

Philosophische Bibliothek

Max Scheler

Der Formalismus in der Ethik  
und die materiale Wertethik

Meiner









MAX SCHELER

Der Formalismus in der Ethik  
und die  
Materiale Wertethik

Neuer Versuch  
der Grundlegung eines ethischen Personalismus

Herausgegeben von  
CHRISTIAN BERMES  
unter Mitarbeit von  
ANNIKA HAND

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2476-7

ISBN eBook: 978-3-7873-2475-0

Gedruckt mit Unterstützung der  
Deutschen Forschungsgemeinschaft

*www.meiner.de*

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2014. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Strauss, Mörlenbach. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

## INHALT

Einleitung: Die Erkundung der Moralität.	
Schellers Grundlegung der Ethik. <i>Von Christian Bermes</i> . . .	XI
Editorische Notiz. <i>Von Annika Hand</i> . . . . .	XXXI

Max Scheler

### Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik

Vorwort zur ersten Auflage . . . . .	3
Vorwort zur zweiten Auflage . . . . .	7
Vorwort zur dritten Auflage . . . . .	13

## I. TEIL

Einleitende Bemerkung . . . . .	25
I. Materiale Wertethik und Güter-, resp. Zweckethik . . . .	28
1. Güter und Werte . . . . .	31
2. Das Verhältnis der Werte »gut« und »böse« zu den übrigen Werten und zu den Gütern . . . . .	45
3. Zwecke und Werte . . . . .	52
Streben, Wert und Ziel . . . . .	53
II. Formalismus und Apriorismus . . . . .	69
A. Apriori und Formal überhaupt . . . . .	72
B. Das Apriori-Materiale in der Ethik . . . . .	112
1. Die formalen Wesenszusammenhänge . . . . .	113
2. Werte und Wertträger . . . . .	117
3. »Höhere« und »niedere« Werte . . . . .	119

4. Apriorische Beziehungen zwischen Werthöhe und »reinen« Trägern der Werte .....	135
a) Person- und Sachwerte .....	135
b) Eigen- und Fremdwerte .....	136
c) Aktwerte, Funktionswerte, Reaktionswerte .....	136
d) Gesinnungs-, Handlungs-, Erfolgswerte .....	137
e) Intentionswerte und Zustandswerte .....	137
f) Fundamentwerte, Formwerte und Beziehungswerte .....	137
g) Individual- und Kollektivwerte .....	138
h) Selbstwerte und Konsekutivwerte .....	139
5. Apriorische Rangbeziehungen zwischen den Wertmodalitäten .....	141
III. Materiale Ethik und Erfolgsethik .....	147

## II. TEIL

IV. Wertethik und imperative Ethik .....	207
1. Unzureichende Theorien vom Ursprung des Wertbegriffs und dem Wesen sittlicher Tatsachen .....	207
2. Wert und Sollen .....	255
a) Wert und ideales Sollen .....	255
b) Das normative Sollen .....	264
c) Können und Sollen .....	290
V. Materiale Wertethik und Eudaimonismus .....	298
1. Wert und Lust .....	301
2. Fühlen und Gefühle .....	316
3. Sinn des Satzes von der »Relativität« der Werte .....	329
4. Relativität der Werte auf den Menschen .....	336
5. Relativität der Werte auf das Leben .....	342
6. Historische Relativität der ethischen Werte und ihre Dimensionen .....	367



a) Variationen des Ethos. ....	374
b) Variationen der Ethik. ....	382
c) Die Variationen der Typen .....	384
7. Die sog. Gewissenssubjektivität der sittlichen Werte .....	394
8. Zur Schichtung des emotionalen Lebens .....	407

### Das Problem des Eudaimonismus

9. Die Zusammenhänge von Gefühlszustand und sittlichem Wert .....	426
a) Das Gesetz der Tendenz nach Surrogaten bei negativer Bestimmtheit der »tieferen« emotionalen Ichbestimmtheit .....	427
b) Alle Willensrichtung auf die Realisierung positiver und vergleichsweise höherer Werte geht ursprünglich niemals aus negativen Gefühlszuständen als Quellen, sondern aus positiven als Quellen hervor .....	430
10. Das Verhältnis des Zusammenhangs von Glück und sittlichem Werte zur Idee der Sanktion und Vergeltung .....	438
Fundierung des Glücks durch positive Werte und des positiv wertvollen Strebens und Wollens durch das Glück .....	443
VI. Formalismus und Person .....	456
A. Zur theoretischen Auffassung der Person überhaupt...	457
1. Person und Vernunft .....	457
2. Person und das »Ich« der transzendentalen Apperzeption .....	460
3. Person und Akt; die psychophysische Indifferenz der Person und des konkreten Aktes. Wesenhafte Zentralitätsstufen innerhalb der Person .....	471

a) Person und Akt .....	471
b) Das Sein der Person ist nie Gegenstand. Die psychophysische Indifferenz der Person und ihrer Akte. Ihr Verhältnis zum »Bewußtsein« .....	476
c) Person und Welt .....	484
d) Mikro- und Makrokosmos und Gottesidee .....	487
e) Leib und Umwelt .....	489
»Leib« und »Umwelt« ist nicht die Voraussetzung der Scheidung »Psychisch« und »Physisch« .....	496
f) Ich und Leib. (Assoziation oder Dissoziation.) .....	510
g) Apriorisch materiale Prinzipien der erklärenden Psychologie .....	520
B.	
4. Die Person in ethischen Zusammenhängen .....	583
a) Wesen der sittlichen Person .....	583
b) Person und Individuum .....	598
c) Autonomie der Person .....	604
d) Unser Personbegriff im Verhältnis zu anderen Formen personalistischer Ethik .....	613
ad 1 [ohne Titel] .....	614
ad 2 [ohne Titel] .....	619
ad 3 Person und Individuum .....	621
ad 4 Einzelperson und Gesamtperson .....	634
ad 5 [ohne Titel] .....	684
5. Das Gesetz des Ursprungs des je herrschenden Ethos. Vorbild und Nachbild (ad 6 <sup>a</sup> ) .....	697
6. Die Idee einer Rangordnung reiner Wertpersontypen (ad 6 <sup>b</sup> ) .....	710
Personenverzeichnis .....	727
Sachverzeichnis .....	731

Herausgeberanmerkungen .....	765
Textvarianten .....	817
Literaturverzeichnis .....	839
Auswahl-Bibliographie zur Forschungsliteratur mit Bezug auf <i>Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik</i> . Von Annika Hand .....	847



DIE ERKUNDUNG DER MORALITÄT.  
SCHELERS GRUNDLEGUNG DER ETHIK

*Von Christian Bermes*

I.

Der Einstieg in die Scheler'sche Schrift<sup>1</sup> kann auf den ersten Blick verwirren. Verweist Scheler doch nach den Vorworten zu den verschiedenen Auflagen seines Werkes (1916, 1921, 1927) in der einleitenden Bemerkung zuerst darauf, dass in einer »demnächst erscheinenden größeren Arbeit« versucht werden soll, »eine materiale Wertethik auf der breitesten Basis phänomenologischer Erfahrung zu entwickeln«. (25)<sup>2</sup> Eine solche Ethik ist also nicht in dem voluminösen Werk Schelers zu finden. Denn »Grundlegung, nicht Ausbau der ethischen Disziplin in die Breite des konkreten Lebens« (3) ist die Absicht Schelers. Anwendungsfragen zu behandeln hieße, »die positive Ethik selbst entwickeln, was nicht dieses Ortes ist« (112), wie Scheler bemerkt. Die Enttäuschung für den Leser ist geradezu vorprogrammiert, erwartet er doch vielleicht genau dies: Die phänomenologische Ausführung und Anwendung einer Wertethik auf aktuelle Problemfälle. Eine solche Erwartung aber gründet bereits auf zahlreichen Voraussetzungen, die erst zu klären sind.

Zwar sprechen die genannten Hinweise Schelers auch Bände hinsichtlich seiner Arbeitsweise, die gelegentlich ungestüm von einem Arbeitsfeld der Philosophie zum nächsten voranschreitet, um stets neue Projekte zu annoncieren, die nicht immer verwirklicht werden; doch die angesprochene Erwartungsreduktion ist mit Blick auf die Grundlegung der Praktischen Philosophie von entscheidender Relevanz. Sie bricht unbegründete Ansprüche auf und fordert zu einer Neubesinnung, die sich in mindestens drei

<sup>1</sup> Zur umfangreichen Sekundärliteratur und Editions-geschichte vgl. die Bibliographie sowie die Editorische Notiz in der vorliegenden Edition.

<sup>2</sup> Die in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf die Paginierung der vorliegenden Ausgabe.

Dimensionen auswirkt: Im Sinne einer *Desillusionierung* wird darauf hingewiesen, dass isolierte Fragen der Ethik nur dann richtig angegangen werden können, wenn die Probleme selbst in einem der Ethik gemäßen Licht behandelt werden. Die Desillusionierung verweist somit auf die adäquate Einstellung, in der die Praktische Philosophie die Probleme behandelt und die als Einstellung erst zu gewinnen und zu sichern ist. Als *Ernüchterung* kann der Hinweis mit Blick darauf verstanden werden, dass die zeitgenössische Ethik, wie Scheler sie vor Augen hatte und wie sie sich vielleicht auch heute noch oder wieder in Teilen darstellt, mit ihren Ansätzen nicht zu ihrem eigentlichen Arbeitsgebiet vorgestoßen ist. Sie bleibt beispielsweise in dem Sinne unvollkommen, wie sie das Phänomen der Personalität nicht als ein Phänomen konkreter Personalität zu denken vermag, sondern nur den Begriff der Person verständlich macht. Und als *Fehlschlag* wird die ausgelöste Enttäuschung verständlich, wenn in Rechnung gestellt wird, dass nach Scheler die neuzeitlichen Konzeptionen der Ethik keine adäquaten Begriffe des Handelns oder des Lebens ausgebildet haben, weil sie diese für die Ethik grundlegenden Phänomene nicht in ihrer *Eigenständigkeit* zu fassen vermochten. Entweder wurden sie auf anderes zurückgeführt oder als unbestimmte Variable in einer formalen Analyse angesehen.

Stellt man alle diese Facetten in Rechnung, so ist die Enttäuschung grundsätzlich und produktiv zugleich. Denn die Desillusionierung, die Ernüchterung sowie die Diagnose eines Fehlschlags verweisen auf nichts anderes als auf eine radikale Grundlegung im Sinne der Neuorientierung der Praktischen Philosophie. Schelers Zurückweisung der Kantischen Ethik bedeutet in diesem Sinne nicht so sehr eine Verwerfung des transzendentalphilosophischen Ansatzes, um an dessen Stelle eine neue Konzeption zu setzen. Dann würde nur eine Theorie durch eine andere ausgetauscht, ohne den Rahmen zu diskutieren, in dem die Konzepte sinnvoll sind. Scheler geht es jedoch um diesen Rahmen selbst, und dies bedeutet für ihn, das Feld der Moralität als ein eigenständiges freizulegen und zu erkunden.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Zu Schelers eigener terminologischer Unterscheidung zwischen Moralität, Sitte, Ethos und Ethik vgl. 371–384.

In der Reflexion um die ethische Theoriebildung trifft man fast genau 50 Jahre nach dem Erscheinen von Schellers *Magnum Opus* auf eine durchaus verwandte Einschätzung und Forderung. 1958 beginnt Elizabeth Anscombe ihren legendären Aufsatz *Modern Moral Philosophy* mit einer ähnlichen und bis heute nachwirkenden Provokation, indem sie drei Thesen vorstellt, die in das Zentrum der traditionell betriebenen Praktischen Philosophie vorstoßen:

»Die erste [These] ist, dass es uns gegenwärtig keinen Nutzen bringt, Moralphilosophie zu treiben; zumindest sollten wir damit so lange warten, bis wir über eine adäquate Philosophie der Psychologie verfügen, an der es uns offensichtlich noch fehlt. Die zweite ist, dass wir die Begriffe der Pflicht (duty) und der Verpflichtung (obligation) – im Sinne der *moralischen* Pflicht und der *moralischen* Verpflichtung – über Bord werfen sollten, falls dies psychologisch möglich ist, ebenso unsere Begriffe des *moralisch* Richtigen bzw. Falschen und den *moralischen* Sinn von ›sollte‹ (ought); denn sie sind Überbleibsel aus einer früheren Konzeption von Ethik, die heute nicht mehr allgemein besteht, und sie sind außerhalb dieser Konzeption nur von Nachteil. Meine dritte These ist, dass die Unterschiede zwischen den namhaften englischen Moralphilosophen seit Sidgwick bis in unsere Tage nur von geringer Bedeutung sind.«<sup>4</sup>

Zwischen Scheler und Anscombe liegen zwar 50 Jahre und eine zumindest vordergründige Kluft in der methodischen Behandlung philosophischer Probleme, doch in der Diagnose stimmen beide offenkundig überein. Auch Scheler diskutiert die Grundlagen einer Philosophie der Psychologie, um den Rahmen der Ethik zu profilieren. Ihm »zeigt sich die Notwendigkeit einer gleichzeitigen phänomenologischen Begründung sowohl der Psychologie als der Ethik« (249). Mit Blick auf die Bedeutung der Pflicht, die, aus welchen Gründen auch immer, allzu schnell als eine moralische Pflicht gedeutet wird, ist Scheler nicht weniger eindeutig. Eine Ethik zumindest lässt sich nicht direkt auf ihr aufbauen,

<sup>4</sup> Elizabeth Anscombe: *Moderne Moralphilosophie* (engl. 1958), in: Günther Grewendorf, Georg Meggle (Hg.): *Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt/M. 1974, S. 217–243, hier: S. 217.

denn wenn »wir selbst evident *einsehen*, daß eine Handlung oder ein Wollen *gut* ist, da reden wir *nicht* von ›Pflicht‹« (241). Mit dem Verweis auf die Pflicht endet nach Scheler die moralische Rechtfertigung gleichsam bei einem Vorletzten, einer – wie man vielleicht sagen könnte – ›Nötigung‹ zum Richtigen ohne Einsicht in das Wertvolle oder Gute (242 ff.). Das Begründungsgeschäft wird mit dem Rekurs auf die Pflicht gleichsam zu früh abgebrochen, die moralische Rechtfertigung muss tiefer ansetzen, und sie ist wesentlich komplexer. Nicht anders argumentiert Scheler mit Blick auf das Sollen und dessen moralische Dignität: »Sollen setzt voraus, daß ich wisse, was gut ist. Weiß ich aber unmittelbar und voll, was gut ist, so bestimmt auch dieses fühlende Wissen *unmittelbar* mein Wollen, ohne daß ich durch ein ›ich soll‹ einen Durchgang nehmen müßte.« (262) Und schließlich ist Scheler wie Anscombe der Ansicht, dass die Moralphilosophie seit den Entwürfen Kants und des 19. Jahrhunderts konzeptionell keinen wesentlichen Schritt vorangekommen ist, dass sie den einmal eingeschlagenen Weg bedenkenlos voranschreitet, doch die Zeiten sich geändert haben und die Herausforderung eine grundlegend andere ist. »Besonders scheint die gegenwärtige deutsche Jugend alles haltlosen Relativismus ebenso müde zu sein wie des leeren und unfruchtbaren Formalismus Kants und der Einseitigkeit der Pflichtidee in seiner Ethik.« (10)

Was Scheler 1913 ins Werk setzt und Anscombe auf ihre eigene Weise forciert, entwickelt sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – häufig im Zuge einer Renaissance der Aristotelischen Tugendethik<sup>5</sup> – zu einer beispiellosen Wiederentdeckung der Praktischen Philosophie als einer Theorie der konkreten Realisierung des gelingenden Lebens. Über alle Differenzen hinweg teilen die Protagonisten die Kritik an einer überbordenden Formalisierung, die Infragestellung des Primats der Pflicht, die lebensweltliche Situierung der Ethik sowie die Prävalenz des Guten vor dem

<sup>5</sup> Zu Schelers Tugendbegriff im *Formalismus* vgl. u. a. S. 257 f.; weiterhin seine Ausführungen zur Demut und Ehrfurcht als Tugenden unter dem Titel Die Rehabilitierung der Tugend, in: Max Scheler, Vom Umsturz der Werte, GW III, S. 13–31.



Richtigen.<sup>6</sup> Über Scheler ist diese Bewegung fast hinweggegangen, obwohl sein Werk entscheidende Grundintuitionen vorwegnahm.

Wer zu Anfang des 20. Jahrhunderts ein derart grundlegendes Projekt der Erkundung des moralischen Feldes initiiert, muss mit Kritik rechnen. Und tatsächlich finden sich in den ersten Reaktionen auf Schelers Ansatz einige durchaus deutliche Einschätzungen.<sup>7</sup> Die Kritik deckt sicherlich auch offensichtliche Verkürzungen oder Probleme in Schelers Gedankengang auf, sie belegt aber ebenso die Schwierigkeit auf Seiten der Kritiker, mit dem je eigenen Erwartungs- und Interessenmanagement angesichts des grundsätzlichen Vorhabens zurechtzukommen. Der immer wiederkehrende Hinweis auf den (fehlenden) systematischen Aufbau

<sup>6</sup> Zu nennen sind hier beispielsweise die Arbeiten von Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Martha Nussbaum oder Philippa Foot. Zum Überblick vgl. Klaus Peter Rippe, Peter Schaber (Hg.): Tugendethik, Stuttgart 1998.

<sup>7</sup> Vgl. etwa die Schlussbemerkung der Rezension von Arthur Drews (in: Das Freie Wort. Frankfurter Monatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens, Frankfurt/M. 1916, S. 95 f.): »Seine Abhandlung über den Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik ist ein Versuch, diesen phänomenologischen Standpunkt gegen Kant herauszukehren und eine materiale Werthethik auf dem Boden ›phänomenologischer Erfahrungen‹ zu begründen, die er später auf breiter Basis zu entwickeln beabsichtigt. Ich gestehe offen, daß mir auch für die ›phänomenologische Einstellung‹ der Sinn fehlt. Dies vage Gerede über ›Werte‹, die eine Welt rein für sich, unabhängig von aller psychologischen und metaphysischen Grundlage bilden und sozusagen im luftleeren Raume schweben sollen, wie es neuerdings in Mode gekommen ist, fällt mir nachgerade auf die Nerven, und ich kann darin mit dem besten Willen nichts anderes sehen als die böseste Universitätsscholastik, mag ihr Urheber auch ein noch so berühmter Philosoph und mögen ihre Anhänger noch so überzeugt sein, damit einen wie bedeutenden Schritt immer über die bisherige Entwicklung hinaus gemacht zu haben. Darin hat das Scheler'sche Buch mich nicht umzustimmen vermocht. Es ist scharfsinnig, gewiß, und enthält manchen beherzigenswerten Gedanken, aber das Ganze muß ich doch für eine Verirrung ansehen, nicht wegen seiner Kritik an Kant, die ich in vieler Hinsicht teile, sondern wegen seines philosophischen Standpunktes, den ich in jeder Hinsicht ablehnen muß, und von dem ich auch mit dem besten Willen nicht einzusehen vermag, inwiefern er die Wissenschaft irgendwie sollte fördern können.«

der Arbeit, die wiederholt aufkommende Frage, ob der Ansatz Schelers mit einer konfessionell begründeten Ethik noch übereinstimmen kann, oder auch die Verunsicherung bezüglich der Kant-Kritik bzw. das Beklagen des fehlenden Bezugs zu antiken Ethikkonzeptionen belegen dies deutlich.<sup>8</sup> Bei genauem Hinsehen bestätigt die zum Teil haltlose Kritik Scheler mehr, als dass sie ihn treffen würde. Denn nicht selten werden genau die festgefahrenen Argumentationsmuster ersichtlich, die Scheler als Problemfall diagnostiziert.

Dabei ist die Hypothek, die Scheler mit der Grundlegung der Praktischen Philosophie auf sich nimmt, noch größer als bisher dargestellt. Denn zum einen argumentiert er als Phänomenologe in einer Zeit, in der die Phänomenologie in ihrer Konstitutionsphase ist. Als der erste Teil des Formalismus-Buches im Jahre 1913 veröffentlicht wurde,<sup>9</sup> erschienen auch Husserls *Ideen*

<sup>8</sup> Zu den ersten Reaktionen auf Scheler vgl. u. a.: Jonas Cohn: Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik, in: *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie* (7) 1917, S. 89–112: »Der Reichtum des Inhalts ebenso wie eine gewisse Schwäche der Disposition erschweren die Uebersicht«; P. Ludwig: Max Schelers Versuch einer neuen Begründung der Ethik, in: *Philosophisches Jahrbuch* (31) 1918, S. 219–225: »Wir vermissen, wie anderorts so auch bei der Behandlung dieser Frage, durchaus eine nähere Bekanntschaft Schelers mit der scholastischen Philosophie, und können uns trotzdem oder gerade deshalb nicht von der Ueberzeugung losmachen, die wir indirekt aus diesen Partien des Werkes gewonnen haben, dass eine Berührung mit der gesamten scholastischen Tradition dem Verfasser nur zu gute kommen würde, – wie wir andererseits der Meinung sind, dass die scholastische Denkweise über ethische Fragen durch die phänomenologische Methode sicher eine willkommene Bereicherung erfahren würde.«; Michael Wittmann: Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik, Düsseldorf 1923, S. 97: »Wenn eine mehr oder minder traditionslose Philosophie immer wieder meint, von vorne beginnen zu müssen, obschon sich der Menschengestalt schon seit Jahrtausenden mit den Problemen abmüht, so ist das ein Fehler den auch Scheler wenig vermieden hat.«; Alfred v. Sybel: Zu Schelers Ethik, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (6) 1925, S. 216–232: »Will man Scheler als Ethiker verstehen, so darf man nicht von seinem System ausgehen. Denn im Grunde ist das Systematische bei Scheler eine sekundäre Erscheinung, nachträglich hinzugetan.«

<sup>9</sup> Zur Publikationsgeschichte des Formalismus-Buches vgl. die folgende editorische Notiz zu der vorliegenden Ausgabe.

zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Vorausgegangen waren bereits die *Logischen Untersuchungen* (1900/1901) oder auch die *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911). Das Fundament der Phänomenologie war durchaus gelegt, doch in den Diskussionen der Praktischen Philosophie noch nicht in allen Facetten gewürdigt. Zum anderen greift Scheler in seinem Grundlegungsgeschäft auf den Begriff des Wertes zurück, um ihn in einer phänomenologischen Analyse für die Ethik freizulegen. Doch auch hier betritt Scheler ein Feld, in dem Missverständnisse vorprogrammiert sind. Denn Scheler hält keineswegs das Patent auf diesen Begriff, dieser spielt beispielsweise ebenso eine zentrale Rolle in der Neukantischen Philosophie, deren Vertreter (u. a. Hermann Cohen, Paul Natorp, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Ernst Cassirer) den Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert moderierten und die Erkenntnistheorie Kantischer Provenienz hin zu einer kritischen Kulturphilosophie entwickelten. So erschien beispielsweise ebenfalls im Jahre 1913 Rickerts Aufsatz *Vom System der Werte*, worin eine Kulturphilosophie entworfen wird, die auf den Geltungsaspekt der Werte abzielt. Er betont, »daß es sich in der Wertphilosophie vor allem um die Werte selbst in ihrer *Geltung* handelt«. <sup>10</sup> Für Scheler laufen solche Versuche ins Leere, denn ihm geht es nicht um die Geltung von Werten in der Kultur, sondern um die Werte als Tatsachen der moralischen Orientierung: »Auch die Behauptung, daß Werte gar nicht ›sein‹, sondern nur ›gälten‹, verdient Zurückweisung. ›Geltung‹ kommt Sätzen zu, die in sich selbst *wahr* sind, sofern diese Sätze, diese Bedeutungsinhalte auf ein mögliches Behaupten bezogen werden. Natürlich ist dies auch richtig von Sätzen, die einen Wert einer Sache zusprechen. Aber darum sind nicht die Werte selbst bloße ›Geltungen‹, als gingen sie in diesem ›gelten‹ auf. Werte sind Tatsachen, gehörig zu einer bestimmten Erfahrungsart, und es gehört darum zum Wesen der Wahrheit eines solchen gültigen Satzes, daß er mit diesen *Tatsachen* übereinstimmt.« (235) Schelers Kritik ist auch hier radikal: Wenn Werte auf ihren Geltungsaspekt

<sup>10</sup> Heinrich Rickert: *Vom System der Werte* (1913), in: Ders., *Philosophische Aufsätze*, hrsg. v. Rainer A. Bast, Tübingen 1999, S. 73–105, hier: S. 78.

zurückgeführt werden, so verfehlt man das Feld der Praktischen Philosophie. Denn die Frage nach der Geltung von Aussagen oder Werten ist eine Frage der Theoretischen Philosophie. Wenn Werte jedoch eine Bedeutung besitzen sollen, die für die Ethik relevant ist, so muss geklärt werden, wie Werte tatsächlich gegeben sind. Diesen Zugang sieht Scheler nicht im Erkennen, das sich an der Geltung von Aussagen orientiert, sondern im Fühlen, das sich auf die Werte als Tatsachen richtet.

Scheler gibt sich mit diesen Analysen somit in das Zentrum der Praktischen Philosophie, indem er mit Hilfe der Phänomenologie den Wertbegriff bestimmt und die Konturen der Ethik neu zeichnet, um schließlich ein Konzept konkreter Persönlichkeit zu entwickeln. Damit werden gewichtige konkurrierende Ansätze relativiert, wenn nicht gar überboten. Die vielfach kritisierten Mängel im Aufbau und der Gliederung der Arbeit bleiben Scheler dabei nicht verborgen: Der »Disposition des Ganzen« fehle »jene klare Durchsichtigkeit« (4), die man von einem solchen Vorhaben erwarten dürfe. Doch dies liegt vielleicht auch in der Natur solcher Erkundungen, die sich an der Sache selbst und nicht an der Deutung der Sache orientieren. Man ist keineswegs gezwungen, die fehlende Klarheit im Aufbau als Nachteil zu sehen. Denn wie die Erkundung unserer Sprache bei Wittgenstein, so ist auch die Erkundung des moralischen Feldes bei Scheler weniger am Entwurf des Architekten als an der Komplexität der moralischen Orientierung ausgerichtet. Hier zeigt sich ein »Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern«.<sup>11</sup> Wer hier nach Verständnis sucht, muss gelegentlich Umwege gehen, die vielleicht nicht immer sofort nachvollziehbar sind, die aber zur Erreichung des Ziels selbst gehören.

<sup>11</sup> Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Bd. I, Frankfurt/M. 71990, §18.

## II.

Nicht ohne einen gehörigen Schuss Zeitkritik bemerkt Heidegger 1935 in seiner Vorlesung *Einführung in die Metaphysik*, dass die Rede über Werte ihren Boden verloren hat: »Mit dem Sein der Werte ist das Höchstmaß an Verwirrung und Entwurzelung erreicht.«<sup>12</sup> Er begründet diese Diagnose mit einem philosophiehistorischen Exkurs und dem Hinweis auf die Scheidung zwischen Sein und Sollen, die bei Kant ihre Vollendung erfahren habe. Sobald das »Denken als auf sich selbst gestellte Vernunft in der Neuzeit zur Herrschaft gelangt, bereitet sich die eigentliche Ausgestaltung der Scheidung von Sein und Sollen vor. Vollendet ist dieser Vorgang bei *Kant*.«<sup>13</sup> Werte, so Heideggers Einschätzung, sind gleichsam Notlösungen für ein selbstgemachtes philosophisches Problem. Wird die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen absolut gesetzt und Sein unter den Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens thematisiert, so muss das Sollen neu begründet werden – und dies leisten nach Heidegger die Werte: »Die Werte an sich werden jetzt zum Grund des Sollens.«<sup>14</sup>

Unabhängig davon, ob die spezielle Herleitung der Diagnose Heideggers richtig oder im Einzelnen tragfähig ist, der Befund der *Verwirrung* und *Entwurzelung* mit Blick auf die Rede über Werte dürfte den Kern der Problematik treffen. Und sie stellt sich heute nicht anders dar als zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Rhetorik um die Werte ist mächtig, das Verstehen ihrer Bedeutung eher gering. Und genau an dieser Stelle setzt Scheler ein, indem er die Verwirrung zu beheben und die Wurzeln der Werte freizulegen versucht.

Verwirrung entsteht nicht selten durch Verwechslung, und Täuschungsgefahr droht, wenn Werte mit *Normen*, *Idealen* oder *Gütern* verwechselt werden. Unter *Normen* lassen sich nach Scheler erlebte Nötigungen verstehen, die für das konkrete Verhalten als bindend bzw. verbindlich erlebt werden und deren Urheber

<sup>12</sup> Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik* (1935), hrsg. v. Petra Jaeger, GA 40, Frankfurt/M. 1983, S. 207.

<sup>13</sup> Ebd., S. 206.

<sup>14</sup> Ebd., S. 207.

unbekannt oder für die Norm unbedeutend ist. (241) Normen regulieren, indem sie einschränken. Es ist vielleicht kein Zufall, dass Normen, wenn auch nicht immer, aber doch häufig, in der Gestalt eines ›Du sollst nicht‹ oder ›Man soll nicht‹ auftreten. Sie gebieten ein ›nicht zu viel‹, ›nicht zu üppig‹ oder ein ›auf keinen Fall‹ oder ›niemals‹. Scheler, der seine zeit- und kulturkritische Ader nie leugnet, gibt vor diesem Hintergrund zu bedenken, dass die Zunahme von Normen in diesem Sinne durchaus auf einer Verdunklung von Werten beruhen kann. »Häufig ist das sich häufende Erscheinen von Geboten und Verboten ein Anzeichen dafür, daß, sei es das unmittelbare Gefühl für die Werte, auf die sie zurückgehen, sich *verdunkelt* hat, oder wenigstens das Streben eine diesem Wertgefühl entgegengesetzte Richtung genommen hat. Gebote und Verbote z. B. hinsichtlich der Fortpflanzung, wie sie schon die spätrömische Populationspolitik zeitigte, zeigen stets bereits den *absteigenden* Charakter des Fortpflanzungstriebes, eines der ursprünglichsten Lebenstriebe, an. Ähnlich steht es bezüglich der ›Normen‹ der modernen Mäßigkeits- und Enthaltensamkeitsbewegungen.« (270) Im Gegensatz zu Normen verschließen Werte keine Handlungsmöglichkeiten, sie erschließen und eröffnen in einem positiven Sinne den Raum der Moralität schlechthin. Sie bilden die Landkarte der moralischen Selbstverständigung, in der mehr möglich als verboten ist.<sup>15</sup>

Eine solche Topographie unserer moralischen Welt wird jedoch auch nicht verständlich, wenn wir Werte als Resultate von Idealisierungen verstehen.<sup>16</sup> Zwar kann es Werte von Idealem wie auch von Faktischem geben. »Niemals aber ist der sittliche Wert als solcher ein ›Ideal‹ von etwas, was selbst noch kein Wert wäre.« (211) Es ist für Scheler ungereimt, von Werten zu sagen, dass sie ihre Bedeutung erlangen, indem sie ›abstrahiert‹, ›deduziert‹ oder auch ›idealisiert‹ werden. All dies würde im Feld unserer moralischen Orientierung bedeuten, dass das Sein der Werte unterlaufen wird.

<sup>15</sup> Ein solches Verständnis von Werten findet sich ebenfalls in Taylors Überlegungen; Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1994, S. 15–51.

<sup>16</sup> Hiervon zu scheiden sind Schelers Diskussionen um das ›ideal Gesollte‹, S. 234, 257 ff., 339, 655.

Werte sind gegeben, nicht gemacht. »Es ist gar nicht anzugeben, welche Richtung der ›Idealisierung‹ man einschlagen müsse, um aus wertindifferenten Eigenschaften eines Menschen z. B. einen Wert zu gewinnen. Der Wert muß erblickt sein, wenn ich ihn idealisieren will, und es ist gleichgültig, ob als endliche oder unendliche Sache der betreffenden Qualität.« (211)<sup>17</sup> Scheler beugt hier einem immer wiederkehrenden Missverständnis mit dem Hinweis vor, dass jede Idealisierung eines Wertes auf der Vorgegebenheit des Wertes beruht und diese nicht unterlaufen werden kann.

Sowenig Werte in diesem Sinne mit Normen oder Idealen verwechselt werden dürfen, so wenig fallen sie mit Gütern zusammen. Güter bezeichnet Scheler auch als »Wertdinge« (28) und nennt als Beispiele unter anderem »Wohlfahrt einer vorhandenen Gemeinschaft, Staat, Kirche, Kultur und Zivilisationsbesitz einer bestimmten Stufe nationaler oder menschlicher Entwicklung« (28). Wertdinge dieser Art können schon deshalb keine Werte sein, weil die gewollte oder zufällige Zerstörung eines solchen Guts durchaus möglich ist, jedoch den Wert nicht treffen kann. In der Weiterführung und Anwendung der Husserl'schen Überlegungen zur eidetischen Erfassung führt Scheler an Beispielen aus, wie der Wert im Unterschied zu einem Gut begriffen werden kann, wobei er bezeichnenderweise mit dem schwierigsten Gebiet beginnt – den Werten im Bereich der Sinnlichkeit:

»Wie ich mir ein Rot auch als bloßes extensives Quale z. B. in einer reinen Spektralfarbe zur Gegebenheit bringen kann, ohne es als Belag einer körperlichen Oberfläche, ja nur als Fläche oder als ein Raumartiges überhaupt aufzufassen, so sind mir auch Werte, wie angenehm, reizend, lieblich, aber auch freundlich, vornehm, edel, prinzipiell zugänglich, ohne daß ich sie mir hierbei als Eigenschaften von Dingen oder Menschen vorstelle. Versuchen wir dies zunächst in bezug auf die einfachsten Werte aus der Sphäre des sinnlich Angenehmen zu erweisen, d. h. da, wo die Bindung der Wertqualität an ihre dinglichen Träger wohl noch die *denkbar* innigste ist. Eine jede wohl-schmeckende Frucht hat auch ihre besondere *Art* des Wohlge-

<sup>17</sup> Mit Blick auf die ›Idealisierung‹ von Vorbildern vgl. S. 709 Fn \*\*.

schmackes. Es verhält sich also durchaus nicht so, daß ein und derselbe Wohlgeschmack nur mit den mannigfachen Empfindungen verschmelze, die z. B. die Kirsche, die Aprikose, der Pfirsich beim Schmecken oder beim Sehen oder beim Tasten bereitet. Der Wohlgeschmack ist in jedem dieser Fälle von dem andern *qualitativ* verschieden; und weder die mit ihm jeweilig verbundenen Komplexe von Geschmacks-, Tast- und Gesichtsempfindungen, noch auch die mannigfachen in der Wahrnehmung jener Früchte zur Erscheinung kommenden Eigenschaften derselben sind es, die jene qualitative Verschiedenheit des Wohlgeschmackes erst zur Differenzierung bringen. Die Wertqualitäten, die das ›sinnlich Angenehme‹ in diesen Fällen besitzt, sind *echte* Qualitäten des Wertes selbst. Daß wir sie in dem Maße, als wir die Kunst und die Fähigkeit haben, sie zu erfassen, ohne Hinblick auf das optische, taktile, oder durch eine andere Sinnesfunktion außer dem Schmecken gegebene *Bild* der Frucht zu unterscheiden vermögen, ist ohne Zweifel.« (33)

Was Scheler im Bereich der Sinnlichkeit ausführt, gilt ihm »in noch viel höherem Maße in Wertbereichen außerhalb der Sphäre des sinnlich Angenehmen« (33), etwa im Bereich der Ästhetik und erst recht im engeren Feld der Ethik: »Daß ein Mensch oder eine Handlung ›vornehm‹ ist oder ›gemein‹, ›mutig‹ oder ›feige‹, ›rein‹ oder ›schuldig‹, ›gut‹ oder ›böse‹, das wird uns nicht erst durch konstante Merkmale an diesen Dingen und Vorgängen, die wir angeben könnten, gewiß, noch *besteht* es gar in solchen. Es genügt unter Umständen eine *einzig*e Handlung oder ein *einzig*er Mensch, damit wir in ihm das *Wesen* dieser Werte erfassen können. Dagegen führt ein jeder Versuch, ein gemeinsames Merkmal außer der Sphäre der Werte selbst für die Guten und Bösen z. B. aufzustellen, nicht nur in einen Irrtum der Erkenntnis im theoretischen Sinne, sondern auch in eine sittliche Täuschung schwerster Art.« (33 f.)

Wenn Werte in diesem Sinne weder Normen, Idealisierungen oder Güter sind, können sie nur als eigenständige Tatsachen der menschlichen Selbst- und Weltorientierung begriffen werden. Mit dem Erweis ihrer Eigenständigkeit ist die Verwirrung um die Werte beseitigt, jedoch die von Heidegger konstatierte *Entwurzelung* ist noch zu diskutieren. Entwurzelt sind Werte genau dann,



wenn die spezifische Form des Zugangs zu Ihnen unklar bleibt. Dabei scheint es naheliegend zu sein, dass ein Zugang zu den Werten durch das Erkennen gewährleistet werden könne. Doch genau dies bestreitet Scheler. Werte werden nicht erkannt, sie sind im Fühlen gegeben: »Hier wird nicht das Fühlen unmittelbar mit einem Gegenstand, oder mit einem Gegenstand durch eine Vorstellung hindurch ... *äußerlich zusammengebracht*, sondern das Fühlen geht ursprünglich auf eine eigene Art von *Gegenständen*, eben die ›Werte‹.« (321). Dieses Fühlen, das Scheler freilegt, hat weder etwas mit emotivistischen Positionen in der Ethik zu tun, noch kann es dem Nonkognitivismus zugeordnet werden. Schelers Position ist nicht emotivistisch, weil er unter Fühlen keine ›Gefühlszustände‹<sup>18</sup> versteht, und ihm (dem Fühlen) kommt ganz im Gegensatz zum Nonkognitivismus eine »kognitive Funktion« (321) zu, weil im Fühlen der Wert als Tatsache gegeben ist. Freilich bedeutet dies auch, dass Werte nicht durch das Fühlen ›erzeugt‹ werden: »Eben das ist der phänomenologische Tatbestand, daß im Fühlen eines Wertes er selbst von seinem Fühlen als verschieden – und dies in jedem *einzelnen* Fall einer Fühlensfunktion – gegeben ist und darum das Verschwinden des Fühlens sein Sein nicht aufhebt.« (304 f.)

Genau in diesem Sinne kann Scheler auch sagen, dass »Wertphänomenologie und Phänomenologie des emotionalen Lebens« als ein »völlig selbständiges, von der Logik unabhängiges Gegenstands- und Forschungsgebiet« (92) anzusehen ist, dass es durchaus eine »absolute, apriorische und emotionale Ethik« (316 f.) geben könne und dass gerade dies zum richtigen Verständnis des Pascal'schen Diktums ›Le cœur a ses raisons‹ führt. Damit ist nicht gemeint, dass das Herz oder die Gefühle im Falle der Werte mit berücksichtigt werden sollten: »Sondern: Es gibt eine Erfahrungsart, deren Gegenstände dem ›Verstande‹ völlig *verschlossen* sind; für die dieser so blind ist wie Ohr und Hören für die Farbe, eine Erfahrungsart aber, die uns *echte* objektive Gegenstände und eine ewige Ordnung zwischen ihnen zuführt, eben die *Werte*; und eine Rangordnung zwischen ihnen. Und die Ordnung und die

<sup>18</sup> Zur Unterscheidung des Fühlens von Gefühlszuständen vgl. S. 46, 52, 86 ff., 179f., 303 ff.

Gesetze dieses Erfahrens sind so bestimmt, genau und einsichtig wie jene der Logik und Mathematik; d. h. es gibt evidente Zusammenhänge und Widerstreite zwischen den Werten und den Werthaltungen und den darauf sich aufbauenden Akten des Vorziehens usw., auf Grund derer eine wahre Begründung sittlicher Entscheidungen und Gesetze für solche möglich und notwendig ist.« (318) Genau diese Idee entwickelt Scheler, indem er detailliert die Rangordnung der Werte entfaltet, um dem zu entgehen, was Heidegger als Verwirrung und Entwurzelung kritisierte. Die Verwirrung ist aufgehoben, wenn Werte als Tatsachen verstanden werden; und die Entwurzelung ist beseitigt, wenn klar wird, dass der Zugang zu diesen Tatsachen nur im Medium des Fühlens, das nichts mit menschlichen Gefühlszuständen gemein hat, dem jedoch gleichwohl eine eigene kognitive Funktion zukommt, gewährleistet werden kann.

### III.

Für Scheler ist ein solcher Zugang zum Feld der Moralität mit und durch Kant grundsätzlich verstellt, denn dieser ersetze die sich im Fühlen zeigende Offenheit zu Werten als Tatsachen der menschlichen Selbst- und Weltorientierung durch eine Organisation des gesetzgebenden Verstandes. Die harschen Worte Schelers mögen hier für sich sprechen: »Die Welt da draußen und die Natur da drinnen« – das ist, auf Worte gebracht, Kants Haltung gegen die Welt, und die ›Natur‹ ist das, was zu formen, zu organisieren, was zu ›beherrschen‹ ist – sie ist ›das Feindliche‹, das ›Chaos‹ usw. Also das Gegenteil von *Liebe* zur Welt, von Vertrauen, von schauender und liebender Hingabe an sie; d. h. es ist im Grunde nur der die Denkweise der modernen Welt so stark durchziehende *Welthaß*, die Weltfeindschaft, das prinzipielle Mißtrauen in sie und deren *Folge*, das grenzenlose Aktionsbedürfnis, daß sie ›organisiert‹, ›beherrscht‹ werde – kulminierend in einem genialen philosophischen Kopfe –, was diese Verbindung von Apriorismus und der Lehre vom ›formenden‹, ›gesetzgeberischen‹ Verstande und dem die Triebe in ›Ordnung‹ bringenden ›Vernunftwillen‹ *psychologisch* veranlaßt hat.« (95 f.)

Kant, den Scheler auch als »Koloß aus Stahl und Bronze« (26) bezeichnet, solle »die unbedingte Achtung« seiner Leistung auch dort nicht abgesprochen werden, wo »die kritischen Worte nicht frei von Schärfe sind« (4). Denn nur »ein Nebenziel der Arbeit ist die Kritik der ethischen Lehren Kants« (3); das Hauptziel sei die Freilegung der materialen Wertethik. Die bei aller zum Teil auch diffizilen Analyse Kantischer Argumente und Theoreme nicht zu leugnende Unausgewogenheit Schelers mit Blick auf Kant rührt auch daher, dass er sein eigenes Projekt der Phänomenologie nicht ausführlich vorstellt, sondern dies gleichsam in der Kritik an Kant zum Vorschein kommt. Es darf bezweifelt werden, dass Scheler sich mit diesem Vorgehen und der teilweise selektiven und gelegentlich haltlosen Kantkritik einen Gefallen getan hat.

Dabei ist es gerade die phänomenologische Erfahrung, die Schelers Erkundung des moralischen Feldes zum Erfolg führt. Jedweden »leeren Konstruktionen« (60) wird Einhalt geboten, um einen Typ von Erfahrung freizulegen, der die Tatsachen selbst zur Sprache bringt und sie nicht nur benennt. Eine solche Erfahrung zeichnet sich erstens dadurch aus, dass sie nicht über etwas, sondern von etwas spricht. »Alle *nicht*phänomenologische Erfahrung ist prinzipiell Erfahrung durch oder vermittelt irgendwelcher *Symbole*, und insofern *mittelbare* Erfahrung, die niemals die Sachen ›selbst‹ gibt. Nur die phänomenologische Erfahrung ist prinzipiell *asymbolisch* und eben darum fähig, *alle* nur möglichen Symbole zu erfüllen.« (75 f.). Zweitens zeichnet sich die phänomenologische Erfahrung dadurch aus, dass das Gemeinte mit dem Gegebenen zur Deckung kommt: »Die phänomenologische Erfahrung aber ist diejenige, in der *keine* Trennung mehr von ›Vermeintem‹ und ›Gegebenem‹ steckt, so daß wir – gleichsam *herkommend* von der nichtphänomenologischen Erfahrung – auch sagen können: in der nichts *gemeint* wird, was nicht *gegeben* wäre, und nichts gegeben ist außer dem Gemeinten. In der *Deckung* von ›Gemeintem‹ und ›Gegebenem‹ wird uns der *Gehalt* der phänomenologischen Erfahrung allein *kund*. In dieser Deckung, im *Punkte* des Zusammentreffens der Erfüllung des Gemeinten und Gegebenen, *erscheint* das ›Phänomenen‹.« (76) Insofern darf die Phänomenologie auch als zurechtgerückte und somit richtig verstandene Form des Empirismus begriffen werden,

wie Scheler ausführt. »Tatsachen und Tatsachen allein, nicht Konstruktionen eines willkürlichen ›Verstandes‹ sind ihre Grundlage. Nach *Tatsachen* muß sich alles Urteilen richten und ›Methoden‹ sind insoweit *zweckmäßig*, als sie zu den Tatsachen angemessenen Sätzen und Theorien führen.« (76 f.)<sup>19</sup> Diese Erfahrung, die die Phänomenologie als eigenständige ausweist und festhält, wird verfehlt, wenn man »anstatt schlicht zu fragen, *was* in der meinen Intention *selbst* gegeben ist, sofort *außerintentionale*, objektive, ja kausale Gesichtspunkte und Theorien (und seien es auch nur natürliche Alltagstheorien) in die Frage *hineinmisch*t. In der schlichten Frage, *was* gegeben sei (in einem Akte), hat man aber allein auf dies *Was* hinzusehen; alle nur denkbaren objektiven außerintentionalen *Bedingungen* des Stattfindens des Aktes, z. B. daß ein ›Ich‹ oder ›Subjekt‹ ihn vollziehe, daß dieses ›Sinnesfunktionen‹, ›Sinnesorgane‹, daß es einen Leib habe usw., gehören in die Frage, *was* in dem Haben eines Tones oder einer Farbe Rot ›gegeben‹ sei und wie die Art jener Gegebenheit aussehe, so wenig

<sup>19</sup> Dieses grundlegende Ansinnen der Phänomenologie, das Phänomen als Deckung von ›Gemeintem‹ und ›Gegebenem‹ als die eigentliche Tatsache auszuweisen, hinter die nicht zurückgegangen und die durch keine sekundäre Begründung sicherer werden kann, zeigt sich durchaus auch in philosophischen Konzeptionen, die auf den ersten Blick der Phänomenologie fernstehen, etwa bei Wittgenstein und dessen Analyse des Regelfolgens (Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., § 85). Wenn Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* beispielsweise auf den Wegweiser zu sprechen kommt und sich fragt, ob der Wegweiser festlegt, wie zu gehen sei, so stellt sich das Problem, wie die Deutung des Wegweisers mit dem Gehen als Handlung zusammenhängt. Man wird vielleicht der Versuchung erliegen, dass man den Wegweiser als ein bloßes Zeichen interpretieren kann, dem beliebige Deutungen zukommen. Auf der anderen Seite würden beliebige Handlungen stehen, die mit jeder Deutung des Zeichens in Einklang gebracht werden können. Und am Schluss ist bei einem solchen Zugang alles möglich. Doch in dieser Differenz von einerseits ›Deuten des Wegweisers‹ und andererseits ›in diese oder jene Richtung Gehen‹ verfehlt man das Problem, man könnte auch sagen: das Phänomen. Denn wird der Wegweiser nicht richtig benutzt, dann ist der Wegweiser nicht einfach beliebig gedeutet worden, man hat schlicht nicht verstanden, was Wegweiser sind und wie man sie benutzt. Oder mit anderen Worten: Man hat das Phänomen, das verstanden werden soll, verfehlt.

herein als die Feststellung, daß der Mensch, der die Farbe sieht, eine Lunge hat und zwei Beine.« (81)<sup>20</sup>

Scheler führt die so gefasste phänomenologische Erfahrung an zahlreichen Beispielen vor, die als philosophische Kabinettstücke seine Untersuchungen durchziehen. Hierzu gehören neben vielem anderen beispielsweise seine Ausführungen zu Leib und Körper (u. a. 489 ff., 587 f.) oder auch seine subtile und bis heute vorbildliche Beschreibung dessen, was als Handlung verstanden werden kann. Auch hier drängt sich immer wieder eine Auffassung auf, die das Phänomen verstellt, die die Einheit der Handlung auflöst, so »als zerfiele die Handlung in einen ›inneren Willensakt‹ und eine sich daran bloß *zeitlich* anschließende objektive Gliedbewegung, die sich dann erst durch ihre *Wirkungen* (oder Begleiterscheinungen), eine Abfolge von Tast-, Gelenk-, Lageempfindungen usw., dem Bewußtsein verriete. Oder: Es folge dem inneren Willensakt eine ›Bewegungsvorstellung‹ der Glieder, die natürlich nur die Reproduktion einer schon *stattgehabten* Bewegung der Glieder sein könnte, – welch letztere dann ursprünglich rein reflektorisch sein müßte. Ein eigentliches Erlebnis des ›Bewegens‹, das auf das Tunwollen folgte, gäbe es hiernach *nicht*; an die ›Bewegungsvorstellung‹ schlosse sich einfach die Bewegung selbst an.« (170) Was hier vorliegt, sind Deutungen von Handlungen, die sich gänzlich vom Handeln als Phänomen gelöst haben, denn dieses ist eine »*besondere* *Erlebniseinheit*, die von allen dazugehörigen objektiven Kausalvorgängen ebenso wie von den Folgen der Handlung *ganz* unabhängig als eine *phänomenale Einheit* dasteht.« (167) Sicherlich dürfen die in diesem Umfeld vorgestellten Untersuchungen zur Handlungstheorie als Glanzpunkte der phänomenologischen Methode Schelers angesehen werden, die bis heute für jede Handlungstheorie wegweisend sind.<sup>21</sup> Und man wird noch mehr solcher kleiner, in sich abgeschlossener

<sup>20</sup> Zu Schelers Fassung der Intentionalität vgl. S. 318 ff., 479 ff.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu beispielsweise auch die Untersuchungen Anscombes zum Handeln und ihr Konzept des ›Wissens ohne Beobachtung‹. Zwar wird man nicht in der Sprache, jedoch in der Freilegung des Handelns als einem eigenständigen Phänomen vielfältige Parallelen finden. Elizabeth Anscombe: *Absicht (Intention)*, Frankfurt/M. 2011.

Phänomenbeschreibungen finden, die neben der Freilegung der Werte als Tatsachen und des Fühlens als eigentlicher Zugang zu den Werten zum Geschäft der Erkundung der Moralität gehören.

### III.

Es ist kein Zufall, dass der letzte Abschnitt der Untersuchungen unter dem Titel *Formalismus und Person* der auch bei weitem umfangreichste ist.<sup>22</sup> Scheler schließt mit diesen Untersuchungen seine Erkundungen zur Grundlegung der Moralität ab. Und auch hier zeigt er ein Gespür für die brennenden Fragen. Denn gerade innerhalb der ethischen Theoriebildung kann es leicht vorkommen, dass der Mensch mehr als Objekt moralischer Forderungen oder Verpflichtungen angesehen wird denn als auf eine genuine Weise ausgezeichnete Träger der Moralität. Doch selbst wenn dies beachtet und ihm beispielsweise mit dem Begriff der Würde eine besondere Auszeichnung zugesprochen wird, so hat die Ethik noch mit einem Spezifikum zu rechnen: Dem je konkreten Menschen in seinem Wohlergehen, der sich in dieser Konkrektion der begrifflichen oder gesetzlichen Fixierung bzw. Vergegenständlichung entzieht.<sup>23</sup> Diese Erkundung nimmt Scheler unter dem Begriff der Person vor. Die Person darf »niemals als ein Ding oder eine Substanz gedacht werden«, »die irgendwelche Vermögen oder Kräfte hätte, darunter auch ein ›Vermögen‹ oder eine ›Kraft‹ der Vernunft usw. Person ist vielmehr die unmittelbar miterlebte Einheit des Er-lebens, – nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten.« (457) Sofort

<sup>22</sup> Zur Diskussion des Personbegriffs in der gegenwärtigen Philosophie und zu Schelers Analysen vgl. Christian Bermes: Zwischen Leben und Lebensform. Der Begriff der Person und die Anthropologie, in: Inga Römer, Matthias Wunsch (Hg.): Person. Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven, Münster 2013, S. 43–56.

<sup>23</sup> Von einer anderen Seite und im Ausgang von einer aristotelischen Betrachtung hat neuerdings Anselm Müller auf diesen Grenzpunkt der moralphilosophischen Reflexion hingewiesen: vgl. Anselm Müller: Leben als teleologischer Begriff, in: Philosophisches Jahrbuch 119 (2012), S. 394–411.

wird ersichtlich, dass Scheler sich weniger für die Frage nach der Konstitution eines Selbst beispielsweise über biographische Erlebnisse oder Narrationen interessiert noch die geläufige Frage nach der Identität der Person stellt. Nicht, dass Scheler die Frage nach der Identität als irrelevant angesehen hätte, das Gegenteil ist vielmehr der Fall, er nennt die Identität sogar das »verborgenste aller Phänomene« (475). Aber nur andeutend führt er aus, dass eine solche in ihrer Konkretion verstandene Person ihre Identität weder in einer erlebten Zeit noch in einer objektiven Zeit finden könne, sie also nicht in der oder *in einer* Zeit lebt, sie lebt vielmehr in die Zeit hinein.

Jenseits von Selbst und Identität geht es Scheler um die Personalität, die »gegenüber dem Gegensatz ›Ich-Du«, ›Psychisch-Physisch«, ›Ich-Außenwelt« völlig indifferent ist«, als einer »Totalität, die sich selbst genügt«. (480) Die konkrete Person als ›Je-dieser-zu-Sein« ist alles andere als ein Exemplar einer Gattung – etwa der Gattung Mensch –, sie ist jedoch ebenso wenig mit einem beliebigen »Auslebeindividualismus« (459) zu verwechseln. Gemeint ist vielmehr, dass mit der konkreten Person auf die Unverwechselbarkeit, die Unvergleichbarkeit, die Nichtaustauschbarkeit oder Nichtersetzbarkeit hingewiesen wird, die sich im geistigen Erleben selbst kundtut.

Auch hier erkundet Scheler in ausführlichen Analysen das moralische Feld, indem er prüft, in welchem Sinne »Vollsinnigkeit« eine Bedingung der Personalität ist (583 f.), was »Mündigkeit« mit Blick auf Personalität bedeutet (585 ff.) und in welchem Bezug Personalität zur Leiblichkeit steht (587 ff.). Schließlich werden ebenso der Charakter als Option für Personalität kritisch diskutiert (591 ff.) wie die Kennzeichnung der Person über die Autonomie (604 ff.). Für Scheler ist die so gefasste konkrete Person alles andere als losgelöst oder isoliert von allen Bezügen, sie wird nicht als in sich abgeschlossene Monade verständlich. Im Gegenteil, sie steht *als* Person – und nicht *durch* Verträge – in einem Verhältnis der Solidarität zu anderen Personen: »Das Prinzip der Solidarität spricht also zugleich aus, daß die sittliche Mitverantwortlichkeit eines jeden mit allen nicht erst auf besonderen, durch Versprechen und Verträgen eingegangenen gegenseitigen Verpflichtungen beruhe, durch die Verantwortlichkeit für Vollzug und

Unterlassung sittlicher Wertverhalte ›frei‹ übernommen wurde, sondern daß umgekehrt die eigene oder Selbstverantwortlichkeit ursprünglich stets auch von Mitverantwortlichkeit für solchen Vollzug und solches Unterlassen begleitet sei.« (607) Mit diesen Überlegungen beschließt Scheler seine Erkundung der Moralität, indem er auf den letzten Seiten des Buches seine Überlegungen hin zu einer Sozialphilosophie weiterentwickelt.

Eine Gesamtwürdigung der Scheler'schen Ethik wird freilich auch die weiteren Schriften heranziehen müssen, insbesondere die zeitgleich erschienenen Abhandlungen *Über Selbsttäuschungen* (1912), *Über Ressentiment und moralisches Werturteil* (1912) sowie *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* (1913). Und es wäre zu prüfen, ob all diese Erkundungen des moralischen Feldes schließlich in eine systematische Ordnung gebracht werden können. Auch hier wird man selbstverständlich auf Probleme unterschiedlicher Art stoßen. Gelegentlich überbietet Schelers Forderung des letzten Wortes in der philosophischen Auseinandersetzung die gewissenhafte Besinnung auf das richtige Wort in der Untersuchung, und zuweilen erahnt man eine intuitive Klarheit bei gleichzeitigem terminologischen Zwielicht. Jedoch wird die Grundintention des Werkes, das moralische Feld allererst zu erkunden, bevor es in ein theoretisches Korsett geschnürt wird, dadurch keineswegs erschüttert. Und ebenso wenig verlieren die Untersuchungen zum Wertkonzept, zum Fühlen, zum Handeln oder zur Leiblichkeit dadurch ihre Bedeutung. Gerade mit Blick auf die gegenwärtige Situation der Praktischen Philosophie, in der zum einen metaethische Überlegungen im Vordergrund stehen, zum andern die Praktische Philosophie in und mit den Bereichsethiken provinzialisiert wird, erinnert Scheler daran, dass man das komplette Feld im Blick haben muss, um das Recht der Praktischen Vernunft wieder erkennen zu können.



## EDITORISCHE NOTIZ

Von Annika Hand

Die vorliegende Edition des *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* basiert auf der letzten, zu Schelers Lebzeiten erschienen Ausgabe von 1927. Der wechselvolle Editionsprozess des Werkes sowohl zu Lebzeiten Schelers als auch nach seinem Tode bis zum heutigen Zeitpunkt erforderte das Freilegen des ursprünglichen Textes in der Druckfassung von 1927 wie auch die Dokumentation der Änderungen, die Scheler selbst vorgenommen hat, und solcher, die von Dritten nach dem Tod Schelers vorgenommen wurden.<sup>1</sup>

Die neue Edition von Schelers Hauptwerk legt den Text der Ausgabe letzter Hand in einer editorisch detaillierten Bearbeitung vor. In einem umfänglichen Anmerkungsapparat sind die Änderungen kenntlich gemacht, die durch Dritte in weiteren Ausgaben vorgenommen worden waren. Zudem wurden die von Scheler vorgenommenen Verweise auf eigene und fremde Schriften überprüft und in den Anmerkungen ggf. korrigiert bzw. komplettiert. Hier finden sich auch Angaben zu den von Scheler genannten Personen und ihren Werken. Die Edition wird komplettiert durch ein Literaturverzeichnis der von Scheler zitierten Schriften und durch ein Personenregister. Gegenüber der Ausgabe von 1927 ist das Literaturverzeichnis neu hinzugekommen. Über das abschließend angefügte Sachverzeichnis, das der Paginierung von 1927 folgt, gibt Scheler Auskunft im Vorwort zur 3. Auflage (13).

Die Gesammelten Werke Schelers wurden bis 1969 von Maria Scheler herausgegeben, nach ihrem Tod übernahm Manfred S. Frings die Edition. Sie erschienen bis 1986 im Francke-Verlag, Bern/München, in der Folge im Bouvier Verlag, Bonn. Zu Lebzeiten Schelers entstanden drei Auflagen des Formalismusbuchs.

<sup>1</sup> Auf die generelle Schwierigkeit in der Editionsfrage des Scheler'schen Gesamtwerks verweist auch Wolfhart Henckmann, Zur Editionsfrage von Schelers Gesammelten Werken. In: *Phänomenologische Forschungen* 2012, hrsg. von Karl-Heinz Lembeck, Karl Mertens und Ernst Wolfgang Orth, 267–297.

Zunächst veröffentlichte Scheler in dem von Edmund Husserl herausgegebenen *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1913 den ersten und 1916 den zweiten Teil seiner Schrift. 1916 erfolgte zudem die erste Veröffentlichung des gesamten Textes, der eine zweite Auflage 1921 und eine dritte 1927 folgten.

Nach Schelers frühem Tod am 19. Mai 1928 begann ab 1929 Maria Scheler die Editionsarbeit am Nachlass ihres Mannes, die in den Jahren von 1933 bis 1945 unterbrochen wurde.<sup>2</sup> Die Arbeit an der Herausgabe der Gesammelten Werke wurde erst wieder 1949 aufgegriffen. So erschien der *Formalismus* schließlich in vierter Auflage 1954, nunmehr von Maria Scheler bearbeitet. Diese Überarbeitung betraf nicht allein stillschweigende Korrekturen in Orthographie oder Zeichensetzung. Die Herausgeberin führte durchaus auch inhaltlich verändernde Eingriffe durch.

Die wechselvolle Editionsfrage im Verlauf von hundert Jahren in verschiedenen Verlagen und unter der Leitung zweier Herausgeber führte zwangsläufig zu zahlreichen Fehlern, die dem Standard einer wissenschaftlichen Ausgabe nicht entsprechen. So sind keine einheitlichen Editionsrichtlinien verwendet worden, Ergänzungen oder Streichungen der Herausgeber, die inhaltlicher Natur sind, wurden nicht immer kenntlich gemacht und verfälschen den Text, auch sind die bibliographischen Angaben teilweise unzureichend oder falsch.

Es ist das grundsätzliche Anliegen der vorliegenden Edition, die Ausgabe letzter Hand in der ursprünglichen Fassung freizulegen und sämtliche Abweichungen in den Anmerkungen im Anhang dieser Ausgabe kenntlich zu machen.

Dazu wurden die im Jahrbuch erschienenen Auflagen 1913 und 1916, sowie <sup>1</sup>1916, <sup>2</sup>1921 und <sup>4</sup>1954 mit der dritten Auflage 1927 verglichen. Auf diese Weise konnte die Paginierung überprüft werden, die sich nun in der Kopfzeile befindet; im Fließtext ist der Seitenumbruch durch einen lotrechten Strich kenntlich gemacht. Die Anmerkungsnummern befinden sich ebenfalls im Fließtext und

<sup>2</sup> Ein Nachlassverzeichnis zu Schelers Schriften findet sich bei Eberhard Avé-Lallement, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden 1975 auf den Seiten 41–124.

verweisen auf die zwei Teile des Anmerkungsapparats: Die am Ende eines Wortes hochgestellten Ziffern (<sup>xxx</sup>) verweisen auf die *Herausgeberanmerkungen*; die am Ende eines Wortes tiefgestellten Ziffern (<sub>yyy</sub>) verweisen auf die *Textvarianten*. Diese betreffen Anmerkungen, Korrekturen oder Ergänzungen, die von Maria Scheler vorgenommen wurden. Die Nummerierung der von Scheler selbst eingefügten Fußnoten wurde aufgehoben und ist nun mit einem hochgestellten Sternchen (\*) versehen. In den Anmerkungen wird auf die entsprechende Seite des Textes verwiesen.

In den *Herausgeberanmerkungen* finden sich folgende Angaben: Die von Scheler im Text genannten Personen werden bei der Erstnennung verifiziert, ihre Lebensdaten ergänzt sowie ein kurzer Überblick über ihr wissenschaftliches Wirken und ihre wichtigsten Schriften beigefügt, sofern sie nicht als bekannt vorausgesetzt werden können. Zitiert Scheler explizit einen Autor oder verweist implizit auf diesen und eine Schrift, so finden sich die Angaben ebenfalls in einer Anmerkung. Die indirekt oder direkt zitierten Werke werden in der 1. Auflage sowie in der für Scheler verfügbaren letzten Auflage angegeben, zudem in einer für den heutigen Leser aktuellen Auflage. Sofern vorhanden, wird die deutsche Gesamtausgabe zitiert, ansonsten die Gesamtausgabe oder aktuellste Ausgabe in der Originalsprache. Die von Scheler teils unvollständig oder auch falsch angegebenen Zitate werden in den Anmerkungen in der korrekten Fassung wiedergegeben. Die Referenz für die Angaben zu Kant ist die Akademieausgabe; die *Kritik der reinen Vernunft* wird mit KrV A bzw. KrV B abgekürzt.

Zudem befinden sich in den Anmerkungen die internen Verweise auf Schelers eigenes Werk, indem entweder auf die Paginierung der Auflage von 1927 oder, sofern es sich nicht um den *Formalismus* handelt, auf die *Gesammelten Werke* (GW) verwiesen wird. Die von Scheler angegebenen Seitenzahlen sind entsprechend auf die GW angeglichen. Zitiert Scheler sich selbst falsch oder gibt er falsche Angaben zur zitierten Stelle an, so wird auch dies in einer Anmerkung korrigiert. Gelegentlich merkt Scheler in den Fußnoten an, eine bestimmte Schrift noch veröffentlichen zu wollen; sofern dies geschehen ist, wird diese mit dem Titel in den GW genannt, ansonsten findet sich ein Vermerk, dass das Vorhaben nicht umgesetzt wurde.

In den Herausgeberanmerkungen finden sich schließlich auch Übersetzungen lateinischer oder griechischer Wendungen.

Unter den *Textvarianten* sind in der Hauptsache die Ergänzungen, Änderungen oder Tilgungen zusammengestellt, die von Maria Scheler in der 4. Auflage 1954 vorgenommen wurden. Vereinzelt finden sich jedoch auch Angaben zu Abweichungen zu den Auflagen vor 1927 bzw. zur von Manfred S. Frings 1966 herausgegebenen 6. Auflage. Dabei wird nicht der Wortlaut wiederholt, wie er im Fließtext steht, sondern lediglich die entsprechende Textvariante aufgezeigt. Zudem finden sich hier auch Hinweise zu später umgesetzten bzw. verschobenen Fußnoten. Auf die entsprechende Seite im Text wird in derselben textkritischen Anmerkung verwiesen.

Nicht in den Anmerkungen enthalten sind wenige stillschweigende Änderungen, die im Fließtext vorgenommen wurden. Diese betreffen zum einen offensichtliche Fehler in Orthographie oder Interpunktion, die Max Scheler unterlaufen sind und die Maria Scheler korrekterweise verbessert hat, ohne dabei den inhaltlichen Sinn zu verändern. Zum anderen wurden Änderungen, die von Maria Scheler oder später von Manfred S. Frings vorgenommen wurden, aufgelöst und ggf. in den Anmerkungen vermerkt.

Während die Herausgeberanmerkungen in der neuen Rechtschreibung verfasst sind, erscheint der Originaltext von Max Scheler in der alten Rechtschreibung. Die Verwendung französischer An- und Abführungszeichen ist beibehalten.

Scheler verwendet ›als‹ und ›wie‹ bei Komparativen uneinheitlich; sofern dies der Fall gewesen ist, wurde eine stillschweigende Korrektur vorgenommen. Die hierzu zum Teil von Maria Scheler getätigten Änderungen sind stillschweigend übernommen. Scheler variiert zudem die Groß- und Kleinschreibungen der Wörter ›niemand‹, ›keiner‹, ›anderer‹ u.ä., dies allerdings nicht sinntragend. Daher sind auch diese Varianten stillschweigend vereinheitlicht. Korrekturen, die diesbezüglich von Maria Scheler vorgenommen wurden, sind aufgelöst und in den Anmerkungen vermerkt. Fehler in der Interpunktion in Verbindung mit Klammern sind ebenfalls aufgelöst.

Innerhalb des Scheler'schen Originaltextes bereiteten vor allem teils nachlässige, teils auch falsche Angaben zu Personen und de-

ren Werken Schwierigkeiten, wie auch Verweise auf eigene Werke, die entweder von Scheler selbst falsch zitiert wurden oder lediglich als beabsichtigte künftige Projekte von ihm angedeutet wurden. Keiner dieser Fehler wurde im Sinne der Vorgaben im Fließtext stillschweigend behoben, sondern in den Anmerkungen kenntlich gemacht und dort korrekt angegeben.

Dies gilt auch für Angaben zu Werken und Personen, die sich nicht vollständig verifizieren ließen. Auch in diesen Ausnahmefällen wurde ein Vermerk in einer Anmerkung festgehalten.

Schließlich enthält der Scheler'sche Text eine Vielzahl von Hervorhebungen, die in ihrer Methode allerdings variieren, ohne dass darin ein System erkennbar wäre. So verwendet Scheler sowohl Anführungszeichen als auch Kursivierungen und Bindestriche. Alle Varianten sind beibehalten; einzig die Bindestriche wurden an jenen Stellen getilgt, an denen sie nicht sinnvoll und offensichtlich inkonsequent angewendet wurden.

Den Herausgeberanmerkungen und den Textvarianten gehen zwei Verzeichnisse voran: Das korrigierte und ergänzte *Personenverzeichnis*, das die von Scheler im Fließtext und in den Fußnoten explizit genannten Personen enthält. Des Weiteren das *Sachverzeichnis*, das im Rückgriff auf das von Scheler autorisierte Sachregister der Auflage von 1927 erstellt wurde. Herbert Leyendecker hatte noch zu Lebzeiten Schelers ein umfassendes Register erstellt, das eigentlich separat vom Formalismusbuch herausgegeben werden sollte; denn es war Leyendeckers Anspruch, ein interpretierendes Begriffsregister aufzustellen. Dieses Vorhaben verfolgte er auch noch nach Schelers Tod gemeinsam mit Maria Scheler, doch die Arbeiten dazu konnten nie abgeschlossen werden.<sup>3</sup> Das nun hier vorliegende Sachverzeichnis hat entsprechend nicht die

<sup>3</sup> Scheler verweist auf dieses Register im *Formalismus* in seinem Vorwort zur 3. Auflage auf Seite XIII. Das Sachregister findet sich in Schelers Nachlass in der Bayerischen Staatsbibliothek München unter der Signatur Ana 315, D, II, 2 in den Mappen 4 bis 7 zu den verschiedenen Auflagen. Vor allem in der Mappe 4 weist das Register neben den gedruckten Termini zahlreiche handschriftliche Ergänzungen – wohl von Maria Scheler – auf sowie Querverweise zu assoziierten Begriffen. Aber auch die Register für die 4. und 5. Auflage erscheinen weiterhin als unabgeschlossen, was dem

Absicht, dieses Vorhaben aufzugreifen, sondern gibt in korrigierter Version die Druckfassung von 1927 wieder. Schließlich führt das neu erstellte *Literaturverzeichnis*, das im Anschluss an die Textvarianten abgedruckt ist, die von Scheler im Fließtext und in den Fußnoten explizit zitierten Schriften auf, also keine Werke, die in den Herausgeberanmerkungen hinzugefügt wurden.

Das Inhaltsverzeichnis entspricht weitestgehend der Ausgabe von 1927. Im Text findet sich jedoch im Abschnitt II. Teil, VI. B. 4d), ›Unser Personbegriff im Verhältnis zu anderen Formen personalistischer Ethik‹, eine weitere Unterteilung. Scheler zählt ab Seite 613 insgesamt sechs Punkte auf, die er auf den folgenden Seiten mit den Zwischenüberschriften »ad 1.« usf. versieht. Diese Betitelungen sind in das hier vorliegende Inhaltsverzeichnis aufgenommen worden.

In der Bayerischen Staatsbibliothek München befindet sich unter anderem der für das Formalismusbuch relevante Nachlass Max Schelers.<sup>4</sup> Hieraus ergibt sich, dass keine Manuskripte, Typoskripte oder Druckfahnen vorhanden sind, in die Max Scheler nachträglich Korrekturen eingefügt hat und auf die Maria Scheler entsprechend hätte zurückgreifen können. Das liegt möglicherweise daran, dass diese Unterlagen nicht mehr existieren; sie tauchen bereits in der Auflistung von Hanns Hagemann über den Nachlass Schelers von 1949 nicht auf.<sup>5</sup> Wahrscheinlicher ist jedoch, dass es solche Unterlagen nie gab. Die Korrespondenz zwischen Maria Scheler und Herbert Leyendecker, der das Sach-

Anspruch geschuldet scheint, eine Interpretation der Begriffe und ihrer Bezüge zueinander im Begriffsregister vorzunehmen.

<sup>4</sup> Der diesbezügliche Nachlass besteht aus Mappen und Ordnern, die Notizhefte, Loseblattsammlungen, das Manuskript bzw. dessen Durchschläge, Druckfahnen der 4. und 5. Auflage, das Sachregister und die Korrespondenz Maria Schelers enthalten, welche sich mit der Herausgabe des Formalismusbuchs befassen. Die Mappen und Ordner finden sich in der Bayerischen Staatsbibliothek München unter den Signaturen Ana 315, D, II, 1 und 2 sowie Ana 315, E, IV, 3 / 8 Ordner.

<sup>5</sup> Hanns Hagemann, Bericht über den Philosophischen Nachlaß Max Schelers. Definitive Abfassung. An die Max Scheler Gesellschaft z. Hd. von Herrn Prof. W. F. Otto ([Sommer] 1949). In: Ana 315, E, IV, Ordner 1, 13 Seiten.

register für das Werk noch zu Lebzeiten Schelers verfasste, enthält keinerlei Hinweise auf Grundlagen zur Edition, die Max Scheler vorgegeben hätte. Aus den Briefen geht vielmehr hervor, dass Maria Scheler und Herbert Leyendecker insbesondere mit Blick auf das nie abgeschlossene Sachregister Interpretationsansätze zu einzelnen Begriffen in der Nomenklatur Schelers austauschten. Zudem betont Leyendecker, dass die Abschriften für den Druck übernommen wurden und Scheler die von Leyendecker vorgenommenen Korrekturen nicht nochmals in Augenschein genommen hat.<sup>6</sup> Schließlich verweist ein Brief Maria Schelers an Ludwig Landgrebe darauf, dass sie die Verantwortung für den Nachlass ausdrücklich von Max Scheler erhalten habe und diese Aufgabe unbedingt ernst nehme.<sup>7</sup>

Die Arbeit an der neuen Edition des Formalismusbuches von Max Scheler wurde in der Abschlussphase durch die DFG unterstützt und gefördert. Ein besonderer Dank gilt zudem den wissenschaftlichen Hilfskräften Raphael Heibel und Reto Rössler, die das Projekt an der Universität Trier vorbereiteten und das vergleichende Kompendium der Ausgaben zusammenstellten sowie die Arbeit an den Anmerkungen begannen. Besonderer Dank gilt auch den wissenschaftlichen Hilfskräften Lisa Belschner, Dennis Grothe, Christian Hauck und Suzann Stubenrauch, die das Projekt in der Abschlussphase an der Universität Koblenz-Landau durch akribische Korrekturen, Recherchen und beharrlichen Einsatz fertiggestellt haben.

<sup>6</sup> Die Korrespondenz zwischen Maria Scheler und Herbert Leyendecker – wie auch mit anderen Personen – findet sich in 2 Mappen unter der Signatur Ana 315, E, IV. An dieser Stelle sei Wolhart Henckmann gedankt für den Austausch über die besonderen Umstände der Entstehung der Scheler'schen Texte, der das Vorgehen Schelers bestätigte, seine Manuskripte nach dem Verfassen den Korrekturlesern zu überlassen und nicht nochmals Einblick in die Korrekturen zu verlangen.

<sup>7</sup> Der Brief findet sich ebenfalls unter der Signatur Ana 315, E, IV im Ordner VIII.





MAX SCHELER

DER FORMALISMUS IN DER ETHIK  
UND DIE  
MATERIALE WERTETHIK



## VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE.

Die Untersuchungen, die in diesem Separatdruck zusammengefaßt sind, erschienen unter dem gleichen Titel »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik« in zwei Teilen im »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung«. Der erste Teil erschien im I. Bande im Jahre 1913, der zweite im II. Bande, im Juli des laufenden Jahres. Persönliche Umstände und die Wirrsale des Krieges brachten es mit sich, daß das schon drei Jahre liegende und zum größten Teil auch gedruckte Manuskript des zweiten Teiles erst in diesem Jahre ausgedruckt und veröffentlicht werden konnte. Sämtliche Teile der Arbeit sind also vor Beginn des Krieges geschrieben worden.

Das Hauptziel der Untersuchungen besteht in einer streng wissenschaftlichen und positiven Grundlegung der philosophischen Ethik bezüglich aller wesentlichen für sie in Frage kommenden Grundprobleme – indes immer mit der Beschränkung auf die elementarsten Ansatzpunkte dieser Probleme. *Grundlegung*, nicht Ausbau der ethischen Disziplin in die Breite des konkreten Lebens, war hier die Absicht des Verfassers. Auch da, wo konkretere Lebensformen berührt werden (wie z. B. im II. Teile die Frage nach den Formen menschlicher Vergesellschaftung) wurde die Grenze dessen, was in streng apriorischen Wesensideen und Wesenszusammenhängen aufweisbar ist, der Absicht nach nicht überschritten. Wenn dem Leser gleichwohl dort und da die Untersuchung erheblich ins Konkrete herabzusteigen scheint, so ist dies nicht eine Willkür des Verfassers, sondern wird der Methode verdankt, die – wie schon Oswald Külpe<sup>1</sup> treffend bemerkt hat – das Gebiet der apriorischen Ideengefüge auch für die Ethik über die seit Kant herkömmlich anerkannten Apriori-Sphären des rein »formal Praktischen« hinaus bedeutend erweitern läßt.

Nur ein *Nebenziel* der Arbeit ist die Kritik der ethischen Lehren Kants. Sie setzt nur zu Beginn der Untersuchung und an einigen Stellen der folgenden Teile stärker ein. Überall wollte der Verfasser durch die *positive* Aufdeckung des wahren Sachverhalts | dasjenige einer Kritik unterziehen, was er an Kants

Aufstellungen für falsch hält. Er wollte nicht den wahren Sachverhalt erst durch und infolge einer Kritik der Kantischen Lehre gewinnen. Auch in diesen kritischen Abschnitten ging der Verfasser allorts von der Voraussetzung aus, es sei die Ethik Kants – und keines anderen neueren Philosophen –, die bis heute das *Vollkommenste* darstelle, was wir, zwar nicht in den Formen der Weltanschauung und des Glaubensbewußtseins, wohl aber in Form strenger wissenschaftlicher Einsicht an philosophischer Ethik besitzen. Auch daß die Ethik Kants durch die ihm nachfolgenden Philosophen zwar hie und da treffend kritisiert, korrigiert und ergänzt, nicht aber in ihren tiefsten Grundlagen erschüttert worden sei, ist eine Voraussetzung des Verfassers. Die in diesen Voraussetzungen eingeschlossene unbedingte Achtung der Leistung Kants ist dem Verfasser auch dort selbstverständlich, wo seine kritischen Worte nicht frei von Schärfe sind, und wo er auch die vollen *Gründe* für die von Schiller so tief *empfundene*, aber auch nur empfundene Wahrheit aufdecken möchte, daß »der treffliche Mann« mit seiner Ethik leider nur »für die Knechte des Hauses, nicht aber für die Kinder des Hauses, Sorge getragen habe«. (S. Schiller über Anmut und Würde.)<sup>2</sup> Erst von der Einsicht in diese, in den *Fundamenten* und nicht in beiläufigen Folgerungen der Ethik Kants liegenden Gründe aus kann einmal späterhin auch auf psychologischem und historischem Wege gezeigt werden, ein wie ethnisch und historisch eng begrenztes Volks- und Staatsethos<sup>3</sup> einer bestimmten Epoche der Geschichte Preußens es ist (trotz der diesem Ethos einwohnenden Großartigkeit und Tüchtigkeit), dessen Wurzeln Kant in der reinen allgemeingültigen Menschenvernunft selber aufsuchen zu dürfen sich vermessen hatte. –

Die Arbeit ist an der Hand von Vorlesungen, die der Verfasser über Ethik hielt, im Verlaufe mehrerer Jahre entstanden. Diese Entstehungsart mag es mit sich gebracht haben, daß der Disposition des Ganzen jene klare Durchsichtigkeit mangelt, die in kontinuierlicher Folge geschriebene Werke zu besitzen pflegen. Für diesen Mangel muß der Verfasser den Leser um Entschuldigung bitten. Anders steht es mit den oft längeren Exkursen in die allgemeine und spezielle Erkenntnis- und Werttheorie. (S. z. B. im I. Teile die Abschnitte über die Begriffe des Apriorischen und

Formalen und den Begriff der Empfindung, im II. Teile über den Wertbegriff und die Prinzipien der erklärenden Psychologie.) Diese Exkurse mag der Geschmack des Lesers schriftstellerisch zuweilen peinlich empfinden. Gedanklich und philosophisch erschienen sie dem | Verfasser bei dem derzeitigen noch wenig allseitig fundierten Zustande der ethischen Disziplin durch die sachliche Untrennbarkeit der Probleme und vermöge jener Wurzeln, welche die Ethik in die Erkenntnis- und Werttheorie von selbst hineinerstreckt, dringend gefordert, wenn nicht auch die spezifisch ethischen Teile der Arbeit ohne letzten Halt bleiben sollten. Dazu forderte der *systematische* Charakter, der nach Überzeugung des Verfassers der Philosophie in jeder, auch in ihrer phänomenologischen Fundierung zukommt, überall die Anschlußpunkte mit den in gesonderter zusammenhängender Darstellung noch nicht veröffentlichten erkenntnistheoretischen Anschauungen<sup>4</sup> des Verfassers bereits in diesem Werke aufzuweisen. Es mag dort und da eine Auffassung der Phänomenologie auftauchen, nach der sie es nur mit je isolierten Phänomenen und Wesenheiten zu tun habe und der gemäß jeder »Wille zum System ein Wille zur Lüge« sei. Dieser Bilderbuchphänomenologie weiß sich der Verfasser völlig ferne. Denn ebensoweit als die erforschbaren *Sachen* der Welt *selber* einen systematischen Zusammenhang bilden, wäre ja nicht der Wille zum System ein »Wille zur Lüge«, sondern es müßte im Gegenteil der Wille, solch in den *Dingen* selbst gelegenen Systemcharakter nicht zu beachten, als Folge eines grundlosen »Willens zur Anarchie« angesehen werden. In anderer Richtung wird diese Arbeit jedem objektiven Leser von selbst zeigen, daß der Verfasser allen Grund hat, Erscheinungen eines sich so nennenden »Irrationalismus«, die sich zuweilen an seine Rockschöße zu hängen suchen, weit von sich zu weisen.

Das methodologische Bewußtsein von Einheit und Sinn der phänomenologischen Einstellung, welche die nach Weltanschauung und philosophisch-materialen Ansichten weit auseinandergehenden Mitarbeiter des Jahrbuches zusammenhält, verdanken wir den bedeutenden Arbeiten Edmund Husserls. Auch diese Untersuchungen verdanken in dieser Hinsicht Wesentliches den Arbeiten des Herausgebers des Jahrbuches. Aber schon für den genaueren Begriff, in dem der Verfasser diese Einstellung versteht

und vollzieht, um so<sub>1</sub> mehr natürlich für ihre Anwendung auf die hier erörterten Problemgruppen, muß der Verfasser wie seine ausschließliche Verantwortlichkeit auch seine ausschließliche Autor-schaft in jedem Punkte in Anspruch nehmen.

Die ergänzenden Gedankenreihen, die durch Ergebnisse dieser Untersuchungen nach der soziologischen und religionsphilosophischen Richtung hin durch die Systemidee gefordert sind, sind im Texte selbst am Schlusse angedeutet. Sie werden in selbständigen (zum größten Teil bereits fertiggeschriebenen) Arbeiten im kommenden | Jahre veröffentlicht werden. Nach anderer als den genannten beiden Richtungen, und zwar nach der gefühl-sphänomenologischen, der moralkritischen und der ethisch angewandten Seite hin, sind als ergänzend für die Kenntnissnahme der ethischen Gesamtanschauungen des Verfassers die folgenden bereits veröffentlichten Arbeiten vom Leser heranzuziehen: 1. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle (Halle 1913). 2. Abhandlungen und Aufsätze, Bd. I u. II, Leipzig 1915. 3. Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg, II. Aufl., Leipzig 1916. 4. Krieg und Aufbau, 1916. Endlich sucht das Referat über »Ethik« in den Jahrbüchern für Philosophie (II. Bd., herausgegeben von Frischeisen-Köhler)<sup>5</sup> die in diesem Werke begründeten Gedanken mit den in der gegenwärtigen Philosophie herrschenden Richtungen in vergleichende Beziehung zu bringen.

*Berlin, September 1916.*

*Max Scheler.*

## VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE.

Seit längerer Zeit war der erste Teil dieses Werkes vergriffen. Die erhebliche Verzögerung des Erscheinens einer zweiten Auflage war durch die widrigen Zeitumstände bedingt. Die nunmehr hier vorliegende zweite Auflage ist ein unveränderter Abdruck der ersten Auflage. Der einen Augenblick dem Verfasser vorschwebende Gedanke einer Neubearbeitung und einer Ergänzung, in der auch die vielfache und vielseitige Kritik, die an den Gedanken dieses Buches geübt wurde, Verwendung und Würdigung gefunden hätte, wurde bald zurückgestellt. Entscheidend war hierfür die Erwägung, daß der Verfasser in keinem wesentlichen Punkte anders zu denken sich gezwungen sah und daß das ohnehin mit stark komprimierten Gedanken und Digressionen in verschiedene philosophische Sachgebiete schon stark überlastete Werk durch Ergänzung noch komplizierter geworden wäre. Dagegen soll die Orientierung des Lesers sowohl innerhalb des Buches als die Orientierung über den Zusammenhang seines Inhaltes mit anderen vom Verfasser veröffentlichten Arbeiten dadurch gefördert und erheblich erleichtert werden, daß in unmittelbar nächster Zeit ein sehr ausführliches und genau gearbeitetes Sachregister im gleichen Verlage erscheinen wird. Herrn Dr. phil. Herbert Leyendeker, der mit seltener Gründlichkeit, Treue und Sachkenntnis | sich dieser entsagungsvollen Arbeit unterzogen hat, spricht der Verfasser auch an dieser Stelle seinen herzlichsten Dank aus.

Über *drei* Punkte darf der Leser dieser Vorrede<sub>2</sub> noch kurze Aufklärung erwarten: Über die bisherige wissenschaftliche Wirkung des Buches; über die Stellung, die es zu den seit seinem Erscheinen in den »Jahrbüchern für Philosophie und phänomenologische Forschung« neugedruckten<sub>3</sub> Arbeiten des Verfassers resp. zu denjenigen Arbeiten besitzt, die kurz vor der Veröffentlichung stehen; endlich über die Beziehung seines Geistes zu dem Geiste der seit seiner erstmaligen Niederschrift gründlich verwandelten *Zeit*.

Der Verfasser kann zu seiner Freude und Befriedigung sagen, daß im allgemeinen die Wirkung der ersten Auflage mehr

in die Tiefe als in die Breite gegangen ist und daß das Buch weniger Kritik gefunden hat, als dem philosophischen Denken über ethische Dinge positive Anregungen erteilt hat. Von den durch es angeregten Arbeiten jüngerer Forscher abgesehen, haben sich kritisch mit ihm auseinandergesetzt *J. Cohn* im *Logos*. VII,<sup>6</sup> *Messer* im neuen Jahrbuch für Pädagogik 1918,<sup>7</sup> *N. Hartmann* in der Zeitschrift »Die Geisteswissenschaften«,<sup>8</sup> *Kerler* in mehreren seiner scharfsinnigen Arbeiten, bes. in »Max Scheler und der ethische Impersonalismus«;<sup>9</sup> *O. Külpe* hat ihm in seiner »Einleitung in die Philosophie«, 8. Aufl., unter den neueren Versuchen einer Begründung der Ethik eine beachtenswerte Stelle eingeräumt.<sup>10</sup> Wertvoller noch waren für den Verfasser die positiven Anregungen zur Fortarbeit, die seine Lehren gegeben haben. Sie bestehen teils in weitgehender Annahme seiner Resultate, teils in Ergänzungen und Fortführungen der Gedanken des Autors, teils in Vereinfachungen und Popularisierungen. Zeugnisse dieser verschiedenartigen Anregungen finden sich bei *E. Spranger* (*Lebensformen*, 2. Aufl.),<sup>11</sup> *A. Messer* (*Ethik* 1918),<sup>12</sup> *H. Driesch* (*Philosophie des Organischen*, 2. Aufl.),<sup>13</sup> *D. von Hildebrand* (s. *Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung*),<sup>14</sup> in *E. Steins* Arbeit über Einfühlung,<sup>15</sup> einer russisch geschriebenen Arbeit *Loßkij's*<sup>16</sup> und bei *J. Volkelt* »Über das ästhetische Bewußtsein«.<sup>17</sup> Ob die tiefe und scharfsinnige Arbeit von *A. Meinong* über »Emotionale Präsentation«, die in der Lehre vom Wesen des Wertes und der Werterfassung den in diesem Buche geäußerten Lehren zur Werttheorie (in scharfem Gegensatz zu den älteren werttheoretischen Arbeiten *A. Meinong's*) am nächsten kommt, von diesem Buche beeinflusst ist oder nicht, weiß der Verfasser nicht.<sup>18</sup> Zitiert findet sich in der Arbeit *A. Meinong's* das Buch nicht, andererseits hat der Verfasser aus persönlichen Mitteilungen heraus Grund zur Annahme, daß das | Buch von *Meinong* gelesen und gewürdigt wurde. Auf alle Fälle freut sich der Verfasser über die objektive Übereinstimmung mit dem hervorragenden Forscher. In England hat *Moore* eine in vielen Punkten ähnliche Auffassung des Wertproblems vertreten. Eine erhebliche Einwirkung auf die Sozialphilosophie hat die hier gegebene Auffassung und Begründung des »Solidaritätsprinzips« und die neue Lehre von den Wesensformen der menschlichen Gruppen



ausgeübt. Die Existenz einer objektiven materialen Rangordnung der Werte, die uns einsichtig zu werden vermag, ist von vielen Forschern heute wieder anerkannt. Die Kritik der Ethik Kants, die dieses Werk enthält, hat auf die nur allzusehr mit sich selbst beschäftigten Vertreter der Kantischen Philosophie eine nennenswerte Einwirkung *nicht* gehabt, auch keinen ernstlichen Versuch einer Widerlegung gezeitigt. Nur wenig beachtet wurden – wohl, weil, wie H. Driesch meint, diese Dinge hier in einem zu »sachfremden Zusammenhange« erschienen sind – die für die Lehre des Verfassers wichtigen Ausführungen zur Theorie der psychologischen Erkenntnis, zu den Arten psychischer Verknüpfungen, zum Wesen der »Leib«gegebenheit, und ferner die allgemein erkenntnistheoretischen Aufstellungen des Buches, besonders die Neufassung des Empfindungs- und Reizbegriffs. Der Verfasser wird diese Gedanken in zwei unter seiner Feder befindlichen Arbeiten zur Erkenntnislehre und zum Geist-Seele-Leibproblem noch genauer und schärfer zu entwickeln suchen.

Im Zusammenhang der bisher veröffentlichten Arbeiten des Autors nimmt das Werk eine zentrale Stellung insofern ein, als es nicht nur die Grundlegung der Ethik, sondern darüber hinaus zwar nicht alle, aber doch eine Reihe ihm sehr wesentlicher Ausgangspunkte seines philosophischen Denkens *überhaupt* enthält. Von den am Schlusse des Werkes gegebenen Versprechungen einer Weiterführung der zum Wesen der Religion und zur Lehre von den »Wertpersontypen« schon in diesem Buche geäußerten Gedanken in einer Lehre von der »Wesenserfahrung des Göttlichen«, und in einem Werke über »Vorbilder und Führertypen«<sup>19</sup> hat der Verfasser bisher nur das erste in seinem kürzlich erschienenen Buche »Vom Ewigen im Menschen« I. Bd. erfüllt, wo er unter dem Titel »Probleme der Religion« die Theorie einer solchen »Wesenserfahrung« zu geben suchte.<sup>20</sup> Hier ist auch eine dieses Buch ergänzende Lehre vom Verhältnis von »Religion und Moral« entwickelt. Der zweite Band des »Ewigen im Menschen« über »Vorbilder und Führer« soll das zweite Versprechen einlösen. Konkrete Anwendungen der hier erörterten Grundsätze der allgemeinen Ethik auf eine Reihe von Einzelfragen und Zeit|fragen enthalten die beiden Bände »Vom Umsturz der Werte« (der »Abhandlungen und Aufsätze«, zweite Auflage), das Buch

»Genius des Krieges« (4. Aufl.), seine<sub>4</sub> Schrift über »Ursachen des Deutschenhasses« (2. Aufl.), sowie demnächst erscheinende »Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre« (stark erweiterte Neuauflage von »Krieg und Aufbau«).<sup>21</sup> Nach der Richtung einer ethischen Sinnwürdigung des emotionalen Lebens ergänzt das vorliegende Werk die im Druck befindliche erweiterte Neuauflage des Sympathiebuches des Verfassers »Wesen und Formen der Sympathie« (Cohen, Bonn),<sup>22</sup> dem sich im Ganzen einer Sammlung mit dem Obertitel »Sinngesetze des emotionalen Lebens« drei weitere Bändchen über »Das Schamgefühl«, »Das Ehrgefühl« und »Das Furchtgefühl« anschließen werden.<sup>23</sup> – Das in vorliegendem Buche zuerst streng begründete »Solidaritätsprinzip« und die eng mit dieser Lehre zusammenhängende »Lehre von den Wesensformen menschlicher Gruppen« soll in einem besonderen Buche über Solidarismus als Grundlage der Sozial- und Geschichtsphilosophie seine Anwendung auf die Beurteilung des Ganzen der europäischen Neuzeit (insbesondere des Kapitalismusproblems) finden. – Der Geist, der die hier vorgelegte Ethik bestimmt, ist der Geist eines strengen ethischen Absolutismus und Objektivismus. In anderer Richtung kann der Standort des Verfassers »emotionaler Intuitivismus« und »materialer Apriorismus« genannt werden. Endlich ist dem Verfasser der dargelegte Grundsatz, daß alle Werte den *Person*werten unterzuordnen sind, auch alle möglichen Sachwerte, ferner alle Werte von unpersönlichen Gemeinschaften und Organisationen, so wichtig, daß er im Titel des Buches seine Arbeit auch als »neuen Versuch eines *Personalismus*« bezeichnete. Zu seiner Genugtuung darf der Verfasser feststellen, daß besonders der ethische Absolutismus und Wertobjektivismus in Deutschland wie im Auslande seit dem Erscheinen dieses Buches erhebliche Fortschritte gemacht hat und die herkömmlichen relativistischen und subjektivistischen ethischen Lehrmeinungen stark zurückgedrängt hat. Besonders scheint die gegenwärtige deutsche Jugend alles haltlosen Relativismus ebenso müde zu sein wie des leeren und unfruchtbaren Formalismus Kants und der Einseitigkeit der Pflichtidee in seiner Ethik. Auch der zentrale Gedanke, den Pascal mit seinem Begriffe eines »Ordre du coeur«, einer »Logique du coeur« ausprägte, fand gerade auf dem Hintergrunde des ungeheuren Désordre du coeur unserer

Tage ein offenes Ohr. Auch der Verrat der Freude<sub>5</sub> und der Liebe als der tiefsten Ursprungsquellen<sub>6</sub> alles sittlichen Seins und Wirkens, dessen wir den seit Kant so weithin in Deutschland und der deutschen | Philosophie gelehrten falschen Pflicht- und Arbeitsheroismus bezichtigen müssen, wird als falsche Grundrichtung einer historisch gewordenen Ethosform langsam durchschaut. Dieses Buch hat ihn bis in seine Schlupfwinkel hinein verfolgt und unsere Abhandlung über »Das Ressentiment im Aufbau der Moralen« (s. Umsturz der Werte, I)<sup>24</sup> hat versucht, seine wenig würdigen historisch-psychologischen Grundlagen aufzudecken. Dagegen scheint der strenge Personalismus dieses Werkes und die mit ihm eng verbundene Lehre von dem »individual und objektiv gültigen Guten«, von der individualen sittlichen »Bestimmung« einer jeden Person, zu den »sozialistischen« Strömungen dieser Zeit, auch zur – nach unserer Ansicht – maßlosen Überbetonung von »Organisation« und »Gemeinschaft« innerhalb der christlichen Kirchen, in noch schärferem Gegensatz zu stehen als zur Zeit des erstmaligen Erscheinens dieses Buches. Hierzu ist zu sagen: Jeder falsche sogenannte »Individualismus« ist nach der Ethik des Verfassers durch die Lehre von der ursprünglichen *Mitverantwortlichkeit* jeder Person für das sittliche Heil des *Ganzen aller Personreiche* (Solidaritätsprinzip) mit all seinen irrigen und schädlichen Folgen ausgeschlossen. Nicht eine »isolierte« Person, sondern nur die ursprünglich sich mit Gott verknüpft wissende, auf die Welt in Liebe gerichtete und sich mit dem Ganzen der Geisteswelt und der Menschheit solidarisch geeint fühlende Person ist für den Verfasser die sittlich wertvolle.

Aber gerade weil die Lehre des Verfassers alle Sorge für die Gemeinschaft und ihre Formen in das lebendige *Zentrum der individuellen Person* eines jeden selbst mithineinversetzt, darf er aufs schärfste, ja schroffste jede Richtung des Ethos verneinen, die den Wert der Person ursprünglich und wesentlich von ihrer Beziehung auf eine unabhängig von ihr vorhandene Gemeinschaft und Güterwelt *abhängig* setzt, oder gar ihren Wert in diese »Beziehungen« aufgehen läßt. Insofern setzt der Verfasser die nach seiner Ansicht strahlend klare Evidenz des Satzes, daß *Personwert* höher ist als aller Sach-Organisations-Gemeinschaftswert, jeder Zeitströmung

*scharf* entgegen, die – wie der sterbende englische Philosoph Herbert Spencer sagte – schließlich dazu führen würde, daß »kein Mann mehr tun kann, was er will, sondern jeder nur, was ihm geheißen wird«. Daß der Endsinn und Endwert dieses *ganzen* Universums sich in letzter Linie ausschließlich bemesse an dem reinen Sein (nicht an der Leistung) und dem möglichst vollkommenen *Gutsein*, in<sub>7</sub> der reichsten Fülle und der vollständigsten Entfaltung, in<sub>8</sub> der reinsten Schönheit und der inneren Harmonie der *Personen*, zu denen sich | alle Weltkräfte zuweilen konzentrieren und emporschwingen, das ist sogar der wesentlichste und wichtigste Satz, den dieses Werk möglichst vollständig begründen und übermitteln möchte.

Selbst ein geistiger Weltgrund verdient – was er auch sonst sein möchte – »Gott« nur zu heißen, wenn und soweit er »*persönlich*« ist; – eine Frage, die freilich Philosophie allein – evidentermaßen – nicht spontan zu entscheiden vermag (s. Ewiges im Menschen, Bd. I)<sup>25</sup> und deren Lösung wir nur zu *erfahren* mögen<sub>9</sub> durch die mögliche Antwort, die unserer Seele in der Einstellung des religiösen Aktes der Weltgrund *selbst* erteilt.

Köln, im September 1921.

*Max Scheler.*

## VORWORT ZUR DRITTEN AUFLAGE.

Die dritte Auflage des vorliegenden Werkes ist wie die zweite Auflage im Grundtext ein unveränderter Abdruck der ersten Auflage. Die Gründe, die den Verfasser bewegen, das Werk nicht zu verändern oder zu ergänzen, sind heute dieselben wie die in der Vorrede zur zweiten Auflage angeführten. Dagegen ist dem Werke nunmehr das von Dr. Herbert Leyendecker mit größter Sachkenntnis und Gründlichkeit angefertigte Sachverzeichnis beigegeben, das der Verleger um seines großen Umfanges willen und bei den widrigen Zeitumständen zur Zeit der zweiten Auflage besonders herauszugeben, wie beabsichtigt war, sich nicht entschließen konnte (s. Vorrede<sub>10</sub> zur zweiten Auflage). Freilich erscheint das Register auch heute erheblich verkürzt (ungefähr auf ein Drittel) und es bleibt zu erhoffen, daß der ursprüngliche Plan sich zu günstigeren Zeiten noch einmal wird verwirklichen lassen. Es ist mir ein Bedürfnis, Dr. Leyendecker für seine selbstlosen Bemühungen um das Verzeichnis, für die der Leser ihm in mancher Hinsicht Dank wissen wird, auch für das beigegefügte sorgsame Verzeichnis der Druckfehler des Urtextes nochmals meinen warmen Dank und meine aufrichtige Anerkennung auszusprechen. Auch Dr. phil. H. Rüssel, der die Verkürzung des ursprünglichen Sachregisters unternahm, sage ich freundlichen Dank. – |

In der Vorrede<sub>11</sub> zur zweiten Auflage war Einiges berichtet worden über die wissenschaftliche Wirkung des Werkes und die mehr oder weniger kritische Fortbildung der in ihm enthaltenen Gedanken bis zum Jahre 1921; ferner auch Einiges über das Verhältnis, das sein Inhalt zu Arbeiten des Verfassers besitzt, die *nach* dem Jahre 1916 (dem Zeitpunkt seines erstmaligen Erscheinens) der Öffentlichkeit übergeben wurden. Zu diesen beiden Punkten der Vorrede<sub>12</sub> zur zweiten Auflage füge ich hier eine kurze Ergänzung hinzu für die Zeit von 1921 bis 1926:

Es ist der Öffentlichkeit nicht unbekannt geblieben, daß der Verfasser in gewissen *obersten* Fragen der Metaphysik und der Philosophie der Religion seinen Standort seit dem Erscheinen der zweiten Auflage dieses Buches nicht nur erheblich wei-

terentwickelt, sondern auch in einer so wesentlichen Frage wie der Metaphysik des einen und absoluten Seins (das der Verfasser nach wie vor festhält) so tiefgehend *geändert* hat, daß er sich als einen »Theisten« (im herkömmlichen Wortsinne) nicht mehr bezeichnen kann. Es ist hier nicht der Ort, über die positive Richtung und die letzten Ergebnisse dieses metaphysischen Forschens eine Andeutung zu machen, um so weniger, als größere metaphysische Arbeiten und dazu die bereits weitgehend zum Druck vorbereitete »Anthropologie«<sup>26</sup> der Öffentlichkeit bald klarsten und deutlichsten Aufschluß geben werden.\* Um so *wichtiger* erscheint es dem Verfasser, an dieser Stelle scharf hervorzuheben, daß die im vorliegenden Werke niedergelegten Gedanken durch diese Umbildung der metaphysischen Grundansicht des Verfassers nicht nur nicht mitbetroffen wurden, sondern daß im Gegenteil *sie ihrerseits einige der Gründe und geistigen Motive darstellen, die diese Umbildung erst herbeigeführt haben.* Nur in dem Abschnitt VI. A. 3. d. S. 411 (im Inhaltsverzeichnis aufgeführt unter dem Titel »Mikro- und Makrokosmos und Gottesidee«) würden heute einige Abänderungen anzubringen sein. An eine *Begründung* der Ethik auf irgendeine Art Voraussetzung über Wesen und Dasein, Idee und Wille *Gottes* hatte der Verfasser ja auch in diesem Werke nie einen Augenblick gedacht. Die Ethik erscheint ihm heute wie damals wichtig auch für jede Metaphysik des absoluten Seins, nicht aber die Metaphysik für die Begründung der Ethik. Die Änderungen der metaphysischen Ansichten des Verfassers sind außerdem überhaupt nicht auf irgendwelche Änderungen in seiner *Philosophie des Geistes* und | der gegenständlichen Korrelate der geistigen Akte, sondern auf Änderungen und Erweiterungen seiner *naturphilosophischen* und *anthropologischen* Anschauungen zurückzuführen. –

Was seit 1921 neu erschienene Ergänzungen zu dem vorliegenden Werke oder – besser gesagt – selbständige Forschungen des Verfassers betrifft, die im »Formalismus« gegebene Gedanken entweder weiterführen oder sie doch voraussetzen, so seien zwei Arbeiten genannt. Der Vortrag »*Die Wissensformen und die Bil-*

\* Positive Andeutungen enthält der Vortrag des Verfassers »*Die Wissensformen und die Bildung*«, Cohen, Bonn 1925.<sup>27a</sup>

*dung*« (Cohen, Bonn 1925)<sup>28</sup> versucht die Theorie der objektiven Wertrangordnung und einige Sätze über die Akte der Werterfassung anzuwenden für eine vertiefte Fassung des pädagogischen Problems der »*Bildung*« als Form und als Prozeß des persönlichen Geistes. Das größere Werk »*Die Wissensformen und die Gesellschaft*« (Leipzig, Verlag »Neuer Geist«, 1926)<sup>29</sup> nimmt in seinem ersten Teile, betitelt »*Probleme einer Soziologie des Wissens*«, sowohl die im »*Formalismus*« niedergelegte Wertlehre als die Aktlehre zum *Fundament* für die Idee einer *Kultursoziologie* und für die hier begründete Lehre von der Ordnung der geschichtlichen Kausalfaktoren (der »*realen*« und »*idealen*«), sowie endlich für die hier gleichfalls gegebene Theorie von dem *Werden* je spezifischer *Vernunftorganisationen* des geschichtlichen Menschen. Auch die wesenssoziologischen Teile des »*Formalismus*« (B. 4. S. 495 ff.) werden für die Soziologie der Kultur und insbesondere der »*Formen des Wissens*« eigentümlich verwertet und zugleich aus dem neuen Sachgebiet bestätigt. In dem zweiten Hauptteil desselben Werkes, betitelt »*Erkenntnis und Arbeit*«,<sup>30</sup> wird die Wertrangordnungslehre des »*Formalismus*« auf die Probleme sowohl der Wissensformen als der Wissensmaßstäbe angewandt (Arbeits-, Bildungs- und Erlösungswissen). Ferner wird die im *Formalismus* schon eingehend erörterte Frage, ob Werte den Inhalten der Vorstellungen (jeder Art) *vor-* oder *nach*gegeben sind, in dem »*Philosophie der Wahrnehmung*« betitelten Abschnitt der ebengenannten Abhandlung im gleichen Sinne gelöst wie vor Jahren im »*Formalismus*«, d. h. im Sinne der *Vorgegebenheit*. In der Lehre, die der Verfasser über Phantasietätigkeit (auch Wunschphantasie) a. a. O. entwickelt, liegt eine wichtige Ergänzung des im *Formalismus* über »*Streben und Wollen*« Gesagten; in einigen anderen Teilen der »*Philosophie der Wahrnehmung*«, insbesondere in dem Abschnitt über die Begriffe »*Umwelt*«, »*Umweltstruktur*«, »*Empfindung*«,<sup>13</sup> und »*Reiz*«, eine Ergänzung und Neubestätigung des im *Formalismus* über diese Gegenstände Ausgeführten (s. S. 413 ff.). – – |

Was die *wissenschaftliche Aus- und Fortwirkung* des Buches seit 1921 betrifft, so kann hier nicht der sehr umfangreichen Literatur (des In- und Auslandes) teils fortbildenden, teils kritischen, teils popularisierenden Inhalts gedacht werden, die dem

Verfasser in diesen Jahren zuzug. Nur auf einige Erscheinungen glaubt er den Leser zu seinem Nutzen hinweisen zu müssen, – da man doch wohl einen neuen Versuch einer Werttheorie und einer Ethik im objektiven und subjektiven Verstande erst voll zu beurteilen vermag, wenn man auch seine wesentlichen »Früchte« übersieht. Der Formalismus hat seit 1921 auf vier Sachgebiete einen nennenswerten Einfluß ausgeübt: 1. auf dem Boden der *allgemeinen Werttheorie* (Axiologie), auf dem übrigens die Kritik weitgehender war als in anderen Richtungen,\* 2. der engeren *Ethik* und der Aktlehre des sittlichen Geistes, 3. auf dem Boden der *Soziologie*, 4. auf dem Boden der *Psychologie* und der *Pädagogik*.

Was die eigentliche *Ethik* anbetrifft, so gereichte es dem Verfasser zur höchsten Befriedigung über den sachlichen Wert seiner Theorien, daß ein philosophischer Forscher von dem Range, der Selbständigkeit und der wissenschaftlichen Strenge Nikolai Hartmanns eine großangelegte »Ethik« (Walter de Gruyter, 1926)<sup>31</sup> schrieb, die sich – wie Hartmann selbst in seiner Vorrede klar hervorhebt – auf den Fundamenten der materialen Wertethik als der »bahnbrechenden Einsicht« der neueren Ethik seit Kant aufbaut. In der Tat hat N. Hartmann in einer Fülle von Einzelanalysen seines Werkes, die teils fortbauend, teils kritisch zum »Formalismus« Stellung nehmen, ferner auch in dem vom Formalismus ganz unabhängigen Teil über das Problem der »Freiheit«, auf alle Fälle die philosophische Ethik entscheidender gefördert als irgendein mir zu Gesicht gekommenes Werk des In- und Auslandes der letzten Jahrzehnte. Von den hohen Qualitäten persönlicher und doch ganz *objektiv* und *plastisch* gewordener tapferer, herber und gütiger *Weisheit*, die bis in den Stil das Werk durchleuchten, sehe ich hier ab, obzwar in unserem akademischen philosophischen Schrifttum diese Attribute die seltensten sind. Von einer kritischen Auseinandersetzung mit den auf den Formalismus be-

\* Vgl. das sehr achtbare, wenn auch im Ton nicht gerade höfliche Werk des begabten Rehmkeschülers<sup>32</sup> Joh. E. Heyde, »Wert, eine Philosophische Grundlegung«, Erfurt 1926;<sup>33</sup> ferner: D. H. Kerler, »Weltwille und Wertwille«, Leipzig 1926;<sup>34</sup> M. Beck, »Wesen und Wert«, Berlin 1925;<sup>35</sup> J. Thyssen, »Vom Ort der Werte«, Logos Bd. XV, 1926, Heft 3.<sup>36</sup>



zogenen wie den eigenen Positionen | Hartmanns kann an dieser Stelle keine Rede sein; ich hoffe sie einmal an anderer Stelle zu geben.\* Einiges sehr Allgemeine über mein Verhältnis zu diesem Werke sei jedoch schon hier angemerkt.

Wenn Hartmann im Vorworte seiner Ethik bemerkt, »Daß der Schelersche Gedanke (sc. der »materialen Wertethik«), ohne es im geringsten zu bezwecken, neues Licht auf Aristoteles werfen konnte, ist eine überraschende Probe auf das Exempel der materiellen Wertethik« (S. VII),<sup>37</sup> so kann ich dem geschätzten Forscher hier *nicht* beipflichten, so sehr ich mich freue, daß er durch den »Formalismus« bei Aristoteles einiges sehen lernte, was er vorher nicht sah. Ich fürchte aber, daß er – wie ich an dieser Stelle nicht im einzelnen beweisen kann – ein wenig noch nach alter Marburger Art (man denke an Natorps Platon, an Cassirers Leibniz usw.)<sup>38</sup> in Aristoteles Dinge hineinsieht, die tatsächlich nicht in Aristoteles sind. Aristoteles kennt weder eine scharfe Trennung von »Gütern« und »Werten«, noch überhaupt einen eigenen, von der Selbständigkeit und den Graden des Seins (d. h. des Maßes der Ausprägung der entelechialen Zieltätigkeit, die jedem Dinge zugrunde liegt) unabhängigen Wertbegriff. Seine Ethik ist wesentlich »Güter«- und »objektive Zweckethik«, die der »Formalismus« in eingehendster Begründung verwirft. Die materiale Wertethik gehört also schon *ganz und gar* der »modernen« Philosophie an und kann weder ein Sprungbrett sein, zum antiken statischen Güterobjektivismus zurückzukehren (wie es in anderer Art auch die katholische Scholastik will),\*\* noch ein

\* Nur das möchte ich einstweilen hier hervorheben, daß ich Hartmanns neue Analysen über »ideales« und »normatives« Sollen als eine wertvolle Verfeinerung meiner Analysen von »Wert und Sollen« im »Formalismus« betrachte; daß ich ferner seine Ausführungen über die relative »Stärke« der niederen ethischen Kategorien und über die relative »Schwäche« der höheren Kategorien (vgl. auch seine zwölf Kategorialgesetze in dem von H. Pleßner herausgegebenen »Philosophischen Anzeiger« Heft 1, Cohen-Bonn)<sup>39</sup> für eine besonders *tiefe* Einsicht seiner Ethik halte. Der Satz deckt sich weitgehend mit dem im »Formalismus« begründeten Satze, daß Werte durch Wollen und Tun um so weniger realisierbar sind, je *höher* an Rang sie sind.

\*\* Sehr guten Aufschluß über diesen Punkt findet man in den einschlägigen Abschnitten von E. Przywaras Buch »Religionsbegründung, Max Scheler – J. H. Newman«, Freiburg 1923, bes. 3. Kap.<sup>40</sup>

Fundament für eine »Synthese antiker und neuzeitlicher Ethik« (S. VII).<sup>41</sup> Erst *nach* dem Zusammenbruch der Güter- und Zweck-ethiken, d. h. der selbstsicheren »absoluten« Güterwelten, *konnte* die »materiale Wertethik« erstehen. Sie setzt die *Zerstörung* dieser Formen der | Ethik durch Kant *voraus*. Sie wünscht *nicht*, »antikantisch« zu sein oder hinter Kant zurückzugehen, sondern über Kant »hinauszugehen«. Sie ist nicht weniger »historisch relativistisch« als Kant, sondern *mehr* – ohne deshalb eine absolute Ethik aufzugeben. Sie ist mehr relativistisch, insofern sie auch den rationalen Humanismus der Kantschen Ethik nur als Moment in der Geschichte des menschlichen Geistes ansieht. Sie erkennt überhaupt keine konstante Vernunftorganisation an, sondern nur die Konstanz der Idee der *Vernunft* selbst. (Vgl. S. 311 ff.)<sup>42</sup> Noch weniger kann ich anerkennen, es sei eine »Probe« für das Exempel der materialen Wertethik, ob sie Aristoteles neu beleuchte oder nicht! Amicus Aristoteles, magis amicus veritas.<sup>43</sup>

Eine andere Bemerkung des Vorwortes Hartmanns, die der Angabe der prinzipiellen Gründe, die Hartmann bestimmten, auf dem Fundament materialer Wertethik sein Werk zu errichten, folgt, lautet: »Damit (sc. mit dem »Formalismus«) ist der Weg gewiesen. Aber es ist ein anderes, ihn weisen, ein anderes, ihn beschreiten. Weder Scheler noch sonst einer hat ihn beschritten, wenigstens nicht in der eigentlichen Ethik – wohl nicht ganz zufälligerweise.«<sup>44</sup><sub>13a</sub> Es sei einmal ganz abgesehen davon, daß in der praktischen Welt (z. B. in der politischen) allerdings das »Beschreiten eines Weges« ein Mehr und ein Höheres ist als die bloße *Wegweisung*, daß in der theoretischen Welt jedoch es sich genau *umgekehrt* damit verhält – und deutet der Rhythmus des Hartmannschen Satzes nicht an, es komme mehr auf das »Beschreiten« als auf die *Wegweisung* an? –, so kann ich auch noch in einem anderen Sinne Hartmann hier nicht zustimmen. Ich würde diesen Punkt nicht erwähnen, lägen hier nicht *Richtungsdifferenzen der Wege* vor zwischen dem »Formalismus« (und allen meinen übrigen, Ethisches berührenden Arbeiten) und Hartmanns »Ethik« – Richtungsverschiedenheiten, die Hartmann seinerseits nur für ein Mehr oder Weniger des Weges in *einer* Richtung zu halten scheint. Ich möchte hier nicht urgieren, daß das Ganze meines umfassen-

den ethischen Schrifttums an ethischen *Einzelanalysen* und Folgerungen aus den Lehren des »Formalismus« bis in die konkretesten Probleme fortschreitet. Hartmann selber würde gerade das am wenigsten übersehen, hätte er nicht von »eigentlicher Ethik« einen von vornherein erheblich eingeschränkteren »Begriff« als ich. Und hier habe ich allerdings ein paar *Gesamtbedenken* gegen sein ganzes Werk, die offen zu sagen nur dienlich sein können. Ich vermisse in diesem Werke erstmalig<sup>14</sup> eine Analyse des sittlichen *Lebens* der *Persönlichkeit*, wie sie in den großen Vorgängen des Ge|wissens, überhaupt in allen Arten von sittlichen »Akten« in die Erscheinung treten.<sup>15</sup> Wenn wir auch gelernt haben, uns um den »objektiven Gehalt« der Werte zu bekümmern, so dürfen wir – sollen wir nicht in einen den *lebendigen Geist* erstarrenden Objektivismus und Ontologismus zurückfallen – das sittliche *Leben des Subjekts* als Problem nicht vernachlässigen. Überhaupt muß ich einen von Wesen und möglichem *Vollzug* lebendiger geistiger *Akte* ganz »unabhängig« bestehen sollenden Ideen- und Werthimmel – »unabhängig« nicht *nur* von Mensch und menschlichem Bewußtsein, sondern von *Wesen und Vollzug eines lebendigen Geistes überhaupt* – prinzipiell schon von der *Schwelle* der Philosophie zurückweisen. Das gilt für Erkenntnistheorie und Ontologie nicht minder als für die Ethik (vgl. Hartmanns »Metaphysik der Erkenntnis«<sup>45</sup> mit meiner oben zitierten Abhandlung »Arbeit und Erkenntnis«, besonders dem Teil über Wesen und Gegebenheit der »Realität«). Darum kann ich – so viele echte Fortschritte der materialen Wertethik ich in Hartmanns Werk anzuerkennen gewillt bin, darunter auch manche seiner Kritiken meiner Aufstellungen, – z. B. die Kritiken meines Personbegriffes (etwa meiner These, Person könne nie »Gegenstand« sein), seine Kritik der »Gesamtperson«, *nicht* als berechtigt anerkennen. Es erscheint mir eine übertriebene *Reaktion* gegen die maßlosen Marburger Überspannungen eines »erzeugenden Denkens« und eines die Werte erst erzeugenden »gesetzmäßigen« »reinen« Wollens, wenn Hartmann nun auf einen allzu handgreiflichen Realontologismus und Wertwesenobjektivismus zurückgeht, der fast mittelalterlich anmutet, ja der noch *hinter* die lebendigen Substanzen des Christentums führt und *seine* prinzipielle Entdeckung des ewigen Rechtes der lebendigen, *nicht* gegenstandsfähigen und *nur*

»aktual« seienden Subjektivität in Gott *und* Mensch. Die noch weit über diese christliche Eroberung (gegenüber der Antike) hinausgehende Entdeckung des Rechtes des *lebendigen Geistes* durch die Neuzeit wird bei Hartmann erst recht in Frage gezogen. – Der zweite Punkt, den ich nur kurz hervorhebe, betrifft die allzu geringe Beachtung, die Hartmann der *historischen* und der *sozialen Natur* alles lebendigen *Ethos* und *seiner* besonderen Wertordnung beilegt. Der Mensch *atmet* auch als geistiges Wesen nur in Geschichte und Gesellschaft. So wenig ich Erkenntnistheorie zu trennen vermag von den großen Problemen der *Geschichte* der Strukturen menschlichen Geistes (s. meine Vorrede<sub>16</sub> zu dem Buche »Die Wissensformen und die Gesellschaft«),<sup>46</sup> so wenig die Ethik von der *Geschichte der Ethosformen*. Darum sehe ich die Richtung der | Fortbildung der materialen Wertethik allerdings viel weniger in dem, was Hartmann die »eigentliche Ethik« nennt, d.h. einer durchaus, ja schroff »individualistisch« eingestellten Tugendanalyse nach Art des Aristoteles und mehr noch der Stoa, auch nicht in einzelnen (an sich dankenswerten) Analysen von Werten, die aus der Struktur der Gemeinschaft und Geschichte, wo sie *zuerst erlebt* waren, herausgebrochen und völlig verzeitlosigt sind (z. B. die »Fernstenliebe« Fr. Nietzsches),<sup>47</sup> sondern in einer *Entwicklungsphilosophie des sittlichen Bewußtseins* in Geschichte und Gesellschaft. Und endlich kann ich auch die vollständige *sachliche*, nicht *nur* methodische Losreißung der ethischen Probleme von der Metaphysik, der »Person« vom *Grunde* aller Dinge, zugleich die nach Hartmann bestehende absolute »Antinomik« von Ethik und Metaphysik des Absoluten, resp. Religionsphilosophie (s. 85.<sup>17</sup> Kapitel der »Ethik«, ferner I. Teil, 21. Kapitel)<sup>48</sup> *nicht* billigen, die zu den eigenartigsten Merkmalen des großangelegten Hartmannschen Werkes gehören.\* Wenn so das lebendige Band zwischen

\* Das gilt vor allem von Hartmanns Forderung (um der »Würde und Freiheit« des Menschen willen), daß es keine Art von objektiver Teleologie (*und* Teleoklinie) geben »dürfe«. *Warum* aber »soll« die Welt und ihr Grund dieser bloßen »Forderung« eines *sehr* überspannten Begriffes von »Würde und Freiheit« des Menschen genügen? Darf und kann man dem, was sicher am *meisten* »unabhängig« von uns ist, d.h. dem absoluten Sein, solches »vorschreiben«? Schon den Lebensprozessen gegenüber

Ethik und Metaphysik des absoluten Seins – selbst I. Kant hat es nicht in solch systematischer Weise *zerrissen* wie N. Hartmann – nicht also durchschnitten werden darf, wie es Hartmann in jenen Abschnitten (s. auch sein Vorwort) tut, wo er dem »postulatorischen Atheismus« Friedrich Nietzsches am nächsten kommt (vgl. meinen Aufsatz »Mensch und Geschichte« in der »Neuen Rundschau«, Novemberheft 1926),<sup>49</sup> so möchte ich andererseits | ebenso wenig das Band – das scharf entgegengesetzte – zum *Kairos*, d. h. zu der Forderung der *Stunde unseres* menschlichen und historischen Menschseins und Lebens so völlig durchschnitten sehen, wie es bei Hartmann zu geschehen scheint. – –

In einem Hartmann entgegengesetzten Sinne hat ein südafrikanischer Schüler des Verfassers *H.G. Stocker* (Bure) in seinem von der Kritik mit Recht ausgezeichnet aufgenommenen Buche »Das Gewissen« (Cohen, Bonn 1925),<sup>50</sup> wesentliche Ausführungen des »Formalismus« und des übrigen, ethische Probleme berührenden Schrifttums des Verfassers fortgebildet und vertieft. Das Buch stellt trotz mancher kritischer Einwände, die man gegen Einzelheiten erheben kann, die genaueste und präziseste Analyse der Gewissensphänomene dar, die wir bis zur Stunde besitzen. Dieser Satz (s. mein Vorwort zu dem Werk) ist auch von hervorragenden Kritikern des Buches (z. B. von K. Groos)<sup>51</sup> mehrfach anerkannt worden. –

kann man es nicht. – Ich bitte den Leser hierzu meine Ausführungen in »Erkenntnis und Arbeit« (in »Die Wissensformen und die Gesellschaft«, S. 480 ff.)<sup>52</sup> zu vergleichen, wo ich in genau entgegengesetzter Denkrichtung die Annahme einer allgültigen formal-mechanischen Kausalität der Natur (besonders der Lebenserscheinungen und der seelischen Vorgänge) aus dem bloßen (willkürlichen) »*fiat*« des *Beherrschungswillens* des Menschen, resp. der aufsteigenden bürgerlichen Gesellschaft und *iherem* Gedanken vom »Menschen« (vgl. auch meine Wissenssoziologie)<sup>53</sup> ableite und solch leere »Postulate« nach vollständiger Beherrschbarkeit der Natur (und damit die ihr entsprechende »Freiheit und Würde des Menschen«) ebenso zurückweise, wie ich im »Vom Ewigen im Menschen«<sup>54</sup> die »Postulate« Kants nach einem theistischen Gott zurückgewiesen hatte. *Weder* das Dasein *noch* das Nichtdasein Gottes kümmert sich um menschliche und ethische »*Postulate*«.

In *soziologischer* Hinsicht dürfte der Formalismus innerhalb des deutschen Sprachgebietes am stärksten eingewirkt haben auf den wohl tiefsten Kopf unter jenen, die sich heute um eine *philosophische* Grundlegung der Soziologie bemühen, auf Theodor Litt, dessen Werk »Individuum und Gemeinschaft« (Leipzig, 1926, 3. Aufl.) die Spuren einer energischen und tiefeschürfenden kritischen Auseinandersetzung mit den betreffenden Abschnitten des »Formalismus« in jedem seiner wesentlichen Teile an sich trägt.<sup>55</sup> Es ist ja die eigenartige Form der Dankbarkeit des »dialektischen« Geistes – und ein solcher Geist ist Theodor Litt im besten Sinne der neuerdings, wie mir scheint, wieder allzu beliebt werdenden Methode Hegels – daß er selbst mehr *durch* und *in* der Kritik, ja relativen Negation (»absolute« Negation kennt ja die »Dialektik« nicht) der Positionen *derer* selbständig fortschreitet, die er zur Auseinandersetzung wählt. Und trotzdem – das in der dialektischen Denkart mit »weil« fast zusammenfällt – Litt fast an allen Stellen, da er den Formalismus zitiert, sich *gegen* seine Thesen wendet, ist es mir ein besonderes Bedürfnis, die Dankbarkeit der *Tat*, die er dem »Formalismus« durch sein Werk erwiesen hat, meinerseits hier zu erwidern. Denn ich habe sehr viel aus seinem tiefeschürfenden Werke gelernt – am meisten aus *den* Abschnitten, die den Übergang *im* Menschen von Natur zu Geist (homo naturalis zu homo rationalis im Wesenssinne) durch den Gedanken, daß Geist nur in gewissen aufeinander wesensbezüglichen Akten *sozialer* Artung seine mögliche *Existenzform* (metaphysisch seine »Manifestationsbedingung«) hat, »eingermaßen« zu überbrücken suchen (s. S. 323 ff.). Ich möchte die Früchte dessen, | was ich lernte, auf einen Teil meiner Anthropologie versparen und gehe darauf hier nicht weiter ein.\*

Nicht soviel wie Theodor Litt konnte *E. Troeltsch* in seinen kritischen Ausführungen über den »Formalismus« in seinem Werke »Historismus« (Band II, S. 608 ff.) dem Verfasser geben.<sup>56</sup> Seine Ausführungen über die dem Formalismus mangelnde Ehrfurcht vor der Individualität (der Person, des Volkstums und der ge-

\* Was Litts Stellung zu N. Hartmann und mir in der engeren Ethik betrifft, vergleiche seine »Ethik der Neuzeit« im Handbuch der Philosophie, herausgegeben von A. Bäuml und M. Schröter, München 1926.<sup>57</sup>

schichtlichen Stunde) treffen den Verfasser *nicht*, der den Begriff des objektiven je absolut Guten »für mich« (s. »Formalismus« S. 508 ff.) zu einer seiner Thesen machte. E. Troeltsch war einer der verehrenden würdigsten Geister Deutschlands und unserer Zeit. Der Verfasser dankt ihm viel. Aber strenge und reine *Sachphilosophie*, die philosophische Probleme aus dem großen *Weltgerede*, das Geschichte der Philosophie heißt, herauslöst und streng und rein *in sich selbst* betrachtet, war eben nicht seine Sache. –

In Spanien hat *Ortega y Gasset*, Professor der Metaphysik an der Universität in Madrid, den werttheoretischen und soziologischen Teilen des Formalismus weitgehend Gefolgschaft geleistet (vgl. in der »Revista de Occidente« Jahrg. I Heft 4 die Abhandlung 1. »Qué son los valores?«; ferner die beiden Werke Ortegas »El Tema de nuestro Tiempo« Madrid, Calpe 1923 und »El Espectador« T. 1–3, Madrid 1921).<sup>58</sup> In Japan hat der Soziologe Yasuma Takata eine scharfsinnige Abhandlung über die wesenssoziologischen Teile des Buches verfaßt (»Über die Gemeinschaft als Typus«, Fukuoka 1926).<sup>59</sup> –

Was die Auswirkung des Buches nach der *psychologischen* Seite hin betrifft, so waren es vor allem die Theorien über »Ich«, »Leib«, »Person«, die Arten der geistigen Motivation und der psychischen Kausalität, ferner die eingehend erörterten Gesetze der »Tiefenschichten der Gefühle«, die Beachtung und Fortbildung gefunden haben, so bei W. Stern (Wertphilosophie),<sup>60</sup> A. Grünbaum (vgl. sein Buch über »Herrschen und Lieben«, Cohen, Bonn 1924),<sup>61</sup> Paul Schilder (vgl. sein Buch »Medizinische Psychologie«, Springer 1924 und »Das Körperschema«, Springer 1923),<sup>62</sup> bei dem holländischen Psychiater H. C. Rümke (s. seine Schrift »Zur Phänomenologie und Klinik des Glücksgefühls«),<sup>63</sup> endlich bei Kurt Schneider »Die Schichtung des emotionalen Lebens und der Aufbau der Depressionszustände« (Zeitschrift für Psychologie Bd. 59).<sup>64</sup> Von Weizsäckers | lesenswerte Arbeit über »Seelenbehandlung und Seelenführung«, (Bertelsmann, Gütersloh 1926), verwertet die im Formalismus gegebene Lehre der »Solidarität« von personalen Akten für seine medizinische Anthropologie.<sup>65</sup> – –

In *pädagogischer* Richtung hat der Formalismus noch relativ wenig gewirkt. *G. Kerschensteiner* hat in seinem überaus anregenden und wahrhaft *konstruktiven* Werke »Theorie der Bildung«

(Teubner, Leipzig 1926)<sup>66</sup> sich auf eine auch dem Verfasser fruchtbar erscheinenden Weise mit dem »Formalismus« auseinandergesetzt. –

Der Verfasser gestattet sich endlich darauf hinzuweisen, daß er in einem Vortragszyklus über »*Moral und Politik*« (an der »Hochschule für Politik«, Berlin, Winter 1926/27) und einem anderen Vortrage über den »*Ewigen Frieden*« (im Reichswehrministerium 1927)<sup>67</sup> eine besondere Anwendung der im Formalismus gefundenen Prinzipien auf die hier genannten Fragen eingehend durchgeführt hat; diese Zyklen werden demnächst besonders erscheinen. Sie deuten zugleich die Richtung der Fortentwicklung an, die der Verfasser für die materiale Wertethik erwünscht findet und erhofft. –

Seine aus Verantwortung des Autors und dem Zufall des Verstehens gemischten »*Schicksale*« – im Guten und Schlechten, im Wahren und Falschen – trägt jedes echt philosophische Werk auf seinem Rücken.

Mögen sie diesem Werke in der Folge nicht schwerer zu tragen werden, als sie ihm bisher gewesen sind.

Köln, im Dezember 1926.

Max Scheler. |



DER FORMALISMUS IN DER ETHIK UND  
DIE MATERIALE WERTETHIK.

(mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants)<sup>18</sup>

I. TEIL

*Einleitende Bemerkung.*

In einer demnächst erscheinenden größeren Arbeit<sup>68</sup> will ich versuchen eine materiale Wertethik auf der breitesten Basis phänomenologischer Erfahrung zu entwickeln. Gegen ein solches Unternehmen erhebt Einspruch die noch in der Gegenwart weithin in Geltung stehende Ethik Kants. Da ich in jener Arbeit die Ansichten anderer Philosophen keiner Kritik unterwerfen will, sondern nur so weit ihre Lehren heranziehen möchte, als sie geeignet sind, die eigenen positiven Sätze zu erleuchten, so möchte ich an dieser Stelle durch eine Kritik des Formalismus in der Ethik überhaupt und insbesondere der von Kant für ihn angeführten Argumente mir gleichsam für jene positive Arbeit freie Bahn schaffen. In letzter Linie gilt in der Philosophie das Wort Spinozas: Die Wahrheit ist das Kennzeichen ihrer selbst und des Falschen.<sup>69</sup> Darum werde ich schon in dieser Arbeit jene Kritik nur in der Form leisten können, daß ich die Irrigkeit der Kantischen Voraussetzungen dadurch aufweise, daß ich an ihre Stelle die richtigen zu setzen suche.

Es würde nach meiner Meinung einen großen Irrtum darstellen, wollte man annehmen, es habe irgendeine der nachkantischen Richtungen materialer Ethik die Kantische Lehre widerlegt. Ich bin so wenig dieser Meinung, daß ich vielmehr glaube, daß alle diese neuen Richtungen, die einen materialen Grundwert, wie »Leben«, »Wohlfahrt« usw. zum Ausgangspunkt der ethischen Argumentation machten, nur Beispiele für eine Voraussetzung abgeben, deren endgültige Zurückweisung gerade das höchste Verdienst, ja streng genommen das einzige Verdienst der praktischen Philosophie Kants | ausmacht. Denn alle jene Formen materialer

Ethik sind mit geringen Ausnahmen gleichzeitig Formen der *Güter-* und *Zweckethik*. Aber alle Ethik, die von der Frage: was ist das höchste Gut? oder: was ist der Endzweck aller Willensbestrebungen? ausgeht, halte ich durch Kant ein für allemal als widerlegt. Alle nachkantische Ethik, so viel sie in der Erleuchtung besonderer konkreter sittlicher Werte und in der Analyse konkreter sittlicher Lebensbeziehungen auch geleistet haben mag, vermag in ihren prinzipiellen Teilen nur den Hintergrund abzugeben, auf dem sich die Größe, die Festigkeit und die Geschlossenheit des Werkes Kants nur um so leuchtender und plastischer abhebt.

Andererseits aber bin ich der Überzeugung, daß dieser Koloß aus Stahl und Bronze die Philosophie absperrt auf ihrem Wege zu einer konkreten einsichtigen und gleichwohl von aller positiven psychologischen und geschichtlichen Erfahrung unabhängigen Lehre von den sittlichen Werten, ihrer Rangordnung und den auf dieser Rangordnung beruhenden Normen; und damit zugleich von jedem auf wahrer Einsicht beruhenden Einbau der sittlichen Werte in das Leben des Menschen. Alle Sicht auf die Fülle der sittlichen Welt und ihrer Qualitäten, alle Überzeugung, über sie selbst und ihre Verhältnisse etwas *Bindendes* ausmachen zu können, ist uns geraubt, solange jene furchtbar erhabene Formel in ihrer Leere für das einzige strenge und einsichtige Ergebnis aller philosophischen Ethik gilt.

Alle sogenannte »immanente« Kritik, die nur auf die Folgerichtigkeit der Kantischen Aufstellungen Bedacht nähme, hätte zu diesem Zwecke keinerlei Wert. Vielmehr soll es sich hier darum handeln, alle jene Voraussetzungen Kants aufzudecken, die nur zum Teile von ihm selbst formuliert, zum größten Teile aber von ihm verschwiegen worden sind – wohl darum, weil er sie für zu selbstverständlich gehalten hat, um ihrer auch nur ausdrücklich zu gedenken. Voraussetzungen solcher Art sind meist solche, die er mit der gesamten Philosophie der neueren Zeit teilt, oder solche, die er unbesehen und ungeprüft von den englischen Empiristen und Assoziationspsychologen übernommen hat. Wir werden im Laufe der Abhandlung auf beide Arten stoßen. Die bisherige Kantkritik scheint uns auf sie viel zu wenig Bedacht genommen zu haben. Aber auch darum weise ich hier die Aufgabe einer »immanenten Kritik« zurück, weil es hier nicht darauf ankommen soll, den

»historischen Kant« mit allen seinen zufälligen Schnörkeln einer Kritik zu unterziehen, sondern die Idee einer *formalen Ethik* überhaupt, für die uns die Ethik | Kants nur die – allerdings größte und eindringlichste – Repräsentation und die bei weitem strengste Form, die sie gefunden hat, darstellt.

Ich mache hier jene Voraussetzungen namhaft, die es in gesonderten Abschnitten eingehend zu prüfen gilt, und die ausgesprochen oder nicht der Kantischen Lehre zugrunde liegen. Sie lassen sich auf folgende Sätze zurückführen.

1. Alle materiale Ethik muß notwendig Güter- und Zweckethik sein.
2. Alle materiale Ethik ist notwendig von nur empirisch induktiver und aposteriorischer Geltung; nur eine formale Ethik ist a priori und unabhängig von induktiver Erfahrung gewiß.
3. Alle materiale Ethik ist notwendig Erfolgsethik und nur eine formale Ethik kann als ursprünglicher<sup>19</sup> Träger der Werte gut und böse die Gesinnung oder das gesinnungsvolle Wollen ansprechen.
4. Alle materiale Ethik ist notwendig Hedonismus und geht auf das Dasein sinnlicher Lustzustände an den Gegenständen zurück. Nur eine formale Ethik vermag bei der Aufweisung der sittlichen Werte und der Begründung der auf ihnen beruhenden sittlichen Normen den Hinblick auf sinnliche Lustzustände zu vermeiden.
5. Alle materiale Ethik ist notwendig heteronom, nur die formale Ethik vermag die Autonomie der Person zu begründen und festzustellen.
6. Alle materiale Ethik führt zu bloßer Legalität des Handelns und nur die formale Ethik vermag die Moralität des Wollens zu begründen.
7. Alle materiale Ethik stellt die Person in den Dienst ihrer eigenen Zustände oder ihr fremder Güterdinge; nur die formale Ethik vermag die Würde der Person aufzuweisen und zu begründen.
8. Alle materiale Ethik muß in letzter Linie den Grund aller ethischen Wertschätzungen in den triebhaften Egoismus der menschlichen Naturorganisation verlegen, und nur die for-

male Ethik vermag ein von allem Egoismus und aller besonderen menschlichen Naturorganisation unabhängiges, für alle Vernunftwesen überhaupt gültiges Sittengesetz zu begründen.

## I.

### *Materiale Wertethik und Güter-, resp. Zweckethik.*

Ehe ich auf die irrige Gleichsetzung Kants von Gütern und Werten, resp. auf seine Meinung, es seien die Werte als von Gütern abstrahiert | anzusehen, komme, sei hervorgehoben, daß Kant mit vollem Rechte jede Güter- und Zweckethik als von vornherein verfehlt zurückweist. Dies sei für die Güter- und die Zweckethik zunächst besonders gezeigt.

Güter sind ihrem Wesen nach *Wertdinge*. Wo immer wir, sagt Kant, die Güte oder die sittliche Schlechtigkeit einer Person, eines Willensaktes, einer Handlung usw. von deren Verhältnis zu einer als wirklich gesetzten Welt bestehender Güter (resp. Übel) abhängig machen, ist auch die Güte oder Schlechtigkeit des Willens von dem besonderen zufälligen Dasein dieser Güterwelt mit abhängig gemacht;<sup>70</sup> und gleichzeitig von ihrer erfahrungsmäßigen Erkenntnis. Wie immer auch diese Güter heißen mögen, z. B. Wohlfahrt einer vorhandenen Gemeinschaft, Staat, Kirche, Kultur und Zivilisationsbesitz<sup>20</sup> einer bestimmten Stufe nationaler oder menschlicher Entwicklung, immer würde der sittliche Wert des Willens davon abhängig sein, daß er diese Güterwelt, sei es »erhalte«, sei es »fördere«, sei es in die vorhandene »Entwicklungstendenz« dieser Güterwelt fördernd oder hindernd, beschleunigend oder verzögernd eingreife. Mit der Veränderung dieser Güterwelt würde sich Sinn und Bedeutung von gut und böse ändern; und da diese Güterwelt in fortwährender Veränderung und Bewegung in der Geschichte begriffen ist, so müßte an ihrem Schicksal auch der sittliche Wert menschlichen Wollens und Seins teilnehmen. Eine Vernichtung dieser Güterwelt würde die Idee des sittlichen Wertes selbst aufheben. Alle Ethik wäre damit auf die historische Erfahrung, in der uns diese wechselnde Güterwelt kund wird, aufgebaut. Sie könnte selbstverständlich darum immer nur empirisch induktive Geltung haben. Der Relativismus der Ethik wäre damit ohne

weiteres gegeben. Jedes Gut ist weiterhin eingeschlossen in den natürlichen Kausalnexus der wirklichen Dinge. Jede Güterwelt kann durch Kräfte der Natur oder der Geschichte partiell zerstört werden. Wäre unser Wille abhängig hinsichtlich seines sittlichen Wertes von ihr, so müßte damit auch dieser mit betroffen werden. Auch er wäre damit von den Zufällen abhängig, die in dem wirklichen Kausalverlaufe der Dinge und der Ereignisse liegen. Dies aber ist, wie Kant mit Recht sah, evident *unsinnig*.

Völlig ausgeschlossen aber wäre jede Art von *Kritik* der jeweiligen bestehenden Güterwelt. Wir hätten uns vor jedem beliebigen Teile dieser Güterwelt ohne weiteres zu verbeugen und uns der jeweiligen »Entwicklungstendenz«, die in ihr gelegen sein mag, hinzugeben. Es ist demgegenüber aber zweifellos, daß wir fortgesetzt nicht nur an dieser Güterwelt Kritik üben, z. B. zwischen echter und unechter Kunst, zwischen echter Kultur und Talmikultur, zwischen dem Staat, | wie er ist und wie er sein soll usw. unterscheiden, sondern auch daß wir Personen und Menschen die höchste sittliche Schätzung zollen, die unter Umständen eine solche vorhandene Güterwelt zerschlugen und an ihre Stelle Ideale des Neuaufbaues setzten, die im äußersten Gegensatz zur vorhandenen Güterwelt ihrer Epoche standen. Und das gilt selbstverständlich auch für die »Entwicklungstendenz« oder die »Entwicklungsrichtung« einer solchen Güterwelt. Eine Entwicklungsrichtung kann *selbst* noch *gut* oder *schlecht* sein; auch die Fortbildung der religiösen Gesinnung und Ethik der Propheten zur rabbinischen Gesetzesmoral und zu einer Menge ausgerechneter Kultgeschäfte mit Gott war eine »Entwicklung«. Aber es war eine »Entwicklung« in der Richtung des *Schlechten*, und gut war dasjenige Wollen, das sich jener Entwicklung entgegenstemmte und schließlich jene Entwicklung unterbrach. Jeder Versuch daher, zuerst eine Entwicklungsrichtung der »Welt«, oder des vorhandenen »Lebens« oder der menschlichen »Kultur« usw. festzustellen (gleichgültig, ob diese Entwicklung einen fortschrittlichen, auf Wertvermehrung abzielenden, oder einen rückschrittlichen, auf Wertverminderung abzielenden Charakter trägt), um nachher den sittlichen Wert der Willensakte an dem Verhältnis<sup>21</sup> zu bemessen, die sie für den Gang jener »Entwicklung« haben, trägt gleichfalls alle Züge der von Kant mit Recht zurückgewiesenen Güterethik an sich.

Eben dasselbe gilt nun aber auch für jede Ethik, die einen *Zweck*, sei es einen Zweck der Welt oder der Menschheit oder einen Zweck menschlichen Strebens oder einen sog. »Endzweck« feststellen will, um den sittlichen Wert des Wollens an dem Verhältnisse zu diesem Zwecke zu bemessen. Jede Ethik, die so verfährt, würdigt die Werte gut und böse notwendig zu bloßen *technischen* Werten für diesen Zweck herab. Zwecke sind selbst nur dann berechnete Zwecke, wenn das Wollen, das sie setzt oder gesetzt hat, gutes Wollen war. Dies gilt für alle Zwecke, da es für das Wesen des Zweckes gilt, ganz unabhängig davon, welches Subjekt die Zwecksetzung vollzog; es gilt auch für etwaige »göttliche« Zwecke. Nur an der sittlichen Güte vermögen wir die Zwecke Gottes von denen des Teufels zu unterscheiden. Die Ethik muß es zurückweisen, wenn man von »guten Zwecken« und »schlechten Zwecken« redet. Denn niemals sind Zwecke als solche, abgesehen von den Werten, die in ihrer Setzung realisiert werden sollen, und abgesehen von dem Werte des sie setzenden Aktes, gut oder schlecht. Nicht erst die besondere Art der Verwirklichung eines Zweckes, sondern schon die Setzung eines Zweckes ist entweder gut oder schlecht. Und eben darum kann | gutes und schlechtes Verhalten niemals nach dem Verhältnis zu einem Zwecke, ob es ihn fördere oder hindere, bemessen werden. Die gute Person setzt sich auch gute Zwecke. Niemals aber vermögen wir, ohne Kenntnis der Art und der Phasen, in denen es zu irgendeiner Zwecksetzung kam, an den bloßen *Zweckinhalten* gemeinsame Merkmale entdecken,<sup>22</sup> die den einen Teil der Zwecke gut, den andern schlecht machten. Gut und schlecht sind daher sicher keine Begriffe, die von empirischen Zweckinhalten irgendwie abgezogen wären. Jeder Zweck kann, soweit wir nur ihn selbst kennen, und nicht die Art, wie er gesetzt war, noch gut oder schlecht sein.

Wir unterlassen es, des weiteren auf die Bedeutung und den noch präziseren Sinn dieser großen Einsicht Kants einzugehen, zumal wir nicht fürchten, in diesen Sätzen irgendeinen Widerspruch von den Kreisen zu erfahren, an die allein wir uns hier wenden.

Von äußerster Wichtigkeit aber ist uns die Folgerung, die Kant aus dieser Einsicht zieht. Er vermeint nämlich, weit *mehr* dargetan zu haben, als er dargetan hat; nicht nur *Güter* und *Zwecke*, sondern

auch alle *Werte* materialer Natur seien von einer nach richtiger Methode vorgehenden Ethik als Voraussetzungen der Begriffe gut und böse und ihrer Konstituierung zurückzuweisen. »Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben. Ich verstehe unter Materie des Begehungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird.«<sup>71</sup>

Indem Kant von den wirklichen Güterdingen bei der Begründung der Ethik abzusehen versucht, und dies mit Recht, meint er ohne weiteres auch von den *Werten* absehen zu dürfen, die sich in den Gütern darstellen. Dies aber wäre nur dann richtig, wenn die Wertbegriffe, anstatt in *selbständigen* Phänomenen ihre Erfüllung zu finden, von den *Gütern* abstrahiert wären; oder aber, wenn sie erst aus den tatsächlichen Wirkungen der Güterdinge auf unsere Zustände von Lust und Unlust ablesbar wären. Daß dies der Fall sei, ist eine jener *verschwiegenen* Voraussetzungen, die Kant macht. Auch die weitere Folgerung, es könne sich bei sittlich recht und unrecht, gut und böse nur um die formalen Verhältnisse, die zwischen den Zwecken bestehen (Einheit und Harmonie im Gegensatz zu Widerspruch und Disharmonie), handeln, setzt voraus, daß es *vor* und unabhängig von dem empirischen Zweck, den sich ein Wesen setzt, eine Phase der Willensbildung gar nicht gäbe, in der bereits die *Wertrichtung* des betreffenden Wollens noch ohne eine bestimmte | Zweckidee gegeben wäre. In diesen Folgerungen nun, sagen wir, irrt Kant.<sup>72</sup> Und erst aus *diesem* Irrtum,<sup>23</sup> nicht aber aus der auch für uns gültigen Zurückweisung aller Güter- und Zweckethik ergibt sich der erste der vorhin angeführten Sätze: es müsse alle materiale Ethik notwendig Güter- und<sup>24</sup> Zweckethik sein. Dies ist nun genauer zu erweisen.

### 1. Güter und Werte.

So wenig wie die Farbnamen auf bloße Eigenschaften von körperlichen Dingen gehen – wenn auch in der natürlichen Weltanschauung die Farbenerscheinungen meist nur so weit genauer beachtet werden, als sie als Unterscheidungsmittel verschiedener

körperdinglicher Einheiten fungieren –, so wenig gehen auch die Namen für Werte auf die bloßen Eigenschaften der dinglich gegebenen Einheiten, die wir Güter nennen.\* Wie ich mir ein Rot auch als bloßes extensives Quale z. B. in einer reinen Spektralfarbe zur Gegebenheit bringen kann, ohne es als Belag einer körperlichen Oberfläche, ja nur als Fläche oder als ein Raumartiges überhaupt aufzufassen, so sind mir auch Werte, wie angenehm, reizend, lieblich, aber auch freundlich, vornehm, edel, prinzipiell zugänglich, ohne daß ich sie mir hierbei als Eigenschaften von Dingen oder Menschen vorstelle. Versuchen wir dies zunächst in bezug auf die einfachsten Werte aus der Sphäre des sinnlich Angenehmen zu erweisen, d. h. da, wo die Bindung der Wertqualität an ihre dinglichen Träger wohl noch die *denkbar* innigste ist. Eine jede wohlschmeckende Frucht hat auch ihre besondere *Art* des Wohlgeschmackes. Es verhält sich also durchaus nicht so, daß ein und derselbe Wohlgeschmack nur mit den mannigfachen Empfindungen verschmelze, die z. B. die Kirsche, die Aprikose, der Pfirsich beim Schmecken oder beim Sehen oder beim Tasten bereitet. Der Wohlgeschmack ist in jedem dieser Fälle von dem andern *qualitativ* verschieden; und weder die mit ihm jeweilig verbundenen Komplexe von Geschmacks-, Tast- und Gesichtsempfindungen, noch auch die mannigfachen in der Wahrnehmung jener Früchte zur Erscheinung kommenden Eigenschaften derselben sind es, die jene qualitative Verschiedenheit des Wohlgeschmackes erst zur Differenzierung bringen. Die Wertqualitäten, die das »sinnlich Angenehme« in diesen Fällen besitzt, sind *echte* Qualitäten des Wertes selbst. Daß wir sie in dem Maße, als wir die Kunst und die Fähigkeit haben, sie zu erfassen, | ohne Hinblick auf das optische, taktile, oder durch eine andere Sinnesfunktion außer dem Schmecken gegebene *Bild* der Frucht zu unterscheiden vermögen, ist ohne Zweifel; wie schwierig es auch z. B. sein mag, ohne jede Mitwirkung z. B. des Geruches eine solche Unterscheidung dann zu vollziehen, wenn wir an diese Mitwirkung gewöhnt sind. Für den Ungeübten mag es bereits schwierig sein, im Dunkeln Rot- und Weißwein zu unterscheiden. Aber diese und eine Menge ähn-

\* Vgl. hierzu meinen Aufsatz über Selbsttäuschungen, Ztschr. f. Pathopsychologie, I, S. 139 ff.<sup>73</sup>



licher Tatsachen, wie z. B. die mangelnde Unterscheidungskraft der Wohlgeschmäcke bei Ausschaltung der Geruchsempfindung, zeigen nur die sehr mannigfach abgestufte Geübtheit der betreffenden Menschen und ihre besondere Gewöhnung an eine Art der Aufnahme und der *Fassung* der betreffenden Wohlgeschmäcke.

Was aber schon in dieser Sphäre gilt, das gilt in viel höherem Maße in Wertbereichen außerhalb der Sphäre des sinnlich Angenehmen. Denn in dieser Sphäre sind die Werte ohne Zweifel am innigsten an den Wechsel unserer Zustände und gleichzeitig an die besonderen Dinge gebunden, die uns diese Zustände bereiten. Es ist wohl begreiflich, daß auch darum die Sprache meist keine besonderen Namen für diese Wertqualitäten selbst ausgebildet hat, sondern sie entweder nur nach ihren dinglichen Trägern (z. B. das Angenehme des Rosengeruches) oder nach ihrer Empfindungsgrundlage (z. B. das Angenehme des Süßen, das Unangenehme des Bitteren) unterscheidet.

Ganz gewiß sind z. B. die ästhetischen Werte, die den Worten: lieblich, reizend, erhaben, schön usw. entsprechen, nicht bloße Begriffsworte, die in den gemeinsamen Eigenschaften von Dingen ihre Erfüllung fänden, die Träger dieser Werte sind. Dies zeigt schon die Tatsache, daß uns, suchen wir uns solcher »gemeinsamer Eigenschaften« zu bemächtigen, im Grunde *nichts* in der Hand bleibt. Erst wo wir bereits die Dinge unter einen anderen Begriff stellen, der kein Wertbegriff ist, also etwa nach den gemeinsamen Eigenschaften lieblicher Vasen oder Blumen oder edler Pferde fragen, besteht die Aussicht, solche gemeinsamen Eigenschaften anzugeben. Werte solcher Art sind also nicht definierbar. Trotz ihrer zweifellosen »Gegenständlichkeit« müssen wir sie bereits an den Dingen uns zur Gegebenheit gebracht *haben*, um die betreffenden Dinge als »schön«, als »lieblich«, als »reizend« zu bezeichnen. Jedes dieser Worte faßt eine qualitativ abgestufte Reihe von Werterscheinungen zur Einheit eines Wertbegriffes zusammen, nicht aber wertindifferente Eigenschaften, die uns nur durch ihr konstantes Zusammensein den Schein eines selbständigen Wertgegenstandes vortäuschen. |

Das gilt aber auch für Werte, die der ethischen Sphäre angehören. Daß ein Mensch oder eine Handlung »vornehm« ist oder »gemein«, »mutig« oder »feige«, »rein« oder »schuldig«, »gut« oder

»böse«, das wird uns nicht erst durch konstante Merkmale an diesen Dingen und Vorgängen, die wir angeben könnten, gewiß, noch *besteht* es gar in solchen. Es genügt unter Umständen eine *einzig*e Handlung oder ein *einzig*er Mensch, damit wir in ihm das *Wesen* dieser Werte erfassen können. Dagegen führt ein jeder Versuch, ein gemeinsames Merkmal außer der Sphäre der Werte selbst für die Guten und Bösen z. B. aufzustellen, nicht nur in einen Irrtum der Erkenntnis im theoretischen Sinne, sondern auch in eine sittliche Täuschung schwerster Art. Wo immer man gut oder böse an ein solches, außer dem Wertbereich selbst stehendes *Kennzeichen* gebunden wählte, seien es aufweisbar leibliche oder seelische Anlagen und Eigenschaften der Menschen, sei es Zugehörigkeit zu einem Stande oder einer Partei, und demgemäß von »den Guten und Gerechten« oder »den Bösen und Ungerechten« wie von einer objektiv bestimm- und definierbaren *Klasse* sprach, da verfiel man notwendig irgendeiner Art des »Pharisäismus«, der mögliche *Träger* des »Guten« und *ihre* gemeinsamen Merkmale (als bloßer Träger) für die betreffenden Werte selbst nahm und für das *Wesen* der Werte, für die sie doch nur als Träger fungieren. Der Satz Jesu: »Niemand ist gut außer Gott allein«<sup>74</sup> (sc. zu dessen *Wesen* die Güte gehört) scheint nur den Sinn zu haben, diesen Tatbestand gegen die »Guten und Gerechten« zu erhärten. Er will nicht sagen, daß niemand gut sei in dem Sinne: es könne niemand Eigenschaften haben, die gute Eigenschaften sind. Er will nur sagen, daß »gut« selbst nie in der begrifflich angebbaren Eigenschaft eines Menschen bestehe, wie dies alle jene anzunehmen schienen, die die Guten und Bösen wie Böcke und Lämmer nach angebbaren realen, der Vorstellungssphäre angehörigen Merkmalen sondern wollten, was gewissermaßen die ewig kategoriale *Form* des Pharisäismus ausmacht. Wo wir einen Wert mit Recht aussagen, da genügt es nie, ihn aus Merkmalen und Eigenschaften, die nicht selbst der Sphäre der Werterscheinungen angehören, erst erschließen zu wollen;\* er muß immer selbst anschaulich gegeben sein oder auf eine solche Art der Gegebenheit zurückgehen. So sinnlos es

\* Wohl aber gibt es Konsequenz und Widerstreit, sowie sehr mannigfache Arten von Folgeverhältnissen zwischen den Werthaltungen, die aber nicht logischer Natur sind, sondern einer selbständigen Gesetzmäßigkeit

ist, | nach den gemeinsamen Eigenschaften aller blauen oder roten Dinge zu fragen, da ja nur die einzige Antwort möglich wäre: sie besteht darin, daß sie eben blau und rot sind, so sinnlos ist es auch, nach den gemeinsamen Eigenschaften guter oder böser Handlungen, Gesinnungen, Menschen usw. zu fragen.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß es *echte* und *wahre* Wertqualitäten gibt, die ein eigenes Bereich von *Gegenständen* darstellen, die ihre *besonderen* Verhältnisse und Zusammenhänge haben und schon als *Wertqualitäten* z. B. höher und niedriger usw. sein können. Ist aber dies der Fall, so kann zwischen ihnen auch eine *Ordnung* und eine *Rangordnung* obwalten, die vom Dasein einer *Güterwelt*, in der sie zur Erscheinung kommen,<sup>25</sup> desgleichen von der Bewegung und Veränderung dieser Güterwelt in der Geschichte ganz unabhängig und für deren Erfahrung »a priori« ist.

Aber man könnte einwenden: Was wir zeigten, ist nur, daß die Werte keine Eigenschaften der Dinge sind, oder wenigstens ursprünglich keine solchen; wohl aber müßte man sie als *Kräfte* ansehen oder als *Fähigkeiten* oder als in den Dingen gelegene *Dispositionen*, durch die in fühlenden und begehrenden Subjekten sei es gewisse Gefühlszustände, sei es Begehungen *kausiert* werden. Auch bei Kant finden sich Stellen, wo er dieser zuerst von John Locke vertretenen Theorie zuzuneigen scheint;<sup>75</sup> wäre sie richtig, so müßte allerdings alle Erfahrung von den Werten von solcher Wirkung dieser »Kräfte«, von der Aktualisierung dieser »Fähigkeiten«, von der Erregung dieser »Dispositionen« abhängen;\* Verhältnisse zwischen den Werten z. B. nach hoch und niedrig

des Wertbereichs angehören und auf Wesenszusammenhänge und Wesensunverträglichkeiten zwischen den Werten selbst gründen.

\* Man verwechsle diese Lehre nicht mit der später zu erwähnenden Theorie, welche die Werte auf »permanente Möglichkeiten« oder auf eine bestimmte Ordnung im Ablauf solcher Gefühle und Begehungen, ihr subjektives Dasein für uns aber, das Wertbewußtsein, auf Gefühls- und Begehungsdispositionen oder eine »Erregung« solcher Dispositionen zurückführt<sup>76</sup> – ganz analog wie der Positivismus das Ding der Wahrnehmung auf eine Ordnung im Ablauf von sinnlichen Erscheinungen resp. (subjektiv) auf einen Erwartungszusammenhang zwischen solchen zurückführt –, so daß der Wert sich zu den aktuellen Gefühlen so verhielte, wie das Ding zu den Empfindungsinhalten.

müßten dann aus den realen Verknüpfungen dieser Kräfte und Fähigkeiten resp. realen Dispositionen folgen. In diesem Falle hätte Kant jedenfalls darin recht, daß jede materiale Ethik notwendig empirisch induktiv sein müßte; hingen doch alle Urteile über Werte ab von jenen Wirkungen, welche die Dinge vermöge dieser Kräfte, Fähigkeiten, Dispositionen auf uns als Wesen einer bestimmten realen Naturorganisation ausüben; und erst recht alle Urteile über die Verhältnisse der Werte. Denn da man kaum geneigt sein dürfte, auch »höhere« und »niedrigere« Kräfte und Fähigkeiten anzunehmen, müßte man diesen Unterschied entweder auf die jeweilige Größe dieser Kräfte (etwa einer besonderen Wertenergie, oder auf die Summe irgendwelcher in einem Dinge gelegenen Elementarkräfte) zurückführen oder ihn ganz ins Subjekt verlegen, so daß z. B. die höheren Werte diejenigen wären, die Begehungen von einem stärkeren Grade der Dringlichkeit erregen.\*

Aber so grundirrig diese Theorie für die Farben und ihre Ordnung ist – für die sie Locke gleichfalls annahm –, so irrig auch für die Werte. Vergebens fragt man sich, worin in aller Welt denn jene »Kräfte«, »Fähigkeiten«, »Dispositionen« bestehen sollen. Sind damit gemeint besondere »Wertkräfte«, oder sollen diese Kräfte dieselben sein, die auch die Naturwissenschaft den Dingen zuschreibt, wie Adhäsionskraft, Kohäsion, Gewicht usw.? Es ist klar, daß im ersten Falle eine pure qualitas occulta eingeführt wäre, ein X, das seine ganze Bedeutung erst durch die »Wirkung« erhalte, die es vermeintlich »erklären« soll – etwa wie die vis dormitiva des Molière.<sup>77</sup> Fassen wir die Werte aber als bloße spezielle Fälle und<sup>26</sup> Wirkungen, welche irgendwelche Naturkräfte auf begehrende und fühlende reale Wesen haben – denn im Wirken der Dinge aufeinander scheinen doch jene Kräfte *nicht* zu bestehen, da die Naturwissenschaft ohne sie auskommt –, so ist auch die These verlassen. Dann *sind* die Werte nicht solche Kräfte, sondern sie sind eben jene Wirkungen, die Begehungen und Gefühle *selbst*. Dies aber führt zu einem ganz anderen Typus

\* Für Gefühle müßte man dann von einem größeren Grad der Erregbarkeit reden, was mit der Intensität der Gefühle (der Lust und Unlust) natürlich nicht zusammenfiel.

der Werttheorien.\* Für die Annahme dunkler »Fähigkeiten« und »Dispositionen« gilt dasselbe. Werte sind *klare fühlbare Phänomene*, nicht dunkle *Xe*, die selbst nur ihren Sinn durch jene wohlbekannteren Phänomene finden. Wohl können wir vorläufig, wenn wir den Wert eines Prozesses auf ein fühlbares Wertdatum hin, das wir an jenem Prozesse vorfinden, *voraussetzen*, die noch nicht völlig analysierte Ursache dieses *Prozesses* – *nicht* seines Wertes – sprachlich ungenau als »Wert« bezeichnen. So reden wir etwa von dem verschiedenen »Nährwert« der Speisen, der Kohlenhydrate, der Fette, des Eiweiß usw. Aber hier handelt es sich nicht um besondere dunkle »Fähigkeiten«, »Kräfte«, »Dispositionen«, sondern um chemisch bestimmte Stoffe und Energien (im Sinne der Chemie und Physik); den Wert der Ernährung setzen wir dabei voraus, desgleichen den Wert der »Nahrung«, der uns *in* der Befriedigung des Hungers unmittelbar gegeben ist – und sich vom Wert der Befriedigung des Hungers selbst und erst recht von der damit etwa (nicht immer) verbundenen *Lust* scharf scheidet. Erst dann mag die weitere Frage ergehen, durch welche chemische Eigenschaften ein bestimmter Körper für ein bestimmtes Lebewesen, z. B. den Menschen, normaler Beschaffenheit hinsichtlich Verdauung und Stoffwechsel usw. diesen Wert der Nahrung (für andere Tiere ist vielleicht derselbe Körper »Gift«) und durch welche Quanten dieses Stoffes er welche Größe dieses Wertes trägt. Völlig irrig und verwirrend aber ist es, zu sagen, der Nährwert *besteht* in jenen besonderen chemischen Substanzen, resp. in der Anwesenheit solcher Substanzen in verschiedenen Größenverhältnissen in einer Speise. Man verwechsle doch nicht die Tatsache, daß es Dispositionen *zu* Werten, schärfer zu *Trägern* von Werten, z. B. zu Trägern des Wertes »Nahrung«, in den Dingen und Körpern gibt, mit der ganz anderen Behauptung, der Wert dieser Dinge *sei* selbst nichts als eine bestimmte Disposition oder Fähigkeit!

Alle Werte (auch die Werte »gut« und »böse«) sind materiale Qualitäten, die eine bestimmte Ordnung nach »hoch« und »nieder« zu einander haben; und dies unabhängig von der Seinsform, in die sie eingehen, ob sie z. B. als pure gegenständliche Qualitäten

\* Ich behandle sie im zweiten Teile der Abhandlung im Abschnitt: Materiale Ethik und Hedonismus.<sup>78</sup>

oder als Glieder von Wertverhalten (z. B. Angenehm- oder Schönsein von etwas) oder als Teilmomente in Gütern, oder als Wert, den »ein Ding hat«, vor uns stehen.

Die damit statuierte letzte Unabhängigkeit des Seins der Werte von Dingen, Gütern, Sachverhalten kommt in einer Reihe von Tatsachen scharf zur Erscheinung. Wir kennen ein Stadium der Werterfassung, wo uns der Wert einer Sache bereits sehr klar und evident gegeben ist, *ohne* daß uns die *Träger* dieses Wertes gegeben sind. So ist uns z. B. ein Mensch peinlich und abstoßend oder angenehm und sympathisch, ohne daß wir noch anzugeben vermögen, *woran* dies liegt; so erfassen wir ein Gedicht oder ein anderes Kunstwerk länger als »schön«, als »häßlich«, als »vornehm« oder »gemein«, ohne im entferntesten zu wissen, an welchen Eigenschaften des betreffenden Bildinhaltes dies liegt; so ist auch eine Gegend, ein Zimmer »freundlich« und »peinlich«, desgl. der Aufenthalt in einem Raume, ohne daß uns die *Träger* dieser Werte bekannt sind. Dies gilt gleichmäßig für physisch und psychisch Reales. Weder die Erfahrung des Wertes noch der Grad der | Adäquation und die Evidenz (Adäquation im vollen Sinne plus Evidenz ist die »Selbstgegebenheit« seiner) erweist sich von der Erfahrung der Träger dieser Werte irgendwie abhängig. Auch die *Bedeutung* des Gegenstandes, »was« er in dieser Hinsicht ist (ob z. B. ein Mensch mehr »Künstler« oder »Philosoph« ist), mag beliebig *schwanken*, ohne daß uns dabei sein Wert mitschwankt. In solchen Fällen offenbart sich sehr klar, wie *unabhängig im Sein* die Werte von ihren Trägern sind. Es gilt dies sowohl für die Dinge, wie für die Sachverhalte. Die Werte der Weine unterscheiden setzt eine Kenntnis (etwa nach Zusammensetzung, Herkunft von dieser oder jener Traube, Kelterungsart) in *keinem* Sinne voraus. Aber auch die »Wertverhalte« sind nicht etwa bloße Werte *von* Sachverhalten. Die Erfassung der Sachverhalte ist nicht die Bedingung, unter der sie uns gegeben werden. Daß ein bestimmter Tag im August des vorigen Jahres »herrlich war«, das kann mir gegeben sein, ohne daß mir mitgegeben ist, daß mich damals ein Freund besuchte, der mir besonders teuer ist. Ja es ist uns, als sei sogar die *Wertnuance* eines Gegenstandes (sei es, daß er erinnert, erwartet, vorgestellt oder wahrgenommen ist) sowohl das *Primärste*, was uns von ihm zugeht, als auch der Wert des jeweiligen Ganzen,

dessen Glied oder Teil er ist, gleichsam das »*Medium*«, in dem er erst seinen Bildinhalt oder seine (begriffliche) Bedeutung voll entwickelt. Sein Wert schreitet ihm gleichsam voran; er ist der erste »Bote« seiner besonderen Natur. Wo er selbst noch undeutlich und unklar ist, kann jener bereits deutlich und klar sein. Bei jeder Milieuerfassung erfassen wir z. B. zugleich zunächst das unanalytisierte Ganze und an diesem Ganzen seinen Wert; in dem Werte des Ganzen aber wieder Teilwerte, in die sich dann die einzelnen Bildgegenstände »hineinstellen«.

Doch sehen wir hiervon ab; es bedarf noch eingehender Untersuchungen, wie sich z. B. bei einfachen Farben, Tönen und Kombinationen solcher, der sogenannte Gefühlswert in der *Fundierung* der Gegebenheit zu den übrigen Eigenschaften oder besser Merkmalen der betreffenden Inhalte stellt. Hier ist uns nur von Wichtigkeit die mögliche Unabhängigkeit der Werterfassung von den Wertträgern. Dasselbe gilt natürlich auch von den Wertrelationen. Das Höhersein an Wert einer Sache vor der anderen, können wir erfassen, *ohne* eine der Genauigkeit und dem Deutlichkeitsgrade dieser Erfassung entsprechende Kenntnis der Sachen selbst zu haben; und ohne dabei die Sache, mit der wir die gegenwärtige vergleichen, anders als bloß »gemeint« im Bewußtsein zu haben.\* |

Es ist damit auch klar, daß die *Wertqualitäten* sich nicht mit den *Sachen* verändern. So wenig die Farbe Blau rot wird, wenn sich eine blaue Kugel rot färbt, so wenig werden die Werte und ihre Ordnung dadurch tangiert, daß sich ihre Träger im Wert ändern. Nahrung bleibt Nahrung, Gift bleibt Gift, welche *Körper* auch für diese oder jene Organisation vielleicht zugleich giftig und nahrhaft sind. Der Wert der Freundschaft wird nicht angefochten dadurch, daß sich mein Freund als falsch erweist und mich verrät. Auch die scharfe qualitative Verschiedenheit der Wertqualitäten wird nicht angefochten dadurch, daß es häufig sehr schwierig ist, zu entscheiden, welcher der qualitativ verschiedenen Werte einer Sache zukommt.\*\*

\* Das letztere gilt für alle Relationen.

\*\* Aus dem Gesagten ist klar, wie ungegründet es ist, die Werte darum als »nur subjektiv« ansehen zu wollen, weil sich die Werturteile über dieselbe *Sache* häufig widersprechen. Das Argument ist hier so ungegründet,

Wie verhalten sich nun aber die Wertqualitäten und Wertverhalte zu den Dingen und Gütern?

Die Werte sind durchaus nicht erst als *Güter* verschieden von den Gefühlszuständen und Begehungen, die wir angesichts ihrer erleben. Sie sind es bereits als einfachste *Qualitäten*. Abgesehen von ihrer völlig irrigen Lehre vom »Ding« als einer bloßen »Ordnung der Abfolge der Erscheinungen« irren die positivistischen Philosophen auch gegenüber unserer Frage, wenn sie den Wert in dasselbe Verhältnis zu den aktuellen Begehungen und Gefühlen stellen, wie das Ding zu seinen Erscheinungen. Werte sind schon als Wertphänomene (gleichgültig, ob »Erscheinung« oder »wirklich«) *echte Gegenstände*, die von allen *Gefühlszuständen* verschieden sind; auch ein völlig beziehungsloses »angenehm« ist von der Lust an ihm verschieden, und schon in einem einzigen Falle. In einem einzigen einfachen Falle einer Lust am Angenehmen – nicht erst in einer Folge von Fällen – vermögen wir die Lust und das Angenehmsein zu scheiden. Es wäre auch wohl schwer zu sagen, worin sich *Güter* von den *Werten* noch unterscheiden sollten, wenn bereits die Werte Analoga zu den »Dingen« darstellen sollen, wie z. B. Cornelius<sup>79</sup> annimmt.\* Sind sie dann Dinge zweiten Grades? Und was bedeutet dies?

Und andererseits ist gegen diese Auffassung zu sagen: So wenig uns in der Wahrnehmung der natürlichen Weltanschauung »zunächst« | Inhalte von Empfindungen »gegeben« sind, sondern vielmehr Dinge, diese »Inhalte« aber nur so weit und sofern, als sie das Ding als solches als Träger dieser Bedeutung, und in den besonderen Erscheinungsweisen, die zur Struktur der *dinglichen* Einheit wesensnotwendig gehören, kenntlich machen, so wenig ist uns in der natürlichen Werterfahrung »zunächst« die pure Wertqualität gegeben, sondern diese auch nur sofern und soweit, als sie das *Gut*

wie bei den bekannten Descartesschen und Herbartischen Argumenten für die Farben und Töne; resp. wie dort, wo man die Einheiten der Grundfarben als willkürlich ansetzt, da hinsichtlich ihrer Unterscheidung auf dem Spektrum oft *Schwanken* herrscht, wo die eine Farbe beginnt und die andere endet.

\* H. Cornelius, »Einleitung in die Philosophie« und »Psychologie als Erfahrungswissenschaft«. <sup>80</sup>



als ein Gut dieser bestimmten Art kenntlich macht und in den besonderen Nuancen, die zur Struktur des Gutes als eines Ganzen gehören. Ein jedes »Gut« stellt bereits eine kleine »Hierarchie«\* von Werten dar; und die Wertqualitäten, die in es eingehen, sind unbeschadet ihrer qualitativen Identität in ihrem fühlbaren Sosein noch verschieden gefärbt. So durchläuft ein Kunstwerk z. B. – unbeschadet seiner objektiven Identität als dieses »Gut« – mit den wechselnden Vorzugsregeln zwischen den ästhetischen Elementarwerten – ganz verschiedene »Auffassungen« in der Geschichte, und ganz verschiedene *Wertaspekte* bietet es den verschiedenen Epochen dar; gleichwohl sind diese Wertaspekte durch seine konkrete Natur als dieses Gut und den inneren Aufbau seiner Werte immer mitbedingt. Man kann sie niemals in eine bloße »Summe« einfacher Wertqualitäten aufteilen. Daß diese »Aspekte« – dieser Anföhlbarkeitsgehalt seiner Werte aber bloßer »Aspekt« oder so gearteter »Gehalt« ist, das *hebt* sich erst heraus, wenn wir in einem besonderen Akte unser fühlendes Verhalten zu ihm beachten und *darauf* hinblicken, was uns in *ihm* aus seiner Wertganzheit »gegeben« ist; im schärferen Maße aber erst, wenn wir im *Wechsel* der Aspekte und solcher Gehalte die unmittelbare Identifizierung des in ihnen erfaßten Gutes erleben; so z. B., wenn wir die Güterwelt des klassischen Altertums in ihren historisch so verschiedenen »Wertaspekten« uns klar machen.

Das *Gut* verhält sich zur *Wertqualität* so, wie sich das Ding zu den Qualitäten verhält, die seine »Eigenschaften« erfüllen. Damit ist schon gesagt, daß wir zwischen Gütern d. h. »*Wertdingen*« und bloßen Werten, die Dinge »haben«, die Dingen »zukommen« d. h. »*Dingwerten*«, unterscheiden müssen. Die Güter sind nicht etwa fundiert auf die Dinge, so daß Etwas zunächst Ding sein müßte, um »Gut« sein zu können. Vielmehr stellt das Gut eine »dinghafte« Einheit von Wertqualitäten, resp. Wertverhalten dar, die in einem bestimmten Grundwert fundiert ist. Die *Dinghaftigkeit*, nicht | aber »das« Ding ist im Gute gegenwärtig. (So ist, handelt es sich um ein »materielles« Gut, in ihm wohl das Phänomen der *Materialität*, nicht aber die Materie gegenwärtig.) Ein natürliches

\* Da sich Werte vor allem nach höher und niedriger scheiden, so setzen wir besser beim Gut das Wort »Hierarchie« als, wie beim Dinge, »Struktur«.

Ding der Wahrnehmung mag Träger irgendwelcher Werte sein und insofern ein wertvolles Ding; sofern aber seine Einheit als »Ding« nicht selbst durch die Einheit einer Wertqualität konstituiert ist, sondern sich der Wert nur *zufällig* an ihm findet, ist es noch kein »Gut«. Es mag in diesem Falle eine »Sache« heißen, ein Wort, mit dem wir Dinge bezeichnen, sofern sie Gegenstände einer in einem Werte fundierten erlebten Beziehung auf ein Verfügenkönnen durch eine Willensmacht sind. So setzt der Begriff des Eigentums weder bloße Dinge noch schon Güter, sondern »Sachen« voraus. Das *Gut* hingegen ist ein *Wertding*.

Die Verschiedenheit der Ding- und der Gütereinheiten tritt darin scharf hervor, daß z. B. ein Gut zerstörbar ist, ohne daß das Ding mit zerstört wird, das denselben realen Gegenstand darstellt, z. B. ein Kunstwerk (Bild), dessen Farben verbleichen. Auch kann ein Ding geteilt werden, während derselbe reale Gegenstand als »Gut« hierdurch nicht geteilt, sondern vernichtet wird oder aber auch hierdurch nicht tangiert wird – wenn die Teilung für seinen Gutscharakter Unwesentliches trifft. So ist auch die Veränderung der Güter nicht identisch mit der Veränderung derselben realen Gegenstände als Dinge und umgekehrt.

Erst in den Gütern werden Werte »wirklich«. Sie sind es noch nicht in wertvollen Dingen. Im Gute aber ist der Wert *objektiv* (was er immer ist) *und wirklich* zugleich. Mit jedem neuen Gut erfolgt ein *wahres* Wertwachstum der wirklichen Welt. Wertqualitäten sind hiergegen »ideale Objekte«, wie auch die Farben und Tonqualitäten<sup>27</sup> solche sind.

Es ist also das Gesagte auch so auszudrücken: Güter und Dinge sind von *gleicher Ursprünglichkeit* der Gegebenheit. Mit diesem Satze weisen wir ein Doppeltes zurück. Einmal jeden Versuch, das Wesen des Dinges selbst, die Dinghaftigkeit auf einen Wert, alle *Dingeinheiten* aber auf *Gütereinheiten* zurückzuführen. Ein solcher Versuch ist überall da gemacht worden, wo man die Dingeinheit auf eine Einheit einer bloß »ökonomischen« Zusammenfassung von Inhalten der Empfindung (Ernst Mach)<sup>81</sup> oder auf die Einheit einer »Brauchbarkeit«, »Beherrschbarkeit« u. dgl. zurückführte (z. B. H. Bergson),<sup>82</sup> oder auch, wo man das Ding als eine bloße »Forderung« nach Anerkennung (mit oder ohne einen

eingefühlten Gefühlsgehalt) auffassen zu dürfen meinte. Nach diesen | Theorien wäre alle bloße Materie der Anschauung – unabhängig von *Werten* bestimmter Art – überhaupt noch nicht *dinglich* gestaltet und würde es erst durch Zusammenfassungen, die bereits durch Werte geleitet sind. Das *Ding* wäre selbst eine bloße *Werteinheit*. Hier ist aber – anderer Irrungen nicht zu gedenken – offensichtlich verwechselt, was zu den *besonderen Einheitsbildungen* der Dinge in der natürlichen Weltanschauung führt, mit dem *Wesen* dieser Einheitsform: der Dingheit. Für das Verständlichmachen der ersteren können allerdings die Werte herangezogen werden. Niemals aber für die letztere.

Vom Standpunkt der Ursprünglichkeit der Genese aus gesehen scheint uns vielmehr die Sache so zu liegen, daß in der natürlichen Weltanschauung die realen Gegenstände »zunächst« weder als pure Dinge *noch* als pure Güter gegeben sind, sondern als »Sachen«, d. h. als Dinge, soweit und sofern sie wertvoll sind (und zwar wesentlich nützlich sind); daß aber von dieser Mitte – gleichsam – aus dann die Zusammenfassungen zu puren Dingen (mit geflissentlichem *Absehen* von allen Werten) und zu puren Gütern (mit geflissentlichem Absehen von aller bloßen Dingnatur) begänne.\*

Aber ebenso ist durch das Gesagte zurückgewiesen, die »Güter« als bloße »wertvolle Dinge« anzusehen. Denn eben dies ist für die Güter wesentlich, daß hier der Wert nicht auf das Ding nur aufgebaut erscheint, sondern daß sie gleichsam völlig *durchdrungen* sind von Wert, und daß die Einheit eines *Wertes* bereits die Zusammengefaßtheit aller anderen in dem Gute vorfindlichen Qualitäten – sowohl der übrigen Wertqualitäten *als* derjenigen Qualitäten, die keine solche darstellen, Farben, Formen z. B., wo es sich um materielle Güter handelt – *leitet*. Die Gütereinheit ist fundiert auf einen bestimmten Wert, der im Gute gleichsam die »Stelle« der Dinghaftigkeit ausfüllt (nicht etwa »vertritt«). Es könnten darum in einer Welt der *gleichen Qualitäten* die *Dinge* ganz anders sein, als sie sind, und doch die *Güterwelt* dieselbe. Niemals und auf keinem Gebiete von Gütern ist daher die natürliche Dingwelt für die Gestaltung der Güterwelt irgendwie bestimmend oder auch nur

\* Der *juristische* Begriff der »Sache«, der bereits die Scheidung von Gut und Ding voraussetzt, darf damit nicht gleichgesetzt werden.

beschränkend. Die Welt ist so ursprünglich ein »Gut«, wie sie ein »Ding« ist. Auch alle Entwicklung der Güterwelt ist niemals eine bloße Fortsetzung der Entwicklung der natürlichen Dinge; oder durch deren »Entwicklungsrichtung« bestimmt. |

Dagegen ist jede Bildung einer Güterwelt – wie immer sie erfolge – durch irgendeine *Rangordnung der Werte* bereits geleitet, wie z. B. die Bildung der Kunst einer bestimmten Epoche. Sowohl in der Rangordnung der Güter untereinander, als in jedem einzelnen Gute spiegelt sich insofern die *herrschende* Rangordnung. Diese Rangordnung der Werte bestimmt zwar durchaus nicht *eindeutig* die betreffende Güterwelt. Aber sie steckt ihr einen *Spielraum des Möglichen* ab, außerhalb dessen eine Bildung von Gütern nicht erfolgen kann. Sie ist insofern der betreffenden Güterwelt gegenüber *a priori*. Welche Güter *faktisch* gebildet werden, das hängt von der hierfür aufgewandten Energie, von den Fähigkeiten der Menschen, die sie bilden, von »Material«\* und »Technik« und von tausend Zufällen ab. Aber niemals läßt sich aus diesen Faktoren allein – *ohne* Zuhilfenahme jener anerkannten Rangordnung der Werte als Qualitäten und einer abzielenden Tätigkeit auf sie – die Bildung der Güterwelt verständlich machen. Die vorhandenen Güter stehen bereits unter der *Herrschaft* dieser Rangordnung. Sie ist nicht von ihnen abstrahiert oder eine Folge ihrer. Gleichwohl ist diese Rangordnung der Werte eine *materiale* Rangordnung, eine Ordnung der *Wertqualitäten*. Sofern sie nicht die absolute Rangordnung ist, sondern nur eine »herrschende«, stellt sie sich in denjenigen Vorzugsregeln zwischen den Wertqualitäten dar, welche die Epoche beseelen. Systeme solcher nennen wir in der Sphäre der ästhetischen Werte einen »Stil«, in der Sphäre der praktischen eine »Moral«. \*\* Auch diese Systeme zeigen wieder eine Entfaltung und eine Entwicklung. Aber diese Entwicklung ist von der Entwicklung der Güterwelt selbst *völlig* verschieden und unabhängig von ihr variabel.

\* »Material« ist alle Materie, sofern sie unabhängig von ihrer dinglichen Gliederung zur Güterbildung verwandt wird.

\*\* Vergleiche zu dem hier Gesagten meine Abhandlung »Über Ressentiment und moralisches Werturteil«, <sup>28</sup><sup>83</sup> Desgleichen Wölfflin: »Der Stil in der bildenden Kunst« (Abhandl. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1912).<sup>84</sup>

Aus dem Gesagten geht klar hervor, worauf es uns hier ankommt: Einmal der von Kant richtig und treffend hervorgehobene (hier verallgemeinerte)<sup>29</sup> Satz: »*Daß keine philosophische Wertlehre (sei sie Ethik oder Ästhetik usw.) Güter und noch weniger Dinge voraussetzen darf*«. <sup>85</sup> Aber es geht auch klar hervor, daß es sehr wohl möglich ist, eine *materiale* Wertreihe und eine Ordnung in ihr aufzufinden, die von der Güterwelt und ihren wechselnden Gestaltungen *völlig* unabhängig und ihr | gegenüber *a priori* ist; daß mithin der Schluß von der ersten großen Einsicht Kants auf den Satz, es gebe hinsichtlich nichtsittlicher (und nichtästhetischer) Werte überhaupt keinen von »Erfahrung« (im Sinne der Induktion) *unabhängigen* Gehalt ihres *Wesens* und ihrer Rangordnung, für sittliche und ästhetische aber nur eine *formale* Gesetzmäßigkeit, die von *allen* Werten als materialen Qualitäten absehe, ein *völlig* irriger ist.

## 2. *Das Verhältnis der Werte »Gut« und »Böse« zu den übrigen Werten und zu den Gütern.*

Daß auch der von Kant gemachte Versuch, die Bedeutungen der Wertworte »gut« und »böse« auf das *zurückzuführen*, was Inhalt eines Sollens ist (sei es eines idealen Sollens, des »Sollseins«, sei es eines imperativischen Sollens, des »Seinsollens«), oder zu zeigen, daß es ohne ein Sollen ein »gut« und »böse« gar nicht gäbe, verfehlt ist; daß es ebensowenig angeht, diese Werte auf die bloße »Gesetzmäßigkeit« eines Aktes (des Wollens), schärfer auf die Übereinstimmung des Vollzuges mit einem Gesetze, d. h. auf das »Rechte« zurückzuführen, *das* soll später eingehend gezeigt werden.\*

Hier ist die Frage, welche Besonderheit die Werte »gut« und »böse« gegenüber den übrigen Werten haben und wie sie mit diesen wesentlich verknüpft sind.

Mit Recht scheidet Kant scharf das »gut« und »böse« von allen übrigen Werten und erst recht von den Gütern und Übeln. Er sagt: »Die deutsche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke

\* Siehe den II. Teil dieser Abhandlung.<sup>86</sup>

zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte benennen können, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe und auch ebenso verschiedene Ausdrücke. Für bonum das Gute und das Wohl, für malum das Böse und das Übel.«<sup>87</sup> »Das Gute oder Böse aber bedeutet jederzeit eine Beziehung auf den Willen, sofern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekte zu machen«. (Kr. d. pr. V., I. Tl., I. Bch., II. Hauptst.)<sup>88</sup>

Aber weder gilt sein Versuch, die Wertnatur von »gut« und »böse« ganz zu leugnen, um sie durch »gesetzmäßig« und »gesetzwidrig« zu ersetzen, noch gilt jene vollständige Beziehungslosigkeit, in die Kant das Gute und Böse zu den *übrigen* Werten bringt. Freilich: wären Werte nur die *Folge von Wirkungen der Dinge* auf unsere sinnlichen Gefühlszustände, so könnten auch »gut« und »böse« *keine* | Werte sein; und noch weniger könnte das Recht, etwas »gut« und »böse« zu nennen, von seinem Verhältnis zu den übrigen Werten bedingt sein. Für Vernunftwesen, für Gott, gäbe es dann überhaupt keine »Werte«, da diese eben ganz vom Dasein eines *sinnlich* fühlenden Wesens abhängig wären; natürlich auch keine »höheren« und »niedrigeren« Werte. Auch müßte man – wollte man nicht in die Behauptung verfallen, »gut« und »böse« seien bloß technische Werte zum Werte des sinnlich Angenehmen – dann allerdings auch sagen: daß ein Wollen diesen oder jenen materialen Wert, sei es ein positiver, sei es ein negativer, zu realisieren tendiert, *das* kann es *niemals* sittlich gut oder sittlich schlecht machen. Das Gutsein oder Bösessein wäre völlig unabhängig von aller materialen Wertrealisierung. Dies ist in der Tat die Behauptung Kants. Ob wir Edles oder Gemeines, ob Wohl oder Leid, ob Nutzen oder Schaden zu realisieren suchen, dies sei für das Gut- oder Bösessein des Wollens *ganz* gleichgültig; denn die Bedeutung der Worte »gut« und »böse« erschöpfe sich vollständig in der *gesetzmäßigen* oder *gesetzwidrigen Form*, nach der wir die Setzung einer Wertmaterie der anderen angliedern.

Lassen wir die Ungeheuerlichkeit dieser Behauptung, die verißt, daß die Zwecke des Teufels nicht minder »systematisch« sind wie die Zwecke Gottes, zunächst beiseite. Dann ist es ein *erster* Irr-

tum Kants, zu leugnen, es seien »gut« und »bö« materiale Werte. Es sind aber – sucht man nicht zu konstruieren – *klar fühlbare* materiale Werte eigener Art. Definierbar ist natürlich hier nichts, wie bei allen letzten Wertphänomenen. Wir können hier nur aufordern, genau hinzusehen, was wir im Fühlen eines Bösen und Guten unmittelbar erleben.\*<sup>30</sup> Wohl aber können wir nach den Bedingungen des Erscheinens dieser letzten materialen Werte fragen, desgleichen nach ihren wesensnotwendigen Trägern und ihrem Range; auch nach der Eigenart der Reaktion bei ihrer Gegebenheit.

Stellen wir diese Frage zur Untersuchung.

Dann ist es sicher richtig, wenn Kant sagt, daß die Realisierung eines bestimmten materialen Wertes niemals an sich gut oder böse ist. Gäbe es unter den materialen Werten keine *Rangordnung*, die in ihrem *Wesen* selbst gegründet ist – nicht in den *Dingen*, die sie zufällig tragen –, so müßte es dabei bleiben. *Es gibt* aber eben eine solche. Besteht sie, so erscheint uns sehr klar, welche Beziehung »gut« und »böse« zu den übrigen Werten überhaupt hat. Der Wert »gut« – im absoluten Sinne<sup>31</sup> – ist dann derjenige Wert, der wesensgesetzmäßig an dem *Akte* der *Realisierung* desjenigen Wertes erscheint, der (für die Erkenntnisstufe des ihn realisierenden Wesens) der höchste ist; der Wert »böse«<sup>32</sup> aber derjenige, der am Akte der Realisierung des niedrigsten erscheint. Relativ gut und böse aber ist der Wert, der am Akte erscheint, der auf die Realisierung eines – vom jeweiligen Wertausgangspunkte angesehen – *höheren respektive niederen*<sup>33</sup> Wertes gerichtet ist. D. h. aber, da uns das Höhersein eines Wertes im Akte des »Vorziehens«\*\* gegeben ist – das Niedrigersein im Akte des »Nachsetzens« –: Sittlich gut ist der wertrealisierende Akt, der seiner intendierten Wertmaterie nach mit dem Werte übereinstimmt, der »vorgezogen« ist, und dem widerstreitet, der »nachgesetzt« ist; böse aber ist der Akt, der seiner intendierten Wertmaterie nach dem vorgezogenen Werte

\* »Gut« im absoluten Sinne ist nicht gleich mit »gut« im unendlichen Sinne, ein »gut«, das nur der Idee Gottes zukommt. Denn nur in Gott können wir in jedem Falle den absolut *höchsten* Wert auch als erfaßt ansehen.

\*\* Nicht der Akt des Vorziehens und Nachsetzens ist »gut« oder »böse«; denn diese Akte sind *Erkenntnisakte*, nicht *Willensakte*.

widerstreitet und mit dem nachgesetzten Werte übereinstimmt. In dieser Übereinstimmung und diesem Widerstreit *besteht* nicht etwa »gut« und »böse«; wohl aber sind sie wesensnotwendige Kriterien für ihr Sein.

Der Wert »gut« ist aber in zweiter Linie derjenige Wert, der an dem realisierenden Akte haftet, der innerhalb der höheren (resp. höchsten) Wertstufe den *positiven* Wert, im Unterschiede vom *negativen* Werte, realisiert; der Wert »böse«, der an dem den negativen Wert realisierenden Akte haftet.\*

Der Zusammenhang des »gut« und »böse« mit den übrigen Werten, den Kant leugnet, *besteht* also; und damit auch die Möglichkeit einer materialen Ethik, die auf Grund der Rangordnung der übrigen Werte zu bestimmen vermag, welche Art von Wertrealisierungen »gut« und »böse« sind. Für jede materiale Wertesphäre, über welche die Erkenntnis eines Wesens verfügt, gibt es eine ganz bestimmte *materiale* Ethik, in der die sachentsprechenden Vorzugsgesetze zwischen den materialen Werten aufzuweisen sind.

Sie ist von folgenden Axiomen getragen:

- I.
  1. Die Existenz eines positiven Wertes ist selbst ein positiver Wert.
  2. Die Nichtexistenz eines positiven Wertes ist selbst ein negativer Wert. |
  3. Die Existenz eines negativen Wertes ist selbst ein negativer Wert.
  4. Die Nichtexistenz eines negativen Wertes ist selbst ein positiver Wert.
- II.
  1. Gut ist der Wert in der Sphäre des Wollens, der an der Realisierung eines positiven Wertes haftet.
  2. Böse ist der Wert in der Sphäre des Wollens, der an der Realisierung eines negativen Wertes haftet.
  3. Gut ist der Wert, der in der Sphäre des Wollens an der Realisierung eines höheren (höchsten) Wertes haftet.
  4. Böse ist der Wert, der in der Sphäre des Wollens an der Realisierung eines niedrigeren<sup>34</sup> Wertes haftet.

\* Höhere und niedrigere Werte bilden eine Ordnung, die von der positiven und negativen Natur des Wertes, die auf *jeder* Höhenlage stattfindet, natürlich völlig verschieden ist. Siehe hierzu Kapitel II dieses Abschnittes.<sup>89</sup>



III. Das Kriterium für »gut« und »böse« besteht in dieser Sphäre in der Übereinstimmung<sup>35</sup> des in der Realisierung intendierten Wertes mit dem Vorzugswerte, resp. im Widerstreite<sup>36</sup> mit dem Nachsetzungswerte.

In einem Punkte aber behält Kant recht. Wesensgesetzmäßig ausgeschlossen ist es, daß die Wertmaterien »gut« und »böse« selbst Materien des realisierenden Aktes (»Wollen«) werden.<sup>90</sup> Wer z. B. seinem Nächsten nicht wohl tun will – so daß es ihm auf die Realisierung dieses Wohles ankommt –, sondern nur die Gelegenheit ergreift, in diesem Akte selbst »gut zu sein« oder »Gutes zu tun«, der *ist* nicht oder *tut* nicht wahrhaft »gut«, sondern ist in Wahrheit eine Spielart des Pharisäers, der vor sich selbst nur »gut« *erscheinen* will. Der Wert »gut« erscheint, indem wir den (im Vorziehen gegebenen) höheren positiven Wert realisieren; er erscheint *an* dem Willensakte. Eben darum kann er *nie* die Materie dieses Willensaktes sein. Er befindet sich gleichsam »auf dem Rücken« dieses Aktes und zwar wesensnotwendig; er kann daher *nie in* diesem Akte intendiert sein. Sofern Kant auf der einen Seite leugnet, es gäbe ein materiales Gutes, das auch *Materie* des Wollens sein könne, behält er recht; solche Materie ist stets und notwendig ein *nichtsittlicher* Wert. Sofern er aber andererseits das »gut« durch den Begriff der Pflicht und des Pflichtgemäßen decken will und dann gleichwohl noch sagt, man müsse, um gut zu sein, das »Gute« um seiner selbst willen tun, also auch die Pflicht »aus Pflicht«, verfällt er selbst in diesen Pharisäismus. Kant meint einen Beweis seiner Behauptung, es sei gut und böse kein materialer Wert, auch darin zu sehen, daß diese Werte doch von Gütern und Übeln völlig verschieden seien.<sup>91</sup> Scheidet man aber die Wertqualitäten von den Gütern und Übeln – wie wir es taten –, so entfällt dieser Beweis. Gut und Böse sind materiale Werte; aber | sie sind – wie Kant richtig sagt – von allen *Wertdingen* wesentlich geschieden. Nur in den nichtsittlichen Wertqualitäten, durch sie hindurch, hängen gut und böse und Güter und Übel noch zusammen; in ihnen aber auch faktisch. Alles »gut« und »böse« ist notwendig an Akte der Realisierung gebunden, die auf (mögliche) Vorzugsakte hin erfolgen. Es ist aber nicht notwendig an den *Wahlakt* selbst gebunden – als könne das Wollen nicht ohne stattfindende »Wahl« gut oder böse sein, d. h. ohne

daß sich auf mehr als eine der in einer Mehrheit gegebenen fühlbaren Wertmaterien Strebensakte richten. Im Gegenteil ist gerade das *reinste* und *unmittelbarste* Gute und auch das reinste Böse in dem Akte *des* Wollens gegeben, der sich ganz unmittelbar *ohne* vorangängige »Wahl« auf den Vorzug hin einstellt. Auch wo Wahl stattfindet, kann das Phänomen des »Anderswollenkönnens« allein, ohne ein Wählen selbst, da sein. Der *wahllos* erfolgende *Willensakt* ist also durchaus kein bloßer Triebimpuls (der nur da stattfindet, wo das Vorziehen fehlt). Ein einen Wert realisierender *Akt* ist aber – welches Wesen immer ihn vollziehe – niemals ein *Wertding*. Insofern schließen sich »gut« und »böse« und *Wertdinge* schlechthin aus.

Entschieden zurückzuweisen ist aber die Behauptung Kants, gut und böse hafte *ursprünglich* nur an Akten des Willens. Was vielmehr allein *ursprünglich* »gut« und »böse« heißen kann, d. h. dasjenige, was den materialen Wert »gut« und »böse« vor und unabhängig von allen einzelnen Akten trägt, das ist die »Person«, das *Sein* der Person selbst, so daß wir vom Standpunkt der Träger aus geradezu definieren können: »*Gut*« und »*Böse*« sind *Personwerte*. Es ist einerseits klar, daß jede Rückführung des »gut« und »böse« auf die Erfüllung einer bloßen Gesetzmäßigkeit des Sollens diese Einsicht *sofort* unmöglich macht. Denn es hat keinen Sinn zu sagen, das Sein der Person sei »Erfüllung einer Gesetzmäßigkeit«, sei »normgemäß«, sei »richtig« oder »unrichtig«. Wenn Kant den Willensakt als den *ursprünglichen* Träger des gut und böse ansieht, so ist dies auch eine *Folge* davon, daß er gut und böse nicht als materiale Werte gelten läßt und sie außerdem auf die *Gesetzmäßigkeit* eines Aktes (resp. *Gesetzwidrigkeit*) zurückzuführen sucht. Person ist ihm ein Wesen X erst *dadurch*, daß es Vollzieher einer selbst unpersönlichen Vernunfttätigkeit ist, an erster Stelle der praktischen. Der Wert der Person bestimmt sich ihm daher erst nach dem Werte ihres Willens, nicht dieser nach dem Werte der Person.\* |

In zweiter Linie aber sind Träger der spezifisch sittlichen Werte auch noch nicht einzelne konkrete *Akte* der Person, sondern die

\* Siehe hierzu den II. Teil dieser Abhandlung, Abschnitt: Autonomie und materiale Ethik.<sup>92</sup>

*Richtungen* ihres sittlichen »Könnens«: des Könnens in Hinsicht auf das Realisierenkönnen der durch die letzten Wertqualitätenarten differenzierten *Gebiete* des idealen Sollens, die, als mit dem sittlichen Werte behaftet gedacht, »Tugenden« und »Laster«\* heißen. Dieses »Können« aber (das mit allen bloß dispositionellen »Anlagen« nichts zu tun hat, *für* dessen spezifische Richtungen es aber auch wieder »Dispositionen« und »Anlagen«, »Könnensanlagen« gibt) geht *aller* Idee der Pflicht *voran* als eine Bedingung ihrer Möglichkeit. Was nicht in der Spannweite des »Könnens« eines Wesens liegt, das kann zwar als Forderung des *idealen* Sollens noch an es ergehen; es kann aber niemals »Imperativ« für es sein und seine »Pflicht« heißen.\*\*

Erst in *dritter* Linie sind Träger des »gut« und »böse« die *Akte* einer Person, darunter auch die Akte des Wollens und Handelns. Vom Handeln als einem besonderen Träger der sittlichen Werte wird später die Rede sein.<sup>93</sup> Hier sei nur hervorgehoben, daß es wieder eine durch nichts begründete Einseitigkeit der Kantischen Konstruktion ist, wenn er unter den Akten die *Willensakte* allein nennt. Es gibt eine Fülle von Akten, die durchaus keine Willensakte sind, aber gleichwohl Träger sittlicher Werte. Solche sind z. B. das Verzeihen, das Befehlen, das Gehorchen, das Versprechen und noch viele andere.

Mit dem Gesagten ist der Wesensunterschied von »gut« und »böse«<sup>37</sup> von allen materialen Werten, die in Gütern und Übeln liegen können, aufs schärfste abgetrennt.<sup>38</sup> Denn die *Person* ist weder selbst ein Ding, noch trägt sie das Wesen der Dinghaftigkeit in sich, wie dies allen Wertdingen wesentlich ist. Als die konkrete Einheit aller nur möglichen Akte steht sie der ganzen Sphäre möglicher »Gegenstände« (seien sie Gegenstände der inneren oder der äußeren Wahrnehmung, d. h. seien sie psychische

\* Bei Kant fehlt charakteristischerweise eine eigentliche Tugendlehre. Für ihn ist »Tugend« nur ein *Niederschlag* der einzelnen pflichtgemäßen Akte, die ja allein ursprünglich »gut« sind. Faktisch ist die Tugend (resp. das Laster) fundierend für den sittlichen Wert *aller* einzelnen Akte. Die Tugendlehre geht der Pflichtenlehre voran.

\*\* Über den Unterschied des idealen Sollens von Norm und Pflichtenlehre siehe den II. Teil dieser Abhandlung.<sup>94</sup>

oder physische) *gegenüber*: erst recht also der gesamten *dinghaften* Sphäre, die ein Teil jener ist. Sie existiert nur im Vollzug ihrer Akte.\* |

Aus dem Gesagten ist zu ersehen, wie völlig unbegründet die Alternative ist, die Kant bezüglich der Bedeutung der Worte »gut« und »böse« annehmen zu dürfen meint. »Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll, so *kann* er nur der Begriff von etwas sein, dessen Existenz Lust verheißt und so die Kausalität des Subjekts zur Hervorbringung desselben, d. h. das Begehungsvermögen bestimmt. Weil es nun unmöglich ist, a priori einzusehen, welche Vorstellung mit Lust, welche hingegen mit Unlust werde begleitet sein, so käme es lediglich auf *Erfahrung* an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böse sei.« (I. Tl., I. Bch., II. Hauptstück der Kritik der praktischen Vernunft.)<sup>95</sup>

Nur die ganz unbegründete Voraussetzung, es gingen alle *materialen* Werte auf *Kausalbeziehungen der Dinge auf unsere* (wie das Folgende lehrt) noch dazu *sinnlichen Gefühlszustände* zurück, macht die Ansetzung dieser Alternative möglich. Erst diese Voraussetzung ist es, die ihn zu jenem »Paradox der Methode« führt: »daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zugrunde gelegt werden müßte), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse«.<sup>96</sup>

### 3. Zwecke und Werte.

Ich sagte: auch *darin* besteht ein zweifelloses Verdienst der Ethik Kants, daß Kant jede Form der Ethik zurückweist, welche die Werte gut und böse als Bestimmungen gewisser Zwecke ansieht oder doch in dem Verhältnis einer Person, einer Handlung, eines Wollens zu irgendeinem *Zwecke* oder »*Endzwecke*« die konstituierende Bedingung für deren sinnvolle Anwendung sieht.

\* Siehe hierzu II. Teil der Abhandlung, wo ich den Begriff der Person eingehend entwickle.<sup>97</sup>