

## Werk

**Titel:** Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik

**Autor:** Cohn, Jonas

**Jahr:** 1918

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?51032052X\\_1917-18\\_0007|log11](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?51032052X_1917-18_0007|log11)

## Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)  
SUB Göttingen  
Platz der Göttinger Sieben 1  
37073 Göttingen

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

## Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik <sup>1)</sup>.

Von

Jonas Cohn (Freiburg i. Br.).

---

### I. Die Grundzüge von Max Schelers materialer Wertethik.

Die meisten Gegner der kantischen Ethik waren und sind Hedonisten oder Utilitarier. Sie pflegen der Gesinnungsethik eine Erfolgsethik, der apriorischen, rationalen Methode in der Ethik eine empirische, psychologische oder soziologische entgegenzusetzen. Von wesentlich anderen Voraussetzungen her hatte einst Schleiermacher die ethischen Lehren Kants und Fichtes kritisiert: er stellte in den Mittelpunkt die Idee eines sittlichen Gesamtguts, das jeder Einzelne mehr noch durch sein Sein als durch sein Leisten zu verwirklichen mitberufen ist. Anschauung dieses Gutes war ihm die Ethik, daher denn der Begriff der Pflicht in diesem System nicht zentral, sondern nur als abgeleiteter auftrat. Der Gleichsetzung des für alle gleichmäßig geltenden Gesetzes mit dem sittlich Geforderten tritt er entgegen mit der Idee eines für jeden einzelnen individuell besondern sittlichen Gutes, für das es nicht wesentlich ist, einer Gattung als Exemplar untergeordnet, wohl aber einem Ganzen (dem Gesamtgute) als Glied eingeordnet zu sein. Wie ich schon früher gelegentlich sagte und wie jetzt auch der Autor selbst hervorhebt (II, 391) besteht zwischen Schleiermachers und Max Schelers Position eine gewisse Verwandtschaft, die aber ganz und gar nicht Uebereinstimmung bedeutet. Auch mir steht seit langem fest, daß die philosophische Ethik von Schleiermacher Entscheidendes zu lernen

---

<sup>1)</sup> Diese Arbeit ist veranlaßt durch Max Schelers Schrift: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung I, 405—565 (1913); II, 21—480 (1916). Halle a. S. Max Niemeyer. Auch als Sonderdruck mit eigener Paginierung erschienen. Ich zitiere nach dem Jahrbuch (Band und Seite).

hat, daher schon die angeführte Verwandtschaft Schelers Gedanken zu ernstester Mitarbeit und Prüfung empfiehlt. Historische Anknüpfungen können bei neuen philosophischen Gedanken wohl das erste Verständnis erleichtern, bringen jedoch, wenn man sie durchführen will, die Gefahr, das eigentümliche der vorliegenden Arbeit zu übersehen. Daher ist es besser, nun ohne Seitenblicke auf andere Ethiker Schelers Aufstellungen zu betrachten. Der Reichtum des Inhalts ebenso wie eine gewisse Schwäche der Disposition erschweren die Uebersicht — daher will ich nicht nach der Reihenfolge der Abschnitte referieren, sondern die Grundgedanken herausarbeiten.

Schon die gemeinsame Gegnerschaft gegen Erfolgsethik und Hedonismus weist darauf hin, daß Scheler einige von Kants Positionen mit diesem teilt<sup>1)</sup>. In der Tat sieht auch Scheler in der Gesinnung den ursprünglichen Träger von Gut und Böse (I, 515). Ferner billigt er durchaus Kants Apriorismus: von aller Erfahrung muß die Ethik unabhängig sein, jede induktive (historische psychologische oder soziologische) Ethik wird verworfen (I, 444). Die Ethik darf Güter oder Dinge gar nicht voraussetzen (I, 422). Aber freilich: auch diese gemeinsamen Sätze gewinnen bei Scheler einen von dem Kantischen sehr abweichenden Sinn. Man versteht das sofort, wenn man die *Vorwürfe* betrachtet, die er der kantischen Ethik macht. Sie richten sich vor allem gegen den »Formalismus« d. h. gegen die Behauptung Kants, daß der sittliche Wille nur durch die Form des Gesetzes, nicht durch einen in sich wertvollen Gehalt (eine Materie) bestimmt sein darf. Darin sieht Scheler zunächst eine Verfälschung des Tatbestandes: der Wille ist notwendig material bestimmt. Sogar wenn der Wille auf das Gesetz gerichtet ist, wird ihm das Gesetz zur Materie: er will dessen Realisierung (I, 462). Weiter aber ist dieser »Nomismus« eine irrige Einengung des sittlichen Gebietes, eine Verarmung, der Scheler ein Bild

1) Ich habe wohl beachtet, was Scheler im Vorwort zum Sonderdruck S. III sagt: »Nur ein *Nebenziel* der Arbeit ist die Kritik der ethischen Lehren Kants«. Aber die Orientierung an Kant ist durch die geschichtliche Lage gegeben — wie auch Scheler zugesteht. Zudem: es kommt mir auf die Prinzipienfragen: Bedeutung des Formalen und der Autonomie in der Ethik an. Ich referiere zuerst auch die positiv-aufbauenden Teile von Schelers Arbeit, weil der Leser nur so ein Bild gewinnt. Meine eigenen Ausführungen beschränken sich dann aber auf die Grundfragen — weil eine Auseinandersetzung über Einzelheiten des Aufbaus sich ins Kleine verlieren würde. Im Grunde läßt sich nur durch eigenen positiven Aufbau zeigen, wie weit man die Ergebnisse eines andern übernehmen kann, wo man sie ergänzen, verbessern, welche Teile man verwerfen zu müssen glaubt. Die Einstellung meiner Arbeit rechtfertigt also das *Ausgehen* von Schelers Stellung zu Kant.

des Reichtums und der Fülle an sittlichen Werten gegenüberstellt. Den Negativismus, der so in Kants Ethik liegt, erklärt Scheler im Anschlusse an bekannte Gedanken Nietzsches aus dem »Ressentiment«, d. h. aus dem Hasse gegen das Unerreichbare, Vornehme, dem Willen Entzogene. Wollen kann jeder, aber nicht alles Wertvolle kann durch Wollen erzeugt werden, ja es gibt vieles gerade unter dem Höchsten, was sicher nicht erreicht wird, wenn die Intention darauf gerichtet ist<sup>1)</sup>. Die Voranstellung des Sollens der Norm der Pflicht gegenüber dem rechten Sein, dem einfach in seiner Positivität ersuchten Werte, der Tugend wird so als Ausfluß eines (unbewußten) Ressentiments verstanden. Insbesondere zeigen sich als ressentiment-haltig die Sätze, daß nur das sittliche Wert hat, was geboten, befohlen werden kann (II, 90—92) und daß die Größe des sittlichen Wertes abhängt von der Größe des gebrachten Opfers (II, 92—96).

Man sieht schon aus dieser kurzen Zusammenstellung dessen, was Scheler an der kantischen Ethik billigt und verwirft, daß er einige von Kant aufgestellte zweigliedrige Disjunktionen als unvollständig nachweisen, d. h. eine von Kant übersehene dritte Möglichkeit aufzeigen und in dieser die echte Lösung der ethischen Probleme sehen muß. Kant stellt der Erfolgsethik oder Zweckethik die formale Ethik als einzig denkbare Gegenglied gegenüber; Scheler behauptet die Möglichkeit einer materialen Wert- und Gesinnungsethik, die von der Zweckmäßigkeit des Handelns und von dem Erreichen eines Erfolges ganz unabhängig bleibt. Kant glaubt, daß materiale ethische Grundsätze nur induktiv (aus Erfahrung) abgeleitet werden könnten, apriorische Ethik müsse formal sein; Scheler behauptet eine Apriorität der materialen Werterfassung. Diese beiden Möglichkeiten (die von Scheler auch noch in mehrere andere auseinandergelegt werden) hängen eng zusammen, die erste bezieht sich auf den Gehalt der Ethik, die zweite auf das Erkennen dieses Gehalts. Wenn es »reine Werte« gibt, so muß es nach Scheler auch eine reine Werterfassung geben. Es wird zweckmäßig sein, von der erkenntnistheoretischen These auszugehen, die Scheler mit den übrigen Vertretern der Phänomenologie im wesentlichen gemein hat. »Apriori« bedeutet auch für ihn zunächst »von der Erfahrung unabhängig«. Aber er leugnet, daß das Apriorische auf die »Formen des Verstandes« beschränkt ist. Das hängt genau zusammen mit einer wesentlichen Bestimmung und Ein-

1) Vgl. hierzu auch: Scheler, Krieg und Aufbau 324 f.

schränkung des Begriffes »Erfahrung«<sup>1)</sup>. »Gegeben« ist für die Phänomenologen nicht etwa identisch mit »empirisch«, sondern im Vergleiche mit empirisch der weitere Begriff. »Gegeben« ist alles Letzte, Unableitbare, »empirisch gegeben« nur das, wobei es auf ein »hic et nunc«, auf eine bestimmte (zeitliche, räumliche oder raumzeitliche) Stelle in der Gesamt-Wirklichkeit, auf die Verbundenheit des Einzelnen mit der Gesamtwirklichkeit ankommt. Man kann nun unter Ausschaltung oder, wie H u s s e r l sagt, »Einklammerung« dieser Stelle oder dieser Verbundenheit rein den Gehalt eines Gegenstandes z. B. einer Anschauung eines Gefühls zur Klarheit bringen. Was man dann an dem Gegenstande entdeckt, gehört zu dessen »Wesen« und ist seinem Vorkommen in der Welt gegenüber apriori, d. h. wo der betreffende Gegenstand auftritt, tritt er notwendig in seinem Wesen auf. So versteht man Schellers Definition (I, 447). »Als »Apriori« bezeichnen wir alle jene idealen Bedeutungseinheiten und Sätze, die unter A b s e h e n von jeder Art von Setzung der sie denkenden Subjekte und ihrer realen Naturbeschaffenheit und unter A b s e h e n von jeder Art von Setzung eines Gegenstandes, auf den sie anwendbar wären, durch den Gehalt einer unmittelbaren Anschauung zur Selbstgegebenheit kommen.« Eine solche Anschauung ist also »Wesensschau«. Ein Wesen ist an sich weder allgemein noch individuell. »Erst die Beziehung auf Gegenstände, in denen eine Wesenheit in die Erscheinung tritt, bringt den Unterschied ihrer allgemeinen oder individuellen Bedeutung hervor«.

Apriorische Gehalte oder Wesenheiten sind Letzt-Gegebenes, können also nur »aufgewiesen«, »demonstriert«, »zur Evidenz gebracht« werden. Der Beweis hat dabei nur eine negative Funktion: Es ist ein Kriterium für apriorische, d. h. sich in der Wesensschau erfüllende Begriffe, »daß wir im Versuche, sie zu definieren, u n w e i g e r l i c h in einen C i r c u l u s in definiendo geraten; für Sätze, daß wir, im Versuche, sie zu begründen, u n w e i g e r l i c h dem Circulus in demonstrando verfallen«. (I, 449, vgl. II, 283.) Der Gegensatz »Apriori-Aposteriori« hat also mit dem Gegensatze »formal-material« nicht das mindeste zu tun; der erste Gegensatz ist absolut, der zweite relativ. »So sind z. B. die Sätze reiner Logik und die arithmetischen Sätze g l e i c h m ä ß i g a p r i o r i (sowohl die Axiome als die Folgen dieser). Aber das hindert n i c h t, daß die ersteren im Vergleich zu den letz-

1) Vgl. dazu die Ausführungen von P. F. L i n k e, Das Recht der Phänomenologie, Kantstudien 21, 163. 1916. Scheler I, 450 braucht »Erfahrung« im weiteren Sinne, spricht von »phänomenologischer Erfahrung«. Linkes Terminologie erscheint mir eindeutiger.

teren »formal« sind, die letzteren im Vergleich zu den ersteren material sind. Denn es ist ein Plus von Anschauungsmaterie für die letzteren nötig, sie zu erfüllen«. (I, 452.)

Werte nun sind klare, fühlbare Phänomene (I, 415), Urphänomene (II, 117), sie sind gegen Sein und Sollen indifferent (II, 72), sind Qualitäten, die an Dingen erscheinen, aber von der Wirklichkeitssetzung dieser Dinge ebenso wie von allen ihren dinghaften Eigenschaften unabhängig sind. Insbesondere darf der Wert nicht etwa aus dem Zwecke abgeleitet werden. Zwecke sind vielmehr Inhalte, die als zu realisierend gegeben sind (I, 430). Dazu gehört außer dem Wert noch ein »Bildinhalt«, an dem der Wert haftet, ferner ein Realisierungswille. Fehlt dieser, liegt ein bloßes Hinstreben <sup>1)</sup> zu etwas vor, so ist noch kein »Zweck«, nur ein »Ziel« vorhanden. Das Ziel braucht nicht als solches vorgestellt zu sein, der Zweck muß es. Ziele sind zunächst im Streben und Fühlen, also nicht im Vorstellen gegeben (I, 438). Diese »Ziele« werden nun bestimmt durch die »Werte«, die den Strebenden als Werte gegeben sind. Der Wert also ist konstitutiv für das Ziel, das Ziel für den Zweck, nicht umgekehrt. In diesen Werten, also auch in den ihnen zugewandten Neigungen, liegt eine Ordnung — und damit ein Wertunterschied. Im Gegensatz zu Kants Lehre von der gleichmäßigen Wertfremdheit der Neigungen behauptet Scheler das Bestehen wesentlicher Wertunterschiede zwischen ihnen (I, 443). Zwischen den Werten besteht eine Rangordnung, die freilich nicht dem Verstande, sondern einer besonderen »Erfahrungsart« (dem Streben und Fühlen) zugänglich ist. »Was wir also — gegenüber Kant — hier entschieden fordern, ist ein Apriorismus des Emotionalen und eine Scheidung der falschen Einheit, die bisher zwischen Apriorismus und Rationalismus bestand« (I, 465). Diese apriorische irrationale Erfassung der Wertordnung meinte Pascal mit seiner »logique du coeur« »ordre du coeur« (I, 463; II, 119). Das bedeutet nicht etwa eine Nachgiebigkeit des Denkens gegen sogenannte Bedürfnisse des Herzens und Gemütes, sondern: »Es gibt eine Erfahrungsart, deren Gegenstände dem »Verstande« völlig verschlossen sind; für die dieser so blind ist wie Ohr und Hören für die Farbe, eine Erfahrungsart aber, die uns echte objektive Gegenstände und eine ewige Ordnung zwischen ihnen zuführt, eben die Werte; und eine Rangordnung zwischen ihnen. Und die Ordnung und die Gesetze dieses Erfahrens

1) Ein »Hinstreben« ist noch kein Wollen, es liegt z. B. auch im Wunsche, im Begehren, in der Sehnsucht und vielen anderen Affekten.

sind so bestimmt, genau und einsichtig wie jene der Logik und Mathematik; d. h. es gibt evidente Zusammenhänge und Widerstreite zwischen den Werten und den Werthaltungen und den darauf sich aufbauenden Akten des Vorziehens usw., auf Grund deren eine wahre Begründung sittlicher Entscheidungen und Gesetze für solche möglich und notwendig ist« (II, 120).

Es ist nun wichtig, daß sich Scheler nicht mit der bloßen Behauptung der Existenz einer solchen Wertordnung begnügt, daß er vielmehr diese Ordnung und die ihr entsprechenden Vorzugsregeln entwickelt. Um das zu verstehen, muß man den Begriff des »reinen Vorziehens« genau erfassen. Vorziehen ist nicht wählen. »Alle »Wahl« findet zwischen einem Tun und einem anderen Tun statt. Dagegen das Vorziehen auch hinsichtlich irgendwelcher Güter und Werte.« Vorziehen hinsichtlich der Güter ist empirisches, Vorziehen hinsichtlich der Werte ist apriorisches Vorziehen (I, 489). Das Höhersein eines Wertes wird im Vorziehen erfaßt, es bedeutet aber mehr als Vorgezogenwerden. Die Rangordnung der Werte liegt als etwas Invariables in den Werten selbst, wir können uns über sie täuschen, sie aber nicht machen oder ändern (I, 490). Ableiten freilich oder deduzieren läßt sich diese Rangordnung nicht. »Welcher Wert der »höhere« ist, das ist immer nur zu erfassen durch den Akt des Vorziehens und Nachsetzens. Es gibt hierfür eine intuitive »Vorzugsevidenz«, die durch keinerlei logische Deduktion zu ersetzen ist. (I, 491.) Dagegen gibt es verschiedene Merkmale der Werte, mit denen ihre Höhe zu wachsen scheint. »So scheinen die Werte um so »höher« zu sein, je dauerhafter sie sind; desgleichen um so höher, je weniger sie an der »Extensität« und Teilbarkeit teilnehmen; auch um so höher, je weniger sie durch andere Werte »fundiert« sind; um so höher auch, je »tiefer« die »Befriedigung« ist, die mit ihrem Fühlen verknüpft ist; endlich auch um so höher, je weniger ihr Fühlen relativ ist auf die Setzung bestimmter wesenhafter Träger des »Fühlens« und »Vorziehens« (I, 492) <sup>1)</sup>. Alle diese Vorzugsregeln lassen sich schließlich auf eine zurückführen. Versteht man unter absoluten Werten die Werte, die für ein »reines« Fühlen, Vorziehen, Lieben, existieren, d. h. für ein Fühlen usw., das in seiner Funktionsart und seinen Funktionsgesetzen von dem Wesen

1) Die einzelnen in diesem Satze enthaltenen Vorzugsregeln erhalten ihren vollständigen Sinn erst durch Schelers nachfolgende Erläuterungen. Ich brauche diese hier nicht wiederzugeben, da es mir an dieser Stelle wesentlich auf den Grundgedanken ankommt.

der Sinnlichkeit (nicht etwa nur von einer bestimmten Art der Sinnlichkeit) und von dem Wesen des Lebens unabhängig ist, so besteht ein Wesenszusammenhang derart, »daß die in der unmittelbaren Intuition »als höher« gegebenen Werte auch diejenigen sind, die im Fühlen und Vorziehen selbst (nicht also erst durch Ueberlegung) als die dem absoluten Werte näheren Werte gegeben sind«. (I, 501.) Unter den Anwendungen dieser Vorzugsregeln sind die wichtigsten die Rangbeziehungen zwischen den Wertmodalitäten d. h. den Grundarten der Werte. Zu jeder Wertmodalität, die ein »Selbstwert« (»intensiver« Wert nach meiner Terminologie) ist, gehören »konsekutive« Werte, die in technische und Symbolwerte zerfallen. Auch diese konsekutiven Werte sind noch phänomenale Werttatsachen (Wert des Werkzeugs, der Fahne), nicht etwa sekundär einem Dinge als Mittel oder Wertsymbol nur zugebilligte Werte (I, 506). Die Selbstwerte stehen höher als die ihnen entsprechenden Konsekutivwerte. Die Wertmodalitäten nun sind nach ansteigender Höhe geordnet: 1. Angenehm und Unangenehm (konsekutiv dazu: nützlich). (I, 508.) 2. Edel und gemein — die »Vitalwerte« (konsekutiv dazu alle Werte, die in der Sphäre des Wohles oder der Wohlfahrt gelegen sind) I, 509. 3. Geistige Werte — hierher die rein ästhetischen Werte, die Werte des Rechten und Unrechten, welche die phänomenale Grundlage für die Idee der objektiven Rechtsordnung bilden, und die Werte der reinen Wahrheitserkenntnis, wie sie die Philosophie zu realisieren sucht. (Die Wissenschaftswerte sind dazu konsekutiv, die Wahrheit selbst ist nach Scheler kein Wert.) Konsekutiv zu den geistigen Werten sind allgemein die »Kulturwerte« (I, 510 f.). 4. Heilig und unheilig. Diese Werte erscheinen nur an Gegenständen, die in der Intention als absolute Gegenstände gegeben sind. Absolut ist aber nicht eine besondere Klasse von Gegenständen, sondern jeder Gegenstand in der absoluten Sphäre. Die Selbstwerte dieser Sphäre, im Akte einer auf Personen gehenden Liebe erfaßt, sind Personwerte (I, 511 f.). Diesen 4 Wertmodalitäten entsprechen 4 Tiefenstufen der Gefühle: die sinnlichen Gefühle, die Leib- und Lebensgefühle, die rein seelischen <sup>1)</sup> und die geistigen Gefühle (II, 202 ff.). Ferner entsprechen ihnen ideale Wertpersontypen, in aufsteigender Reihenfolge: der Künstler des Genusses, der »führende Geist« (seine Stellung ist nicht ganz deutlich, er scheint den geistigen Konsekutivwerten zugeordnet zu sein) der Held, der Genius, der Heilige.

1) Die »seelischen Gefühle« erscheinen den geistigen Werten zugeordnet, was weder terminologisch glücklich, noch — wenn man die im Sprachgebrauch gemeinten Sachverhalte ansieht — sachlich richtig sein dürfte.



Die besondere Stellung der *sittlichen Werte* ist nun dadurch gegeben, daß sie »Personwerte« sind. Personen können nie als Gegenstände gegeben sein (I, 487) — ebensowenig wie Akte. Aber während dem einzelnen Akte kein »Vollzieher« zu entsprechen braucht, gehört ein solcher zum Aktzusammenhang. So versteht man die Definition (II, 255). »Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens.« Die Person ist den Akten nicht transzendent, sondern lebt ganz in den Akten (II, 257 f.), sie ist kein Objekt, also auch nicht etwa Objekt der Psychologie. Zwischen Personwert und Aktwert besteht der Zusammenhang, daß nur in der guten Person der gute Akt entspringen kann. Als absolut »gut« erscheint dann der Akt, der den höchsten dem realisierenden Wesen erscheinenden positiven Wert intendiert, als relativ gut der Akt, der auf Realisierung eines höheren Wertes gerichtet ist. Böse sind Akte, die auf negative Werte gerichtet sind. So besteht also ein enger (von Kant geleugneter) Zusammenhang von Gut und Böse mit den übrigen Werten (I, 425).

## II. Die kritische Methode in der Ethik.

Zwei Hauptfragen sind es, in deren Beantwortung sich Scheler Kant gegenüberstellt, die nach der Erkenntnisart der Ethik und die nach dem formalen oder inhaltlichen Charakter des ethisch Wertvollen. Beide hängen eng zusammen, denn die kritische Methode führt Kant dazu ein formales Kennzeichen alles Sittlichen zu suchen. Logische Priorität hat aber zweifellos die Frage nach der Art der ethischen Erkenntnis.

Kant geht in seiner Ethik von dem aus, was er die »gemeine sittliche Vernunftkenntnis« nennt. Er sucht sich zunächst klar zu machen, was mit jeder Beurteilung einer Handlung als sittlich oder unsittlich eigentlich gemeint sei. Er besinnt sich auf das im sittlichen Urteile Gesetzte. Diese Methode steht gegenüber sowohl der konstruktiven, die von irgendwelchen etwa metaphysischen Voraussetzungen her bestimmen will, was als sittlich gelten soll, wie der induktiven, die durch Sammlung der verschiedenen sittlichen Anschauungsweisen einen Allgemeinbegriff des Sittlichen finden zu können hofft, sei es im alten Sinne eines »consensus gentium« über den Inhalt der einzelnen sittlichen Regeln, sei es im modernen Sinne einer gemeinsamen vitalen oder sozialen Funktion des Sittlichen, die sich in ihren einzelnen Forderungen den besonderen Umständen anpaßt. Weit weniger deutlich ist das Verhältnis zur phänomenologischen Methode. Auch Kant geht von sittlichen Phänomenen

aus, aber von den allerbekanntesten, überzeugt in einem Falle schon das Ganze zu haben, wie etwa dem Geometer ein Kreis für alle Kreise steht. Es wird dann entwickelt, was hier jedenfalls mitgesagt und vorausgesetzt ist. Man kann die Methode wohl regressiv nennen, aber der Ausgangspunkt dieses Regressus ist kein Kulturgebiet, sondern die nach Kants Ueberzeugung in der gemeinen Menschenvernunft immer wieder auftretende sittliche Einsicht. Sie wird aus allen Verwicklungen reinlich herausgesondert, insofern scheidend, kritisch behandelt und in dieser Reinheit dient sie nun selbst als Kriterium für das, was sittliche Geltung hat, oder was als Voraussetzung der Sittlichkeit anerkannt werden soll. Auf diesem Ausgangspunkte beruht die eindrucksvolle Einfachheit der kantischen Ethik. Es ist nicht in seinem Geiste, der Reduktion oder dem Regressus ein ganzes verwickeltes Kulturgebiet zugrunde zu legen, etwa mit Cohen das römische Recht oder die Rechtswissenschaft.

Scheler teilt mit Kant den Gegensatz gegen induktive wie gegen konstruktive Ethik. Auch er geht von dem sittlichen Erleben aus, auch er betrachtet dieses Erleben nicht, wie der Naturforscher ein beliebiges Objekt, sondern als Sinngebilde, auch er ist überzeugt aus einem vollkommen erfaßten Erlebnis seinen ganzen Sinn ablesen zu können. Aber in zwei sehr wesentlichen Punkten tritt er Kant entgegen, er betont die Verschiedenheit nicht etwa nur der Umstände, unter denen die Sittlichkeit sich durchzusetzen hat, sondern des sich durchsetzenden Ethos selbst. Ist er hierin Erbe jener entwicklungsgeschichtlichen Gedankenrichtung, die in Friedrich Nietzsche kulminiert, so geht er andererseits auf ältere Ueberzeugungen zurück, wenn er mehr die Fülle des Inhalts als die Strenge der Abgrenzung sucht. Daher auch die ungemaine Vermehrung der Phänomene, von deren Untersuchung er ausgeht. Gegen die Haltung des Kritizisten, der durch den Zweifel zur Sicherheit kommend seine Zustimmung immer auf das beschränkt, was allen Proben des unerbittlichen Denkens standgehalten hat, hegt er entschiedene Abneigung. Nicht also das Ausgehen vom Phänomen oder das Stehenbleiben beim Phänomen macht den Unterschied aus. Auch Kant geht vom Phänomen aus, auch Scheler lehnt eine bloße »Bilderbuchphänomenologie« ab <sup>1)</sup> und sucht systematische Einheit; vielmehr besteht der Gegensatz zwischen dem Streben nach umfassender Fülle und dem nach strenger Begrenzung auf das Wesentliche und sicher Beweisbare.

Gegen die Geistesrichtung der Kritik wendet sich Scheler nicht

---

1) Vorwort zum Sonderdruck S. V.

nur mit logischen Gründen, sondern mit der Aufdeckung einer für sie höchst gravierenden Abkunft. »Jener gesamte Denktypus, der für einen Teil der neueren Philosophie vielleicht geradezu »konstitutiv« geworden ist, als »gegeben« und »wahr« nicht das in sich selbst Evidente, sondern nur das X gelten zu lassen, das sich gegen Kritik und Zweifel behauptet, das sog. »Unzweifelbare«, das »Unbestreitbare« ist von Ressentiment innerlich genährt und durchseelt«<sup>1)</sup>. Da hier der tiefere Grund der Abneigung gegen die kritische Methode liegt, muß näher auf diese Art der Bekämpfung eingegangen werden. Man kann zunächst ganz allgemein fragen, ob denn eine Lehre dadurch widerlegt ist, daß man ihr einen zweifelhaften Ursprung nachweist. Wenn etwa gewisse Einsichten in trübere Regionen unserer Seele wirklich einem Genusse an der Selbstherabsetzung, einer Art von Wollust am Schmerz entstammen sollten, so wären sie dadurch noch nicht falsch, so wenig etwa die Entdeckungen der Alchimisten durch ihren Ursprung aus dem Goldfieber entwertet werden. Indessen möchte eingewandt werden, daß diese Trennung des Bestandes einer Lehre von ihrer Genese nur dort berechtigt sei, wo in den Sätzen selbst sich keine Spur der Entstehung mehr findet. Was eigentlich behauptet wird, ist daher nicht sowohl die Entstehung der kritischen Haltung aus dem Ressentiment, als vielmehr die dauernde Ressentiment-Haltigkeit der kritischen Methode. Nur diese Umformung der These führt zu einer Behauptung, die sich allgemein erfassen läßt. Denn daß eine bestimmte Geistesrichtung in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Individuen immer auf dieselbe Weise entstanden sein müsse, leuchtet keineswegs ein.

Untersucht man aber, ob die kritische Methode Ressentiment voraussetzt, so muß augenscheinlich der Sinn dessen, was man unter Ressentiment versteht, genauer präzisiert werden als bei einer nur genetisch gemeinten Behauptung nötig ist. Wo wir uns verstehend in das Werden geistiger Richtungen versenken, da kann es sogar ein Vorteil sein, wenn die herangezogenen Triebe und Kräfte etwas unbestimmt abgegrenzt sind, weil das dem fließenden Wesen seelischer Prozesse entspricht. Wo aber der wesentliche Gehalt einer Lehre erfaßt werden soll, da bedarf es genauer und scharfer Bestimmungen. Ressentiment ist zunächst eine auf unbewußt gewordenem Neide beruhende, habituelle Herabwertung des Versagten. Die Kritik soll ressentimenthaltig sein, weil sie der unmittelbaren Evidenz mißtraut und das echte Positive zugunsten der negativi-

<sup>1)</sup> Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze I*, 90.

stischen Haltung herabwürdigt. Bleibt man einen Augenblick bei der genetischen Fassung stehen, so erkennt man, daß sie der geschichtlichen Lage nicht gerecht wird, in der etwa ein Descartes oder Kant sich befanden. Sie hatten die Unsicherheit aller positiven Bestimmungen keineswegs geschaffen sondern vorgefunden, auch nicht etwa vorgefunden als persönliche Haltung einer in bezug auf unmittelbare Evidenz unbegabten Menschenart, sondern als Folge einer (z. T. gerade durch die Fülle konkurrierender Gehalte) in ihrer Selbstverständlichkeit erschütterten Kultur. In der gleichgültigen Halbsicherheit von Menschen, die auf bloße Gelehrsamkeit oder Praxis gerichtet sind, konnten sie sich nicht beruhigen; sie wollten ein Positives und suchten den sicheren Punkt, indem sie fragten, was auch dem radikalen Zweifel standhält, was sich auch der entschiedensten Kritik gegenüber bewährt. Der Grundwille geht hier also durchaus auf ein Positives. Kritik und Zweifel sollen nicht etwa schöpferisch wirken (wie Scheler behauptet), sondern eben nur aus der Masse bestreitbarer Behauptungen das Sichere ausscheiden. Ganz anders ist die Geisteshaltung solcher Denker, die sich am Negativen freuen, die, wenn man so will, am Positiven Rache nehmen. Man kann das etwa an den Radikalen der Hegelschen Linken gut verfolgen. Schon in der literarischen Form tritt der Gegensatz hervor: der positiv gerichtete Kritiker strebt nach festen Sätzen, er wird, auch wenn er ein so genialer und freier Schriftsteller ist wie Descartes, zur strengen Systemform sich hingezogen fühlen; der negative Kritiker stellt einen Satz nur auf, um ihn zu zerstören, der Witz ist ihm ein Argument, das System verhaßt.

Indessen alle diese genetischen Erwägungen treffen, wie gesagt, den Kern des Problems nicht. Um ihn zu erfassen, muß aus dem genetisch-psychologischen Begriffe »Ressentiment« ein den zeitlosen Sinn der »ressentimenthaltigen« Behauptung treffender gebildet werden. Das aber wäre, wie mir scheint, Negativismus, d. h. Vorzug des Negativen vor dem Positiven. Ein solcher zeigt sich z. B. dort, wo man bei mangelndem Entscheidungsgrunde die negative Entscheidung für plausibler hält, also etwa die Unbeweisbarkeit eines geistigen Kosmos in der Natur als Widerlegung eines solchen Kosmos versteht. Nun haben alle großen Kritiker vor dieser Verwechslung eindringlich gewarnt. Urteilsenthaltung, wo keine Entscheidung möglich ist, bedeutet doch nicht Negation. Zu einer Verarmung des Erkenntnisgehaltes kann es freilich auch aus einem ganz anderen Grunde kommen: die Grundsätze, die der Kritik standhielten, sollen möglichst viel tragen, es entsteht ein Bestreben, aus ihnen heraus das

Ganze zu konstruieren. Dieser aufbauende Teil führt sowohl in der Metaphysik des Descartes wie in der Ethik Kants zu einer Vernachlässigung des Nichtkonstruierbaren, damit zu einer sekundären Einschränkung des Positiven, die aber eher rationalistisch als negativistisch genannt werden sollte, die als falsch zu bekämpfen, nicht als ressentimenthaltig zu verdächtigen ist.

Ist aber nicht, so wird gegen all dieses gesagt werden, der Wille zur Sicherheit und Unwiderleglichkeit selbst, der in der Tat aller kritischen Methode nicht nur genetisch zugrunde liegt, sondern dauernd und wesentlich anhaftet, ein Erzeugnis neidzerfressener Schwäche, entspringt er nicht einem Hasse gegen die instinktive Sicherheit des naiven Genies und enthält er nicht dauernd diesen Haß, in dem er in Frage stellt, was der natürliche Mensch selbstverständlich oder enthusiastisch bejaht? Aber der Wille zur Wahrheit, der die Negation der Negation als Bewährung des Positiven verlangt, ist nicht in das Negative verliebt. Die diskursive Natur unseres Denkens, die nur das einzelne Urteil direkt als wahr zu erkennen erlaubt, ist keine böswillige Erfindung kritischer Geister <sup>1)</sup>. Ueberdies mögen die Gegner kritischer Haltung zusehen, ob sie die Folgerungen ihres Standpunktes wirklich bejahen: sie wenden sich nämlich gegen alle wissenschaftliche Haltung überhaupt, sofern Wissenschaft mehr ist, als geordnete Zusammenstellung von Sätzen, die irgendwer für wahr gehalten hat. Aller Wissenschaft liegt zugrunde der stolze Anspruch des Geistes selbst zu prüfen und nur das Bewährte anzuerkennen. Man hüte sich, aus Angst vor dem Vorwurf des Ressentiments oder selbst aus Liebe zur Fülle des unmittelbar Erlebten einem Vernunft-haß zu verfallen, der schließlich mit der Wissenschaft auch die Freiheit des Geistes zerstören muß.

Gegenüber diesem die Sache nicht treffenden Angriff wird es um so wichtiger sein, die Methode der Ethik prinzipiell zu begründen. Einige allgemeine Sätze über das Verhältnis von Denken und Ge-

1) Ob die Sätze »nur was geboten werden kann, hat sittlichen Wert« und »die Größe des sittlichen Wertes hängt von der Größe des Opfers ab« negativistisch (ressentiment-haltig) sind, ist für die Beurteilung des Kernes der Kantischen Ethik, wie ich ihn verstehe, nicht entscheidend. Ich halte den ersten Satz für nicht gut formuliert — es sollte heißen: alles Wertvolle tritt in die Sphäre des Sittlichen erst, sofern es mögliches Ziel eines Handelns wird — den zweiten halte auch ich für falsch. Die Größe des Opfers läßt vielleicht die Stärke und Reinheit des sittlichen Willens erkennen, macht aber nicht die Größe des sittlichen Wertes aus. Ich würde das Auftreten dieser Sätze bei Kant eher aus seinem Streben nach einem einfachen, dem »gemeinen sittlichen Bewußtsein« nahebleibenden System der Ethik als aus »Ressentiment« ableiten — doch ist diese (rein genetische) Frage für mich nicht wesentlich.

gebenheit müssen voranstellen. Sie können hier nur aphoristisch aufgestellt werden. Zur Erläuterung und zum Beweis muß ich auf meine »Voraussetzungen und Ziele des Erkennens« verweisen. Es ist zweifellos, daß unser Denken weder die Fähigkeit hat irgendeinen Inhalt aus sich hervorzubringen, noch das Recht irgendeinen ihm entgegengebrachten Inhalt wegzuleugnen. Aber ebenso gewiß ist es, daß die Wahrheit nicht am Inhalt haftet, sondern am Urteil und daß im Urteile niemals ein einzelner Inhalt bejaht oder verneint wird, sondern die Beziehung eines Inhalts auf einen andern oder auf einen Zusammenhang. So einfach diese Sätze klingen, es liegt doch eine schwierige und tiefe Dialektik in ihnen verborgen; denn der einzelne Inhalt, von dem sie ausgehen, in seiner Inhaltsfülle dem Denken gegeben, trägt in seiner Einzelheit bereits die Livree des Denkens. Subjektiv gewendet: ein Erleben in dem gar keine abgrenzende und einordnende Funktion mehr steckt, ist ein Gegenbild, das die Reflexion sich selbst notwendig schafft und das die Phantasie gestalthaft macht, da sich ihm in der Tat gewisse Zustände eines halb traumhaften Schauens nähern.

Wendet man diese allgemeinen Grundsätze auf das Gebiet des Werterkennens an, so kann man Leistung und Grenzen eines intuitiven und eines diesem verwandten geschichtlich nachverstehenden Verfahrens bestimmen. Ein so ergriffenes Wertvolles ist als solches unantastbar. Vorausgesetzt ist dabei nur, daß der von seinem Werterleben Kunde Gebende äußerlich und innerlich wahrhaftig ist. Die hier mögliche Kritik aber liegt in einer anderen Dimension. Nie jedoch kann ein Werterleben etwas über sich selbst Hinausreichendes erweisen, auch dann nicht, wenn eine tiefere Analyse den Anspruch dieses Ueber-sich-hinaus-Weisens in dem Werterlebnis selbst findet. Insbesondere kann das Recht allgemeine Anerkennung zu fordern nicht durch eine Intuition bewiesen werden und ebenso wenig die Allgemeinheit der Ueber- oder Nebenordnung von Wertungen. Hier ist ein anderes Verfahren nötig, das die Voraussetzungen jeder Wertung genau aufdeckt, und das mit ihnen Mitgesetzte in logischer Analyse aufsucht. Dies Verfahren ist das kritische, das durch die versuchte Negation überall hindurchgeht, um die Sicherheit des Positiven zu erlangen. Damit ist freilich zugegeben, daß allen Folgerungen eine Hypothese zugrundeliegt: Wenn du eine sittliche Forderung, wenn du den absoluten Wert sittlichen Verhaltens anerkennst, so ist damit dies und das gesetzt. Für die Erfüllung der Hypothese wird jeder auf sein eigenes Bewußtsein verwiesen. Kant hat sich diese Grenze seines Verfahrens nicht vollkommen klar ge-

macht, er hätte von da aus die Einseitigkeit seines ethischen Rationalismus überwinden können. Aber gegenüber einer intuitiven Begründung bleibt ein großer Unterschied: nicht führerlos wird man der widerspruchsvollen Fülle eigener und fremder Anschauungen ausgeliefert, sondern man gewinnt zunächst einen Gesichtspunkt des Wesentlichen, indem man, allen Inhalt des Handelns beiseiteschiebend, fragt: was mit der Unterscheidung des Sittlichen und Unsittlichen überhaupt gesetzt sei. Das Isolierte an diesem Ausgangspunkt kann nur überwunden werden, indem diese besondere Art der Wertung als mitgesetzt oder gefordert von anderen philosophischen Ueberlegungen her erwiesen wird. Diesen Weg weist Kant in seiner Lehre vom Primat der praktischen Vernunft: Das theoretische Erkennen selbst deutet über sich hinaus auf eine Ergänzung, die seine Antinomien löst. Uns kümmert hier nur der methodische Charakter dieser Lehre. Ob nicht eine gegenseitige Ergänzung der Wertgebiete an Stelle des von Kant behaupteten Primates der Sittlichkeit zu treten hat, ob Kant den tiefgesehenen Zusammenhang überall richtig interpretiert hat, bleibe unerörtert. Die kritische Methode führt jedenfalls über sich hinaus zur systematischen. Die Vereinzelung der Wertgebiete, von der sie notwendig ausgeht, erweist sich ihr selbst als künstlich und der Ergänzung bedürftig.

Da die kritische Methode den Durchgang durch die Negation als Prüfungsmittel benutzt, kann sie schon als Ausgangsmaterial nur ein Verhalten brauchen, in dem eine Messung am Zweifel wenigstens als Möglichkeit steckt. Das ist beim einfachen Werterleben und Handeln, ja auch beim schlichten Vorziehen nicht der Fall. Hier ist überall der Blick einfach auf den Wert, die Höherwertigkeit oder das Ziel gerichtet. Auch der sittlich Handelnde erstrebt im Handeln nicht die Sittlichkeit des Handelns sondern das objektive Ziel des Handelns, das in gewissen Fällen auch sittliche Hebung seiner selbst oder anderer sein kann, weitaus häufiger aber auf ganz anderen Gebieten liegt. Darin hat Scheler unzweifelhaft recht. Nicht im Handeln werden wir uns über die Sittlichkeit unseres Handelns klar — wollten wir dies, wir würden die Sicherheit des Handelns und die reine Ruhe der Betrachtung zugleich zerstören. Wenn sich im Handeln das Gewissen regt, so mahnt es, das Handeln auszusetzen, bis Klarheit über sein sittliches Recht gewonnen ist. Man darf hier an den Doppelsinn von conscientia, an die Ableitung von Gewissen aus Wissen erinnern. Der richtige Ausgangspunkt der kritischen Besinnung muß also im Gewissen das Wissen d. h. die Möglichkeit des Zweifels und die Ueberwindung der Negation enthalten. Mit dem sittlichen Urteil

tritt Besinnung und Denken ins Gebiet der Sittlichkeit ein. Man urteilt vor der Handlung oder man beurteilt nachträglich sein Handeln. Diese Beurteilung so fortsetzen, daß die in ihr wirksamen Prinzipien klar werden, das ist der Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur Kritik der praktischen Vernunft. Der hier behauptete Vorzug des sittlichen Urteils ist nur ein methodischer und er gilt selbst methodisch nur für die allgemeine Erfassung der sittlichen Prinzipien. Die rechten Ziele der Sittlichkeit bedürfen zu ihrer Erkenntnis einer Erweiterung des Materials auf das Wert-erleben, Vorziehen und Handeln, das heißt: einer Erweiterung der phänomenologischen Basis durch Intuition und geschichtliches Mitverstehen. Hier liegt das Recht von Schellers Einwendungen gegen Kant, hier das Verdienst seiner Leistung. Sie bedürfen ferner der Klarheit über die Stellung des sittlichen Wertes in dem Gesamtsystem der Werte oder der systematischen Methode.

Aus der kritischen Besinnung allein heraus erhält man einen formalen Begriff des Sittlichen, dessen Bedeutung und Recht nun näher untersucht werden muß.

### III. Das Formal-Sittliche und die Schichten des sittlichen Gehalts.

Weder das Wort »formal« noch die Behauptung eines ethischen »Formalismus« ist eindeutig. Daher muß eine Klärung hier jeder Diskussion vorangehen.

Ein Begriff von Formalem kann immer nur in Hinblick auf einen »Gehalt« gebildet werden. Die Form ist mit Beziehung auf den Gehalt insofern allgemein, als eine Mannigfaltigkeit von Gehalten in derselben Form gedacht werden kann. Aber diese Allgemeinheit ist nicht das Wesentliche an der Form-Gehalt-Beziehung; nicht jeder Allgemeinbegriff ist ein »Formbegriff«. Vielmehr gehört zur »Form«, daß an ihr die Eigenschaft des Gehaltes, Gehalt einer bestimmten Art zu sein, haftet. Wenn man etwa die Identität als Form des Erkenntnisgegenstandes bezeichnet, so meint man, daß, was nicht Identität besitzt, auch nicht als Gegenstand in irgend einer Erkenntnis vorkommen kann. Die Behauptung, daß es sittliche »Form« gibt, bedeutet also, daß der verschiedene »Gehalt« des Sittlichen sittlicher Gehalt erst wird, sofern er dieser »Form« teilhaftig ist. Aber dieser Satz ist noch keineswegs eindeutig. Vielmehr hat »Gehalt des Sittlichen« zunächst den Sinn: etwas, das überhaupt sittlicher Beurteilung unterliegt — und dann den anderen: etwas, das positiv sittlich ist (sittlichen Wert besitzt). Im ersten Sinne wird das Sittlich-Formale kaum geleugnet werden, obgleich wohl nicht



überall klar erkannt ist, was schon aus diesem Formbegriffe folgt. Daß es Eigenschaften gibt, die etwas — gleichviel von welchem Gehalte — erfüllen muß, um überhaupt Gegenstand sittlicher Beurteilung zu werden, daß z. B. die Metallhaltigkeit eines Erzes, die Schönheit eines jugendlichen Körpers, die Fruchtbarkeit einer wissenschaftlichen Entdeckung, wie wertvoll sie immer sein und welche sekundäre Bedeutung für das Sittliche sie besitzen mögen, unmittelbar nicht Träger sittlichen Wertes sein können, dürfte kaum bestritten werden. Auch ist es sicher nicht die Größe oder Tiefe eines Gehaltes, die ihn zum sittlichen macht. Ordnung in den einfachsten übertragenen Angelegenheiten kann sittlicher Gehalt werden, die höchste Schönheit eines Kunstwerkes ist sittlicher Gehalt für sich noch nicht, sondern erst, wenn es einem Menschen obliegt, diese Schönheit zu erhalten, sich selbst oder andern zugänglich zu machen. Eher könnte fraglich erscheinen, ob nur eine formal gekennzeichnete Gruppe von Gegenständen oder mehrere voneinander verschiedene sittlicher Beurteilung unterliegen. Wir sprechen von einer guten, edlen Tat aber auch von einem guten, edlen Menschen. Beides ist sicher nicht unabhängig voneinander: das sittliche Wesen des Menschen spricht sich in sittlichen Taten aus, die Tat entspringt dem Wesen, das Wesen wird aus den Taten erkannt. Es fragt sich, welches von beiden, Tat oder Person, ursprünglicher Gegenstand ethischer Bewertung ist. In Luthers Bekämpfung der Werk-Ethik liegt (neben anderem, insbes. neben der »Gesinnungs-Ethik«) eine Betonung des personalen Moments, ebenso in Schillers Korrektur an der Kantischen Ethik. Der Gegensatz dieser beiden Auffassungen ist dann unüberbrückbar, wenn unter der »Person« ein in der Zeit unverändert dauerndes Sein verstanden ist, ein »Character indelebilis«, der sich im Handeln eindeutig äußert. Ob und wie dies dauernde Sein zum Handeln kommt oder nicht, hängt dann von Gelegenheiten ab, die ihm gegenüber zufällig und unwesentlich sind. Dann aber könnte es solche Phänomene wie »Besserung«, »sittlichen Fall«, »Umkehr« usw. nicht geben. Das »Sollen«, das mit dem sittlichen Werte verbunden ist, würde sinnlos werden, so sinnlos als wenn man von der Erde sagte, sie sollte sich nicht in einer Ellipse, sondern — dem aristotelischen Ideal vollkommener Bewegung zu Liebe — in einer Kreisbahn um die Sonne drehen. Diesem Sachverhalt haben denn auch die entschiedensten Anhänger der Personwertung, Schelling und Schopenhauer, bei ihrer metaphysischen Umbildung der Lehre vom intelligibeln Charakter Rechnung getragen. Der intelligible Charakter ist bei Kant der sich in der Handlung zeigende Durch-

bruch des »Noumenon«, des »Dinges an sich« in die phänomenale Welt. Was gesehen, erkannt wird, ist die Tat — nur sie ist daher auch direkt gewertet — durch sie hindurch erscheint eine sonst unzugängliche Region — wie wenn für die Bewohner der platonischen Höhle eine durchscheinende Marmorplatte, die ihr Gefängnis abschließt, plötzlich aufleuchtet und ihnen eine Ahnung eines Jenseits gäbe, von dem außer dieser Ahnung nichts je in ihr Erkennen dringen kann. Aus der Ahnung macht Schelling (dem Schopenhauer folgt) ein Wissen — aber es bleibt dabei, daß das in der Tat sich zeigende Wesen außerhalb der Sphäre der sonst erfahrbaren Welt liegt, jenseits der Zeit — so daß man wohl von einem Hineinleuchten des Ewigen in die Zeit, nicht aber von einer dauernden unveränderlichen Existenz innerhalb der Zeit reden darf. Wenigstens ist dies der Kern der Lehre, während allerdings in der Einzeldurchführung Schopenhauer vielfach zur Behauptung einer empirischen Unveränderlichkeit des sittlichen Charakters abgeleitet. Noch entschiedener hat Scheler das, was er »Person« nennt, gegen jedes gegenständliche Sein, d. h. erst recht gegen alles in der Zeit dauernde Sein abgegrenzt. Er geht bei seiner Erklärung der Person vom Akte aus, d. h. vom Vollziehen eines Erkennens, Wollens, das als Vollziehen erlebt wird, aber nicht gegenständlich ist. Es liegt hier eine Schwierigkeit vor: wenn wir von »Akt«, »Person« usw. in wissenschaftlicher Erörterung reden, so sind sie zweifellos identische Gegenstände. Aber in dieser Gegenstandsstellung können sie nicht adäquat erfaßt werden. Ich möchte, als »akthaft« das geradezu definieren, was in Gegenstandsstellung wohl gemeint, aber nicht adäquat erfaßt werden kann.

Die Person bei Scheler ist selbst akthaft — sie ist wesenhaft allerdings den einzelnen Akten primär, aber sie ist ihnen nicht transzendent. Gegen die Unveränderlichkeit des Charakters wendet sich Sch. ausdrücklich. Dann aber ist das primär als sittlich Erfassbare sicherlich der Akt oder die rein als Akt (nicht als Tatbestand) erfaßte Handlung. Denn wenn die Person das selbst akthafte Ganze der Akte ist, wenn sie sich in Akten und nur in Akten offenbart, wenn sie imstande ist, sich in Akten zu ändern, so ist der Akt ihr Erkenntnisgrund, hat ihr gegenüber erkenntnistheoretische und phänomenale Priorität. Er ist nicht nur methodisch bester Ausgangspunkt der ethischen Wissenschaft, sondern in ihm vollzieht sich die lebendige sittliche Erkenntnis der Person. Der Satz, daß das primär sittlich Beurteilte die Form der Handlung besitzen muß, dürfte also auch von Schelers Argumenten nicht erschüttert sein.

Weit wichtiger aber ist der zweite unter den oben unterschiedenen Sätzen: daß eine formale d. h. vom Gehalte der Handlung unabhängige Eigenschaft alle positiv sittlichen Handlungen auszeichnet. Diese Eigenschaft ist die Bestimmtheit des Willens durch die sittliche Einsicht. Sittlich handelt, wer tut, was er als gut erkennt, weil er es als gut erkennt. Die Form der positiv sittlichen Handlung wäre also die innerlich wesentliche nicht nur zufällige Uebereinstimmung der sittlichen Einsicht mit der Willensrichtung. Das Bestehen oder Fehlen dieser Form ist unabhängig davon, wie die Einsicht zustande kommt, ob sie richtig oder falsch ist, unabhängig auch davon, ob Einsicht und Willen in einem ungetrennten Akte sich vollziehen, ob die Einsicht erst nach einem Kampfe den Willen bestimmt. Der spezifisch sittliche Wert haftet an dem Bestehen dieser Form — d. h. er kann allerdings nur an einem Gehalte realisiert sein, aber er ist von der Art dieses Gehaltes unabhängig, unabhängig insbesondere von der besonderen Werthöhe des Gehaltes. Auch ändert sich die spezifisch sittliche Form nicht mit dem Gehalt — vielmehr bleibt die Einheit von Einsicht und Willen dieselbe, was auch das von der Einsicht als recht Erkannte und danach in den Willen Aufgenommene sei. Anstoß könnte man daran nehmen, daß in der Formel die »sittliche Einsicht« vorkommt, während die positive Sittlichkeit doch erst an der Uebereinstimmung des Willens mit dieser Einsicht haftet. Sittliche Einsicht ist Einsicht in das, was hier jetzt von mir getan werden soll, es wird also in ihr ein Sollen, damit ein Wert, dessen Realisation gesollt ist, vorausgesetzt. Aber nicht an diesem Werte für sich genommen haftet die Sittlichkeit — auch nicht an der im »Sollen« gesetzten Beziehung auf mein Handeln, auch nicht an der Einsicht in dies Sollen — sondern erst an der Uebereinstimmung des Willens mit dem eingesehenen Sollen<sup>1)</sup>. Dagegen bietet der Inhalt des Sollens und der Einsicht nun allerdings ein neues Problem dar — es fragt sich, ob er noch aus der Form der Sittlichkeit gewonnen werden kann. Diesen neuen Begriff des Formalismus, der bei Kant mit dem eben auseinandergesetzten ohne deutliche Unterscheidung verschmilzt, werde ich nachher untersuchen. Es wird sich zeigen, daß er abgelehnt werden muß. Vorerst aber

1) Man könnte geneigt sein, um den Anschein des Zirkels zu vermeiden, lieber von Wert-Einsicht als von »sittlicher Einsicht« zu reden. Aber das würde die Sache nicht treffen: Denn zur sittlichen Einsicht gehört außer der Wert-Erkenntnis noch die andere, daß es meine Sache ist, jetzt diesen Wert zu realisieren. Ich halte den formallogischen Anstand, den man an der Formel nehmen könnte, sogar für einen Vorteil, weil er auf die Dialektik des Sittlichen aufmerksam macht.

haben wir es mit der These zu tun, daß der sittliche Wert des Handelns an der Form der Uebereinstimmung haftet, nicht mit der anderen, daß der richtige Inhalt des Wollens und Handelns sich aus dieser Form ableiten lasse.

Wenn man jede Art Erfolgsethik ablehnt, kann man immer noch, wie Scheler gezeigt hat, den sittlichen Wert der Handlung von dem inhaltlichen Charakter des intendierten Wertes abhängig machen. Eine Handlung ist danach sittlich, wenn der höchste unter den in Betracht kommenden Werten intendiert wird. Ob eine einfache lineare Höhenordnung unter den Werten besteht, lasse ich dabei hier dahin gestellt. Selbst vorausgesetzt, daß es so sei, scheint keineswegs stets das Realisieren des höchsten Wertes sittlich gefordert zu sein. Macht ist nach Scheler eine niedrigere Wertsphäre als Geist. Ein großes Kunstwerk hat hohen geistigen Wert, die Einnahme einer Stadt nur Machtwert. Ein General, der ein Kunstwerk zerstört, um eine Stadt einzunehmen, handelt danach unsittlich. Nach der formalen Beurteilung handelt er sittlich, wenn er aus der Einsicht heraus handelt, daß es seine Pflicht ist, alles an die Einnahme der Stadt zu setzen. Diese formale Sittlichkeit ist unabhängig davon, ob seine Einsicht sachlich richtig ist. Aber auch die sachliche Richtigkeit einer sittlichen Erkenntnis ist sicherlich nicht mit der richtigen Erkenntnis der Werthöhe gegeben. Vielmehr muß die Einsicht in meine besondere Stellung zu den Werten, in meinen besonderen »Beruf« (das Wort im allgemeinsten Sinne, nicht im technisch-abgeschwächten verstanden) gerade dies zu tun, hinzukommen.

Um den Sinn der Formalität der ethischen Grundwertung klarer zu machen, gehe ich noch kurz auf eine Bestimmung *Dietrichs v. Hildebrand* ein. In einer Arbeit <sup>1)</sup>, deren subtile Analysen und wertvolle Einsichten genau betrachtet zu werden verdienen, unterscheidet er die möglichen Ziele des Willens in wertvolle und in für mich wichtige Sachverhalte. Die sittliche Höhe einer Handlung richtet sich (abgesehen von gewissen Verhältnissen der Einsicht und des Wollens) nach der Höhe des intendierten Wertes. Zu einer schlechten Handlung aber »im prägnanten Sinne ist das Wollen eines mir wichtigen Sachverhalts trotz seiner Unwertigkeit erforderlich«. Es ist nun zunächst die Frage, was »mir wichtig« bedeutet. Der General in unserm Beispiel kann sagen: mir wichtig ist an jener Kathedrale nur ihre Bedeutung für die Verteidigung der Stadt. Er identi-

<sup>1)</sup> Die Idee der sittlichen Handlung. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung III, 1916.

fiziert dabei sein Ich mit seiner besonderen Aufgabe. Er mag die Unwertigkeit der Zerstörung des Kunstwertes erkennen, er vollzieht dann die »ihm wichtige« Handlung trotz ihrer Unwertigkeit — und handelt trotzdem gewiß nicht schlecht. Vielleicht würde Hildebrand einwenden: er intendiert den Machtzuwachs seines Staates, also einen in sich wertvollen Sachverhalt — aber Entsprechendes würde dann auch für sicherlich schlechte Handlungen gelten. Hildebrand rechnet den Wohlgeschmack einer Speise unter die Werte. Wer eine wohlschmeckende Speise stiehlt, um sich daran zu ergötzen, intendiert in dem für ihn wichtigen Sachverhalt, daß er die Speise genießt, zweifellos einen Wert — auf Kosten des wertwidrigen Sachverhalts einer Rechtsverletzung. Der Unterschied seines Verhaltens gegen das des Generals liegt also nicht darin, daß bei ihm überhaupt kein Wert intendiert wäre. Auch daß etwa nur er selbst das Wertvolle dieses Sachverhalts fühlen kann, macht nicht den wesentlichen Unterschied aus. Der Dieb würde ebenso unsittlich handeln, wenn er die Speise mit Freunden teilte. Für alle ist andererseits auch der Machtzuwachs des Staates nicht als Wert fühlbar. Denn da er durch Machtminderung des feindlichen Staates zustande kommt, wird der Gesamt-Sachverhalt von den Bürgern des feindlichen Staates nur nach diesem seinem Unwert-Gehalt gefühlt. Vielmehr dies ist das Wesentliche: der General handelt aus der Ueberzeugung heraus, daß er so handeln soll — der Dieb handelt trotz der Ueberzeugung, daß er nicht so handeln soll. Darum ist das Urteil über die Sittlichkeit des Handelns auch unabhängig davon, ob der Urteilende den Krieg als berechtigt anerkennt oder ob er die bestehende Eigentums- und Rechtsordnung billigt. Erst dann würde sich das unbeeinflusste sittliche Urteil verschieben, wenn wir wüßten, daß der General seiner sittlichen Einsicht zuwider (etwa als Ueberläufer, Condottiere) für eine von ihm für schlecht gehaltene Sache kämpft, oder daß der Entwender der Speise mit seiner Tat Protest erheben will gegen eine von ihm für schlecht gehaltene Rechtsordnung. Man kann freilich aus Hildebrands Formel den Sinn herauslesen, daß jemand dem von ihm als gesollt Erkannten zuwiderhandelt, um Werte zu realisieren, die ihm nur durch Nähe zu seinem Ich wichtig sind. Dann aber reduziert sie sich vollkommen auf die Kantische Formel von Pflicht und Neigung, die ich absichtlich beiseite gelassen habe, weil ihr eine Reihe oft erörterter Schwierigkeiten anhaftet.

Es entsteht nun das neue Problem, wie sich der richtige Inhalt des sittlichen Handelns zu dem an der Form der Handlung haftenden sittlichen Werte verhält. Nach Kants Ueberzeugung folgt der In-

halt aus der Form, wenigstens soweit sein Wertgehalt reicht. Die tatsächliche Lage, in der die Sittlichkeit sich durchsetzt, ist allerdings nicht mit der Form des kategorischen Imperativs gegeben, sondern bildet den Untersatz zu seiner Anwendung. Erst Fichte, der auch erkenntnistheoretischer Rationalist war, wollte die Existenz einer Mehrheit von Menschen, die Existenz von Luft und Licht als der Kommunikationsmittel zwischen ihnen, aus dem Sittengesetz a priori deduzieren. Heute darf nicht nur dieser Fichtesche Versuch, sondern auch Kants Ableitung alles sittlichen Inhalts aus der Eignung, eine Maxime zum allgemeinen Gesetz abzugeten als gescheitert gelten <sup>1)</sup>.

Versteht man die Eignung der Maxime zum allgemeinen Gesetz als bloße Widerspruchslosigkeit der Verallgemeinerung, so kann sie nur unter Voraussetzung eines Grundwillens einen Gegenwillen verbieten. Der Grundwille zur gegenseitigen Mitteilung und Verständigung liegt in der Rede — ihm widerspricht die Lüge. Ob und inwieweit aber Gemeinschaft der Verständigung und Mitteilung sein soll, darüber sagt das Kriterium der widerspruchsfreien Verallgemeinerung nichts aus. Diese Lücke hat Kant selbst empfunden und sie durch das »nicht-wünschen-können der Verallgemeinerung« auszufüllen gesucht. Damit ist aber ein materiales Prinzip eingeführt: ich kann nicht wünschen, was ich als wertwidrig fühle. Vorausgesetzt ist dabei noch, daß die eigentlich positive Bösartigkeit, das Wollen des Bösen um des Bösen willen, ausgeschlossen ist. Dann aber kommt die ganze Materie der Wertewelt in die Ethik hinein, wie denn in der Tat Kant in einem seiner Beispiele den Kulturwillen voraussetzt.

Trotzdem es unmöglich ist, den ganzen ethischen Gehalt aus dem formalen Werte der sittlichen Handlung abzuleiten, gibt es doch eine Schicht von Normen, die mit Hinzuziehung von nur tatsächlichen, nicht neue Werte behauptenden Untersätzen aus ihm folgen. Wo Handeln aus sittlicher Einsicht möglich ist, da ist Verwirklichung des sittlichen Grundwertes möglich. Die Erhaltung und Förderung dieser Möglichkeit ist also selbst sittlich gefordert. Die Frage, wie weit diese Möglichkeit reicht, ob sie sich nur in Menschen, ob sie sich in allen Menschen findet, ist dem gegenüber eine Tatsachenfrage. Daher liegen noch besondere, z. T. unbeweisbare Voraussetzungen zu grunde, wenn Kant die Möglichkeit sittlichen Handelns mit der

1) Vgl. G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft II, 64 ff. (1893), P. Hensel, Hauptprobleme der Ethik (1. Aufl. 1903), 2. Aufl. 48 ff. (1913); G. Simmel, Kant. S. 94 ff. (1904). Unvereinbar ist die Ableitung des ethischen Inhalts aus der Form mit jeder Lehre, die eine Entwicklung des »Ethos« — nicht nur der ethischen Einsicht — behauptet.

Menschheit gleichsetzt. Abgesehen davon aber ist seine Forderung, in dieser Anlage einen unbedingten Wert zu ehren, richtig abgeleitet und sachlich richtig. Eine zweite Gruppe von Normen ergibt sich, wenn man die beiden Glieder, deren Uebereinstimmung den formalen sittlichen Wert trägt, wenn man Willen und Einsicht je für sich betrachtet. Beide sind ausbildungsfähig, beide bedürfen der Ausbildung — der richtig Wollende muß die größtmögliche Einsicht und die größtmögliche Willenskraft wollen —, denn mit der »Einsicht« ist die Tendenz zur Richtigkeit, mit dem Willen die Tendenz zu seinem Siege notwendig gesetzt. Es ist deutlich, daß hier einige allgemeine Eigenschaften von Wille und Einsicht vorausgesetzt sind, und daß die Durchbildung dieser Normen eine vertiefte Analyse von Wille und Einsicht verlangt <sup>1)</sup>.

Allerdings ist bestritten worden, daß es eine irrende sittliche Ueberzeugung gibt. Kant setzt voraus, daß der richtig Wollende notwendig das Prinzip seiner Handlung richtig weiß, ohne daß er übrigens die Frage untersucht hätte. Fichte postuliert ausdrücklich, daß das Gewissen nicht irren kann; was wie Irrtum aussieht, ist nach ihm Verblendung durch widersittliche Kraft der Neigungen. Indessen: diese Behauptungen werden sich nicht halten lassen. In bezug auf den Tatbestand, der durch unser Handeln geändert werden soll, existiert unverschuldeter Irrtum zweifellos. Ich erinnere an den Hexenwahn. Wer an Hexen glaubt, handelt sittlich richtig, wenn er sie bekämpft. Aber auch das Nichtsehen von Werten bestimmter Art ist schuldfrei möglich. Die Erhaltung des künstlerisch Wertvollen ist für den, der dessen Wert erkannt hat, zweifellos gefordert. Doch gibt es bei Unbegabten und zugleich Ungebildeten schuldfreie Amusie. Ein in diesem Sinne Amusischer sieht im Kunstwert vielleicht nur ein Mittel der Verweichlichung, das er dann — von seiner Einsicht her mit Recht — vernichtet. Denkbar ist sogar, daß bei einem sittlich richtig Wollenden die Fähigkeit logischen Schließens verkümmert ist, daß er also z. B. auch die einfachsten Ableitungen aus dem sittlichen Grundwerte nicht verstehen kann.

---

<sup>1)</sup> Es bleibt dabei möglich, daß ein Mensch diese Folgerungen zu ziehen nicht imstande ist, daß er auch in dieser Sphäre aus falscher Einsicht und doch formal sittlich handelt. In solchen Folgerungen liegt aber nicht ein alle Sittlichkeit ja alle »Legalität« und »Ordnung« auflösender Freibrief für beliebiges Verhalten. Das Prinzip der Autonomie, der eigenen Einsicht ist kein Prinzip der Rabulistik — sondern des Gewissens. Objektiviert man es juristisch, so entstehen die unsittlichen Folgerungen, die Pascal (gleichviel mit welchem Grade geschichtlichen Rechtes) dem Probabilismus der Jesuiten vorwirft.

Es muß also unterschieden werden:

1. die Uebereinstimmung von Wollen und Einsicht als Träger des sittlichen Grundwertes;
2. die Richtigkeit der Einsicht, die mit ihrer Aufrichtigkeit noch nicht gegeben ist;
3. die bei richtiger Einsicht aus dem formalen Grundwert unter Hinzunahme einiger nicht werthafter Einsichten folgenden Normen (das Gebiet der formal-sittlichen Inhalte);
4. die der formalen Sittlichkeit gegenüber neuen Werte, die aber zu sittlichen Werten erst werden, sofern sie in die sittliche Einsicht eintreten (das Gebiet des sittlichen Vollgehalts).

Daß der sittliche Wert der einzige ist, der Anerkennung fordert, und zu dessen Verwirklichung menschliches Handeln etwas beitragen kann, setzt Kant in seinen ethischen Hauptschriften voraus. Aber er selbst hat in der Kritik der Urteilkraft diese Einengung des Wertbereichs überwunden, indem er den Eigenwert des Schönen anerkannte. Denn die Verbindung des ästhetischen Wertes mit dem ethischen, die in der Lehre vom Schönen als Symbol des Sittlichen vollzogen wird, bedeutet keine Reduktion des ästhetischen Wertes auf den ethischen. Freilich gelang es Kant nicht mehr, die neue Einsicht in den Eigenwert des Schönen mit seiner Ethik eindeutig zu verknüpfen; und noch in Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen wirkt das nach: eigentümlich schwankt die Wertung des Schönen zwischen der eines bloßen Erziehungsmittels und der des eigentlichen Zieles, der höchsten menschlichen Erfüllung. Die Einsicht in die Möglichkeit, außersittliche geforderte Werte zu verwirklichen, ergibt sittliche Aufgaben, die nicht aus der Form der Sittlichkeit, verbunden mit nur tatsächlichen Untersätzen ableitbar sind. Ist so der ethische Rationalismus durchbrochen, so wird der Blick dafür frei, daß auch ein großer Teil der gewöhnlich im engeren Sinne sittlich genannten Verhältnisse, der sozial-ethischen auf inhaltlichen Werterfassungen ruhen, die aus der Form des sittlichen Wertes unableitbar sind.

Die Schwäche der Kantischen Ethik ist also ihr Rationalismus, d. h. der Glaube, aus der Form des Sittlichen durch Schlüsse seinen Inhalt gewinnen zu können. Dagegen ist die formale Bestimmung nicht nur des möglichen Gegenstands sittlicher Beurteilung, sondern auch des Positiv-Sittlichen durchaus berechtigt. Es handelt sich hier übrigens um mehr als nur um eine systematisch-ethische Erkenntnis. An der formalen Bestimmung des Sittlichen hängt der Zentralbegriff der »Autonomie« d. h. der notwendige Durchgang alles Sittlichen



durch die eigene Einsicht und Zustimmung des Subjekts, hängt auch die Anerkennung möglicher Sittlichkeit des Irrenden, damit eine tiefste Schicht von Gemeinschaft noch jenseits allen Streits um den Inhalt des Gewerteten — eine Gemeinschaft der Menschen, die guten Willens sind. Ueberhaupt muß dieser Zentralbegriff alle andern ethischen Begriffe und Sätze irgendwie formen. Von hier aus wäre nun eine Auseinandersetzung mit den einzelnen positiven Aufstellungen Schelers nötig, für die der Ort und das Recht durch Zurückweisung des Rationalismus gewonnen ist. Das aber ist eher Sache einer umfassenden Gesamt-Darstellung oder einer Reihe von Monographien als eines einzelnen Aufsatzes. Jedenfalls darf die prinzipielle Gegnerschaft gegen gewisse Behauptungen Schelers nicht blind machen für die Fülle des Neuen, Gut-gesehenen, was uns seine Arbeiten bieten. Auf sie läßt sich wohl das Wort *Goethes*<sup>1)</sup> anwenden:

»Für alles, was sittlich genannt wird, gibt es eben so sichere Deutezeichen als für das, was wir durch sinnliche Gegenwart erkennen; in beiden Fällen aber ungetrübt zu schauen, tüchtig zu ergreifen, klar zu sondern und gerecht zu beurteilen, dazu gehört angeborener Takt und unausgesetzte, leidenschaftlich durchgeführte Uebung.«

---

1) Anzeige von Stapfer: Notice sur la vie et les ouvrages de Goethe.