

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

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 657

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% chlорfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung: Die Erkundung der Moralität.	
Schelers Grundlegung der Ethik. Von <i>Christian Bermes</i>	XI
Editorische Notiz. Von <i>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 Streben, Wert und Ziel	52 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

Inhalt	VII
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 Wert 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 transzentalen 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 ^a)	697
6. Die Idee einer Rangordnung reiner Wertpersontypen (ad 6 ^b)	710
Personenverzeichnis	727
Sachverzeichnis	731

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

DIE ERKUNDUNG DER MORALITÄT. SCHELERS GRUNDLEGUNG DER ETHIK

Von Christian Bermes

I.

Der Einstieg in die Scheler'sche Schrift¹ 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)² 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

¹ Zur umfangreichen Sekundärliteratur und Editionsgeschichte vgl. die Bibliographie sowie die Editorische Notiz in der vorliegenden Edition.

² 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 angegangenen 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 transzentalphilosophischen 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.³

³ 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 Schelers 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* Richtiges 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.«⁴

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,

⁴ 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 sollk 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 Tugendethik⁵ – 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

⁵ 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.⁶ 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.⁷ 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

⁶ 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.

⁷ 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 breitester 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 FORMALISMUS IN DER ETHIK UND DIE MATERIALE WERTETHIK.

(mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants)¹⁸

I. TEIL

Einleitende Bemerkung.

In einer demnächst erscheinenden größeren Arbeit⁶⁸ 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.⁶⁹ 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 machen, 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 Kolosß 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 ursprünglicher¹⁹ 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 irrite 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;⁷⁰ und gleichzeitig von ihrer erfahrungsmäßigen Erkenntnis. Wie immer auch diese Güter heißen mögen, z. B. Wohlfahrt einer vorhandenen Gemeinschaft, Staat, Kirche, Kultur und Zivilisationsbesitz₂₀ 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 »förderne«, 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 jeweilig bestehenden Güterwelt. Wir hätten uns vor jedem beliebigen Teile dieser Güterwelt ohne weiteres zu verbeugen und uns der jeweili-gen »Entwicklungstendenz«, die in ihr gelegen sein mag, hinzuge-geben. Es ist demgegenüber aber zweifellos, daß wir fortgesetzt nicht nur an dieser Güterwelt Kritik üben, z. B. zwischen echter und un-echter Kunst, zwischen echter Kultur und Talmikultur, zwischen dem Staat, | wie er ist und wie er sein soll usw. unterscheiden, son-dern 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 Gesin-nung 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 Rich-tung des *Schlechten*, und gut war dasjenige Wollen, das sich je-ner Entwicklung entgegenstemmte und schließlich jene Entwick-lung unterbrach. Jeder Versuch daher, zuerst eine Entwicklungs-richtung der »Welt«, oder des vorhandenen »Lebens« oder der menschlichen »Kultur« usw. festzustellen (gleichgültig, ob diese Entwicklung einen fortschrittlichen, auf Wertvermehrung abzie-lenden, oder einen rückschrittlichen, auf Wertverminderung ab-zielenden Charakter trägt), um nachher den sittlichen Wert der Willensakte an dem Verhältnis₂₁ 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 berechtigte 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,²² die den einen Teil der Zwecke gut, den andern schlecht machen. 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 Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben. Ich verstehe unter Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird.«⁷¹

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.⁷² Und erst aus *diesem Irrtum*,²³ 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- und²⁴ 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 wohlgeschmeckende 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 verschmolze, 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 jeweils 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.⁷³

licher Tatsachen, wie z. B. die mangelnde Unterscheidungskraft der Wohlgesmäcke 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 Wohlgesmäcke.

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 *einige* Handlung oder ein *einiger* 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 wähnte, 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«⁷⁴ (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,²⁵ 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 Begehrungen *kausiert* werden. Auch bei Kant finden sich Stellen, wo er dieser zuerst von John Locke vertretenen Theorie zuzuneigen scheint;⁷⁵ 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 Wesenzusammenhänge 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 Begehrungen, ihr subjektives Dasein für uns aber, das Wertbewußtsein, auf Gefühls- und Begehrungsdispositionen oder eine »Erregung« solcher Dispositionen zurückführt⁷⁶ – 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 Begehrungen 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 frägt 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« erhielte, die es vermeintlich »erklären« soll – etwa wie die vis dormitiva des Molière.⁷⁷ Fassen wir die Werte aber als bloße spezielle Fälle und²⁶ 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 Begehrungen 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 zusammenfiele.

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 wohlbekannten 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 *bestehe* 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.⁷⁸

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 längst 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 unanalyisierte 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 Begehrungen, die wir angesichts ihrer erleben. Sie sind es bereits als einfachste *Qualitäten*. Abgesehen von ihrer völlig irrgen 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 Begehrungen 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. Cornelius⁷⁹ 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 Herbartschen 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«.⁸⁰

⁶⁵ Viktor Freiherr von Weizsäcker, geboren am 21.04.1886 in Stuttgart, gestorben am 08.01.1957 in Heidelberg, war Neurologe und Begründer der psychosomatischen Medizin sowie Medizinischen Anthropologie; vgl. ders., Seelenbehandlung und Seelenführung nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet, Gütersloh 1926; wieder abgedruckt in: ders., Gesammelte Schriften, hrsg. von Peter Achilles et al., Bd. V, Frankfurt a.M. 1987, S. 67–141.

⁶⁶ Georg Michael Kerschensteiner, geboren am 29.07.1854 in München, gestorben am 15.01.1932 in München. Kerschensteiner wirkte in München als Reformpädagoge und steuerte wesentliche Impulse zur Entwicklung der Berufsschule bei; vgl. ders., Theorie der Bildung, Leipzig/Berlin 1926,³ 1931.

⁶⁷ Max Scheler, Politik und Moral, in: GW Bd. XIII. Schriften aus dem Nachlaß. Bd. IV. Philosophie und Geschichte, S. 7–74; ders., Zur Idee des ewigen Friedens und des Pazifismus, in: GW Bd. XIII. Schriften aus dem Nachlaß. Bd. IV. Philosophie und Geschichte, S. 77–121.

⁶⁸ Dieses Vorhaben wurde von Max Scheler nicht umgesetzt.

⁶⁹ Vgl. Baruch de Spinoza, Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt (Ethica Ordine Geometrico demonstrata et in quinque Partes distincta, 1677), in: ders., Sämtliche Werke, hrsg. von Wolfgang Bartuschat, Bd. II, Hamburg³ 2010, S. 187: »Wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Finsternis deutlich macht, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen.«

⁷⁰ Vgl. Kant, AA V KpV, S. 21 f.

⁷¹ Kant, AA V KpV, S. 21.

⁷² Vgl. Kant, AA V KpV, S. 22.

⁷³ Max Scheler, Die Idole der Selbsterkenntnis, in: GW Bd. III. Vom Umsturz der Werte, S. 272 ff.

⁷⁴ Vgl. Mk 10,18; Mt 19,17; Lk 18,19.

⁷⁵ Vgl. John Locke, Versuch über den menschlichen Verstand (An Essay Concerning Humane Understanding, 1690), Buch 1 und 2, Hamburg 2006, S. 271 f.: »Demnach sind die Dinge nur in Beziehung auf Freude und Schmerz gut oder übel. Gut nennen wir das, was in uns die Freude zu wecken oder zu steigern oder den Schmerz zu lindern vermag, was uns in den Besitz von etwas Gute setzt oder uns diesen Besitz erhält, bzw. was etwas Übles aus unserm Wege räumt oder von uns fernhält. Im Gegensatz hierzu bezeichnen wir das als Übel, was einen Schmerz zu erzeugen oder zu steigern oder eine Freude in uns zu verringern vermag, was die Ursache dafür sein kann, daß uns etwas Übles beschert oder etwas Gutes genommen wird.«

⁷⁶ Siehe S. 256–272.

⁷⁷ Vgl. Molière, Le malade imaginaire (1673), in: ders., Œuvres complètes, Bd. VIII, hrsg. von René Bray, Paris 1952, S. 105–297, hier: S. 237: »Mihi à docto Doctore / Domandatur causam et rationem, quare / Opium

facit dormire? / A quo respondeo, / Quia est in eo / Virtus dormitiva, / Cujus est natura / Sensus assoupire.«

⁷⁸ Siehe S. 248–260.

⁷⁹ Johannes Wilhelm (Hans) Cornelius, geboren am 27.09.1863 in München, gestorben am 23.08.1947 in Gräfelfing bei München, studierte zunächst Mathematik, Physik und Chemie, wandte sich jedoch später, angeregt durch A. von Hildebrandt und K. Fiedler, der Musik, Bildhauerei, Malerei und deren Ästhetischen Problemen zu; vgl. ders., Einleitung in die Philosophie, Leipzig 1903, Leipzig/Berlin 1921; ders., Psychologie als Erfahrungswissenschaft, Leipzig 1897.

⁸⁰ Vgl. Hans Cornelius, Einleitung in die Philosophie, Leipzig 1903, Leipzig/Berlin 1921; ders., Psychologie als Erfahrungswissenschaft, Leipzig 1897.

⁸¹ Vgl. Ernst Mach, Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen (1886), Jena 1903, 91922, S. 19: »Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen). Man berücksichtige das in Bezug auf den Ausdruck ‚Empfindung‘ S. 17 Gesagte. Die Elemente bilden das Ich. Ich empfinde Grün, will sagen, dass das Element Grün in einem gewissen Complex von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt. Wenn ich aufhöre Grün zu empfinden, wenn ich sterbe, so kommen die Elemente nicht mehr in der gewohnten geläufigen Gesellschaft vor. Damit ist alles gesagt. Nur eine ideelle denökonomische, keine reelle Einheit hat aufgehört zu bestehen. Das Ich ist keine unveränderliche, bestimmte, scharf begrenzte Einheit.«

⁸² Vgl. Henri Bergson, Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist (Matière et Mémoire, 1896), Hamburg 1991, S. 22 f.: »Die Realität der Materie besteht in der Totalität ihrer Elemente und in deren mannigfaltigen Wirkungen. Unsere Vorstellung der Materie entspricht genau unserer möglichen Wirkung auf die Körper; sie resultiert, wenn wir alles eliminieren, was für unsere Bedürfnisse oder allgemeiner: unsere Funktionen ohne Interesse ist.«

⁸³ Max Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in: GW Bd. III. Vom Umsturz der Werte, S. 33–147.

⁸⁴ Heinrich Wölfflin, geboren am 24.06.1864 in Winterthur, gestorben am 19.07.1945 in Zürich, ein Schweizer Kunsthistoriker und Schüler J. Burckhardts, betrachtete die Form bzw. formale Kategorienpaare als wichtigstes Element in der Kunstbetrachtung. Zu W.s bedeutendsten Werken zählen »Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur« (1886), »Das Erklären von Kunstwerken« (1922) und »Gedanken zur Kunstgeschichte« (1941); vgl. ders., Das Problem des Stils in der bildenden Kunst, in: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 1, Berlin 1912, S. 572–578.

⁸⁵ Vgl. Kant, AA V KpV, S. 21: »Alle praktische Prinzipien, die ein Ob-