

Philosophische Bibliothek

Nicolai Hartmann

Das Wertproblem in der
Philosophie der Gegenwart

Aufsätze zu Wert und Sinn

Meiner





NICOLAI HARTMANN

Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart

Aufsätze zu Wert und Sinn

Mit einer Einleitung herausgegeben von

MORITZ VON KALCKREUTH

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 773

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-4413-0

ISBN eBook 978-3-7873-4414-7

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2024. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

<i>Einleitung</i> (Moritz von Kalckreuth)	7
Nicolai Hartmann – Wertforschung in einer Universitätskarriere	7
Die Thematik der Werte in Hartmanns Werk	14
Die Texte dieser Ausgabe	21
Hartmanns Werttheorie im Lichte der Philosophie der Gegenwart	42
Abschließende Bemerkungen	47

NICOLAI HARTMANN

Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart (1936)	51
Vom Wesen sittlicher Forderungen (1955)	61
Über die Stellung der ästhetischen Werte im Reich der Werte überhaupt (1927)	109
Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik (1944)	121
Kants Metaphysik der Sitten und die Ethik unserer Tage (1924)	155
Sinngebung und Sinnerfüllung (1934)	163
Zeitlichkeit und Substantialität (1938)	213
Das Ethos der Persönlichkeit (1949)	263
 Einelnachweise der Aufsätze	273
Register	275

Einleitung

*Nicolai Hartmann –
Wertforschung in einer Universitätskarriere*

»Wer an Menschen und Menschengeschicken stumpf vorübergeht, wen das Erschütternde nicht erschüttert, das Erhebende nicht erhebt, für den ist es vergeblich da im Leben, er hat keinen Teil daran. Wem das Organ fehlt für das unerschöpflich Bedeutungsvolle von Personen und Situationen, Verhältnissen und Geschehnissen, dem bleibt die Welt sinnlos, das Leben bedeutsungslos. Die äußere Leere und Eintönigkeit seines Lebens ist der Reflex seiner inneren Leere, seiner moralischen Blindheit.«¹

Diese eindrucksvolle Textstelle aus Nicolai Hartmanns *Ethik* umreißt verblüffend genau einen ganzen Komplex von Fragen der praktischen Philosophie, die ihn im Laufe seines akademischen Lebens immer wieder beschäftigt haben: Wie können wir unsere Erfahrungen von Sinn und Bedeutung, unser Erleben von ethischen Ansprüchen philosophisch beschreiben? Welche Werte liegen unseren Sinnerfahrungen zu Grunde und welche Gesetzlichkeiten lassen sich in diesem Feld ausmachen? Wie müssen wir auf philosophischer Ebene mit der Vielfalt und dem Wandel dessen, was wir für wertvoll halten oder als sinnstiftend erleben, umgehen? Der vorliegende Band versammelt verschiedene Aufsätze aus den Jahren 1924 bis 1949, in denen er diese (bzw. einige damit verbundene) Fragen entfaltet und sich zu ihnen positioniert.

Hartmann geht es allerdings nicht einfach nur darum, einschlägige Phänomene in ihrer ganzen Eindringlichkeit anschaulich zu machen, sondern um ihre Behandlung im Rahmen eines

¹ Nicolai Hartmann: *Ethik*. Vierte, unveränderte Auflage, Berlin 1962, S. 8.

systematischen Philosophierens. Damit ist eine Philosophie gemeint, die zunächst einmal Problemgehalte herausarbeitet und dabei verschiedene, mitunter widerstreitende Gegebenheiten ernst nimmt, ohne sich voreilig zu positionieren.² Darüber hinaus dürfen Zusammenhänge zwischen einzelnen Phänomenbereichen – etwa von Sollen und Wertföhren – nicht einfach von vornhinein unterstellt werden, sondern müssen sich aus den Untersuchungen der Einzelphänomene ergeben.³ Ange-
sichts dieser Ansprüche verwundert es kaum, dass Hartmann bis heute einen der wenigen Werttheoretiker in der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts darstellt, bei dem sich Interpreten hüten, ihm Prädikate wie »literarisch« oder »unsystematisch« zuzuschreiben.⁴

Nicolai Hartmann (geboren 1882 in Riga, gestorben 1950 in Göttingen) war ein ebenso bedeutender wie institutionell erfolgreicher Philosoph.⁵ Im Jahr 1922 übernahm er die ehe-

² Besonders deutlich wird Hartmanns Selbstverständnis in seinem überaus lesenswerten Aufsatz: »Systematische Selbstdarstellung«, in: *Kleinere Schriften, Bd. I*, Berlin 1955, S. 1–51.

³ Siehe zu Hartmanns Philosophieverständnis auch Gerald Hartung, Matthias Wunsch u. Claudius Strube: »Nicolai Hartmann und die Aufgabe systematischer Philosophie«, in: dies. (Hg.): *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin u. Boston 2012, S. 1–19.

⁴ Insbesondere mit Blick auf Max Scheler oder Georg Simmel hielten sich derartige Vorurteile beharrlich, obwohl mittlerweile verschiedene Arbeiten auf das Vorhandensein eigenständiger Systematiken hingewiesen haben. Siehe zu Simmel exemplarisch Jörn Bohr, Gerald Hartung, Heike Koenig u. Tim-Florian Steinbach (Hg.): *Simmel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2021 sowie zu Scheler: Moritz v. Kalckreuth: *Philosophie der Personalität. Syntheseversuche zwischen Aktvollzug, Leiblichkeit und objektivem Geist*, Hamburg 2021, S. 175–277.

⁵ Für detailliertere Angaben zur Biographie Hartmanns siehe u. a. Martin Morgenstern: *Nicolai Hartmann zur Einführung*, Hamburg 1997, S. 14–28. Eine kurze, aber wegen ihrer Pointiertheit besonders le-
senswerte Beschreibung von Hartmanns Leben findet sich bei Gerhard Danzer: *Wer sind wir? Anthropologie im 20. Jahrhundert*, Heidelberg

malige Professur von Paul Natorp in Marburg – damals eine Universität von Weltrang, die mit großen Namen wie dem bereits genannten Natorp, Hermann Cohen, Rudolf Bultmann, Ernst Robert Curtius und Rudolf Otto assoziiert wurde – und erwarb mit seinem erkenntnistheoretischen Werk *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921) Anerkennung bis in die höchsten Kreise der Philosophie.⁶ Von 1925 bis 1931 lehrte er an der neugegründeten Universität zu Köln, wo er unter anderem seinen Austausch mit Max Scheler und Helmuth Plessner intensivierte.⁷ Kurz nach seinem Wechsel nach Köln erschien seine noch zu Marburger Zeiten fertiggestellte *Ethik* (1926), die umfassende Überlegungen zu Werten und ihrer Seinsweise, zu dem Verhältnis von Wert und Sollen, zur Person und ihren Akten sowie zu weiteren Themen wie etwa Tugenden und Freiheit enthält. Dieses Buch gilt bis heute als Hauptwerk seiner Werttheorie, Ethik und Moralphilosophie – und diese Einschätzung

2011, S. 46–48. Für eine umfassende und sorgfältigst recherchierte Bibliographie der Schriften Hartmanns siehe Joachim Fischer u. Gerald Hartung (Hg.): *Nicolai Hartmanns Dialoge: 1920–1950*, Berlin u. Boston 2020, S. 457–472.

⁶ In Marburg war Hartmann unter anderem akademischer Lehrer von Hans-Georg Gadamer, der ihn in seiner philosophischen Autobiographie ausführlich beschreibt. Siehe Hans-Georg Gadamer: *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt a.M. 1977, S. 14–43. Darüber hinaus begann Hartmann, dort private Disputierzirkel mit Studierenden und Kollegen zu veranstalten, was er über alle weiteren Stationen seiner akademischen Karriere hinweg beibehielt. Für eine kommentierte Auswahl einiger Protokolle siehe Joachim Fischer u. Gerald Hartung (Hg.): *Nicolai Hartmanns Dialoge: 1920–1950*, Berlin u. Boston 2020.

⁷ Zur Geschichte dieser »Kölner Konstellation« siehe die Arbeiten von Joachim Fischer, u.a. »Philosophische Anthropologie und Neue Ontologie. Die ›Kölner Konstellation‹ zwischen Max Scheler, Nicolai Hartmann und Helmuth Plessner als philosophiegeschichtliches Ereignis im 20. Jahrhundert«, in: Erik Norman Dzwiza-Ohlsen u. Andreas Speer (Hg.): *Philosophische Anthropologie als interdisziplinäre Praxis. Max Scheler, Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann in Köln*, Paderborn 2021, S. 1–23.

ist keineswegs unberechtigt. Allerdings legt diese Betrachtung eine Abgeschlossenheit nahe, die in dieser Form kaum haltbar ist und die auch Hartmann schon im Jahrzehnt nach dem Erscheinen des Werkes nicht mehr so gesehen hat.⁸

Aus heutiger Sicht mag die philosophische Thematik der Werte – ebenso die *Axiologie* als mit ihnen befasste philosophische Disziplin – etwas exotisch anmuten. Entsprechend wichtig erscheint der Hinweis, dass das Thema »Werte« zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht nur in der Philosophie, sondern auch in anderen Disziplinen enorm präsent, geradezu *en vogue* war – vermutlich, weil man sich davon eine Verwissenschaftlichung der Diskurse über Sinn und normative Beurteilungen versprach. So befasste sich etwa Max Weber mit den in der Gesellschaft geltenden »Wertordnungen«, der Theologe und Philosoph Ernst Troeltsch schlug vor, sperrige theologische Begriffe wie »Erlösung« oder »ewiges Leben« als Werte zu formulieren, und in der Philosophie diskutierten Denker wie Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Max Scheler und Heinrich Rickert über das Verhältnis von Werten, Leben und Kulturformen.⁹ Mit seiner breiten Systematik hat Hartmann dabei ein Angebot unterbreitet, um die in vielen Fällen zu Einseitigkeiten neigende und von persönlichen Rivalitäten geprägte philosophische Wertforschung zusammenzuführen.¹⁰

⁸ Entsprechend weist er in im »Vorwort zur zweiten Auflage« auf Präzisierungen und Erweiterungen in seinem Denken hin. Vgl. Nicolai Hartmann: *Ethik*, S. VIII–X.

⁹ Siehe exemplarisch Max Weber: »Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften«, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973, S. 489–540; Ernst Troeltsch: »Eschatologie IV: dogmatisch«, in: Friedrich Michael Schiele et al. (Hg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung*. Erste Auflage, Bd. 3, Tübingen 1910, S. 622–632; Georg Simmel: *Essays zur Kulturphilosophie*, Hamburg 2020; Heinrich Rickert: *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen 1921.

¹⁰ Vgl. Christian Thies: »Was bleibt von Hartmanns Ethik«, in: Gerald Hartung, Matthias Wunsch u. Claudius Strube (Hg.): *Von der Sys-*

Im Jahr 1931 wechselte Hartmann abermals die Universität und wurde ordentlicher Professor in Berlin, wo er bis 1945 blieb. Diese Station wird auch heute noch vorrangig mit seinen Schriften zur Ontologie assoziiert, insbesondere den Monographien *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938) sowie *Der Aufbau der realen Welt* (1940), die seinen Ruf als Urheber einer »Neuen Ontologie« festigten. Die dabei gerne vorgenommene gedankliche Gleichsetzung von Hartmann und Ontologie ist angesichts dieser umfangreichen Schriften zwar naheliegend, bringt aber auch einige Nachteile mit sich: Erstens begründet sie das Stereotyp, Hartmanns Philosophie zeichne sich durch eine Art ›nüchterne Gründlichkeit‹ aus, indem verschiedene Bereiche und Strukturen des Seienden distanziert betrachtet und eine nach der anderen abgehandelt würden. Damit schwingt – zumindest unterschwellig – die Zuschreibung einer gewissen Langweiligkeit mit. Da Ontologie zweitens der theoretischen Philosophie zugerechnet wird, entsteht schnell der Eindruck, Hartmann habe sich nach zwischenzeitlichem Interesse an ethischen Fragen im weiteren Verlauf seines Lebens letztlich doch an die theoretische Philosophie gehalten.

Etwas in den Hintergrund gerät angesichts der obigen Aufzählung sein bereits im Jahr 1933 erschienenes Buch über *Das Problem des geistigen Seins*, das bis heute tendenziell unterschätzt wird, obwohl es eines seiner interessantesten und anschlussfähigsten Werke darstellt. Hier nimmt Hartmann nicht nur seine (an Hegel angelehnte) ontologische Dreiteilung des geistigen Seins in »personalen«, »objektiven« und »objektivierten« Geist vor, sondern beschreibt auch die Lebenssituation von

temphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann, Berlin u. Boston 2012, S. 415–432. Einen sehr plastischen Einblick in die Kontroversen der Wertphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts bietet Alexander Nicolai Wendt: »Unsichtbar und unerhört. Kontroversen um Max Schelers Wertphilosophie«, in: Erik Dzwiza-Ohlsen u. Andreas Speer (Hg.): *Philosophische Anthropologie als interdisziplinäre Praxis*, Paderborn 2021, S. 114–133.

Personen innerhalb der verschiedenen historischen und kulturellen Strukturen – und, nicht zu vergessen, auch die daraus folgenden Probleme der Lebensführung.¹¹ Dabei läuft dieses Werk den beiden gerade dargestellten Annahmen über Hartmann völlig zuwider: Insbesondere wenn es um die Darstellung der personalen Situation und ihrer Lebensorientierung geht, bringt Hartmann originelle Einsichten ungeheuer plastisch auf den Punkt, ohne in seiner Wortwahl übermäßig getragen oder gewollt tiefgründig zu wirken. Nüchtern-distanziert oder gar langweilig ist dabei sicherlich nichts. In der philosophischen Systematik verbinden sich zudem ontologische Analysen mit Überlegungen, die eigentlich in der praktischen Philosophie zu Hause sind (Lebensführung, Miteinander, Gewissen usw.). Genauer betrachtet finden sich auch in seinen Werken zur Ontologie einzelne Kapitel, in denen es um Grundlagenfragen praktischer Philosophie geht. So befasst sich Hartmann beispielsweise in der *Grundlegung zur Ontologie* intensiv mit verschiedenen personalen Akten wie Liebe, Hass, praktischer Antizipation usw., während die letzten Kapitel des Buches das Verhältnis von realem Sein und Werten vertiefen.¹²

Hartmanns Zeit in Berlin fällt realgeschichtlich mit dem Niedergang der Weimarer Republik und der gesamten NS-Zeit zusammen. Auch wenn seine politisch-weltanschauliche Positionierung an dieser Stelle nicht umfassend diskutiert werden kann, so erscheint eine kurze Erwähnung doch insofern wichtig, als gerade die Wertphilosophie im Vergleich zu anderen philosophischen Disziplinen unter Verdacht steht, politisch oder weltanschaulich aufgeladen zu sein. Fest steht, dass Hartmann weder bekennender Nationalsozialist noch glühender Wider-

¹¹ Vgl. Nicolai Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin 1962, S. 124–183, 205 ff., 272–280. Siehe dazu auch Moritz von Kalckreuth: *Philosophie der Personalität*, S. 119–140.

¹² Vgl. Nicolai Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1965, S. 163–193, 281–296.

standskämpfer war: Mittlerweile hat sich das Bild von einem weitgehend unpolitischen Universitätsprofessoren gefestigt, der im Rahmen seiner offiziellen Ämter und Funktionen durchaus zu Zugeständnissen gegenüber der herrschenden Ideologie bereit war, die politische Meinungsvielfalt und ihre demokratische Institutionalisierung zu Zeiten der Republik jedoch grundsätzlich wertschätzte.¹³ Mit Blick auf sein Gesamtwerk passt dazu der Befund, dass die politische Philosophie weitestgehend ausgespart wird und nur denkbar allgemeine Themen wie etwa die Notwendigkeit der Übernahme von politischer Verantwortung, die Demokratie als Modell der fruchtbaren Austragung von Wertkonflikten oder die Gefahr eines blinden ›Wertfanatismus‹ behandelt werden.¹⁴

Bei der Lektüre der Hauptwerke von Hartmann entsteht nicht der Eindruck, es mit weltanschaulich eingefärbter Philosophie zu tun zu haben.¹⁵ Das gilt insbesondere für die *Ethik*, die noch in der vergleichsweise stabilen Zeit Mitte der Zwanzigerjahre verfasst worden war und dabei die existenzielle Stimmung der Zeit im Sinne einer Suche nach Sinn- und Wertbindungen aufgreift, ohne sie zu politisieren. Aus heutiger Sicht mag diese Betonung von wissenschaftlicher Neutralität angesichts einer Pluralität möglicher normativer Positionierungen einleuchten, ein Blick auf die Arbeiten zur Wertphilosophie zwischen den Weltkriegen lässt allerdings erahnen, wie viele Autoren es damals für die Aufgabe der Philosophie hielten, *die richtige Lebensweise zu bestimmen und durch den Verweis auf*

¹³ Vgl. Christian Tilitzki: *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Berlin 2002. Zugeständnisse gegenüber der NS-Ideologie bestanden etwa darin, dass er weltanschaulich opportune Kollegen in von ihm herausgegebenen Publikationsorganen wie dem Band *Systematische Philosophie* zu Wort kommen ließ, oder in wohlwollenden Begutachtungen (siehe ebd.).

¹⁴ Vgl. Nicolai Hartmann: *Ethik*, S. 333, 574–579; sowie ders.: *Das Problem des geistigen Seins*, S. 320–337.

¹⁵ Vgl. Martin Morgenstern: *Nicolai Hartmann zur Einführung*, Hamburg 1997, S. 24–27.

spezifische (z. B. ›deutsche‹ oder christliche) Werte zu stützen.¹⁶ Hartmanns unbeirrtes (und unpolitisches) Festhalten am eigenen Programm und Erkenntnisinteresse ist unter diesen Bedingungen zweifellos lobenswert, scheint aber andererseits in der Nachkriegszeit der Schwere der historischen Erfahrungen von Krieg, (Völker-)Mord und Verfolgung nicht gerecht zu werden: Wenn er im Vorwort zur dritten Auflage seiner *Ethik* von 1949 darauf hinweist, dass die »Lage der Ethik in den deutschen Landen noch die gleiche« sei und die »Unruhe des letzten Jahrzehnts« eine Weiterentwicklung der Wertforschung erschwert habe, so entsteht der Eindruck, als werde die vorangegangene weltgeschichtliche Katastrophe zu einer unleidlichen Verzögerung akademischer Forschung heruntergespielt, anstatt z. B. die naheliegende Frage nach dem Versagen von Wertbindungen bzw. der bürgerlich-philosophischen Ethik überhaupt zu stellen.

Im Jahr 1945 wechselte Hartmann ein letztes Mal die Universität und ging nach Göttingen, wo der Lehrbetrieb schon bald nach Kriegsende wieder aufgenommen wurde. Seine dortige Zeit nutzte er insbesondere zur Veröffentlichung von Neuauflagen seiner mittlerweile vergriffenen Werke aus den Zwanziger- und Dreißigerjahren, zudem stellte er u. a. seine Ästhetik fertig. Im Jahr 1950 starb er in Göttingen in Folge eines Herzinfarkts.

Die Thematik der Werte in Hartmanns Werk

Um die Darstellung und Kontextualisierung der in diesem Band gesammelten Texte zu erleichtern, erscheint es hilfreich, einen kurzen Überblick über Hartmanns Wertphilosophie zu bieten.

¹⁶ Als Beispiele ließen sich etwa das Spätwerk von Rudolf Eucken oder Dietrich Heinrich Kerlers eher populärphilosophisches Buch *Weltwille und Wertwille* anführen. Zur politischen Aufladung der Philosophie zwischen den Weltkriegen siehe allgemein: Gerald Hartung u. Caterina Zanfi (Hg.): *Die Philosophiegeschichtsschreibung im Ersten Weltkrieg*, Freiburg u. München 2022.

Hierfür wird zunächst bei der *Ethik* von 1926 angesetzt, auf die sich die heutige Rezeption konzentriert (bzw. beschränkt), um im Anschluss einige Weiterentwicklungen und Interessenverschiebungen zu benennen.

In seiner mit über 800 Druckseiten geradezu monumentalen *Ethik* beginnt Hartmann mit einer Unterscheidung zweier grundlegender Fragerichtungen: *Erstens* können wir fragen, was uns in unserer Lebenswelt überhaupt als bedeutsam begegnet und warum.¹⁷ Diese erste Frage läuft zunächst auf eine Deskription unterschiedlicher Wertphänomene hinaus – z. B. in Form der Darstellung und Unterscheidung verschiedener Wertarten oder -typen. Dabei weist Hartmann mit großem Nachdruck darauf hin, dass sich die Gesamtheit der Werte (bzw. traditionell ausgedrückt: das »Reich der Werte«) nicht auf »sittliche« (in der heutigen Terminologie: moralische) Werte beschränke, sondern auch Güterwerte, Lebenswerte, Kulturwerte usw. einschließe.¹⁸ So wäre beispielsweise die Zweckmäßigkeit eines Werkzeugs ein Güterwert, die Üppigkeit einer Blumenwiese ein vitaler Wert, die Erhabenheit einer Symphonie ein ästhetischer Wert und die Güte einer Person ein moralischer bzw. sittlicher Wert. Moralische Werte sind also nur ein kleiner Teil dessen, was uns als wertvoll und bedeutsam begegnet, woraus folgt, dass bei weitem nicht jede Entscheidung, die mit der Realisierung von Werten zu tun hat, auch eine moralische Entscheidung sein muss. In unserer Lebenserfahrung begegnen uns zudem ganz unterschiedliche ›Träger‹ von Werten: Dinge, Güter, Lebewesen, Personen, Institutionen, Handlungen, Gesinnungen und vieles andere können wertvoll sein, wobei es verschiedene Kompatibilitäten und Inkompatibilitäten von möglichen Trägern und Wertarten gibt.¹⁹

¹⁷ Vgl. Hartmann: *Ethik*, S. 8–16.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 245 ff.

¹⁹ So können gemäß Hartmann beispielsweise moralische Werte nur von Personen, ihren Akten, Handlungen etc. ›getragen‹ werden, nicht aber von Dingen oder tierischen Organismen. Vgl. ebd., S. 251.

Die Frage nach der erlebten Bedeutsamkeit führt auch zur Besinnung auf das Verhältnis von Werten und Werterfahrung: Hier ist zu klären, auf welche Weise uns Werte gegeben sind, in welchen Akten sie erschlossen werden und wie wir uns für bestimmte Werte ›öffnen‹ können. Hartmann betrachtet diese Thematik insbesondere mit Blick auf das Individuum, indem untersucht wird, welche verschiedenen Akte im personalen Lebenszusammenhang auf Werte bezogen sind. Dabei hebt er – u.a. im Anschluss an die Arbeiten von Max Scheler – hervor, dass der Zugang zu Werten über emotionale Akte und Phänomene des Fühlens, Vorziehens, der Liebe, des Interesses usw. erfolgt.²⁰ Zusätzlich zu diesen Überlegungen weist er unter Bezug auf Friedrich Nietzsches *Genealogie der Moral* darauf hin, dass unser Erleben von (moralischen) Werten auch durch die jeweiligen Moralen geprägt wird, indem bestimmte Werte durch eine geltende Moral als zentral erfasst, während andere Werte unterschätzt oder ignoriert werden. Für Hartmann zeigt diese Tendenz zur Einseitigkeit aber nicht etwa ein zu behebendes Defizit an, sondern deutet auf eine grundsätzliche Begrenztheit von Moralen hin. Die Moral einer Generation oder Kultur prägt die einzelne Person, indem letztere für bestimmte Werte sensibilisiert wird, wobei die Öffnung für neue, der jeweiligen Moral fremde Werte erschwert werden kann.²¹

Die zweite Fragerichtung hebt nicht auf die Werte, sondern auf unser *Handeln* ab: Angesichts der vielfältigen Handlungs-

²⁰ Vgl. ebd., S. 109–116. In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, dass die Metaphern von der Werterkenntnis oder Wertwahrnehmung nicht im Sinne von Denk- und Erkenntnisakten zu verstehen sind. Für Schelers Theorie des Wertühlens siehe Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Hamburg 2014, S. 260 ff.

²¹ Vgl. Hartmann: *Ethik*, S. 157 f. Ähnliche Überlegungen hatte bereits Scheler in seinem Formalismusbuch und in seinem Aufsatz über das Ressentiment entwickelt: Vgl. Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 306–320; sowie Scheler: »Das Ressentiment im Aufbau der Moralen«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3: *Vom Umsturz der Werte*, Bern u. München 1955, S. 33–147.

alternativen, mit denen wir in unserer Lebensführung konfrontiert sind, ist zu klären, welche der faktisch vorhandenen oder möglichen Anforderungen an uns einer philosophischen Kritik standhalten bzw. durch sie begründet werden. Diese Frage lässt sich in zwei Zusammenhängen erörtern: entweder etwas enger gefasst als Frage nach dem *moralisch* bzw. *sittlich* richtigen Handeln oder aber als Frage nach einem guten und sinnvollen Leben. Letztere Frage ist insofern weiter gefasst, als ein gutes, sinnvolles und lebenswertes Leben offenkundig auch Dimensionen einschließt, die über das moralisch Richtige im engeren Sinne hinausgehen: Liebesbeziehungen, der Genuss von ästhetischen oder Güterwerten, religiöse Hingabe oder politisches Engagement können als Dimensionen eines guten Lebens erlebt werden, ohne dass sie auf moralische Fragen reduzierbar wären.

Welche Konsequenzen hat diese Unterscheidung für die konkrete Beurteilung unseres Handelns? Aus der Mannigfaltigkeit möglicher Güter- und Kulturwerte folgt für Hartmann, dass es eine Pluralität wertbegründeter Ausrichtungen in der Lebensführung geben muss.²² Philosophische Wertforschung kann hier zwar eine kritische Perspektive anbieten, indem z. B. gefragt wird, ob bestimmte Werte unter- oder überschätzt werden, ob wir uns fanatisch auf einen Wert beschränken usw.; es ist aber nicht grundsätzliche Aufgabe der Philosophie, uns die Entscheidung über die eigene Lebensführung abzunehmen. Auf der Ebene des Moralischen verhält es sich etwas anders: Bei der Frage nach dem »Tunsollen« wird durchaus eine »Einheit« im Sinne einer philosophisch gerechtfertigten Geltung intendiert.²³ Moralische Werte sollen in der realen Welt realisiert werden und sind hierzu auf das schöpferische Potenzial von Personen angewiesen.

Neben der Frage nach einem Sollen und nach möglichen Handlungsprinzipien, die an die deontologische Tradition in der Ethik anknüpfen, diskutiert Hartmann ausführlich das

²² Vgl. Hartmann: *Ethik*, S. 213.

²³ Vgl. ebd., S. 288.

Problem der Tugenden, die als Wertqualitäten der Person und ihrer Orientierung auf andere Werte aufgefasst werden.²⁴ Aus heutiger Perspektive erscheint Hartmanns Interesse an diesem Thema wenig aufsehenerregend, allerdings ist zu bedenken, dass es zu Beginn des 20. Jahrhunderts als ziemlich altbacken galt und in den philosophischen Debatten eher wenig präsent war.²⁵ Hartmann interessiert sich insbesondere für die Frage, ob sich für aristotelische oder christliche Tugenden korrelierende Wertverhalte aufweisen lassen, wobei er auch hier zu bedenken gibt, dass mit dem geschichtlichen Werterleben auch die Artikulation verschiedener Tugenden einhergehe.

Zuletzt erarbeitet Hartmann noch mehrere Themen, die mit den beiden Leitfragen zusammenhängen. Da sowohl unser Zugang zu Werten als auch die Frage nach dem Sollen in unserer Lebensführung eine Klärung dessen, was wir selbst sind, voraussetzen, entwickelt er eine Theorie der Person, wobei die Person zugleich ontologisch als Seiendes sowie axiologisch als Trägerin, Wahrnehmerin und als Akteurin der Verwirklichung von Werten begriffen wird. Die Verwirklichung eines Sollens in der realen Welt setzt zudem die *Freiheit* der handelnden und zwecksetzenden Person voraus, weshalb er zu zeigen versucht, dass Freiheit unter den ontischen Bedingungen des realen Seins möglich ist.²⁶

²⁴ Vgl. ebd., S. 136–139, 416 ff.

²⁵ Sehr deutlich wird das damalige Verhältnis zu Tugenden in Max Schelers Aufsatz *Zur Rehabilitierung der Tugend*. Hier weist Scheler darauf hin, dass die Rede von der Tugend etwas hoffnungslos Altmodisches an sich habe, und versucht, einige Tugenden zeitgemäß zu reformulieren. Siehe Max Scheler: »Zur Rehabilitierung der Tugend«, in: *Gesammelte Werke, Bd. 3: Vom Umsturz der Werte*, Bern u. München 1955, S. 13–31. Dass Tugenden heute wieder zum Standardrepertoire der Ethik gehören, liegt vor allem daran, dass dieser Begriff aus den angelsächsischen Debatten ›reimportiert‹ wurde, wo die (im Vergleich zum deutschen Tugendbegriff weiter gefasste) Rede von »virtues« bis heute populär ist.

²⁶ Vgl. Hartmann: *Ethik*, S. 215 ff., 621 ff.

Bereits im Vorwort zur zweiten Auflage der *Ethik* von 1935 gibt Hartmann zu bedenken, dass sich seine philosophische Auffassung mittlerweile weiterentwickelt habe, und verweist dabei auf seine Bücher *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935) und über *Das Problem des geistigen Seins* (1933). Tatsächlich beinhalten beide Bücher zwar keine fundamentalen Änderungen hinsichtlich der Konzeption der Werte an sich, wohl aber wichtige Überlegungen in Bezug auf einschlägige Fundamentalprobleme: In der *Grundlegung* widmet Hartmann ein komplettes Kapitel der Frage nach dem Verhältnis von realem und idealem Sein, wobei er die Werte (wenig überraschend) dem idealen Sein zuspricht und von dem »real-Wertvollen« unterscheidet.²⁷ Anstatt jedoch anzunehmen, dass aus dem idealen Sein der Werte selbst ein Primat gegenüber dem ›bloß‹ sekundären Wertvollsein in der realen Welt folge, vertritt er umgekehrt die Auffassung, dass das real Wertvolle deshalb besonderen Schutz verdiene, weil es einmalig, vergänglich und verletzlich sei.²⁸ Daraüber hinaus kommt es zu einer Vertiefung der Überlegungen zu »emotional-transzendentierenden Akten« der Person.²⁹

Besonders erwähnenswert sind die Erweiterungen, die sich aus Hartmanns Philosophie des geistigen Seins ergeben: Hier beschreibt er die Moral als ein Gebiet des objektiven Geistes, d. h. als Kultursphäre (heute würden wir vermutlich von einer Lebensform sprechen), die das Miteinander von Personen vermittelt und dabei von ihnen vorausgesetzt wird.³⁰ Wenn ich

²⁷ Vgl. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, S. 281 ff.

²⁸ Vgl. ebd., S. 291.

²⁹ Vgl. ebd., S. 163–193.

³⁰ Vgl. Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*, S. 175 ff. Eingedenk der Mannigfaltigkeit von Werten ist darauf hinzuweisen, dass es natürlich auch andere Gebiete des objektiven Geistes gibt, die unseren Zugang zu bestimmten Werten vermitteln. So kommt es u. a. zu einer Sensibilisierung für bestimmte ästhetische Werte durch vorherrschende Kunststile und Geschmäcker, für religiöse Werte durch die vorherrschende religiöse Praxis usw. Siehe auch Moritz v. Kalckreuth: »Moral als Gebiet des objektiven Geistes. Überlegungen und Poten-

z. B. das Verhalten einer anderen Person in der U-Bahn missbillige, geschieht meine Stellungnahme zwar spontan und intuitiv, setzt dabei aber voraus, dass ich in eine geltende Moral hingewachsen bin (was auch die Möglichkeit einschließt, vom ›Mainstream‹ abzuweichen). Als Teil der Soziokultur steht die Moral in Wechselwirkungen mit anderen Geistgebieten (z. B. Wissenschaft, Religion, Recht), unterliegt historischem Wandel und kultureller Vielfalt – weshalb das Vorhandensein verschiedener Moralen eben nicht als Indiz für eine Art unfertiges Zwischenstadium auf dem Weg zu einer universellen Moral, sondern zunächst einmal als Ausdruck von Eigengesetzlichkeiten der Kultur zu verstehen ist. Für eine philosophische Auseinandersetzung mit Moral bedeutet dies, dass sie nicht zwingend auf eine inhaltliche Bestimmung, Reflexion und Rechtfertigung moralischer Prinzipien, Urteile oder Tugenden hinauslaufen muss. Sie kann auch – gewissermaßen als eine Art *Kultur- und Geschichtsphilosophie der Moral* – nach Gesetzlichkeiten im Wandel, nach unterschiedlichen Wertbezügen in Generationskonflikten oder nach Wechselwirkungen zwischen Moral und anderen Geistgebieten fragen.

Ein Spezifikum der Moral besteht gemäß Hartmann in der Weise des Hineinwachsens: Anders als etwa in der Wissenschaft, wo ein Hineinwachsen in den jeweiligen Forschungsstand durch bewusste Auseinandersetzung mit der Materie und durch die Lehrbemühungen anderer erfolgt, sind in der Moral zwingend die eigene Einsicht und Lebenserfahrung erforderlich. Es ist also durchaus denkbar, dass wir ein moralisches Urteil in seiner Allgemeinheit zwar intellektuell begreifen und ihm an und für sich zustimmen, dass wir aber in einschlägigen Situationen des Alltags für denselben Sachverhalt ›blind‹ sind. Hier bedarf es einer Einsicht im Sinne eines praktischen »Betroffenseins« durch Handlungsfolgen, Werterfah-

ziale im Anschluss an Nicolai Hartmann«, in: Matthias Wunsch u. Steffen Kluck (Hg.): *Geistige Allmende und objektiver Geist. Überindividuelle Phänomene menschlicher Lebenswelten*, Paderborn 2024.

rungen usw., durch die die jeweilige Moral für uns ›lebendig‹ wird.³¹

Insgesamt lassen sich zwei Tendenzen recht deutlich beobachten: Zum einen vertieft Hartmann sein Interesse an verschiedenen Phänomenen auf dem Gebiet des realen Seins, die für das Erleben und die Verwirklichung von Werten einschlägig sind (u. a. Person und personale Akte). Zum anderen integriert er seine Überlegungen vom historischen Zugang zu Werten (u. a. über die Moralen) in eine Kultur- und Geschichtsphilosophie. Gerade letztere Erweiterung ist insofern vielversprechend, als sie es gestattet, die Geschichtlichkeit und kulturelle Relativität unseres Werterlebens zu thematisieren, ohne auf die schroffe Entgegensetzung von axiologischen Wahrheiten und ›bloß‹ positiver Moral hinauszulaufen.

Die Texte dieser Ausgabe

Die in der vorliegenden Ausgabe gesammelten Aufsätze aus den Jahren 1924 bis 1949 sind thematisch geordnet, wobei sich der erste Teil auf systematische und philosophiehistorische Beiträge zur Thematik der Werte konzentriert.

Den Anfang macht der kurze, aber enorm dichte und instruktive Text über *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart* (1936). Dieser Aufsatz, der aus einem Vortrag beim achten »Congrès internationale de Philosophie« in Prag hervorging, fasst zentrale Überlegungen der Wertphilosophie Hartmanns zusammen und berücksichtigt zugleich die oben beschriebenen Veränderungen in Hartmanns Position, was ihn trotz seiner Kürze zu einem ungemein vielschichtigen und informativen Text macht. Angesetzt wird bei der Beobachtung, dass das Wertproblem eine »gewisse Spruchreife« erlangt habe, womit gemeint ist, dass es als eigenständiges philosophisches Problem anerkannt und nicht auf andere Probleme (etwa die Frage

³¹ Vgl. ebd., S. 226–231.

nach Zwecken oder dem Sollen) reduziert wird.³² Grundsätzlich verweist Hartmann auf mehrere Intuitionen, die als unstrittig vorausgesetzt werden und denen eine systematische Wertphilosophie gerecht werden müsse: So ist für ihn evident, dass unser Leben »voll des Wertvollen« ist, uns aber auch »Wertwidriges« begegnet, wobei allgemein zwischen verschiedenen »Wertgruppen« unterschieden werden muss.³³ Auch die Erfahrung, dass sich die Geltung von Werten etwa in der Geschichte ändert, wird als evident angesehen.

Das eigentlich Problematische am Wertproblem besteht nun in der Gegenläufigkeit dieser Gegebenheiten: Wie kann das Sein von Werten ausgehend von der Erfahrung einer gewissen Absolutheit unseres Werterlebens einerseits und der offenkundigen Geschichtlichkeit von Wertgeltung andererseits verstanden werden? Dürfen wir überhaupt von einem »Sein« der Werte sprechen? Hier wendet sich Hartmann von vornherein gegen zwei mögliche Extrempositionen: Entweder wird behauptet, dass es genau genommen gar keine Werte gebe, sondern nur historisch kontingente Wertungen – womit die Annahme einer Beliebigkeit einhergeht, die bestimmten Regelmäßigkeiten unserer Werterfahrung (z. B. der Zuordnung von Werten und möglichen Wertträgern) nicht angemessen ist. Oder es wird angenommen, dass die Geltung von Werten übergeschichtlich und objektiv sei, was mit der Leugnung oder Marginalisierung von Erfahrungen der Geschichtlichkeit einhergeht. Da beide Extrempositionen darauf angewiesen sind, bestimmte Gegebenheiten auszublenden, und damit unserer Erfahrung nicht

³² Nicolai Hartmann: *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart*, s. u., S. 51. Interessant ist, dass Hartmann diese Spruchreife zu einem Zeitpunkt feststellt, zu dem die Thematik der Werte ihre größte Popularität schon wieder hinter sich hat.

³³ Ebd., S. 51. Aus der Erfahrung des Wertvollen können unterschiedliche »Anforderungen« an uns folgen – was zur Frage nach dem »Ethos« im Sinne einer wertbezogenen Lebensführung überleitet, die Hartmann in diesem Text nicht näher behandelt. Siehe dazu den Text *Vom Wesen sittlicher Forderungen*.

voll gerecht werden, muss ein Weg gefunden werden, die berechtigten Momente beider Perspektiven zu verbinden.³⁴

Hierzu weist Hartmann zunächst darauf hin, dass das Sein der Werte nicht als reales Sein verstanden werden könne.³⁵ Auf der Ebene des Realen ist vielmehr das uns begegnende Wertvolle anzusiedeln, während die Werte selbst einem »idealen Sein« zugeordnet werden.³⁶ Dabei ist die Rede von der Idealität jedoch nicht zu stark zu nehmen: Zwar ist dem Wertabsolutismus dahingehend zuzustimmen, dass Werte als ideale Entitäten von unserer jeweiligen Werterfahrung unabhängig sind (dass es z. B. moralische Werte gibt, hängt also nicht von meinem Vermögen ab, sie zu erkennen), ihre Realisierung hängt jedoch durchaus an verschiedenen »Seinsbedingungen«.³⁷ In einer Realität ohne Musik, Malerei und andere künstlerische Praxis könnten z. B. bestimmte ästhetische Werte nicht verwirklicht werden.

Mit Blick auf die historische Relativität arbeitet Hartmann heraus, dass unter verschiedenen historischen und kulturellen Bedingungen unterschiedliche Werte »aktuell« werden, wobei es sich um ein Grundphänomen der »Selbstbewegung des geschichtlichen Geistes« handeln soll.³⁸ Die Anerkennung der jeweils aktuellen Prioritäten in der Werterfahrung führt zudem zu einem Wandel der *Geltung* von Werten in den zeitgenössischen Moralen, Stilen usw., was aber auch die Möglichkeit einer übertriebenen Gewichtung oder sogar einer fanatischen Versenkung einschließt.³⁹ Insgesamt geht es Hartmann also darum, ein irreales Sein der Werte selbst mit einer geschichtlich und kulturell vermittelten Konzeption des Erlebens und der Realisierung von Werten zusammen zu bringen.

Wie bereits mehrfach angesprochen, geht Hartmann von einer großen Mannigfaltigkeit der Werte aus. Moralische bzw.

³⁴ Ebd., S. 56 f.

³⁵ Ebd., S. 53.

³⁶ Ebd., S. 53, 57.

³⁷ Ebd., S. 55.

³⁸ Ebd., S. 55, 58.

³⁹ Ebd., S. 58.

sittliche Werte stellen somit nur *eine* Wertgruppe von vielen dar, womit einhergeht, dass auch der ggf. von Werten an uns gestellte Anspruch nicht immer als Sollen im moralphilosophischen Sinne gedeutet werden kann. Dennoch stellt sich umgekehrt die Frage nach dem (Sonder-)Status sittlicher Werte und ihren Forderungen an uns, die Hartmann in dem längeren Aufsatz *Vom Wesen sittlicher Forderungen* (1955)⁴⁰ behandelt. Dieser Text beginnt mit der Feststellung, dass bereits im Alltag unzählige kleine Anforderungen an uns gestellt werden, was die grundlegende Frage aufwirft, woher sittliche bzw. moralische Ansprüche überhaupt kommen. Diese wird zunächst aus der Perspektive des handelnden Individuums angegangen: Unter Rückgriff auf wesentliche Elemente seiner Philosophie der Person arbeitet Hartmann heraus, dass Personen in ihrer Lebensrealität ständig in neue Situationen »geraten«, die sich ihnen mal mehr, mal weniger aufdrängen und in denen sie sich orientieren, entscheiden und letztlich handeln müssen, wobei die Situationen in der Regel das ›Wie‹ ihrer Bewältigung offen lassen.⁴¹ Die Suche nach authentischen und vertretbaren Maßstäben des Handelns und Lebens ergibt sich damit streng genommen schon aus der Seinsweise von Personen.

Wo kommen nun aber die Maßstäbe und Prinzipien unserer Handlungen und normativen Urteile her? Hier räumt Hartmann zunächst einmal ein, dass wir in die Moral unserer Gesellschaft, Kultur und Generation hineinwachsen, indem wir verschiedene Prinzipien, Normen usw. gewohnheitsmäßig übernehmen.⁴² Allerdings ist damit längst nicht alles gesagt: Zunächst einmal schließt das Hineinwachsen in eine Moral kei-

⁴⁰ Dieser Text wurde zwar im Jahre 1949 verfasst, erschien aber erst posthum 1955. In den *Kleineren Schriften* wurde seinerzeit das Entstehungsjahr angegeben. Vgl. Joachim Fischer u. Gerald Hartung (Hg.): *Nicolai Hartmanns Dialoge: 1920–1950*, Berlin u. Boston 2020, S. 468.

⁴¹ Ebd., S. 67. Für Hartmanns Überlegungen zur Person vgl. auch Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*, S. 130–174. Siehe zudem v. Kalckreuth: *Philosophie der Personalität*, S. 123–155.

⁴² Hartmann: *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, s. u., S. 73, 76.

neswegs Zweifel an moralischen Forderungen aus, insbesondere dann, wenn allgemeine Prinzipien und einzigartige Situationen zusammengebracht werden müssen.⁴³ Ebenso führt uns die Erfahrung, dass es verschiedene Moralen und Perspektiven der moralischen Beurteilung gibt, zur Frage, *welchen* Anforderungen wir Autorität zusprechen – und warum.⁴⁴ Wir geraten also recht schnell aus der praktischen Teilhabe an der Moral in die Reflexion ihrer Rechtfertigung und Begründung, was gemäß Hartmann letztlich zum philosophischen Grundproblem der Bestimmung des Guten führt.⁴⁵ Während die Versuche der Bestimmung des Guten in der Geschichte oftmals von *einem* einheitlichen und allgemeinen Prinzip ausgingen (z. B. Platons Idee des Guten oder Kants kategorischem Imperativ), beruft sich die Wertphilosophie auf die bereits bei Aristoteles durch die Tugenden eingesehene *Mannigfaltigkeit* des Guten im Sinne unterschiedlicher moralischer Werte (und Tugenden).⁴⁶

Werte werden nicht erkannt, sondern *gefühlt*: Hartmann folgt Max Scheler dahingehend, dass unser Zugang zu Werten generell ein intuitiver und emotionaler sei, was auch die Möglichkeit der »Blindheit« für bestimmte Werte einschließt.⁴⁷ Dabei hängt die Möglichkeit des Zugangs zu einzelnen Werten nicht nur vom Wertfühlen der einzelnen Person, sondern auch von den geltenden Moralen ab, denn letztere sind für bestimmte Werte oder Wertgruppen mehr oder weniger offen (wobei die einzelne Person natürlich auch gegen die Moral ihrer Zeit oppo-

⁴³ Ebd., S. 73.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 76–78.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 74.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 75. Die unterschiedlichen moralischen Werte werden an dieser Stelle nicht näher dargestellt, sodass sich ein ergänzender Blick in die einschlägigen Abschnitte der *Ethik* anbietet, wo er u. a. zwischen dem Guten, Edlen, der Reinheit und der Fülle als sittlichen »Grundwerten« differenziert. Siehe Hartmann: *Ethik*, S. 369–416.

⁴⁷ Hartmann: *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, s. u., S. 88–90. Siehe auch Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 260 ff.

nieren kann).⁴⁸ Aus dem bloßen Fühlen von Werten muss jedoch keineswegs folgen, dass sich die Wertgegebenheit maßgeblich auf unser Handeln auswirkt: Wir können z. B. den funktionalen Wert eines Gegenstands anerkennen, ohne ihn deswegen besitzen oder gebrauchen zu wollen, oder eine ästhetisch wertvolle Landschaft in unserer Lebensführung als bereichernd erleben, ohne dass sich daraus ein besonderer Handlungsbedarf ergibt.⁴⁹

Ein Alleinstellungsmerkmal *moralischer* Werte besteht nun darin, dass sie ein Seinsollen anzeigen, womit eine Forderung an uns als handelnde und freie Personen einhergeht.⁵⁰ Da die Werte selbst keine Macht haben, das Gesollte zu verwirklichen, bedarf es der Person als Instanz der Realisierung oder, wie Hartmann auch schreibt, als »Mittler« zwischen dem »idealen Reich der Werte und der Härte des Realen«.⁵¹ Das Wertgefühl spielt dabei insofern eine besondere Rolle, als es uns in erster Linie anzeigt, wenn die Realität *nicht* dem Sollen entspricht und wir deshalb mit Empörung, Enttäuschung oder Gewissensbissen auf Betrug, Gemeinheit, Vertrauensbruch usw. reagieren.⁵² Dem Wertfühlen kommt somit eine Doppelfunktion zu: Zum

⁴⁸ Hartmann gibt allerdings zu bedenken, dass das Fühlen von Werten eine gewisse »Bereitschaft« und »Reife« voraussetze, woraus sich die Frage nach der *Vermittlung* von Wertorientierungen ergibt. Ebd., S. 88, 90. Von entscheidender Bedeutung scheinen dabei (ebenso wie bei Scheler) *Vorbilder* zu sein, also Personen, an denen bestimmte Werthaltungen erfahrbar werden. Siehe dazu Max Scheler: »Vorbilder und Führer«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Bonn 2000, S. 255–318. Siehe zur Problematik von Werterfahrung, Erziehung und Reife Moritz v. Kalckreuth: »Werterfahrung und ›moralische Reife‹«, in: A. Katarina Weilert: *Werteerziehung durch die Schule. Begriffliche Grundlagen, staats-theoretische Basis und institutionelle Ziele*, Tübingen 2023, S. 23–44.

⁴⁹ Anders verhält es sich, wenn z. B. die ästhetisch wertvolle Landschaft oder ein bedeutsames Kulturgut in ihrem Fortbestand bedroht sind: In derartigen Fällen können Werterfahrungen durchaus ein politisches oder soziales Engagement begründen.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 79.

⁵¹ Ebd., S. 82.

⁵² Vgl. ebd., S. 89–91.

einen eröffnet es einen Zugang zu Werten überhaupt, zum anderen realisiert sich dieser Zugang im Falle moralischer bzw. sittlicher Werte von vornherein unter Einschluss des Erlebens einer Forderung. *Dass* es zu einer solchen im Werterleben fundierten Forderung kommt, bedeutet aber natürlich nicht, dass die Person sie auch zwingend umsetzen muss.⁵³

Fasst man die vielfältigen Überlegungen des Textes zusammen, so werden letztlich zwei Perspektiven der Reflexion über sittliche Forderungen miteinander verschränkt: Personen bedürfen in ihrer Lebensführung einer normativen Richtung, die sie aus der Werterfahrung gewinnen können, während die moralischen Werte einer Realisierung bedürfen, wie sie nur Personen zu leisten vermögen.

In Hartmanns *Ethik* erwähnt, aber nicht in ihrer Spezifik beschrieben wird die Gruppe der *ästhetischen Werte*. In seinem kurzen Text *Über die Stellung der ästhetischen Werte im Reich der Werte überhaupt* (1927)⁵⁴, der auf einem Vortrag in Cambridge (MA) anlässlich des sechsten »International Congress of Philosophy« von 1926 beruht, nimmt Hartmann eine Beschreibung dieser Wertgruppe vor. Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass die zeitgenössische Ästhetik der Tradition des 19. Jahrhunderts folge und als Analyse des ästhetisch schauenden oder produktiven Aktes auftrete.⁵⁵ Hartmann selbst schlägt stattdessen vor, beim Gegenstand und seinen Werten

⁵³ Auch schreibt uns die erlebte Forderung nicht vor, was *en detail* zu tun ist: Als handelnde Personen müssen wir selbst einen Weg finden, die in der Werterfahrung begründeten Anforderungen zu erfüllen, wobei auch hier die jeweils gültige Moral, unsere Sitten und weiteren Kulturformen unterschiedliche Möglichkeiten bieten.

⁵⁴ In den *Kleineren Schriften* wird als Erscheinungsjahr 1926 angegeben, was jedoch lediglich das Jahr des Kongressvortrags war. Da andere Vorträge Hartmanns in den *Kleineren Schriften* anhand des Publikationsjahres datiert wurden, scheint hier tatsächlich ein Fehler in der Edition vorzuliegen. Entsprechend wird hier das Publikationsjahr 1927 angegeben.

⁵⁵ Vgl. Nicolai Hartmann: *Über die Stellung der ästhetischen Werte im Reich der Werte überhaupt*, s. u., S. 109.

anzusetzen, wobei es ihm auch darum geht, eine Verhältnisbestimmung ästhetischer Werte zu anderen Werten (insbesondere moralischen) vorzunehmen. Interessant ist, dass er auch hier genau genommen einen Mittelweg zwischen zwei Extrempositionen beschreitet: Weder möchte er (subjektivistisch) behaupten, dass es der Ästhetik nur um Geschmacksurteile oder ein Schauen der betrachtenden Person gehe, noch möchte er so weit gehen, anzunehmen, dass z. B. ein Kunstwerk völlig unabhängig von einer möglichen Betrachtung schön sei. Stattdessen nimmt er an, dass ästhetische Werte zwar immer Werte des Gegenstands seien, räumt aber zugleich ein, dass diese Werte den Gegenständen nur im Gegen-Stehen bzw. »für uns Sein«, d. h. in einer Relation des Rezipiert-Werdens durch die Betrachtenden oder Hörenden anhaften können.⁵⁶ Aus dieser eigentümlichen Art und Weise, wie ästhetische Werte ›getragen‹ werden, folgt ein tiefgreifender Unterschied zu moralischen Werten: Während letztere gegen die Widerstände der Realität verwirklicht bzw. realisiert werden, lässt sich im Falle ästhetischer Werte genau genommen nicht von Verwirklichung bzw. Realisierung sprechen, weil ihr Vorhandensein an das Erscheinen bzw. Rezipiert-Werden, also die Relation zu Betrachterinnen gebunden bleibt.⁵⁷ Sie werden vielmehr ›zur Erscheinung gebracht, was gemäß Hartmann auch den Umstand ausdrückt, dass hier ideal seiende Werte plötzlich ›durchscheinen‹.⁵⁸

Im »Zur-Erscheinung-Bringen« liegt deshalb ein besonderer Reiz, weil es »ein ganz anderes Maß an Freiheit« ermöglicht als die Realisierung moralischer Werte.⁵⁹ Letztere muss nämlich gegen Widerstände in der Realität erfolgen, was den realisierenden Personen einiges abverlangt. Beim Ästhetischen ist dies anders: Da die ästhetischen Werte *nicht* realisiert werden, ist in der Kunst nahezu alles möglich. Dabei nimmt Hartmann allerdings auch zur Kenntnis, dass ästhetische Werte vermit-

⁵⁶ Ebd., S. 110.

⁵⁷ Ebd., S. 113 f.

⁵⁸ Ebd., S. 114.

⁵⁹ Ebd., S. 115–117.

telt über die Rezeption durch die Personen letztlich auf die Lebensführung oder sogar den Lauf der Geschichte einwirken können, was er als »eigenartiges Grenzkapitel von Ethik und Geschichtsphilosophie« bezeichnet.⁶⁰

Für eine Wertphilosophie, die sich mit konkreten Gütern und Phänomenen in der Welt befassen will, sind einige Gedanken vom Anfang des Aufsatzes besonders prägnant, wo Hartmann schreibt: »Die allgemeinen Wertklassen [...] betreffen nur immerhin wichtige, aber doch unbestimmte, weil generelle Unterschiede des Wertvollseins. Sie wirken, in solcher Allgemeinheit gefasst, abstrakt und leblos. Ästhetische Werte sind im Grunde stets Werte eines einzigen Gegenstandes [...], und alles Vergleichbare, Gemeinsame, ja Typenhafte betrifft nicht ihr Wesen, sondern nur etwas »an ihnen«.⁶¹ Und wenig später heißt es: »Hier [d. h. in der Deskription individueller und einmaliger Wertgehalte – MvK] besteht eine Grenze aller Wertanalyse.«⁶² Was ist damit gemeint? Mit Blick auf die ästhetische Wertreihe des Erhabenen ließe sich beispielsweise sagen, dass sowohl der Anblick der aufgewühlten See als auch der Hauptteil von Carl Nielsens »Rhapsodischer Ouvertüre« erhaben seien. Nun besteht aber nicht nur die Herausforderung, dass das Erhabene (als Wert- und Urphänomen) kaum weiter zu definieren ist, sondern zudem noch das Problem, dass die spezifische Weise des Erhabenseins (also der individuelle Wertcharakter) von *diesem*

⁶⁰ Ebd., S. 118. Diese Überlegung Hartmanns, die in der Forschung bislang nicht diskutiert worden ist, trifft den Nerv einer Diskussion, die wir momentan insbesondere mit Blick auf die Darstellung in Medien führen: Die Abgelöstheit des Ästhetischen von der Realität kann von den Rezipierenden als Anspruch für die eigene Lebensführung fehlinterpretiert werden – etwa indem Jugendliche glauben, Liebesbeziehungen aus TV-Serien seien als Maßstab für die eigene Lebensführung zu nehmen. Zudem lässt sich der Bezug auf die Lebensführung auch bewusst nutzen, um die Rezipierenden (etwa durch Bilder in der Werbung) gezielt zu manipulieren.

⁶¹ Ebd., S. 109f.

⁶² Ebd., S. 110.

Anblick der See und *diesem* Musikstück nicht näher bestimmt werden können, weil es dafür an Ausdrucksformen mangelt.

Die Herausforderung, die Hartmann mit Blick auf den Bereich des Ästhetischen darstellt, scheint tatsächlich einen Großteil der höheren Werte zu betreffen: Es leuchtet ein, dass sich das Wertvollsein einer einzelnen Freundschaft, eines einzelnen Kulturguts oder auch der personale Selbstwert einer bestimmten Person von anderen, jeweils auf ihre eigene Art wertvollen Freundschaften, Kulturgütern und Personen unterscheidet, weshalb es uns eigentlich ein Anliegen wäre, das jeweils Spezifische des individuell Wertvollen zu fassen. Uns fehlen jedoch schlicht Mittel und Kriterien der Beschreibung, sodass eine Wertphilosophie bei der Beschreibung konkreter Phänomene selten über die Zuschreibung allgemeiner Wertqualitäten (im Sinne von: Dieser Anblick ist erhaben.) hinauskommt. Hier wird noch zu klären sein, ob die Wertforschung mehr tun kann als »hinweisen und an das lebende Wertgefühl appellieren«.⁶³

Abgesehen von den reichhaltigen Einsichten, die teilweise erheblich über das Gebiet des Ästhetischen hinausgehen, ist der Text auch insofern eine lohnende Lektüre, als er sich als Ergänzung zu Hartmanns Buch über das *Problem des geistigen Seins* anbietet, in dem zwar umfangreiche Überlegungen zu Genese und Rezeption von Kulturgütern und Kunstwerken angestellt werden, die Wertdimension jedoch nur am Rande diskutiert wird.⁶⁴

Nach diesen drei systematischen Beiträgen folgen zwei Aufsätze, die die Wertthematik von philosophiehistorischen

⁶³ Ebd., S. 110.

⁶⁴ Aus werkshistorischer Perspektive würde sich hier die Frage anbieten, ob bzw. inwiefern Hartmann seine Verknüpfung von Werttheorie und Ästhetik vom genannten Aufsatz über *Das Problem des geistigen Seins* bis hin zu seiner tatsächlichen *Ästhetik* (1950) weiterentwickelt hat. In diesen Zusammenhang ließen sich auch die einschlägigen Protokolle von Hartmanns Disputierzirkel auswerten. Siehe u.a. Joachim Fischer u. Gerald Hartung: *Nicolai Hartmanns Dialoge: 1920–1950*, Berlin u. Boston 2020, S. 193–254.

Überlegungen her entwickeln und, dies ist ihr Hauptanliegen, eine inhaltliche Verhältnisbestimmung zu philosophischen Klassikern vornehmen. So fragt Hartmann in dem Aufsatz *Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik* von 1944 nach dem Verhältnis von aristotelischer Tugendethik und moderner Wertethik, wobei seine Motivation u. a. darin besteht, aufzuzeigen, dass die Tugendethik auf einigen vielversprechenden Grundgedanken aufbaut, die ausgehend von der Wertphilosophie aktualisiert werden können. Damit wendet er sich gegen die (oben bereits erwähnte) Auffassung, Tugendethik laufe darauf hinaus, altbackene Tugenden zu predigen und diese kasuistisch auf Einzelfälle anzuwenden. Tatsächlich sieht er zunächst die grundlegende Gemeinsamkeit, dass sowohl Tugendethik als auch Wertethik von einer »Vielheit sittlicher Werte« bzw. Qualitäten ausgehen, die in Opposition zur platonischen oder kantischen Einheit des Guten steht.⁶⁵

Nun stellt sich ihm jedoch die Frage, auf welcher Grundlage diese Vielheit an Tugenden (mit ihnen korrespondierenden Werten) bestimmt werden soll. Entscheidend scheint dabei die Betrachtung unterschiedlicher Lebens- bzw. »Seinsgebiete« zu sein: Gemäß Aristoteles ist eine Differenzierung der Tugenden nötig, weil es im Leben verschiedene Typen von Situationen gibt, die jeweils unterschiedliche Anforderungen an uns stellen. So kommt etwa in Situationen, in denen Geld ausgegeben wird, die Tugend der Freigiebigkeit zur Anwendung (ebenso wie die Laster des Geizes und der Verschwendung) und nur in Situationen der Gefahr ist die Tugend der Tapferkeit angemessen.⁶⁶ Woher kommen nun aber wiederum die Seinsgebiete, die

⁶⁵ Hartmann: *Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik*, s. u., S. 121.

⁶⁶ Ebd., S. 124–127. An diese Stelle wendet er sich auch gegen das Missverständnis, das aristotelische rechte Maß (als Tugend, die zwischen zwei Untugenden oder Lastern steht) sei als eine Art Lob der Mittelmäßigkeit zu verstehen: Stattdessen stehe die Tugend zwar »ontologisch« in der Mitte zwischen zwei Extremen, sei aber axiologisch das Höchste. Vgl. ebd., S. 123 f.

die Differenzierung der Tugenden begründen? Stellen sie eine Art ideale Ordnung dar oder werden sie einfach empirisch aus der Lebensrealität des antiken Menschen hergeleitet? Tatsächlich ist gemäß Hartmann auch die Wertphilosophie mit einer ähnlichen Frage konfrontiert, nämlich der nach der Herkunft der »Wertmaterie«.⁶⁷ Die Auflösung besteht darin, dass es eine Form der Korrespondenz von Tugenden und ontischer Beschaffenheit von Situationen – bzw. in Hartmanns eigener Terminologie: von (sittlichen) Werten und der Struktur personalen Lebens – geben muss.⁶⁸

Die Unterscheidung einzelner, ontisch bestimmter Seinsgebiete bietet auch die Möglichkeit, geschichtlichen Wandel und kulturelle Unterschiede einzubeziehen, indem bestimmte Seinsgebiete und die mit ihnen korrespondierenden Tugenden und Laster mehr oder weniger »aktuell« sein können: In einer historischen Lebenssituation, in der die Konfrontation mit Gefahr und ihre Abwendung durch eigenes Handeln kaum präsent sind, ist die Tugend der Tapferkeit weniger aktuell, d. h., sie spielt eine geringere Rolle bei der konkreten Beurteilung eigener Lebensführung.⁶⁹ Dies kann sich im Laufe der Geschichte aber wieder ändern.

Zuletzt weist Hartmann noch auf das Potential der Wertphilosophie hin, um eine bei Aristoteles offen bleibende Frage zu klären: »Wie eigentlich soll die rechte Mitte zwischen den unrechten Extremen erfasst werden, und welche Handhabe hat der Mensch im Leben dafür, sich des rechten Ideals seiner Handlungsweise zu versichern?«⁷⁰ Als eine solche Instanz der Orientierung innerhalb der verschiedenen Seins- und Lebensgebiete mit ihren unterschiedlichen Werten und Unwerten dient seines Erachtens das von der phänomenologischen Wertphilosophie entdeckte *Wertgefühl*, indem es uns einen Wert immer schon als positiv oder negativ erleben lässt. Zusammenfassend besteht

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 131.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 132f.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 152.

⁷⁰ Ebd., S. 144.

eine große Stärke dieses Beitrags darin, die historisch-systematische Auseinandersetzung mit der aristotelischen Tugendlehre und ihren Vergleich mit der Wertphilosophie der Gegenwart auf eine Weise durchzuführen, bei der grundlegender Probleme aus einer Meta-Perspektive erläutert werden.

Der kurze Aufsatz *Kants Metaphysik der Sitten und die Ethik unserer Tage* aus dem Jahr 1924 behandelt schließlich das Verhältnis von kantischer Ethik und Wertethik, wobei insbesondere der Status des kategorischen Imperativs diskutiert wird.⁷¹ Dabei weist Hartmann auf zwei Verdienste der Wertethik hin: Erstens bietet sie (teilweise bereits bei Nietzsche, vor allem aber bei Scheler) Ressourcen, um die Mannigfaltigkeit des Guten über die Unterscheidung verschiedener Wertklassen und -arten einzuholen.⁷² Damit wird auch der Anspruch aufgegeben, ein einzelnes und einheitsstiftendes Prinzip des Guten nachweisen zu wollen, was – so Hartmann – bislang entweder zu einer inhaltlichen Unbestimmtheit des Guten oder zu einer einseitigen Festlegung auf einzelne Werte (z. B. Glückseligkeit, Nützlichkeit) geführt hat.⁷³ Zweitens integriert sie plausible Einsichten des Relativismus, indem angenommen wird, dass sich unser Zugang zu Werten und die im Vorziehen erlebte Gewichtung ändere.⁷⁴ Diese Einsicht in Geschichtlichkeit und Pluralität bedeutet aber gerade keine Beliebigkeit, sondern muss mit der Herleitung von Gesetzlichkeiten, die a priori gelten, verbunden werden.

Da Scheler sich polemisch gegen Kant und dessen »Formalismus« richtet, ist nun zu klären, wie Kants kategorischer Imperativ beurteilt wird. Hier fällt Hartmanns Einschätzung bei weitem milder aus als Schelers: Gerade dadurch, dass der moralische Maßstab von Handlungen in der formalen Generalisierung der Maxime besteht, wird ein Raum geschaffen, um die

⁷¹ Vgl. Hartmann: *Kants Metaphysik der Sitten und die Ethik unserer Tage*, s. u., S. 155.

⁷² Vgl. ebd., S. 156.

⁷³ Vgl. ebd., S. 155 f.

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 156.

inhaltliche Spezifik einzelner Fälle zu berücksichtigen, weshalb sogar individuelle Persönlichkeitswerte (also Werte, die die Einzigkeit von Personen einfangen) mit dem kategorischen Imperativ vereinbar sein sollen.⁷⁵ Wird bedacht, dass Hartmann diesen optimistischen Befund in den folgenden Jahrzehnten nicht in vergleichbarer Deutlichkeit wiederholte, dann ist wohl davon auszugehen, dass er später von dieser Lösung weniger überzeugt war. Folgt man konsequent seiner eigenen Position, dann wäre festzuhalten, dass es auch in der moralischen Beurteilung auf die materialen Zusammenhänge ankommt, von denen der kategorische Imperativ letztlich abstrahiert. Gleichwohl bleibt festzuhalten, dass Hartmann Kant weit positiver rezipiert als andere Werttheoretiker seiner Zeit.

Der zweite Teil der Aufsatzsammlung behandelt verschiedene Einzelphänomene, die mit der Wertthematik verbunden sind, auch wenn sie sich nicht auf axiologische Fragestellungen reduzieren lassen. Seinen Beitrag über *Sinngebung und Sinnerfüllung* von 1934 beginnt Hartmann mit der These, dass die Frage nach Sinn nicht nur auf die normative Verfasstheit des Menschen oder der Welt, sondern auf beides hinauslaufe: Wenn es in der Welt Sinn gibt, so geht damit auch eine Sinngebung für den Menschen einher, denn ihm wird eine *Aufgabe* zugewiesen. Umgekehrt fordert die Suche nach der sinnerfüllten Lebensführung auch die Frage heraus, ob es in der Welt überhaupt Sinn gebe. Im Anschluss rekapituliert Hartmann die Geschichte des Sinngedankens: Ausgehend von Platon gibt es eine wirkmächtige Tradition, Sinn als etwas anzusehen, was nur durch etwas Außerweltliches, Unbedingtes, Einheitliches und Ewiges hervorgebracht werden kann.⁷⁶ Zwar tritt mit Kant und Hegel eine ernsthafte Alternative auf den Plan, indem Sinn als etwas gedacht wird, was in der Vernunft begründet ist und sich im

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 159.

⁷⁶ Vgl. Hartmann: *Sinngebung und Sinnerfüllung*, s.u., S. 164–182. Auffällig sei dabei auch die andauernde Schwierigkeit, ein solches sinnbegründendes Prinzip positiv zu beschreiben. Vgl. ebd., S. 169 f..

geschichtlichen Leben entfaltet, allerdings bleibt es auch hier bei einem weitgehend inhaltsleeren »Generellen«.⁷⁷

Eine neue Saite wird gemäß Hartmann erst mit der Wertphilosophie angeschlagen, die es gestattet, die »inhaltliche Seite des Sinnproblems« zu thematisieren.⁷⁸ Zwar ist einzuräumen, dass Werte und Sinn nicht dasselbe seien, aber Sinnerfüllung und -erfahrung beruhen prinzipiell auf Werten und sind deren »Vermittlung an das Leben«.⁷⁹ Worin besteht nun aber diese »Vermittlung«? Auffällig ist, dass Hartmann an dieser Stelle nicht von (abstrakten) Werten, sondern von realem Wertvollsein spricht.⁸⁰ Damit ist ein erstes Spezifikum angedeutet: Während die Werte an sich als ideal begriffen werden, spielt sich die Sinnerfüllung im realen Sein ab, und zwar sowohl auf der Ebene des individuellen Personseins wie auch auf der kol-

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 179–182.

⁷⁸ Ebd., S. 182. Für Hartmann ist es im Übrigen kein Zufall, dass in Bezug auf das Sinnproblem erst im 20. Jahrhundert ein Durchbruch erfolge: Er beschreibt die philosophische Situation dieser Zeit so, dass es ein neues Interesse an metaphysischen (d. h. nicht nur rein positivistischen) Fragestellungen gebe, die dann jedoch (anders als in der »alten« Systemphilosophie) ohne wilde Spekulation diskutiert werden. Auf diese Weise ist es möglich, grundlegende Probleme wie das Wertproblem oder das Sein der Person zu behandeln – also Themen, deren Schwierigkeit gerade darin besteht, dass sie wegen ihrer Nähe zur alltäglichen Orientierung zunächst selbstverständlich erscheinen. Hartmann resümiert: »Das Wesentlichste an seinem eigenen Wesen liegt seinem Sich-selbst-Verstehen am fernsten, und es bedarf der verschlungenen Umwege der Jahrhunderte, ihn darauf zurückzuführen.« Ebd., S. 163.

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 188 f.

⁸⁰ Vgl. ebd., S. 184 ff. Hartmanns Überlegungen zum Verhältnis von (idealen) Werten und realem Wertvollsein entsprechen an dieser Stelle seinen Ausführungen im Buch *Zur Grundlegung der Ontologie*. Besonders originell ist dabei seine Schlussfolgerung, dass gerade die Vergänglichkeit des real Wertvollen zur Sinngebung beitrage, *weil* dadurch das Schicksal des Wertvollen gewissermaßen in die Hände der Menschen gelegt werde. Vgl. ebd., S. 195–203.

lektiven Ebene des objektiven Geistes.⁸¹ Auf beiden Ebenen werden Werterfahrungen nicht nur erlebt, sondern unter den jeweiligen individuellen und historischen Bedingungen in ›Visionen‹ und Aufgaben überführt. Vielleicht wäre die Klimabewegung der Gegenwart hierfür ein gutes Beispiel: Eine intakte und lebendige Umwelt ist demnach prinzipiell wertvoll, aber unter spezifischen historischen Bedingungen, die ihren Fortbestand bedrohen, wird ihr Schutz als sinnerfüllende Aufgabe und die Vision eines nicht-ausbeuterischen Naturverhältnisses als sinngebendes Narrativ wahrgenommen.

An dieser Stelle deutet sich an, wie die schöpferische Rolle des Menschen und des objektiven Geistes zu verstehen ist: Die Rede, dass wir unserem individuellen oder kollektiven Leben einen Sinn *geben*, könnte so missverstanden werden, dass wir uns einfach einen Sinn ›aussuchen‹. So funktioniert die Sinngebung aber gerade nicht! Zwar hängt die Entdeckung einer sinngebenden Aufgabe durchaus von unserem Wertfühlen (z. B. unserem Offensein für bestimmte Werte) sowie von der letztlich auch durch uns hervorgebrachten historischen Situation ab, sie wird aber keineswegs intendiert und ist letztlich unverfügbar. Mit Blick auf das Beispiel bedeutet dies, dass die Aufgabe des Schutzes der Umwelt zwar in Zusammenhang mit unserer Wertschätzung der Natur und der durch unsere Gesellschaften geschaffenen Krisen steht, wir sie uns deshalb aber gerade nicht ›aussuchen‹. Es geht vielmehr darum, dass uns nicht intendierte Folgen unserer bisherigen kollektiven Lebensform als Aufgabe ›einholen‹ können, sofern sich unsere Werthaltung ändert.

⁸¹ Hartmann beschreibt im weiteren Verlauf recht prägnant die geschichtliche Dynamik, wobei sich seine Ausführungen weitestgehend mit Passagen aus *dem Problem des geistigen Seins* decken. Es gibt jedoch zwei Unterschiede: Zum einen wird hier ein deutlicher Akzent auf normative Zusammenhänge gesetzt. Zum anderen misst er dem ›Volk‹ im vorliegenden Aufsatz weit größere Bedeutung bei als in der genannten Monographie – vermutlich ein Zugeständnis an den damaligen Zeitgeist und den weltanschaulichen Hintergrund der *Blätter für deutsche Philosophie*. Vgl. ebd., S. 203–211.

Wie ist in der Folge das Verhältnis von objektivem Geist und personalem Leben hinsichtlich der Sinnerfüllung zu verstehen? Für Hartmann ist klar, dass auch die als sinnstiftend erlebte Aufgabe einer Gesellschaft oder Generation nur vermittelt über die Teilhabe der einzelnen Person realisiert werden kann.⁸² Erfahrungen der Sinnerfüllung für die einzelnen Personen können somit darin bestehen, einen Beitrag zu etwas Größem geleistet zu haben. Dennoch scheint sich die Sinnerfüllung im Leben der Person nicht in einer bloßen Mitwirkung an den »Aufgaben« ihrer Generation zu erschöpfen: Es gibt Erfahrungen der Sinnerfüllung, die höchst individuell und unteilbar sind – z. B. das Gefühl, mit sich selbst und der Welt im Reinen zu sein oder das Erleben von Liebe, Freundschaft und Vertrauen. Auch diese Sinnerfahrungen finden zwar »innerhalb« von Kultur und Gesellschaft statt, sprechen die einzelne Person jedoch in ihrer Einzigkeit an – d. h. als Persönlichkeit.

Insgesamt handelt es sich bei diesem Aufsatz Hartmanns um einen Text, der an unterschiedlichen Erwartungen vorbeimäandert: Von jemandem, der Sinnphänomene ausgehend von Werten versteht, würden wir vielleicht erwarten, dass er uns die Realisierung von Wert XY als sinnstiftend anempfiehlt, wobei bei einem *Wertethiker* insbesondere der Verweis auf moralische Werte nahe läge. Das ist aber nicht der Fall: Ebenso wie die schon oft erwähnte Vielheit der Werte scheint es eine Vielheit von Sinn zu geben. Ferner mag Sinnerfüllung zwar gewiss ein Teil dessen sein, was wir als »gutes Leben« bezeichnen, sie ist aber nicht einfach nur ein Spezialfall des Moralischen. Enttäuscht werden auch etwaige Hoffnungen, den Sinn entweder ganz aus der Rechnung zu streichen oder als etwas zu verstehen, was wir uns einfach selbst setzen. Sinnerfahrungen hängen zwar durchaus von historischen und soziokulturellen

⁸² Zur Frage nach dem Erleben von Sinnerfüllung in der eigenen Biographie vgl. ebd., S. 191–196. Dabei wird auch die These aufgestellt, dass Glück letztlich eine Form der Sinnerfüllung sei und somit »auf Wertteilhabe« beruhe. Ebd., S. 192.

Bedingungen ab, werden dabei aber als ›absolut‹ und unverfügbar erlebt. Die Vermittlung zwischen den Extremen, die konzisen Analysen Hartmanns und die zugleich aufgebotene intellektuelle Redlichkeit zeichnen den vorliegenden Beitrag aus.

Hartmanns Aufsatz über *Zeitlichkeit und Substantialität* von 1938 fällt insofern ein wenig aus der in diesem Band vertretenen Sammlung heraus, als er ein Grundproblem behandelt, das vor allem die theoretische Philosophie zu betreffen scheint. Die Frage danach, wie sich Zeitlichkeit und Substantialität zum Seienden verhalten, ist tatsächlich insbesondere dann einschlägig, wenn wir über materielle Dinge, Artefakte, Organismen, Prozesse und andere Phänomene der realen Welt sprechen. Hier unterscheidet Hartmann u. a. verschiedene Aspekte und Modi von Zeit wie die kategoriale Trennung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft oder aber (zugleich) die Verknüpfung in einem Kontinuum.⁸³ Das Problem der Substantialität wird dabei als Thema gefasst, das eng mit der Zeit verknüpft ist: Angesichts unserer Erfahrung vom Werden und Vergehen stellt sich die Frage, was über die Zeit hinweg ›beharrt‹ – wobei es nicht an Versuchen gefehlt hat, ein solches Beharrendes entweder metaphysisch als etwas Absolutes oder aber als bloße Materie zu fassen.⁸⁴ Hartmann weist dabei die Forderung, etwas unvergänglich Ewiges im Realen verorten zu wollen, zurück. Als sinnvoll betrachtet er hingegen die Frage, auf welche Weise sich die Dauer verschiedener Entitäten im Realen (z. B. im organischen Leben oder im geschichtlichen Geist) vollziehe.⁸⁵

⁸³ Vgl. Hartmann: *Zeitlichkeit und Substantialität*, s. u., S. 218 ff.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 232, 244–248.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 252–261. Mit Blick auf den objektiven Geist fällt auf, dass Hartmann auch in diesem Text oft vom »Volksgeist« spricht – was vermutlich als Zugeständnis an den Zeitgeist im NS-Deutschland und die *Blätter für deutsche Philosophie* als damals wichtigstes Publikationsorgan aufgefasst werden kann.

Vor dem Hintergrund seiner Werttheorie und Ethik ist insbesondere die normative Einschätzung von Zeitlichkeit einschlägig: Hier weist Hartmann darauf hin, dass höchste Werte und Sinnerfüllung bis in die Gegenwart mit *Ewigkeit* assoziiert wurden. Diese Assoziation besteht aber zu Unrecht, denn das vergängliche real Wertvolle spielt für unsere Wert- und Sinnerfahrungen eine weit größere Rolle als die idealen Werte an sich, die bloß schematisch bleiben.⁸⁶ Die Annahme von Werten als idealen Gebilden darf daher nicht als Aufforderung zu einer »Weltflucht« verstanden werden.⁸⁷

Bei dem letzten im Band enthaltenen Text über *Das Ethos der Persönlichkeit* von 1949 handelt es sich wiederum um einen kurzen Beitrag, der aus einem Kongressvortrag (dem »Primer Congreso Nacional de Philosophia« in Mendoza) hervorgegangen ist. Hier ist es Hartmann zunächst ein Anliegen, die Persönlichkeit von der Personalität bzw. dem Personsein zu unterscheiden. Im Anschluss an seine Theorie der Personalität gibt er zu bedenken, dass Personsein auf etwas Allgemeines rekuriere, nämlich die Teilhabe am objektiven Geist und sich daraus ergebende Selbst- und Weltverhältnisse.⁸⁸ Die Persönlichkeit hingegen ist gerade *nicht* das »Typenhaft«, sondern das, was eine Person einzig, unersetzbare und besonders macht, was uns an ihr fasziniert und dem wir mit Sympathie oder Antipathie begegnen.⁸⁹ Damit ist diese Lesart keinesfalls zu verwechseln mit Persönlichkeit im Sinne »großer« Individuen, an denen typen-

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 213–216, 251f.

⁸⁷ Ebd., S. 215.

⁸⁸ Vgl. Hartmann: *Das Ethos der Persönlichkeit*, s.u., S. 263–265. Wie im *Problem des geistigen Seins* weist Hartmann auch an dieser Stelle darauf hin, dass der objektive Geist selbst nicht personal strukturiert sei, weshalb seine geschichtliche Bewegung und Entfaltung letztlich von den Einzelpersonen abhänge. Eine Besonderheit dieses Textes besteht allerdings darin, dass die besondere »Verantwortung« betont wird, die mit der »Lenkung des Geschichtsprozesses« einhergeht. Vgl. ebd., S. 265.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 270f.

hafte Züge in herausragendem Maße auftreten (etwa St. Martins Barmherzigkeit, Bismarcks Willenskraft usw.). Hartmann schreibt: »Auch schwache, stille, unaufdringliche Menschen können Persönlichkeit haben«.⁹⁰

Was hat nun aber Persönlichkeit mit Werten oder Sinn, d. h. mit normativen Fragen zu tun? Hartmann nimmt an, dass es individuelle Selbst- bzw. Persönlichkeitswerte gebe. Mit der Persönlichkeit, die jede einzelne Person hat, korrespondiert demnach ein ebenfalls einzigartiger Selbstwert, der im Leben der Person realisiert, aber auch verfehlt werden kann.⁹¹ Dabei unterscheidet er den Zugang zur Persönlichkeit (und ihrem Wert) von der Anerkennung als Person: Wenn wir andere anerkennen, ihnen Achtung und Respekt erweisen, dann sprechen wir sie als Vertreter von etwas Allgemeinem (dem Personsein) an, während uns Persönlichkeit nur da zugänglich ist, wo uns andere Personen als einzigartig und unersetzlich begegnen. Paradigmatisch für diesen Fall ist die Liebe, die hier sehr allgemein als Hinwendung und Bejahung zu verstehen ist und die neben Paarliebe auch Freundschaft umfasst.⁹² Persönlichkeit

⁹⁰ Ebd., S. 265.

⁹¹ Vgl. ebd., S. 271f. In der Darstellung eines solchen Wertes schließt Hartmann insbesondere an Scheler und dessen Konzeption vom »individuellen Wertwesen« an, wobei auch bei Scheler die Realisierung dieses Wertes als »Bestimmung« gefasst wird. Vgl. Max Scheler: *Formalismus*, S. 509–512; sowie zum Begriff der Bestimmung ders.: »Ordo Amoris«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Bonn 2000, S. 345–376. Siehe auch Inga Römer: *Person und Persönlichkeit bei Max Scheler und Nicolai Hartmann*, in: Gerald Hartung, Matthias Wunsch u. Claudius Strube (Hg.): *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin u. Boston 2012, S. 259–276, sowie Kalckreuth: *Philosophie der Personalität*, S. 140–147, 221–226.

⁹² Vgl. Hartmann: *Das Ethos der Persönlichkeit*, S. 270f. Mit Blick auf die Liebe verweist er fast wörtlich auf Scheler, dem zufolge wir in der Liebe etwas an der anderen Person sehen können, was anderen verborgen bleibt. Sie macht also »sehen«, nicht »blind«. Max Scheler: »Wesen und Formen der Sympathie«, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Bern u. München 1972, S. 160.

tritt aber auch da in Erscheinung, wo wir für Dinge oder Aktivitäten Hingabe und besonderes Engagement aufbringen, sie uns also sprichwörtlich ›am Herzen liegen‹.

Die Rede von der Persönlichkeit und dem individuellen Selbstwert birgt ein Risiko, das Hartmann selbst anspricht: Es könnte naheliegend erscheinen, dass sich die Person zur Erkenntnis ihrer Persönlichkeit in sich selbst zurückziehen, ihre Persönlichkeit pflegen oder sich in ihrem Wirken zumindest auf den eigenen Selbstwert konzentrieren sollte. Dies wäre gemäß Hartmann jedoch gerade das Falsche, denn es würde lediglich in eine übertriebene Selbstbezogenheit führen. Persönlichkeit entfaltet sich ihm zufolge dort, wo wir in unserem Wollen, Lieben und Handeln auf andere Menschen, Güter usw. gerichtet sind, wo wir uns für etwas oder jemanden einsetzen, wo wir lieben und hassen, vertrauen und glauben. Kurz gesagt: Persönlichkeit ist insbesondere dort, wo es uns *nicht* um uns selbst geht, sondern wo wir durch jemanden oder etwas außerhalb unserer selbst ›bestimmt‹ werden.⁹³ Dieser Zusammenhang erscheint auf den ersten Blick widersprüchlich, passt jedoch zur von Hartmann erarbeiteten Beziehung von Personen und objektivem Geist: Wenn jeder Vollzug von Personalität und jedes Wertfühlen nur vermittelt über die Teilhabe an einer Soziokultur stattfinden, dann kann sich auch die Persönlichkeit nicht einfach außerhalb vollziehen, sondern muss innerhalb des Miteinanders mit Personen und (wertvollen) Dingen im objektiven Geist realisiert werden.

Insgesamt ist dieser kurze (und in seinem Stil etwas getragene) Text insofern informativ, als hier die Frage nach dem Individuellen und Einzigartigen der Person mit der Wertphilosophie und dem Problem der Ethik im Sinne der Lebensführung verknüpft wird. Zudem trifft er durchaus einen Nerv im Zeitgeist: Während in der heutigen Philosophie oftmals die

⁹³ Vgl. Hartmann: *Das Ethos der Persönlichkeit*, S. 268, 272. Hier deutet sich eine enge Beziehung von Persönlichkeit und Sinnerfüllung an. Siehe oben die Ausführungen zu *Sinngebung und Sinnerfüllung*.