

ETHIK

von

NICOLAI HARTMANN

Dritte Auflage



WALTER DE GRUYTER & CO., BERLIN 1949

vormals G. J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung
Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

Archiv-Nummer 421749

Satz und Druck:

Dieterichsche Universitäts-Buchdruckerei W. Fr. Kästner, Göttingen

Vorwort.

Die philosophische Ethik des 19. Jahrhunderts erschöpft sich — getreu den Traditionen neuzeitlichen Interesses an allem Subjektiven — in der Analyse des sittlichen Bewußtseins und seiner Akte. Um den objektiven Gehalt sittlicher Forderungen, Gebote, Werte sich zu bekümmern, lag ihr fern. Einsam, ein Mahner, steht Nietzsche da mit seiner unerhörten Behauptung, wir wüßten immer noch nicht, was Gut und Böse sei. Kaum vernommen, verkannt von vorschnellen Adepten wie von vorschnellen Kritikern, verhallt der ernste Ruf nach neuer Wertschau. Jahrzehnte hat es gedauert, bis das Organ uns wuchs, ihn aus der bereits geschichtlich gewordenen Ferne zu vernehmen. Und langsam, mit bleischweren Widerständen ringend, arbeitet sich in unseren Tagen das Bewußtsein einer neuen Problemlage der Ethik empor, in der es sich endlich wieder um den Inhalt, um das Substantielle ethischen Seins und Nichtseins handelt.

In den nachstehenden Untersuchungen habe ich es unternommen, der längst in ihrer Sackgasse festgerannten Tradition entgegenzutreten und der neugeschaffenen Situation Rechnung zu tragen, indem ich eine inhaltliche Analyse der Werte ins Zentrum rückte. Es geschah das in dem Glauben, daß erst von hier aus sich künftig die Möglichkeit bieten wird, auch die Aktprobleme neu in Fluß zu bringen. Denn gewiß nicht zu vernachlässigen sind diese, wohl aber — wie die Problemlage nun einmal ist — vor der Hand zurückzustellen, um das nach anderer Seite Vernachlässigte und für den Augenblick Dringlichste erst einmal nachzuholen.

So wenigstens verstehe ich die Problemlage. Und nicht als Einziger. Es ist das Verdienst Max Schelers, sie uns greifbar gemacht zu haben. Die Idee der „materialen Wertethik“ ist weit entfernt, in der Kritik des Kantischen „Formalismus“ aufzugehen. Sie ist recht eigentlich die Erfüllung eben jenes ethischen Apriorismus, der schon bei Kant das Wesen der Sache ausmachte. Bahnbrechende Einsichten erkennt man an ihrer Kraft, das scheinbar Heterogene und Widerstrebende organisch zu verschweißen. Indem die materiale Wertethik dem Blick die Tore des Wertereichs öffnete, vollzog sie mit der Tat die Synthese zweier auf sehr verschiedenem Boden geschichtlich gewachsener und im Gegensatz zueinander zugespitzter

Grundgedanken: der Kantischen Apriorität des Sittengesetzes mit der nur eben von ferne erschauten Wertmannigfaltigkeit Nietzsches. Denn Nietzsche sah als Erster wieder die reiche Fülle des ethischen Kosmos, aber sie zerfloß ihm im geschichtlichen Relativismus; Kant dagegen hatte in der Apriorität des Sittengesetzes das wohlerwogene und gereinigte Wissen um die Absolutheit echter ethischer Maßstäbe, es fehlte ihm nur die inhaltliche Schau und die Weite des Herzens, die diesem Wissen erst seinen vollen Wert gegeben hätten. Die materiale Wertethik ist die geschichtliche Wiedervereinigung des der Sache nach von Anbeginn Zusammengehörigen. Ja, sie ist allererst die Wiederentdeckung der Zusammengehörigkeit selbst. Sie gibt dem ethischen Apriorismus seinen ureigenen reichen Inhalt wieder, dem Wertbewußtsein aber die Gewißheit invariablen Gehaltes inmitten der Relativität menschlicher Wertung.

Damit ist der Weg gewiesen. Aber es ist ein anderes, ihn weisen, ein anderes, ihn beschreiten. Weder Scheler noch sonst einer hat ihn beschritten, wenigstens nicht in der eigentlichen Ethik — wohl nicht ganz zufälligerweise. Hier zeigt es sich eben, daß wir noch gar sehr Neulinge sind auf dem Boden des Wertreiches, ja daß wir mit der neuen Einsicht, die zunächst wie ein Abschluß anmutet, in Wahrheit wieder einmal ganz am Anfang stehen — einer Arbeit, deren Größe wir noch schwerlich ermessen.

Diese Situation ist tief bezeichnend für die neue Problemlage. Sie ist um so ernster, als es sich gerade hier erst um die entscheidenden Aufschlüsse handelt — z. B. über Sinn und Inhalt des sittlich Guten selbst. Und es will mir heute im Rückblick auf langjährige Bemühung zweifelhaft erscheinen, ob es wohl hätte gelingen können, hier einen Schritt weiter zu kommen, wenn sich nicht Hilfe von unerwarteter Seite gezeigt hätte: bei dem Altmeister ethischer Forschung Aristoteles. Von allen Einsichten, die mir die neue Problemlage gebracht, ist mir kaum eine erstaunlicher und zugleich überzeugender gewesen als diese, daß die Ethik der Alten bereits hochentwickelte materiale Wertethik war — nicht dem Begriff oder einer bewußten Tendenz nach, wohl aber der Sache und dem tatsächlichen Vorgehen nach. Denn nicht darauf kommt es an, ob sich bei ihnen ein materialer Wertbegriff terminologisch belegen läßt, sondern darauf, ob und wie sie die „Güter“ und „Tugenden“ in ihrer mannigfaltigen Wertabstufung zu erfassen und zu charakterisieren gewußt haben. Hier nun erweist sich bei näherem Zusehen die Nikomachische Ethik als eine Fundgrube ersten Ranges. Sie

zeigt eine Meisterschaft der Wertbeschreibung, die offenkundig bereits Resultat und Höhepunkt einer ganzen Entwicklung gepflegter Methode ist.

Daß eine neue systematische Einsicht auch neues Verstehen geschichtlichen Gutes nach sich zieht, ist eine wohlbekannte Sache. Daß der Schelersche Gedanke, ohne es im geringsten zu bezwecken, neues Licht auf Aristoteles werfen konnte, ist eine überraschende Probe auf das Exempel der materialen Wertethik. Daß aber die eben neuerschlossene materiale Wertethik ihrerseits Wegweisung und Perspektive aus der, wie man glaubte, über und über ausgebeuteten Arbeit des Aristoteles gewinnt — und zwar eben dadurch, daß sie uns diese Arbeit erst recht verstehen und auswerten lehrt — das beweist aufs deutlichste, daß wir es hier mit einem ungeahnt tiefen Ineinandergreifen alter und neuer gedanklicher Errungenschaften zu tun haben, und daß es sich bei der Wende der Ethik, an der wir stehen, um eine geschichtliche Synthese größeren Stils handelt als die von Kant und Nietzsche: um eine Synthese antiker und neuzeitlicher Ethik.

Noch aber besteht sie nur in der Idee. Sie zu vollziehen, ist Aufgabe des Zeitalters. Zu ihr berufen ist, wer sie erfaßt. Das Werk des Einzelnen aber kann nur ein Anfang sein.

Marburg, im September 1925.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Als dieses Buch vor 10 Jahren zum erstenmal erschien, begegnete es einer so mannigfaltigen Kritik, daß ich hätte meinen können, es bliebe von dem ganzen Bau kein Stein auf dem anderen. Bei näherem Zusehen zeigte sich, daß die Kritiker einander widersprachen. Den einen war die Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der Werte zu groß, den anderen der Ausblick auf mögliche Einheit schon zu gewagt; den einen war das Menschenwesen zu frei, aktivistisch, heroisch aufgefaßt, den anderen zu schicksalhaft preisgegeben; die einen fanden zu viel alte, vertraute Metaphysik abgebaut, die anderen noch zu viel von ihr aufrecht erhalten; ernstgesinnte Praktiker verwarfen alles Geltenlassen von geschichtlich verschiedenen Moralen, historisch eingestellte Geisteswissenschaftler

zeigt eine Meisterschaft der Wertbeschreibung, die offenkundig bereits Resultat und Höhepunkt einer ganzen Entwicklung gepflegter Methode ist.

Daß eine neue systematische Einsicht auch neues Verstehen geschichtlichen Gutes nach sich zieht, ist eine wohlbekannte Sache. Daß der Schelersche Gedanke, ohne es im geringsten zu bezwecken, neues Licht auf Aristoteles werfen konnte, ist eine überraschende Probe auf das Exempel der materialen Wertethik. Daß aber die eben neuerschlossene materiale Wertethik ihrerseits Wegweisung und Perspektive aus der, wie man glaubte, über und über ausgebeuteten Arbeit des Aristoteles gewinnt — und zwar eben dadurch, daß sie uns diese Arbeit erst recht verstehen und auswerten lehrt — das beweist aufs deutlichste, daß wir es hier mit einem ungeahnt tiefen Ineinandergreifen alter und neuer gedanklicher Errungenschaften zu tun haben, und daß es sich bei der Wende der Ethik, an der wir stehen, um eine geschichtliche Synthese größeren Stils handelt als die von Kant und Nietzsche: um eine Synthese antiker und neuzeitlicher Ethik.

Noch aber besteht sie nur in der Idee. Sie zu vollziehen, ist Aufgabe des Zeitalters. Zu ihr berufen ist, wer sie erfaßt. Das Werk des Einzelnen aber kann nur ein Anfang sein.

Marburg, im September 1925.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Als dieses Buch vor 10 Jahren zum erstenmal erschien, begegnete es einer so mannigfaltigen Kritik, daß ich hätte meinen können, es bliebe von dem ganzen Bau kein Stein auf dem anderen. Bei näherem Zusehen zeigte sich, daß die Kritiker einander widersprachen. Den einen war die Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der Werte zu groß, den anderen der Ausblick auf mögliche Einheit schon zu gewagt; den einen war das Menschenwesen zu frei, aktivistisch, heroisch aufgefaßt, den anderen zu schicksalhaft preisgegeben; die einen fanden zu viel alte, vertraute Metaphysik abgebaut, die anderen noch zu viel von ihr aufrecht erhalten; ernstgesinnte Praktiker verwarfen alles Geltenlassen von geschichtlich verschiedenen Moralen, historisch eingestellte Geisteswissenschaftler

bemängelten die gezogenen Grenzen der historischen Relativität und den überzeitlichen Sinn des Wertvollseins überhaupt.

Allen persönlichen Wünschen zu genügen kann die Aufgabe einer philosophischen Ethik nicht sein. Sie muß ihren Weg im Ringen mit ihren Problemen, wie diese nun einmal liegen, zu verfolgen trachten. Als ich mir all jene Polemik von damals für den Zweck der Neuausgabe wieder ansah, fiel es mir auf, daß die meisten Vorwürfe bereits in dem Buche, das sie kritisierten, ihre Beantwortung fanden; sie steht nur nicht immer gerade an der Stelle, die dem Einwande zugrunde gelegt wurde. Es schreibt sich hier also wohl mancher Irrtum einfach von der einseitigen Auswahl im Lesen her. Daß einzelne Kapitel ein einseitiges Bild geben, ist bei einem so großen Stoff nicht zu vermeiden; nur im Zusammenhange kann das Einzelne seine Einschränkung, das Ganze seinen Ausgleich erfahren.

In dieser Auffassung sah ich mich durch die kontradiktorischen Gegensätze unter den erhobenen Einwänden weitgehend bestärkt. Es antwortete — wie in einer wohlgeordneten Diskussion — immer einer dem anderen; sie deckten gegenseitig ihre Einseitigkeiten auf und überhoben mich der Mühe des Berichtigens. Es spielte sich darin getreulich das Einheitsbild des ganzen Problemfeldes, sofern es nämlich in mancher Hinsicht tatsächlich ein antinomisches ist; und der Effekt war, daß die Steine des Gesamthauses unbeschädigt einer auf dem anderen liegen geblieben sind.

Man wird es mir nicht verdenken, daß ich nach diesen Erfahrungen meine ursprüngliche Absicht, auf die gewichtigeren Einwände einzugehen, wieder aufgegeben habe. Das hatte zur Folge, daß ich überhaupt von einer Neubearbeitung des Werkes absehen konnte. Handelt es sich doch in der Ethik nicht um Fragen, die sich von heute auf morgen ändern.

Nicht als hätte ich heute nichts Neues zur Ethik zu sagen. Es hat sich manches angesammelt, was ich in eine Neuauflage gerne hineingearbeitet hätte. Die Analyse des Person-Wesens und der ethischen Akte — Gesinnung, Verhalten, Wille, Handlung — hätte ich ergänzen mögen; das Ethos der Gemeinschaft müßte eine einheitliche Behandlung erfahren; die Wertanalyse bedürfte mancher Erweiterung. Ähnliches gilt von der historischen Relativität der „Wertung“ und ihrem Verhältnis zu den Werten selbst; und weiter stand dahinter die Frage nach der Seinsweise der Werte. Die letztere freilich glaubte ich in den einschlägigen Kapiteln des Buches (zumal im Kap. 16) klargestellt zu haben, mußte aber hernach feststellen, daß

gerade an diesem Punkte mehr Widerspruch erhoben wurde als an irgendeinem anderen — nicht zwar von unbefangenen Lesern, wohl aber von solchen, die einen fertigen Wertbegriff mitbrachten und dessen stillschweigende Voraussetzungen in meine Formulierungen hineintrugen.

Ein solches Programm durchzuführen wäre ohne wesentliche Erweiterung des ohnehin umfangreichen Buches nicht möglich gewesen. Da nun mein Hauptaugenmerk darauf gerichtet sein mußte, die Neuauflage nach Möglichkeit zu verbilligen, und der Verlag mir bei diesem Bestreben in großzügiger Weise entgegenkam, so schien es mir geboten, von der Befriedigung solcher Wünsche abzusehen.

Ich glaubte das um so eher zu können, als in dem Jahrzehnt, das seit der Erstauflage verstrichen ist, zwei systematische Werke von mir erschienen sind, die dem Ergänzungsbedürfnis der Ethik ohnehin Rechnung tragen: „Das Problem des geistigen Seins“ (1933) und „Zur Grundlegung der Ontologie“ (1935). Zur Wertanalyse freilich bringen diese Arbeiten keinen Beitrag. Dagegen nimmt die erstere in ihrem I. Teil die Problematik der sittlichen Akte und der Person ausführlich auf; desgleichen wird in ihrem II. Teil die Gemeinschaftsethik in den Problembereich des „objektiven Geistes“ hineingezogen und damit auf den ihr eigentümlichen Boden gestellt. Gleichzeitig fällt von hier aus neues Licht auf die vielberufene historische Relativität der Wertung; der Wandel des „Geltens“ eben ist ein solcher des geschichtlich lebenden Geistes und jederzeit dadurch bestimmt, was in gegebener geschichtlicher Situation aktuell wird. Von hier aus dürfte es in neuer Weise verständlich werden, warum das „Gelten“ der Werte in bestimmter Zeit nicht identisch ist mit ihrem Sein.

Was aber dieses letztere selbst anbetrifft, so glaube ich das Entscheidende dazu im IV. Teil der „Grundlegung“ ausgesprochen zu haben, der allgemein vom „idealen Sein“ handelt und die Seinsweise der Werte dadurch in einen größeren Problemzusammenhang einbezieht. Auf diese Untersuchung, die sich aus dem Ganzen des Seinsproblems nicht herauslösen läßt, möchte ich diejenigen verweisen, die seinerzeit an dem Begriff des „idealen Ansichseins“ Anstoß genommen haben. Ich glaube auch heute an diesem Begriff festhalten zu müssen, habe ihn deswegen auch nicht durch einen schwächeren ersetzt, obgleich ich wohl weiß, daß ich damit der traditionellen Denkgewohnheit hätte entgegenkommen können. In wissenschaftlichen Dingen ist es besser, das unvermeidlich Neuartige und Un-

gewohnte beim rechten Namen zu nennen und die Anforderung des Umlernens zu stellen, als die bestehenden Gegensätze durch Kompromisse zu verdecken und die Sache der Zweideutigkeit preiszugeben.

Für das Dringlichste also dürfte heute auch ohne Erweiterung der „Ethik“ besser gesorgt sein als vor 10 Jahren. Und so mögen denn die neuen Problemgruppen, die seit jener Zeit hinzugekommen sind, auf eine andere Gelegenheit warten, die alten aber in alter Gestalt ihren Weg in die Welt nehmen. Ich zweifle nicht, sie werden auch jetzt dieselben Widersprüche hervorrufen. Ob auch zum zweiten Mal die höhere Gerechtigkeit eines ungewollten Ausgleichs sich darin spiegeln wird, mag die Zeit lehren.

Berlin, im Mai 1935

Vorwort zur dritten Auflage.

Auch heute, nach weiteren 14 Jahren, also fast ein Vierteljahrhundert seit dem ersten Erscheinen dieses Buches, ist die Lage der Ethik in deutschen Landen noch die gleiche. Ich verkenne nicht, daß Otto F. Bollnow, Hans Reiner und manche andere Wesentliches zur Fortführung der Wertprobleme gebracht haben. Doch betreffen diese Beiträge nicht die Hauptpunkte. Und immer noch steht es so, daß die Dinge, die mir von Anbeginn die wichtigsten waren — die Untersuchungen zur Gesetzlichkeit der Werttafel (Kap. 59—64) und zur zweiten Freiheitsantinomie (Kap. 74—83) — ohne sichtbare Stellungnahme der Berufenen geblieben sind. Es sind freilich die schwierigsten Fragen, die sich in diesen Partien zusammendrängen. Aber es sind die alten Grundprobleme der Ethik. Und ohne die tätige Mitarbeit der Zeitgenossen sehe ich die Möglichkeit nicht, in ihnen weiter vorzudringen.

Unter solchen Umständen lasse ich das Werk zum dritten Mal unverändert erscheinen, zumal die Unruhe des letzten Jahrzehnts einer Umarbeitung nicht günstig war.

Göttingen, im Juni 1949

Nicolai Hartmann

gewohnte beim rechten Namen zu nennen und die Anforderung des Umlernens zu stellen, als die bestehenden Gegensätze durch Kompromisse zu verdecken und die Sache der Zweideutigkeit preiszugeben.

Für das Dringlichste also dürfte heute auch ohne Erweiterung der „Ethik“ besser gesorgt sein als vor 10 Jahren. Und so mögen denn die neuen Problemgruppen, die seit jener Zeit hinzugekommen sind, auf eine andere Gelegenheit warten, die alten aber in alter Gestalt ihren Weg in die Welt nehmen. Ich zweifle nicht, sie werden auch jetzt dieselben Widersprüche hervorrufen. Ob auch zum zweiten Mal die höhere Gerechtigkeit eines ungewollten Ausgleichs sich darin spiegeln wird, mag die Zeit lehren.

Berlin, im Mai 1935

Vorwort zur dritten Auflage.

Auch heute, nach weiteren 14 Jahren, also fast ein Vierteljahrhundert seit dem ersten Erscheinen dieses Buches, ist die Lage der Ethik in deutschen Landen noch die gleiche. Ich verkenne nicht, daß Otto F. Bollnow, Hans Reiner und manche andere Wesentliches zur Fortführung der Wertprobleme gebracht haben. Doch betreffen diese Beiträge nicht die Hauptpunkte. Und immer noch steht es so, daß die Dinge, die mir von Anbeginn die wichtigsten waren — die Untersuchungen zur Gesetzlichkeit der Werttafel (Kap. 59—64) und zur zweiten Freiheitsantinomie (Kap. 74—83) — ohne sichtbare Stellungnahme der Berufenen geblieben sind. Es sind freilich die schwierigsten Fragen, die sich in diesen Partien zusammendrängen. Aber es sind die alten Grundprobleme der Ethik. Und ohne die tätige Mitarbeit der Zeitgenossen sehe ich die Möglichkeit nicht, in ihnen weiter vorzudringen.

Unter solchen Umständen lasse ich das Werk zum dritten Mal unverändert erscheinen, zumal die Unruhe des letzten Jahrzehnts einer Umarbeitung nicht günstig war.

Göttingen, im Juni 1949

Nicolai Hartmann

Inhalt.

Einleitung	1
1. Die erste Grundfrage	1
2. Der Demiurg im Menschen	3
3. Der Sinn des „Praktischen“ in der Philosophie	5
4. Wertfülle des Wirklichen und Teilhabe an ihr	7
5. Die zweite Grundfrage	9
6. Wertgehalt von Person und Situation	12
7. Vom Vorbeigehen	13
8. Der moderne Mensch	16

Erster Teil.

Die Struktur des ethischen Phänomens.

(Phänomenologie der Sitten.)

I. Abschnitt: Kontemplative und normative Ethik.

1. Kapitel. Die Kompetenzfrage der praktischen Philosophie	18
a) Allgemeine Art und Geltungsanspruch sittlicher Gebote	18
b) Ethischer Relativismus	20
c) Ethischer Absolutismus	21
2. Kapitel. Von der Lehrbarkeit der Tugend	22
a) Der Satz des Sokrates	22
b) Der christliche Begriff der „Sünde“	23
c) Schopenhauers Ethik der reinen Theorie	25
d) Platons „Menon“ und die Lösung der Aporie	26
3. Kapitel. Der berechtigte Sinn des Normativen	29
a) Das mittelbar Normative	29
b) Das sichtbare Arbeitsfeld und die Idee der Ethik	31
c) Ethik und Pädagogik	32
d) Theoretischer und ethischer Apriorismus	33

II. Abschnitt: Vielheit der Moralen und Einheit der Ethik.

4. Kapitel. Mannigfaltigkeit und Einheit im sittlichen Bewußtsein	36
a) Geschichtliche Mannigfaltigkeit der sittlichen Gebote	36
b) Geltende Moral und reine Ethik	37
c) Weitere Dimensionen der Mannigfaltigkeit	39
d) Die gesuchte Einheit und die Wertforschung	40
5. Kapitel. Das Wissen um Gut und Böse	42
a) Gebote, Zwecke und Werte	42
b) Der Mythos vom Baum der Erkenntnis	44
c) Nietzsches Entdeckung und Entdeckerirrtum	45
6. Kapitel. Vom Weg der Wertentdeckung	47
a) Revolution des Ethos und Enge des Wertbewußtseins	47
b) Der Ideenträger und die Menge	49

c) Rückschauende und vorausschauende Ethik	52
d) Theoretische und ethische Prinzipienforschung	54
e) Kategorien und Werte, Gesetze und Gebote	56
f) Ethische Wirklichkeit und das Faktum des primären Wertbewußtseins	58
g) Täuschungsmöglichkeit und unechtes sittliches Bewußtsein	60
7. Kapitel. Die Orientierungsgebiete des sittlichen Phänomens	62
a) Der Umfang des Gegebenen in der Wertforschung	62
b) Recht und Ethik	64
c) Religion und Mythos	66
d) Psychologie, Pädagogik, Politik, Geschichte, Kunst und künstlerische Bildung	68
III. Abschnitt: Irrwege der philosophischen Ethik.	
8. Kapitel. Egoismus und Altruismus	71
a) Die Moral der Selbsterhaltung und des Sich-selbst-Durchsetzens	71
b) Sinn und Widersinn der Egoismustheorie	72
c) Die Metaphysik des Altruismus	74
d) Empfindung und Rückempfindung	76
e) Das Grundverhältnis von „Ich“ und „Du“. Konflikt und Wert der beiden Tendenzen	78
9. Kapitel. Eudämonismus und Utilitarismus	81
a) Aristipp und Epikur	81
b) Die Stoa	82
c) Christentum und Neuplatonismus	84
d) Der soziale Eudämonismus der Neuzeit	86
10. Kapitel. Kritik und ethischer Sinn des Eudämonismus	87
a) Die natürliche Grenze des Utilitarismus	87
b) Recht und Grenze der Erfolgsethik	89
c) Die Wiederkehr der unterschlagenen Werte	90
d) Werttäuschung im sozialen Eudämonismus und ihre Gefahr	91
e) Der Eigenwert der Eudämonie und sein Verhältnis zu den eigentlich sittlichen Werten	93
f) Glücksstreben und Glücksfähigkeit	95
IV. Abschnitt: Die Kantische Ethik.	
11. Kapitel. Der Subjektivismus der praktischen Vernunft	98
a) Kants Lehre vom „subjektiven“ Ursprung des Sollens	98
b) Transzendentaler Subjektivismus und Willensfreiheit	100
c) Die Kantische Alternative	102
d) Der Fehlschluß im Kantischen Apriorismus	104
12. Kapitel. Schelers Kritik des Formalismus	107
a) Der Sinn des „Formalen“ im kategorischen Imperativ	107
b) Das geschichtliche Vorurteil zugunsten der Form	108
c) Formalismus und Apriorismus	109
13. Kapitel. Schelers Kritik des Intellektualismus	111
a) Intellektualismus und Apriorismus	111
b) Sinnlichkeit, Gegebenheit und Aposteriorität	112
c) Denken, Verstand und Apriorität	114
d) Emotionaler Apriorismus des Wertgefühls	116
e) Die Idee der „materialen Wertethik“	118

V. Abschnitt: Vom Wesen der ethischen Werte.

14. Kapitel. Werte als Wesenheiten	119
a) Vorläufiger Sinn der Wesenheit	119
b) Güter und Güterwerte	122
c) Das Verhältnis von Apriorität und Absolutheit der Werte	125
d) Wille, Zweck und moralisches Werturteil	127
e) Vorbild und Nachfolge	129
f) Ethische Idealbildung und Wertbewußtsein	131
g) Zurechnung, Verantwortung und Schuldbewußtsein	132
h) Gewissen und ethisches Wertapriori	134
i) Der antike Tugendbegriff als materialer Wertbegriff	136
15. Kapitel. Relativität und Absolutheit der Werte	138
a) Subjektivität und Relativität	138
b) Relativität der Güter auf das Subjekt und relationale Struktur der Wertmaterie	140
c) Absolutheit sittlicher Werte und Relativität der anhangenden Güterwerte	142
d) Materiale Relativität der sittlichen Werte auf Personen als Objekte	144
e) Materiale Relativität der sittlichen Werte auf die Person als Subjekt	145
f) Das Ineinandergreifen der Relativitäten und die dahinterstehende Absolutheit der sittlichen Werte	146
16. Kapitel. Vom idealen Ansichsein der Werte	148
a) Gnoseologisches Ansichsein der Werte	148
b) Ethische Wirklichkeit und ethisch ideale Sphäre	150
c) Vom idealen Ansichsein überhaupt	152
d) Das ethisch ideale Ansichsein der Werte	154
e) Werttäuschung und Wertblindheit	156
f) Das Wandern des Wertblicks und die Grenzen der Werterkenntnis	158
17. Kapitel. Werte als Prinzipien	160
a) Das Verhältnis der Werte zur Wirklichkeit	160
b) Werte als Prinzipien der ethisch idealen Sphäre	161
c) Werte als Prinzipien der ethisch aktuellen Sphäre	163
d) Werte als Prinzipien der ethisch realen Sphäre	166
e) Teleologische Metaphysik der Werte und das ethische Wertphänomen	168

VI. Abschnitt: Vom Wesen des Sollens.

18. Kapitel. Das Verhältnis von Wert und Sollen	170
a) Ideales Seinsollen	170
b) Aktuales Seinsollen	172
c) Spannweite, Aktualitätsgrad und ethische Dimension des Seinsollens	174
d) Pluralität der Dimensionen und Mannigfaltigkeit der Werte	175
19. Kapitel. Stellung des Sollens zum Subjekt	176
a) Der Angelpunkt des Seinsollens im realen Sein	176
b) Die Rolle des Subjekts in der Metaphysik des Sollens	178
c) Seinsollen und Tunsollen. Metaphysische Schwäche des Prinzips und Stärke des Subjekts	180
d) Wert und Zweck, Sollen und Wollen	182
e) Der Schein der Subjektivität am Sollen und die axiologische Determination	183

f)	Subjekt und Person	185
g)	Bedingtheit der Personalität durch Wert und Sollen	187
20. Kapitel.	Das Sollen und der Finalnexus	189
a)	Zur Kategorialanalyse von Wert und Sollen	189
b)	Primäre und sekundäre Determination	191
c)	Der Finalnexus als dreischichtige Bindung	192
d)	Rechtläufige und Rückdetermination im Finalnexus	194
e)	Verdoppelung und Identität des Zweckes	196
f)	Providenz und Prädestination des Menschen	198
21. Kapitel.	Teleologie der Werte und Métaphysik des Menschen	200
a)	Naturteleologie und Weltteleologie	200
b)	Philosophischer Anthropomorphismus und Primat der axiologischen Determination	202
c)	Vernichtung des Menschen und Inversion des kategorialen Grundgesetzes	204
d)	Ethik und Ontologie, Mensch und Natur	206
e)	Die Teleologie des Menschen und der „Zufall“	208
VII. Abschnitt: Metaphysische Ausblicke.		
22. Kapitel.	Teleologische Wechselwirkung	210
a)	Kausal-finale Verflechtung der Reihen	210
b)	Homofinale und heterofinale Gemeinschaft	211
c)	Zweckwidersprüche und Wertkonflikte	212
23. Kapitel.	Der modale Bau des Sollens	215
a)	Das Modalitätsproblem im Wesen von Wert und Sollen	215
b)	Ontologische Notwendigkeit und Wirklichkeit	216
c)	Die Aufhebung des Gleichgewichts von Möglichkeit und -Notwendigkeit im aktualen Seinsollen	218
d)	Modalität des idealen Seinsollens und des Ansichseins der Werte	220
e)	Die Aporien der freien Notwendigkeit	222
f)	Freiheit, Verwirklichung und Ermöglichung	224
24. Kapitel.	Zur Metaphysik der Person	227
a)	Personalistische Metaphysik	227
b)	Schellers Lehre von Person und Akt	228
c)	Akte und Personen als Gegenstände	230
d)	Personalität und Subjektivität. „Ich“ und „Du“	232
e)	Person und Welt	236
25. Kapitel.	Der metaphysische Personalismus	239
a)	Weltidee und Gottesidee	239
b)	Einzelperson und Gesamtperson	241
c)	„Personen höherer Ordnung“ und Bewußtsein höherer Ordnung	243
d)	Aufsteigende Ordnungen der Gesamtheit und absteigende Ordnungen der Personalität	246
e)	Ethik und Theologie	248

Zweiter Teil.

Das Reich der ethischen Werte.

(Axiologie der Sitten.)

I. Abschnitt: Allgemeine Gesichtspunkte zur Werttafel.

26. Kapitel.	Von der Stellung sittlicher Werte im Reich der Werte überhaupt	250
--------------	--	-----

a)	Wertforschung und Wertgebiet der Ethik	250
b)	Fundierungsverhältnis zwischen sittlichen und Güterwerten	251
c)	Unterschied von anderen Fundierungsverhältnissen	253
d)	Schellers Versuch der umgekehrten Fundierung	254
27. Kapitel.	Zweck der Handlung und moralischer Wert	256
a)	Verkennung der sittlichen Werte in der Zweckethik	256
b)	Die Grenze des Tunsollens im Reich der Werte	258
c)	Die Grenze der Erstrebbarkeit sittlicher Werte	260
d)	Verhältnis von Erstrebbarkeit und Realisierbarkeit	264
e)	Die Grenze der Realisierbarkeit sittlicher Werte	267
28. Kapitel.	Von der Rangordnung der Werte	269
a)	Die methodologische Aporie des Ordnungsprinzips	269
b)	Wertbewußtsein und Bewußtsein der Rangordnung	271
c)	Axiologisch irreduzibler Sinn des „Höheren“ und „Niederen“	272
d)	Mehrdimensionalität des Wertereichs	274
e)	Wertstärke und Werthöhe, Versündigung und Erfüllung	276
29. Kapitel.	Die Frage nach den Kriterien der Werthöhe	278
a)	Schellers fünf Kennzeichen der Rangordnung	278
b)	Bewertung dieser Kennzeichen	280
c)	Hildebrands Theorie der „Wertantwort“	281
d)	Die Wertprädikate der Nikomachischen Ethik	282
e)	Schellers Theorie der Vorzugsgesetze und die Absolutheit der idealen Rangordnung	284
30. Kapitel.	Das Problem des obersten Wertes	287
a)	Die Einheitsforderung des ethischen Prinzips	287
b)	Die inhaltliche Unerkennbarkeit des „Guten“	288
c)	Die möglichen Typen des Monismus im gegebenen Pluralismus der Werte	290
d)	Der Monismus der Ethik im Pluralismus der Werte	292
II. Abschnitt: Die allgemeinsten Wertgegensätze.		
31. Kapitel.	Die Antinomik der Werte	294
a)	Positive Gegensätzlichkeit als Eigenart der elementarsten Werte	294
b)	Der moralische Konflikt und die Wertantinomien	295
c)	Das Dimensionssystem der Wertgegensätze als idealer „Wertraum“	297
32. Kapitel.	Modale Wertgegensätze	299
a)	Wertantinomie der Notwendigkeit und Freiheit	299
b)	Wertantinomie des realen Seins und Nichtseins der Werte	301
c)	Formulierungen und Abwandlungen dieser Antinomie	303
33. Kapitel.	Relationale Wertgegensätze	304
a)	Die Antinomie des Wertträgers	304
b)	Die Wertantinomie von Aktivität und Trägheit	306
c)	Höhe und Breite des Typus	308
d)	Harmonie und Konflikt	309
e)	Simplität und Komplexität	312
34. Kapitel.	Qualitativ-quantitative Wertgegensätze	314
a)	Allgemeinheit und Einzigkeit	314
b)	Die Wertsynthese im „Typus“	317
c)	Kategoriales Verhältnis von Allheit und Allgemeinheit, Individualität und Individuum	319
d)	Der Wertgegensatz von Allheit und Individuum	321
e)	Die Antinomie im quantitativen Wertgegensatz	325
f)	Die Grenze der Antinomie	327

g) Die antinomisch durchgehenden Elemente im Wertreich und im ontisch Realen	329
h) Das axiologische Zwischenglied. Engere Gemeinschaft und politische Partei	332
i) Menschheit und Volk	334
III. Abschnitt: Die inhaltlich bedingenden Grundwerte.	
35. Kapitel. Allgemeiner Charakter der Wertgruppe . . .	335
a) Konkretheit und Inhaltsfülle	335
b) Die einseitigen Wertreihen und ihr Verhältnis zu den Antinomien	337
c) Die zweite, ergänzende Untergruppe	339
36. Kapitel. Die dem Subjekt anhaftenden Wertfundamente	340
a) Der Wert des Lebens	340
b) Der Wert des Bewußtseins	343
c) Der Wert der Tätigkeit	345
d) Der Wert des Leidens	347
e) Der Wert der Kraft	349
f) Der Wert der Willensfreiheit	351
g) Der Wert der Vorsehung	354
h) Der Wert der Zweckmäßigkeit	358
37. Kapitel. Die Güterwerte	361
a) Stellung der Gütertafel in der allgemeinen Werttafel der Ethik	361
b) Der allgemeine Grundwert des Daseins	362
c) Der Wert der Situation	363
d) Der Wert der Macht	364
e) Der Wert des Glücks	365
f) Speziellere Güterklassen	367
g) Die Problemgrenze der Ethik gegen die Gütertafel	368
IV. Abschnitt: Die sittlichen Grundwerte.	
38. Kapitel. Von den sittlichen Werten überhaupt	369
a) Die Bezogenheit sittlicher Werte auf Freiheit	369
b) Die sittlichen Grundwerte und die Untergruppen	371
39. Kapitel. Das Gute	373
a) Das Gute als sittlicher Grundwert	373
b) undefinierbarkeit und partielle Irrationalität des Guten	374
c) Äquivokationen des Guten	375
d) Axiologische Distanz des Guten gegen die bedingenden Aktwerte	376
e) Die Teleologie der Unwerte und die Idee des „Satans“	377
f) Das Gute als Teleologie der Werte	380
g) Wertintention und Intentionwert in der Teleologie der Werte	382
h) Materiale Bezogenheit des Guten auf die Rangordnung der Werte	384
i) Abstufung des Werthöhensinnes und die „Ordnung des Herzens“	388
k) Der Allgemeinheitscharakter im Seinsollen des Guten	389
40. Kapitel. Das Edle	391
a) Das Verhältnis des Edlen zum Guten, des Gemeinen zum Bösen	391
b) Verhältnis des Edlen zum Vitalwert	392
c) Die Teleologie des Ungemeinen	394
d) Wertselektion und Individualselektion (Aristologie)	395
e) Ethische Aszendenz und die Moral der Gruppe	396
f) Die moralischen Kennzeichen des Edlen	398
g) Unterscheidung und Einordnung	400

41. Kapitel. Die Fülle	402
a) Verhältnis zum Guten und zum Edlen. Das Zurücktreten der Teleologie	402
b) Die Wertsynthese im Ethos der Fülle	403
c) Die seelische Weite und ihr Verhältnis zum Bösen	404
42. Kapitel. Die Reinheit	407
a) Gegensatz zum Guten und zur Fülle	407
b) Christentum und Antike. Reinheit als Grundwert	408
c) Die Reinheit als moralische Macht	409
d) Erscheinungsformen der Reinheit	411
e) Verlierbarkeit und Unwiederbringlichkeit	412
f) Die innere Dialektik von Reinheit und Fülle	414
g) Reinheit und Freiheit, Glaube und Ethos	415
V. Abschnitt: Spezielle sittliche Werte (erste Gruppe).	
43. Kapitel. Von den Tugenden überhaupt	416
44. Kapitel. Gerechtigkeit	419
a) Recht, Gleichheit und Gerechtsein der Person	419
b) Unrecht tun und Unrecht leiden	420
c) Gerechtigkeit als niederster, elementarster Tugendwert	421
d) Legalität und Moralität	422
e) Rechtllichkeit und Solidarität	424
45. Kapitel. Weisheit	427
a) Ethischer Sinn von σοφία und sapientia	427
b) Das Sokratische Lebensideal	429
c) Ethischer Optimismus und Glücksfähigkeit	431
46. Kapitel. Tapferkeit	433
a) Einsatz der Person und moralisches Wagnis	433
b) Sittlicher Mut und Verantwortungsfreudigkeit	434
47. Kapitel. Beherrschung	435
a) σωφροσύνη und ἐγκρατεία	435
b) Gehorsam, Zucht, Charakterbildung	438
48. Kapitel. Aristotelische Tugenden	439
a) Die Theorie der μεσότης	439
b) Die σωφροσύνη im Lichte der μεσότης	443
c) Ἐλευθεριότης, πραότης, μεγαλοπρέπεια	443
d) Φιλοτιμία und μεγαλοψυχία	445
e) Νέυσεις	447
f) Αἰδώς	447
VI. Abschnitt: Spezielle sittliche Werte (zweite Gruppe).	
49. Kapitel. Nächstenliebe	449
a) Richtung auf die fremde Person	449
b) Positiver Inhalt und schöpferische Spontaneität	450
c) Antinomisches Verhältnis zur Gerechtigkeit	452
d) Ressentiment, unechte Liebe und Mitleid	453
e) Emotionales Transzendieren der Ichsphäre	455
f) Apriorismus und Metaphysik der Nächstenliebe	457
g) Autonomie des sittlichen Wertes in der Nächstenliebe	458
50. Kapitel. Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit	460
a) Wahrheit und Wahrhaftigkeit	460
b) Wertkonflikte der Wahrhaftigkeit und die sogenannte „Notlüge“	462
51. Kapitel. Zuverlässigkeit und Treue	464
a) Die Fähigkeit zum Versprechen	464

	b) Identität und Substanzcharakter der sittlichen Person	466
	c) Das Ethos der Treue	467
52. Kapitel.	Vertrauen und Glaube	468
	a) Wagnis, Mut und seelische Kraft im Vertrauen	468
	b) Blinder Glaube	470
	c) Solidarität und erziehende Macht des Glaubens	471
	d) Das Glaubensmoment in der Freundschaft	473
	e) Lebensoptimismus und Hoffnung	473
53. Kapitel.	Bescheidenheit, Demut, Distanz	475
	a) Das Ethos des aufschauenden Blickes	475
	b) Demut und Stolz	476
	c) Wahrung der Distanz	478
54. Kapitel.	Werte des äußeren Umgangs	479
	a) Sittlicher Charakter der konventionellen Formwerte	479
	b) Die „bestehenden Sitten“	481
	c) Aristotelische Umgangstugenden	482
VII. Abschnitt: Spezielle sittliche Werte (dritte Gruppe).		
55. Kapitel.	Fernstenliebe	484
	a) Die Grenzwerte ethischer Wertschau	484
	b) Natürliche Gebundenheit des Strebens an das Nächstliegende	485
	c) Der Platonische <i>φραση</i>	487
	d) Menschlicher Weitblick und geschichtliche Solidarität	488
	e) Nächstenliebe und Fernstenliebe	490
	f) Fernstenliebe und Gerechtigkeit	493
	g) Ethische Idealbildung	495
	h) Vom Inhalt der prospektiven Ideale	497
	i) Der sittliche Wertcharakter der Fernstenliebe	500
56. Kapitel.	Schenkende Tugend	502
	a) Die geistigen Güter und der ihrem Wesen gemäße Habitus der Person	502
	b) Schenken und Nehmen. Die Tugend ohne Opfer	504
	c) „Eine unnützliche Tugend“	505
	d) Sinnggebung des Lebens und Anthropodizee	507
57. Kapitel.	Persönlichkeit	509
	a) Verhältnis zur Individualität	509
	b) Reales Sein und ideales Ethos der Persönlichkeit (intelligibler Charakter)	510
	c) Subjektive Allgemeinheit und objektive Individualität	514
	d) Objektive Allgemeinheit und Individualität im Persönlichkeitswert	515
	e) Das Wertvorzugsgesetz des individuellen Ethos und sein Verhältnis zur allgemeinen Rangordnung der Werte	517
	f) Ethische Werthöhe der Persönlichkeit	520
	g) Zwifache Variabilität der Werthöhe	521
	h) Antinomisches Verhältnis zu den allgemeinen Werten und die Umkehrung des kategorischen Imperatives	522
	i) Echte und unechte Persönlichkeit	527
	k) Erkennbarkeit und Apriorität der Persönlichkeitswerte	529
58. Kapitel.	Persönliche Liebe	532
	a) Die Sinnerfüllung des persönlichen Seins	532
	b) Eigenleben und Eigenwert der Liebe	534
	c) Kraft- und Willenswert in der Liebe	536
	d) Jenseits von Glück und Unglück	538

e) Seelische Tiefe und Tiefenbindung	540
f) Der Erkenntniswert in der Liebe	541
VIII. Abschnitt: Zur Gesetzlichkeit der Werttafel.	
59. Kapitel. Der Mangel des Systembildes	544
a) Grenzen der Übersicht	544
b) Ergebnisse für die Rangordnung der Werte	545
c) Die Typen der Gesetzlichkeit in der Werttafel	548
60. Kapitel. Schichtungsverhältnis und Fundierungsverhältnis	550
a) Das dialektische Gesetz der <i>συμπλοκή</i>	550
b) Implikation der Unwerte und Implikation der Werte	551
c) Das Schichtungsverhältnis und die Schichtungsgesetze	552
d) Geltungsgrenzen der Schichtungsgesetze im Wertreich	554
e) Einbeziehung des Fundierungsverhältnisses in das Schichtungsverhältnis	556
f) Verhältnis ethischer und ästhetischer Werte	559
g) Konsequenzen	561
61. Kapitel. Gegensatzverhältnis und Wertsynthese	562
a) Die fünf Typen des axiologischen Gegensatzes	562
b) Reduktion der Gegensatztafel	564
c) Formales Verhältnis der axiologischen Gegensatztypen und ihrer Wechselbeziehung	565
d) Die Antithetik der Unwerte und die Theorie der <i>μεσότης</i>	566
e) Die <i>μεσότης</i> als Wertsynthese	568
f) Übertragung des Prinzips der Synthese auf die höheren sittlichen Werte	572
g) Die Tyrannei der Werte und ihre Schranke in der Wertsynthese	574
h) „Einheit der Tugend“ und Ausblick auf das ideale System der Werte	579
i) Das Abrücken der Antithetik von den Werten auf die Unwerte	580
k) Die Echtheitsfrage der Wertantinomien	583
62. Kapitel. Das Komplementärverhältnis	585
a) Gegenseitige Sinnerfüllung der Werte	585
b) Ausdehnung des Verhältnisses auf die niederen Werte	586
c) Unabhängigkeit vom Schichtungs- und Fundierungsverhältnis	588
d) Die Beziehung zum Gegensatzverhältnis	591
e) Die interpersonale Wertsynthese	592
63. Kapitel. Werthöhen- und Wertstärkenverhältnis	595
a) Höhenverhältnis und Schichtungsverhältnis	595
h) Werthöhe und Wertsynthese	596
c) Das kategoriale Grundgesetz und seine Korrolarien	597
d) Das Gesetz der Wertstärke	600
e) Der Sinn des Stärkerseins in der Sphäre der Güterwerte	603
f) Stärke und Höhe in der Sphäre der sittlichen Werte	605
g) Das Doppelgesicht der Moral	607
h) Die Antinomie im Wesen des Guten	609
i) Die Idee der Synthese beider Vorzugstendenzen	610
64. Kapitel. Wert und Wertindifferenz	613
a) Mannigfaltige Höhenlage der Wertskalen und Einheit der Wertindifferenz	613
b) Relativität der Werthöhen und Unwertiefen auf die Wertindifferenz	614

- c) Absolut Wertindifferentes und absolut Wertvolles 617
 d) Anfang und Ende des Wertreichs 619

Dritter Teil.

Das Problem der Willensfreiheit.

(Metaphysik der Sitten.)

I. Abschnitt: Kritische Vorfragen.

65. Kapitel. Der Problemanschluß 621
 a) Die stellungnehmende Instanz im Menschen 621
 b) Der Mensch als Vermittler von Wert und Wirklichkeit 623
 c) Unabhängigkeit der prinzipiellen Bezogenheit auf Freiheit vom
 aktuellen Entscheiden im Einzelfall 624
 d) Extreme Fälle als Probe aufs Exempel 627
 e) Methodologische Stellung des Freiheitsproblems 628
66. Kapitel. Zum geschichtlichen Werdegang des Freiheits-
 problems 629
 a) Zur Vorgeschichte 629
 b) Ablösung des ethischen vom religiösen Freiheitsproblem 632
 c) Die Kantische Freiheitsantinomie 633
67. Kapitel. Die Fehler in der Begriffsfassung der Freiheit 635
 a) Die drei typischen Fehlerquellen in der Behandlung des Problems 635
 b) Sittliche und rechtliche Freiheit. Können und Dürfen 637
 c) Freiheit der Handlung und Freiheit des Willens 639
 d) Die falsch verstandene „äußere“ Freiheit 640
 e) Die falsch verstandene „innere“ (psychologische) Freiheit 642
 f) Der Grundirrtum in der negativen Freiheit der Wahl 645

II. Abschnitt: Die Kausalantinomie.

68. Kapitel. Der Sinn der Kantischen Lösung 647
 a) Das Hineinragen der intelligiblen Welt in die Erscheinung 647
 b) Der Kausalnexus und das Plus an Determination 649
 c) Ablösung des Kantischen Gedankens vom transzendentalen Idealis-
 mus 651
 d) Die Zweischichtigkeit der Welt. Kausalnexus und Sittengesetz 652
69. Kapitel. Determinismus und Indeterminismus 654
 a) Radikale Ausschaltung der Begriffsfehler 654
 b) Der Fehler des ethischen Naturalismus und Psychologismus 655
 c) Der Fehler des Indeterminismus 657
 d) Problemanspruch des teleologischen Weltbildes in der Freiheits-
 frage 660
 e) Der Fehler des Finaldeterminismus 661
70. Kapitel. Kausaldeterminismus und Finaldeterminismus 664
 a) Metaphysische Paradoxien 664
 b) Rückführung auf die kategorialen Abhängigkeitsgesetze 666
 c) Ontologische Abhängigkeit des Finalnexus vom Kausalnexus 668
 d) Kategoriale Freiheit der Teleologie über dem Kausalnexus 669
 e) Inversion des kategorialen Freiheitsgesetzes im kausalen Monismus 671
 f) Inversion des kategorialen Grundgesetzes im finalen Monismus 672
 g) Metaphysischer Mechanismus und Pantheismus 674

71. Kapitel.	Zur ontologischen Gesetzmäßigkeit als Basis der Freiheit	675
	a) Der Schein des determinativen Dualismus	675
	b) Allgemein ontologisches Schichtungsverhältnis der Determinationstypen	677
	c) Durchgehende Doppelgesetzmäßigkeit der Stärke und Freiheit	681
	d) Durchgehende Stufen der kategorialen Freiheit und der Spezialfall der Willensfreiheit	684
III. Abschnitt: Die Sollensantinomie.		
72. Kapitel.	Kritik der Kantischen Freiheitslehre	686
	a) Die Problemgrenze der Kausalantinomie	686
	b) Das <i>πρωτον γενος</i> der „transzendentalen Freiheit“	687
	c) Sollen und Wollen. Die zweite Freiheitsantinomie	688
	d) Das Kantische und das scholastisch-religiöse Freiheitsproblem	692
73. Kapitel.	Fehlerhafte Beweisgänge für die Willensfreiheit	693
	a) Von den sogenannten „Beweisen“ der Willensfreiheit überhaupt	693
	b) Fichtes Freiheit hinter dem Bewußtsein	695
	c) Die „Vernichtung der Freiheit“ beim späten Fichte	697
	d) Schellings erscheinende und absolute Freiheit	699
	e) Leibniz' Theorie absoluter Selbstentwicklung der Monade	702
	f) Schopenhauers Lehre vom intelligiblen Charakter	704
74. Kapitel.	Die neue Problemlage	706
	a) Konsequenzen, das Wesen der Freiheit betreffend	706
	b) Aporien der sittlichen Freiheit	706
	c) Die dritte Freiheitsantinomie hinter der zweiten	709
IV. Abschnitt: Die Beweiskraft der ethischen Phänomene.		
75. Kapitel.	Vom „Beweisen metaphysischer Gegenstände“	712
	a) Unbeweisbarkeit der Willensfreiheit	712
	b) Phänomene und metaphysische Gegenstände	714
	c) Die Typen möglicher Beweisführung	715
76. Kapitel.	Sittliches Urteil und Bewußtsein der Selbstbestimmung	717
	a) Das Argument des sittlichen Urteils	717
	b) Das Bewußtsein der Selbstbestimmung als allgemeines Begleitphänomen der Handlung	718
	c) Das Bewußtsein der Selbstbestimmung und die Selbstbestimmung des Bewußtseins	720
	d) Die andere Seite der Alternative und die Beweislast der Skepsis	722
	e) Metaphysisches Gewicht des Phänomens	724
77. Kapitel.	Verantwortung und Zurechnung	725
	a) Verantwortung als real-ethische Tatsache	725
	b) Das Zeichen persönlicher Freiheit im Tragen der Verantwortung	727
	c) Zurechnung, Zurechnungsfähigkeit und Anspruch auf Zurechnung	728
	d) Das ethische Grundkönnen der Person	731
	e) Kategoriale Selbstaufhebung der ethischen Skepsis	733
	f) Sein und Schein der Freiheit. Metaphysisches Gewicht des Arguments	736
78. Kapitel.	Das Schuldbewußtsein	740
	a) Schuldgefühl, Gewissen, Reue und Wille zur Schuld	740
	b) Die Stärke des Arguments	742
	c) Idealer und realer Wesenskern der Einzelperson	744

79. Kapitel.	Ergänzende Tatschengruppen	746
80. Kapitel.	Sollen und Wollen	748
	a) Die Lücke in der Argumentation	748
	b) Der Einschlag der Nichtidentität von Sollen und Wollen	749
	c) Die Rolle der reinen Wertantinomien und des empirischen Wertkonflikts	751
	d) Die Rolle der Persönlichkeitswerte als Basis der Freiheit	752
	e) Ideale und reale Autonomie der Persönlichkeit	755
	f) Freiheit unter dem Gesetz und Freiheit über dem Gesetz	757
	g) Die Antinomie der Autonomien	761
V. Abschnitt: Ontologische Möglichkeit persönlicher Freiheit.		
81. Kapitel.	Autonomie der Person und Determination der Werte	765
	a) Die Möglichkeitsfrage der persönlichen Freiheit	765
	b) Die dreifache Schichtung der Determinationstypen	766
	c) Die Finalaporie der Freiheit und ihre Lösung	768
82. Kapitel.	Zur Lösung der Sollensantinomie	771
	a) Der innere Widerstreit im freien Willen als sittlichem Willen	771
	b) Die Auflösung des Widerstreites. Aufdeckung der Äquivokationen	773
	c) Der Widerstreit der beiden Momente im Wesen der sittlichen Freiheit	775
	d) Das Komplementärverhältnis hinter dem scheinbaren Widerstreit	776
	e) Das Wiederauftauchen der „negativen“ Freiheit in der Sollensantinomie	779
	f) Der Spielraum der „negativen“ Freiheit und ihr wahres Verhältnis zur positiven	780
	g) Wechselbedingtheit positiver und negativer Freiheit im Hinblick auf die Werte	782
	h) Zweiseitige Freiheit in der Selbstbestimmung der Person	784
83. Kapitel.	Das ungelöste Restproblem	786
	a) Die Aporie der Individualität sittlicher Freiheit	786
	b) Positives Verhältnis allgemeiner und individueller Autonomie	788
	c) Die Frage nach dem Wesen der individuellen Determinante	789
	d) Teleologie der Person als Determinationsweise positiver Freiheit	792
	e) Die ontologische Aporie der persönlichen Freiheit	793
	f) Kategoriale Struktur des komplexen Bedingungsverhältnisses	795
	g) Sittliche und kategoriale Freiheit	797
	h) Die Problemgrenze	799
VI. Abschnitt: Anhang zur Freiheitslehre.		
84. Kapitel.	Scheinbare und wirkliche Schwächen der Theorie	801
85. Kapitel.	Ethische und religiöse Freiheit	808

Einleitung.

1. Die erste Grundfrage.

Die Tradition des neuzeitlichen Denkens stellt die Philosophie an der Schwelle ihrer Arbeit vor drei aktuelle Fragen: was können wir wissen, was sollen wir tun, was dürfen wir hoffen? Die zweite von ihnen gilt als die ethische Grundfrage. Es ist diejenige Form menschlichen Fragens überhaupt, die der Ethik den Charakter der „praktischen“ Philosophie gibt; eine Form des Fragens, die mehr will als bloß erkennendes Erfassen des Wirklichen, und doch weniger will als das, wonach menschliches Sehnen und Hoffen zuletzt ausschaut. Unabhängig von aller Gewähr des Erlangens, unabhängig vom Wissen des Bedingten und Greifbaren wie vom Glauben des Fernsten, Äußersten, Absoluten, steht sie mitten inne zwischen den harten Wirklichkeiten des Lebens und den schwebenden Idealen visionärer Schau, selbst keinem Wirklichen als solchem zugewandt, und doch wirklichkeitsnah, wie keine Theorie und keine Sehnsucht, immer am Wirklichen ansetzend und aus seiner Gegebenheit heraus fragend, und immer die Wirklichkeit dessen vor Augen, was im Gegebenen unwirklich ist.

Sie wächst aus dem Allernächsten, aus dem Fluß des schlichten Alltagslebens hervor — nicht weniger als aus den großen, entscheidenden Lebensfragen, vor die der Einzelne sich hin und wieder einmal gestellt sieht. Wohl sind es die letzteren, die ihn durch die Schwere ihres einmal und nie wieder offenstehenden Für und Wider hinaufreißen über das halbbewußte Sichttreibenlassen zu einem Überschlag seines Lebens, zu einer Perspektive unvermeidlicher, unabsehbarer Verantwortung. Aber in Wahrheit ist es überall im Kleinen nicht anders. Denn die Sachlage, vor die wir gestellt sind, zeigt im Kleinen wie im Großen dasselbe Gesicht: sie zwingt uns wohl zur Entscheidung und zur Handlung, und vor diesem Entscheidenmüssen gibt es kein Entrinnen; aber sie sagt uns nicht, wie wir entscheiden sollen, was wir tun, welche Konsequenzen wir tragen und wollen sollen.

Vor der Frage „was sollen wir tun“ stehen wir in jedem Augenblick. Jede neue Situation gibt sie uns neu auf, von Schritt zu Schritt im Leben müssen wir sie neu beantworten, unausweichlich und ohne daß irgendeine Macht uns dabei entlasten, über die Notwendigkeit hinwegheben könnte. Und auf die immer neue Frage ist unser Tun, unser wirkliches Verhalten, die immer neue Antwort. Denn allemal enthält die Tat bereits die gefällte Entscheidung. Und wo sie uns nicht bewußt war, da können wir sie an unserem Tun doch nachträglich erkennen, vielleicht um sie zu bereuen. Denn ob wir in jenem Für oder Wider das Rechte treffen, das eben liegt nicht in der Frage, nicht in der Situation; dafür gibt es keine Notwendigkeit, keine Führung durch fremde Hand. Hier ist jeder auf sich selbst angewiesen, trifft allein und von sich die Entscheidung. Und er trägt hernach, wenn er irrte, allein Verantwortung und Schuld.

Und wer sieht die Tragweite seines Tuns ab? Wer kennt die Kette der Folgen, ermißt die Größe der Verantwortung?

Die Tat, einmal geschehen, gehört der Wirklichkeit an und ist nicht wieder ungeschehen zu machen. Was in ihr gefehlt wurde, ist unwiederbringlich verfehlt, ist irreparabel im strengen Sinne. Die Situation ist einmalig, kehrt nicht wieder, ist individuell wie alles Wirkliche. Aber sie ist auch unwiderruflich da, ist hineingeflochten als Glied in die Zusammenhänge des Weltgeschehens. Dasselbe gilt von der Tat, wenn sie geschehen ist. Ihre Wirkungen ziehen immer weitere Kreise, ihre Seinsweise ist eine fortzeugende. Einmal ins Dasein verwoben, lebt sie fort, stirbt nicht mehr aus — wenn auch der Wellenschlag, der von ihr ausgeht, sich mannigfach bricht, abschwächt, ausgleicht im größeren Strome des Weltlaufs —, sie ist unsterblich wie alles Wirkliche.

Wie unwirklich und unkausal ihr Ursprung auch sein mag, einmal ins Dasein gesetzt, folgt sie einem anderen Gesetz, dem Gesetz der Wirklichkeit und Wirksamkeit. Dieses Gesetz gibt ihr ein Eigenleben, eine Macht, Leben und Sein zu formen oder zu zerstören, der gegenüber Reue und Verzweiflung ohnmächtig sind. Die Tat wächst über den Täter hinaus, stempelt ihn ab, richtet ihn ohne Gnade.

Nicht an jedem menschlichen Verhalten sehen wir, die Kette der Folgen. Aber ein jedes hat Folgen, und die Möglichkeit besteht immer, daß sie schwerwiegend sind, oft dort am meisten, wo wir am wenigsten daran denken. Und was im Kleinen vom Verhalten

des Einzelnen gilt, das gilt im Großen vergrößert vom Verhalten einer Gemeinschaft, einer Generation, eines Zeitalters. Was wir heute erfassen, begreifen, beschließen, tun, daran hängt vielleicht die Zukunft von Geschlechtern. Immer erntet die kommende Zeit, was die Gegenwart gesät, wie diese die Saat der Vergangenheit geerntet. Und im eminenten Sinne gilt das, wo Altes sich überlebt hat und Neues, Unerprobtes sich bilden will, wo junge Kräfte ans Licht drängen, dunkle ungekannte Mächte sich regen. Hier ist es, wo auch der bescheidene Anteil des Einzelnen an der Initiative des Ganzen unter der Last einer ungeahnten Verantwortung für Jahrhunderte stehen kann.

Hier wird der Ernst der Frage „was sollen wir tun“ handgreiflich. Man vergißt den aktuellen Sinn der Grundfrage nur zu leicht über den lauten Tagesfragen — als wären es nicht gerade diese, die in jener wurzeln und von ihr allein aus beantwortet werden können. Nicht freilich als sollte philosophische Ethik überall unmittelbar mitreden. Ihre Sache ist nicht das aktuelle Programm, nicht die Einseitigkeit der Parteinahme. Umgekehrt, gerade die prinzipielle Fernstellung gegen das Gegebene, Heutige, Umstrittene macht sie frei und gibt ihr die Kompetenz, hier etwas zu lehren.

2. Der Demiurg im Menschen.

Ethik lehrt nicht direkt, was hier und jetzt geschehen soll in gegebener Sachlage, sondern allgemein, wie dasjenige beschaffen ist, was überhaupt geschehen soll. Vielleicht ist es Vieles und Mannigfaltiges, was überhaupt geschehen soll. Nicht in jeder Sachlage aber kann alles geschehen, was überhaupt geschehen soll. Hier behält der Augenblick mit seinen Anforderungen Spielraum innerhalb dessen, was ethische Besinnung lehrt. Ethik schafft eine allgemeine Grundlage, von der aus das Aktuelle objektiv, wie aus der Vogelschau, gesehen wird. Aufgaben des Individuums und Aufgaben des Zeitalters sind vor ihr gleich partikulär. Beiden gegenüber hält sie gleiche Distanz, für beide bedeutet sie die Erhebung über den Fall, die Befreiung von äußerer Beeinflussung, Suggestion, Verfälschung, Fanatismus. Ethik verfährt darin nicht anders als alle Philosophie: sie lehrt nicht fertige Urteile, sondern „Urteilen“ selbst.

In diesem Sinne nimmt sie die Frage „was sollen wir tun“. Sie bestimmt, beschreibt, definiert nicht das eigentliche „Was“ des

Sollens; wohl aber gibt sie die Kriterien, an denen es zu erkennen ist. Das ist der innere Grund, warum sie hoch über allem Streit partikulärer Richtungen, Interessen und Parteien steht. Ihre Perspektiven verhalten sich zu denen des privaten und öffentlichen Alltags wie die der Astronomie zum terrestrischen Sehen der Dinge. Dennoch haben die Gesichtspunkte eben jener partikulären Richtungen ihre Rechtfertigung einzig in ihr. Die Distanz ist nicht Trennung oder Ablösung, nicht ein Verlieren des Falles, sondern eben nur Perspektive, Übersicht, Zusammenschau und — in der Idee — die Tendenz zur Einheit, Ganzheit, Vollständigkeit.

Der Charakter der „praktischen Philosophie“ verliert hier alles Aufdringliche. Sie mischt sich nicht in die Konflikte des Lebens, gibt keine Vorschriften, die auf diese gemünzt wären, ist kein Codex von Geboten und Verboten wie das Recht. Sie wendet sich gerade an das Schöpferische im Menschen, fordert es heraus, in jedem neuen Fall neu zu erschauen, gleichsam zu divinieren, was hier und jetzt geschehen soll. Philosophische Ethik ist nicht Kasuistik und darf es niemals werden: sie würde damit eben dasjenige im Menschen ertönen, was sie erwecken und erziehen sollte, das Schöpferische, Spontane, die lebendige innere Fühlung des Menschen mit dem, was sein soll, dem an sich Wertvollen. Das ist kein Verzicht auf die hohe Aufgabe des „Praktischen“. Praktisch sein kann sie gerade nur so: indem sie das Praktische im Menschen — d. h. das Aktive und geistig Zeugungsfähige in ihm — zieht, hegt und reifen macht. Nicht die Entmündigung und Einspannung des Menschen in ein Schema ist ihr Ziel, sondern seine Erhebung zur vollen Mündigkeit und Verantwortungsfähigkeit. Die Mündigsprechung des Menschen ist erst seine wahre Menschwerdung. Aber nur die ethische Besinnung kann ihn mündig sprechen.

In diesem Sinne ist Ethik praktische Philosophie. Sie ist nicht Gestaltung des Menschenlebens über den Kopf des Menschen hinweg, sondern gerade seine Heranziehung zur eigenen freien Gestaltung des Lebens. Sie ist sein Wissen um Gut und Böse, das ihn der Gottheit gleichstellt, seine Kraft und Befugnis, mitzureden im Weltgeschehen, mitzuwirken in der Werkstatt der Wirklichkeit. Sie ist seine Erziehung zu seinem Weltberuf, die Anforderung an ihn, Mitbildner des Demiurgen, Mitschöpfer der Welt zu sein.

Denn die Weltschöpfung ist nicht vollendet, solange er seinen Schöpferberuf an ihr nicht erfüllt. Er aber verzieht ihn zu erfüllen. Denn er ist nicht bereit, er steht nicht auf der Höhe seines

Menschentums. Es muß sich an ihm selber erst erfüllen. Die Schöpfung, die ihm obliegt in der Welt, ist beschlossen in seiner Selbstschöpfung, in der Erfüllung seines Ethos.

Im Ethos des Menschen nun ist beides: Chaotisches und Demiurgisches. Im Chaotischen liegen seine Möglichkeiten, aber auch seine Gefahren; im Demiurgischen sein Beruf. Ihn erfüllen ist Mensch sein.

An den Demiurgen im Menschen wendet sich die Ethik. Hier ist der menschliche Gedanke am Suchen und Pfadfinden nach dem Sinn des Lebens. So eben ist er praktisch. So gestaltet er das Leben an seinem Teil. Nicht erste und grundlegende Philosophie ist die Ethik; ihr Wissen ist weder erstes noch gewissestes Wissen. Aber sie ist doch ein Erstes der Philosophie in anderem Sinne; ihr erstes und innerlichstes Anliegen, ihre verantwortlichste Kompetenz, ihr μέγιστον μάθημα. Ihr Pathos ist ein ungewolltes, innerlichst bedingtes. Ihr Gebiet ist ein ewig esoterisches — gemessen an dem des Verstandes und der geprägten Begriffe —, ein natürliches Adyton der Weisheit, an dem noch der Weiseste ehrfürchtig den Schritt hemmt. Und dennoch ist sie das Nächste und Greifbarste, Allen Gegebene und Gemeinsame. Sie ist das erste und aktuellste philosophische Interesse im Menschen; geschichtlich scheidet sich erst an diesem Interesse Mythologem und Philosophem. Sie ist Ursprung und innerste Triebfeder philosophischen Denkens, ja vielleicht alles menschlichen Sinnens überhaupt. Und sie ist wiederum letztes Ziel und weitester Ausblick eben dieses Denkens und Sinnens. Und daß sie im Zukünftigen lebt, den Blick immer auf Fernes, Unwirkliches gerichtet, und selbst das Gegenwärtige unter dem Aspekt des Künftigen sieht, das eben ist, weil sie im Überzeitlichen lebt.

3. Der Sinn des „Praktischen“ in der Philosophie.

Was wir tun sollen, ist schwerer zu beantworten als, was wir wissen können. Dem Wissen steht sein Gegenstand fest, unverrückbar, ansichseiend gegenüber. Der Gedanke über ihn kann auf eine Erfahrung von ihm zurückgreifen. Was vor den Daten der Erfahrung nicht besteht, ist falsch. Aber was wir tun sollen, ist ja noch ungetan, unwirklich, ohne vorgegebenes Ansichsein. Es kann ein solches erst durch das Tun erlangen. Gefragt aber ist gerade nach dem „Was“ dieses Tuns, und zwar um das Tun erst danach einzurichten.

Hier fehlt 'das feste Gegenüber, das Vorhandensein. Der Gedanke soll es antizipieren, ehe es da'ist. Es fehlt ihm das Korrektiv der Erfahrung. Er ist auf sich allein gestellt. Was hier überhaupt erkannt werden kann, muß notwendig a priori erschaut werden. Die Autonomie dieses Apriorismus mag wohl der Stolz des sittlichen Bewußtseins sein; in ihr liegt aber auch die Schwere der Aufgabe. Welche Glaubwürdigkeit hat die ethische Erkenntnis, wenn ihr jedes Kriterium fehlt? Ist der Adel des menschlichen Ethos ein so sicheres Evidenzzeugnis, daß es nicht einmal anfechtbar wäre, wenn es diktatorisch sagt: du sollst? Ist es nicht verurteilt, ewig im Hypothetischen schweben zu bleiben? Ja, herrscht hier nicht Vielspältigkeit, Relativität, Subjektivität, Andersheit von Fall zu Fall? Was ich heute tun soll unter bestimmten Umständen, das soll ich vielleicht morgen unter veränderten Umständen nicht mehr, und vielleicht nie wieder im Leben tun?

Nun ist es zwar klar, daß sich hier wieder das falsche Blickfeld der Kasuistik unterschiebt, die Nahstellung gegen das Einzelne und Gegebene. Dennoch ist die Frage mit der Distanz zum Aktuellen nicht zu entscheiden. Wer wollte sagen, wo die Grenze der berechtigten Frage nach dem „Was“ des Sollens ist? Setzt doch das praktische Interesse immer gerade am Aktuellen an, und droht dieses doch immer die weiteren Perspektiven zu verkürzen. So kommt es, daß der Gegenstand der Ethik, ungeachtet seiner zugestandenen Allgemeinheit und Würde, doch zugleich den schwersten Zweifeln unterliegt.

In diesem Sinne ist Ethik wiederum das am meisten umstrittene Gebiet der Philosophie. Gibt es denn eine Einheit der Moral? Ist das Ethos selbst nicht variabel nach Völkern und Zeiten? Und soll man nun glauben, das Wesen des Guten selbst wandle sich nach dem jeweilig Aktuellen? Hièße das nicht jene Autonomie des Ethos wieder verleugnen, den eigentlichen Sinn des Sollens und des Guten in Frage stellen?

So stellt uns die Ethik gleich beim ersten Schritt vor die Grundaporie: wie sind ethische Prinzipien zu gewinnen, und wie kann man sich ihrer vergewissern? Keine Erfahrung kann sie lehren, im Gegensatz zum Erfahrbaren müssen sie erschaut werden. Wo aber wir sie tatsächlich so im Gegensatz zum Wirklichen erschaut und als Forderungen aufgestellt finden, da finden wir sie auch immer wandelbar, verschiebbar, vertauschbar, bestreitbar, ja tat-

sächlich in anderen Sphären des sittlichen Lebens verwandelt, verschoben, ausgewechselt, bestritten. Woran also soll die Ethik als Wissenschaft sich halten?

Dem entspricht der einzigartige Sinn des „Praktischen“ in der Ethik. Andere Gebiete praktischer Erkenntnis wissen immer schon von anderswoher, was letzten Endes ihr Ziel ist. In aller Technik, Hygiene, Jurisprudenz, Pädagogik liegen die Zwecke bereits fest, sind vorausgesetzt; gefragt ist nur nach den Mitteln und Wegen. Ethik ist praktisch in einem anderen Sinne, fast könnte man sagen, im umgekehrten Sinne. Sie soll die Zwecke selbst aufzeigen, um derentwillen alle Mittel da sind, und zwar die obersten, absoluten Zwecke, die nicht wieder als Mittel für etwas anderes verstanden werden können. Wenn auch daneben in gewissen Grenzen eine Ethik der Mittel zu Recht bestehen mag, der Nachdruck liegt doch auf den Zwecken.

Der Sinn des Praktischen ist also in der Tat der umgekehrte wie auf anderen Gebieten. Wie werden reine, absolute irreduzible Zwecke gefunden? Welcher Erkenntnisweg führt zu ihnen, da sie doch an keinem Realen gewinnbar, oder auch nur nachprüfbar sind? Das ist die Aporie in der Frage „was sollen wir tun?“ . . . Sie ist von einzigartiger Schwierigkeit, ist nur der Ethik eigentümlich, macht ein Stück ihres Wesens aus. Und ist doch unabweisbar, ist unerläßlich dem Menschen aufgegeben. Ein jeder muß sie für sich irgendwie lösen, und wenn schon nicht mit dem Gedanken, so sicher mit der Tat. Er kann keinen Schritt im Leben tun, ohne sie tatsächlich so oder so zu entscheiden. Es ist die höchste Anforderung, vor die er gestellt ist. Ihre Schwere ist das notwendige Korrelat jener Würde der Autonomie, jener höchsten Gerechtsame, die eben das Ethos des Menschen auszeichnet. An ihr trägt der Mensch, solange er atmet.

Die stolze Macht ist ihm nicht zu müßigem Spielen gegeben. Was auf dem Spiele steht, ist immer er selbst — einschließlich eben dieser seiner stolzen Macht. Denn auch sie kann er verscherzen, verspielen.

4. Wertfülle des Wirklichen und Teilhabe an ihr.

Aber das alles ist nur die Hälfte der ethischen Grundfrage. Die andere Hälfte ist weniger aktuell, weniger in die Augen springend und nötigend, dafür aber universaler, mehr das Ganze des Menschen

und des Menschenlebens betreffend. Die erste Frage betraf an ihm nur sein Tun und an der Welt nur das, was im Machtbereich seines Tuns liegt. So sehr nun dieser Machtbereich für ihn der dringlichste ist, derjenige Ausschnitt aus dem Sein, der an ihn eine Anforderung stellt, ihm eine Verantwortung aufbürdet, sich an seine Entscheidungen, Entschließungen, seinen Willen wendet, — er ist doch nur ein verschwindend kleiner Teil der Welt.

Das innere Verhalten des Menschen aber, sein Ethos als Stellungnahme, als Anerkennung und Ablehnung, als Ehrfurcht und Verachtung, Liebe, und Haß, zeigt einen unvergleichlich weiteren Umkreis. Diese Stellungnahme hat freilich ihre höchste Intensität nur in einer gewissen Ich-Nähe, sie verblaßt mit wachsendem Radius, trägt von einer gewissen Ferne ab nur noch den Charakter eines leise mitschwingenden, zumeist unbemerkten Gefühlstones. Aber ganz hört dieses Spannungsverhältnis nirgends auf. Es begleitet, es trägt das erkennende Bewußtsein als Verwunderung, als Interesse und schließlich als theoretisches Spannungsmoment des Begreifens bis an die Grenzen seiner Fassungskraft. Ein rein theoretisches Bewußtsein der Gegenstände ist schließlich bloße Abstraktion. In Wirklichkeit geht immer die praktische Einstellung mit, wie eine Unterströmung, und gelegentlich bricht sie machtvoll durch und stört die Abklärtheit der Kontemplation.

Hier handelt es sich um kein Wirken nach außen, um keine folgenschweren Entscheidungen. Hier gebietet kein Sollen. Dennoch liegt auch in der bloßen inneren Stellungnahme etwas Hochaktuelles und Verantwortungsvolles. Denn das eigene Wesen des Menschen steht nicht indifferent zu ihrem Umfang und ihrer Stärke. Es weitet sich aus und wächst mit ihr, und mit ihr schrumpft es ein.

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 den Sinn der Lebensverhältnisse, für das unerschöpflich Bedeutungsvolle von Personen und Situationen, Verhältnissen und Geschehnissen, dem bleibt die Welt sinnlos, das Leben bedeutungslos. Die äußere Leere und Eintönigkeit seines Lebens ist der Reflex seiner inneren Leere, seiner moralischen Blindheit. Denn die wirkliche Welt, in der er steht, der Strom des Menschenlebens, der ihn trägt und mitführt, entbehrt nicht der Mannigfaltigkeit und Fülle. Sein Leerausgehen inmitten der Fülle ist seine eigene Verkennung des Lebens. So ist es für

das moralische Wesen des Menschen immer eine zweite, neben der engen Aktualität des Tuns und Sollens bestehende Anforderung: teilzuhaben an der Fülle, empfänglich zu sein für das Bedeutsame, offen zu stehen allem Sinn- und Wertvollen.

Diese Forderung ist innerlicher, stiller, verschwiegener als die des Tunsollens und der Willensentscheidung. Und doch ist sie im Grunde ihr verwandt, ist dasselbe ewig neue und lebendige Ansinnen der inneren Entscheidung für oder wider. Sie heischt dieselbe moralische Stellungnahme auf Grund derselben inneren Autonomie, derselben ethischen Prinzipien.

Die philosophische Ethik hat das oft genug verkannt, hat sich verblenden lassen durch die aktuellere und elementarere Wucht der anderen Forderung und hat durch diese Einseitigkeit verblindend zurückgewirkt auf die Entfaltung des menschlichen Ethos. Alle reine Pflicht- und Sollensethik, alle rein imperativische Moral begeht diesen Fehler — den Fehler des Vorbeisehens an der Fülle des Lebens. Wer im Banne eines solchen Rigorismus steht, der mag hier wohl verständnislos fragen: ist denn das, was wertvoll ist, nicht immer erst aufgegeben? Ist sittlicher Wert nicht überhaupt seinem Wesen nach ein ewig Nichtseiendes, Seinsollendes? Gibt es denn realisierte Werte in der Welt? Wer so fragt, bemerkt gar nicht, welche Lebensverkennung, ja welcher Undank und welche Anmaßung ihn gefangen hält. Als ob das Wirkliche notwendig schlecht und minderwertig sein müßte! Als ob das Menschenleben von sich aus ein sinnwidriges Spiel, die Welt ein Jammertal wäre, und als ob alles Dasein nur auf ihn gewartet habe, um erst durch seinen Willen und sein Tun Licht, Sinn und Wert zu gewinnen!

Die reine Sollensethik ist sittliche Verblendung, ist Wertblindheit für das Wirkliche. Es ist kein Wunder, daß ihr geschichtlich der Pessimismus auf den Fersen folgt. Niemand erträgt das Leben in einer entwerteten und entheiligten Welt.

5. Die zweite Grundfrage.

Hat man einmal begriffen, daß dieselben Werte, die allein unser Wollen und Tun leiten können, uns tausendfach im Leben realisiert an Personen und Situationen, an Verhältnissen und Geschehnissen entgegentreten, daß sie uns zu jeder Stunde umgeben, tragen und unser Dasein mit Licht und Glanz erfüllen — weit über unsere beschränkte Fassungskraft hinaus —, so steht man unmittelbar vor

der zweiten ethischen Grundfrage: Wofür gilt es die Augen offen zu haben, um daran teilzuhaben? Was ist wertvoll im Leben, ja in der Welt überhaupt? Was gilt es sich zu eigen zu machen, zu begreifen, zu würdigen, um Mensch zu sein im vollen Sinne des Wortes? Wofür fehlt uns noch der Sinn, das Organ, so daß wir es erst in uns bilden, schärfen, erziehen müssen?

Diese Frage ist nicht weniger gewichtig und ernst als die nach dem Tunsollen. Ja, sie ist unendlich breiter im Inhalt, reicher, umfassender. Sie schließt in gewissem Sinne sogar die nach dem Tunsollen ein. Denn wie soll ich erkennen, was ich zu tun habe, solange ich nicht weiß um Wert und Unwert innerhalb der Situationen, in deren Herantreten an mich doch allein die Anforderung an mein Entscheiden, Wollen und Handeln gestellt ist! Werde ich nicht im Dunklen tappen, bin ich nicht allen Irrtümern ausgesetzt, muß ich nicht notwendig Wertvolles zerstören mit täppischer Hand, das vielleicht unwiederbringlich ist, wie alles Wirkliche?

So ordnet sich die zweite Frage der ersten über. Sie erweist sich als die sachlich vorausgehende, bedingende.

Und wie ihre praktisch aktuelle Bedeutung sich überordnet, so auch ihre weitere metaphysische. Ist doch der Sinn des Menschseins nicht erschöpft in seinem stolzen Beruf zum Mitbildner und Gestalter der Welt. Was hilft das Wirken, wenn es im Werk er stirbt? Wo ist der Sinn der Schöpfung selbst, wenn das Geschaffene ihn nicht enthält, wenn es nicht sinnvoll ist einem Sinnverständigen? Ist es nicht des Menschen metaphysischer Sinn in ebenderselben Welt, an der auch er wirkt und schafft, daß sie ihm sinnvoll sei? Hat doch die Welt in ihm allein ihr Bewußtsein, ihr Fürsichsein. Was er der Welt ist, kann kein anderes ihrer Wesen ihr sein. Seine kosmische Kleinheit, Vergänglichkeit und Ohnmacht hindert nicht seine metaphysische Größe und Überlegenheit über das Sein der niederen Gebilde.

Er ist das Subjekt unter den Objekten, ist Erkennender, Wissender, Erlebender, Teilhabender, ist Spiegel des Seins und der Welt, und in diesem Verstande tatsächlich der Sinn der Welt. Diese Perspektive ist keine willkürliche, kein spekulatives Phantasiebild. Sie ist der schlichte Ausdruck eines Phänomens, das sich wohl deuten, aber nicht wegdeuten läßt: des Phänomens der kosmischen Stellung des Menschen. Wir wissen nicht, ob es noch einen anderen Spiegel der Welt gibt als den, der in diesem unserem menschlichen Bewußtsein besteht. Der Phantasie mag hierüber der Spielraum unbe-

nommen sein, das ändert nichts an der Weltstellung des Menschen. Diese ist uns gewiß, um sie wissen wir; und sie genügt, in ihr den metaphysischen Sinn des Menschseins zu erkennen. Mag der Mensch auch ein trüber Spiegel des Wirklichen sein, er ist eben doch einer, und in ihm reflektiert sich das Seiende. Für ihn hat es einen Sinn. Ob es ihn auch ohne den Menschen hätte, oder ob die Welt ohne Bewußtsein sinnlos wäre, entzieht sich menschlichem Ermessen.

Dieser Sinn des Menschseins nun erschöpft sich nicht im bloßen Auffangen des Bildes. Das unbeteiligte Teilhaben, die rein theoretische Einstellung des Bewußtseins ist, wie gesagt, Abstraktion. Der Mensch ist in erster Linie praktisch, in zweiter erst theoretisch. Sein Schauen ist von vornherein Stellungnahme. Sein Teilhaben am Kommen und Gehen der Ereignisse ist Anteilnahme mit dem Gefühl, Interessiertheit, wertende Fühlung. Die unparteiische Nüchternheit des Gedankens ist erst ein sekundäres Destillat. Und hier ist nun alles gelegen an der Kraft, Tragweite und richtigen Orientiertheit des Wertgefühls. Das gewöhnliche Phänomen ist die Enge des Wertgefühls, die Engherzigkeit, der Mangel an Fühlung mit dem erfaßbaren Umkreis des Wirklichen. Den Meisten ist die Grenze der engsten Lebensinteressen, der aktuellsten, vom Drange des Augenblicks diktierten Ichbeziehung zugleich die Grenze ihrer moralischen Welt. Ihr Leben ist ein beschränktes, verkleinertes Leben, ein verschrumpftes Zerrbild des Menschentums.

Man bedarf gar nicht erst der großen metaphysischen Perspektiven, um den Maßstab zu gewinnen für den moralischen Tiefstand solcher Beschränktheit. Die Stumpfheit des Wertgefühls trägt den Stempel des inneren Elends an der Stirn. Sie rächt sich unmittelbar am Menschen. Ihr entspricht die moralische Armut, die Lebensleere. Für sie ist die Drangsal des Daseins eine Last, um die sich das Leben nicht verlohnt. Nicht von der Überfülle des Lebens kommt der Lebensüberdruß, sondern von der Verarmung des Lebens.

Und in welchem schreienden Widerspruch steht die Verarmung zum Reichtum des wirklichen Lebens, zum Leben, das immer da ist und mit aller Fülle uns umgibt! Die Tragik des Menschen ist die des Verhungernden, der an der gedeckten Tafel sitzt und die Hand nicht ausstreckt, weil er nicht sieht, was vor ihm ist. Denn die wirkliche Welt ist unerschöpflich an Fülle, das wirkliche Leben ist wertgetränkt und überströmend, und wo wir es fassen, da ist es voller Wunder und Herrlichkeit.

Diese Sätze lassen sich freilich nicht „beweisen“. Wie man denn niemandem beweisen kann, daß es das gebe, was er zu sehen außerstande ist. Und ob hier einer dem anderen den Star stechen kann — ob gar die Ethik als Wissenschaft es kann — das freilich muß fraglich bleiben. Überhaupt aber ist ein Sehenlernen sehr wohl möglich, ein Erwecken der Fühlungnahme, ein Bilden und Erziehen des Wertorgans. Es gibt ein sittliches Führen, ein Hineinführen in die Wertfülle des Lebens, ein Öffnen des Auges durch eigenes Sehen, ein Anteilgeben durch eigenes Anteilhaben. Es gibt Erziehung zum Menschentum, so gut wie es Selbsterziehung zu ihm gibt.

6. Wertgehalt von Person und Situation.

Die Forderung, vor der wir stehen, hat zu beginnen mit der schlichten Frage: Woran denn leben wir achtlos vorbei? Was ist es, das uns entgeht?

Tatsächlich liegt hier die ganze Schwierigkeit. Sie ist nicht durch einfaches Hinweisen zu beheben. Für jeden Wertgehalt muß der Wertsinn eigens erweckt werden. Die Wertgehalte liegen eben überall. Wir sehen sie zu jeder Zeit dicht vor uns, und sehen sie doch wiederum nicht. Jede Person, jede menschliche Eigenart ist voller Wertgehalt, ist bedeutsam und einzig bis in die unwägbarsten Schattierungen hinein. Sie ist eine Welt im Kleinen, und nicht nur als eigene Seinsstruktur, sondern auch als eigene Wertstruktur. Nicht weniger jedes reale Gegenüber von Personen, jede Situation, wie sie der weitere oder engere Lebenszusammenhang hervorruft: sie ist allemal ein Komplex sich kreuzender Bindungen, Spannungen und Lösungen, ein Sichüberschneiden von Gesinnungen, Leidenschaften, stillen Gefühlshintergründen, oder auch lauten, schroffen Akten der Parteinahme — alles mannigfach ineinander gebunden und gegenseitig bedingt, reaktiv gesteigert und kompliziert, von ausgelösten Sympathien und Antipathien überwoben und in die höhere Schicht des Ethos gehoben, endlich vom helleren oder dunkleren Situationsbewußtsein der Beteiligten wiederum als Ganzes erlebt und als subjektiv verzogenes Gesamtbild der ebenso bildhaften Auffassung der Mitbeteiligten entgegengehalten. Niemals geht die ethische Situation in den Personen auf, immer ist sie etwas anderes, über sie hinaus Liegendes, wenn auch nicht ohne sie Bestehendes. Auch sie ist ein Kosmos für sich mit eigener Seinsweise und Eigen-gesetzlichkeit, für die Person nicht weniger bestimmend als diese für

sie. Und dem Eigensein entspricht der Eigenwert. Auch Situationen sind etwas Individuelles, nur einmal Seiendes und nicht Wiederkehrendes. Wer in einer Situation gestanden und sie nicht erfaßt hat, für den ist sie verloren, unwiederbringlich verpaßt, vergeudet.

Nun aber besteht unser Menschenleben, aus der Nähe gesehen, in nichts anderem als in der nicht abreißen den Kette kommender und gehender Situationen — von den flüchtigsten, zufälligsten Augenblicksverhältnissen bis zu den innerlichsten, gewichtigsten, dauernden Banden, die Mensch und Mensch verketten. Gemeinschaftliches und individuelles Leben wurzelt in ihnen, spielt sich in ihnen ab. Sie sind der Boden, auf dem die Konflikte wachsen und zur Entscheidung drängen. Sie sind der Inhalt von Hoffnung und Enttäuschung, Erhebung und Leiden, Hochgefühl und Ohnmacht.

Wenn uns der Dichter die menschliche Situation plastisch vor Augen stellt, da sehen wir leicht diesen ihren Gehalt an ethischer Fülle; wir fühlen ihren Wertgehalt plötzlich irgendwie unmittelbar durch, wenn auch dunkel und ohne Bewußtsein der besonderen komplexen Wertstruktur. Da fühlen wir das Große groß und das Erhebende erhebend.

Im wirklichen Leben ist nur das Eine anders als in der dramatischen Kunst: es fehlt die führende Meisterhand, die das Bedeutsame unmerklich in den Vordergrund rückt, so daß es sichtbar wird auch dem gemeinen Auge. Ein Drama aber ist das Leben überall. Und könnten wir allemal die Situation, in der wir stehen, so plastisch sehen, wie der Dichter das Leben sieht, sie würde uns ebenso reich und werterfüllt erscheinen wie in seiner Schöpfung. Der Beweis dafür ist die Tatsache, daß uns im Rückschauen auf unser verflossenes Leben die höchsten Wertakzente gerade auf solchen Augenblicken liegen, die uns in ganzer Konkretheit und Situationsfülle vorschweben — unabhängig davon, ob unser damaliges Wertbewußtsein an ihren ethischen Gehalt heranreichte oder nicht — ja oft im Gegensatz zu unserem einstigen unreifen Empfinden, und vielleicht in geheimem Schmerz über das für immer Entglittene, das unser war, und doch nicht unser.

7. Vom Vorbeigehen.

Das Vorbeigehen ist ein eigenartiges Kapitel im Menschenleben. Wollte man alles überschlagen, woran wir vorbeigehen — achtlos, ohne einen Blick, geschweige denn ein Wertgefühl dafür zu haben

—, es bliebe da am Ende wenig übrig von der Masse unseres Lebens, das uns wirklich geistig gehörte.

Die Lebenswege kreuzen sich mannigfach. Unzählige Menschen begegnen dem Menschen. Aber wenige sind es, die er wirklich „sieht“ im ethischen Sinne, wenige, für die er den teilhabenden Blick hat — man könnte auch sagen, den liebenden Blick, denn wertführender Blick ist liebender Blick. Und umgekehrt, wie wenige, von denen er selbst „gesehen“ wird! Welten begegnen sich, flüchtig streift Oberfläche an Oberfläche, in der Tiefe bleiben sie unberührt, einsam, und entfernen sich wieder. Oder sie laufen parallel ein Menschenalter und mehr, äußerlich verknüpft, vielleicht gefesselt aneinander, und bleiben einander verschlossen. Gewiß kann und soll nicht jeder Mensch sich in jeden beliebigen versenken und verlieren. Gerade die tiefere Teilhabe bleibt singulär und exklusiv. Aber ist es nicht so, daß in diesem allgemeinen Vorbeigehen dennoch ein jeder mit der stillen Sehnsucht im Herzen einhergeht, von einem Menschen „gesehen“, liebend erfaßt, erfühlt, erahnt zu werden? Und sieht sich nicht ein jeder hundertfach unverstanden, übergangen, übersehen? Ist nicht die Allen gemeinsame große Enttäuschung des Lebens eben diese, leer auszugehen mit sehndem Herzen, vergeblich dazusein für Andere, ungesehen, unempfunden, ungespiegelt und unausgewertet zurückgewiesen zu sein?

Das ist Menschengeschick. Aber ist es nicht der Gipfel des Widersinns, wenn man erwägt, daß im Grunde ein jeder weiß um die Sehnsucht des Anderen nach dem sehenden Blick, und dennoch vorbeigeht, ohne hingesehen zu haben, — ein jeder allein mit dem geheimen Leid seiner Einsamkeit?

Ist es nur die Hast und der Unfriede des eigenen Lebens, was jeden hemmt, oder ist es auch die Enge des Wertblicks, die Fessel der Ichgebantheit des Einzelnen, die Unfähigkeit eine Hand auszustrecken?

Es ist kein Zweifel, neben allem natürlichen Egoismus, neben Menschenfurcht und falschem Stolz, ist es vor allem die Unfähigkeit, moralisch zu „sehen“. Wir wissen nicht, an welchem Reichtum wir täglich vorübergehen, wir ahnen nicht, was wir verlieren, was uns entgleitet, darum gehen wir vorbei. Darum ist die Fülle der höchsten Lebenswerte an uns verschwendet. Was wir erschnen, ist da für uns in ungezählten Menschenherzen. Wir aber lassen es zugrundegehen und gehen selbst leer aus. Die Überfülle des mensch-

lichen Ethos krankt und stirbt an der Armseligkeit und Unkultur des ethischen Blickes — des Blickes ebenderselben Menschen für ebendasselbe menschliche Ethos.

Und kehrt nicht im Großen dasselbe Bild vergrößert und vergrößert wieder? Gibt es nicht ein sittliches Anteilhaben und Verstehen auch im Großen, und ein Vorbeigehen im Großen? Ist nicht der Partikularismus der Parteien dasselbe im Leben des Staates, der Chauvinismus dasselbe in der Weltgeschichte? Ein Volk ist mit Blindheit geschlagen für Eigenart und Weltberuf des anderen. Der Parteigeist aber ist blind für Berechtigung und politischen Wert der Gegenpartei. Jede Interessengemeinschaft kennt nur ihre eigenen Ziele, lebt nur ihnen, spannt das Leben des Ganzen wie der Einzelnen in sie ein. So lebt auch der Einzelne vorbei am wahren Leben des Ganzen; nicht dieses ist ihm heilig, sondern ausschließlich das Leben seiner Gruppe, wie er es in die engen Formeln seiner Zeit und seines Verstehens eingezwängt findet. Keiner lebt sehend in den großen Zusammenhängen, die das Eigenleben des Ganzen ausmachen; keiner spürt lebendig den Pulsschlag der Geschichte. Und doch steht jeder mitten darin, hat an seinem Teil die Hand mit im Spiele und ist berufen, Sehender und Mitformer des Ganzen zu sein. Er lebt vorbei an seiner Zeit, an ihren Werten und Aufgaben, ihrem einzigartigen, nur ihm, dem Zeitgenossen, gegebenen Eigenleben. Ist es ein Wunder, daß ein Zeitalter, welches Überfluß hat an Parteigängern und Parteiführern, empfindlichen Mangel leidet an Staatsbürgern und Staatsmännern?

Freilich gibt es darüber hinaus ein geschichtliches Bewußtsein, ja, eine Geschichtswissenschaft, die das Ganze wieder herstellt. Aber dieses Bewußtsein hält nicht Schritt mit dem geschichtlichen Leben. Es rekonstruiert erst nachträglich aus den Spuren eines entschwundenen Lebens, zeigt aus der Epigonenferne ein blasses Gesamtbild dessen, woran wir vorübergelebt, und was nicht mehr unser Leben ist. Es kommt zu spät. Es kann das teilhabende Wertbewußtsein des Zeitgenossen nicht ersetzen. Ihm fehlt die Unmittelbarkeit des Darinstehens und das Hochgefühl der Teilhabe. Das Interesse des Epigonen ist nicht das ebenbürtige Korrelat des geschichtlichen Lebens. Dem vergangenen kommt seine Liebe nicht mehr zugute, und das Vergangene liebt ihn nicht wider.

Die sittliche Welt im Kleinen und die sittliche Welt im Großen sehen sich erschreckend ähnlich. Sie spiegeln einander getreuer wider, als der Naive glauben mag. Wer als Einzelmensch nicht

liebend um sich blickt, wird auch als Staatsbürger verkennen und hassen, als Weltbürger Verleumdung und Zwietracht säen. Vorbeigehen am Menschen, Vorbeigehen am Gemeinwesen, Vorbeitreiben am weltgeschichtlichen Augenblick — das ist dasselbe Gesicht desselben Ethos, dasselbe Leerausgehen, dieselbe Selbstverurteilung und Selbstvernichtung. Es ist dieselbe Wertblindheit und Wertvergeudung. Einmal nur ist einem Geschlecht gegeben, was weder ihm noch einem anderen wiederkehrt; wie einmal nur dem Einzelnen die jeweilige Augenblicksfülle gegeben ist. Und es ist dieselbe Versündigung am Sinn des Lebens, wie am metaphysischen Sinn des Menschseins — derselbe Widersinn.

8. Der moderne Mensch.

Wenn es eine Erweckung des Wertbewußtseins gibt, so ist es unsere Zeit, der sie Not tut. Wie weit sie möglich ist, kann niemand ermessen. Von der Philosophie her kann sie schwerlich kommen. Dennoch ist auch für die Philosophie hier ein Arbeitsfeld. Es gibt Vorurteile, die nur sie entwurzeln kann. Und es gibt Gefühlswiderstände, denen Besinnung und Verinnerlichung sehr wohl entgentreten können.

Das Leben des heutigen Menschen ist der Vertiefung nicht günstig. Es entbehrt der Ruhe und Kontemplation, es ist ein Leben der Rastlosigkeit und des Hastens, ein Wetteifern ohne Ziel und Besinnung. Wer einen Augenblick stille steht, ist im nächsten schon überholt. Und wie die Anforderungen des äußeren Lebens, so jagen sich die Eindrücke, Erlebnisse, Sensationen. Immer schauen wir nach dem Neuesten aus, das jedesmal Letzte beherrscht uns, und das Vorletzte ist vergessen, ehe es auch nur recht gesehen, geschweige denn begriffen ist. Wir leben von Sensation zu Sensation. Und unser Eindringen verflacht, unser Wertgefühl stumpft sich ab im Haschen nach dem Sensationellen.

Der moderne Mensch ist nicht nur der rastlos Hastende, er ist auch der Abgestumpfte, Blasierte, den nichts mehr erhebt, ergreift, zuinnerst packt. Er hat schließlich für alles nur noch ein ironisches oder müdes Lächeln. Ja, er macht am Ende gar eine Tugend aus seinem moralischen Tiefstande. Das *nil admirari*, seine Unfähigkeit zu Verwunderung, Staunen, Begeisterung, Ehrfurcht erhebt er zum stehenden, gewollten Lebenshabitus. Das unberührte Hinweggleiten über alles ist ein bequemer *modus vivendi*. Und so

gefällt er sich in der Pose des Darüberstehens, die sein inneres Leerausgehen verbirgt.

Dieses Pathos ist typisch. Es ist heute nicht zum erstenmal in der Geschichte da. Aber wo immer es auftrat, war es ein Symptom der Schwäche und des Niederganges, des inneren Versagens und des allgemeinen Lebenspessimismus.

Was zugrunde gehen will, soll man zugrunde gehen lassen. In allem Niedergang keimt junges gesundes Leben. Auch unsere Zeit entbehrt seiner nicht. Ob schon die heute aufstrebende Generation mit ihren etwas stürmischen Anläufen den Bann brechen wird, ob es erst künftigen Geschlechtern vorbehalten ist kraftvoll durchzudringen zu einem neuen Ethos — wer wollte das heute weissagen? Der Keim aber ist da. Er war nie tot. An uns ist es, aus der geistigen Not heraus seine Erwecker zu sein, die Idee vor Augen, den Glauben im Herzen.

Der ethische Mensch ist in allem das Gegenstück des Hastenden und Stumpfen. Er ist der Wertsichtige, der sapiens im ersten Wortsinne: der „Schmeckende“. Er ist es, der das Organ hat für die Wertfülle des Lebens, jenes „organe morale“, von dem Franz Hemsterhuis geweißt, ihm öffne sich ein „schimmernder Reichtum“ . . .

Im Zeichen dieser Aufgabe steht die philosophische Ethik von heute. Sie steht an der Wegscheide alten und neuen Philosophierens. Ihre Schritte sind die ersten Schritte bewußter Wertforschung. Wie weit sie uns führen wird, können wir Heutigen nicht wissen. Aber ihr Ziel liegt klar vor Augen: den Menschen in den bewußten Besitz seines „moralischen Organs“ zu bringen, ihm die Welt, die er sich verschlossen, wieder zu erschließen.

Was die neue Ethik sein will und muß, ist hiernach nicht zu verkennen. Ob sie es ist und überhaupt sein kann, wird die Zukunft lehren. Eines aber ist sie zweifellos — ihrer ganzen Haltung nach: sie ist selbst ein neues Ethos. Sie bedeutet eine neue Art Liebe zur Sache, eine neue Hingabe, neue Ehrfurcht vor dem Großen. Denn ihr ist die Welt, die sie erschließen will, wieder groß und werterfüllt, unerschöpft und unerschöpfbar — im Ganzen wie im geringsten Gliede.

Sie hat darum auch wieder den Mut zur ganzen metaphysischen Schwere der Probleme — aus dem Bewußtsein des ewig Wunderbaren und Unbewältigten heraus. Ihre Haltung ist wieder der philosophische Uraffekt, das Sokratische Pathos des Staunens.

ERSTER TEIL:
DIE STRUKTUR
DES ETHISCHEN PHÄNOMENS.
(Phänomenologie der Sitten).

I. Abschnitt:
Kontemplative und normative Ethik.

1. Kapitel. Die Kompetenzfrage der praktischen Philosophie.

a) Allgemeine Art und Geltungsanspruch sittlicher Gebote.

Die beiden aufgeworfenen Fragen enthalten das Programm der Ethik. Sie teilen das Ganze ihrer Aufgabe nicht in zwei selbständige Hälften. Ihr Zusammenhang ist dafür ein zu innerlicher, organischer. Sie sind nicht trennbar, sind Kehrseiten einer Grundfrage. Was ich tun soll, kann ich nur ermessen, wenn ich „sehe“, was überhaupt wertvoll ist im Leben. Und „sehen“, was wertvoll ist, kann ich nur, wenn ich dieses Sehen selbst als wertvolles Verhalten, als Aufgabe, als inneres Tunsollen empfinde.

Dieses Ineinanderstecken der beiden Fragen ist nicht gleichgültig für das Vorgehen der Untersuchung. Die Breite der Problemfront zersplittert die Kraft des Vordringens. Man muß teilen, im Teilproblem vorgehen und vom Gewonnenen aus den Überblick wiedergewinnen. Gesichert aber ist das Verfahren nur, wo das Ineinanderstecken der Probleme von vornherein ein solches Wiedergewinnen gewährleistet. Es ist die Gunst der ethischen Problemlage, daß diese Bedingung in der Spaltung der Grundfrage zutrifft. Wir dürfen das engere und übersichtlichere Problem des Tunsollens ruhig für sich verfolgen ohne die Gefahr, das andere und weitere Problem

des Wertvollen überhaupt dabei zu verfehlen. Beide Fragen gehen auf dieselben ethischen Prinzipien, dieselben Werte. Nur der intendierte Ausschnitt aus dem Wertreich ist in beiden ein sehr verschieden großer. Für die ersten Anhaltspunkte ist vom engeren Ausschnitt auszugehen. Wir dürfen einstweilen den hergebrachten Methoden der Ethik folgen, die fast ausschließlich auf das Tun-sollen gehen. Das Wissen um den Teilcharakter der Frage darf vor der Hand als Korrektiv genügen.

Wo es sich um ein Suchen nach Prinzipien handelt, ist zuvörderst zu fragen: nach was für Prinzipien?

Es genügt nicht, hierauf bündig zu antworten: nach Werten. Was Werte sind, ist gerade die Frage. Und diese Frage ist schwieriger, als sich hier voraussehen läßt. Lassen wir es zunächst bei der engsten Fassung der ethischen Prinzipien als Prinzipien des Tun-sollens, so tragen sie unverkennbar den Charakter von Geboten, von Imperativen. Sie stellen Anforderungen, bilden eine Art Tribunal, und vor diesem Tribunal hat sich menschliches Verhalten — sei es nun Tun oder bloßes Wollen — zu verantworten. Sie selbst aber geben keine Rechenschaft über ihre Kompetenz, erkennen keine Instanz über sich an, die ihre Anforderungen als rechtmäßigen Anspruch legitimieren oder als Anmaßung entlarven könnte. Sie treten als absolute, autonome, letzte Instanz auf. Damit aber beschwören sie selbst die Rechtsfrage herauf.

Von welcher Art ist die Autorität der sittlichen Prinzipien? Ist sie eine gediegene, wirklich absolute? Oder ist sie relativ auf Zeiten und Auffassungen? Gibt es absolute ethische Gebote, oder sind sie entstanden und können sie wieder zurücksinken in Nichtsein und Vergessenheit? Ist z. B. das Gebot, „liebe deinen Nächsten“ ein überzeitliches und ewiges? Ist seine Gültigkeit unabhängig davon, ob Menschen es zu ehren und zu erfüllen trachten oder nicht?

Die Frage ist offenbar nicht mit dem Hinweis auf die geschichtliche Tatsache zu lösen, daß es Zeiten gegeben hat, in denen die Menschen dieses Gebot nicht kannten. Besteht das Gebot absolut, so war jene Tatsache eben eine Tatsache der Unwissenheit oder sittlichen Unreife des Menschengeschlechts, aber keine Widerlegung des Gebotes. Besteht es aber nicht absolut, so ist der geschichtliche Augenblick seines Aufkommens objektiv die Geburtsstunde eines sittlichen Prinzips.

Tatsachen können also hier nicht belehren. Wie überhaupt Tatsachen niemals eine Rechtsfrage entscheiden können.

So stehen sich zunächst zwei kontradiktorische Auffassungen gegenüber: eine absolutistische, aprioristische und eine relativistische, historisch-genetische.

Welche von beiden recht hat, das hängt davon ab, welche als Theorie in ihren Konsequenzen haltbar ist. Sind sittliche Gebote absolut, so gilt es in ihnen das Absolute als autonomes unwidersprechlich gewisses Prinzip nachzuweisen. Sind sie aber entstanden, so ist umgekehrt zu zeigen, wie ihre Entstehung zu denken ist und wie mit ihr das positive Recht auf Geltung und der Schein der Absolutheit entsteht. Seit der Zeit der Sophistik, die zuerst unterschied zwischen dem, was *φύσει*, und dem, was *θέσει* besteht, ist diese Frage nicht wieder eingeschlafen und steht mit Recht im Zentrum alles Streitiges der Meinungen und Theorien.

b) Ethischer Relativismus.

Für das Wesen der philosophischen Ethik ist diese Frage entscheidend. Sind sittliche Gebote entstanden, so sind sie Menschenwerk, so hat der menschliche Gedanke Macht, sie zu erheben und zu stürzen; so dürfte denn auch der philosophische Gedanke Macht haben, Gebote zu geben, wie der politische Gedanke Macht hat, Gesetze zu geben. Positives Recht und positive Moral stehen dann auf einer Stufe. Dann ist Ethik „praktische Philosophie“ im normativen Sinne, und der Anspruch zu lehren, was geschehen soll, ist keine hohle Anmaßung. Denn die Prinzipien des Sollens müssen erfunden, erdacht werden. Die Arbeit des ethischen Gedankens ist die Ursprungsstätte ihres Bestehens.

Mag es denn auch tatsächlich so sein, daß Normen gemeinhin abseits von philosophischer Besinnung und zeitlich vor ihr entstehen und zur Geltung gelangen, der philosophischen Ethik fiele doch die ganze Verantwortung für sie zu. Denn ihr als geistiger Rechenschaft stünde es zu, die Normen zu revidieren, sie auf die Wagschale zu legen, anzuerkennen oder zu verwerfen. Der ethische Gedanke wäre der berufene Gesetzgeber des Menschenlebens, hätte Macht und Pflicht, die Menschheit eines Besseren zu belehren.

Daß die philosophische Ethik tatsächlich diese ungeheure Verantwortung nicht trägt, läßt sich zwar gefühlsmäßig leicht absehen, bedarf aber wohl eines strengeren Erweises aus der Struktur des

ethischen Phänomens heraus. Der Erweis wird sich im Verlauf der weiteren Untersuchung mit zunehmender Gewißheit von selbst ergeben.

Was aber sogleich auch ohne Beweis einleuchtet, ist die Einsicht, daß keine philosophische Ethik, selbst wenn ihr solche Verantwortung wirklich zufiele, sie tragen könnte. Ist doch gerade der menschliche Gedanke genau ebenso relativ wie die Normen, deren Relativität er überwinden sollte. Gehen doch die ethischen Theorien genau so sehr auseinander wie die wechselnden Normen der positiven Moral. Sie müßte, wenn sie sich im Ernst dieser unmöglichen Aufgabe unterziehen wollte, sich derselben Anmaßung schuldig machen, die sie an jenen entstandenen Normen zu entlarven hätte.

Sie muß vielmehr die Prätension der Absolutheit, die sie an jenen bekämpft, auch von sich selbst zurückweisen. An diesem Punkt der Frage besteht wohl im Ernst kein Zweifel.

c) Ethischer Absolutismus.

Anders, wenn die sittlichen Gebote absolut sind. Der Philosophie bleibt dann nur übrig sie festzustellen, klarzustellen, den inneren Gründen ihrer Absolutheit nachzugehen und sie ans Licht zu ziehen. Da ist denn der Gedanke nur Nachbildung dessen, was vorgebildet ist, und die Ethik ist kontemplativ, nicht normativ, ist reine Theorie des Praktischen, nicht selbst „praktische Philosophie“. Sie steht abseits vom Leben, hat keinen Einfluß, kann nicht lehren, was wir tun sollen, sie kann nicht revidieren, formen, reformieren, trägt keine Verantwortung. Sie hat keine Aktualität, folgt dem wirklichen Leben erst in abgeklärter Distanz. Ihr Wert besteht nur für sie selbst, für den Gedankenbau als solchen, nicht für das Leben.

Auch das kann die wahre Sachlage nicht sein. Es ist wahr, die Philosophie führt das wirkliche Leben im allgemeinen nicht. Aber läge darin eine Grenze sinnvollen philosophischen Bemühens, warum hemmt da das übereinfache Wissen um die Grenze nicht ein für alle Mal das Bemühen? Warum reißt die lange Reihe der Philosophen nicht ab, die von ethischer Besinnung und Vertiefung die maßgebende Belehrung erhoffen? Ist das ein verhängnisvoller Irrwahn, ein Schatten einer Anmaßung gesetzgeberischer Selbstherrlichkeit? Oder liegt hier gar ein verborgener Grund, der gerade

dem Ernstlichbemühten immer wieder die Autonomie vortäuscht, die er nicht hat?

Ist es nicht in Wirklichkeit umgekehrt? Ist nicht denen, die es gedanklich mit dem Problem der sittlichen Gebote aufnehmen, diese Vertiefung doch irgendwie Führung und Gestaltung ihres Lebens? Und ist hier Lehren und Lernen nicht eben das, was diese Führung und Gestaltung auch in das Leben Anderer hineinträgt? Sieht man auf die Philosophenschulen der Alten hin, so kann man wohl nicht zweifeln, daß es auch dieses Phänomen gibt, und daß es zu manchen Zeiten unter den Gebildeten gar nicht engen Spielraum gehabt hat. Wie denn der Glaube nicht aussterben will, daß Belehrung und Heil von philosophischer Vertiefung kommen muß.

Und muß man nicht sagen: selbst wenn jenes Phänomen fragwürdig und dieser Glaube eitel sein sollte, müßte man nicht trotzdem praktische Belehrung und normative Führung von der Philosophie kategorisch verlangen? Ist nicht eben dieses ihr Sinn und ihr Sollen? Ist es doch so, daß der ethischen Gebote viele sind, verschieden nach Zeit und Volk, und daß alle mit der gleichen Autorität auftreten, wobei sich die Absolutheitsansprüche widersprechen. Sind nun der geschichtlichen Irrtümer so viele als der positiven Gebote, so ist eben kategorisch nach einer Instanz zu verlangen, die hier scheidet, sichtet, Anmaßung einschränkt — wenn schon sie vielleicht nicht selbst Besseres aus dem Boden stampfen kann.

Die Instanz kann einzig Philosophie sein. Jede andere wäre wieder angemaßte Autorität. Philosophie ist ihrem Wesen nach die aus Einsichten und Gründen ermessende Instanz. Und wenn sie es noch nicht sein sollte, so liegt es eben doch in ihrem Wesen es zu sein. Und also muß sie es werden. Sie ist die berufene Instanz.

2. Kapitel. Von der Lehrbarkeit der Tugend.

a) Der Satz des Sokrates.

Wie aber ist dann der Charakter des Praktischen und Normativen in der Ethik aufzufassen? Und wie ist er zu begrenzen? Die Verantwortung für die Gebote selbst kann sie ja nicht tragen. Positive Gesetzgebung kann sie nicht sein. Welche Kompetenz hat denn das Praktische in ihr?

Im Grunde lag dasselbe Problem bereits in der Anfangsfrage der antiken Ethik: ist Tugend lehrbar? Die Alten entschieden sie fast ohne Ausnahme in positivem Sinne. Der Grundgedanke dabei war intellektualistisch. Er ist am bekanntesten in der Sokratischen Form. Niemand tut das Böse um des Bösen willen; immer schwebt ihm ein Gutes vor, das er erstrebt. Er kann sich nur irren in dem, was er für gut hält. Es kommt alles darauf an, daß er wisse, was gut ist. Weiß er es, so kann er nicht das Böse wollen, er würde sich selbst verneinen damit. Daher die beiden Grundsätze, welche die ganze spätere Ethik des Altertums beherrschen: Tugend ist Wissen. Und folglich: Tugend ist lehrbar.

Auch die Affektenlehre der Stoa durchbrach dieses Schema nicht. Wohl sind es die Affekte, die den Willen hindern, das Gute zu wollen; sie sollen deswegen vernichtet werden. Aber die Affekte werden selbst intellektualistisch als mangelndes Wissen aufgefaßt (*ἄλογος ὁρμή*). Ihre Überwindung ist wiederum nichts als Wissen, Herrschaft des Logos.

Darin liegt die extrem normative Auffassung der Ethik: Ethik ist nicht nur kompetent zu lehren, was geschehen soll, sondern sie hat auch die Kraft, Willen und Tun damit zu bestimmen. Der sttlich Schlechte ist der Unwissende, der Gute ist der Weise. Das Ideal des Weisen beherrscht die Ethik.

b) Der christliche Begriff der „Sünde“.

Die christliche Ethik stellt diese Lehre auf den Kopf durch ihren Begriff der menschlichen Schwäche und der Macht des Bösen.

Der Mensch weiß das Gebot Gottes, aber er übertritt es dennoch. Er hat nicht die Kraft, es zu erfüllen, sein Wissen ist machtlos, er „sündigt“. Man kann den Begriff der Sünde als das eigentlich Umwälzende in der christlichen Ethik bezeichnen. Sünde ist nicht die bloße Verfehlung, auch nicht einfach die Schuld. Sie ist eine bestimmende, verführende Macht im Leben. Dem Menschen fällt zwar die Folge zu — der Sünde Sold — aber er ist ihrer nicht Herr. Er muß unterliegen. Der antike Mensch kennt zwar auch ein Unterliegen, aber er unterliegt dem Affekt, und der Affekt ist sein Nichtwissen. Der Christ aber ist von vornherein überzeugt, es steht nicht bei ihm. Denn es handelt sich nicht um ein Wissen. Es handelt sich um die Fähigkeit oder Unfähigkeit, dem besseren Wissen zu folgen. Denn der Mensch folgt ihm nicht notwendig. Vielmehr, wo

er das Gebot weiß, da steht er erst vor der Entscheidung für oder wider das Gebot. Und es gibt eine finstere, irrationale Macht, die in dieser Entscheidung mitspricht. Sie ist die stärkere. Der Mensch hat nicht die Kraft, sich ihr zu entwinden. Das Fleisch ist schwach. Gott allein kann helfen, erlösen von ihr.

Es ist gleichgültig, wie man die Macht des Bösen metaphysisch versteht, ob als Teufel oder als Materie, als antimoralische Triebfeder oder als radikales Böses. Die Sache bleibt immer dieselbe; und sie enthält, ebenso wie der Satz des Sokrates, ein unverlierbares Stück ethischer Wahrheit. Sie ist die Antithese zum Satz des Sokrates. In die Sprache der Alten übersetzt lautet sie: Tugend ist nicht lehrbar, denn wohl ist Wissen lehrbar, aber Wissen tut's nicht. In der Sprache unserer heutigen Begriffe aber heißt es: Ethik kann zwar lehren, was wir tun sollen, aber das Lehren ist ohnmächtig, der Mensch kann ihm nicht folgen. Ethik ist zwar in der Idee normativ, aber nicht in der Wirklichkeit. Sie bestimmt und führt den Menschen nicht im Leben, ist nicht praktisch. Es gibt keine praktische Philosophie. Praktisch ist allein die Religion.

Die letzten Sätze sind der Ausdruck einer Anschauung, die wieder weit übers Ziel schießt. Mag die Überwindung der menschlichen Schwäche und der Macht des Bösen auch eine Frage für sich sein, die jenseits der Lehrbarkeitsfrage steht, man muß dennoch die sittlichen Gebote zuvor kennen, muß in irgendeiner Form wissen, was gut und böse ist, um überhaupt vor die Entscheidung gestellt zu sein. Wenn Tugend auch nicht Wissen „ist“, ein Wissen muß doch zu ihr gehören. Und sofern der Mensch dieses Wissen nicht hat, bliebe der Ethik doch die Aufgabe es ihm zu geben. Sie müßte ihn vor die Entscheidung für oder wider das Gebotene stellen. Sie hätte ihm die sittlichen Gebote aufzuzeigen.

Diese Problemlage ändert sich nicht, wenn man sie in die Begriffssprache der Religion faßt. Die Rolle der Normen spielt hier das von Gott gegebene Gesetz. Das Gesetz nun bleibt bestehen, auch im Erlösungswerk, „ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen“. Zu allererst muß der Mensch vor das Gesetz gestellt sein. Sein Versagen ist das Versagen vor ihm. Die Vorstellung aber von Gott als Gesetzgeber ist nicht die Entrechtung der Ethik als Normbewußtsein des Menschen, sondern gerade die stärkste Anerkennung ihrer inhaltlichen Absolutheit. Die Autorität des Gesetzgebers ist die Form dieser Absolutheit. Hier ist die Autonomie des sittlichen Bewußtseins auf Gott übertragen. Ob die

Übertragung ihrerseits dem Phänomen entspricht, ob der Mensch mit ihr nicht sich selbst entmündigt, steht hier nicht in Frage. Zum Begriff der Sünde gehört sie freilich wesentlich; Sünde ist nicht Schuld vor Menschen oder vor dem eigenen Gewissen, sondern Schuld vor Gott. Aber in diesem Sinne ist Sünde kein ethischer Begriff mehr und gehört nicht in den Zusammenhang unserer Frage

c) Schopenhauers Ethik der reinen Theorie.

Man kann diesen beiden Auffassungen, der antiken und der christlichen, eine längere Reihe weiterer Abstufungen des Normativen angliedern. Von Wichtigkeit für unser Problem ist nur der extreme Fall, das vollständige Verschwinden des Normativen. Eine Ethik dieser Art hat am reinsten wohl Schopenhauer vertreten.

Nach dieser Ansicht ist Ethik als philosophische Disziplin vollkommen unpraktisch, nicht anders als die Logik und Metaphysik. Sie kann nicht nur nichts vorschreiben, sondern auch von keinen Vorschriften handeln. Es gibt keine Macht, weder im Menschen noch außer ihm, die ihm ein Sollen entgegenhiele. Freilich gibt es ein Prinzip des sittlichen Verhaltens, das tief im metaphysischen Wesen des Menschen verankert ist. Aber die Ethik kann es nur aufdecken, es ans Licht des Bewußtseins ziehen, sofern es bereits in ihm wirksam ist. Sie kann es nicht zur Wirksamkeit veranlassen, wo es vergraben und verschüttet schlummert. Sie ist kein Machtfaktor des realen Lebens, sie kann nur kontemplativ schauen, analysieren, begreifen, wie alle Philosophie. Sie ist reine Theorie.

Das Leben des Menschen geht unbekümmert um sie seinen Weg. Vom „intelligiblen Charakter“ hängt es ab, wie der Mensch sich entscheidet; er ist die sittliche Entscheidung. Aber gerade er tritt nie, auch in der ethischen Theorie nicht, in die Erscheinung. So kann die Ethik nicht nur nicht erdenken, was geschehen soll, sondern es auch nicht entdecken und lehren. Es ist immer schon da; ja, es ist immer schon tatsächlich für oder wider entschieden. Die Urtat der Wahl liegt überhaupt nicht im Bewußtsein, sondern ihm voraus.

Hält man diese Auffassung der Ethik neben die beiden obigen Auffassungen, so läßt sich eine dreifache Abstufung unterscheiden:

1. Die antike Ansicht: Ethik ist normativ, sie lehrt, was geschehen soll, und zwar mit Erfolg. Sie hat Einfluß auf das Leben, ihr Lehren trägt die Verantwortung für den Menschen.

2. Die christliche Ansicht: Ethik ist zwar normativ im Sinne der Lehre, aber nicht im Sinne der Auswirkung und des Einflusses. Lehren allein ist erfolglos. Kraft und Hilfe muß von anderer Seite kommen.

3. Schopenhauers Ansicht: Ethik ist überhaupt nicht normativ; sie kann weder das Leben bestimmen noch darüber belehren, wie es zu bestimmen wäre. Sie ist ohne Einfluß zum Guten wie zum Bösen.

Es ist leicht zu sehen, daß die beiden extremen Ansichten sich am weitesten vom ethischen Phänomen entfernen. An der antiken Auffassung haben wir die Fehlerquelle gesehen. Sie ist in der christlichen behoben. Schopenhauers Ansicht krankt an der umgekehrten Aporie: wie sollte das Bewußtsein des Prinzips so ganz gleichgültig für die Lebensgestaltung sein können, da doch alles Bewußtsein einen praktisch emotionalen Unterton hat und gerade reine Theorie nur in der Abstraktion besteht? Und wie kann Ethik als Lehre so ganz unpraktisch sein, da doch sie das Wissen um das Prinzip ist, dieses Wissen aber Voraussetzung der Willensentscheidung ist? Denn sittliches Verhalten „ist“ zwar nicht Wissen, setzt aber Wissen voraus.

Die mittlere Ansicht kommt dem Phänomen des sittlichen Lebens am nächsten. Sie schränkt das Normative in der Ethik ein, ohne es prinzipiell aufzuheben. Daß sie es tatsächlich zu sehr einschränkt, ist Sache einer anderen Untersuchung.

d) Platons „Menon“ und die Lösung der Aporie.

Die Streitfrage der Alten nach der Lehrbarkeit der Tugend ist aber hiermit nicht abgetan. Daß Wissen als solches schon das rechte Verhalten verbürge, war die irrtümliche Voraussetzung in ihr. Streift man sie nun ab, berichtigt man sie, so bleibt dem Wissen immer noch die grundlegende Bedeutung einer Vorbedingung. Zieht man sich aber auf diese bescheidenere These zurück, so kehrt die alte Frage in schärferer Umgrenzung wieder.

Es handelt sich jetzt ausschließlich um dieses Wissen selbst, das den Menschen erst vor die Entscheidung stellt und in diesem Sinne eben Bedingung des rechten Verhaltens ist. Sieht man vor der Hand ganz ab von der weiteren Frage, ob und wieweit der Mensch Freiheit hat, solchem Wissen Folge zu leisten, so bleibt doch die

Frage übrig: von welcher Art ist dieses Wissen selbst? Ist es als solches lehrbar oder nicht? Kann die Ethik seinen Inhalt, die sittlichen Gebote selbst, vermitteln? Oder ist sie auch hier ohnmächtig, zum bloß nachträglichen Konstatieren und Analysieren dessen verurteilt, was das lebendige sittliche Bewußtsein bereits hat?

Der Sache nach ist es diese Frage, die Platon im „Menon“ aufnimmt und behandelt. Er ist damit bahnbrechend geworden für die philosophische Ethik.

Die Aporie geht von einer Alternative aus: Tugend ist entweder „ein Lehrbares“ (*διδασκτόν*) — resp. ein durch Übung zu Erwerbendes (*ἀσκητόν*) — oder aber ein dem Menschen „von Natur Angeborenes“ (*φύσει παραγενόμενον*). Dieses Entweder-Oder ist als strenge Disjunktion zu verstehen. Ist Tugend lehrbar, so kann ihr Inhalt nicht ureigener Besitz des sittlichen Bewußtseins (der „Seele“) sein. Er muß von außen empfangen, angelernt werden können. Dann aber ist er Sache der Satzung (*θέσει*), ein menschlich Erdachtes und hat keine Absolutheit, keine allgemeinere Verbindlichkeit. Die sophistische Relativität der Erkenntnis gilt dann auch von der sittlichen Erkenntnis. Und die Abhängigkeit des rechten Verhaltens vom Wissen bedeutet dann die Preisgabe des festen, unverrückbaren Wertmaßstabes von Gut und Böse.

Und umgekehrt: ist Tugend ein „von Natur Angeborenes“, so ist sie freilich ein unverrückbarer Wertmaßstab, ein aller Satzung und Willkür des Gedankens überhobener, der „Seele“ ureigener Besitz und Grund sittlicher Erkenntnis, aber sie ist nicht lehrbar. Man kann sie der Seele nicht vermitteln, die Seele kann sie nur aus sich schöpfen. Für die Ethik aber bedeutet das die Verweisung in die Theorie, ins Unpraktische, Kontemplative.

Hier haben wir also in nuce die Grundaporie des Normativen. Beide Seiten der Alternative sind gleich unannehmbar, widerstreiten der Sachlage im ethischen Phänomen. Und nun setzt jene berühmte dialektische Untersuchung ein, welche die Alternative selbst als falsch erweist.

Wenn im ethischen „Wissen“ das *διδασκτόν* und das *φύσει παραγενόμενον* sich ausschließen, so müssen sie sich auch in allem anderen Wissen ausschließen. Ist das der Fall? Die Mathematik gilt als Lehrgegenstand; man sollte also schließen, mathematische Sätze seien nicht Gegenstände eines eigenen Wissens. Man muß sich am Phänomen des Lehrens und Lernens selbst orientieren. Dieses

Phänomen entwickelt Platon breit im „Verhör des Knäben“¹⁾. Der Knabe wird vor das gezeichnete Quadrat gestellt und nach der Seite des verdoppelten Quadrats gefragt. Es erweist sich, daß er zwar zunächst falsche Antworten gibt, aber ihre Falschheit dann selbst aus dem Wesen der Sache (der geometrischen Konstruktion) ein- sieht. Zuletzt erkennt er aus ebendemselben Wesen der Sache heraus, daß er in der Diagonale des gegebenen Quadrats die Seite des gesuchten schon vor sich hat. Er weiß darum plötzlich, ohne daß es ihm gesagt worden wäre. Das Verhör hat ihn nur darauf hingelenkt. Er hat also offenbar das Wissen darum als ein ur- eigenes in sich. Sein „Lernen“ ist nur ein Bewußtwerden des Sach- verhalts in ihm. Das „Lehren“ des Wissenden aber ist nur die Hin- lenkung auf den Sachverhalt. Einsehen muß er ihn selbst, muß sich selbst von ihm überzeugen. Anders ist es kein echtes Einsehen. „Lehren“ ist bloße Maieutik — Geburtshilfe der Erkenntnis.

Damit kehrt sich die Problemlage von Grund aus um. In der Geometrie wenigstens schließen das *διδασκόν* und das *φύσει παραγενό- μενον* sich nicht aus. Hier ist die Alternative selbst falsch. Um- gekehrt: „lehrbar“ ist nur, was als ureigenes Wissen bereits in der Seele vorhanden ist. „Lernen“ ist die Besinnung auf ureigenes Wissen, ist „Anamnesis“. Der erkenntnistheoretische Sinn der „Anamnesis“ hat mit dem mythisch-psychologischen Bilde der „Wiedererinnerung“ nichts zu tun; er ist beschlossen in seiner De- finition: „selbst in sich selbst ein Wissen herauflangen“²⁾. Dieses „Herauflangen“ deutet auf eine Tiefe der Seele, in welche der- jenige hineinlangt, der sich wissend eines Sachverhalts ver- gewissern will. Der Ausdruck scheint bei Platon etwas terminolo- gisch Festes zu haben, wie die Parallelstelle im „Phädon“ zeigt, wo das Wesen des „Lernens“ geradezu als das „Herauflangen eines ureigenen Wissens“ bestimmt wird³⁾.

„Anamnesis“ ist der Platonische Begriff des Apriorischen in der Erkenntnis. Geometrisches Wissen ist apriorisch. Das hindert nicht seine „Lehrbarkeit“. „Lehre“ ist die Anleitung zum eigenen Hinab- langan in die Tiefe. Sollte es mit dem ethischen Wissen nicht ebenso sein?

¹⁾ Meno 82 b—86 e.

²⁾ Meno 85 d: ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην.

³⁾ Phaedo 75 e: ἂν οὐχ ὁ καλοῦμεν μαθητὴν οὐκ εἶαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν ἄν εἴη;

Offenbar „weiß“ der sittlich Gute in irgendeiner Form, was gut ist. Woher nun kann er es wissen? Auf keine Autorität kann er sich verlassen, auf keines Lehrmeisters Worte schwören. Ebensovienig hat er von Geburt ein klares Bewußtsein des Guten. Anders, wenn er das Wissen des Guten verborgen in sich trägt, in der Tiefe der Seele, als „ureigenes Wissen“ und es von dort „herauflangen“ kann ans Licht des Bewußtseins durch eigene Besinnung und Vertiefung — bzw. durch die Maieutik des Wissenden, der da „lehrt“, indem er zur Besinnung veranlaßt. Dann ist Tugend „lehrbar“ in demselben Sinne, wie Geometrie „lehrbar“ ist. Ihre Lehrbarkeit steht nicht in Widerspruch zu ihrer inneren Ursprünglichkeit, dem *φύσει παραγεγόμενον*. Dieses ist nur der unscharfe Ausdruck für die Apriorität des sittlichen Wissens im Wesen der Tugend. Sie ist vielmehr nur „lehrbar“, weil sie und soweit sie apriorische Einsicht ist.

3. Kapitel. Der berechtigte Sinn des Normativen.

a) Das mittelbare Normative.

Ethische Erkenntnis ist Erkenntnis von Normen, Geboten, Werten. Alle Normerkennntnis ist notwendig apriorisch. Die Platonische Philosophie ist die geschichtliche Aufdeckung des apriorischen Elements in der menschlichen Erkenntnis überhaupt. Sie ist also im eminenten Sinne die Rechtfertigung aller Normerkennntnis. Und damit zugleich die des normativen Charakters der Ethik selbst.

Ethik kann tatsächlich lehren, was sittlich gut ist, wie Geometrie lehren kann, was geometrisch wahr ist. Aber sie kann dem sittlichen Bewußtsein nichts aufdrängen, sondern es nur auf seine eigenen Inhalte und Prinzipien hinlenken. Sie kann nur aus ihm herausholen, was in ihm enthalten ist. Auch hierin gleicht sie der reinen Mathematik. Der Unterschied ist nur, daß die Prinzipien und Inhalte, die sie ins Bewußtsein hebt, Gebote, Normen, Werte sind. Dem Inhalt nach also ist sie normativ, nicht aber der Methode oder der Art der „Lehre“ nach. Denn die Apriorität der Einsicht und die Didaktik der Hinführung auf sie ist die gleiche hier wie dort. Philosophische Ethik ist die Maieutik des sittlichen Bewußtseins.

Sie kann demnach tatsächlich Prinzipien aufstellen und lehren, die ohne sie vielleicht kein Bewußtsein erschauen könnte. Aber sie kann sie nicht von sich aus erdenken oder erfinden; sie kann nur

zum Bewußtsein bringen, was als Prinzip in der Menschenseele angelegt ist, oder richtiger — denn gerade der „Anlage“-Begriff ist zweideutig — was an sich ethisches Prinzip ist. Es muß eben ein solches Sein der ethischen Prinzipien geben — mögen diese nun Gebote, Normen oder Werte schlechthin sein.

Was ein solches Sein der Prinzipien seinerseits bedeutet, was für einer Seinssphäre sie angehören und welche Modalität sie haben, das ist eine weitere Frage, an der noch eine besondere Reihe von Aporien hängt. Sie wird an ihrer Stelle zu untersuchen sein. Vor der Hand darf uns auch darüber die Platonische Parallele von Ethik und Mathematik dahin belehren, daß es Seinssphären dieser Art überhaupt — die weder real noch auch bloß subjektiv sind — sehr wohl gibt, und daß wir, indem wir es tatsächlich mit dieser Frage aufnehmen, nicht mehr vorwegnehmen, als was die Erkenntnistheorie auf anderen Gebieten unbedenklich anerkennt.

Der Charakter des Normativen in der Ethik als philosophischer Disziplin besteht also zu Recht. Er erleidet aber im Gegensatz zu allen übertriebenen Vorstellungen von ihrer das Leben gestaltenden Macht eine beträchtliche Einschränkung. Normativ nämlich ist in erster Linie gar nicht die Ethik selbst, sondern nur das Prinzip, resp. das Reich der Prinzipien, das sie aufzudecken hat, m. a. W. ihr Gegenstand. Erst mittelbar überträgt sich dieser Normcharakter der Prinzipien auf sie selbst. Er ist daher an ihr durchaus verblaßt, abgeschwächt und keineswegs notwendig. Sie ist nämlich nur insofern normativ, als sie Prinzipien zum Bewußtsein bringt, deren Einfluß auf menschliche Willensentscheidung, Stellungnahme und Wertung des Wirklichen erst durch diese ihre Erhebung ins denkende Bewußtsein vermittelt wird. Nur in diesen Grenzen ist ihre maieutische Arbeit Bedingung solchen Einflusses, und nur in diesen Grenzen ist wirklich sie es, die den sittlichen Prinzipien zu ihrer Auswirkung im realen Leben verhilft.

Das ist aber durchaus nicht immer der Fall, vielleicht sogar nur als seltene Ausnahme einmal. Für gewöhnlich sind Gebote, Normen, Wertgesichtspunkte im Leben wirksam, bevor sie von der nachfolgenden ethischen Reflexion ins volle Licht des Bewußtseins gehoben werden. Vielmehr entdeckt die philosophische Ethik sie gemeinhin erst dadurch, daß sie auf ihre Auswirkungen im Leben stößt und durch sie auf das Vorhandensein des Prinzips hingelenkt wird. Nicht als würde die Prinzipienkenntnis auf diese Weise eine aposteriorische. Das Prinzip als solches kann nur a priori ein-

gesehen werden, nämlich eingesehen werden als das Selbständige, Primäre, unmittelbar Einleuchtende, das hinter jenen Auswirkungen steht — wobei unter Auswirkungen eben jene Tatsachen zu verstehen sind, die Wertungen, Stellungnahmen, Entschlüssen des sittlichen Lebens. Veranlaßt aber ist diese apriorische Einsicht durch das posterius.

b) Das sichtbare Arbeitsfeld und die Idee der Ethik.

Es ist daher wichtig sich klarzumachen, daß alle jene überspannten Erwartungen, mit denen der Naive an die Aufgaben der ethischen Forschung heranzutreten pflegt, alle hochfliegenden Träume von Weltverbesserung und schneller Umorientierung des Lebens, gleich hier an der Schwelle der wirklichen philosophischen Arbeit, radikal müssen fallen gelassen werden. Die philosophische Forschung ist nüchterne Vertiefung in das ethische Phänomen, nicht lüsternes Ausschauen nach Aktualitäten und Sensationen.

Andererseits kann man auch nicht verkennen, daß der Spielraum des mittelbar Normativen in der Ethik ein keineswegs zu unterschätzender ist. Zunächst besteht an sich eben doch immer die Möglichkeit, daß sie mit ihren Methoden Werte entdeckt, die dem sittlichen Leben fehlen oder abhanden gekommen sind. Und bei der großen Bedeutung der Aufgabe würde die Möglichkeit allein wohl genügen, den Ethiker zu rastlosem Suchen zu bestimmen, selbst auf die Gefahr hin, wenig zu finden. Wer aber dürfte sich über die Aussichten solchen Suchens heute ein festes Urteil bilden! Wir stehen in den ersten Anfängen bewußter Erforschung des Wertereichs. Niemand kann wissen, wohin sie noch führt. Und die Geschichte der Ethik selbst — uns scheint sie alt und ehrwürdig, festgefahren in ihren Geleisen; aber was ist die kurze Spanne übersehbarer Geistesgeschichte, gemessen an dem, was wir nicht kennen, was kommen wird! Der Ethik ist der Blick auf das Zukünftige wesentlich. Sie muß auch sich selbst, ihre eigene mühevollte Arbeit mit diesem Blick ansehen. Und hier hat sie keinen Grund zu skeptischer Resignation. Wie nüchtern sie sich auch an die Phänomene halten, sich anmaßender Ideale ent schlagen muß, ihr Wesen und ihre Idee bleibt doch dieses: Lebensgestaltung zu sein. Und kann sie es nur, sofern sie den Blick für Werte öffnet, deren das wirkliche Leben entbehrt, so ist ihre Idee eben diese, den Blick zu öffnen und das, was sie ihn schauen lehrt, dem Leben zu schenken.

In der Idee ist sie eben doch praktische Philosophie — wieviel oder wie wenig sie immer entdecken und mittelbar gestalten sollte. Um ihre prinzipielle Stellung allein aber, und keineswegs um ihre tatsächlichen Leistungen, auf die sie etwa schon rückschauen könnte, handelt es sich in ihrer Wesensbestimmung. Sie ist normativ nicht im Hinblick auf Resultate, nicht erfahrungsgemäß, sondern im Hinblick auf die ihr im Menschenleben zufallende und als solche a priori einsichtige Aufgabe.

c) Ethik und Pädagogik.

Man darf ferner nicht übersehen, daß es ein engeres aber durchaus greifbares praktisches Arbeitsfeld der ethischen Forschung gibt: in aller erziehenden Tätigkeit — bestehe diese nun im Unterricht durch den berufenen Pädagogen oder in der unwillkürlichen Beeinflussung und Erweckung, die in allem Umgang vom sittlich Geiferteren ausgeht.

Je mehr nämlich der moralisch Führende selbst vom Reich der Werte überschaut, um so mehr wird er notwendigerweise auch dem Geführten Blick, Verständnis und Perspektive für das Leben öffnen. Unmerklich tun sich an Lehrgegenständen und Lebensfragen die Wertprobleme auf, und ungewollt leitet ein jeder, der rügt, rät, aufmerksam macht oder literarischen Stoff bespricht, den Wertblick des Unverbildeten auf seine ewigen Gegenstände, die ethischen Werte. Je jünger und unfertiger der Lernende, um so verantwortlicher und folgenschwerer der Einfluß. Der zu enge Wertblick des Pädagogen ist allemal eine ernstliche Gefahr für die ihm anvertraute Jugend. Frühzeitige Einzwängung in eine einseitige, beschränkte oder gar parteiliche Lebensauffassung, sittliche Verbildung und Schematisierung, geistige Uniformierung der Jugend sind die Folgen. Sie sind im späteren Leben selten wieder gut zu machen. Der Grund des Übels aber ist die ethische Unbildung des Erziehers.

Hier hat die philosophische Ethik eine höchst aktuelle Aufgabe. Sie hat den Erzieher zu erziehen, wie dieser die Jugend zu erziehen hat. So ist sie mittelbar das, als was sie Platon vorschwebte, die Erzieherin des Menschen überhaupt.

Allgemein: stünde das Bewußtsein der sittlichen Prinzipien indifferent zu ihrer Auswirkung im Leben, so bliebe die „praktische“ Bedeutung der Ethik auf die seltenen Errungenschaften ursprünglicher Werterschließung beschränkt. Dem ist aber nicht so. Ent-

wickeltes, gereiftes, geschultes Wertbewußtsein ist dem ungeweckten, dunklen, unklaren durchaus praktisch überlegen — vielleicht noch am wenigsten in Entschließung und Handlung, sicherlich aber in der rein innerlichen Stellungnahme, im Fühlunghaben mit Personen und Situationen, im Teilhaben an der Fülle des Wertvollen im Leben und im inneren sittlichen Auswachsen des Menschen.

Hier ist, fernab von den großen Perspektiven der Menschheitsentwicklung, im engsten Rahmen des Alltagslebens ein breites praktisches Arbeitsfeld der Ethik. Sie arbeitet an der Erweckung des Wertorgans. Daß diese Arbeit immer nur durch Vermittlung Einzelner oder Weniger ins Leben dringt, tut dem keinen Abbruch. Der berufenen Erzieher wird es immer wenige geben. Aber die Wenigen sind das Salz der Erde.

d) Theoretischer und ethischer Apriorismus.

Frägt man sich nach alledem, wer behält Recht, die Antike oder Schopenhauer, ist das Gute lehrbar, oder ist Ethik kontemplativ, — so ist nun zu antworten: beide haben Recht und Unrecht. Die Platonische Aufhebung der Disjunktion von „Lehrbar und Naturgegeben“ in eine Konjunktion gibt die Synthese beider Ansichten unter Abstreifung ihrer Übertreibungen. Ethik schreibt freilich von sich aus nichts vor. Aber sie lehrt dennoch, was gut ist, sofern unser Wissen darum nie vollendet ist. Sie lehrt nur, was sie vorfindet, erschaut, und ihr Lehren selbst ist nichts als ein Erschaunlassen. Aber sofern das Erschaute eine Anforderung, ein Gebot enthält, ist sie zugleich das Bewußtsein des Gebotes — und damit selbst ein gebietendes Bewußtsein.

Dieser Sachverhalt hat eine viel größere Tragweite, als die bloße Klarstellung des Normativen ahnen läßt. Er berührt bereits den innersten Kern des ethischen Phänomens: das Verhältnis der Prinzipien — d. i. der Werte — zum Bewußtsein. Wäre dieses Verhältnis ein bloßes Erkenntnisverhältnis, so wäre auch das in ihm steckende Grundproblem mit dem Schlüssel des Platonischen Apriorismus (in der Anamnesislehre) bereits gelöst. Nun aber ist es darüber hinaus auch ein Bestimmungsverhältnis. Es enthält die Frage: wie kommen Wertprinzipien zu ihrer Auswirkung und zur Gestaltung des Realen?

Es ist leicht zu sehen, daß das Bewußtsein hierbei eine integrierende Rolle spielt, daß Werte anders determinieren als Seins-

kategorien, nicht direkt, sondern wenn überhaupt, so durch die Vermittlung des Wertbewußtseins. Damit aber gewinnt auch der ethische Apriorismus selbst eine ganz andere Bedeutung als der theoretische. Er ist von anderem, unvergleichbar größerem metaphysischem Gewicht. Und hier ist die Grenze der Platonischen Analogie zwischen Geometrie und Ethik.

Die Geometrie als reine Erkenntnis braucht die Gesetze, die sie a priori erschaut, nicht in die Wirklichkeit hineinzutragen. Das Wirkliche ist bereits geometrisch, soweit überhaupt es geometrisch sein kann. Was aber die Ethik a priori erschaut, die Werte, das ist nicht durchgehend im Wirklichen enthalten. Die Wirklichkeit ist zwar in weitem Ausmaße wertgetränkt, aber sie ist nicht nach Werten geformt, soweit sie es überhaupt sein kann. Es gibt unverwirklichte Wertgehalte, und es gibt Wirkliches, das wertwidrig ist. Es gibt das sittlich Schlechte neben dem Guten.

Hier scheiden sich die Probleme. Hier ist die Grenze zwischen dem bloß erkennenden A priori und dem fordernden, gebietenden A priori. Und hier ist zugleich die Markscheide, von der an selbst das Problem der ethischen „Erkenntnis“ kein bloßes Erkenntnisproblem mehr ist. Hier beginnt der Bannkreis der Lebensaktualität und des Tunsollens. Denn jeder Wert hat, einmal erfaßt, die Tendenz zur Verwirklichung, wie unwirklich er auch sein mag. Wert-einsicht und Werteinwirkung auf reales Verhalten und Leben des Menschen sind nur noch durch die Freiheit des Entschlusses voneinander geschieden.

Der apriorischen Einsicht fällt die ganze Last der Verantwortung zu. Wenn auch nicht sie als solche gebietet, was geschehen soll, die Inhalte, die sie erschaut, gebieten es doch; und so erhält sie selbst das Gewicht des Gebotes.

Kann sie die Last solchen Gewichtes tragen? Ist sie so gewiß, so absolut, so untäuschbar? Oder gibt es noch ein Kriterium für sie, eine Gegeninstanz, an der sie ein Korrektiv hätte? Die theoretische Apriorität besitzt ein solches — in der Erfahrung, die auf dem Sinneszeugnis fußt. Die ethische hat es nicht, denn die erfahrbare Wirklichkeit braucht die erschauten Werte ja gar nicht zu enthalten; und zum Gebot verdichten die Werte sich ja eben dort, wo die Wirklichkeit — nämlich das wirkliche Verhalten des Menschen — ihnen nicht entspricht.

In der Ethik ist der Apriorismus ganz auf sich selbst gestellt, ganz autonom. Und das eben macht das Fragwürdige in ihm aus. Damit

erneut sich in anderem Sinne — gleichsam auf anderer Problem-ebene — die Aporie des Normativen in der Ethik. Wie, wenn dieser „autonome“ Apriorismus nicht auf festen Füßen stünde, wenn es in ihm eine versteckte Willkürlichkeit, ein freies Erdenken, Er-dichten, ein frevles Spiel der Phantasie unter Vortäuschung höherer Autorität gäbe? Wäre es da nicht ein Spiel mit dem Menschenleben selbst? Ist es nicht verführerisch leicht Gebote zu ersinnen — sei es aus partikularem Interesse oder aus der Not des Lebens heraus —, ihnen die Autorität des Absoluten beizumessen und hinterher selbst an sie zu glauben?

Es genügt hier nicht, das „Gebieten“ auf ein äußerstes Minimum einzuschränken. Gewiß, Ethik maßt sich nicht an endgültig fest-zustellen, was im gegebenen Fall geboten ist. Wie die Erkenntnis-theorie nicht sagt, was in dieser oder jener Seinsfrage das Wahre ist, sondern nur was überhaupt Wahrheit ist, woran sie erkennbar, was ihr Kriterium ist, so auch die Ethik. Sie sagt nicht, was hier und jetzt gut ist. Um das zu entscheiden, müßte sie die Kenntnis des Einzelfalles bis in seine unwägbarsten Elemente hinein haben und überschauen, müßte auch die Folgen durchschauen, Kenntnis der Gegenwart und Zukunft haben. Kein menschliches Wissen kann sich das anmaßen. Ethik ist nicht Kasuistik — nicht nur so-fern sie der freien, schöpferischen EntschlieÙung nicht vorgreifen darf, sondern auch sofern sie gar nicht die Kompetenz der Einsicht dafür hat. Aber das ändert alles nichts an der prinzipiellen Problem-lage. Denn was das Gute überhaupt ist, was überhaupt geboten ist, das sagt sie doch und muß sie sagen. Das Kriterium von Gut und Böse überhaupt ist das mindeste, was wir von ihr erwarten dürfen. Es fragt sich aber: hat sie selbst dazu die Kompetenz?

Diese Frage ist es, die in der bisherigen Untersuchung des Norm-bewußtseins nicht entschieden ist. Sie ist auch durch den bloßen Apriorismus der Werterkenntnis nicht zu entscheiden. Vielmehr ist gerade die Frage des Wertapriorismus erst von diesem Punkt aus neu und tiefer aufzurollen.

II. Abschnitt:

Vielheit der Moralen und Einheit der Ethik.

4. Kapitel. Mannigfaltigkeit und Einheit im sittlichen Bewußtsein.

a) Geschichtliche Mannigfaltigkeit der sittlichen Gebote.

Steht die Aufgabe der Ethik überhaupt erst einmal fest, so erhebt sich die speziellere Frage: von welcher Art Moral soll sie handeln? Gibt es denn eine einheitliche Moral? Haben wir auszugehen von der Moral unserer Zeit, unseres Landes? Oder haben wir weiter auszuholen, auf die uns mit anderen Völkern und Zeiten verbindende Moral des Christentums zurückzugreifen? Gibt man einer solchen Erweiterung der Orientierungsbasis nach, so kann man wiederum bei geschichtlich empirischen Grenzen nicht stehen bleiben, darf über der Moral „liebe deinen Nächsten“ die Moral „Auge um Auge“ nicht übersehen. Dann aber wird das Feld der Phänomene uferlos. Die Ethik Spinozas, Kants und Nietzsches, die klassische Ethik der Griechen, das Ideal des Weisen der Stoiker und Epikureer, die Jenseitsmoral Plotins und der Patristik, ja die Moralen der Inder und Chinesen, einerlei ob uns nah oder fern, ob lebendig oder tot im Leben der Jetztzeit, — das alles erhebt den Anspruch echtes ethisches Gut der Menschheit zu sein, Gegenstand der Analyse zu werden.

Die inhaltliche Breite dieser Problemfront ist im Interesse der Objektivität durchaus berechtigt und darf nicht willkürlich aus Gründen der eigenen Bedingtheit und Beschränktheit eingeengt werden. Die Aufgabe der philosophischen Ethik kann nicht in einer mehr oder weniger opportunistischen Auswahl aus ihrer Mannigfaltigkeit bestehen. Aber auch im bloßen Nebeneinander des Mannigfaltigen kann sie nicht aufgehen. Schon die Widersprüche dieser „Moralen“ verbieten die einfache Zusammenschau. Die Ethik muß in sich selbst einheitlich sein — muß es in einem noch ganz anders zwingenden Sinne sein als andere philosophische Disziplinen. Vielspältigkeit der reinen Theorie ist nur ein Mangel der Überschau und des Begreifens, Vielspältigkeit der Forderungen und Gebote

aber ist der innere Widerstreit, die gegenseitige Vernichtung eben dieser Forderungen und Gebote.

Die Einheit der Ethik ist die Grundforderung, die über der Vielheit der Moralen sich kategorisch erhebt, eine Forderung, die über allem Streit der Meinungen steht, die a priori unbedingt einleuchtet und keinen Zweifel leidet. Ihr absoluter Singular tritt gleich an der Schwelle der Untersuchung in bewußten Gegensatz zu dem im Phänomen gegebenen Plural. Das Problem also ist: wie kann philosophische Ethik die Vielspältigkeit und den Widerspruch überwinden? Wie kann sie zu einer Synthese des an sich Antithetischen gelangen? Wie ist Einheit der Ethik möglich?

b) Geltende Moral und reine Ethik.

Es wäre hier ein gar zu vereinfachtes Verfahren, wollte man die Einheit direkt im Gegensatz zur Mannigfaltigkeit suchen. Diese darf ja nicht außer der Einheit zu stehen kommen, muß mit in sie hineingenommen werden, oder prinzipiell in ihr Spielraum haben.

In gewissen Grenzen darf einem die Analogie zur Einheit der Wahrheit als Anhalt dienen. Jede Zeit hat ihre „geltenden Wahrheiten“. Die Physik des Aristoteles „galt“ und die des Galilei „galt als Wahrheit“. Zu unterscheiden aber von allen geltenden Wahrheiten ist „die Wahrheit“ als solche, die ideale Forderung, die jedes Wissen einer Zeit an sich stellt; eine Forderung, die es immer nur unvollkommen erfüllt, für die aber die Philosophie das Kriterium sucht. Ebenso hat jede Zeit und jedes Volk seine „geltende Moral“ — man kann auch in Analogie zur „positiven Wissenschaft“ sagen: seine „positive Moral“. Das ist allemal ein System geltender Vorschriften, denen sich der Mensch unterwirft und die er als absolut anerkennt.

Es gibt geschichtlich eine Moral der Tapferkeit, eine Moral des Gehorsams, eine Moral des Stolzes, desgleichen der Demut, der Macht, der Schönheit, der Willensstärke, der Mannestreue, des Mitleids. Von aller positiven Moral zu unterscheiden ist aber die Ethik als solche mit ihrer allgemeinen, idealen Forderung des Guten, wie sie in jeder speziellen Moral schon gemeint und vorausgesetzt ist. Ihre Sache ist es zu zeigen, was überhaupt „gut“ ist. Die Ethik sucht das Kriterium des Guten, das jenen positiven Moralen fehlt.

Was hieran sofort klar wird, ist die Tatsache, daß das Verhältnis zwischen geltender Moral und Ethik, ungeachtet allen Abstandes.

von vornherein ein inneres, ein Verhältnis der Gebundenheit, ja der idealen Abhängigkeit ist. Gibt es doch keine geltende Moral, die nicht die Tendenz hätte, absolute Moral zu sein. Ja, geltende Moral hat überhaupt nur solange „Geltung“, als der Glaube an sie als absolute Moral lebendig ist.

Es ist damit nicht anders als auf allen Geistesgebieten. Jedes positive Wissen hat die Tendenz, absolutes Wissen zu sein; jedes positive Recht die Tendenz, „richtiges“ (ideales) Recht zu sein. Überall ist die Beziehung auf die Idee dem Positiven schon immanent. Sie ist die innere Bedingung des Geltens selbst, d. h. des Positiv-Seins. Da nun aber die Idee der Moral überhaupt nichts anderes ist als das inhaltliche Wesen der Ethik, so darf man sagen: jede geltende Moral hat die Tendenz reine Ethik zu sein, ja sie glaubt reine Ethik zu sein. Und nur solange sie es glaubt, ist sie geltende Moral.

Ist nun also die Idee der reinen Ethik in aller Moral enthalten, so sollte man meinen, es müßte zugleich mit ihr auch die gesuchte Einheit der Ethik in ihr irgendwie enthalten sein. Dann aber müßte sie sich in ihr selbst finden lassen — nicht außer ihr und nicht im Gegensatz zu ihr. Nicht freilich wie ein Bestandteil sich unter anderen Bestandteilen finden läßt; denn ein bewußtes Ferment jener wechselnden sittlichen Gebote ist sie nicht. Wohl aber vielleicht wie sich Bedingungen, erste Voraussetzungen, aufweisen lassen, sofern das Vorliegende der Sache nach (nicht dem Bewußtsein nach) auf ihnen beruht.

So bestände denn also die Möglichkeit, mit der bloßen Reflexion auf das Gleichartige aller moralischen Gebote, die da gelten oder einmal gegolten haben, auf die Einheit der Ethik durchzustoßen.

Solch einer Methode wäre der Erfolg gewiß, wenn wir annehmen dürften, daß die gesuchte Einheit selbst etwas in sich Einfaches, gleichsam punktuelle Einheit, und überdies noch ein einheitlich Erfassbares oder wenigstens ein in einigen wenigen Grundzügen Erschöpfbares ist. Das aber ist gerade höchst fraglich. Freilich besteht ein sehr verbreitetes Vorurteil: das Wesen des „Guten“ sei einfach, schlicht faßlich, leicht übersichtlich, durchaus rational. Aber schon die Tatsache der Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit sittlicher Gebote hätte einen daran irre machen sollen. Vertieft man sich vollends in die Erforschung des Wertreiches, so wird die Annahme mit jedem Schritt zweifelhafter. Nicht als müßte man hier auf alle Einheitlichkeit überhaupt verzichten; aber Einheit

kann auch komprehensiv sein, ja sie kann in sich selbst wiederum relational, mannigfach gegliedert sein. Wo es sich aber um das Erfassen solcher Einheiten handelt, da ist es sehr die Frage, ob man sie auch direkt als solche, d. h. als Einheiten zu fassen bekommt — und folglich ob man, selbst wenn man sie inhaltlich erfaßt, auch den eigentlichen Einheitscharakter in ihnen erkennt.

Das gewöhnliche Geschick bei solchem Verfahren, das von der Mannigfaltigkeit ausgeht, ist das umgekehrte: man bekommt immer nur wieder Mannigfaltiges zu fassen und sieht sich genötigt, die Einheit schließlich doch anderswo zu suchen. Hat man sie aber anderweitig erfaßt, dann freilich läßt sich das Mannigfaltige wohl unter ihr zusammenschauen. Es ist die alte Platonische Weisheit: die Einheit muß voraus erschaut sein, a priori erschaut. Dann aber erhebt sich sofort wieder die Gefahr, daß man sich mit dem a priori Erschauten in inhaltlichem Gegensatz zur gegebenen Mannigfaltigkeit befinde.

Die Frage präzisiert sich also dahin: gibt es ein apriorisches Erschauen dessen, was die Einheit der reinen Ethik in der Mannigfaltigkeit der geltenden Moralen selbst ausmacht?

c) Weitere Dimensionen der Mannigfaltigkeit.

Aber die Frage geht noch weiter. Die Mannigfaltigkeit des sittlichen Bewußtseins ist mit der der positiven Moral nicht erschöpft. Diese bildet hier gleichsam nur eine Dimension der Gliederung, und zwar einer rein äußerlich gegebenen, empirisch übernommenen Gliederung. In Wirklichkeit gehen nicht nur die Ansichten der Zeitalter und Völker, geschweige denn die einzelner, in ihnen wurzelnder philosophischer Systeme auseinander, sondern auch innerhalb dieser Ansichten, Systeme und Moralen lassen sich deutlich unterscheidbare ethische Tendenzen voneinander abheben, die zum Teil in jenen wiederkehren, zum Teil nur für einzelne von ihnen charakteristisch sind, aber immer irgendwie miteinander verwoben auftreten. Ihre Einteilung, die man nur andeutungsweise in unscharfen Begriffen geben kann, überschneidet sich mit jener anderen, steht gleichsam senkrecht auf ihr.

So besteht ein Unterschied des Prinzips zwischen der Moral der Gemeinschaft (des Staates) und des Individuums; desgleichen zwischen der Moral des Mannes, des Weibes und des Kindes (die antike Moral z. B. war fast ausschließlich Moral des Mannes); oder zwischen

einer Moral der Macht, des Rechts und der Liebe. Wieder in anderer Dimension liegen solche Gegensätze wie:

1. Moral der Arbeit, des Schaffens — und Moral der Genügsamkeit und Selbstbescheidung;
2. Moral des Kampfes, Wettstreites, der Kraftentfaltung — und Moral des Friedens, des Ausgleichs, der Milde;
3. Moral der höchsten oder geheimsten Wünsche — und Moral allgemeiner harter Forderungen, gegen die sich die eigene Natur mit ihren Neigungen und Wünschen auflehnt;
4. Moral der Autorität, der Unterwerfung unter erkannte und anerkannte Normen — und Moral des Suchens, Ausschauens nach neuen Normen und des Kampfes für sie (wobei das Suchen, Erfassen und Revolutionieren selbst zur Pflicht, das Gefundene aber und im Leben Vertretene selbst zum Gegenstand der Verantwortung wird);
5. Moral der Gegenwart oder der nächsten Lebensgestaltung -- und Moral der Zukunft, des Fernen, der Idee (wobei der letzteren die Gegenwart und die gegebenen Personen und Verhältnisse untergeordnet, ja geopfert werden);
6. Moral der Handlung überhaupt, des tätigen Lebens — und Moral der Auswertung und der Teilhabe am Wertvollen.

Diesen Gegensätzen läßt sich leicht eine lange Reihe weiterer anhängen. Innerhalb eines jeden von ihnen haben beide Glieder ihre Berechtigung, sind Fragerichtungen, die aus der Fülle konkreter Lebenserscheinungen selbst hervorwachsen. Sie alle bedeuten verschiedene, aber unvermeidliche Richtungen von Lebensaufgaben überhaupt, Richtungen, in denen autonome Richtpunkte oder Zwecke der Lebenseinstellung liegen, und die als solche nicht beliebig gegeneinander verschoben, ausgewechselt oder nivelliert werden können.

d) Die gesuchte Einheit und die Wertforschung.

Es ist klar, daß die Ethik sich nicht ausschließend, vernachlässigend zu einer dieser Richtungen stellen darf. Jeder Ausschluß würde sie selbst partikulär und parteiisch machen, würde sie nicht über die geltenden Moraltypen, sondern neben sie stellen. In der Idee der Ethik aber liegt es, über ihnen zu stehen, ihre Einheit zu sein.

Aber wie lassen sich heterogene Forderungen vereinigen? Hier kann man sich nicht mehr damit helfen, daß die Mannigfaltigkeit eine bloß empirische, also „zufällige“ ist. Daß es ihr bloß an der Reflexion auf die Einheit, am „Einheitsbewußtsein“ fehle, während in Wirklichkeit die Einheit in ihr implizite liege, erweist sich hier als unwahr. Das kommt hier nicht mehr in Frage, weil die genannten Typen ja gar nicht empirisch aufgegriffen sind, sondern jeder für sich mit seiner besonderen Art Forderung durchaus a priori, aus dem Wesen der Sache heraus einleuchtet. Die Einheit kann also nur eine synthetische, über ihnen liegende sein. Jede dieser Richtungen der Moral bedeutet einen eigenen obersten Lebenszweck; jeder dieser Zwecke aber beansprucht Überordnung, er ignoriert die gleichen Ansprüche der übrigen, an sich gleichberechtigten Lebenszwecke, verleugnet seine Koordination mit ihnen. Er tritt exklusiv, tyrannisch auf, hat die offenkundige Tendenz zur Unterwerfung der übrigen, ja teilweise zu ihrer Vernichtung. Wie sollte sich da ein einheitlicher Gesamtzweck der Mannigfaltigkeit überordnen lassen?

Und doch ist gerade diese Art des Auftretens der einzelnen Lebenszwecke der Beweis für die Notwendigkeit der Zweckeinheit überhaupt. Es liegt im Wesen des Strebens, Einheit zu sein. Zwecke aber sind Richtpunkte des Strebens. Wie der Mensch leiblich-räumlich nicht zwei Wege zugleich gehen kann, sondern notwendig einen wählen muß, so kann er auch geistig-moralisch nicht in zwei verschiedenen Richtungen zugleich streben, geschweige denn in vielen. Er muß sich eine wählen. Pluralität der obersten Zwecke zerreißt ihn, macht ihn selbst uneinheitlich, zersplittert, inkonsequent hin und her schwankend. Sie paralyisiert seine Kraft, und mit ihr das Streben selbst. Einheit des Zweckes ist Grundforderung des moralischen Lebens. Darum sind alle verfolgbaren Lebenszwecke, alle positiven Normen, Gebote und Typen der Moral notwendig exklusiv und tyrannisch. Sie müssen es sein, weil sie sich anders selbst aufheben würden. Die Anmaßung in ihnen mag wohl Beschränktheit sein. Aber sie ist nicht Willkür, sondern unvermeidliche Konsequenz.

Und aus demselben Grunde ist auch auf der erhöhten Problem-ebene der Ethik die übergeordnete Einheit der Zwecke eine unvermeidliche Konsequenz. Sie ist eine weit kategorischere Forderung als die Einheit der Prinzipien auf theoretischem Gebiet. Diese ist nur ein oberstes Postulat des Verstehens, Begreifens. Einheit des

Zweckes aber ist ein Postulat des Lebens und der Handlung. Ohne sie läßt sich mit Überzeugung kein Schritt im Leben machen.

Nun haben wir die Einheit der Zwecke nicht. Sie ist unbekannt. Nimmt man es also mit dem Ernst der Einheitsforderung auf, so muß man sich darüber klar sein, daß hier der oberste Gesichtspunkt selbst noch fehlt. Und da wir vor der Mannigfaltigkeit als einem gegebenen Phänomen stehen, so ist der einzig mögliche Weg zur Lösung der Frage das Ausgehen von diesem Phänomen. Es ist also zu fragen: gibt es Zusammenhänge, Beziehungen, bindende Relationen unter den Werten und Normen? Sind die moralischen Gebote wirklich disparat, oder lassen sich Bindungen, Zusammengehörigkeiten, Bedingtheiten und Abhängigkeiten unter ihnen aufzeigen? Gibt es — wenn schon keine Einheitsforderung — wenigstens eine Ordnung der sittlichen Forderungen und ein Ordnungsprinzip in ihr? Diese Frage aber, auf die Einheit der Zwecke bezogen, ist gleichbedeutend mit dieser: gibt es ein System der Zwecke? Und da hinter allen Zwecken Werte stehen — denn der Mensch kann nur, was ihm als wertvoll einleuchtet, zu seinen Zwecken machen —, so geht die Frage zugleich in eine allgemeinere, objektivere und viel weiter ausschauende Frage über: gibt es ein System der Werte?

Diese Frage umreißt die Aufgabe, vor der wir stehen. Die Ordnung, oder ihr Prinzip, das System, wäre die gesuchte Einheit. Die Einheit kann nur Systemeinheit sein. Denn sie darf nicht abschließende Einheit sein. Sie muß einzig sein, ohne tyrannisch zu sein. Die Frage ist eine typische Systemfrage.

So ist die Wertforschung, noch ehe sie beginnt, mit der denkbar schwersten Aufgabe belastet.

5. Kapitel. Das Wissen um Gut und Böse.

a) Gebote, Zwecke und Werte.

Mit dieser Aufgabe nimmt es die Ethik in der Tat auf — in der Wertlehre (Axiologie), die inhaltlich ihren Grundstock bildet. Nicht nur der Zweck des Strebens und der Handlung, sondern auch die moralische Forderung und ihr Sollenscharakter, das Gebot, die Norm — das alles hat seine Grundlage in einem Gebilde eigener Art und eigener Seinsweise, dem Werte. Es ist offenbar, daß man nicht

nur nicht wollen oder zum Zweck machen, sondern auch nicht als Gebot, als Forderung, als Seinsollendes anerkennen kann, was man nicht als „wertvoll“ erfaßt. Man muß irgendwie begriffen haben, daß etwas wertvoll ist; erst dann und erst dadurch ist es eine bestimmende Macht im sittlichen Leben.

Zunächst ist damit dem Gesuchten freilich nur ein neuer Name gegeben — dessen sachlicher Vorzug vor jenen anderen hier noch nicht einmal eingesehen werden kann. Das allgemeine Wesen des Wertes nämlich ist zwar ebenso einheitlich, wie das des Zweckes oder des Gebotes. Aber nicht nach solcher Wesenseinheit ist hier gefragt, sondern nach einer Inhaltseinheit. Inhaltlich aber zeigt das Wertreich genau dieselbe verwirrende Mannigfaltigkeit wie das Reich der Gebote oder Zwecke; ja eine noch größere, denn offenbar kann es auch Werte geben, die als Gebotenes für einen Willen oder als Zweck eines Strebens gar nicht in Frage kommen — sei es nun, daß sie bereits verwirklicht sind, oder ihrem Inhalt nach für kein reales Erstreben in Betracht kommen. Wir stehen also im Wertreich durchaus vor derselben Frage: die Ordnung, das System, die Einheit muß erst gefunden werden.

Daß sich die Sphäre der inhaltlichen Mannigfaltigkeit hiermit erweitert, ist aber gerade für die Einheitsfrage von Wichtigkeit. Kennt man nur einzelne, verstreute Glieder einer Mannigfaltigkeit, so wie sie ein ihr inadäquater Gesichtspunkt erschauen läßt, so ist die Aussicht, ihre innere Ordnung zu finden, gering. Je höher hinauf der Gesichtspunkt verlegt wird, je weiter der Umkreis der überschauten Glieder wird, um so größer die Chance der inhaltlichen Zusammenschau. So ist es auf allen Forschungsgebieten. Es kann im Wertreich nicht anders sein. Geboten und Zwecken entspricht zwar immer und notwendig ein Wert, nicht aber jedem Wert ein Zweck oder ein Gebot. Hier ist es, wo neben der Frage des Tunsollens die andere Grundfrage (cf. Einleitung) aktuell wird: was ist wertvoll im Leben, womit gilt es Fühlung zu haben? Sie ist die inhaltsreichere Frage. Mit ihr erweitert sich der Blick auf das Wertreich.

In dieser erweiterten Grundfrage stehen koordiniert nebeneinander die unter sich sehr heterogenen Teilfragen: was ist Gut und Böse, was ist die Tugend, was sind „die Tugenden“, was ist Glückseligkeit, was sind die Güter des Lebens, des Geistes, der menschlichen Gemeinschaft? In dieser erweiterten Mannigfaltigkeit gilt es die Ordnung, das Prinzip zu erschauen. Die Bedingung dessen

aber ist die Orientierung in der Mannigfaltigkeit selbst. Alles vorschnelle Haschen nach der Einheit vor der Erforschung und genaueren Bestimmung der einzelnen faßbaren Werte ist ein aussichtsloses Beginnen. Der einzelnen Wertgehalte sich zu vergewissern, sie deutlich faßbar zu machen, ist die vorgelagerte, nächstliegende Aufgabe. Mit ihr hat es die Ethik zunächst, vor aller Reflexion auf die geforderte Einheit, und unabhängig von ihr, zu tun. Ihr ist der zweite und zentrale Hauptteil unserer Untersuchungen gewidmet.

b) Der Mythos vom Baum der Erkenntnis.

Diese Aufgabe aber ist es, mit der wir heute noch weit im Felde sind. Freilich ist die bisherige philosophische Ethik fast ausnahmslos der umgekehrten Meinung gewesen. Sie glaubte nicht nur diese, sondern auch die Aufgabe der Einheit schon gelöst zu haben, bzw. gelöst vorzufinden. Die widersprechendsten Richtungen waren sich von jeher darin einig, daß sie vorgaben schon zu wissen, was Gut und Böse ist. Das „Gute“ galt als die absolute Einheit des sittlich Wertvollen überhaupt — ein Gelten, an das man um so leichter glauben konnte, als man den Namen für die Einheit hatte und die Mannigfaltigkeit der Werte nicht sah. Man sah auch nicht, daß alle jene Richtungen tatsächlich Grundverschiedenes unter dem „Guten“ verstanden und sich gegenseitig Lügen strafen.

Es ist eine der jüngsten Einsichten — wir verdanken sie in wirklicher Klarheit erst Nietzsche —, daß dieser Glaube eitel war. Zwei Dinge sind es, die in ihr zum Bewußtsein durchbrachen: 1. der Werte sind viele, ihr Reich ist eine Mannigfaltigkeit; und 2. wir kennen weder die ganze Mannigfaltigkeit noch ihre Einheit. Beides ist noch zu entdecken, ist Aufgabe der Ethik. Das aber heißt, in den traditionellen Begriffen ausgedrückt: wir wissen noch nicht, was Gut und Böse ist.

Es ist nicht leicht, die Perspektive, die sich der Ethik an diesem Wendepunkt eröffnet, mit einem Blick zu übersehen. Gar zu fest hängen wir gedanklich und gefühlsmäßig im Überlieferten. Den Angelpunkt der Tradition in der Ethik des christlichen Abendlandes bildet der Mythos vom Baum der Erkenntnis. „Welches Tages ihr davon esset, so werden eure Augen aufgetan, und werdet sein wie Gott und wissen, was Gut und Böse ist.“ So weissagt die Schlange im Paradiese. Und der Mensch, obgleich betrogen von ihr

um Unschuld und Seligkeit, glaubt ihr. Er glaubt bis heute zu wissen, was Gut und Böse ist. Er glaubt so fest daran, daß auch das kritischste Denken noch dem großen Betrage zum Opfer gefallen ist. Da richtet sich der ganze Tiefsinn der Denker darauf, das Wesen des „Guten“, das sie zu fassen meinen, zu „begründen“; dafür bauen sie einer wie der andere die Metaphysik des sittlichen Bewußtseins. Aber sie mühen sich nicht, das „Gute“ selbst zu erkennen. Es kommt sie die Furcht nicht an, sie könnten es verfehlen. Denn sie glauben zu wissen, was gut ist.

Der große Betrug ist die Weissagung der Schlange selbst. Die Sünde hat den Menschen nicht sehend gemacht, er ist nicht geworden wie Gott, er weiß bis heute nicht, was Gut und Böse ist. Richtiger, er weiß nur wenig davon, nur Bruchstücke. Und alle tief sinnige Begründung war vergeblich, war verfrüht, verschwendet an einen vermeintlich festen Besitz der sittlichen Erkenntnis. Der Metaphysik der Sitten fehlte die Grundlage, die Phänomenologie der Werte, oder wie wir auch sagen dürfen, die Axiologie der Sitten. Diese ist das erste, das Hauptanliegen der Ethik. Sie ist sachlich aller Theorie und Metaphysik vorgelagert. Das Reich der Werte umschließt das Geheimnis von „Gut und Böse“. Es ist erst als Ganzes sein Inhalt. Seine Mannigfaltigkeit und Fülle erst ist die wirkliche Frucht vom Baum der Erkenntnis, die es zu schmecken gilt.

c) Nietzsches Entdeckung und Entdeckerirrtum.

Das Wissen des Nichtwissens ist überall der Anfang des Wissens. Auch das Wissen um Gut und Böse kann keinen anderen Weg nehmen als den über diese Schwelle des Wissens.

Die Tat Nietzsches hat uns auf die Schwelle gestellt. Hier ist zum ersten Male mit vollem Bewußtsein die Frage nach dem Inhalt von Gut und Böse gestellt — unabhängig und „jenseits“ von alledem, was im Lauf der Zeiten als Gut und Böse gegolten hat.

Die Frage ist ein Wagnis. Sie tastet Geheiligt an. Und das Wagnis hat sich gerächt am Wagenden. Es riß ihn fort, übers Ziel hinaus, zu zerstörender Kritik, ja zu vorschnellem Zugreifen nach dem Neuen, Ungekannten, das sich seinem Blick öffnete. Der eben erst befreite Wertblick fiel in das Reich der Werte und glaubte es gleich im ersten Siegesrausch zu übersehen. Daß es ein Feld neu-

artiger, unübersehbarer Erkenntnisarbeit war, das sich eröffnete, konnte der Entdecker freilich nicht ahnen.

Seine Mißgriffe aber sind begreiflich. Sein vermeintlicher Immoralismus, sein Traum vom Übermenschen, seine schönheitsdurstige Machtmoral — die leider gar zu schnell Modephilosophie wurde und die Bedeutung seiner bahnbrechenden Entdeckung verdunkelt hat — das alles sollte den Ernstgestimmten nicht länger irreführen. Das Unglück der Verkennung ist vielleicht nie ganz unverschuldet. Ist aber die Schuld mit dem Geschick der Verkennung gesühnt und historisch geworden, so fällt sie auf den Verkennenden zurück. Den Gedanken auswerten ist mehr als die Fehler kritisieren. Die Zeit ist reif für diese Aufgabe. Es gilt das erschlossene Wertreich in Besitz zu nehmen.

Ein Entdecker weiß selten ganz, was er entdeckt hat. Nietzsche hat es so wenig gewußt wie Columbus. Die Nachfahren erben das Feld. An ihnen ist es, zu erwerben, was sie ererbt, um es zu besitzen.

Es sei gleich hier gesagt — obgleich es sich erst später wird erhärten lassen — der verhängnisvollste Entdeckerirrtum Nietzsches liegt gerade in derjenigen seiner Lehren, die seinerzeit das größte Aufsehen machte, in der Lehre von der „Umwertung aller Werte“. In ihr steckte die These des Wertrelativismus. Wenn Werte sich „umwerten“ lassen, so lassen sie sich auch entwerten, lassen sich erschaffen und vernichten, sind Menschenwerk, willkürlich wie Gedanken und Phantasien. Dann ist der Sinn der großen Entdeckung gleich beim ersten Schritt wieder vernichtet; dann führt der Weg über die Schwelle nicht in ein neues unbekanntes Reich, das noch zu erschließen ist. Dann gibt es hier nichts weiter zu entdecken und zu finden, dann ist vielmehr dem freien Erdenken und Erfinden nur der Riegel zurückgeschoben, der es gehemmt. War das aber der Sinn der Befreiung, so ist es nicht zu verstehen, warum der lange gehemmte Quell der Erfindung nun nicht springt und sprudelt. Oder sollte es dem Menschen an Erfindungsgeist mangeln?

In Wahrheit hat sich das Umgekehrte erwiesen. Es fehlte nicht an Erfindung. Aber das Erfundene hatte keine Macht über den Menschen. Es besaß nicht die Kraft, sein Gefühl zu überzeugen, sein wirkliches, fühlendes Wertbewußtsein zu bestimmen, es zuinnerst umzuorientieren. Denn Wertbewußtsein — was es auch sonst sein mag — ist in erster Linie Wertgefühl, ein primäres, unmittelbares Fühlunghaben mit dem Wertvollen. Es erwies sich, daß das Wertgefühl sich nicht widerstandslos vom Erdachten um-

stellen läßt, daß es etwas Unfügsames, Unbeirrbares in sich hat, ein Eigenwesen, ein Eigengesetz, eine eigene Wertorientierung.

Was dieses Eigenwesen ist, das eben steht in Frage. Daß es auf irgendeine Weise im engsten Zusammenhang steht mit dem Wesen der Werte selbst, läßt sich leicht schon aus der Tatsache seiner Widerstandskraft ersehen. Darüber hinaus aber gibt sein Phänomen dem Umwertungsgedanken und dem Wertrelativismus Unrecht. Es ist eben doch anders, als die Sensationslüsternheit der gedanklich Vorschnellen es erträumt. Dem Erdenken und Erfinden eröffnet sich freilich hier ein unbegrenztes Feld. Aber auf diesem Felde liegen die wirklichen sittlichen Werte nicht — die Werte, die das Wertgefühl überzeugen und das Leben bewegen. Die sind anderen Ursprungs.

Welchen Ursprungs — das mag immerhin rätselhaft sein, eins ist doch nicht zu verkennen: es gibt hier noch ein anderes Feld als das des Erdachten, das Feld der eigentlichen Werte. Und diese gilt es zu entdecken.

6. Kapitel. Vom Weg der Wertentdeckung.

a) Revolution des Ethos und Enge des Wertbewußtseins.

Die weitere Frage ist: wie werden sittliche Werte entdeckt? Die Frage fällt beinahe zusammen mit der nach dem geschichtlichen Auftauchen und Verschwinden der sittlichen Inhalte, der Gebote und Normen. Sie ist prinzipiell weiter gefaßt. Man darf in ihr auch nicht die bloße Methodenfrage erblicken. Es handelt sich nicht um die Art der Erkenntnis, sondern um das Reich der Phänomene, in denen die Werte anzutreffen sind. Der Hinweis auf den Apriorismus der Wertschau ist daher hier auch am wenigsten angebracht. Die Frage geht ja gerade dahin, wie dieser Apriorismus in die Erscheinung tritt und wie er im Leben sich bewahrheitet.

In gewissem Sinne darf man allenfalls sagen, die philosophische Ethik entdecke Werte, Aber selten einmal ist das eine wirklich originale Entdeckung. Meist ist es die nachträgliche Aneignung dessen, was vorher im sittlichen Bewußtsein vorhanden und wirksam war — sei es nun als anerkanntes Gebot der geltenden Moral oder als unbewußter Gesichtspunkt der bewertenden Föhlung mit

dem Wirklichen. Zahlreiche Werte sind so lebendig in Menschenherzen, ohne daß sie von einem bewußt wertsuchenden Denken direkt erfaßt oder gar in ihrer Struktur durchleuchtet würden. Es gibt aber dieses Erfassen und Durchleuchten und nur die Philosophie kann es vollziehen. Aber eben deswegen ist es ein sekundäres Entdecken.

Fragt man dagegen, wie das primäre Entdecken vor sich geht, so muß man viel tiefer hinabgreifen in das sittliche Leben selbst. An dieser Entdeckung arbeitet eben das sittliche Bewußtsein überall und in allen seinen Erscheinungsformen. Jeder neue Lebenskonflikt stellt den Menschen vor neue Aufgaben und kann dadurch zum Erfassen neuer Werte führen. Das primäre Wertbewußtsein wächst eben mit der Steigerung des moralischen Lebens, mit seiner Komplizierung und Intensivierung, mit der Mannigfaltigkeit und tatsächlichen Werthöhe seines Inhalts. Dann ergibt sich aber, daß die ganze Menschheit unausgesetzt an der primären Entdeckung der Werte arbeitet, und zwar ohne diese Arbeit als Zweck zu verfolgen: jede Gemeinschaft, jedes Zeitalter, jedes Volk an seinem Teil und in den Grenzen seines geschichtlichen Seins; und ebenso im Kleinen jeder Einzelne für sich, in den Grenzen seines moralischen Gesichtskreises.

Die Konsequenz ist: es gibt überhaupt keinen absoluten Stillstand des Wertbewußtseins. Auch hier, wie überall in der Welt, ist alles im Fluß. Unter der scheinbar beruhigten Oberfläche ist die beständige Revolution des Ethos am Werk. Die geprägten Begriffe mögen einen darüber wohl täuschen; sie sind dauerhafter als die wirklichen Grenzen jeweiliger Wertschau. Sie sind aus einem anderen Stoff gemacht, sind nicht das Wertgefühl selbst, gehören der Oberfläche an. Hat eine Zeit dem geschauten Wert den Namen aufgeprägt, so ist es sicher schon die nächste Generation, die mit dem Namen nicht mehr den gleichen Sinn verbindet. Worte sind schwerfällig, Begriffe sind roh und hinken immer nach, der Wertblick aber ist unfaßbar lebendig, differenziert, unberechenbar für das Denken. Der Gedanke folgt freilich den unmerklichen Verschiebungen seines Lichtkreises auf der idealen Ebene der Wertmannigfaltigkeit — aber immer nur langsam, von ferne, und oft diskontinuierlich, ruckweise, mit Überspringung der feiner differenzierten Zwischenglieder. So kommt es, daß zu allen Zeiten die wirklich feinsinnigen Köpfe auf „namenlose“ Wertgehalte — „anonyme Tugenden“ nannte sie schon Aristoteles — stoßen.

Es gibt also ein andauerndes Sichherausarbeiten neuer ethischer Wertgehalte. Das ist keine Umwertung der Werte, wohl aber eine Umwertung des Lebens. Die Werte selbst verschieben sich nicht in der Revolution des Ethos. Ihr Wesen ist überzeitlich, übergeschichtlich. Aber das Wertbewußtsein verschiebt sich. Es schneidet aus dem Reich der Werte jeweilig einen kleinen Umkreis des Erschauten heraus. Und dieser Umkreis „wandert“ auf der idealen Ebene der Werte. Jede in den Ausschnitt des Erschauten eintretende und jede aus ihm verschwindende Wertstruktur bedeutet eine Umwertung am Leben für das wertende Bewußtsein. Denn nur unter die jeweilig geschauten Werte fällt dem wertenden Bewußtsein das Wirkliche.

So geschieht es, daß Handlungen, Gesinnungen, Verhältnisse, die gestern für gut galten, heute verwerflich scheinen können. Weder das Wirkliche hat sich geändert noch die Werte; nur die Auslese der Werte, die als Maßstab des Wirklichen gelten, ist verändert.

Der Prozeß der ethischen Revolution ist ein echter Entdeckungsprozeß, echte Wertenthüllung, Werterschließung; freilich auf der anderen Seite immer zugleich Wertverlust, Wertvergessen, Wertentschwinden. Das ganze Phänomen dieser Wandlung zeigt eine Art „Enge“ des Wertbewußtseins. Daß freilich die Enge keine fest umrissene ist, daß das Wertbewußtsein auch inhaltlich wachsen und abnehmen kann, dafür gibt es reiche Belege. Aber auch das hat seine Kehrseite. Denn mit dem wachsenden Umfang des Wertbewußtseins nimmt seine Intensität und Unmittelbarkeit ab. Die Einseitigkeit des Ethos ist es, die ihm allemal die charakteristische Schärfe, die Leidenschaft des Sich-Einsetzens, das Schöpferisch-Bewegende gibt.

b) Der Ideenträger und die Menge.

Der innerste Kern des moralischen Lebens, die Selbstentwicklung des Ethos, ist identisch mit der primären Entdeckung der Werte.

Der ständige Prozeß der Révolution ist aber weit entfernt immer gleichförmig, verborgen unter der Oberfläche, fortzulaufen. Er führt in gewissen Epochen zu scharfen Krisen, bricht gewaltsam durch, erfaßt die Gemüter wie ein Strudel und reißt sie fort zur geschichtlichen Tat. Eine solche Krise war die Wertentdeckung, die dem jungen Christentum seine Durchschlagskraft gab, die Entdeckung des sittlichen Eigenwertes der Nächstenliebe.

Ein zentraler Wert, oder auch eine ganze Wertgruppe, tritt ins ethische Bewußtsein ein und wandelt von Grund aus den Blick auf Welt und Leben. Die Antithese gegen die alten, bestehenden Wertungen läßt den Kampf entbrennen, und nicht nur den geistigen. Die Leidenschaft des neu erweckten Ethos fordert die Leidenschaft des alten heraus, das sich gegen die Vernichtung wehrt. Die Trägheit des Sanktionierten ist ein Widerstand, der mit der Wucht des Ansturmes wächst. Sie ist es eben deswegen, weil auch in ihr echte, geschäute Werte lebendig sind. Die Blutzeugenschaft ist die ständige Begleiterscheinung der Krise. Der Gang der ethischen Revolution hat eben etwas wesenhaft Antithetisches an sich. An der Kritik des Alten, im Gegensatz zum Geheiligten, entsteht, reift und erstarkt der neue Gedanke. Er muß vernichten, um durchzudringen; muß es auch da, wo er der Sache nach das Bestehende in sich aufnimmt und auf ihm baut. Er ist im Zeichen des Konflikts geboren; und der Konflikt dauert so lange an, bis er obsiegt oder untergeht.

In Wirklichkeit ist nun auch der Anteil des Einzelnen an der ethischen Revolution ein sehr verschiedener. Der Durchschnittsmensch ist ein verschwindendes Element im Gesamtprozeß. Die Integrale des Wertbewußtseins aber verdichten sich wieder im Ethos einzelner Menschen, gewinnen in ihnen zuerst Gestalt und Ausdruck. Und von hier aus erst wirken sie zurück auf weitere Kreise. Am plastischsten sichtbar ist dieses Phänomen an den geschichtlichen Umbruchpunkten des Prozesses.

Hier treten die großen ethischen Führer in die Erscheinung, die Heroen des Geistes, Propheten, Religionsstifter, die Ideenträger. Von ihnen geht die Bewegung aus, sie revolutionieren die Menge. Es liegt nahe genug zu glauben, solche Führer seien die „Erdenker“ der neuen Wertgehalte, die Geburt der Werte selbst liege in der Idee des Ideenträgers. Auch das ist weit gefehlt. Auch der Ideenträger erdenkt nichts, er kann nur entdecken. Ja, auch sein Entdecken ist ein bedingtes. Er kann nur entdecken, was dunkel im Wertgefühl der Menge bereits lebt und zum Ausdruck drängt. Er ist es, der die neuempfundenen Werte gleichsam in den Menschenherzen liest, sie dort aufliest, ans Licht des Bewußtseins zieht, auf den Schild hebt und ihnen die Sprache verleiht.

Nur das, wofür die Zeit „reif“ ist, was im lebendigen Ethos der Menschen herangereift, was aus der sittlichen Not und Sehnsucht heraus spruchreif geworden ist, hat durchschlagende Kraft. Der Ideenträger ist auch schon sekundärer Entdecker. Vor ihm her-

schreitet dunkel und halb bewußt, ewig suchend und tastend das lebendige Wertgefühl, und was er findet, hat allemal hier in der Tiefe schon Leben und Kraft.

Das ist das Geheimnis seines Widerhalls in der Menge, dasjenige was die Kraft der Idee ausmacht — eine Kraft, die nicht den Wellenkreisen gleicht, die im Fortschreiten erlahmen, sondern dem Lauffeuer, das von einem Funken entzündet, reißend um sich greift und erstarkt im Anwachsen. Die Kraft liegt eben nicht im Funken allein, sondern in dem überall bereitliegenden Zunder. Die Idee lebt schon vor der Entdeckung durch den bewußten Gedanken. Ihr Leben wartet nur auf die Formgebung durch ihn, um dann plötzlich anzuschließen, wie der Kristall in der Lauge, und Gestalt zu gewinnen. Die Einsicht hinkt auch hier nach. Dennoch ist sie es, die das verborgene Leben der Idee erweckt, es zusammenschließen läßt zum sichtbaren Gebilde.

Jenes verborgene Leben selbst aber ist weder ein schlechthin unbewußtes, noch ein schlechthin bewußtes. Sein Inhalt, wenn er durch das Wort des Ideenträgers ans Licht gehoben wird, ist nicht nur plötzlich da wie eine reife Frucht, sondern ein jeder kennt ihn auch schon, erkennt ihn wieder, glaubt sein Eigenstes und Innerstes ausgesprochen. Es ist die echte Platonische Anamnese im großen Stile. Der Ideenträger aber ist der Maieutiker der Menge, der sie zwingt, ihr Lebendigstes zu gebären in der Schicksalsstunde ihres Ethos.

Jede Zeit trägt sich mit dunklen Ideenkeimen. Immer ist neues Wertbewußtsein am Reifen. Aber nicht immer ist der Boden reif für den Ideenträger. Und nicht überall, wo der Boden reif ist, ersteht der Idee ein Ideenträger. Vielleicht stehen wir heute bereits im Zeichen ganz anderer dunkel geahnter Werte, als die unter uns anerkannt sind und gelehrt werden. Kein Zeitalter kennt sich selbst moralisch aus. Das wirkliche ethische Leben ist ein Leben der Tiefe.

Es gibt freilich auch das umgekehrte Phänomen, den unverstandenen Ideenträger, der zur Unzeit kommt und einsam stirbt mit seiner Wahrheit. Er ist nicht die Widerlegung jenes Sachverhalts, sondern seine Bestätigung, die Probe aufs Exempel. Seiner Idee fehlt an sich weder Leben noch Kraft. Aber sie hat beides nur in ihm, nicht in der Menge. Sie hat keinen Widerhall in Menschenherzen, weil sie nicht aus Menschenherzen aufgelesen ist. Ihre Zeit kann kommen, aber ihr Verkünder sieht sie nicht mehr. Wer seiner Zeit voraus lebt, der ist in seiner Zeit tot.

Nichts ist lehrreicher für den Einblick in das Wesen der Werte selbst als das Verhältnis zwischen Ideenträger und Menge. Wo der Verkünder allein steht, ohne Widerhall, da ist es berechtigt zu fragen: ist das, was er als wertvoll ausgibt, nicht ein bloßer Gedanke, ein einsamer Traum? Wo aber der Funke zündet, die Idee wiederkehrt in Unzähligen, in denen sie erweckt, befreit wird durch das Wort des Verkünders, da läßt sich so nicht fragen. Umgekehrt ist zu fragen: warum verfallen denn alle diejenigen, welche aus gleicher Not die gleiche Sehnsucht im Herzen tragen, insgeheim und halbbewußt der gleichen Idee, so daß diese in ihnen gleichsam vorgebildet ist und nur der Auslösung harret? Warum zersplittert sich nicht das Ethos der Menge in soviel Ideen, als denkende Köpfe sind? Es genügt nicht zu sagen, die Lebensform der Zeit, die Konflikte, die ethische Situation ist für alle die gleiche. Warum irrt denn nicht jeder auf anderem Wege, sucht andere Lösungen der gleichen Gewissensfrage? Was nötigt Alle in gleicher Richtung auszuschaun, sich suchend auf denselben Wert zu richten?

Darauf gibt es nur eine Antwort: weil es nur einen Wert gibt, der dort liegt, wohin alle aus gleicher Not und Sehnsucht heraus den Blick gerichtet halten. Es steht ihnen nicht frei, aus der Sachlage der gegebenen Situation heraus beliebig verschiedene Normen von Gut und Böse zu ersinnen. Es gibt nur die eine, die der gestellten Lebensfrage entspricht, die eine wirklich greifbare Antwort auf sie gibt. Diese ist die gesuchte Entscheidungsinstanz. Keine andere kann sie ersetzen.

Das bedeutet aber, daß Werte tatsächlich ein selbständiges, von allem Erdenken und Ersehen unabhängiges Wesen haben. Es bedeutet, daß nicht das Wertbewußtsein sie bestimmt, sondern sie das Wertbewußtsein.

c) Rückschauende und vorausschauende Ethik.

Dem lebendigen Urquell des Wertbewußtseins gegenüber ist die Wertschau der Philosophie sekundär. Sie ist es noch mehr als die des Ideenträgers. Denn selten ist der Ideenträger Philosoph. In Sokrates, Fichte, Nietzsche haben wir vielleicht Beispiele solcher Vereinigung; aber es sind nicht Beispiele großen Stils. Vielleicht sind die Reformatoren des Mittelalters und der Neuzeit größere Beispiele, vielleicht auch der legendarische Pythagoras oder Empedokles; aber das Philosophische ist nicht das Maßgebende in ihrem

Wertbewußtsein. Platon glaubte mit ganzer Seele an den Weltberuf des Philosophen als des ethischen Führers; aber wenn man von seiner eigenen geschichtlichen Wirkung absieht, so haben nur die Utopien einsamer Denker ihm Recht gegeben.

Die philosophische Ethik geht tatsächlich fast ausnahmslos einen anderen Weg. Sie hält sich an Werte, die andere entdeckt haben, und ringt um ihre Klarstellung, bewußte Durchdringung und Begründung. Das Prinzip wird hingenommen, man „kennt es schon“. Dieses Hinnehmen und diese begründende Arbeit ist gewiß nicht zu verachten, zumal wo das Hinnehmen sich auf die ganze Breite der Problemfront entdeckter Werte erstreckt, und nicht enge, willkürliche Auslese ist. Die Begründung bedarf weiter Umwege, sie greift zur Metaphysik, verschweift praktische und theoretische Weltanschauung. Sie erhebt denkend in die Ebene der Wissenschaft, was dunkel und bloße Gefühlssache war. So drängt sie naturgemäß auf die Theorie und das System der Werte hin.

Ist das letztere aber erst einmal als Aufgabe erkannt, so muß notwendigerweise die andere Tendenz einsetzen. Der begründenden Ethik muß die suchende, ausschauende, wertforschende an die Seite treten. Die geringe Aussicht auf Erfolg — die ja lediglich einer philosophischen Erfahrung entnommen ist, die solche Forschung noch kaum im Ernst getrieben hat, — darf sie nicht zurückhalten. Hat man einmal begriffen, daß nicht alle Werte bekannt sind, oder was dasselbe ist, daß wir noch nicht wissen „was Gut und Böse“ ist, so kann die Ethik sich unmöglich begnügen mit dem Rückschauen auf längst Bekanntes. Sie kann sich der Aufgabe gar nicht entziehen; sich des Dranges nicht erwehren, Ausschau zu halten nach Werten, für deren Erfassen der Mensch vielleicht schon reif ist. Eine vorausschauende, aufbauende, suchende und wägende Tendenz tritt ungewollt der rückschauenden und bloß begründenden entgegen.

Erst in dieser zweiten Tendenz, die nachgerade lang genug auf sich hat warten lassen, wird die Ethik wirklich normativ — in jenem einzigen Sinne, in dem sie es sein kann. Erst in ihr geht sie auf ihre Idee zurück, Führerin des Menschen zu sein. Das Platonische Ideal des geistigen Herrschens und Formens durch die Kraft des philosophischen Schauens, der Ideenschau, ist nicht tot in ihr. Es ist auch im Prinzip nicht so utopisch wie in den allzu bekannten, übereilten Versuchen seiner Verwirklichung. Denn die Aufgabe, um die es sich handelt, ist nicht Sache eines einzelnen Kopfes —

das freilich wäre Anmaßung und war der Fehler der Utopisten —, sie ist Sache gemeinsamer Forschung, Sache nicht unserer Zeit allein, sondern einer breiten, langsam schreitenden wissenschaftlichen Kontinuität. Der einzelne Forscher kann mit seiner Arbeit nur ein verschwindendes Element bilden.

Aber der Wendepunkt ist überschritten. Der Anfang ist gemacht.

d) Theoretische und ethische Prinzipienforschung.

Aber aufs neue und in einem anderen Sinne erhebt sich die Frage: wie können Werte entdeckt werden? Um die sekundäre, die gedankliche Entdeckung handelt es sich jetzt. Wie können die Schätze des lebendigen Wertgefühls und der dunklen Wertschau, die überall am Reifen sind, gehoben werden? Wie kann der Gedanke ihnen beikommen, sich ihrer bemächtigen, um sie ans Licht zu ziehen?

Wissenschaftliches Erfassen ist mehr als gefühlsmäßiges Berühren. Gesetzt nun, im Wertgefühl unserer Zeit sei unbewußt eine Reihe von Werten zugänglich geworden, wie sind diese Werte dann zum wissenschaftlichen Besitz zu erheben? Wo hat das genauere Aufzeigen, Beschreiben, Begrenzen, wo die Begriffsbestimmung und Begriffsbildung einzusetzen?

Wertforschung ist Prinzipienforschung. So muß sie auch den allgemeinen Charakter der Prinzipienforschung teilen. Prinzipien sind das an sich Unabhängige, von dem anderes abhängt. Wie aus ihnen abzuleiten ist, wenn sie gegeben sind, ist vollkommen klar. Wie sie selbst, wenn sie nicht gegeben sind, sollten abgeleitet werden können, ist nicht klar. Über ihnen ist nichts mehr, unter ihnen nur das Abhängige. Gesetzt aber, das Abhängigkeitsverhältnis sei selbst ein festes, so kann, bei gegebenem Abhängigem, das Prinzip an ihm in seiner Struktur — als seine Voraussetzung — erschaut werden.

So werden Naturgesetze erschaut — am konkreten Naturgeschehen —, so die Kategorien des Seins, soweit überhaupt sie erschaubar sind; nicht anders auch, und mit gleicher Einschränkung, die der Erkenntnis. Immer sind die Gesetze schon da, sind wirksam im konkreten Gegebenen, das von ihnen abhängt. Und immer werden sie erst nachträglich bekannt. Gesetzeserkenntnis, und vollends Kategorienerkenntnis geht nicht voran. Einsicht des Ersten ist niemals erste Einsicht. Es war auch ein Grundirrtum, die Erkenntnistheorie von dieser Regel ausnehmen zu wollen; es gibt kein

„reines Methodendenken“ vor der Erfahrung, d. h. vor der konkreten Gegenstandserkenntnis. Die Entdeckung gerade des Apriorischen in der Erkenntnis kommt nicht direkt, sondern nur auf dem Umwege über das posterius zustande¹⁾).

Die Bedingung solchen Vorgehens ist ein Tatsachengebiet, ein Gebiet gegebener und analysierbarer Phänomene, ein „Faktum“. Theoretische Philosophie ist um ein Faktum nicht verlegen. Sie besitzt es am Seienden, am dinglich Erfahrbaren, am Phänomen der Erfahrung selbst — sei diese naiv oder wissenschaftlich. Hier läßt sich ansetzen mit der Analyse, aus diesem Material lassen sich Wesensgesetze heraussehen und herausheben, oder wenn man so will, rückerschließen. „Schließen“ ist in diesem Zusammenhange nichts anderes als das Erschaubarmachen des unbekanntes Gegenliedes auf Grund des in fester Beziehung zu ihm stehenden Gegebenen. Die Beziehung freilich muß dazu selbst irgendwie geschaut sein. Welchen Namen aber man dem Schauen gibt, das macht keinen Unterschied.

Was nun die Nichtgegebenheit der Prinzipien anlangt, so ist die Ethik in gleicher Lage. Sie muß sie auch erst „erschließen“, bzw. rückgewendet vom konkreten Phänomen aus erschauen. Im Wollen, in Entschlüssen und Handlungen, in Gesinnung, Stellungnahme oder stiller Anteilnahme sind sie in reicher Fülle enthalten als das Bestimmende. Sie müßten also in ihnen erschaut werden können. Aber sie sind mit der Gegebenheit dieser Phänomene noch nicht erschaut, sind an sich ebensowenig bewußt wie Erkenntnisprinzipien. Bewußt sind hier immer nur der Fall, die Situation, die besonderen Zwecke des Strebens. Wenn ein Mensch den Mitbewerber im harten Daseinskampf zu übervorteilen sich scheut, wenn er ihm gar helfend beispringt, den eigenen errungenen Vorteil mit ihm teilt, da braucht er keineswegs zu wissen, ob er das aus Rechtlichkeitssinn oder aus Nächstenliebe oder aus persönlicher Sympathie tut. Er hat nur überhaupt das sichere Gefühl, „gut“ zu tun. Das dunkle Wertgefühl differenziert nicht das Prinzip. Es qualifiziert nur allgemein den konkreten Fall des Tuns. In dem Wissen, daß dieses Tun „gut“ ist, steckt kein Wissen darum, worin dieses Gutsein besteht; desgleichen kein Wissen, warum es gut ist. Das Prinzip ist im Handelnden vorhanden und bestimmt ihn, aber er hat kein Wissen um das Prinzip.

¹⁾ Vgl. *Metaphysik der Erkenntnis*, 2. Aufl. 1925, S. 251—253.

Danach sollte man meinen, das Vorgehen der ethischen Prinzipienforschung müsse streng analog dem der theoretischen sein. Es gibt doch ethische Erfahrung so gut wie theoretische. Ja, sie ist noch lebensnäher, noch unverfälschter als Phänomen. Hier aber beginnt gerade erst die Schwierigkeit. Denn die Prinzipien selbst sind anderer Natur. Werte sind nicht Seinsgesetze, haben keine bindende Notwendigkeit für das Wirkliche. Man kann nie wissen, ob sie in dem gegebenen und erfahrbaren Verhalten des Menschen realisiert sind oder nicht. Wenigstens aus der Erfahrung selbst kann man das nicht wissen. Man muß vielmehr das Wissen um Gut und Böse bereits mitbringen als Wertmaßstab des Erfahrbaren überhaupt, um wissen zu können, ob das Erfahrene ein wertvolles oder wertwidriges ist. In dem oben gebrachten Beispiel ist dieses Wissen auch schon vorausgesetzt; es stammt nicht aus der Handlung, sondern geht ihr im Handelnden schon voraus, und ebenso geht es auch voraus in der sittlichen Bewertung, im Gutheißen, das die Anderen ihr zollen, — wie dunkel die Verwurzelung solchen Wissens im sittlichen Bewußtsein auch sein mag. Es ist ein rein apriorisches Wissen. Auf Grund dieses Wissens allein kann ich überhaupt den erfahrbaren Fall erst auswählen, nämlich als einen solchen, in dem ein sittliches Prinzip bestimmend ist. Also kann ich nicht umgekehrt aus der Erfahrung des Falles das Prinzip ersehen wollen. Die Erfahrung, an der ich mich sollte orientieren können, aus der ich das Prinzip durch Analyse sollte finden können, setzt also gerade das Wissen um das Prinzip schon voraus. Denn sie muß schon an der Hand des Prinzips seligiert sein.

Das stellt die Sachlage freilich auf den Kopf. Das ist eine Aporie, wie sie die theoretische Prinzipienforschung nicht kennt. Es sieht aus wie ein unentrinnbarer *circulus vitiosus*,

e) Kategorien und Werte, Gesetze und Gebote.

Allgemein gesprochen: ethische Prinzipien sind nicht Kategorien. Kategorien sind Gesetzmäßigkeiten, die einen bedingungslosen Zwang ausüben, Formen, denen sich widerstandslos alles fügt, was überhaupt in ihren Bereich fällt. Sie sind im Allgemeinen das, was Naturgesetze für die besonderen Erscheinungsformen gewisser Schichten des Wirklichen sind: es gibt bei ihnen keine Ausnahmen, eine einzige Ausnahme würde vielmehr beweisen, daß gar kein Gesetz besteht. Ihre Geltungsweise ist eine unverbrüchliche. Zwischen

echten Seinsgesetzen und dem konkreten Seienden kann niemals eine Diskrepanz bestehen. Die Fälle beruhen restlos auf den Gesetzen, „befolgen“ sie in blinder Unterwerfung. Gesetze sind in jedem „Falle“ erfüllt. Das ist der Grund, warum jeder „Fall“ dem Forscher unmittelbar das Gesetz verrät, wenn er ihn im Experiment geschickt zu isolieren weiß. Jeder Fall, soweit überhaupt er beobachtbar ist, ist repräsentativ für das Allgemeine der Fälle. Er ist Repräsentant der Kategorien, unter die er fällt.

Das ist bei Werten anders. Werte können freilich verwirklicht sein, und sind es vielleicht in weitem Maße. Aber sie können auch unverwirklicht sein. Es liegt nicht in ihrem Wesen als Prinzipien, daß das Wirkliche ihnen entspreche. Hier kann beliebig weite Abweichung ja äußerster Widerspruch herrschen. Das tut dem Wert als Prinzip nicht Abbruch; sein Wesen ist nicht das des Seinsgesetzes. Es zwingt, es beherrscht das Seiende nicht. Werte bestehen unabhängig vom Grade ihres Erfülltseins im Wirklichen. Sie bedeuten dem Wirklichen gegenüber nur eine Anforderung, ein Seinsollen, kein unverbrüchliches Seinmüssen, keinen realen Zwang. Was sie in der Idee sind, besteht jenseits von realem Sein oder Nichtsein zurecht. Die Forderung besteht zurecht, auch wo sie unerfüllt ist, ja wo sie unerfüllbar ist. Die Ausnahme, die Abweichung, der Ungehorsam des Seienden hebt sie nicht auf.

Werte also sind daran nicht zu erkennen, ob sie im Wirklichen enthalten sind oder nicht. Sie bestehen auch, wo der gegebene Fall, ja wo alle realen Fälle ihnen widersprechen. Der Fall verrät den Wert nicht. Denn das gerade bleibt, solange man die Werte nicht schon anderweitig kennt, immer fraglich, ob der Fall mit ihnen überhaupt übereinstimmt oder nicht.

Beschränkt man die Frage auf das noch engere, ethisch aktuellere Problem des Tunsollens, so springt der Unterschied noch mehr in die Augen. Sittliche Prinzipien in diesem Sinne sind ausschließlich die nicht realisierten, oder doch nicht voll realisierten Werte. Sie treten als Gebote auf, drücken immer ein Nichtseiendes, und eben deswegen ein aktuell Seinsollendes aus. Das sittlich Gute ist niemals schlechthin wirklich im Leben, der Mensch ist niemals schlechthin, wie er sein soll. Wie sollte da aus seinen wirklichen und erfahrbaren Handlungen, Entschlüssen, Gesinnungen das Gebotene als solches ersichtlich sein! Zwischen dem Gebot und dem wirklichen Verhalten des Menschen steht die freie Entschliebung, das offene Für und Wider. Und gerade wo er zuwider handelt, erhebt

sich das Gebot wider ihn drohend und anklagend. Nicht ein Naturzwang, sondern ein Ansinnen und eine Anforderung an ihn ist der unerfüllte Wert, so wie das Gebot ihn ausdrückt. Und nicht eine niederdrückende Last bedeutet das für ihn, sondern das eben erhebt ihn zum sittlichen Wesen. Wäre das Gebot ihm Naturgesetz, so müßte er ihm blind folgen, wie der Stein dem Fallgesetz folgt; dann wäre er reines Naturwesen und stünde prinzipiell dem Steine gleich. Der Unterschied von Gebot und Gesetz, die Tatsache, daß für ihn neben allen Naturgesetzen, denen er willenlos unterworfen ist, noch Gebote bestehen, an denen er sich auch versündigen kann, macht ihn erst zum Menschen.

f) Ethische Wirklichkeit und das Faktum des primären Wertbewußtseins.

Am Tun des Menschen sind die ethischen Werte nicht zu entdecken. Man muß umgekehrt schon um sie wissen, um unterscheiden zu können, ob sein Tun wertvoll oder wertwidrig ist. Hier ist für die ethische Forschung auf kein Faktum zu rechnen, aus dessen bloßer Analyse die sittlichen Prinzipien sichtbar gemacht werden könnten. Das ist der allgemeine Stand der Aporie auf ethischem Gebiet. Die Entdeckung muß einen anderen Weg nehmen. Die bloße Wirklichkeit der Fälle kann sie nicht führen.

Wäre die Sachlage nun hiermit endgültig charakterisiert, so wäre der Prinzipienforschung in der Ethik überhaupt der Weg abgeschnitten. Man fühlt indessen schon vor aller weiteren Überlegung, daß es dabei sein Bewenden nicht haben kann. Wenn auch die Tatsachen des menschlichen Verhaltens das Prinzip nicht verraten können, so sind es dafür doch auch nicht diese Tatsachen allein, die hier gegeben sind. Vielmehr ist immer auch ein Wertbewußtsein des Tatsächlichen mitgegeben. Dieses ist kein Prinzipienbewußtsein, kein reines Erschauen des Wertes, wohl aber ein Wertgefühl, ein klareres oder dunkleres Mitwissen um Wert und Unwert des tatsächlichen Verhaltens.

Daß dieses Mitwissen in der Auslese der Tatsachen vorausgesetzt ist, bedeutet demnach keinen *circulus vitiosus*. Denn gesucht ist die Wertstruktur selbst in ihrer idealen Eigenart, vorausgesetzt aber nur ein undifferenziertes und oft verschwommenes Bewußtsein dessen, daß überhaupt der Fall ein Wertvolles enthalte. Dieses begleitende dunkle Wertbewußtsein, das unumgänglich auch den philosophischen Forscher leiten muß, gehört also mit zur Tatsache.

Durch sein Vorhandensein unterscheidet sich ethische Wirklichkeit von der ontologischen. Beide sind gleich real, aber die erstere enthält noch ein Wesensmoment mehr. Und auf dieses gerade kommt es an. Die ontische Grundstruktur des Realen haben beide Typen des Wirklichen gemeinsam. Handlungen und Gesinnungen sind real an realen Personen, wie Eigenschaften und Bewegungen an realen Dingen. Aber darüber hinaus ist noch etwas anderes an ihnen real, was nicht aus Seinsgesetzen aufgebaut ist: das begleitende Wertgefühl, das da ablehnt und anerkennt, verurteilt und rechtfertigt.

Die ethische Wirklichkeit ist reicher als die theoretische. Sie schließt die Wirklichkeit des sittlichen Bewußtseins ein. Dieses letztere allein ist es, auf dessen Erfahrbarkeit es ankommt. Das sittliche Bewußtsein besteht nicht in Entschließungen und Gesinnungen — diese können ebensowohl gut wie böse sein, d. h. können gerade dem sittlichen Bewußtsein auch widerstreiten —, sondern in dem eigenartigen Wertgefühl, welches an ihnen Gut und Böse scheidet und ihren ethischen Maßstab bildet.

Sittliches Bewußtsein in diesem Sinne ist zwar auch nie ein vollständiges, und vielleicht kein irrtumfreies in seiner Anwendung, d. h. in der tatsächlichen Bewertung, die es Handlungen und Gesinnungen angedeihen läßt. Aber es ist doch immer echtes Wertbewußtsein. Und das genügt für die Analyse des Phänomens, um in ihm die ethischen Wertstrukturen aufzudecken und begrifflich zu bestimmen.

Bezieht man also das sittliche Bewußtsein in diesem Sinne — das doch eine unbestreitbare Tatsache im Menschenleben ist — in das gegebene Wirkliche ein, so läßt sich nicht mehr sagen, es gebe kein „Faktum“, auf das sich ethische Prinzipienforschung beziehen könnte. Es gibt dieses Faktum vielmehr sehr wohl. Man darf es nur nicht in einer falschen Ebene des Wirklichen suchen. Es liegt niemals im tatsächlichen Verhalten des Menschen, ebenso wie bei der menschlichen Gemeinschaft nicht in tatsächlichen Einrichtungen und geschichtlichen Erscheinungen, sondern einzig in dem primären Bewußtsein des Guten und Bösen selbst — soweit eben jeweilig ein solches vorliegt. Dieses ist das primäre ethische Phänomen, das „Faktum“ der Ethik.

Freilich ist das ein sehr andersartiges Faktum als das theoretische. Es ist real, erfahrbar, und dennoch in seinem Wesen nicht empirisch. Denn auch das primäre Wertbewußtsein ist ein apriorisches. Man darf also mit einem gewissen Recht hier von einem

„apriorischen Faktum“ sprechen. Die Paradoxie darin ist nur eine äußerliche. Tatsächlich ist alle apriorische Einsicht in diesem Sinne ein Faktum zu nennen. Und auch auf theoretischem Gebiet setzt die Theorie der apriorischen Erkenntnis mit dieser ihrer Faktizität ein. Und bestünde letztere nicht, so gäbe es auch gar nicht das Problem der apriorischen Erkenntnis. Auf ethischem Gebiet ist diese Sachlage längst durch Kant festgestellt und formuliert worden; denn er ist es, der das „Sittengesetz“ als „Faktum der Vernunft“ bezeichnet hat. Dieses Kantische Faktum der Vernunft ist der Sache nach eben das, was wir das Faktum des primären Wertbewußtseins, d. i. des Wertgefühls, genannt haben. Um dieses ist die ethische Wirklichkeit reicher als die bloß ontologisch verstandene.

Auf dieses Faktum trifft auch die oben entwickelte Schwierigkeit der Abweichung vom Prinzip nicht zu. Das primäre gefühlsmäßige Wertbewußtsein, wo es überhaupt vorhanden und soweit es vorhanden ist, kann nicht beliebig wie Gesinnung und Handlung übereinstimmen oder nicht übereinstimmen mit dem Prinzip. Es stimmt notwendig mit ihm überein, ist nichts als sein Ausdruck im Bewußtsein, seine Art, das Bewußtsein zu bestimmen und in ihm bestimmend vorhanden zu sein.

Nicht jeder Mensch hat ein Wertbewußtsein für jeden sittlichen Wert, ähnlich wie nicht jeder ein Einsehen hat für jeden mathematischen Satz. Wo aber einer ein wirkliches Wertbewußtsein hat, da ist dieses unmittelbar ein Zeugnis des Wertes selbst in ihm. Am Vorhandensein im Bewußtsein also kann der Wert selbst erschaut werden. Diese Wirklichkeit braucht nicht weiter seligiert zu werden. Sie verrät unmittelbar das Prinzip.

g) Täuschungsmöglichkeit und unechtes sittliches Bewußtsein.

Man könnte allenfalls zweifeln, welcher Verlaß denn auf Einsichten sei, die aus solch einem Faktum gewonnen sind. Das Faktum ist ja gar nicht streng allgemein, die Menschen variieren in ihrem Wertgefühl. Und außerdem, bedürfte man nicht für das Faktum des Wertgefühls selbst wiederum ein Kriterium, um es von anderen, ähnlichen, aber nicht intelligiblen Fakten zu unterscheiden?

Diese Bedenken verraten eine gewisse Unsicherheit der Erkenntnis gegenüber dem Phänomen des sittlichen Bewußtseins. Es muß zugestanden werden, daß diese Unsicherheit in gewissen Grenzen wohl besteht. Aber hier handelt es sich nicht darum, ob sie im

allgemeinen besteht, sondern darum, ob sie prinzipiell und unvermeidlich besteht. Erst wenn sie überhaupt unvermeidlich ist, wenn menschliche Einsicht ganz machtlos gegen sie ist, wird die Problemlage bedenklich. Wenn bloß dem Durchschnittsmenschen der Scharfblick fehlen sollte, wenn bloß der moralisch Unerfahrene oder Engherzige, oder gar bloß der philosophisch Ungeschulte hier versagt, so hat das wenig zu bedeuten. Damit ist es auf anderen Gebieten — und gerade auch denen der anerkannt rein apriorischen Einsicht — ebenso bestellt. Es ist an sich immer möglich den Blick für ein Phänomen zu schulen. Und diese Schulung ist eben die Aufgabe des Ethikers. Auch steht es damit auf ethischem Gebiet keineswegs ungünstiger als auf anderen Gebieten. Die Gruppe der Phänomene, in denen sich das primäre Wertbewußtsein dokumentiert, ist vielmehr — wenn man einmal ihre Bedeutung erfaßt hat — gar nicht zu verfehlen. Sie umfaßt solche Erscheinungen wie moralische Billigung und Mißbilligung, Anklage, Selbstvorwurf, Gewissen, Verantwortungsgefühl, Schuldbewußtsein und Reue. Gewiß mag es auch eine Verfälschung dieser Phänomene geben. Aber gemeinhin sind sie echt und beruhen auf echtem Wertgefühl. Und selbst in der Verfälschung steckt noch ein Kern des Echten. Zudem, schließlich ist es Sache des Ethikers, der Fälschung auf die Spur zu kommen. Auch dafür läßt sich der Blick schärfen, nicht anders als für unechtes Werturteil in der Kunst und für die Affektation des ästhetisch Verbildeten.

Das Kriterium des Echten und Unechten ist kein anderes als wiederum das primäre Wertbewußtsein selbst. Auch der forschende Philosoph bringt ein solches schon mit. Es ist in seiner suchenden Arbeit ebenso enthalten, wie in den Phänomenen des sittlichen Bewußtseins, an denen er sich orientiert. Die Möglichkeit der Irreführung ist also nicht so groß, als sie auf den ersten Blick zu sein scheint. Man darf bei der Beurteilung des ganzen Verfahrens niemals vergessen, daß Werterkenntnis — auch die sekundäre, philosophische — ja niemals den Tatsachen allein entnommen wird, niemals aposteriorische Erkenntnis ist. Wertschau ist und bleibt apriorische Einsicht, einerlei ob sie die primäre Form des Wertgefühls hat, oder die des differenzierten Durchschauens.

Der ganze Umweg über die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins hat nur die Bedeutung einer Hinführung, einer Lenkung des eigenen Wertblickes auf das, was sonst nicht in seinen Gesichtskreis fallen würde. Die Gegebenheiten, Anlässe und Motive der Entdeckung

sind nicht die Entdeckung selbst, so wenig als sie ihr Gegenstand sind. Ist der Wertblick durch Phänomene des sittlichen Bewußtseins bis auf die Wertstrukturen hingeführt, so muß er diese selbst nichtsdestoweniger autonom erschauen. Er nimmt nicht auf Treu und Glauben, was die Analyse des „Faktums“ ergibt; sondern die Analyse führt ihn nur bis auf das andere, tiefere, an sich selbstständige und selbständig einsichtige Phänomen, das eigentliche Wertphänomen, welches nicht mehr Phänomen eines Realen, nicht mehr in die ethische Wirklichkeit hineingebaut ist. Und dieses neue, andersgeartete, ideale Phänomen kann nur rein für sich und rein als solches eingesehen werden.

Hier setzt also eine Erkenntnis sui generis ein — mit eigener Gesetzlichkeit und eigener Unmittelbarkeit, eine apriorische Intuition, die unabhängig ist von dem posterius der Realphänomene und ihrer hinlenkenden Rolle. Das posterius ist auch hier — nicht anders als bei der theoretischen Prinzipienkenntnis — nur ein Umweg zur autonomen apriorischen Einsicht.

7. Kapitel. Die Orientierungsgebiete des sittlichen Phänomens.

a) Der Umfang des Gegebenen in der Wertforschung.

Überschaut man die dargelegten Problemzusammenhänge, so gewinnt das Ineinander von apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis für die Ethik eine ausschlaggebende Bedeutung. Die apriorische Einsicht ist überall das Grundlegende, im primären Wertbewußtsein wie im philosophischen Vorgehen der Wertkenntnis. Da sie aber niemals fertig vorliegt, sondern immer erst geweckt, geführt, veranlaßt werden muß, so treten für den Ausgang des Vorgehens die weckenden und führenden Phänomene in den Vordergrund. Es bleibt daher nun übrig, sich dieser Phänomene im weitesten Umfange durch einen Überschlag über die Gebiete zu versichern, auf denen sie anzutreffen sind. Auch hier muß Irrtümern vorgebeugt werden.

Die Frage deckt sich mit der nach dem Umfang des Gegebenen. Für jede philosophische Untersuchung ist diese Frage eine der verantwortlichsten. Die meisten Systemfehler sind im Grunde Gegebenheitsfehler, die meisten standpunktlichen Einseitigkeiten im Grunde willkürliche Beschränkungen des Gegebenen. Seit dem Auf-

kommen der „kritischen Philosophie“ ist man gemeinhin besorgt gewesen, so wenig als möglich Gegebenes anzuerkennen, die Basis von Voraussetzungen so schmal als möglich anzulegen — aus dem sehr einleuchtenden Gefühl heraus, daß jedes hinzugenommene „Gegebene“ angefochten werden und dadurch dem Bau zum Einsturz gereichen kann. Diese Tendenz führte zur Auslese des Gegebenen. Unter dem Gesichtspunkt der bloßen Stichhaltigkeit läßt sich auch gegen die Auslese prinzipiell nichts einwenden. In der Praxis aber zeigte die Sache ein anderes Gesicht. Man las in Wirklichkeit nach ganz anderen Gesichtspunkten aus, nach denen des im Voraus gewählten Standpunktes oder des antizipierten Systems. So mußte die Auslese notwendig einseitig werden — ein Mangel, der sich dann auf den ganzen Gedankenbau erstreckte (denn wie das Gegebene, so die Folgerungen) und sich an ihm rächte. Die unterschlagenen Probleme sind nicht aus der Welt geschafft, sie erheben ihr Haupt, wo man am wenigsten mit ihnen rechnet. Die in den Prämissen künstlich vermiedene Unhaltbarkeit liegt hinterher erschreckend vergrößert im Ganzen des Systems.

Mit dem geschichtlichen Ausklang des alten Idealismus kommt allmählich die umgekehrte Tendenz auf: soviel als möglich Gegebenes einzubeziehen, die Problemfront von vornherein so breit als möglich anzulegen. Nicht das ist so sehr von Wichtigkeit, einzelne Annahmefehler zu vermeiden — die gleichen sich ohnehin später von selbst aus — als dieses: die vorgefaßten Gesichtspunkte der Auslese zu vermeiden. Der größere Schaden liegt nicht in positiven Irrtümern der Annahmen, sondern im Übersehen von Phänomenen und in der Abweisung berechtigter Probleme. Die Enge des Gesichtskreises ist der Krebschaden der Philosophie. Der Fehler aller „Ismen“ — ob Rationalismus, Empirismus, Sensualismus, Materialismus, Psychologismus oder Logizismus — ist die Enge der Problemstellung. Überall wird die Mannigfaltigkeit der Phänomene verkannt und fälschlich über einen Leisten geschlagen.

In der Ethik ist es nicht anders. Eudämonismus und Utilitarismus, Individualismus und ethischer Sozialismus sind genau ebensolche Einseitigkeiten, Fehler der zu engen Problemstellung auf Grund willkürlich beschränkender Auslese der ethischen Phänomene — und zwar, wie man schon aus den Namen deutlich heraus hört, in erster Linie der Wertphänomene.

Nun steht die Ethik von heute, wie wir gesehen haben, im Zeichen der ersten Versuche, die Wertmannigfaltigkeit in den Kreis ihrer

Betrachtung hineinzuziehen. Die Vollzähligkeit der ethischen Phänomene ist also hier noch aus einem besonderen Grunde das erste Erfordernis. Es kommt vor allem darauf an, den Wertblick in jeder nur eben zugänglichen Richtung auf seine Gegenstände, die Wertstrukturen selbst, hinzulenken. Und da die Hinlenkung nur von seiten der gegebenen und erfaßten Phänomene her geschehen kann, so liegt auf der Gewinnung und Überschau der Phänomene der ganze Nachdruck.

Auf theoretischem Gebiet hat die Einschränkung des Gegebenen wenigstens in der Tendenz noch ein gewisses Recht, weil der Einschlag des Metaphysisch-Konstruktiven hier mehr im Vordergrunde steht und meist von den ersten Schritten ab alles beherrscht. In der Ethik dagegen, die erst im Freiheitsproblem eigentlich metaphysisch wird, fällt auch dieses bedingte Recht weg. Sie ist tatsächlich in ihrem materialen Hauptteil reine Ausschöpfung der Phänomene. Und was den Zweifel anlangt, ein falsch erfaßtes oder zu Unrecht hingegenommenes Phänomen könnte die angestrebte Werttafel verfälschen, so ist hierbei nicht zu vergessen, daß die philosophische Wertschau ihre idealen Objekte ja nicht den gegebenen ethischen Realphänomenen entnimmt, sondern sie nach erfolgter Hinlenkung unmittelbar und unabhängig von ihnen erschaut.

Sie braucht also gar nicht material hinzunehmen, was das hingegenommene Gegebene enthält. Ihr bleibt die Freiheit der Einsicht trotz aller Gegebenheit der Realphänomene. Was sie erschaut, kann immer noch im Gegensatz zu diesen stehen. Ihr Gegenstand ist ein idealer.

b) Recht und Ethik.

Es versteht sich unter solchen Umständen von selbst, daß alle Gebiete des Geisteslebens, die nur irgend ethische Problemotive enthalten, irgendwelche Wertungen, Stellungnahmen, Tendenzen oder geltende Bestimmungen praktischer Natur bekunden, für die Ethik als Fundgrube der Phänomene bedeutsam werden müssen. Nichts, was ihr Material liefert, kann die Forschung entbehren.

Am meisten orientierend aber ist für sie dasjenige, was außer den primären Phänomenen auch schon eine gewisse Verarbeitung, gedankliche Bewältigung und Prägung des Materials enthält. Da die ethischen Inhalte in der Umgangssprache nur sehr unvollkommene Bezeichnungen finden, so ist jeder Ansatz zur Prägung von Wertbegriffen eine Forderung. Daraus folgt, daß nicht der allgemeine