

# Zur Grundlegung einer neuen formalistischen Ethik

*Würdigung der Wertphilosophie und Ethik R. Reiningers*

Von ARNULF MOLITOR

Den Eingang des Werkes<sup>1</sup> bildet die These, daß die Haltung der Philosophie eine rein theoretische sei, ungeachtet ihres Ursprungs im Streben nach Lebensweisheit; ihre Probleme seien Erkenntnis-, nicht Wertprobleme, die sog. „praktische“ Philosophie ebenso Theorie, nicht „Praxis“, und auch die Anwendung ihrer Ergebnisse auf die Lebenspraxis falle aus dem Rahmen der Philosophie als Wissenschaft heraus, – denn diese habe bloß die widerspruchsfreien Möglichkeiten der Beantwortung „praktischer“ Fragen zu rechtfertigen, während die eigentliche Entscheidung Sache persönlicher Stellungnahme sei. Eine selbst wertende Wissenschaft ist für R. „ein Widerspruch in sich“ (S. 2).

Daß es aber eine solche in keiner Hinsicht wertende Philosophie (und Wissenschaft) überhaupt gibt, wie das R. voraussetzt, halte ich für nachweisbar falsch. Denn wenn „Wert“ alles dasjenige ist, was um seiner selbst willen begehrt werden kann, so ist schon deshalb auch „Wahrheit“, ja bloße Folgerichtigkeit ein Wert, – von allen lebensfördernden usw. Konsequenzen ganz abgesehen. Nun ist „der Wille zur Wahrheit um ihrer selbst willen“ nach R. gerade kennzeichnend für die „rein theoretische“ (d. i. nicht wertende) Haltung der Philosophie; aber die Wahrheit kann gar nicht um ihrer selbst willen gewollt werden, ohne in irgendeiner Hinsicht für wertvoll gehalten zu werden, und niemand kann etwas für wertvoll halten, ohne eben zu „werten“. Da es auch für R. keine „Wahrheiten an sich“, „Sätze an sich“ à la *Bolzano* gibt, so kommt dabei mit der unvermeidlichen Subjektsbezogenheit notwendig die fühlende, wollende, also „wertende“ Seite des Subjekts zur Geltung. Ebenso wie sich „eine Philosophie der Werte im Reiche der Wahrheit bewegt“ (S. 6), muß sich auch die Philosophie der Wahrheit im Reiche der Werte bewegen.

Wenn demnach die Wertphilosophie bzw. die Ethik nicht normativ, sondern bloß beschreibend verfahren, „reine Tatsachenwissenschaft, Psychologie des Wertbewußtseins“, ja „methodischer Solipsismus“ sein soll, so wird es allerdings verständlich, daß sie es nur mit solchen „elementaren Wertaussagen zu tun hat, die nichts mehr hinter sich haben, mit dem sie auf ihre Widerspruchsfreiheit hin verglichen werden könnten“, daß sie nur „zusammenstimmen oder einander widerstreiten können, aber ... keiner Beurteilung nach wahr oder falsch ... unterstehen, so wenig wie die Aussage: Ich sehe rot“ (S. 7). Gleichwohl ist das Beispiel nicht sehr günstig gewählt, denn eine solche Aussage ist von dem, der sie macht, sehr wohl als wahr oder falsch zu beurteilen. Wird aber dafür intersubjektive Feststellbarkeit gefordert, so genügen auch dem zahllose elementare Wertaussagen, wenigstens bis zu einem gewissen Grade.

Obwohl also letztere als bloße Bewußtseinsstatsachen nach R. selbst „wertfrei“ sind, habe die Wertphilosophie sie dennoch nicht „nur als Tatsachen in Betracht zu ziehen“, denn sonst „müßte ihr gerade das Eigentümliche ihres Gegenstandes, daß sie es nämlich mit »Werthaftem« zu tun hat, unter den Händen entgleiten.“ (Was gewiß sehr richtig ist. Aber im wesentlichen die nämlichen Gründe wie gegen eine wertfreie „Wahrheit“ gelten wohl auch gegen die schlechthinnige

<sup>1</sup> *Wertphilosophie und Ethik*. – Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung“. – Da in einer noch so sachlichen kritischen Würdigung unvermeidlich die Kritik sich vordrängt, und der Wert des sehr beachtlichen Werkes z. T. gerade in wichtigen Einzelbemerkungen, Analysen und dgl. (insbesondere in dem Kap. „Willensfreiheit“) liegt, die hier im allgemeinen nicht wiedergegeben werden können, ergibt sich leicht ein minder günstiges, perspektivisch verzerrtes Bild, um so mehr als ich den Schein pedantischer Kleinkritik und ironisierender Polemik gerade wegen der dialektischen Gewandtheit und suggestiven Kraft, mit der der Autor seinen Standpunkt vertritt, vielleicht nicht immer vermeiden konnte. Dazu kommt, daß aus bekannten Gründen die Redaktion des Phil. Jahrbuchs auf eine Reduktion des vorliegenden Artikels von 84 auf 25 Manuskriptseiten dringen mußte, so daß der gebotenen Kürze wegen nicht nur die Ausführlichkeit, sondern, wie ich fürchte, auch die Klarheit und Deutlichkeit gelitten hat.

Wertfreiheit der „Tatsachen“, – was u. a. schon D e w e y betont hat.) Die Wertphilosophie müsse somit, fährt R. fort, „zu den Wertungen als Wertungen irgendwie Stellung nehmen“, aber nur in einer „Beurteilung . . . der in diesen Aussagen sich ausdrückenden Wertungen . . . nach dem Denkgesetz des Widerspruchs“, und nicht etwa durch „eine Entscheidung zwischen vereinzelt Wertungen“. Nur die Verträglichkeit verschiedener Wertungen im individuellen Einzelbewußtsein könne also festgestellt werden. Da sich aber dort einzelne Werterlebnisse stärker und dauernder geltend machen als andere, liegt eine neuerliche Wertung innerhalb der Wertungen vor, und zeigt sich eine Rangordnung, ein Wertsystem, das „folgerichtig in einem Oberwerte gipfelt“ (S. 8).

Wichtig erscheint dabei vor allem die mit früheren Ausführungen R.s schwer zu vereinbarende Anerkennung, daß auch bei Beurteilung bloß nach dem Widerspruchssatzes dennoch eine „Wertung innerhalb von Wertungen“ erfolgen soll, – denn wenn selbst jener rein „theoretische Standpunkt“ nicht umhin kann zu werten, so ist offenbar eine absolute, nicht bloß graduelle Trennung des „Theoretischen“ vom „Werthaften“ überhaupt nicht möglich. Auch wenn hier zunächst bloß an eine neuerliche (Über-)Wertung innerhalb eines Individualbewußtseins gedacht wäre, bliebe es gleichwohl schwer verständlich, wie da die Wertphilosophie als überindividuelle Wissenschaft den wertungsfreien Standpunkt konsequent soll einhalten können, denn ihre Träger sind unvermeidlich menschliche Individuen.

Obwohl sich weder der „Oberwert“ noch das (eventuell in Betracht kommende) „Wertsystem“ von vornherein unmittelbar angeben lasse, so erblickt R. dennoch den „Schlüssel zu dieser Erkenntnis“ darin, „welche Wertsysteme sich als sinngebend für das Ganze des Lebens“ bewähren können. Damit ist aber eigentlich bereits eine Entscheidung zugunsten bestimmter Wertsysteme bzw. Oberwerte gegeben, die als solche letzten Endes wiederum doch eine „vereinzelte Wertung“ ist, zwischen welchen zu entscheiden aber die Wertphilosophie nicht zuständig sein soll. Da jedoch hiermit der Übergang zur Ethik vollzogen wird, deren Grundfrage für R. ja die nach dem Sinne des Lebens ist, so wird damit auch die Ethik – auch wenn sie nichts zu entscheiden hätte, welche Wertsysteme sich als (lebens-) sinngebend bewähren – gegen des Autors sonstige Erklärungen normativ.

In solcher „Bewährung“ sieht R. „ein Kriterium der Wahrheit in einer Tatsachenfeststellung, die aus dem Wettstreit der Wertungsweisen gewonnen werden soll“, – und will sich damit im Gegensatz zum Pragmatismus stellen, der die Wahrheit umdeute, indem er deren Begriff „in Erfahrungen über die praktische Leistung einer Lehre . . . in ihrer Rückwirkung auf den Seelenzustand ihrer Anfänger auflöst“. Aber abgesehen davon, daß der „Wettstreit der (Lebenssinn-) Wertungsweisen“ sicherlich auch nicht ohne „Rückwirkung auf den Seelenzustand“ bleibt, scheint R. nur ein (allerdings verbreitetes) Zerrbild des Pragmatismus im Auge zu haben, denn darüberdaß jener kritisierte Wahrheitsbegriff zumindest nicht der pragmatische ist, lassen wiederholte Erklärungen führender Pragmatisten keinen Zweifel.

„Werten“ selbst sei ein Urphänomen, das sich nicht eigentlich definieren, sondern nur umschreiben lasse, – eine im Gegensatz zu bloßen Triebreaktionen immer mit deutlichem Bewußtsein erfolgende Stellungnahme, der ein Gegensatz des Positiven (Wert) und Negativen (Unwert) eigen sei. Hinter Wertungen stehen Antriebe eigener Art, insofern sich mit jedem Werten ein Wünschen im Sinne eines unpersönlichen Sollens verbinde, welches zu einem Sollen, zu einer Aufforderung an das Subjekt werde, das positiv Bewertete zu verwirklichen. – Gegen die Zurückführung der Werte auf die elementaren Gefühle „Lust“ und „Unlust“ wendet R. ein, daß keineswegs alles, was irgendwie lustbetont sei, auch positiv bewertet werde, „wie es der Fall sein müßte, wenn das positive Werten in Lustgefühlen . . . seinen Ursprung hätte . . . Es ist gerade das Auszeichnende der Werte höheren und höchsten Ranges“ – so hören wir weiter –, „daß sie rein um ihrer selbst willen geschätzt werden“. R. will vielmehr umgekehrt alles Fühlen und Begehren überhaupt aus elementaren Werterlebnissen heraus verstehen und diese als die primitivere Form der Zu- und Abneigung deuten. Demgemäß schließe jeder Erlebnis Augenblick eine primitive Werttönung in sich, und solche Wertgefühle machen „die Ichbezogenheit alles Geschehens“ aus, um deretwillen man erst vom „Erleben“ eines Etwas zum Unterschied von dessen bloßem Vorhandensein sprechen könne. „Nur . . . dasjenige, dem Wertgefühle entgegenkommen, bemerken wir überhaupt . . . ; unser Weltbild ist immer

auch ein Wertbild“, und „als real drängt sich uns... alles auf, was uns etwas angeht, woran sich auch noch so dunkle Wertgefühle knüpfen und damit ein emotionales und praktisches Interesse“. Eine gänzlich wertefreie Einstellung zu den Dingen sei nur erst auf einem abstrahierenden Denkstandpunkt möglich, welcher selbst aber auf einer Höher-Bewertung objektiver Erkenntnis vor bloß subjektiver Meinung beruhe. Auch die Wissenschaft sei nicht wertungsfrei, da sie wahre Aussagen höher als falsche (S. 28-30).

Dazu wäre m. E. zunächst zu bemerken, daß allerdings nicht alles irgendwie Lustbetonte im ganzen und als Ganzes auch positiv bewertet wird, noch alles also Bewertete als Ganzes lustbetont ist. Die – von R. zu Unrecht als Beispiel angeführte – Schadenfreude werten wir im ganzen negativ, der sie empfindet aber positiv. Ebenso ist Selbstaufopferung für den, der sie vollbringt, nicht als Ganzes lustbetont, aber er wertet sie im ganzen positiv wegen der überwiegenden Lustbetontheit der damit verbundenen Vorstellungen, etwa des so gesicherten Wohles ihm teurer Personen, des ihn erwartenden Ruhmes und dergl. (oder er wertet sie als zum mindesten weniger unlustbetont gegenüber andernfalls zu erwartenden Selbstvorwürfen). Wenn man nicht willkürlich oder bloß persönlichstem Sprachgefühl folgend „Lust überhaupt“ etwa mit „niederer Lust“, oder dergl. identifiziert, so sind „irgendwie lustbetont“ und „irgendwie wertvoll“ in der Tat Synonyme, und tatsächlich alles „begehrenswert“, was „Wert überhaupt hat, wie auch umgekehrt (wobei selbstverständlich zuzugeben ist, daß „begehren“ im allgemeinen nicht mit einem egoistischen „für-sich-haben-Wollen“ identisch ist). Es ist also günstigenfalls ein Streit um Worte, wenn man den Ursprung des positiven Wertens in elementaren bloßen Lustgefühlen oder Begehungen bestreitet und „Wert“ als den primären Begriff hinstellt. Jeder Wert ist eben lustbetont, wie auch jede Lust in irgendeinem Sinne werthaft. „Begehrenswert“ auch im allgemeinsten Sinne schließt aber wohl noch immer eine „interesselose“ Schätzung aus, und was eine solche von Werten „rein um ihrer selbst willen“ eigentlich besagen soll, wird insbesondere auf dem idealistischen Standpunkt R.s nicht ganz klar, zumal er a. a. St. (S. 24) zwar das Recht der „lebendigen Wirklichkeit“ gegen eine „allzu objektivistische Psychologie“ vertritt, aber hier – allerdings nur hier – eine ebenso objektivistische Wertlehre zu vertreten scheint. Denn wenn auch nicht die grundsätzliche Bezugnahme auf ein Subjekt als solches, sondern nur auf dessen rein egoistische Interessen ausgeschlossen werden soll, so kämen immer noch dessen höhere, ideelle Interessen in Frage, – was übrigens R. selbst anerkennt, wenn er lehrt, daß nur das von uns bemerkt werde, was unser Interesse erzeuge, dem Wertgefühl entgegenkäme.

Aber auch seine Behauptung, daß eine gänzlich wertefreie Einstellung nur als bloßer Denkstandpunkt möglich sei, schränkt R. noch wesentlich ein durch die Erklärung, daß auch ein solches „absichtlich unparteiisches (nicht wertendes) Verhalten zu den Tatsachen“ selbst wiederum nur „Ausfluß einer bestimmten Wertungsweise“ sei, „nämlich der Höherbewertung objektiver und allgemeingültiger Erkenntnis vor subjektiv bedingten Meinungen. Auch die Wissenschaft ist so ihrer Grundlage nach nicht wertungsfrei.“ – So sehr dem Autor hierin beizupflichten ist, so klar ist andererseits der Widerspruch zu seinen eingangs (insbesondere S. 2) gemachten Aufstellungen.

Obwohl also R. die innige Verbindung von Wert und Wirklichkeit anerkennt und eine wertungslos sein wollende Einstellung zum Realen selbst nur als Frucht einer bestimmten Wertungsweise hinstellt, bringt er gleichwohl in die Sache eine gewisse Unklarheit, indem er im folgenden zwischen dem Reich der Werte und dem der Wirklichkeit scharf zu scheiden sucht. „Wertgefühle“ sowohl wie „Wertaussagen“ „rechnen... der Tatsächlichkeit ihres Auftretens nach zum Reich der Wirklichkeit. Erst im Werturteil distanziert sich die wertende Persönlichkeit von dieser Tatsächlichkeit... Wertaussagen sind ja an und für sich nicht wahr oder falsch im logischen Sinne, sondern Ausdruck einer Wirklichkeit“<sup>2</sup>. Wohl aber ist das Werturteil

<sup>2</sup> Vgl. oben. – Hier dagegen gebraucht R. – im Widerspruch zur obigen Stelle – den Ausdruck „wahr im logischen Sinne“ anscheinend etwa im Sinne von „eindeutig“, „in-sich-widerspruchslos“ oder dgl. Der gewöhnliche Sprachgebrauch bezeichnet als „wahre“ Aussagen solche, die Ausdruck einer (meist unabhängig gedachten) Wirklichkeit sind, und als „(logisch) richtig“ solche, denen eindeutige Widerspruchslosigkeit zukommt.

richtig<sup>3</sup>, „wenn es den für eine bestimmte Person charakteristischen Grundwertungen entspricht“ (S. 31–36). Daher ist „Werte r e k n n i s im Grunde immer nur Selbsterkenntnis des Wertenden, nämlich Erkenntnis der zuweilen verdunkelten Rangordnung der Wertungen in seinem Wertbewußtsein“. Denn daß es objektive Werte überhaupt gebe, und sie als solche erkennbar seien, hält R. keineswegs für von vornherein feststehend, obwohl er andererseits zugibt, daß mit dem Ausdruck „Wert“ allgemein „etwas irgendwie Objektives“ gemeint sei, das „unabhängig davon bestehen (soll), ob es vom individuellen Wertbewußtsein ... als Wert tatsächlich erfaßt wird“.

Zur Klärung (und Analyse) des Begriffes „Wert“ bemerkt R. folgendes: Unmittelbar gewiß seien uns nur Wertungserlebnisse, also Gefühlsreaktionen eines wertenden Subjekts auf irgendwelche objektive Anlässe. Im Wertgefühl und selbst in der Wertausgabe treten Subjekt und Objekt des Wertens im allgemeinen noch nicht deutlich auseinander, und sogar im Werturteil glauben wir (meist) Werte selbst zu beurteilen, während wir tatsächlich nur Aussagen über solche beurteilen, – da nämlich unser Interesse fast immer nur auf den Inhalt, nicht aber auf die Aussagefunktion als solche richte. Diese „psychologisch bedingte und ... sprachlich festgehaltene Verlegung des Akzentes“ (auf den Inhalt) führt dann zur Entstehung der Ansicht, „daß irgendwelchen Eigenschaften unabhängig von einem wertenden Subjekt ein Wertcharakter zukomme“. Werte sind für R. „Eigenschaften von Dingen, Personen, Gesinnungen“ usw., – niemals irgendwelche Dinge selbst –, aber nur in ihrer Relation zu einem wertenden Subjekt“. Die Substantialisierung der Werte werde dadurch begünstigt, daß solche Eigenschaften unmittelbar, Dinge aber, denen sie zukommen, nur mittelbar beurteilt würden. – Wenn auch R. hier von einem Begriff „Wert“ spricht, so warnt er gleichwohl davor, Werte mit bloßen Begriffen zu verwechseln. Diese Verwechslung habe zu dem Irrtum geführt, „die Normen der Moral ... logisch ableiten und beweisen zu können“, – was jedoch nur bei Begriffen und Sätzen, nie bei moralischen Werten angängig sei, „deren praktische Wirksamkeit als Normen des Verhaltens von ihrem logischen Ursprung ganz unabhängig ist“.

Sind aber die Werte Eigenschaften, die in einer notwendigen Beziehung zu einem Subjekte stehen, so erscheint insbesondere auf dem idealistischen Standpunkt R.s ein wesentlicher Unterschied zwischen der Beurteilung von Werten und von Aussagen über sie schwer verständlich; was Werte (= Eigenschaften!) ohne (mögliche) Aussagen über sie eigentlich sein sollen, bleibt unklar, denn notwendig subjektsbezogene Qualitäten implizieren ebenso notwendig, daß das Subjekt sich diese irgendwie zu Bewußtsein bringt. Würde man dagegen etwa einwenden, daß in jenen Aussagen nicht mehr das ursprüngliche Erlebnis inhaltlich völlig adäquat erfaßt werde, so hieße das „Werte“ mit Wertefühlen oder -erlebnissen identifizieren, was ja R. ausdrücklich ausschließt.

Begriffe (nicht jedoch Werte) sind für R. „starr und tot“. In der Tat aber sollten m. E. Begriffe generell wenigstens keineswegs so bestimmt werden, daß sie diesen Vorwurf verdienen; sie könnten sehr wohl dynamischer Natur sein. Was jedoch die „Normen der Moral“ betrifft, so sind sie, – ob sprachlich so gefaßt oder nicht – doch wohl gleichfalls Sätze, und auch Begriffe spielen darin eine Rolle; daß man aber solche sehr wohl ableiten könne, gibt ja R. zu. Werte dagegen (im Sinne R.s) leitet, so weit ich zu sehen vermag, die Moral im allgemeinen nicht ab, sondern setzt sie voraus. Auf keinen Fall endlich folgt, daß die „praktische Wirkung der moralischen Werte“ etc. von ihrem logischen Ursprung ganz unabhängig wäre; denn Werte als solche deduziert, wie gesagt, die Moral wohl nicht, und was die praktische Wirkung bloßer Verhaltensnormen anbelangt, so ist deren logischer Ursprung, überhaupt der logische Zusammenhang derselben, für den denkenden Menschen durchaus nicht praktisch gleichgültig.

Von Wertungen als subjektiven Erlebnissen unterscheidet R. Werte, als wertgehaltene Qualitäten verstanden, begrifflich durch ihre Objektivität, d. h. dadurch, daß sie an den Dingen sind und nicht in uns. Dabei kann „Objektivität“ noch immer zweierlei bedeuten:

1.) Transsubjektivität „im Gegenverhältnis zum empirischen Ich des Selbstbewußt-

<sup>3</sup> Das „richtige Vorziehen“ Brentanos ist nach R. nur dadurch ausgezeichnet, „daß es in allen Wertüberlegungen und Selbstprüfungen sich bewährt und von allen späteren Werturteilen immer wieder bestätigt wird“.

seins“, nicht Transzendenz „in bezug auf die Erlebnistotalität überhaupt“. Dadurch erscheinen die „Wertungen“ dem natürlichen Realismus als ebenso objektiv vorhanden wie die Sinnesqualitäten, um so mehr als Wertgefühle nur durch bestimmte Qualitäten erregt werden, durch die wir uns dann in unserem Werterleben determiniert fühlen – analog wie auf theoretischem Gebiete „Objektivität“ gleichfalls „zwingend erlebte Gebundenheit des Urteils“ bedeute (wobei letzteres durch Sachverhalte bestimmt angenommen werde). Während aber hier „die Ausschaltung jeder emotionalen Beeinflussung als Grundvoraussetzung“ gelte, wären die unsere Wertgefühle erregenden Eigenschaften der Dinge etc. keine Werte, wenn sie nicht jene Gefühlsreaktionen in uns auslösten. Welche Qualitäten aber überhaupt als Werte erlebt werden, soll nicht von jenen als solche abhängen, sondern von der Natur unseres Wertbewußtseins (S. 46 f.).

2.) „Gemeinsamkeit gewisser Wertungsweisen für alle Wertenden“, und damit „überindividuelle Geltung“ gewisser Werte, also Intersubjektivität. Nicht bloß Vitalwerte sind „bei aller inhaltlichen Verschiedenheit im einzelnen ... Gemeinbesitz vieler, wenn schon nicht aller Menschen“. Allerdings „wird die Zahl dieser Wertungen um so geringer und ... ihr Inhalt ... um so formaler, ... je weiter man den Kreis dieser Gemeinschaften (d. h. für die solche Wertungen „Gemeinbesitz“ sind) zu schließen“ suche, aber immerhin werden jedem nicht nur durch das Gemeinschaftsleben, sondern auch „durch die Natur ... gewisse Wertungen geradezu aufgezwungen“. Gleichwohl „verlieren ... für das erwachte Wertbewußtsein ... auch jene überindividuellen Wertungsweisen ihre Verbindlichkeit“, und der Schwerpunkt verlege sich ganz von selbst wieder in das wertende Individuum (S. 47 f.).

Dem wäre jedoch zunächst entgegenzuhalten, daß „wertgehaltene Qualitäten“ doch wohl auch den „subjektiven Erlebnissen“ zuzuzählen sind, ja auf dem idealistischen Standpunkt R.s auch die „Dinge“, an denen jene haften, dazugerechnet werden können, sogar müssen. Es bedürfte ebenso einer Aufklärung darüber, was das „empirische Ich des Selbstbewußtseins“ streng genommen ist, und wodurch es sich von der „Erlebnistotalität“ unterscheidet, – und zwar einer Aufklärung, die keine metaphysische Anleihe aufnimmt, wenn R., mag er hier in der Sache selbst recht haben oder nicht, als Antimetaphysiker konsequent bleiben will. Denn nicht selten wird das Vorhandensein eines solchen Unterschiedes bestritten.

Ferner bedeutet nach gewöhnlichem Sprachgebrauch „zwingend erlebte Urteilsgebundenheit“ als solche durchaus nicht dasselbe wie „Objektivität“ (sondern „Evidenz“); die Annahme der Bestimmtheit durch einen Sachverhalt entspräche dem wohl viel eher, aber jenes zwingende Erlebnis kann auch unabhängig davon eintreten, d. h. es gibt auch falsche Evidenzergebnisse, die von den „wahren“ nicht von vornherein zu unterscheiden sind. Wenn aber unseren Werturteilen „Objektivität“ im Sinne der Bestimmtheit durch Sachverhalte zukommen soll, so ist nicht einzusehen, wieso es nur von unserem Wertbewußtsein abhängt, welche Qualitäten als Werte erlebt werden, und nicht auch von den Qualitäten selbst.

Schätzenswert ist – hinsichtlich der „Objektivität“ im zweiten Sinne – das Zugeständnis, daß gewisse Wertungen durch die menschliche Natur aufgedrängt werden können. Aber dann ist nicht ohne weiteres zu verstehen, weshalb sie „für das erwachte Wertbewußtsein ... ihre Verbindlichkeit verlieren“ müssen, insbesondere soweit es sich um moralische Wertungen handelt. Es ist vielmehr durchaus denkbar, ja wahrscheinlich, daß das zur Reflexion erwachte Wertbewußtsein von seinem höheren Standpunkt aus gerade zu diesen natürlichen Wertungen zurückkehrt. Wenn auch sicherlich die Zahl der gemeinsamen moralischen Wertungen immer geringer wird, je weiter der Kreis menschlicher Gemeinschaften gezogen wird, so spricht das durchaus noch nicht zwingend für eine bloße durchgängige Realität und Subjektivität der moralischen Wertungen an sich und in dem von R. anscheinend angenommenen Ausmaße. Wenn etwa Diebstahl, Raub, ja selbst Mord bei manchen Primitivvölkern als nicht verwerflich, ja u. U. als rühmend wert angesehen werden, so gilt das doch auch bei diesen nicht für alle Lebenslagen, sondern nur etwa in bezug auf Stammes- und Sippenfremde, nicht aber hinsichtlich der eigenen Volks- und Familienangehörigen. Es ließe sich an der Hand der Ethnologie ein kleiner Kern von Handlungen herauschälen, die überall und immer negativ bewertet werden bzw. wurden. Es wäre auch ein arges Vorurteil, allen menschlichen Gemeinschaften ohne nähere Prüfung diesbezüglich gleiche Kompetenz zuzuschreiben. Anders als innerhalb bloßer natürlicher Gemeinschaften wird in dem

Kreise derjenigen, die sich nicht nur durch „erwachtes Wertbewußtsein“, sondern überdies durch Streben nach Vorurteilslosigkeit und Konsequenz auszeichnen, die Zahl sowohl als auch der Inhalt der gemeinsamen Wertungen nicht nur erheblich größer bzw. reicher werden, sondern vor allem diese Wertungen vermutlich auch in zeitlich fortschreitender Entwicklung an Zahl zunehmen und inhaltlich gegen eine Art Grenzwert von allgemein gültigem Charakter konvergieren<sup>4</sup>. Wenn sie schon „durch die menschliche Natur aufgelegt“ sind, ist das auch weiter nicht verwunderlich, und auch wenn man mit R. den Schwerpunkt aus den Werten selbst in den Wertenden verlegt, so kann letzterer verständigerweise gleichwohl die Verbindlichkeit jener „natürlichen“ gemeinsamen Wertungen erkennen und selbst positiv bewerten.

Von der Objektivität der Werte unterscheidet R. deren (von ihm bestrittene) Allgemeingültigkeit, d. i. die ihnen (nach R. nur angeblich) innewohnende Eigenschaft, von jedem Wertenden Anerkennung zu fordern, – wobei sie jedoch in ihrer Geltung gänzlich davon unabhängig sein sollen, ob sie diese Anerkennung auch finden oder nicht. „Dieses Reich an sich geltender Werte wäre also jedem Wertbewußtsein transzendent und vergleichbar den »Dingen an sich« ... Fordern und daher gelten kann aber nur etwas, das irgendwie real<sup>5</sup> existiert“, also nicht Werte, denen ja Realität in diesem Sinne ausdrücklich abgesprochen wird. Eine sog. ideelle Existenz derselben komme um so weniger in Frage, als ideell Existentes „seinen Bestand eben nur als Gedachtes, aber nicht außerhalb alles Denkens“, also nicht „an sich“ hat. Niemand habe „Werte an sich“ auszudenken vermocht, die nicht schon vorher Werte für ihn gewesen wären. „In einem Jenseits unseres Wertbewußtseins sind immer nur ins Transzendente projizierte Gegenbilder unserer Wertideen.“ Nichts nötige und nichts berechtere uns logisch, den erlebten Werten transzendente gegenüberzustellen; aus der Relation zu jedem Wertungssubjekte gelöste Werte „an sich“, absolute Werte also, seien nicht Gegenstände möglicher Erkenntnis (S. 48–53).

So selbstverständlich (im ganzen genommen<sup>6</sup>) die letzten Ausführungen R.s erscheinen, so unbefriedigend sind die folgenden: Die Annahme eines transzendenten Wertreichs soll in keiner Weise die Tatsachen unseres Wertbewußtseins erklären können, und es auch hinsichtlich der „Wertideen“<sup>7</sup>, wenn diese als Schöpfungsgedanken Gottes gefaßt werden, durchaus „rätselhaft“ bleiben, „warum Gott gerade diese und keine anderen Ideen verwirklicht hat“. ... „Bei einem letzten Daß und Wie müssen wir ... stehen bleiben. Es bedeutet keinen Zuwachs an Einsicht, wenn man ein unlösbares Problem in ein metaphysisches Dunkel zurückschiebt.“ Eine Verbindung zwischen einem solchen transzendenten Wertreich, „das seiner Definition nach ganz außerhalb unseres Wertbewußtseins liegen soll“, und diesem letzteren wäre gar nicht auszudenken. Teilhaben an jenem, Hineinragen in das Transzendente und dgl. betrachtet R. nur als nichtssagende Metaphern, solange nicht das Was und Wie des Geschehens angegeben werden kann; eine „transzendente Affektion“ durch Werte an sich verwickelt in ungleich größere Schwierigkeiten als die (des äußeren Sinnes) durch Dinge an sich. Das objektive Kennzeichen der Übereinstimmung unserer Wertungen mit jenen Werten könnte nur in subjektiver Evidenz bestehen; diese innere Gewißheit würde aber durch das „Hinausschielen“ auf ein transzendentes Wertreich keinen Zuwachs erfahren, sondern vielmehr „angekränkt werden durch den Gedanken eines immer möglichen

<sup>4</sup> Man könnte dem entgegenhalten, daß dem Vorhandensein eines solchen Grenzwertes höchstens subjektive Evidenz zukomme. Bestehen aber sonstige Gründe, die Existenz eines „Wertschöpfers“ (wie R. Gott nennt) anzunehmen, der für jenen Grenzwert gleichsam Gewähr leistet, so erhält diese Evidenz eine wesentliche Stütze. (Über die im wesentlichen negative Stellung R.s zum Gottesproblem vgl. w. u.) –

<sup>5</sup> Was heißt aber hier „real“? Und „real existierend“? Oben gebraucht R. diesen Begriff fast gleichbedeutend mit dem dessen, „was uns irgendwie angeht“, gefühlsbetont ist, und dgl. Werte aber „gehen uns“ sehr wohl „an“, und sind auch „gefühlsbetont“.

<sup>6</sup> Abgesehen etwa davon, daß „von jedem Wertenden Anerkennung fordern“ wohl noch nicht gleichbedeutend ist mit „jedem Wertbewußtsein transzendent“.

<sup>7</sup> D. s. „Allgemeinwerte“, genauer „vorbestimmte Wertungsweisen ...“, die den besonderen Wertungen gewisser Art im logischen Sinne vorangehen“, ... „als andauernd richtunggebende Wertungsantriebe wirken“.

Fehlgreifens“. – Gleichwohl erkennt R. psychologisch „ein Gefühl nicht ganz zu bannender Unsicherheit des eigenen Wertbewußtseins“ durchaus an, „das seine Anlehnung an allgemeingültige Wertnormen und seine Verankerung im Transzendenten wünschbar erscheinen läßt“. Aber dann leiste diese Hilfe, sofern sie ad hominem eine solche ist, eben nur der als subjektives Erlebnis verstandene Glaube an transzendente Werte, nicht die unnahbare Existenz der Werte an sich. Die Verlegung des Wertreichs in das Wertbewußtsein führt allerdings zu einer gewissen Relativierung aller Werte, aber „mit einem richtig verstandenen Relativismus ... wird nur eine unbestreitbare Tatsache der Wertwirklichkeit festgestellt“ ... „Wertgefühle lassen sich nicht erzwingen, auch nicht durch den guten Willen, einem Wertgebote zu gehorchen. Der Einwand der Relativität würde übrigens auch in Hinsicht einer theonomen Wertsetzung gelten. Denn auch dann wären die Werte relativ zum Willen Gottes, der sie jederzeit aufheben und durch andere ersetzen könnte.“ (Sperrungen von mir.)

Das proton pseudos dieses Abschnittes liegt m. E. darin, daß R., wenn er hier von „transzendenten“ Werten spricht, nicht streng zwischen „Werten an sich“, die unter Absehung von schlechthin jedem Erkenntnissubjekt (also auch von Gott) bestehen oder gelten sollen, und solchen unterscheidet, die in Gott verankert sind, – wiewohl er (S. 49) ausdrücklich erklärt, daß „ein persönlicher Gott als Wertschöpfer und höchste Wertautorität ... immerhin ein vollziehbarer, wenn auch nicht auf seine Wahrheit nachprüfbarer Gedanke“ sei<sup>8</sup>. Seine Überlegung, die bezüglich der ersteren (von ihm oben als mit dem Anspruch der „Allgemeingültigkeit“ auftretend bezeichneten und mit den „Dingen an sich“ verglichenen) vollkommen zutreffend, ja selbstverständlich sind<sup>9</sup>, verlieren vollständig ihre Beweiskraft hinsichtlich der letzteren, obwohl sie nichtsdestoweniger dem flüchtigen Leser eine solche suggerieren können. Dazu kommt als schauerhaftes Mißverständnis das über die „theomone“ Wertsetzung Gesagte; der Gott, der ebensogut eine andere moralische Wertordnung willkürlich verfügen könnte, ist – trotz *Duns Scotus*, den R. hier zitiert – zum mindesten nicht der des christlichen Theismus, welcher letzterer eine bloß willkürliche, nicht Gottes ureigenstem Wesen entsprechende und aus diesem hervorgehende Satzung streng ausschließt. Spitzfindig könnte man vielleicht weiter fragen, warum denn gerade jene Wertsetzung seinem Wesen entspreche, oder vielmehr warum dieses gerade so beschaffen sei<sup>10</sup>. Aber das wäre eine grundsätzlich unbeantwortbare und daher sinnleere Frage. Jedes rückläufige Erklären muß zu irgendwelchen Ausgangssätzen, zu einem wenigstens vorläufig letzten „Daß und Wie“ führen; will man immer wieder hinter die jeweiligen Ausgangssätze zurückgehen, so gelangt man zu einem unendlichen Regreß, der wohl vor dem „metaphysischen Dunkel“ kaum einen Vorzug besitzt. Zu einem „Zuwachs an Einsicht“ ist hier auch das Auffinden eines noch hinter dem Wesen Gottes liegenden „Daß und Wie“ ebensowenig nötig, wie es möglich ist; für den Gläubigen zum mindesten bedeutet die Verankerung in einem persönlichen Wertschöpfer auch dann einen solchen Zuwachs, – wenn schon nicht an rein theoretischer, so an religiöser und praktisch-moralischer Einsicht, – und nicht bloß eine „wünschbare seelische Hilfe“ –, wenn er zwar auch das Wie jener „Affektion“ etc. nicht völlig versteht, aber ihn gleichwohl Denkg ründe (nicht bloße Gemütsbedürfnisse) dazu führen, an das Dasein jener höchsten Wertautorität zu glauben. Insofern kann auch nicht behauptet werden, daß jene Metaphern – die als solche wohl vor allem einer gewissen Ausdrucksnot ihren Ursprung verdanken –, rein gar nichts besagen. Ebensowenig ist es richtig, daß „das Kennzeichen der Übereinstimmung unserer Wertungen mit jenen Werten“

<sup>8</sup> R. ist keineswegs Theist, was deutlicher aus seiner „Philosophie der Wirklichkeit“ hervorgeht. Seine eigentliche Stellung zum Gottesproblem ist die eines Agnostizismus sui generis, der aber immerhin dem Atheismus bzw. dem Pantheismus näher steht als dem Theismus. Was jedoch die obige „Nachprüfbarkeit“ betrifft – im Sinne des Neupositivismus verstanden –, so wäre jener Gedanke im ungünstigsten Falle gleichwohl noch als „einseitig verifizierbar“ zu bezeichnen, d. h. es könnte zwar seine Wahrheit, nicht aber seine Unwahrheit Gegenstand einer grundsätzlich möglichen Feststellung werden. – Vgl. meinen Artikel „Die ‚Überwindung‘ der Metaphysik durch den logistischen Positivismus“, *Philos. Jahrbuch* 1934.

<sup>9</sup> Jedem Wertbewußtsein transzendente Werte sind flatus vocis.

<sup>10</sup> Die Frage, ob das sittlich Gute deshalb gut sei, weil Gott es so wolle, oder umgekehrt, liegt ungefähr auf einer Ebene mit der elementargeometrischen, ob ein Dreieck gleichwinklig sei, weil es gleichseitig ist, oder umgekehrt.

nur in subjektiver Evidenz bestehen könnte; es wäre vielmehr in der immer erneuerten intersubjektiven Prüfung der Folgen zu suchen, die sich aus der Vorherrschaft bestimmter Wertungen für das Wertbewußtsein unserer Mitmenschen ergeben würden, insbesondere auch – worauf auch R. selbst speziell Nachdruck legt – in der Prüfung der Frage, ob sie (intersubjektiv) „sinngabend in Hinsicht des Lebens“ zu wirken vermögen. Das ist mehr als bloß subjektive Evidenz. Und selbst wenn diese „sich selbst genügen“ müßte, – die Ansprüche der Einzelnen sind hierin sehr verschieden, – so bleibt es noch immer etwas unklar, wieso sie in ihrer Selbstsicherheit weniger einem „möglichen Fehlgreifen“ ausgesetzt sein soll, als dies bei Annahme einer „transzendentalen Affektion“ der Fall wäre, – um so mehr als R. selbst anschließend von der „nicht ganz zu bannenden Unsicherheit des Wertbewußtseins“ spricht, die den Glauben an transzendente Werte wünschbar mache. Wenn aber ein solcher bloßer Glaube – für R. ist er ja nicht begründbar – dem Wertbewußtsein keine tatsächliche Hilfe leistet, sondern höchstens eine solche suggeriert, und es auf diese Weise in seiner nur subjektiven, vielleicht falschen Evidenz, seiner Selbstsicherheit und seinen Vorurteilen bestärkt, so ist er wohl auch kaum wünschbar. Eine solche Hilfe könnte dagegen die tatsächliche Verankerung allgemeingültiger Wertnormen in einem persönlichen Wertschöpfer leisten; daß sie denkbar ist, gibt ja auch R. zu. Will man aber diesen nicht gelten lassen, so bleibt allerdings „eine gewisse Relativierung aller Werte“ der Weisheit letzter Schluß – und zwar eine ziemlich radikale, wenn auch (wie ich oben gezeigt zu haben glaube) keineswegs schrankenlose und nicht so weitgehende, wie R. anscheinend annimmt. Diese Folgerung aber mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit und Offenheit gezogen zu haben, ist ein gar nicht zu überschätzendes Verdienst des Autors, – und ein neuer Beweis der schier unüberwindlichen Schwierigkeit, eine Ethik, die nicht im Formalistischen stecken bleibt, sondern Normen und Ziele aufstellt, ohne Rekurs auf eine theistische Weltanschauung zu begründen, d. h. intersubjektiv zu begründen, und nicht auf Grund subjektiver Evidenz oder Willkür oberste Ziele und Normen zu dekretieren.

Diese „gewisse Relativierung“, die R. zugeben muß, soll aber „nicht ausschließen, daß es trotzdem für jeden und für jede bestimmte Zeit Wahrheiten (bzw. Wertungsweisen) gibt, die den Charakter des Unbedingten ... an sich tragen, ... als absolut erlebt werden“, obwohl sie immerhin „hinterdrein und von einem überhöhten Denkstandpunkt aus betrachtet, doch wieder ... als relativ zu einer bestimmten Erkenntnisgrundlage oder ... Bewußtseinslage ... erscheinen“. Und zwar wird es sich da um solche Werte handeln, die nicht als Mittelwerte im Hinblick auf anderes, sondern als Selbst- oder Eigenwerte erlebt werden. „Werte dieser Art ... sieht man im unreflektierten Wertbewußtsein vor sich, ... fühlt sie als eine jeder Willkür entzogene, von sich aus das Wertes bestimmende Macht.“ Demgemäß gibt es, lehrt R., für jeden irgendwelche Wertungen, die in seinem Bewußtsein den höchsten Rang, den Oberwert darstellen, an dem alle anderen Werte gemessen und verglichen werden, und dessen „entscheidendes Merkmal ... die fraglose Unbedingtheit für den Wertenden“, der also absoluter Wert für ihn ist. Diese Oberwerte bilden „mit dem abgestuften Zusammenhang ihrer Unterwerte“ eine Hierarchie, aber stets nur innerhalb des Wertbewußtseins des Wertphilosophen selbst, höchstens noch für seine Zeit und Umwelt; eine Werttafel a priori läßt sich als Norm nicht aufstellen, sondern nur a posteriori angeben, welche Oberwerte im Einzelfalle tatsächlich als solche fungieren und „in welchem Maße sie sich dazu geeignet erweisen“. Das Maß aber für diese Eignung „kann die Betrachtung der Folgen ergeben, die sich aus der Vorherrschaft dieses oder jenes Oberwertes für das Wertbewußtsein des Einzelnen ergeben“, wobei die wichtigste Konsequenz die sei, daß ein bestimmter Wert sinngabend für das Leben zu wirken vermag. Hierin liege auch „eine methodische Hilfe für eine objektive Bewertung der Werte selbst, ... wenn auch nur formaler Natur. Die Frage nach dem Sinn des Lebens... ist aber die eigentliche Grundfrage der Ethik, um die als ihren Mittelpunkt alle ihre verschiedenen Richtungen kreisen. Die Ethik ist daher auch das höchste Forum, das über die Rangordnung der Werte entscheidet.“ (S. 53–57, Sperrungen von mir.)

Zum Abschluß dieser im engeren Sinne wertphilosophischen Ausführungen R.s wäre zunächst zu bemerken, daß eine (in diesem Zusammenhang) von ihm aufgestellte Behauptung, nach der der psychologische Ursprung der Wertungen dem Wertenden selbst gleichgültig wäre, nicht nur



jedes Beweises entbehrt, sondern in ihrer vollen Allgemeinheit verstanden gewiß nicht zutrifft, – wie mich eine persönliche Erfahrung meiner Jugend lehrt<sup>11</sup>.

Noch weniger befriedigend, aber an sich viel wichtiger erscheint das über den Erweis und das Maß der Eignung der „Oberwerte und die „Bewertung der Werte selbst“ Gesagte. Zur Feststellung a posteriori dieser Eignung wäre es wohl nötig, vorher – also a priori – zu wissen, worin sie besteht. Offenbar ist gemeint, daß sie in den für die Einzel-Wertbewußtsein sich ergebenden Folgen der Annahme eines bestimmten „Oberwertes“ insbesondere hinsichtlich der Lebenssinnggebung bestehe. Wir erfahren aber nicht mit Sicherheit, ob das Wissen um das Wesen jener Eignung ein nur subjektives, oder ein intersubjektives ist bzw. werden kann oder muß. Nach dem Wortlaut R.s wäre eher auf den letzteren Fall zu schließen, also die Sinnggebung für das Leben i n t e r subjektiver Oberwert, d e r Oberwert schlechthin<sup>12</sup>. Aber dann könnte wiederum nicht mehr von einer selbst nur subjektiv „fraglosen U n b e d i n g t h e i t“ der sonstigen, sogenannten persönlichen „Oberwerte“ gesprochen werden, die ja an dem Maßstab jener Sinnggebung gemessen werden sollen, durch sie gerade b e d i n g t erscheinen. R. deutet diese Konsequenz – auf seinem Standpunkt eher eine Inkonsistenz – selbst an, wenn er lehrt, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens zu „einer o b j e k t i v e n Bewertung der Werte selbst“ helfe, und „die Ethik das . . . Forum für deren Rangordnung“ sei. Das widerspricht aber wohl deutlich seinem sonstigen Relativismus, auch wenn gleichsam einschränkend bemerkt wird, daß diese Hilfe „nur formaler Natur“ sei. Denn wir erfahren nicht, inwiefern und weshalb sie nur formal sein, noch auch nur, was „formal“ hier eigentlich besagen soll. „Lebenssinn“ aber ist gewiß nichts rein „Formales“, sondern hat jedenfalls einen I n h a l t, – mag derselbe auch noch so vage und subjektiv verschieden sein.

Nur sehr knapp, ja fragmentarisch können – aus dem eingangs angegebenen Grunde<sup>13</sup> – die Ausführungen unseres Autors betreffend die eigentliche Ethik (im Unterschiede von der Wertphilosophie) behandelt werden.

Daß es letzten Endes ethische Werte sind, die sozusagen über den Wert aller Werte richten, mag zutreffen, erscheint aber hier ohne rechten Begründungszusammenhang mit dem früheren. Es folgt weiters nicht aus R.s Bestimmung des „ethischen Rationalismus“, und wird auch sonst nicht wahrscheinlich gemacht, daß es sich für den Einzelnen stets nur um einen einzigen Oberwert handeln könne, denn der bloße Wunsch, die Stellungnahme wissend und verstehend zu bestimmen<sup>14</sup>, müßte keineswegs immer erfüllbar sein, und eine solche Bestimmung wäre auch unter der Herr-

<sup>11</sup> Der erregte dringende Verdacht, eine bestimmte auch heute noch ziemlich allgemein verbreitete (und damals von mir noch akzeptierte) Wertungsweise sei bloß durch s u g g e s t i v e (teils unabsichtliche, teils absichtliche) Einflüsse der Umwelt, Mitwelt und Vorwelt entstanden bzw. beruhe nur auf diesen, wurde für mich (in meinem 16. Lebensjahre) rein als solcher bestimmend, mich jener Wertung gegenüber zunächst skeptisch zu verhalten, um sie später ganz aufzugeben.

<sup>12</sup> So wie die Meinungen darüber auseinandergehen, w e l c h e n Sinn das Leben hat oder erhalten soll, so ist es auch durchaus nicht selbstverständlich – und auf dem Standpunkt R.s auch kaum zu beweisen, – daß es ü b e r h a u p t einen hat, bzw. – intersubjektiv – erhalten kann. Es ist das ja auch vielfach bezweifelt bzw. verneint worden. R. selbst sagt zwar (S. 64): „Von einem . . . Leben, in dem jede positive oder negative Wertentscheidung einem . . . herrschenden Oberwert sich unterordnet, können wir unter o b j e k t i v e m Gesichtspunkte sagen, es habe einen S i n n. Sinnvolles Leben ist . . . wertbezogenes und werterfülltes Leben auf Grund einer der persönlichen Eigenart entsprechenden Rangordnung der Werte.“ Genau besehen, handelt es sich aber in dieser Begriffsbestimmung um z w e i v e r s c h i e d e n e Kriterien oder Bedingungen. Es kann ein Leben durchaus „wertbezogen“ sein, – so daß jede Wertentscheidung sich auf Grund persönlicher Werte-Rangordnung einem Oberwerte unterordnet – ohne deshalb, im ganzen genommen, auch „werte r f ü l l t“ zu erscheinen. Letzteres erscheint mir jedoch gerade mehr dem zu entsprechen, was gewöhnlich unter „sinnvollem Leben“ verstanden wird, d. h. einem Leben, das „wert ist, gelebt zu werden“ (*W. James*). (Sperrungen von mir.) – Ob aber bei R. hier nicht der bloße „Glaube“ an den Sinn, bzw. daran, daß ein „wertbezogenes“ Leben auch „werte r f ü l l t“ sei, eine ähnliche Rolle spielt, – nämlich die einer „Ausflucht“ und „seelischen Hilfe“ – wie der von ihm oben S. 51 kritisierte (Glaube) an „im Transzendenten verankerte Werte“?

<sup>13</sup> Siehe die Fußnote zu S. 1!

<sup>14</sup> Darin liegt das Wesen des „ethischen Rationalismus“.

schaft mehrerer gleichmächtiger Oberwerte keineswegs ausgeschlossen, wenn diese nur miteinander nicht in Widerspruch geraten. Ebenso bleibt es eine Behauptung, – deren Beweis dem Kulturhistoriker zufallen würde, und den R. nicht gibt, – dem ganzen Mittelalter als solchem die Fähigkeit abzuspüren, die Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt nur zu stellen. Wieso dann „ein gewolltes Zurückbiegen in einen früheren Zustand ... gefühlmäßiger Selbstverständlichkeit ... Ausfluß einer rationalistischen Geisteshaltung“, speziell des von R. so genannten ethischen Rationalismus sein soll, wird erst recht nicht verständlich. Geradezu als Sophisma bedenklichster Art erscheint es endlich, daraus, daß „Zweck“ Ziel eines Tuns sei, zu schließen, daß kein wie immer gearteter „geschenkter Lebenswert“, der unserer weiteren Mitarbeit nicht bedarf, sinngebend wirken, kein statischer Glückszustand uns auf die Dauer erträglich sein könnte. „Zweck“ muß durchaus nicht ausschließlich auf ein Tun, kann vielmehr ebensowohl auf ein bloßes Wollen, ja untätiges Wünschen bezogen werden, (wie das z. B. *Russell* ausdrücklich tut). Davon ganz abgesehen, liegt eine (im günstigsten Falle) unbewiesene Verallgemeinerung subjektiver Evidenz (und unnötige Abweichung vom Sprachgebrauch) darin, die Erreichung eines tätigkeitslosen Glückszustandes als für das Leben unmöglich sinngebend, ja einen solchen Zustand als unerträglich hinzustellen. Für den quietistisch Veranlagten ist er das gewiß nicht. Der eigentliche Grund dieser befremdenden Behauptung – die, wie sie hier vorliegt, auch wohl R.s sonst betontem persönlichem Relativismus der Wertungen widerspricht, scheint mir in einer Wertverschiebung zu liegen: so wie dem Geizigen der Geldbesitz zum Endzweck wird, kann insbesondere dem wissenschaftlichen Arbeiter die Arbeit selbst zu einem solchen werden, ungeachtet diese doch ihrerseits ursprünglich nur ein Mittel zu Zwecken ist, – und sei es nur zu wesentlich passivem Schauen der erforschten Wahrheit, einer Art geistigen Genusses also.

Es ist dem Autor wohl grundsätzlich darin recht zu geben, daß die „Natur“, im wissenschaftlichen Sinne verstanden, dem menschlichen Leben keinen Sinn zu verleihen vermag, vielmehr ein solcher Naturalismus nur imstande wäre, einen seelischen Druck auf den Menschen auszuüben. Darüber hinaus sind seine Ausführungen in um so höherem Grade dankenswert, als sie mehr oder minder gedankenlos wiederholten und geglaubten Phrasen – in denen das bloße Wort „Natur“ (als Lebenssinn) eine beherrschende Rolle spielt – den Nährboden entziehen. Daß sich jedoch auch in einer im allerweitesten Sinne verstandenen „Natur“ überhaupt kein Zug zur Wirklichkeit von Werten finde, – weshalb es gerade „Selbstwerte“ sein müßten, wird nicht deutlich – ist eine viel weiter gehende Behauptung R.s, die gerade bei grundsätzlicher Außerachtlassung alles Subjektiven, also auch subjektiver Evidenz, weder bewiesen noch widerlegt werden kann, und die zu beweisen der Autor sich auch nicht bemüht.

Gegenüber R.s Argumentation „vom idealistischen Standpunkte“ wäre zu betonen, daß dort, wo eine Antwort grundsätzlich unmöglich ist, auch eine Frage keinen Sinn hat. Des Autors Ausführungen zeigen da aber ein gewisses Schwanken (wenn nicht Widerspruch), wenn er es gleich anschließend „keineswegs ausschließen“ will, daß unser Wertstreben trotz alledem doch „einen über das empirische Dasein hinausreichenden Sinn besitzen sollte“; denn jenes Streben liegt jedenfalls nicht „außerhalb des Gesamterlebnisses“, und bei prinzipieller Unmöglichkeit einer sachhaltigen Aussage darüber dürfte, wie gesagt, aus logischen Gründen ein solcher Fall ebensowenig dahingestellt gelassen wie behauptet oder negiert werden (S. 70–80).

Es ist R. gewiß zuzugeben, daß der Nachweis einer Bestimmung des Menschen als Gattungswesen auf einem nicht-theistischen Standpunkte auf Schwierigkeiten stößt, und somit hier eine Sinnggebung letzten Endes nur vom Ermessen des Einzelnen ausgehen könnte. (Von mir gesperrt.) Es ist aber damit noch nicht erwiesen, daß eine solche Entscheidung schlechthin zweifelsfrei sein müßte, ja nicht einmal, daß sie unter allen Umständen erfolgen könnte.

Weniger befriedigend erscheint das über die Ethik „im weiteren“ und „im engeren Sinne“ Gesagte (S. 84). Die bloße Lehre von den „moralisch-ethischen“<sup>15</sup> Werten ist an sich kein spezieller Fall einer Lehre von einer Rangordnung der Werte; man müßte vielmehr (im Sinne R.s) bei dieser an eine Wertphilosophie als unterschieden von der Ethik denken. Hätte

<sup>15</sup> Was eigentlich darunter zu verstehen ist, und ob oder wodurch sie sich von schlechthin ethischen Werten unterscheiden, wird nicht deutlich gemacht.

indes der Autor in der Tat eine Rangordnungslehre im Auge, so dürfte er das „moralisch-ethische Wertebereich“ nicht jenseits „zu fallender Werturteile“ setzen, denn ohne letztere ist wohl auch keine Rangordnung möglich. Daß unter „moralisch-ethischen“ Werten in ihrer „Eigenart“ das zu verstehen ist, was man gemeinlich „sittliche“ Werte nennt, und also auch R.s „Ethik im engeren Sinne“ eine Sittenlehre wäre, scheint – vielleicht deutlicher als hier – auch aus dem bei ihm folgenden Kapitel („Die Moral“) hervorzugehen, wo als „moralisch-ethisch“ jene Normen bezeichnet werden, die zu Willenszielen geworden sind. Der Terminus ist aber gleichwohl gerade in diesem Zusammenhange wenig klar und wenig glücklich gewählt, insofern das sogleich einerseits zwischen „Moral“ (d. i. Sollenszumutungen „heteronomer Herkunft“) und „Ethos“ (solche „autonomen Ursprungs“) unterschieden, andererseits anerkannt wird, daß deren Gebiete einander inhaltlich vielfach überschneiden. Andererseits wird bisweilen von R. „ethisch“ schlechthin (nicht: moralisch-ethisch) anscheinend gleichbedeutend gebraucht mit „sittlich“, genauer mit „normativ-sittlich“, – so wenn er (S. 100) sagt, daß nur das Verlangen nach einem wert-erfüllten, nicht nach glückerfülltem Leben ethisch, oder (S. 101) daß der Glaube an die Vollkommenheit der eigenen Person „vom ethischen Standpunkt aus“ verwerflich sei. So wenig belangreich an und für sich solche Unausgeglichheiten auch sein mögen, so scheinen sie mir hier z. T. auch daraus zu entspringen, daß R. von seinem formalistischen und extrem personalistischen Standpunkt aus das Recht einer Zielethik und normativen Ethik zwar nicht oder nur sehr eingeschränkt anerkennen darf, andererseits aber doch nicht umhin kann, ihr wider Willen gelegentlich Zugeständnisse zu machen (was auch an anderen Stellen als der hier erwähnten geschieht). Auch der Satz, daß es keine ethische Frage sei, was ethische Ziele für die menschliche Gesellschaft, sondern nur, was sie für ihren Schöpfer bedeuten, ist zum mindesten mißverständlich. R. in seiner ausschließlichen Betonung des „guten Willens“ (des Einzelsubjekts) als ethisch wertvoll wollte vielleicht sagen, es komme dabei nur darauf an, was für Auswirkungen jener ethischen Ziele ihr Schöpfer und Träger nach seinem besten Wissen erwarten könne, nicht aber, welche tatsächlich einträten. Andernfalls wären ethische Fragen oder Ziele, die stets „im Hinblick auf die Einzelpersonlichkeit“ zu erörtern sind, ipso facto nicht weniger auch für die Gesellschaft von Bedeutung, die doch aus Einzelpersonlichkeiten besteht.

Wenn aber sowohl die „weitere“ als auch die „engere“ Ethik wenigstens in der Hauptsache (Frage nach dem Lebenssinn) stets bloße „Persönlichkeitsethik“ im Sinne R.s (S. 84) sein soll, so würde sich auch das, was an ihr Philosophie, Wissenschaft, Lehre und dgl. ist, in der Hauptsache auf diese Feststellung beschränken müssen, denn jene Gebiete setzen eine interpersonelle Verständigung voraus, die – grundsätzlich wenigstens – Sätze von intersubjektiver Gültigkeit impliziert. Das Kernstück solcher Persönlichkeitsethik aber wäre ein Monolog.

Was R. – nur in Ermangelung eines treffenderen Ausdrucks, wie er selbst andeutet – als bloße „Moral“ von der eigentlichen „Ethik“ unterscheidet, bzw. das, was er darunter versteht, wäre sinngemäß eher als „Reglementierung“ zu bezeichnen. Er macht ihr nicht nur ihre Heteronomie, sondern vor allem auch die Ausnahmslosigkeit zum Vorwurf, die sie für die Erfüllung ihrer Forderungen beanspruche<sup>16</sup>. Für die Moral im theologischen Sinne des Wortes, die R. vielleicht zunächst im Auge hat, gilt das aber gerade nicht. Was letztere angebliche „Ausnahmslosigkeit“ betrifft, so widerspricht diesem Einwand die der großen Allgemeinheit allerdings unbekannt für verzweifelte Fälle vorgesehene Epikie, und auch als unbedingt heteronom kann die theologische Moral nicht gut bezeichnet werden. Man kann, wie oben bereits erwähnt, nicht fragen, ob das sittlich Gute deshalb als gut zu gelten hat, weil Gott es will, oder umgekehrt, ob Gott es will, weil es gut ist. Beide Alternativen bedingen einander gegenseitig. Stützt man sich mehr auf die zweite, so muß man die Forderungen der Moral nicht gerade als ganz „von außen“ an uns heranretrend bezeichnen. Sie können mehr oder minder schon im „wertschöpfenden“ menschlichen Einzelsubjekt sozusagen bereit liegen.

Zu den interessantesten und vor allem zu den wertvollsten Ausführungen des ganzen besprochenen Werkes zählen R.s Ausführungen über die Willensfreiheit. Nicht so sehr, weil sie der Kritik vergleichsweise die wenigsten Angriffspunkte bieten, als hauptsächlich wegen des großen Um-

<sup>16</sup> „Ihr Anspruch auf subjektive und objektive Allgemeingültigkeit“ (S. 104–110).

fangs, den sie einnehmen, können sie hier nur streifend berührt werden. „Willensfreiheit“ ist für R. die Fähigkeit einer immer wiederholbaren Überhöhung der eigenen Willenshaltung durch Werturteile, denen sie unterstellt wird, und die ihrerseits wiederum Willensentscheidungen imperativen Charakters einschließen. Willensfreiheit sei somit ihrem Wesen nach Wertungsfreiheit, – in Übereinstimmung mit dem Umstande, daß unsere Handlungen als physische Vorgänge den Naturgesetzen unterliegen, also in dieser Hinsicht determiniert erscheinen, und nur ihre Beurteilung uns frei bleibt. Die eigentliche Quelle aller Aporien und Antinomien des Freiheitsproblems liege aber in seiner Verschlingung mit dem der Zeit. Nur vom Standpunkt der Idealität der Zeit aus lasse sich das natürliche Freiheitsbewußtsein erklären (S. 141–184). Die Beeinflussung R.s durch *Kant* liegt ebenso wie ein gewisser Parallelismus mit der Willens-Theorie *Hugo Dinglers* m. E. klar zu Tage, – ohne daß ich das hier eingehender darlegen könnte.