. — Nachträgliche Bemerkung: Aber wir müssen uns auch bewußt sein, daß wir damit zu einer anderen Wertordnung, nämlich der der Dinge (der Wertgegenstände) nach ihrem Wert, übergehen. Dieses Kapitel hat also den Charakter des Vorläufigen.

<sup>84</sup> Windelband, Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie (1902). In „Präludien“ II. Bd. — Vgl. die Anm. vorne zu Teil III, Abschnitt 1.

<sup>85</sup> Reclam-Ausgabe S. 99–105.

<sup>86</sup> J. Hessen, Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie (1938) — geschrieben vor allem für Suchende. — Außer dem noch zu erwähnenden Werk von R. Otto kommen

Nun ist „Heiligkeit“ – ob es sich um menschliche (ethische) Vollendung oder göttliche (sakrale) Unnahbarkeit handelt – ein Wertfundament von besonderer, von höchster Bedeutung. Und es ist ein Verdienst Schelers, dem „Heiligen“ den höchsten Rang und auch, was das Werterlebnis anlangt (Seligkeit oder Verzweiflung – es sind „existentielle“ Erlebnisse), eine Sonderstellung im Wortbereich zuerkennen zu haben.

Wie aber ist „Heiligkeit“ als Kategorie einzuordnen?

Von zwei Seiten wurde versucht, dem Begriff „heilig“, der doch wohl so alt ist, als es Menschen gibt, neuen Sinn zu geben: von der rational-idealistischen und der irrationalen, magisch-mystischen Seite. Für die Philosophie der Badener Schule (Windelband, Rickert) war „das Heilige“ die Vollendung<sup>87</sup> des „Wahren, Guten und Schönen“, der drei Menschheitsideale – diese Vollendung „postuliert“ als transzendente Wirklichkeit –; für Rudolf Otto<sup>88</sup> und die Psychologen oder Mythologen des religiösen Erlebnisses war es und ist es das „Numinose“, das „Mysterium tremendum“ und zugleich „fascinans“.

Von beiden Seiten ist damit am „Heiligen“ – dem Göttlich-Heiligen – etwas Wesentliches erfaßt worden. (J. Hessen hat in seiner Religionsphilosophie<sup>89</sup> beide Elemente zu vereinigen gesucht – und mit Recht.)

Das Numinose, Sakrale, zugleich Schrecken-Erregende und Anziehende, das Bannende (im doppelten Sinn dieses Wortes), das unendlichen Abstand setzt und ganz in Anspruch nimmt, ist nun aber Erscheinung der göttlichen Macht. Mächtigkeit aber ist Vitalität. Die Wertfundamente, um deretwillen so das Heilig-Göttliche verehrt wird, sind also Wertfundamente des Irrational-Lebendigen. Das Göttliche ist danach das Höchst-Lebendige und so auch Höchst-Mächtige, das Höchst-Anziehende und Schauer-Erregende zugleich. Die Kirche hat in Einklang mit der Schrift nie auf diese Attribute Gottes verzichtet: „des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs – nicht der Philosophen“ (und des lebendigen Gottessohnes) – zu denen sich Pascal in der Aufzeichnung seines stärksten, des entscheidenden religiösen Erlebnisses bekennt<sup>90</sup>.

Als „das Wahre, Gute und Schöne“ andererseits scheint das Göttliche (der Gott der Philosophen, der aber doch auch der Gott der Christen ist) in den Bereich des Geistig-Wertvollen gezogen zu sein, wieder als das Wertvollste in höchster Steigerung.

---

nunmehr auch die Ideen C. G. Jungs und K. Kerényis in Betracht. — Nachträglicher Hinweis: Siehe zu kurzer Orientierung den Artikel „Das Heilige“ in dem Religionswissenschaftlichen Wörterbuch von F. König, dem jetzigen Wiener Erzbischof. — In diesem Artikel wird besonders auf Mircéa Eliade verwiesen.

<sup>87</sup> Hier hat das relative Wertfundament „Vollkommenheit“ seinen eigentlichen Platz. Vollkommenheit bedeutet für jedes Wertfundament den höchsten Grad der Vollendung. Verwirklicht ist diese Vollendung nirgends hier auf Erden.

<sup>88</sup> R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917.

<sup>89</sup> „Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie“, 1938.

<sup>90</sup> Im sogenannten „Mémorial“.

Somit hätte „das Heilige“ aufgehört, eine eigene, nicht auflösbare, nicht reduzierbare Kategorie von „Wertmodalitäten“ zu bilden. Es würde vitale und geistige Wertbeschaffenheiten in sich vereinen.

Und das scheint auch so in Ordnung zu sein. Wir Menschen haben für das Göttliche, so sehr wir es über das Natürliche und das Menschliche erheben, so sehr wir es als Unfaßbar-Jenseitiges, als „Ganz-Anderes“ wissen, keine anderen als menschliche Begriffe, um es zu „verstehen“, keine anderen als menschliche Wertfundamente, um es zu „verehere“. Daß wir das „Ganz-Andere“ dennoch in dieser menschlichen Weise zu „verstehen“ und zu „verehere“ wagen, dazu ermutigt uns jenes naive Vertrauen in die Analogie, in die Analogia Entis, in die Vergleichbarkeit alles Seienden und im besonderen alles Lebendigen, des Tierischen mit dem Menschlichen, des Menschlichen mit dem Göttlichen – jenes Vertrauen, das keine Askese skeptischen oder rationalen oder positivistischen Denkens ganz zerstören kann, das sich gegen jedes Denkverbot im Namen des vollen, freien Denkens immer wieder herstellt

Von seiten der Ehrfurcht besteht daher kein Bedenken, die Wertfundamente des Heiligen in vitale und geistige aufzulösen. Die „Vitalität“ göttlicher Macht wird wohl auch ohne Einwand hingenommen und anerkannt. Anders steht es mit dem „geistigen“ Element. Solange „das Heilige“, wie es dem modernen Denken noch immer zu entsprechen scheint, neutral, d. h. un- unpersönlich verstanden wird, als „etwas“ Wirksames, Mächtiges – als „das Umfassende“ z. B. im Sinne von Jaspers – vielleicht nur als eine „Wesenheit“, als „Idee“, als „Gesetz“, kann es freilich auch als „das Wahre, Gute und Schöne im Sinne der „geistigen Wertfundamente“ angesehen werden, d. h. als „Ordnung“.

Der Christ wird sich dabei das unpersönliche Wahre, Gute und Schöne unversehens in den persönlichen Gott, den unendlich wahren, guten und schönen umdenken – wissend zudem, daß auch die Analogie der Persönlichkeit ihre Schranken („wie eine Person und doch wieder nicht so wie eine Person“) in sich trägt.

Daß in dieser Dreiheit der Menschheitsideale an Stelle des „Rechten“ noch das „Gute“ steht, erleichtert die persönliche Auffassung der Bezeichnungen. „Gut“ wird in diesem Zusammenhang im ethischen Sinn verstanden, als: „bereit, das Rechte zu verwirklichen“, oder als „geeignet, das Rechte zu verwirklichen“; „gut“ erscheint somit als Beschaffenheit einer Person oder einer Tat. In ähnlichem Sinn wird dann leicht „das Wahre“ (so sehr es auch in einigen der Bedeutungen des Wortes von vornherein dem Göttlichen entspricht) in „wahrhaft“, d. h. das Wahre vertretend, beschützend, offenbarend und als ausschließlich Wahres denkend, umgedeutet.

„Wahrhaftigkeit“ aber und „Güte“ der Gesinnung sind nicht mehr „geistige Wertfundamente“ im vorher festgelegten Sinn, nämlich als dem Bedürfnis des Geistes entsprechende Beschaffenheiten von Ordnungen, sondern Beschaffenheiten von Personen, um deretwillen diese selbst Wert haben. Und diese Beschaffenheiten, zu denen nun auch Heiligkeit als deren höchste Voll-

endung gehört, müssen nun wohl als „persönliche“ Wertfundamente einer eigenen Kategorie zugerechnet werden. –

Inwieweit Scheler durch seine Idee von „Person“ (als „Akt-Gefüge“) in der Erfassung dieser „Wertmodalität“ gehemmt war, so nahe sie seinem Denken lag<sup>91</sup>, kann hier nicht dargestellt werden.

## 2. Die personalen Wertfundamente

Somit scheint die Tafel der Wertfundamente die folgenden vier Kategorien zu umfassen: Annehmlichkeit des Genießbaren, Kraft und Adel des Lebendigen, Wahrheit, Berechtigung, Schönheit der geistigen Ordnungen und die noch zu bestimmenden Beschaffenheiten der Person.

Wie dem irgendwie „sachlichen“ Wertfundament des „Angenehmen“, d. h. jedem Lebewesen Genuß Bietenden, die vitalen Wertfundamente als Beschaffenheiten lebendiger Individuen gegenüberstehen, so stehen den Beschaffenheiten: Wahrheit, Recht-sein, Schön-sein, die das dem Geiste „Angenehme“ (Annehmbare, Willkommene) begründen, die persönlichen Wertfundamente, als Beschaffenheiten des Geistes selbst, d. h. der Person gegenüber<sup>92</sup>. –

Der Mensch ist beides: Lebewesen und Geistperson. Er hat als Lebewesen in höherem oder geringerem Maße die Beschaffenheiten an sich, die einem Lebewesen Wert verleihen, Energie, Kraft, Mut, Macht, Größe, Adel. – Was ihn aber zum Menschen, zum personalen Lebewesen macht, das Geistige an ihm, ist seine Bewußtheit, das Bewußtsein seiner selbst (die „Daseinsweise“ der „Geistseele“ im Sinne von A. Magers Psychologie der Mystik<sup>93</sup>). –

„Das Geistige“ ist nun nicht mehr als Inbegriff der sachlichen Anliegen des Geistes gemeint, sondern als Beschaffenheit des Geistes, des „spiritus“ selbst – als das Persönliche.

Pascal hat die Tatsache des menschlichen Bewußtseins als ungeheure Überlegenheit erlebt (als Tatsache einer höheren „Ordnung“) in seinem Bild von dem „roseau pensant“, dem „Schilfrohr, das denkt“<sup>94</sup>).

Mit diesem Selbstbewußtsein ist im Grunde schon alles wesentlich Menschliche gegeben: die Situation des Menschen und seine Möglichkeiten. Durch

<sup>91</sup> Vgl. „Formalismus“ S. 23 („Gut und Böse sind Personwerte“), S. 99 („Person- und Sachwerte“).

<sup>92</sup> Dabei scheint klar zu werden, daß die Wertfundamente des Lebendigen und die der Person Kategorien von individuell existierenden Wesen („Dingen“ im weitesten Sinn) begründen, während die beiden anderen zu Bezügen und Ordnungen (zu Sachverhalten) gehören. Wir stehen also vor einer gemischten Werttafel, d. h., wie gesagt, vor etwas Vorläufigem.

<sup>93</sup> „Mystik als seelische Wirklichkeit“, 1946 (auf Grund der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia von Avila).

<sup>94</sup> „... Aber wenn das All ihn vernichtete, wäre der Mensch doch edler (plus noble) als das, was ihn zerstört, denn er weiß, daß er stirbt und erkennt die Übermacht des Weltalls über sich; das Weltall aber weiß nichts davon.“ Pensées, frgm. 347 (der Ausgaben von L. Brunschvicg und E. Wasmuth). — Die „Überlegenheit“ ist in Wahrheit erst sekundär ein wertbegründendes Moment, weist aber hier auf die Verwandtschaft der vitalen und der persönlichen Wertfundamente.

das Selbstbewußtsein distanziert er sich von der Umwelt und von seinem eigenen Triebwesen – l'homme passe infiniment l'homme<sup>95</sup> (Pascal) –, ist er frei der Welt und sich gegenüber in seiner Erkenntnis, seinem Wertgefühl, seinen Entschlüssen. – Dreifach nämlich ist die Freiheit der Person. Die Willensfreiheit, d. h. die Freiheit der Person in ihren Entscheidungen, ist nur eine Seite der Freiheit. –

In seinen Entscheidungen hat der Mensch zweierlei Möglichkeiten personaler Art.

Er kann das, was ihm wertvoll erscheint, auch selbst, bewußt – innerhalb seiner Grenzen – verwirklichen. Er kann Wahres und Schönes wollen und schaffen oder schützen und pflegen. Er kann Wahrheit und Schönheit und ebenso Adel und Kraft und alles, was Wert verleiht, Ordnung wie Annehmlichkeit, hochhalten, seinem Rang nach hochhalten: er kann wahrheits- und schönheitsfreudig und allem Wertvollen zugetan sein, d. h. er kann gerecht, er kann gut, er kann guten Willens sein. Und er kann lieben im ursprünglichen Sinn, das Du, den anderen Menschen lieben, leiblich und seelisch, offen und hingegen. Das ist die erste, die grundlegende seiner Möglichkeiten (I).

Er kann aber weiter – in seinen Grenzen – Haltungen und Einstellungen seiner eigenen Person wollen und auch verwirklichen (II). Er kann sich selbst, im Bereich seiner Gesinnung, wahrheits- und schönheitsliebend, ordnungsliebend wünschen oder adelig und lebenskräftig. Und er kann es willentlich auch werden. Er kann sich selbst gerecht und gut wünschen und gerecht und gut machen – innerhalb seiner Grenzen. Er kann sich zur Liebe aufschwingen. Er kann so zu den „natürlichen“ Qualitäten (I), die ihm Wert verleihen, auch noch „gewollte“, absichtlich gesetzte fügen (II).

Seine Grenzen – es ist nicht nötig, in der Gegenwart schon gar nicht, die misère, d. h. die Erbärmlichkeit des Menschen auszubreiten und die Jahrtausende alte Diskussion über Vermögen und Freiheit, Verfallenheit und Determiniertheit des Menschen, die Diskussion zwischen Pelagius und Augustin, Reformation und Aufklärung, Naturalismus und Idealismus durchzugehen – die Grenzen des Menschen sind Grenzen seines Leibes wie seiner Seele. Er wird seine Körperkräfte, er wird seine Triebtendenzen nicht von Grund aus ändern können, er hat seine Anlagen und seine Unzulänglichkeiten. Er kann sich in Trotz verböhnen und in Perversionen verrennen, schon nicht ohne Schuld, nicht ohne innere Zustimmung – er kann sich aber auch wieder in erstaunlichem Maß selbst bestimmen und steuern, zu bewußt vorgesetzten Zielen führen.

Er kommt als Mensch in seiner gegenwärtigen Lage (ratione peccati) nie zur Eintracht mit sich selbst<sup>96</sup>, zu „des Herzens innerem Frieden“. – Er wird

<sup>95</sup> „Der Mensch übersteigt unendlich den Menschen.“ Pensées, frgm. 434.

<sup>96</sup> Ich darf auch dazu und zu einigem folgenden auf meinen Versuch in der Pfliegler-Erstschrift verweisen: „Von der Vielfalt der Antriebe und dem unmittelbaren Leben“ – aber was ist das darin Gesagte gegen das, was die Mystik seit jeher wußte, oder gegen Pascal oder gegen Ferdinand Ebner! (Festschrift zum 50. Geburtstag Michael Pfliegler: „Aus christlichem Denken in der Neuheit der Tage“, hrsg. von Dr. Karl Rudolf, Herder, Wien

– ohne Gottes Gnade – nie durchaus „gut“, ohne Gottes Gnade nie „heilig“ sein. („Niemand ist gut, außer einer, der Gott.“) Es gibt kein innerlich widerspruchsloses Sein aus eigener Kraft für den Menschen auf dieser Welt, keine „Autonomie“ (er hat keinen Grund zum Stolz). Er hat auch keine natürliche „Anmut“ und „Schönheit“, keine „Unschuld“ und „Reinheit“, keinen „Adel“ ohne das immer pochende, immer aufruhrbereite Gegenteil in seiner Brust; und zwar weder im Bereich des Bewußt-Gewollten, noch im Bereich des Unwillkürlichen. „Unwillkürlich“ ist der Mensch zudem nur in sehr beschränktem Maß, denn das hieße: seines Wesens unbewußt sein. Er entscheidet sich im Grunde immer – und sehr bald schon als Kind – bewußt für die eine oder die andere Tat, für die eine oder die andere Haltung. In den meisten Fällen besteht seine Entscheidung freilich nur darin, dem jeweiligen stärksten Drang in sich nachzugeben (wider besseres, wenn auch noch so leises Wissen), sich fallen, sich treiben zu lassen<sup>97</sup>. –

Gegen diese Auffassung der Menschen-Möglichkeiten, so sehr sie der Erfahrung entspricht, steht man nun freilich nicht nur in Widerspruch mit den Thesen (Voraussetzungen) der physiologischen Psychologie, sondern ebenso mit denen Kants und zugleich Schelers – und mancher anderer auch.

Kant deutet z. B. das Liebesgebot des Evangeliums um in ein Gebot des Strebens nach vollkommener sittlicher Gesinnung<sup>98</sup>, weil er „Liebe zu Gott“ als „Neigung“ schon an sich für unmöglich hält: Gott ist etwas Transzendentes und Liebe ist noch dazu etwas „Pathologisches“ (d. h. es gehört in das Gebiet der Sinnlichkeit, des Triebhaften).

Scheler suchte dagegen (wenigstens in seinem ethischen Hauptwerk) den Sinn des Liebesgebotes zu verteidigen: es enthalte an sich die Feststellung, daß „Liebe das wertvollste sittliche „Verhalten“, also im idealen Sinn ein „seinsollendes“ Verhalten sei; soweit sich aber das Gebot an den einzelnen wende, sei es zwar nicht als „gebietende Norm“, wohl jedoch als „Empfehlung zur Nachfolge“ zu verstehen<sup>99</sup>.

Die richtige Antwort auf diese Einschränkungen und Umdeutungen ist nun wohl eine Klarstellung des Gebotscharakters dieses Liebesgebots wie aller Gebote Gottes.

Zunächst ist klar, daß dort, wo eine „Einladung“ Sinn hat, auch eine „Forderung“ und ein „Gebot“ Sinn haben müsse, allerdings eine persönliche Forderung (von Person zu Person), nicht eine „unpersönliche Norm“. Das „Sollen“, die Verpflichtung, die der Mensch in sich spürt, ist dann weder jenes „ideale Sein-sollen“ (als welches zu unrecht das „Sollen“ in das „Wert-

1941). — Nachträgliche Anmerkung: Was F. Ebner anlangt: seine Gesammelten Werke erscheinen in 5 Bänden bei Herder, Wien, hrsg. von M. Pfliegler und mir; Bd. I („Das Wort und die geistigen Realitäten“) erschien 1952, Bd. II („Die Wirklichkeit Christi“) ist im Erscheinen.

<sup>97</sup> Sehr lesenswert: Jean Mouroux „Sens chrétien de l'homme“, 1945, deutsch: „Größe und Elend des Menschen“, Herder, Wien.

<sup>98</sup> Kritik der praktischen Vernunft (Reclam), S. 101.

<sup>99</sup> „Formalismus“, S. 226.

haben“ schon von vornherein einbezogen wird<sup>100</sup>), noch auch ein an sich bestehendes „Gesetz“ im Sinne Kants, im Sinne des „Kategorischen Imperativs“<sup>101</sup>, sondern die Forderung des persönlichen Gottes an die einzelne menschliche Person (der freilich nur fordert, was dem Wertgefühl, der Wertüberzeugung des Menschen entspricht – im Sinn der großen Analogie – dies aber auch fordert und dem Menschen fühlbar fordert, welches Bewußtsein der Verpflichtung sich vom Wertgefühl, von Wunsch und Willen der Verwirklichung des Wertvollen deutlich abhebt). – Scheler freilich hätte selbst die Deutung: „Einladung zur Nachfolge“ nicht aufrecht erhalten können, wenn er sich konsequent an seine oft betonte These gehalten hätte, daß „personale Werte“ (wie er sagt „nicht willentlich intendiert werden können“<sup>102</sup>) – daß es also gewollte persönliche Qualitäten (II) gar nicht gebe, auch nicht mit all den „Menschlichkeiten“ – die sich freilich oft so stark aufdrängen, daß man an sich und (damit) am Menschen verzweifeln möchte.

### 3. Die Tugendhaftigkeit und ihre Motive

Verwirklicht werden die seelischen Möglichkeiten in den einzelnen Akten, in den Willensentschlüssen, in den erworbenen und (bei steter Gefahr des Verlustes) festgehaltenen Dispositionen, Bereitschaften zu solchen Akten, in der (mit Bangen) überwachten Gesinnung, in den Tugenden.

Die Beschaffenheiten dieser Akte, Bereitschaften, Gesinnungen, Tugenden: auf das „Rechte“ eingestellt zu sein, oder auch nur auf das „Große“, oder auf das „Schöne“, geben ihnen den entsprechenden personalen Wert – den primären personalen Wert, wobei noch die Einstellung unterschieden werden muß: entweder auf das Rechte, das Schöne an sich (I), objektiv, in gerader Richtung „nach außen“, d. h. auf den Gegenstand der Akte, oder auf die eigene Haltung selbst, auf die eigene Gerechtigkeit, ästhetische Einheit usw., auf die eigene Tugendhaftigkeit (II), subjektiv, rückgewendet auf das eigene Ich. –

Der Wert dieser Akte oder Haltungen hängt außerdem (zweitens) noch ab von dem Motiv, das die Person zur Verwirklichung ihrer Möglichkeiten bewegt hat: ob es (1) das Interesse an der eigenen Bedeutung (also eine Art Geltungsstreben) ist – oder (2) das souveräne Bewußtsein der eigenen Unabhängigkeit (Stolz) und somit das Interesse, das dem eigenen Wesen Gemäße zu tun, es sei auch, was es sei – „jenseits von Gut und Böse“<sup>103</sup>, – oder (3) das Bedürfnis, „einfach“ das Rechte zu verwirklichen, und dies auch in der Verfassung seines eigenen Wesens, d. h. „gut“ zu sein, weil das „Gutsein“ recht ist (ein potenziertes, durchaus nicht „einfaches“ Motiv, da „Gut-

<sup>100</sup> Es ist das die Voraussetzung, aus der Nicolai Hartmanns unpersönliche Welt der „Werte“ als des an sich „Sein-Sollenden“ hervorgegangen ist.

<sup>101</sup> Der zweiten Voraussetzung für Nicolai Hartmanns Theorie.

<sup>102</sup> „Formalismus“, S. 527.

<sup>103</sup> „Stolz ist das einzige rein autonome ethische Prinzip“, heißt es in dem Buch von R. Reininger: „Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens“, 1922, S. 135.

sein“ selbst ja schon heißt, das Rechte wollen), also das Bemühen um die eigene „Vollkommenheit“, weil diese wertvoll an sich ist – oder ob es (4) der Wille ist, Gottes Gebot, das die Verwirklichung des Rechten im Akt, das die Vollkommenheit der Haltung, die Gerechtigkeit verlangt, zu erfüllen, sei es (a) weil der Gehorsam gegen dieses Gebot auch wieder und im letzten Sinn „recht“ ist, sei es (b) aus Liebe zu Gott.

Alle diese Motive – von denen aber keines je rein, d. h. unvermischt, auftritt – geben den Akten, der Gesinnung und den Tugenden des Menschen einen besonderen Charakter und verschieden hohen Wert – nach dem Wert der Motive selbst.

Ebenso wesentlich aber für den Wert dieser Akte, Gesinnungen und Tugenden sind jene schon vorher unterschiedenen Einstellungen auf das Rechte an sich oder auf die eigene Gerechtigkeit.

Es scheint nun, daß einem Zeitalter des Tugendpathos und der Vollkommenheitsfrömmigkeit eine Zeit der in gewissem Sinn „selbstlosen“ Rechtlichkeit und der Liebesfrömmigkeit gefolgt ist, für die (ob sie diesseitig und irgendwie gottlos oder jenseitig und fromm gemeint sind) nicht nur das Glück (die Gemütsruhe, die Seligkeit), sondern auch die persönliche Vollendung (Tugendhaftigkeit, Vollkommenheit) nicht mehr erstes eigentliches Anliegen sind.

Und den höchsten Wert (darin hat Scheler recht) hat ja – auch noch über der unmittelbaren Verwirklichung des Rechten – der unmittelbare Liebesakt: das „restlose Sich-Erschließen des Ichs“ an das „Du“ (Ferd. Ebner<sup>104</sup>). In der Liebe vereinigt sich das Geistig-Persönliche und das Vitale. Nur ist sie auch das Seltenste bei den Menschen.

Nietzsches Spruch: „Was aus Liebe getan wird, geschieht immer jenseits von Gut und Böse“<sup>105</sup> – und das viel berufene Augustinus-Wort: „Dilige et quod vis fac!“<sup>106</sup> – sie sind einander so fremd und doch wieder so nahe – sie mögen die Spannung aufzeigen, die sich (für uns Menschen) einstellt, sobald „Liebe“ und „Gerechtigkeit“ einander gegenüber treten. Die Liebe übersteigt alles Handeln um irgendeines Wertes willen, und doch ist sie selbst wieder das Wertvollste. Und will man zu diesem Paradox die Anschauung auf höchster Ebene: die Briefe des Apostels Johannes und der Preis der Liebe im ersten Korintherbrief des Apostels Paulus zeigen, wie der von der Liebe spricht, der aus der Liebe lebt; und wie der, der mit der ganzen Macht seiner Seele nach ihr „trachtet“.

<sup>104</sup> „Wort und Liebe“, 1935, S. 153. — Ferdinand Ebners Lebenswerk ist ein immer neu einsetzender Hymnus auf die Liebe.

<sup>105</sup> Zitiert von Reininger in seiner oben genannten Schrift.

<sup>106</sup> Statt: „Ama et fac quod vis“, wie ich einer sehr fein differenzierenden Ansprache des jetzigen Erzbischofs von Wien, Dr. Franz König, entnommen habe (1949, in der Kirche von Stift Zwettl vor katholischen Hochschülern). — Der Satz des heiligen Augustin scheint die zwei großen Liebesgebote der Evangelien von Matthäus, Markus und Lukas in eines zusammenzufassen.