

# ZUR KRITIK DER MATERIALEN WERTETHIK

Von Professor Dr. Ernst v. Aster, Gießen

## 1. Die apriorische Wertschau

Betrachten wir die realistische Auffassung der Erkenntnis — Erkennen ist Erfassen einer an sich seienden Gegenstandswelt — und die eidetische Wesensschau — es gibt nicht nur ein Erfassen individueller, zeitlich existierender Einzeldinge, sondern auch allgemeiner, außerzeitlicher, ideeller Wesenheiten und wesentlicher, nicht nur empirischer Zusammenhänge — als charakteristische Züge einer heute im Vordergrund stehenden philosophischen Hauptrichtung, so hat diese Richtung sich nunmehr in der „materialen Wertethik“ Nicolai Hartmanns, vorbereitet durch Schellers Kampf gegen Kants ethischen „Formalismus“ die ihr gemäße und entsprechende Ethik geschaffen. Darin liegt die philosophie- und zeitgeschichtliche Bedeutung dieses außerordentlich stark durchdachten Werkes, dessen zahlreiche Einzelanalysen natürlich auch, abgesehen von dieser seiner prinzipiellen philosophischen Bedeutung und Einstellung, ihren Wert besitzen, eingehender Erwägung und Besprechung sicherlich würdig sind und sie auch unzweifelhaft finden werden.

Jene allgemein philosophische Position aber findet ihren Ausdruck in der Behauptung, daß es als eine besondere Gruppe ideeller Wesenheiten die Welt der Werte und unter ihnen speziell die Klasse der sittlichen Werte gibt — daß diese eine, selbige Welt der inhaltlich bestimmten sittlichen Werte also eine an sich seiende, unveränderlich-zeitlose Gegenstandswelt ist, in der wesensgesetzliche Zusammenhänge gelten, in der insbesondere eine bestimmte Rangordnung besteht — daß diese Werte in der weiteren wesensgesetzlichen Beziehung zur existentialen Welt in Raum und Zeit stehen, daß sie, bzw. die entsprechenden reellen Wertträger, „Güter“, sittlich wertvoller (durch ihre „Teilhabe an“ jenen Werten wertvollen) Sachverhalt und Persönlichkeiten „sein“ und speziell durch uns, die Menschen, realisiert werden sollen — daß endlich wir diese Werte erfassen in Erlebnissen der emotionalen Bewußtseinssphäre, Erlebnissen der Liebe, des Hasses, der Bewunderung, Verehrung, Verachtung, der Sehnsucht, des Abscheus, des Widerwillens usw., Erlebnissen, die danach als Akte des Gegenstandserfassens, nicht etwa als bloße für sich seiende Inhalte oder Zuständlichkeiten zu betrachten sind. Es gibt von dieser Position aus gesehen eine Ethik als Wissenschaft von eben jenen Gegenständen und ihren wesensgesetzlichen Zusammenhängen, die,

da auf einer Wesensschau ideeller Gebilde beruhend, als apriorische Wissenschaft zu bezeichnen ist und als solche neben Logik, Ontologie und reine Mathematik tritt, was natürlich nicht ausschließt, daß in ihr Irrtümer vorkommen, noch nicht oder überhaupt nicht für uns erkennbare Zusammenhänge zwischen den zu erkennenden Wesenheiten bestehen, endlich auch vielleicht echte Antinomien, die es unmöglich machen würden, das System der Werterkenntnis vollkommen widerspruchsfrei und rational zu gestalten. Die „apriorische“, d. h. die Schau der Ideen und ihrer Zusammenhänge schreitet fort wie die empirische Wahrnehmung und Gesetzesforschung der Welt vom begrenzten Blick zu umfassenderer Übersicht, von tastender Unsicherheit und Unklarheit zu überzeugter Klarheit und Deutlichkeit, vom Rätsel und Widerspruch zu seiner Lösung.

Mit dieser Statuierung der Ethik als apriorische Gegenstandswissenschaft und Wesensdisziplin tritt die „materiale Wertethik“ Hartmanns in scharfen Gegensatz zu allem ethischen Relativismus, Subjektivismus und Psychologismus, bzw. der Kampf, den die Phänomenologie auf dem Gebiet der Logik gegen den „Psychologismus“ führte, wird hier entsprechend auf dem der Ethik aufgenommen. Wenn sich der Vertreter eines ethischen Relativismus auf die Vielheit und Verschiedenheit der „Moralen“ im Lauf der Geschichte, von Volk zu Volk, ja auf die Mannigfaltigkeit der einander widersprechenden Überzeugungen der Individuen auf diesem Gebiet beruft, so liegt die Antwort nahe, daß es sich hier eben um ein verschieden tiefes und um ein jeweils einseitiges Eindringen in das Reich der sittlichen Werte, um verschiedene Ansichten desselben handelt, daß sich vorläufige, halb wahre, vielleicht falsche Werterkenntnisse in die menschliche Wertschau eindrängen. Hier oder dort gelehrte, vertretene, „geltende“ Moral verhält sich zur „gültigen“ Moral, deren Erkenntnis die unendliche Aufgabe der wissenschaftlichen Ethik ist, wie der Inbegriff der jeweils in Geltung stehenden, für wahr gehaltenen wissenschaftlichen Behauptungen zur Idee der gültigen wissenschaftlichen Wahrheit, die als Idee, als Ziel, in jeder „geltenden“, d. h. mit dem mehr oder minder anerkannten Anspruch auf Geltung auftretenden Behauptung vorausgesetzt ist. Auch in jeder geltenden Moral steckt die Idee der allgemeingültigen Moral: jede hat die „Tendenz, absolute Moral zu sein“ (Hartmann S. 34). Trotz des Kampfes der „materiellen“ Ethik gegen den Formalismus des Kategorischen Imperativs ist jede relativistische Moralphilosophie der Hauptgegner, gegen den sich die Front der Hartmannschen Ethik wendet. Daraus erwächst der relativistischen Auffassung die Pflicht, sich mit Hartmanns Lehre auseinanderzusetzen. Ein Stück dieser Auseinandersetzung wollen die folgenden Zeilen geben — ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit.

Eine ganz allgemeine Bemerkung zunächst liegt auf der Hand. Auf dem Gebiet der Logik, der Wahrheitserkenntnis ist ein allgemeiner Relativismus, eine Streichung der „objektiven Wahrheit“ nicht durchführbar. Er hebt sich selbst auf, weil die Behauptung „es gibt keine Wahrheit“ selbst eine Behauptung ist, die „wahr“ sein will. Aus dieser Undurchführbarkeit der schlechthinnigen Aufhebung der Idee „allgemeingültiger“ Wahrheit (die natürlich nicht nur in jenem zuge-spitzten *Aperçu* des Platonischen „Theätet“ zum Vorschein kommt) ergibt sich von vornherein die Aufgabe einer „relativistisch“ gerichteten Erkenntnistheorie als die Aufgabe einer Unterscheidung, einer Grenzziehung: zwischen denjenigen Erkenntniselementen, auf die die Frage nach der „Wahrheit“ im strengen Sinn anwendbar ist und den andern, auf die sie zu Unrecht übertragen wird, die als Fiktionen, Hilfsbegriffe, dem Ausdruck und der Fixierung dienende Symbole, *façons de parler*, denkökonomische Gebilde ein unentbehrliches, aber von wechselnden psychischen Momenten (außer dem „Wahrheitsziel“ liegenden Zwecken) abhängiges Gerüst darstellen, in das die eigentlichen „Erkenntnisse“ eingebaut werden müssen. (Die Aufgabe, die identisch ist mit dem Problem der „kritischen“ Grenzzsetzung und der Unterscheidung echt wissenschaftlicher und metaphysischer Scheinprobleme, harrt noch ihrer wirklich einwandfreien Lösung.) Die Leugnung der Existenz ideeller Werte ist dagegen nicht selbst ein Werturteil, das Bestehen des Reichs solcher Werte also nicht logisch erweisbar oder die Möglichkeit, daß es sich in der „Idee des Guten“ als allgemeingültigen Maßstabs der Moralen um eine Fiktion handelt, unwiderlegbar. Der „consensus gentium“ erweist hier wie in der Frage der Existenz Gottes nicht die Richtigkeit der Behauptung, sondern nur die psychologische Allgemeinheit des Bedürfnisses, sie für richtig zu halten.

Dazu kommt ein zweiter Punkt, ein zweites Bedenken gegen die Idee einer gültigen „moralischen Wahrheit“, das freilich bei genauerer Betrachtung auf das erste zurückführt. Jede naturwissenschaftliche oder psychologische Behauptung muß sich zuspitzen lassen auf eine allgemein nachprüfbare Behauptung, die das Auftreten oder Nichtauftreten einer bestimmten Erfahrungstatsache unter bestimmten Bedingungen betrifft. Eine am Thermometer ablesbare Temperatur, eine mit der Wage konstaterbare Gewichtsveränderung, das Auftreten, Verschwinden, sich Verschieben einer Spektrallinie, der Durchgang eines Sterns durch das Fadenkreuz im Fernrohr und das gleichzeitige Anschlagen des Sekundenpendels sind solche Erfahrungstatsachen — die zu wissenschaftlichen „Tatsachen“ eben durch die scharfe Fixierung der Bedingungen und die eindeutige Festlegung des zu Beobachtenden werden, die zusammen genommen die all-

gemeine Nachprüfbarkeit für jeden ermöglichen, der in fortschreitender Übung gewisse technische Schwierigkeiten der Beobachtung überwindet. Der Sinn und die Aufgabe der „experimentellen“ Psychologie ist es, auch auf dem Gebiet des Psychischen zu gleich exakter „Tatsachenfixierung“ zu kommen wie auf dem der Natur. Auf die Natur oder das psychische Leben bezügliche Behauptungen, Theorien, Hypothesen, die sich nicht durch die Voraussage solcher „Tatsachen“ unterscheiden, genauer, bei denen es prinzipiell (nicht nur vorläufig aus technischen Gründen) unmöglich ist, Tatsachen anzugeben, bei deren Eintreten die eine Theorie wahr und die entgegengesetzte als falsch erwiesen ist, sind überhaupt nur scheinbar, d. h. sie sind nicht in den Erkenntniselementen, sondern nur in der Art ihres symbolischen Ausdrucks, ihrer *façon de parler*, kurz derjenigen Elemente verschieden, deren Wahrheit oder Falschheit nur fingiert ist. (Hier führt die Betrachtung auf die vorige zurück: die prinzipielle Möglichkeit allgemeiner Nachprüfbarkeit an der „Tatsache“ unterscheidet die Erkenntnis vom Symbolgerüst und damit echte, von bloßer Schein- oder nur in leeren Symbolen ausdrückbarer fiktiver Erkenntnis.)

Daß wir den Gegensatz moralischer Behauptungen, ethischer Wertungen nicht auf solche Behauptungen über allgemein nachprüfbare Tatsachen zuspitzen können, ist klar. Die erschaubaren Gebilde, auf die sich diese Behauptungen beziehen und an denen sie angeblich prüfbar sein sollen, sind „Ideen“, allgemeine Wesenheiten. Nun gibt es Menschen, die diese Ideen beim besten Willen nicht zu erschauen, ja mit der Aufforderung, auf „die Gerechtigkeit“ oder „die Nächstenliebe“, ausgehend von einem speziellen Fall dieser Tugenden, den geistigen Blick zu lenken, schlechterdings keinen Sinn zu verbinden vermögen, wenn jene Aufforderung wirklich wörtlich gemeint sein und nicht nur den Sinn haben soll, man möge vom Einzelfall sich zu einem mit mehr oder minder sicherer Überzeugung getragenen Satz erheben, der für alle Fälle „gerechter“ Handlung gelte. Wie er zur Möglichkeit eines solchen „allgemeinen“ Satzes kommt, wie er, bzw. durch welche Mittelglieder er psychologisch entsteht und wie er logisch zu rechtfertigen ist, das ist ein Problem, das für diesen Gegner der Phänomenologie offen bleibt, aber das Eine ist für ihn evident, daß sich für ihn keine Idee als erschauter Gegenstand dazwischen schiebt, so evident, wie daß er in diesem Augenblick kein Klavierspiel hört oder keine Leibschmerzen hat. Es kann ihm daher auch unmöglich die Aufgabe zufallen zu „beweisen“, daß es keine Ideen als erschaubare Wesenheiten gibt, nur ein Problem hat er zu lösen; zu zeigen, wie „allgemeine“ Erkenntnis, Bewußtsein von Allgemeinem (auch über den Einzelfall hinausgehender

allgemeiner Wahrheit) möglich ist, ohne daß es allgemeine Gegenstände gibt.

Dem Phänomenologen oder dem Vertreter der Ideenschau bleibt nun hier nichts andres übrig, als seinen Gegner für „ideenblind“ zu erklären. Wobei leider für diese Ideenblindheit weder eine operative Behandlung noch auch eine Möglichkeit allgemein nachprüfbarer exakter Tatsachenfeststellung wie für die Farbenblindheit etwa besteht: Der Farbenblinde erkennt selbst, daß er gewisse Gegenstände nicht zu unterscheiden vermag, die der Besitzer gesunder Augen jederzeit und mit Sicherheit unterscheidet, während der Ideenblinde und der Ideensichtige im Leben sich überhaupt nicht unterscheiden, obgleich der eine für ein ganzes Reich von Gegenständen blind sein soll.

Dem Vorwurf, daß die phänomenologischen, auch die ethisch-phänomenologischen Behauptungen sich nicht auf allgemein nachprüfbare „Tatsachen“ beziehen lassen, wird natürlich entgegnet werden, daß dies bei keiner apriorischen Wissenschaft der Fall sei. Aber nur die Ontologie und reine Kategorienlehre ist hier in der gleichen Lage wie die phänomenologische Ethik und auf sie erstreckt sich auch der Zweifel oder der Negativismus der „Ideenfeinde“ von Antisthenes bis zum modernen Nominalisten genau so — anders dagegen steht es mit der Mathematik, in der die allgemeine Nachprüfbarkeit des logischen Beweises an die Stelle derjenigen der zu beobachtenden Tatsache tritt. Um einen mathematischen Lehrsatz zu begründen, verweist der Mathematiker nicht auf eine zu erschauende Idee, sondern auf die deduktive Herleitung aus einem Axiomensystem, das seinerseits durch die logischen Methoden der Formalisierung, der Variation der aufgestellten und der Aufsuchung der noch unformulierten Voraussetzungen, die das Beweissystem vollständig machen, gefunden wird. Gewiß gibt es eine größere oder geringere Unfähigkeit, einem mathematischen Gedankengang zu folgen, aber diese Unfähigkeit, die graduell verschieden ist und der Besserung durch Übung unterliegt, ist doch offenbar etwas ganz andres, als die angebliche Ideenblindheit des Nominalisten. (Ein ganz merkwürdiges Beispiel führt Hartmann auf S. 139 an: „Wer das Erkenntnisniveau mathematischer Einsicht besitzt“, also wer die mathematisch-idealen Gegenstände zu erschauen vermag, der „kann nicht beliebig so oder so einsehen, sondern nur das, was  $a^0$  an sich ist“, nämlich sein objektiv notwendiges = 1 Sein.“ Indessen  $a^0$  wird erst im Rahmen eines auf bestimmte axiomatische Festsetzungen sich stützenden Systems = 1, außerhalb dieses Rahmens, also „an sich“ ist es ein völlig bedeutungsloses Symbol. Das Beispiel beweist schlechterdings nicht, was es soll.) Der in der Beobachtung Ungeübte weiß

doch sehr wohl, was er beobachten soll und kann in einfachen Fällen das Beobachtete sicher erfassen, der mathematisch Ungeschulte kann einfacheren Schluß- und Gedankenketten folgen — für den „Ideenblinden“ bleibt die Aufgabe, sich die einfachste allgemeine Wesenheit in geistiger Schau zu vergegenwärtigen, sinnlos. Was natürlich nicht hindert, daß die ideellen Wesensgesetze, die der Phänomenologe aufstellt, auch für den Gegner der Phänomenologie einen Sinn haben und in diesem Sinn wahr sein können, aber dieser Sinn selbst bedarf der veranschaulichen Fixierung in allgemein zugänglichen Tatsachen und diese Wahrheit muß bewiesen werden. Die vage Plausibilität, das gefühlsmäßige Einleuchten, als das der Gegner der Phänomenologie die evidente Gegenstandsschau der Phänomenologen allein anzusehen vermag, ist kein solcher Beweis.

Gerade die Ethik als Wissenschaft knüpft, wie ihre Geschichte zeigt, ursprünglich überall an diese Aufgabe an, eine Moral als richtig zu erweisen oder der moralischen Skepsis mit ihrer Frage „Warum soll ich denn diesem Gebot folgen? Warum soll ich diesen Zweck realisieren helfen oder diese Handlung als gut achten und loben?“ mit den Mitteln der Wissenschaft zu antworten. Ich halte diese Aufgabe für nicht lösbar, Ethik als Wissenschaft in diesem Sinn für nicht möglich. Die Ethik führt immer nur zur Systematisierung eines Ethos, einer Moral, der andre Moralen gegenüber treten, in gewissen Grundlagen ihr gegensätzlich und mit ihr unvereinbar. Diesen verschiedenen Moralen gegenüber bleibt nur die Aufgabe soziologischen Verständnisses. Es ist möglich, daß dieses soziologische Verständnis uns begreifen läßt, daß jedes spezielle Ethos, konsequent durchgeführt, an irgendeinem Punkt eine Wendung ins Lebensfeindliche nimmt und so die Ergänzung durch eine gleichsam antithetische Moral hervorruft. Doch ist diese Ergänzung der einander widersprechenden Moralen natürlich etwas ganz andres als die von Hartmann gesuchte Synthese, als das Aufgehen eines einseitigen in einem allseitigen Aspekt des Reichs der Werte. Daß eine Moral lebensfeindlich ist, ist kein Einwand gegen sie, keine Unvollkommenheit, da der Wert des „Lebens“ selbst in Frage gestellt werden kann, sondern es ist nur ein Umstand, der ihre Alleinherrschaft im menschlichen Leben rein tatsächlich bedroht.

„In der Idee der Ethik liegt es“ nach Hartmann, „über den verschiedenen Moraltypen“, nicht „neben ihnen“ zu stehen, ihre „Einheit zu sein“. Demgegenüber nun scheint es mir offensichtlich, daß die Hartmannsche Ethik einen ganz bestimmten Moraltypus, ein bestimmtes Ethos vertritt und andre nur scheinbar, nur in prinzipieller Umdeutung sich einzugliedern vermag. An mehr als einer Stelle bricht dieses Ethos durch: es ist das Ethos des Menschen, der mit

einem allen „Werten“, d. h. allen Liebe, Haß, Abscheu, Bewunderung, Verehrung, Ehrfurcht, kurz die ganze Skala unserer Gefühlsantworten weckenden Dingen offenen Blick und Empfinden durch die Welt geht, der, mit Scheler zu reden, in der „Wertfülle“ der Sachen, Handlungen, Menschen „lebt“, der ein nicht nur gefühllos aufnehmender, sondern ein antwortender Spiegel der Welt ist, dem sein Antworten sogleich zum Tun wird. Ein natürlicher Optimismus ist diesem Menschen und seinem Ethos eigen — der Optimismus und die Wertempfänglichkeit dieser Ethik bedingen es, daß Hartmann in dem Satz, der Mensch sei dazu da, die sittlichen Werte zu realisieren, die quälende Frage nach dem Sinn des Daseins befriedigend glaubt beantworten zu können. Und ohne diesen Optimismus wäre auch jene metaphysische Eingliederung des Menschen als des gegebenen Vermittlers zwischen Wert und Wirklichkeit bei Hartmann, die wiederum eine Hauptgrundlage seines scharfen Trennungsschnittes zwischen Ethos und Religion bildet, nicht möglich gewesen. Bestimmte Voraussetzungen, die eine bestimmte Weltperspektive ergeben, tragen hier ein bestimmtes Ethos. Wie würde sich z. B. Kant diesem Ethos und seinem Träger gegenüber verhalten? Er würde ihn, glaube ich, einen lebenswürdigen Menschen nennen, der aber nicht einmal die Vorhalle des eigentlich Moralischen betreten habe, der „moralblind“ sei. Und Hartmann kann das Kantische Ethos nicht ohne Umdeutung seinem System einordnen. Beide Standpunkte verstehen, wie es jeder Ethiker natürlich können muß, bedeutet nicht sie in übergreifender Synthese vereinigen.

An einem Vergleich Kants und Hartmanns möchte ich das zunächst etwas näher erläutern. Dabei verteidige ich nicht die Kantische Ethik, soweit sie selbst den Anspruch erhebt, das Problem der Moral allgemeingültig zu lösen.

## 2. Zur Stellung und Beurteilung der Kantischen Ethik

Husserls Grundlegung der Logik wendet sich dagegen, daß man die logischen Gesetze primär als „Normen“ faßt. Sie sind ihrem eigentlichen Wesen nach nicht Normen, Gebote, sondern reine Sachgesetze ideeller Gegenstände, der „Wahrheiten“. Erst indem sich das Denken die Aufstellung eines Systems von Wahrheiten zum Ziel setzt, werden die Wesensgesetze der Wahrheit zu Normen, die das Denken befolgen oder denen es gemäß sein „soll“.

Es entspricht dieser phänomenologischen Fassung der Logik, wenn Hartmann in seiner Ethik vom Primat des Wertes gegenüber dem moralischen Imperativ ausgeht. Wenden wir uns vom Gegenstand zum Bewußtsein des Gegenstandes, so bedeutet das zugleich

— Hartmann spricht auch diesen Satz unzweideutig aus — die grundlegende Bedeutung des Wertbewußtseins, das primär stets ein „Wertfühlen“ ist gegenüber dem Bewußtsein eines Sollens oder eines Gebotes. „Nicht nur der Zweck des Strebens und der Handlung, sondern auch die moralische Forderung und ihr Sollenscharakter, das Gebot, die Norm — das alles hat seine Grundlage in einem Gebilde eigener Art und eigener Seinsweise, dem Werte. Es ist offenbar, daß man nicht nur nicht wollen oder zum Zweck machen, sondern auch nicht als Gebot, als Forderung, als Seinsollendes anerkennen kann, was man nicht als ‚wertvoll‘ erfaßt. Man muß irgendwie begriffen haben, daß etwas wertvoll ist; erst dann und erst dadurch ist es eine bestimmende Macht im sittlichen Leben“ (S. 39). „Primäres Wertbewußtsein ist Wertfühlen, primäre Anerkennung eines Gebotes ist ein Fühlen des unbedingt Seinsollenden, dessen Ausdruck das Gebot ist.“ „Der primäre Sitz des Wert-apriori ist und bleibt das die Wirklichkeitserfassung und Lebenseinstellung durchdringende Wertgefühl selbst. Nur in ihm ist . . . eigentliches Wissen um Gut und Böse.“ (S. 105). Ebenso Scheler: „Daß eine Handlung sein ‚soll‘, setzt voraus, daß in der Intention der Wert der Handlung, die sein soll, erfaßt ist“ (Jahrbuch für Philosophie und phänomen. Forschung, Bd. II 1916 S. 44).

Diese Sätze werden von Hartmann und Scheler im letzten Grunde ohne Beweis hingestellt, als unmittelbar einleuchtend, als Ausdruck eines evident ersichteten wesensgesetzlichen Zusammenhanges. Sie bedeuten aber schon den prinzipiellen und unüberbrückbaren Gegensatz zu der Kantischen Ethik (wie auch zur christlich-religiösen Ethik, von der noch die Rede sein soll). Allerdings fügt Hartmann ausdrücklich hinzu, auch das Kantische Sittengesetz sei nichts anderes als die „sekundäre gedankliche Prägung eines solchen primär gefühlten und emotional-apriori ersichteten Wertes“ (S. 106) — trotzdem und trotz der bekannten Ergriffenheit Kants vom Wert der „Pflicht“ und der Handlung aus Pflicht halte ich dafür, daß man sich mit dem Primat des Wertes und Wertgefühls vor dem Imperativ von vornherein den Weg zum Verständnis des der Kantischen Moralphilosophie zugrunde liegenden Ethos versperrt.

Die letzte grundlegende Tatsache der Ethik ist für Kant nicht die, daß es „Werte“ gibt, die wir erfüllen, sondern die, daß unser Wollen sich unter einem unbedingten „Du sollst“ stehend findet. Erst durch diese Tatsache gibt es den Unterschied von „gut“ und „böse“, der eben darum nur auf den Willen, den durch Imperative gebundenen Willen, anwendbar ist. Gewiß „sollen“ auch Werte „sein“ und daher von uns realisiert werden, aber dies „sein“ und aus ihm sich ergebende „tun sollen“ ist dem Ursprung und dem Wesen



nach von dem sittlichen „tun sollen“ verschieden, das nicht aus einem „sein-sollen“, einem „Wert“ ableitbar oder begründbar ist, sondern umgekehrt ein Sein-sollen, einen „Wert“ erst begründet. Der Kampf, den Kant gegen den Eudämonismus führt, hat hier, in dem Gedanken des Primats der Imperative anstatt der Werte (und der Zwecke) seine tiefste Wurzel, er richtet sich implizite auch gegen eine Wertethik, nicht nur gegen die Bewertung des Glückes als höchsten Wertes oder Gutes, denn jede Wertethik, d. h. vom Primat des Wertes ausgehende Ethik, nivelliert alles „Sollen“ zu einem Sollen gleicher Art, nämlich einem Verwirklichensollen eines primär, unabhängig von jedem imperativischen Bewußtsein gefühlten Wertes. Warum sollen wir wahrhaftig sein oder Nächstenliebe üben? Nicht deshalb, weil Wahrhaftigkeit — der „Sachverhalt“ des die Wahrheitsprechens oder die Persönlichkeit, die aufrichtig und ehrlich die Wahrheit sagt — oder Nächstenliebe — die hilfreiche Tat und die Persönlichkeit, der es eigen ist, zu helfen und wohl zu tun — etwas Wertvolles sind, sondern umgekehrt: Wahrhaftigkeit und Nächstenliebe sind wertvoll in dem Sinn, daß sie „sein sollen“, weil das Gebot für unsern Willen gilt, „Du sollst nicht lügen“ und „Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst“. Der höchste Wert ist für Kant „die Gemeinschaft frei wollender“, d. h. der unverbrüchlich nach dem kategorischen Imperativ handelnden Menschen — hier ist es ohne weiteres klar, daß der Wert auf das Bestehen des Imperativs gegründet wird, nicht umgekehrt. Daß es ein „Seinsollen“ gibt, das aus einem „Tunsollen“ folgt, Werte, die aus der Geltung von Imperativen sich ergeben: eben dies macht nach Kant die Welt des Moralischen als solche erst möglich.

Gewiß gibt es auch einen Wert der Wahrhaftigkeit oder der Nächstenliebe, der unmittelbar zum Gefühl spricht, und es gibt ein wahrhaftig sein und ein Üben der Nächstenliebe aus diesem unmittelbaren Gefühl heraus. Aber eben in diesem Fühlen und Handeln ist für Kant das eigentlich sittliche Verhalten gar nicht erreicht, die Grenze des „Handelns aus Neigung“ noch nicht überschritten. Er steht solcher Wahrhaftigkeit und Nächstenliebe fast so gegenüber wie der mittelalterliche Christ den antiken Tugenden, die er zu „glänzenden Lastern“ stempelt, mindestens sind sie moralisch „Adiaphora“, wie die Temperamenteigenschaften der Geduld, Entschlossenheit, Kaltblütigkeit.

Aus dem „Du sollst“ des Verbots der Lüge ergibt sich der Wert, d. h. der spezifisch moralische Wert der Wahrhaftigkeit oder des wahrhaftigen Menschen, allgemeiner gesagt aus dem unbedingten „Du sollst“ des Pflichtgebots der unbedingte moralische Wert des Menschen, der „aus Pflicht“ handelt. Dieses Wertgefühl, in dem wir

den spezifischen Wert eines solchen Menschen erleben, wird von Kant bekanntlich als Gefühl der „Achtung“ bezeichnet. Aber diese Achtung ist eigentlich „Achtung vor dem Gesetz“, d. h. es ist das „Achten“ des Gebotes oder Verbotes, aus dem heraus wir unser Handeln bestimmen, wenn wir etwas tun oder unterlassen, lediglich weil es geboten oder verboten ist. Dieses „Achten“ wird zu einem „Achten“ des Menschen, der uns das Beispiel einer solchen Handlung aus Pflicht gibt, überträgt sich auf ihn und wird damit zu einer spezifischen „Wertung“ desselben. „Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein desselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als Ursache desselben angesehen wird“ (Grdlg. z. Met. d. S. Wie in metaphysischer Ausdeutung dann aus dieser Achtung vor dem Gesetz und dem Menschen als Beispiel und Verkörperung desselben die Achtung vor der autonomen Vernunft und dem Menschen als Vernunft = im Gegensatz zum Triebwesen wird, braucht uns hier nicht weiter zu kümmern). Gegen Schelers Ausführungen (a. a. O.) aber sei noch besonders hervorgehoben, daß es nicht nur die beiden Möglichkeiten gibt, daß entweder „jedes Sollen in einem Wert fundiert“ oder der „Wert im Gesolltsein von etwas besteht“, sondern noch die dritte Möglichkeit, daß der Begriff „Wert“ überhaupt doppeldeutig ist. Eben dies ist der Standpunkt Kants: Etwas kann wertvoll, nämlich ein Gegenstand des Wertgefühls der Achtung sein, weil es geboten ist, und etwas kann wertvoll sein, weil unser Wertgefühl in den verschiedensten Formen es werthält. Nur wo das Sollen die Priorität hat, wo die Grundeinstellung die des Gehorsams ist, stehen wir in der sittlichen Sphäre.

Die Einstellung, die seelische Haltung, die die Kantische Moral vom Menschen<sup>\*</sup> fordert, ist die des Gehorsams gegen ein Gebot, das kontrollierend, erlaubend, verbietend allen unmittelbaren Wertungen und direkten Zwecksetzungen gegenübersteht. Diese seelische Haltung ist durchaus verschieden von dem offenen und weiten Wertblick und Wertgefühl, das notwendigerweise für den Vertreter der „materialen Wertethik“ die Grundlage der Erkenntnis des „Guten“ und „Bösen“ und des entsprechenden Handelns sein muß.

In dieser seelischen Haltung stimmt das Kantische Ethos zunächst durchaus mit den heteronomen Formen der Moral, also speziell mit der christlich-religiösen Moral überein (wenn auch der Kantische Pflichtmensch, der nur das Gebot als solches kennt, sich von dem religiös Gläubigen unterscheidet, der sich nicht der Autorität des Gebots, sondern des Gebietenden beugt). Zur sittlichen Autonomie kommt Kant erst, indem er als Ethiker und Philosoph gegenüber dem für die Moral grundlegenden Phänomen des unbedingten Gebots,

das fordernd unserm Willen gegenübertritt und Achtung verlangt, die Frage „quid juris?“ stellt, die alte skeptische Frage, die am Anfang der philosophischen Behandlung der Moral, der ethischen Problematik steht: warum sollen wir gehorchen und warum sollen wir diesen Geboten gehorchen? Es ist dieselbe Frage, die unmittelbar vor Kant Rousseau dem engeren Problemgebiet des Staates und des Staatsgesetzes gegenüberstellt: Der Mensch, das wollende und sich seine Zwecke setzende Wesen, findet sich überall unter Zwangsgesetzen — das Grundphänomen des staatlichen Lebens. Mit welchem Recht fordert ein solches Zwangsgesetz Gehorsam, was unterscheidet das berechtigte und verpflichtende von dem nur durch Gewalt zwingenden Gesetz, bzw. was allein kann dies Gesetz und seinen Anspruch begründen und welche Form, welchen Inhalt muß das begründete Gesetz annehmen? Und wie die Fragestellung, so ist die Antwort bei Kant der Rousseauschen analog: Begründet ist der Anspruch des Gesetzes auf Gehorsam nur dann, wenn dieser Gehorsam eben nicht erzwungen, sondern freiwillig ist, d. h. wenn der Gesetzgeber, und der sich dem Gesetz unterwirft, eine und dieselbe Person sind. So entsteht bei Rousseau die Demokratie als einzig mögliche, d. h. in ihrem Rechtsanspruch begründbare Staatsform und bei Kant die Autonomie des Sittengesetzes als einzig mögliche, d. h. prinzipieller Skepsis standhaltende, verpflichtende Moral. (Im Grunde liegt freilich die Wendung zur Demokratie und zur Identifizierung von Rechtssubjekt und -objekt und die Wendung zur Autonomie schon in der Zulassung der Frage, der Forderung einer Begründung vor dem das Recht traditioneller Gesetze und Gebote in Zweifel ziehenden „Ich“ eingeschlossen, insofern diese Frage in gewisser Weise bereits das „Ich“ zum Richter über das Gebot macht. Ein im strengsten Sinn traditionell oder religiös gefärbtes, auf Autorität gestelltes Ethos [und entsprechend ein solches Staatsbewußtsein] muß daher eine „Ethik“ als Wissenschaft überhaupt und schon in ihrem Ausgangspunkt ablehnen, für sie ist das Unternehmen einer Ethik schon unmoralisch, wie für den echt Gläubigen die Gottesbeweise schon an Blasphemie streifen. Ethik als Wissenschaft läßt sich ablehnen und kann von einem bestimmten Ethos aus abgelehnt werden, diese Ablehnung bedeutet, daß das „Ethos“ in gar keinem Sinn und gar keiner Weise auf Erkenntnis, weder auf Wert-, noch auf Zweckerkenntnis, noch auf die Entwicklung der reinen Idee des Sollens gegründet werden darf. Logik als Wissenschaft dagegen läßt sich nicht ablehnen, wenn man nicht Erkenntnis, den „Logos“ selbst und überhaupt ablehnen will. Wir stoßen hier wieder auf eine für die Ethik relevante Konsequenz des Unterschieds von Logik und Ethik.)

Auch der Sokratische Eudämonismus begründet die moralischen Imperative, aber dadurch, daß er ihre Befolgung als Mittel zur Erreichung der Eudämonie nachzuweisen sucht. Durch solchen Nachweis wird der von sich aus nach Eudämonie strebende Mensch zwar freilich vom Zweifel zur begründeten freiwilligen Anerkennung der Normen geführt, aber zugleich werden die Imperative zu Klugheitsregeln verfälscht und ihr moralischer Charakter zerstört. Und nicht anders als mit dieser Rückführung der Imperative auf die Zweckerkenntnis kann es für Kant mit der Rückführung auf die Werterkenntnis stehen: in beiden Fällen wird nach Kant unrichtigerweise das moralische Sollen mit einer nicht ursprünglich imperativischen Bewußtseinsfunktion, dem Wollen und dem Werten, identifiziert und so die Moralbegründung auf Kosten des Wesens der Moral erschlichen. Das Ziel, dem auch Wert- und eudämonistische Zweckethik als moralbegründende Disziplinen nachstreben, kann nach Kant in Wahrheit nur dadurch erreicht werden, daß das Ich nicht zu einem wollenden und wertenden, sondern zu einem sein eigenes Zweckesetzen und Werten noch durch Gesetze regelnden Wesen gemacht wird (welche Gesetze nicht von Werten und Zwecken abhängig sind, sondern solche neu schaffen). Wie dieser Gedanke dann von Kant des weiteren metaphysisch ausgedeutet wird, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden.

Aus derselben Quelle wie die Autonomie, aus der Aufgabe der Moralbegründung, fließt der Formalismus der imperativischen Ethik Kants. Die Tatsache, mit der Moral überhaupt steht und fällt, die „Bedingung ihrer Möglichkeit“ ist die Geltung von keinen Werten und Zwecken abhängiger „kategorischer“ Imperative — ein Satz, der freilich nur gilt für das Ethos, in dem Kant lebt und das er für das einzig mögliche hält. Bei jedem einzelnen inhaltlich bestimmten Imperativ aber — du sollst nicht lügen, nicht stehlen, du sollst dem Notleidenden helfen, du sollst deine eigenen Talente nicht brach liegen lassen — entsteht nun sofort wieder die Frage nach dem „Warum“, das Verlangen nach einer Begründung der betreffenden Forderung, die nicht durch „Werte“, die wir fühlen, und nicht durch Zwecke, die wir erstreben, gegeben werden darf. Das „Ich“ setzt diese Imperative selbst, soweit sie sittlich sind, das wissen wir, aber warum, d. h. mit welchem Recht, erläßt es diese und keine anderen Gebote? Das darf nicht grundlose Willkür sein — sonst ist doch wieder dem ethischen Skeptizismus mindestens in bezug auf die Allgemeingültigkeit der Moral Tor und Tür geöffnet. Und hier löst nun Kant sein Problem durch die geniale Idee, die freilich zugleich ein halsbrecherisches logisches Kunststück wird, aus der bloßen Idee des allgemeingültigen Sollens überhaupt die speziellen Inhalte dieses Sollens abzuleiten, zu zeigen, daß wenn das Ich überhaupt gesetzgebend ist (also Moral möglich und sinnvoll ist),

wenn es damit sein Wollen dem allgemeinen Gesetz unterwirft, daß es in jedem Fall „nach einem allgemeinen Gesetz möglich“ sei, aus diesem „kategorischen Imperativ“ die moralischen Forderungen sich ergeben. Die nähere kritische Untersuchung dieses Versuchs kann ich hier unterlassen, wo es mir wesentlich darauf ankam, das Kantische Ethos und die Kantische Ethik voneinander zu scheiden, und die prinzipielle Unvereinbarkeit des in der kantischen Ethik begründeten und metaphysisch ausgedeuteten Ethos mit dem der Hartmannschen Lehre zugrunde liegenden darzulegen.

### 3. Die religiöse Moral

In ihrem wesentlich imperativischen Charakter stimmt die Kantische mit der religiös-christlichen Moral überein.<sup>1</sup> Aber bei Kant wird der Gehorsam gegen das Gebot zur Achtung der fremden Rechtssphäre, zur Anerkennung der Ansprüche des andern, die sich daraus ergeben, daß ich ihn und mich gleichen Gesetzen, einer gleichen Rechtsordnung unterworfen denke. Auch eine Forderung wie die, meine Talente nicht brach liegen zu lassen, wird gewissermaßen auf einen Rechtsanspruch „des Menschen in mir“ (der Menschheit in mir und andern) zurückgeführt. Das ist natürlich zunächst eine Konstruktion, aber dieser Konstruktion entspricht eine bestimmte geistige Haltung, eine Grundeinstellung, in die eben das Kantische Ethos mündet. In der christlichen Auffassung dagegen wird der Gehorsam zum Gehorsam gegen Gott, auf den zugleich alle Pflichten bezogen werden, zur obersten Tugend wird die Tugend der Frömmigkeit, die ehrfürchtige und fromme Hingabe an Gott und seinen Willen. Diese Tugend der Frömmigkeit nun, die ja auch dem Altertum als Tugend keineswegs unbekannt ist, fehlt im Hartmannschen Register völlig, sie ist der von Hartmann angestrebten scharfen Trennung der moralischen und religiösen Gegenstandssphäre zum Opfer gefallen, sie ist kein „ethischer“, sondern ein „religiöser Wert“.

Aber eben diese Abgrenzbarkeit wird der von Grund aus religiöse Mensch niemals zugeben. Die ethischen Werte sind für ihn selbst nur ethische Werte, sofern ihnen diese Beziehung auf Gott eigen ist, alles moralische Verhalten muß als solches getragen sein von einem Verhalten zu Gott. Auch die Nächstenliebe steht als christliches Gebot nicht nur unter der Liebe zu Gott, die über alle Dinge gehen soll, son-

<sup>1</sup> Zum Verhältnis der christlichen zur Kantischen und zur materialen Wertethik vgl. die Ausführungen von E. Brunner im Bäumler-Schröterschen „Handbuch der Philosophie“ (10. Lief., „Religionsphilosophie evangelischer Theologie“ S. 42): „Daß dem christlichen Denken eine strenge Gesetzesethik, wie die Kantsche, näher steht als jede ästhetisch erweichte Wertethik, sollte sich von selbst verstehen“.

dern sie ist selbst Liebe zu dem, der mein Bruder gegenüber dem einen göttlichen Vater ist. Seine Talente ausbilden heißt mit dem anvertrauten Pfunde wuchern. Natürlich ist für den echt im religiösen Ethos wurzelnden Menschen derjenige, der von Gott nichts weiß (nicht derjenige, der ihn kennt und leugnet!), nicht unmoralisch, aber er steht eben noch jenseits von Gut und Böse überhaupt, er hat keinen Zugang zum Guten, wie ihm (wie den ungetauften Kindern nach bestimmten christlichen Lehren) der Zugang zu Gott versagt ist.

Man kann diese moralische Einstellung ablehnen, sie als Irrweg schelten, sich über sie entrüsten, aber man kann nicht ihr Vorhandensein leugnen und man kann sie nicht als „falsch“ widerlegen. Und wer sich in eine bestimmte metaphysische Weltansicht hineindenkt, wer sich ganz als Geschöpf und Werkzeug in der Hand Gottes empfindet — wir alle können in Augenblicken, in denen wir an den Verworrenheiten der Dinge besonders tief leiden, das Glück und die Ruhe dieser Denkweise ahnen und wir wissen, daß es Menschen gibt und gegeben hat, die nur in ihr zu leben vermögen —, dem wird auch diese Auffassung des „Moralischen“ nicht mehr unnatürlich sein. Gewiß beruht sie auf einer metaphysischen Voraussetzung, aber im Grunde tut das innerhalb gewisser Grenzen nach Hartmann jede Ethik, „die diesen Namen verdient“, auch die materiale Wertethik, da sie ohne die Annahme einer Willensfreiheit nicht auskommen kann, die — nach Hartmann — jedes moralische Werturteil involviert. Wenn die Wertethik behauptet, daß in einer Welt ohne Willensfreiheit sittliche Werte wie sittliche Akte ihren Sinn verlieren (S. 571), warum soll nicht der gläubige Mensch behaupten, daß es in einer Welt ohne Gott — einer „gottlosen“ Welt! — keine sittlichen Werte gibt? Allerdings sieht Hartmann im Bewußtsein der Selbstbestimmung ein Phänomen von besondrem „metaphysischen Gewicht“, aber das behauptet, wie bekannt, der wahrhaft religiöse Mensch, der Gott zu schauen meint, von seinem Gottesbewußtsein auch. Im übrigen ist freilich gerade die unvoreingenommene, gefühlsempfängliche und tatbereite „Wertschau“ und damit auch eine möglichst nicht metaphysisch vorherbestimmte Blickrichtung für Hartmann die Grundlage des Moralischen, woraus sich die Trennung ethischer und religiöser Sphären als für sein Ethos wesentlich ergibt, wie auf der andern die scharfe Trennung zwischen moralischen, d. h. auf Imperative gegründeten und unmittelbar gefühlten Werten ein Grundzug des Kantischen Ethos ist.

Du sollst nicht töten — du sollst deinen Nächsten lieben — du sollst nicht betrügen und begehren, was dem andern gehört: in religiös-christlicher Fassung bedeuten diese Gebote: Du sollst Gottes Ebenbild im andern wie in dir selbst ehren — du sollst den andern als deinen Bruder behandeln, der mit dir in der Hand des einen gött-

lichen Vaters steht. Denkweisen, Fühlweisen, Willenseinstellungen ergeben sich hier aus metaphysischen Überzeugungen und werden als Imperative, als moralische Wertungen, als Ziele erlebt. „Dieselben“ Gebote als Ausdruck einer „materialen Wertethik“ bedeuten: Nächstenliebe ist ein „gutes“, edles, unserer Bewunderung und Achtung würdiges Verhalten — etwas, das um dieses Adels, dieser Wertqualität willen sein und daher verwirklicht werden soll; Mord ist ein abscheuliches Verbrechen, Betrügen und Lügen eine widerwärtige, verächtliche Handlung — dem Ungeziefer, dem Schmutz vergleichbar, wie dieses ein „nicht sein sollendes“, ein zu Vertilgendes. Stellen wir als Dritten einen vom Geist der Lehre des Meisters erfüllten Jünger Buddhas daneben: auch er mordet und lügt nicht, obgleich er kein christlich demütiges Sich-Beugen vor Gott und göttlichen Geboten kennt und obgleich zu den Affekten, die er ablehnt, auch die Entrüstung, der Ekel, der Abscheu und die bewundernde Liebe gehört. Aber sein Blick ist unentwegt auf ein Ziel gerichtet, ein höchstes Gut, nennen wir es den inneren Frieden der Seele, und wer unbeirrt nur dies „Eine, das not tut“, vor Augen hat, wird vieles von selbst tun und unterlassen, das der andre durch Gebote und Verbote von sich verlangt oder von Wertgefühlen erstrebt und meidet. Oder als Vierten den Kantianer, dem die Rechtssphäre des Mitmenschen (bzw. der Menschheit in ihm und andern) das eigene Wollen unter unverbrüchliche Gesetze stellt.

In groben Umrissen gesehen, ist das praktische Verhalten, das Tun und Unterlassen dieser vier willkürlich herausgegriffenen Typen das gleiche, es gelten für sie gewissermaßen makroskopisch gesehen die gleichen moralischen Gebote, Wertungen, Zwecksetzungen. Aber gründlich verschieden, ja unvereinbar gegensätzlich, ist jeweils die seelische Grundeinstellung, die geistige Haltung, die zum Moralischen führt, jenen Wertungen, Normen usw. wesentlich zugrunde liegt, ja ihnen erst ein einheitliches Leben einhaucht: das Sich-Erfüllen-Lassen von der eigenen Stellung zu Gott, ohne das es für den Christen keine Tugend, kein Gutes und Böses geben kann, das kräftig aktive Ergreifen alles mit unserem offenen Gefühl Erlebten in der weiten Welt, das unentwegt im Auge Behalten und Suchen des einen Ziels, das Haltmachen vor dem Gesetz, dem Recht. Und als verschieden erweist sich auch bei genauerem Zusehen die feinere Verzweigung und Nuancierung des praktischen Verhaltens und seiner Regelung: die Grenzen des „Mordes“, d. h. der moralischen Verurteilung der absichtlichen Tötung eines Menschen oder Lebewesens überhaupt liegen an anderer Stelle beim Buddhisten, den die tief verborgene Identität alles Lebenden, die er spürt, vom Töten zurückhält, als beim Christen, dem der Mord die Kainstat ist, oder beim Vertreter einer materialen Wertethik, dem vielleicht Werte der Zukunft („Fernstenliebe“) höher

stehen können als die Lebens- und Personwerte des lebenden Mitmenschen. Oder man denke an die Stellung zum Selbstmord. (Im Gegensatz zu Scheler muß ich mich dabei zu der Ansicht bekennen, daß die Grenzen zwischen „Konfiskation“ und „Raub“ etwa [wenn die Begriffe moralisch und nicht juristisch gefaßt werden] nur durch die vorhandene oder fehlende moralische Entrüstung gezogen werden und daß es keine rein sachliche Definition des „Mordes“ gibt. Wenn die Tötung des Feindes im Kriege kein Mord ist, weil hier die Vernichtungsintention, die sich auf die Person als solche richtet, fehlt, und daß Vernichtung nur dem „Glieder des Kollektivdinges Feind“ gilt, so scheint mir, daß auch der Raubmörder nicht einen Personwert vernichten will, sondern nur den Besitzer des von ihm erstrebten Geldes, dem allerdings das Personsein zukommt, aber nicht anders als dem „Feind“. Das „Kollektivum“ tut offenbar nichts zur Sache, es ist ja eine Summe von Personen, im übrigen kann der Mörder auch den Angestellten einer Aktiengesellschaft ermorden, die er berauben will. „Mord“ ist die moralisch verurteilte absichtliche Tötung eines Menschen, wann aber, unter welchen genaueren Bedingungen eine solche Tötung eine moralisch verbotene oder eine „abscheuliche“, eine „entsetzliche“ oder eine Handlung ist, vor der wir uns scheuen, das hängt vom Ethos ab und ist nach Völkern, Zeiten, Kulturen verschieden.)

Jedes Ethos solcher Art läßt sich in einem mehr oder minder geschlossenen System entwickeln. Innerhalb seiner läßt sich — wenigstens in gewissen Grenzen — „beweisen“. Mindestens dann, wenn das „Ethos“ in einer gedanklich durchgearbeiteten „Ethik“ zu einem Begründungszusammenhang geworden ist. Eine materiale Wertethik, die das Ganze nicht in einem gedachten obersten und allgemeinsten Prinzip — einem unbedingt geltenden Imperativ oder einem höchsten Zweck etwa —, sondern in einem geschauten Reich höherer und niederer einzelner Werte verankert, läßt dem „Beweis“ allerdings weit weniger Raum als eine eudämonistische oder Kantische Ethik. Sie setzt (wie in der Ontologie) an die Stelle eines oder weniger eine große Zahl evident erschaubarer axiologischer Prinzipien. Aber diese Prinzipien selbst, die die Grundlage, die Axiome des Ethos bilden, lassen sich nicht beweisen oder widerlegen, man kann sie, wie das Grundprinzip eines andern Ethos, nur annehmen oder ablehnen. Natürlich ist dieses Annehmen oder Verwerfen selbst kein Willkürakt, es steht nicht oder wenigstens nur innerhalb sehr enger Grenzen in meinem „Belieben“, welches Ethos ich mir zur Richtschnur nehme.

Was ist Moral? Wenn wir uns diese Frage vorlegen, so haben wir zu ihrer Beantwortung zunächst weder eine Definition zur Hand, noch ein erschaubares allgemeines Wesen. Sondern wir wissen zunächst nur, was wir „Moral“ zu nennen pflegen oder vielmehr in welchen Komplex ver-



schiedenartiger Gebilde — Gebote und Verbote bestimmten Inhalts, lobende und tadelnde Wertungen, Phänomene wie „Schuld“, „Reue“, „Buße“ — wir uns mit dem Wort „Moral“ versetzt finden. Es ist ein komplexes Gebilde, eine Mannigfaltigkeit von Phänomenen, die aber in einem, freilich für uns gewöhnliche Sterbliche, die nicht als Vorkämpfer und Verfechter auf dem Boden eines ganz bestimmten Ethos stehen, nicht klar bewußten, sondern mehr dunkel gefühlten Zusammenhang miteinander stehen. Nun finden wir weiter, daß eine andere Denkweise und Zeit andre modifizierte Gebote aufstellt, wir bemerken, daß hinter der Verschiedenheit dieser Forderungen verschiedene grundsätzliche seelische Einstellungen stehen, wie sie im Voraufgehenden andeutungsweise in Beispielen skizziert wurden. Und indem wir uns in solche Gebote und solche bestimmte geistige Einstellung möglichst lebendig hineinversetzen, bemerken wir, daß auch jene andern „moralischen“ Phänomene sich wandeln, andern „verwandten“ und doch wieder grundverschiedenen Phänomenen Platz machen.

Wir opfern einen höheren Wert einem niederen auf und nun ist unser Gewissen belastet, wir fühlen „Gewissensbisse“. Wir sollten dem kategorischen Imperativ entsprechend die Rechtssphäre des andern achten, haben es nicht getan und sind nun ihm gegenüber „schuldig“ geworden. Versetzen wir uns aber in die Sphäre der religiös christlichen Moral, so wandelt sich die „Schuld“ zur „Sünde“. Das Wort „Sünde“ hat seinen eigentlichen Sinn nur in der religiösen Moral (weshalb es mir in der Hartmannschen Ethik, in der es gelegentlich vorkommt, durchaus fehl am Platze scheint), es bezeichnet die Beleuchtung, in der mir angesichts Gottes die eigene Tat, die Übertretung des göttlichen Gebots erscheint, die Art, wie ich mich selbst vor Gott und vor meiner eigenen Tat fühle. Mit meinem Gewissen, meinem Wertwissen oder -fühlen bin ich allein, ich leide an mir selbst, an meinem schlechten Gewissen, wie an einer Wunde. Und ich bin dem andern, mit dem ich zu einer menschlichen Gemeinschaft verbunden bin, „verschuldet“.

Indem wir uns auf den Boden der religiösen Moral stellen, von Sünde und Buße sprechen, verwischen wir die Grenzen von Moral und Religion. Indem wir uns der Kantischen Ethik nähern, von Schuld und Strafe reden, verwischen wir die Grenze von Moral und Recht. Indem wir Wertethiker werden und den Maßstab lebendigen Wertgefühls an Dinge, Personen, Sachverhalte, schließlich an uns selbst legen, verwischen wir die Grenze zwischen der Moral und der Welt des Ästhetischen, der Kunst: ob ich eine Handlung als „schlecht“ oder als „häßlich“, als „unschön“, als „abscheulich“ empfinden soll, kann nur noch künstelnde Grübeleien entscheiden. Irgendeine Grenzverwischung aber stellt sich jedesmal ein, von welcher Seite wir auch das „Ethische“ zu fassen versuchen: der beste Beweis dafür, daß jene scharfen Abgren-

zungen eben selbst nur in unseren Begriffen als vorläufige Orientierungsversuche liegen. Nur weil es eine religiöse und eine ästhetisierende und eine Moral als Rechtsgrundlage gibt, scheint es so, als müßte „die“ Moral von Religion, Recht und Ästhetik gleichermaßen unabhängig sein. Aber es gibt nicht „die“ Moral, sondern nur die Ersetzbarkeit einer religiösen durch eine rechtliche oder eine ästhetische (wertende) Einstellung im Hinblick auf jene von innen her erfolgende Regelung menschlichen Verhaltens, die wir von einer „Moral“ erwarten.

Entsprechendes gilt dann natürlich auch wieder von der Religion, dem Rechte, der Kunst. „Religion“ ist ein Gewebe sich gegenseitig bedingender Glaubenssätze, Kulthandlungen, moralischer Lebensregelungen usw. Durch ihren Zusammenhang mit den Glaubenssätzen werden die Kulthandlungen, durch ihren Zusammenhang mit den Kulthandlungen die Glaubenssätze zu „religiösen“ Faktoren. Suche ich die Gesamtheit der religiösen Phänomene vom Dogma aus zu begreifen, so verwische ich die Grenzlinie zwischen Philosophie und Religion, was insofern durchaus kein absoluter Fehler ist, als es philosophisch (theologisch) fundierte Religionen gibt, wie es eine religiös fundierte Moral gibt. Suche ich das religiöse Ganze vom Kult und den Formen gemeindlichen Lebens aus zu fassen, so verwische ich die Grenze zwischen Religion und gesellschaftlicher Lebensform, werde aber eben damit wieder andern „Religionen“ am ehesten gerecht. M. a. W. jeder Versuch, wirklich allseitig solche Dinge wie Religion und Moral zu begreifen, löst die ursprüngliche Einheit, die sachlich-begriffliche Einheit, die uns die Religion, die Moral zu sein schien, auf. Und diese dialektische Selbstaufhebung tritt nun auch in der geschichtlichen Entwicklung an bestimmten Punkten ein: die „Religion“ selbst kann zu Theologie und Philosophie oder sie kann zu rein gesellschaftlicher Lebensform werden, muß es vielleicht unter bestimmten Bedingungen, ob wir dann das betreffende Gebilde noch Religion nennen wollen, ist schließlich nur noch eine terminologische Frage.

Wenn man will, kann man hier von „Wesensgesetzen“ und „wesensgesetzlicher“ Entwicklung sprechen. „Wesensgesetzlich“ wird die Übertretung des göttlichen Gebots zur „Sünde“ vor dem „Angesicht Gottes“, empfinde ich als religiös durchdrungener Mensch meine Schuld als einen „Makel“, der mir verbietet, vor dem Auge Gottes zu erscheinen. „Wesensgesetzlich“ wird eben dieselbe Übertretung, im Geist der Kantischen Pflichtmoral gesehen, zu einer Verschuldung gegen den Mitmenschen, die mich selbst von gewissen Rechten ausschließt, mich der „Strafe“ aussetzt, wesensgesetzlich wird die Moral dort als eine Konsequenz der religiösen Wahrheit empfunden, hier dagegen als Fundament einer möglichen Gesellschaftsordnung. Und „wesensgesetzlich“ wandelt sich mit dem einen Punkt in dieser Umstellung die Gesamtheit

der übrigen. Aber wir finden diese sogenannten Wesensgesetze nicht etwa, indem wir uns den Gegenstand „Sünde“, „Schuld“, „Moral“, „christliche Religion“ in ideirender Abstraktion vor das geistige Auge stellen und an ihnen solche Gesetzmäßigkeit ablesen. Sondern wir finden sie, indem wir uns etwa mit voller Intensität hineinleben in den Gedanken, Diener, Werkzeuge und Kinder zugleich eines göttlichen Wesens zu sein, unter dessen Geboten wir stehen, wir spüren dann jene Umstellung unseres ganzen Wesens im Schuldempfinden, für die uns das Wort „Sünde“, „Sündenbewußtsein“ wohl zu passen scheint. Wir finden auf solchem Wege Zusammenhänge, die uns auch historisch relevant zu sein scheinen, ja mit großer Sicherheit sich uns aufdrängen. Aber ob sie das wirklich sind, schließlich ob gar die Gesetze religiöser oder moralischer Entwicklung, die wir aus unserm Empfinden, gleichsam einem Experimentieren mit uns selbst, heraus gewinnen zu dürfen glauben, richtig sind, das kann sich erst entscheiden, wenn sie das Feuer historischer (und an andern geübter psychologischer) Empirie passieren. Die empirische Forschung entscheidet über die Wahrheit der Wesensgesetze, die das philosophische Gedankenexperiment (ohne das freilich auch der Empiriker nicht auskommt, der stets selbst auch Philosoph sein oder den Hinweisen des Philosophen folgen muß) ihr darbietet, niemals aber darf das angebliche Wesensgesetz sich als *noli me tangere* für den Empiriker gebärden.

Um den Kreis der „Moralen“ noch um einen Schritt zu erweitern, erinnere ich an die Ödipusgeschichte, die ich schon bei andrer Gelegenheit zu diesem Zweck angeführt habe. Ödipus, der in Notwehr einen alten Mann erschlagen hat, von dem er nicht wissen konnte, daß er sein Vater war, und eine Frau geheiratet hat, von der ihm unbekannt sein mußte, daß sie seine Mutter war, hat in diesen völlig unwissentlichen Handlungen weder eine Sünde im christlichen noch ein Verbrechen im modernen Sinn begangen. Aber auch vom Gesichtspunkt Hartmanns aus gesehen kann er schwerlich moralisch bewertet werden. Ich erinnere an die nach Hartmann unbedingt notwendige Beziehung der sittlichen Werte auf „Freiheit“. „Der sittliche Wert der Handlung ist ein Aktwert und eben dadurch ein Personwert“ (S. 234), d. h. die Handlung ist Gegenstand sittlicher Bewertung, indem sie zugleich Kunde gibt von einer „agierenden“ Person, in der die Handlungen als Akte der Person gründen. Das ist hier, bei Ödipus, nicht der Fall, seine Handlung, soweit sie widermoralischen Charakter trägt, ist nicht ein Akt, er vielmehr der blind Geführte, nicht der Agierende. Das hindert nicht, daß für das aus der Sage sprechende „Ethos“ — es ist und bleibt Willkür, hier die Anwendung dieses Ausdrucks verbieten zu wollen — Ödipus in seinen eigenen wie in den Augen der andern „schuldig“ in jenem weiteren Sinn ist, in dem das Wort Schuld, Sünde,

Gewissenslast und ihre Analoga in dem andern moralischen Auffassungs- und Denkweisen bezeichnet. Und auch wir können hier etwas dergleichen nachfühlen: die Tat des Ödipus bleibt, ob er ihre Tragweite kennt oder nicht, grausig und „widernatürlich“, und etwas von diesem Gefühl überträgt sich auch auf den Täter, heftet ihm ein Stigma, ein Kainszeichen an, obgleich es sich nicht um eine Tat handelt, die den Täter charakterisiert.

Gerade das „Widernatürliche“ bezeichnet am besten den Punkt, von dem aus das Ethos, um das es sich hier handelt, am ersten zu verstehen ist. Der Mensch ist in natürliche, von Natur bestehende Zusammenhänge und Bindungen hineingeboren. Jene Bindungen der Blutsverwandtschaft, die den Familien- und Stammeszusammenhang konstituieren, sind für den Menschen einer bestimmten frühen Kulturstufe und Denkweise von ganz besonderer Stärke und Bedeutung — ihre Verletzung erschüttert besonders stark sein ganzes Wesen, zerschneidet das für ihn lebensnotwendige Band mit der Gemeinschaft. So wie der Ungehorsam gegen das göttliche Gebot das Band zerschneidet, das den Gläubigen mit Gott verbindet und ihn damit einer ähnlichen angstvollen Verzweiflung, einer haltlos und wurzellos gewordenen Existenz im Leeren überliefert — wie das Verbrechen den Täter aus der gesetzlich geordneten Gesellschaft ausstößt — oder wie das Handeln gegen das bessere eigne Wertbewußtsein den Menschen heillos mit sich selbst entzweit und ihn der Qual des schlechten Gewissens preisgibt.

Es könnte scheinen, als ob man gerade hier wieder zu einer Art „Wertethik“ zurückkehre. Es ist nicht eigentlich ein „Gebot“, das Ödipus übertreten hat. Sondern seiner Tat an sich haftet etwas Entsetzliches an, das ihn selbst und alle andern vor ihr zurückbeben läßt. Abscheu vor dem Widernatürlichen, also ein Wertgefühl, diktiert die hier herrschende Moral. Und man könnte sich in das System der materialen Werte auch diesem spezifischen Unwert des „Widernatürlichen“ aufgenommen, jene Ethik als eine solche einseitigen Wertblicks in einer umfassenden materialen Wertethik aufgehend denken, wenn auch der Umstand, daß das Wertgefühl hier scheinbar keinen Unterschied mehr zwischen freier und unfreier Handlung macht, eine bedenkliche Schwierigkeit für die Abgrenzung der „ethischen“ Werte bedeutet. Und man könnte angesichts des Umstandes, daß das parricidium, der Vatemord, gleichsam als mögliches Verbrechen undenkbar geworden, in unserer moralischen Terminologie keine besondere Rolle mehr spielt, an einen Gedanken sich erinnern, den Hartmann einmal andeutet, ohne besonderen Wert auf ihn zu legen, daß „vielleicht“ die Werte überall „den Weg vom Gebot zum Gesetz, von der Tugend zum Instinkt“ gingen (S. 72). Man könnte „Egoismus als eine Tugend im Stadium der Erfülltheit“ ansehen und damit in Zusammenhang

bringen, daß ein Mensch ganz ohne Egoismus nicht „freiwillig“ mehr in diesen Zustand geraten, sondern nur in ihn hineingeboren werden könnte, also kein „Verbrecher“, sondern eine „Mißgeburt“ sein müßte, und könnte dann Ähnliches für den Verlust derart natürlicher Instinkte, wie sie den Zusammenhang der engsten Familie regeln, annehmen. Das rechte Verhältnis zu Vater und Mutter wäre eine Tugend auf dem Wege zur Selbstverständlichkeit des Instinkts, ein sittlicher Wert auf dem Wege, ein bloßer Lebenswert zu werden.

Indessen, so einfach liegt die Sache doch offenbar nicht. Wir wissen aus der Psychoanalyse, deren Tatsachen hier ganz unzweideutig sprechen, daß wir selbst von Tendenzen zum parricidium (und zur Tat Kains) wie zu blutschänderischen Neigungen keineswegs frei sind, daß diese Dinge nur ein gleichsam unterirdisches, unbewußtes Leben in uns führen. Diesen Tendenzen treten Hemmungen entgegen — nicht in Form von „Verboten“, auch nicht in Form verurteilender Wertungen, sondern in elementarerer, weniger ausdrücklicher Form. „Verbieten“ kann ich nur, was ich klar denke, werten — zustimmend oder abfällig —, was ich deutlich vorstelle. Aber dazu kommt es hier gar nicht, hier handelt es sich um ein Hemmen noch vor der Schwelle des Bewußtseins, um ein „Erschrecken“ gleichsam vor dem Ungeborenen. Was nicht hindert, daß das, wovor ich zurückschrecke, doch zur Tat werden kann, meist dann allerdings in verschleierter, verkleideter oder überhaupt nur in der Form eines symbolischen Ersatzes. Durchschauen wir diese Verkleidung, wird die Tat oder ihr Gedanke nackte Wirklichkeit einmal, dann spüren wir etwas von dem Fluch, der auf Ödipus lastet oder dem brennenden Zeichen auf der Stirn des Kain und wir ahnen, daß hier ein viel tieferes Ausgestoßensein als das des Sünders, des Schuldners, des Verbrechers auf uns lauert: die Geisteskrankheit, der Irrsinn. Gerade daß hier eine Tat aus dem Bewußtsein nicht faßbaren, rätselhaften Tiefen aufzusteigen scheint und hineinführt in eine fremdartige Umwandlung der Persönlichkeit, legt vorwissenschaftlichem Denken es außerordentlich nahe, hier einen geheimnisvollen fremden Einfluß in der Person des Täters anzunehmen: er ist „vom bösen Geist besessen“ — was die „moralische“ Beurteilung hier nicht etwa hindert oder verdrängt (wie bei uns die „wissenschaftliche Erkenntnis“, daß dieser oder jener „Verbrecher“ geisteskrank war), sondern ersetzt, eine andre Form „moralischer“ Beurteilung ist. Jener fremde Einfluß aber kann innerlicher und äußerlicher gefaßt werden, er kann sich auch fast ganz von der Person loslösen und wie bei Ödipus zum bloßen Verhängnis und Schicksal werden, ohne daß damit die Beziehung zum Inbegriff der „moralischen“ Phänomene, das „Frevelhafte“ seiner Tat und der „Fluch“, der infolge ihrer auf ihm lastet, verschwindet.

Mir scheint in diesen Hemmungen, die in die wuchernde Welt un-

serer Triebe gesetzt sind und der Art, wie sie sich im Bewußtsein auswirken, eine eigene Grundform des „Moralischen“ zu liegen. Wir können auch sie nachfühlend verstehen, aber allerdings stehen wir hier an einer äußersten Grenze des Verständnisses und damit auch der durch das Gedankenexperiment direkt zu erfassenden „Wesensgesetzlichkeit“, die hier vielmehr stärker als sonst der Ergänzung durch die empirische Forschung bedarf. An ihrer Wurzel stoßen wir auf den Konflikt zwischen den beiden Grundtrieben des Menschen, dem Selbsterhaltungs- und dem Sexualtrieb mit seinen Eifersuchts- und Haßkomponenten. Darum ist die bestimmte, oft peinlich genaue und komplizierte Regelung der Sexualbeziehungen der wichtigste, äußerlich sichtbare Erfolg dieser Moral. Ich erinnere an die mannigfachen Formen des Verbots der Verwandtenehe, an den viel weiteren Inzestbegriff vieler Naturvölker, ihre für Art und Form ihrer Gesellschaftsbildung grundlegende „Inzestscheu“, deren Rest wir in dem Abscheu vor der „Blutschande“ zwischen Eltern und Kindern, Bruder und Schwester erleben.

Mit diesen Dingen vermag die „materiale Wertethik“ recht schwer etwas anzufangen. Sind jene Verwandtenmischungen an sich etwas mit negativem Wertcharakter Behaftetes? Wenn ja, wer hat dann „Recht“, wir, die wir das „Verbrechen“ der Blutschande gefühlsmäßig enger begrenzen oder die Australneger, die es viel weiter fassen? Handelt es sich hier nur um eine „nützliche“ Regelung des Trieblebens, die als Regelung überhaupt „wertvoll“, während ihre spezielle Einzelheit zufällig und gleichgültig ist? Dem widerspricht das lebhaft empfinden, mit dem wir die Blutschande ablehnen, es ist keine bloße Verletzung der „Sitte“, von der wir hier peinlich berührt sind. Oder ist uns etwa die Sitte so in Fleisch und Blut übergegangen, daß sich aus psychologischen Gründen das Wertgefühl gleichsam, ohne daß wir es merken, von einem Gegenstand auf den andern verschoben hätte, wie nach John Stuart Mill Gefühle von einem Gegenstand auf den andern sich assoziativ übertragen können? Das wäre für die Theorie der Gefühle als werterfassender Akte eine recht bedenkliche Annahme.

Wie kommt es überhaupt, daß im Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens das „Moralische“ mit den Fragen des Sexuallebens so eng verknüpft erscheint? Die Tatsache, über die man sich ärgern, die man aber nicht wegleugnen kann, scheint mir darauf hinzuweisen, daß in uns allen von der Kindheit her noch jene andre, engere Sphäre von Hemmungen und unbestimmten Furchtgefühlen, von Stolz und „Scham“ lebt, die mit der erwachenden Sexualität zusammenhängt und deren Äußerungen in eigentümlicher Weise noch hinüberwirken in die dann sich entwickelnden andern Formen der „Moralität“. Adam und Eva schämten sich ihrer Nacktheit, ehe sie sich ihres Ungehorsams schämten, und wenn wir uns einer schlechten Handlung „schä-

men“, ist in diesem Gefühl der Anklang an die Ur- und Grundform der Scham, die sexuelle Scham, ein bloßes Spiel der Sprache? Jeder einzelne von uns durchlebt von seiner Kindheit bis zur Reife eine Reihe von „Moralen“, aber sie hängen psychologisch-historisch in ihm zusammen; auch wenn vielleicht rationalistischer Zweifel längst religiöse Überzeugungen gründlich in ihm zerstört hat, lebt in seinem Gewissen noch etwas fort von dem „Blick Gottes, der ins Verborgene dringt“. Nicht Gott ist die Personifikation des Gewissens, das zu sagen wäre psychologisch wie historisch falsch, aber die strafende Stimme des Gewissens ist in einer anderen Gedankensphäre das dem strafenden Blick Gottes entsprechende Phänomen, das außerdem noch so etwas wie eine Erinnerung an diese religiöse Wendung enthält.

Endlich ein letzter Punkt in diesem Zusammenhang. Es ist bezeichnend, daß in dem Hartmannschen Buch von sexuellen Dingen kaum die Rede ist. Sie sinken herab zu den „Lebenswerten“ an der Grenze der sittlichen Werte. Liebe und Haß aber werden notwendigerweise zu werterfassenden Gefühlen, gerichtet auf die Person mit ihren Wertqualitäten (vgl. S. 485). Aber woher dann die merkwürdige nahe Verwandtschaft von Liebe und Haß, ihr Umschlagen ineinander? Der triebhafte Drang in diesen Gefühlen, der oft sich gar keine Rechenschaft darüber abgeben kann, warum er sich gerade an diese Personen heftet, der oft genug ein Bewundern-, Aufblicken- und ein Zerstörenwollen, sich Hingeben und Besitzenwollen, Machttrieb und Unterwerfungstrieb in unlösbarer Verschlingung ist — er wird hier allzusehr seines triebhaften Charakters entkleidet und auf die kontemplativschauende Seite des Seelenlebens hinübergerückt, die ja überhaupt in dem Objektivismus der Phänomenologie zu überstarker Betonung kommen muß.

Wenn Hartmann es als Wesensgesetz formuliert, daß etwas geliebt werden könne nur „um eines primär erschauten (bzw. gefühlten) Wertes willen“, daß zwischen Wert und Lieben ein „Wesensverhältnis einseitiger Abhängigkeit“ bestehe (S. 112), so ist dieses „Gesetz“ meiner Meinung nach entweder eine leere Tautologie oder es ist falsch. Natürlich kann man den Wertbegriff so definieren, daß man „Werte“ alle Gegenstände nennt, die, oder sofern sie die Eigenschaft haben, Gefühle der Liebe, der Bewunderung, der Achtung, des Begehrens auf sich zu konzentrieren. Dann ist der Wert selbstverständlich dasjenige, von dem das Geliebtwerden abhängig ist und nicht umgekehrt, so wie das tatsächliche Einschlafen des Herrn M. nach dem Morphiumgenuß von der „vis dormitiva“ des Morphiums abhängig ist und nicht umgekehrt. Versteht man dagegen den Satz so, daß jedes „Lieben“ erlebnismäßig so strukturiert sei, wie jenes gewiß nicht selten vorkommende Erlebnis, in dem ich einen Menschen „liebenswert finde“ oder als „bewundernswert“ erkenne und ihm daraufhin entsprechend in Gefühl,

Haltung und Handlung begegne, so ist er offenbar falsch und macht einen Einzelfall, der sich durch einen rationalisierbaren Aufbau auszeichnet, zum allgemeinen Typus. Genau derselbe Fehler aber liegt vor, wenn das „Tun-sollen“, das imperative Bewußtsein nach einem allgemeinen Wesensgesetz auf ein „Sein-sollen“ und somit auf einen „Wert“ schlechthin allgemein basiert wird.

#### 4. Werte und Gefühle

Hartmann selbst muß zugeben, daß wir die „Werte“ nur durch die „Wertantworten“, die Wertgefühle, spezifizieren und einteilen können. Es gibt den Wert des Achtungs-, Bewunderungswerten, des Liebenswürdigen, d. h. dessen, dem ich Achtung, Liebe, Bewunderung zu zollen mich verpflichtet fühle, das auf diese Gefühle Anspruch zu erheben scheint. Und mit dem „edlen“ Charakter, der „niedrigen“ Gesinnung, der „Reinheit“ des Empfindens oder der „schmutzigen“ Denkweise steht es genau besehen nicht anders: Edel ist ein Charakter, vor dem ich mich beuge, wie der „gemeine Mann“ sich vor dem Adligen zu beugen pflegte, „niedrig“ ist eine Gesinnung, auf die ich verächtlich herabsehe, „schmutzig“ die Denkweise eines Menschen, dem ich die Hand zu geben, dem näherzukommen ich meide. Das tertium comparationis zwischen wirklicher oder in übertragenem Sinn sogenannter moralischer Niedrigkeit, eigentlichem und moralischem „Schmutz“ ist das gleiche gefühlsmäßige Verhalten, das mir beide Male nahegelegt wird — nicht weil ich in der Gesinnung eines Menschen etwas dem Schmutz Ähnliches finde, mag ich ihn nicht berühren, sondern weil es mich schauert, ihm die Hand zu reichen, nenne ich ihn „schmutzig“; ich identifiziere ihn erst in der Tat, dann auch im Wort, mit dem Schmutz. Unser gefühlsmäßiges Verhalten differenziert sich den Dingen und Menschen gegenüber und ihm folgt die Wertbezeichnung. Bei den allgemeinsten Wertprädikaten aber, denen kein spezifisches Verhalten mehr entspricht, geraten wir auch in die größte Verlegenheit, wenn wir ihren Sinn, ihr „Wesen“ präzisieren sollen. Was ist „das Gute“? Oder „das Schöne“? Noch jede Ethik und Ästhetik ist an dieser Frage gescheitert.

Wir nennen einen Menschen liebenswürdig oder achtungswert und wir folgen dieser Bezeichnung: wir achten und lieben ihn. Wen? Offenbar den Menschen — nicht etwa ein dieser Liebe oder Achtung entsprechendes, von uns erschautes gegenständliches Korrelat. Dem Menschen reichen wir freudlich die Hand, nicht seiner Reinheit, der Mensch stößt uns ab, nicht der Unwert seines Abstoßendseins. Und ebenso muß ich gegenüber Scheler behaupten, daß ich die Landschaft bewundere, nicht ihre Schönheit (wenn auch die Schönheit sich einmal zu einer lieblichen, erfreuenden, einmal zu einer bewundernswürdigen oder



wunderbaren spezifizieren kann). Allerdings: ich achte den Menschen, „weil“ er achtungswert ist, ich fühle mich von einem andern abgestoßen, „weil“ er abstoßend ist, ich verweile bewundernd bei der Landschaft, „weil“ sie schön ist. Das heißt auf die Frage, warum ich hier liebe, achte, bewundre, bedarf es keiner andren Antwort als des Hinweises auf den Gegenstand, an den sich diese Gefühle mit Selbstverständlichkeit heften.

Gegenstände und Gefühle stehen sich nicht als Ursache und verursachte Ichzuständlichkeit gegenüber, sondern im Gefühl liegt — soweit es sich nicht um bloße „Stimmungen“ handelt — die Beziehung auf den Gegenstand. Und ich begnüge mich damit, für mein Gefühl, meine Stellungnahme den Gegenstand, dem sie gilt, verantwortlich zu machen, solange es mir nicht selbst auffallend und sinnlos erscheint, daß dies Gefühl diesem, ihm nach meinen bisherigen Erfahrungen inadäquaten Gegenstand gelten sollte. Das hindert nicht, sondern es schließt im Gegenteil ein, daß bei jedem Gefühl auch das Ich, das in ihm zum Gegenstand in Beziehung tritt, eine aktive Rolle spielt. Jede Beziehung ist durch beide Beziehungsglieder bestimmt, nur daß das eine Beziehungsglied, das Ich, im Dunklen bleibt: es handelt sich ja nicht um eine Beziehung zwischen zwei Gegenständen (wie bei der Gleichheit oder Verschiedenheit), sondern um eine Beziehung des Ich auf den Gegenstand. Hartmann und Scheler sprechen von einer „Gefühlsantwort“. Ist aber das Fühlen ein „Antworten“, so ist es nicht ein „schauendes“ Erfassen, so kann man das Wertefühlen nicht als ein Werteschauen bezeichnen. Antworten ist Stellungnehmen, der Wertende kein neutral oder kontemplativ Schauender, sondern ein Stellungnehmender, wenn auch mit dem Bewußtsein, daß diese Stellungnahme keine zufällige ist, sondern daß sie zu diesem Gegenstand paßt.

Daran ändert es nichts, daß ich einen Menschen als liebenswürdig oder bewundernswert, eine Landschaft als schön erkennen oder anerkennen kann und doch im Augenblick oder auch dauernd mich außerstande wissen kann, ihn wirklich zu lieben oder mich der Landschaft genießend hinzugeben. Zunächst ist auch hier das „Wissen“ um jene Liebenswürdigkeit oder Schönheit ein Anerkennen eines Anspruchs auf mein Gefühl, den jener Gegenstand erhebt. Ich habe das Bewußtsein einer Richtung, in die ich durch den Gegenstand gelenkt werde, in die aber der Strom meines lebendigen Fühlens nicht einzulenken vermag. Gerade weil das „Werthen“ nicht ein neutrales Schauen, sondern ein aktives Stellungnehmen ist, das einem Gegenstand als solchem gilt, kann dieser Fall eintreten: das Versagen des subjektiven Faktors, der erst aus der markierten, der nur in Worten eingenommen die wirkliche, lebendige Stellungnahme macht.

Es ist streng genommen unrichtig zu sagen, das Werthen sei ein Wert-

fühlen und der Wert der Anspruch, den der Gegenstand auf mein „Gefühl“ der Liebe, Achtung usw. erhebt. Wenn ich einen Menschen achte oder ehre, so bringe ich ihm nicht nur ein Gefühl entgegen, sondern ich erweise ihm auch Achtungs- und Ehrbezeugungen, ich räume ihm durch die Tat eine entsprechende Stellung unter den Menschen meiner Umgebung ein, soweit mir dazu Gelegenheit gegeben ist. Der „liebenswürdige“ Mensch hat Anspruch darauf, daß ich ihm Liebe und Liebes erweise, der „Gute“ hat Anspruch auf gute Behandlung. Das Gefühl, das ich dem Wertträger widme, ist selbst erst der Anfang der Erfüllung des Anspruchs, den er erhebt, des Anspruchs, überhaupt für mich eine bestimmte Rolle zu spielen. Aber das Gefühl ist auch dieses ganze Verhalten in statu nascendi, es liegt in ihm die Tendenz, sich zu diesem Verhalten auszuwachsen. Darum ist es doch auch wieder innerhalb gewisser Grenzen von mir abhängig, ob ich ihm in dieser Hinsicht seinen Lauf lasse, ob ich mich dem Gefühl in dieser Hinsicht überlasse, der mit ihm eingeschlagenen Richtung folge, oder ob ich sie versiegen lasse, hemme, eventuell verdränge. Scheler spricht vom „Genießen“ eines „Gefühls“ als einem „Fühlen“, das sich auf Gefühle richtet. Meiner Meinung nach genießen wir nicht das Gefühl, sondern wir genießen einen Gegenstand, eine Nachricht, eine Situation, d. h. wir überlassen uns dem Lustgefühl, das sich an diese Dinge knüpft und damit der Tendenz des Beharrens und Festhaltens des Gegenstandes („alle Lust will Ewigkeit“), das in der Lust liegt. Etwas anders liegt die Sache nur, wenn ich — wieder nicht das Gefühl, aber den Gedanken, daß ich dies Gefühl habe, „genieße“, d. h. mich diesem Gedanken überlasse mit seinem spezifischen Gefühlsmoment, etwa in einem Schmerz die Strafe für ein selbstbegangenes Unrecht erblicke und die Befriedigung dieser Strafkompensation bis zum Grunde durchlebe. Hier baut sich auf dem primären Schmerzerlebnis mit seiner subjektiven und objektiven, seiner Gegenstands- und seiner Ichseite, ein komplexeres Erlebnis auf, das wiederum Ichpol und Gegenstandspol hat, in dem aber nun (wie bei jedem solchen Überbau höherer Erlebnisschichten) das primäre Erlebnis mit seinem Gefühlscharakter ganz auf die Gegenstandsseite herübergerückt erscheint.

Dem „Genießen“, d. h. dem sich einem Gefühl Überlassen und Hingaben steht gegenüber das sich Wehren, das Verdrängen, das über sich Ergehenlassen, das Erdulden — alles nicht Akte des Fühlens, sondern Weisen, wie ich mich dem aufsteigenden Gefühl und der in ihm liegenden Tendenz gegenüber verhalte. In jedem Gefühl liegt eine solche Tendenz: in der Lust, der Freude die Tendenz, den Gegenstand festzuhalten und zu genießen, in der Trauer die Tendenz, unter dem Druck des Gegenstandes zu verharren, zu dulden, im Schmerz die Tendenz sich zu wehren usw. Ob diese Tendenz sich durchsetzt und wie weit sie

es tut, das hängt mannigfach von mir und meinen Dispositionen ab. Das Verhalten meinerseits, das dem Gegenstand „entspricht“, kann sich daher auf ein aufblitzendes Gefühl beschränken, oder es kann als lebendiger Strom mein Leben durchziehen — oder es kann endlich sein, daß es nicht einmal die Schwelle des erlebten Gefühls erreicht, sondern bloß in einem Wort, einer Bezeichnung sich markiert.

„Werten“ ist nicht Aufschauen zu einem gestirnten Himmel ewiger Ideen — in dieser Welt der Ideen Entdeckungen machen und dann mit einem in den Ideen mitgeschauten Auftrag auf die Erde und in die Welt des Seins zurückkehren, sondern Werten heißt sich mit den Personen und Dingen unserer realen Umwelt in Wort und Tat, in Gefühl und Handlung auseinandersetzen. Das Ich, das hier Stellung nimmt, ist nicht das nur schauende Subjekt der Erkenntnis, nicht ein Wesen, das sich bemüht, sich auf einen solchen momentanen Spiegel der Welt einzuschränken, sondern es ist die ganze lebendige Person mit allen ihren tief ins Unbewußte gehenden Hintergründen und Verwurzelungen. Kann ich werten *sine ira et studio*? *Ira* und *studium* sind nicht Verhaltensweisen des schauenden reinen Bewußtseins, sondern Stellungnahmen der Gesamtperson. Aber auch der gewertete Gegenstand umfaßt mehr als das, was dem Bewußtsein des Wertenden unmittelbar gegenwärtig ist, was unmittelbar geschaut wird. Wie die erotische Leidenschaft, die eine Frau in mir weckt, auch das sinnliche Begehren nach körperlicher Vereinigung einschließt, so steckt auch in der Ehrfurcht, die ich vor einem Menschen mit starken Machtbefugnissen empfinde, immer etwas von dem Respekt vor dem, was ich gegebenenfalls von ihm zu erwarten habe, so ist auch der gute Mensch immer zugleich der „Spender“ des Guten. Darum läßt sich in der Theorie gewiß sehr schön zwischen Selbstwerten und Nützlichkeitswerten scheiden, in der Praxis des konkreten Falls sind sie unlösbar ineinander verwoben. Jeder Versuch, sich wirklich darüber klar zu werden, „warum“ wir dies oder jenes tun, tun sollen oder wollen, wünschen oder ihm widerstreben, zeigt uns ein heilloses Gewirr von Zwecken und Mitteln, hypothetischen und kategorischen Imperativen, Selbstwerten und bloß vermittelten Werten, in das wir verstrickt sind. Jeder Versuch, wirklich reine Selbstwerte, schlechthin kategorische Imperative, höchste Zwecke herauszuarbeiten, führt zu gewaltsamer Verabsolutierung, er führt zu einem moralischen Axiomensystem, dem man so gut wie einem geometrischen Axiomensystem ein andres mit gleichem Recht entgegenstellen kann. Nur daß es keinen Sinn hat, eine bestimmte geometrische Axiomatik zu predigen.

Wie kommt es, daß eine persönliche Stellungnahme einem Gegenstand gegenüber sich meinem Bewußtsein als dem Gegenstand schlechthin zugehörig darstellt und sprachlich wie eine dauernde Eigenschaft des Gegenstandes behandelt wird? Wie kann aus dem sich abgestoßen

fühlen ein abstoßend-sein des Gegenstandes werden? Die Frage ist insofern falsch gestellt, als das Ursprüngliche und Selbstverständliche überall gerade diese Gegenstandsverhaftung des Gefühls ist, das Spätere und Abgeleitete die Loslösung und Gegenüberstellung von Ich und Gegenstand. Noch mehr: die Gegenstände sind für uns anziehend und abstoßend, wohltuend und bedrohlich, freundlich und feindlich, ehe sie zu Steinen und Bäumen, zu Sachen bestimmter Art werden, sie sind früher spitz und stumpf, „kalt“ und „warm“, angenehm und unangenehm, ehe sie zu Farben und Tönen, zu Härte und Wärme im Sein sinnlicher Qualitäten werden, wir unterscheiden früher Freunde und Feinde, Frauen und Nebenbuhler, ehe wir Menschen und Tiere unterscheiden. Das heißt zunächst ist uns „derselbe“ Gegenstand derjenige Gegenstand, der uns das gleiche Gefühl und das gleiche Verhalten nahelegt, nicht die Ähnlichkeit und Verschiedenheit der Gegenstände untereinander, die wir in affektloser Schau feststellen, fixiert sie als dies und jenes, als so und nicht so, sondern affektbetontes Verhalten zu ihnen. Solange Liebe und Haß, Begehren und Verabscheuen die Gegenstände identifiziert und unterscheidet, ist natürlich auch diese Stellungnahme dauernd und unlösbar mit „demselben“ Gegenstand verbunden. Die Loslösung des Ich und seiner Stellungnahme vom Gegenstand aber oder die Entstehung einer „neutralen“ Dingwelt geht Hand in Hand mit der Loslösung des Individuums von der Gemeinschaft, des „Ich“ vom „Wir“, im Verlauf der Erfahrungen, die uns eine Gegensätzlichkeit unseres und des Verhaltens anderer „demselben“ Gegenstand gegenüber erkennen lassen. Diese Loslösung des Ich von der Gemeinschaft setzt eine gewisse Entwicklungsstufe voraus, setzt voraus, daß das Ich als Individuum in gegensätzlichem Empfinden zu seinen Stammesgenossen überhaupt existieren kann. Ist aber die Individualisierung bis zu einem bestimmten Punkt fortgeschritten, so muß die unentbehrliche gemeinsame Grundlage (unentbehrlich nicht nur für das Bestehen und die Erhaltung einer „Gesellschaft“, sondern auch für die des Individuums selbst) durch Wertungen, Imperative, gemeinsame Zwecke aufrechterhalten bzw. hergestellt werden, durch eine „Moral“ im engeren Sinn des Wortes. Zweifel an der „geltenden“ Moral führen zu den Begründungsversuchen der Ethik, sei es einer imperativen Ethik wie bei Kant, oder einer Wertethik wie bei Hartmann oder Nietzsche oder einer Zweckethik wie im Eudämonismus. Hinter jeder Ethik verbirgt sich ein bestimmtes Ethos, ja zumeist kommt der Ethiker nicht aus, ohne die ihm überlieferte Moral zurechtzubiegen, ohne Imperative zu predigen, Zwecke aufzurichten und Werte zu schaffen. Die Frage ist nur, wieweit er Resonanz findet, Menschen, die dem Pathos seiner Imperative sich beugen, die Mitarbeiter an den aufgestellten Zwecken sein wollen, die den in strahlende Beleuchtung gerückten Werten Verehrung zollen.