

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 30 (1952)

Artikel: Person und Werte [Fortsetzung und Schluss]
Autor: Hürlimann, Kaspar
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762311>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Person und Werte

Eine Untersuchung über den Sinn von Max Schelers Doppeldevise: « Materiale Wertethik » und « Ethischer Personalismus »

Von KASPAR HÜRLIMANN

(Fortsetzung und Schluß)

4. Klärung und Entfaltung des Wertpersonalismus aus den Prämissen der Person-Ontologie

Die Person gab sich grundlegend als Aktzentrum und als Akteinheit. Obgleich unser Philosoph den (assoziationalistischen) Aktualismus verwirft, so konstruiert er doch eine neue Form desselben, die wir als den « phänomenologischen *Aktualismus* » bezeichneten (cf. oben S. 280, Anm. 1). Wir werden sehen, daß auch die Wertperson ein aktualistisches Gepräge hat.

Desgleichen macht sich die mit dem phänomenologischen Aktualismus mitgesetzte « *psychophysische Indifferenz* » oder reine Geistigkeit der Person auch in der Axiologie bemerkbar, und dies in der Form einer Überbetonung der Erkenntnis auf Kosten von Wollen und Handeln.

Der in der Personontologie statuierte *Primat des Emotionalen* führt zu einem Personalismus des « *ordo amoris* ».

Die *intersubjektive* Struktur der Person finden wir wieder in der Spannungseinheit zwischen Wertindividualität und Wertsolidarität.

Der *religiöse* Bezug der Person hat seine axiologische Stütze in der Fundierung aller Wertwesen in Gott.

A. Aktualistischer Personalismus

a) Die Person bleibt auch als « Wertperson » ein reines Aktzentrum. Ihre Werte haften ihr darum auch nicht an, wie gegenständliche Qualitäten an einer Dingsubstanz (etwa das Rot an einer Rose) haften. Die

Person existiert und west nur in ihrem Aktvollzug. Das Wesen des Aktes aber ist die Intentionalität: das Hin zum Objekt. Auch der Wert, soweit er die Person charakterisiert, nimmt an dieser Intentionalität teil.

Es gibt reine Gegenstandswerte und Akt- oder Personwerte. Auch die reinen *Gegenstandswerte* haben natürlich einen Bezug zur Person; denn sie sind Gegenstände eben einer Person. Dieser Bezug kann sogar enger oder weniger eng sein, je nachdem eine besondere Ausrichtung der Person auf diese Wertart besteht oder nicht. Aber auch im Falle z. B. eines « Künstlers des Genusses » (cf. oben S. 293), den eine besondere Tüchtigkeit im Genuß des Angenehmen auszeichnet, sind es nicht die Gegenstandswerte selbst, die der Person zukommen, sondern, wie wir etwa sagen können, eine besondere Gegenstandsfähigkeit.

Daneben gibt es nun die eigentlichen *Akt-* und *Personwerte*, z. B. die ethischen Qualitäten « gut » und « böse ». Diese charakterisieren die Person und ihre Akte selbst, aber auch hier die Person nicht als stehende Substanz, sondern als ein im Aktvollzug lebendes und aufgehendes Wesen. Auch die sittlichen Werte betreffen unmittelbar die Intentionalität, die Ausrichtung auf die Objekte. Die sittliche Gutheit der Person hängt ab vom Rang ihrer Wertwelt, also davon, ob sie auf bewußt niedere oder bewußt höhere, auf positive oder auf negative Werte ausgerichtet ist ¹.

Selbst das individualpersönliche Wertwesen ², welches das persönliche sittliche Ideal des einzelnen darstellt, ist nicht eine einfache Qualität, die der Person gegenständlich anhaften würde. Auch es ist nicht anders zu definieren als durch den *objektiven* Wertkosmos, den das Individuum sich vergegenständlicht.

b) Aktualität will nun aber keineswegs besagen Diskontinuität. Die Person selbst gibt sich ja, obzwar nicht als « Substanz », so doch als « kontinuierliche Aktualität » (Formalismus 83, Anm. 1). Charakteristisch für diese Art Wesenskonstanz sind die beiden Begriffe « Gesinnung » und « Tugend » bzw. « Laster ».

Gesinnung bedeutet nun eben die Dauer, die Beharrlichkeit, die Konsequenz der Intentionalität. Sie ist eine Geistes-, namentlich eine Willensrichtung, eine « Gerichtetheit des Wollens » (l. c. 113). Und sofern es sich um eine Gerichtetheit « auf den jeweilig höheren Wert »

¹ Dieselbe Idee finden wir wieder bei J. HESSEN, Wertlehre, 2. Bd. in: Lehrbuch der Philosophie, München 1948, S. 183: « Das Gute und mit ihm die ethischen Werte alle sind Intentionswerte. » Cf. NIC. HARTMANN, Ethik, Berlin 1949³, S. 348.

² Vgl. den Abschnitt « Intersubjektiver Personalismus ».

handelt, haben wir es mit einer guten Gesinnung zu tun. Aber « 'Gesinnung' ... umfaßt nicht nur Wollen, sondern auch alles ethische Wert-erkennen, auch Vorziehen, Lieben und Hassen, die für jegliches Wollen und Wählen fundierend sind » (l. c. 604). Sie ist es daher, die die Sittlichkeit der einzelnen Person kennzeichnet. Denn « die Gesinnung hat eine von aller Erfahrung und allem Erfolge des Handelns unabhängige Materie von Werten in sich, sie bestimmt die Wertwelt der Persönlichkeit » (l. c. 160).

Zur « *Tugend* » wird die Gesinnung, sofern sich mit ihrem Wertgehalt das Bewußtsein eines « Tunkönnens » verbindet (l. c. 129, Anm. 2). Scheler definiert sie als « die unmittelbar erlebte Mächtigkeit, ein Gesolltes zu tun », das Laster dagegen als die unmittelbar erlebte « Ohnmacht gegenüber einem als ideal gesollt Gegebenen » (l. c. 209¹).

Die Nähe der Tugend zum Kern der Person ersieht man daraus; daß sie als « eine Qualität der Person selbst » bezeichnet wird (Vom Umsturz ... I 15). « Beschaffenheiten der Person, sofern sie ... abhängig von der Güte der Person variieren, heißen Tugenden; Laster, sofern sie abhängig von ihrer Bösheit variieren » (Formalismus 83). Trotzdem sind sie nicht das Letzte, das Persönlichste. Es gibt über Gesinnungs- und Tugendwerte hinaus noch den « Wert der Person als Person » (Symp 178; Formalismus 99). Person als Aktzentrum ist auch Ursprungsprinzip von Gesinnung und Tugend (Symp 178). Und darum eignet ihr selbst eine Werthaftigkeit, die höher steht als bloße Aktwerte und Tugendwerte (Formalismus 100). Aber nicht nur die Aktwerte, nicht nur die Tugendwerte, auch dieser Personwert im engsten Sinn kennzeichnet die Person als *objektgerichtetes*, intentionales « Bewußtsein von »:

c) Die Gegenstandsgerichtetheit von Gesinnung und Tugend, als den repräsentativen Formen der eigentlichen Personwerte, führt nun aber im schelerschen System zu einer *Aporie*, auf die wir gleich jetzt aufmerksam machen müssen. Als sittlich gute Einstellungen müssen Gesinnung und Tugend auf die höheren Werte ausgerichtet sein. Die höheren Werte sind jedoch Personwerte. Infolgedessen ergäbe sich die eigene Vollkommenheit, bzw. Vervollkommnung als das Ziel, als der Sinn des sittlichen Lebens und Strebens.

Indes betrachtet Scheler als eines der Wesensmerkmale seines ethischen Personalismus den Satz, « die Person könne nur dadurch ihren höchsten Selbstwert faktisch erreichen, daß sie ihn in keinem Akte des

¹ Vgl. Vom Umsturz der Werte, Leipzig 1919, I 14 ff.

Wollens intendiert ». « Nur wer sich verlieren will, wird sich gewinnen » (Formalismus 522, dazu 527 f.). Die Begründung, die der Autor für diese These gibt, ist doppelter Natur : Einstellung auf die eigene Vollkommenheit, die eigene Würde fällt mit « Sittenstolz » und « Pharisäismus » zusammen (l. c. 527 ; Vom Umsturz . . . I 18 f.). Das Wertwachstum der Person wird nur ermöglicht durch eine reine Ausrichtung auf die « zu realisierenden Sachwerte und Zustandswerte ». — Der tiefere Grund aber liegt in der aktualistischen Personauffassung. Da die Person keine Substanz darstellt, da mithin ihr ganzes Wesen und Sein irgendwie in ihren Akten liegt, so müssen auch die Werte an dieser reinen Aktualität teilnehmen, sofern sie eigentliche Personwerte sind. Die Akte aber bilden völlig ungegenständliche Wesenheiten, sie stehen der gesamten Objektwelt in irreduktiblem Gegensatz gegenüber (cf. Formalismus 388, 401 ; Symp 239 f. ; Vom Umsturz . . . II 40 f.). Sofern es nun wirklich Akt- und Personwerte gibt, so sind auch sie nicht objektivierbar : sie können nicht intendiert, nicht in gegenständlicher Einstellung erfaßt werden¹. Dies geht so weit, daß Scheler die Liebe zur Person auflösen will in ein « Mitlieben » mit der Person. Selbst die Liebe zu Gott gilt ihm als widersinnig, da auch der Wert des Göttlichen, das « summum bonum » kein Sachwert, sondern ein Aktwert sei. Gottesliebe habe darum nur Sinn als ein « amare *in* Deo »².

Der schelersche Personalismus endet hier in einem Widerspruch : Der Definition des sittlich Guten gemäß müssen die Personwerte als die höheren allem andern vorangestellt werden. Als Personwerte sind sie aber nicht intendierbar. Wir vermögen hier nur das Paradox aufzudecken, nicht aber es auf Schelers eigenen Grundlagen zu beheben.

B. Psychophysisch indifferenter (spiritualistischer) Personalismus

Person ist für Scheler nicht die Einheit « Mensch », sondern ausschließlich das rein geistige Aktzentrum, welches sich die psychophysischen Komponenten der menschlichen Natur noch vergegenständlicht. Damit soll nicht ein Zuordnungsverhältnis geleugnet werden. In seinem erst posthum veröffentlichten Aufsatz über « Tod und Fortleben » betrachtet es der Autor sogar als eine « Wesenseinsicht », « daß zu einer Person ein Leib gehört » (Nachlaß 47), was freilich nur unter Einengung des Personbegriffes auf den Menschen richtig ist. Doch selbst

¹ Formalismus 527 ; Symp 176, 180. Cf. CANTIUS a. a. O. 41 f.

² Vom Umsturz . . . I 111 ; Symp 177. Cf. PRZYWARA, Religionsbegründung. Max Scheler - J. H. Newman, Freiburg i. Br. 1923, S. 41.

hier wird das Verhältnis als ein letztlich nur äußeres angesehen. Das «Wesen der Person» bleibt unabhängig vom «Lebensrhythmus ihrer zugehörigen Vitaleinheit» (l. c. 33), sodaß der Annahme eines persönlichen Fortlebens durchaus nichts im Wege steht.

Der reine Spiritualismus der Personontologie macht sich ethisch in doppelter Weise bemerkbar :

a) Das sittliche Ideal wird nicht am menschlichen Subjekt abgelesen, ihrer dem Gefüge der Anlagen und Kräfte einwohnenden Finalität entnommen. Das sittliche Ideal wird vielmehr aus dem apriorischen Objektreich des Geistes geschöpft, das wohl die menschliche Realität irgendwie widerspiegelt, selber aber keineswegs von ihr abstrahiert ist.

b) Derselbe Spiritualismus führt notwendig zu einer seltsamen Entwertung des Wollens und Handelns im Ethischen, zugunsten einer paradoxerweise rationalistisch anmutenden Überschätzung des Erkennens. Gewiß ist auch das Wollen ein echt intentionaler Akt¹, aber er ist dem Erkennen gegenüber sekundär, abgeleitet. Die sittliche Güte oder Schlechtigkeit einer Person hängt nun aber vollends an ihrer Grundintentionalität den Werten gegenüber, d. h. an ihrer Liebes- und Haß-, und demzufolge an ihrer Erkenntniseinstellung. Evidente und volladäquate Erkenntnis, was gut sei, bestimmt auch das Wollen notwendig (Formalismus 607 f.). Und in diesem Sinne, «aber auch nur in ihm», «restituiert sich der Satz des Sokrates, daß alles 'gute Wollen' in der 'Erkenntnis des Guten' fundiert sei; resp. alles böse Wollen auf sittlicher Täuschung und Verirrung beruhe» (l. c. 65; cf. Nachlaß 158).

Streben und Wollen sind dem doppelten Einfluß einer «*vis a fronte*» und einer «*vis a tergo*» ausgesetzt. Die im Fühlen zu Tage tretenden Werte üben auf das Streben und Wollen eine Kraft der Anziehung aus. Sie bilden das fundamentale Intentionalobjekt des Strebens; sie spielen die Rolle der «Motivation» (l. c. 357). Das Streben und Wollen erfährt aber auch die Wirkung einer «*vis a tergo*». Diese wird ausgeübt durch das zuständige Lust- oder Unlustgefühl. Die Gefühlszustände sind gleichsam die «Quelle» oder die «Triebfeder», die dem Streben und Wollen den Anstoß geben (l. c.).

So erscheint der Wille und erscheinen die Akte der realisierenden Tat nur mehr als Ausdruck und Ausfluß tieferliegender Kräfte. Der

¹ Cf. Formalismus 33 f., 134, 401, 407. Wir können G. GURVITCH nicht beipflichten, wenn er (in: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris 1949², S. 142 f.) Scheler eine «*négation du caractère intentionnel de la volonté*» zum Vorwurf macht.

sittliche Wert einer Person ist bereits entschieden, ehe es zu den Willensakten kommt¹. Diese seltsame Minderbewertung des Willenslebens ist übrigens nur die Kehrseite eines fundamentalen Mangels der Person-ontologie, nämlich der Vernachlässigung des Freiheitsproblems².

C. Emotionaler Personalismus (« ordo amoris »)

Die schelersche Person ist eine a-substantiale Einheit wesensverschiedener Akte. Obwohl diese Akte phänomenologisch unreduzierbare Wesenheiten darstellen, so besteht unter ihnen doch ein Verhältnis der Fundierung. Wollen stützt sich auf Erkennen. Beide aber, Erkennen und Wollen, haben die Liebe zur Wurzel.

In Liebe und Haß sind die Urintentionen der Person grundgelegt, die den Spielraum für alles mögliche Erkennen und Wollen abstecken (cf. Nachlaß 159). Aus der Liebe fließt alle Erkenntnis, namentlich die Werterkenntnis hervor. Sie stellt jene « Bewegung des Geistes » dar, die Werterkenntnis erst ermöglicht, indem sie die Augen öffnet für den Wertgehalt des Gegenstandes (Symp 170). Auch das Wollen ist bereits durch den Ordo amoris determiniert. Es ist so, « daß unsere Willensakte bestimmt werden durch unsere Wertungsweisen, in letzter Linie durch das, was wir lieben und hassen, durch die Struktur unseres Wertvorziehens und Nachsetzens » (Nachlaß 158).

Deshalb gilt: « Wer den Ordo amoris eines Menschen hat, hat den Menschen. Er hat für ein moralisches Subjekt das, was die Kristallformel für den Kristall ist » (l. c. 238). Der Grund des Geistes ist eben die Liebe und dies deshalb, weil Gott, der Urgeist, Liebe ist (Symp 177).

Als der Grundakt der Person hat die Liebe, auch *ethisch* gesehen, höchste Bedeutung, so sehr, daß « das sittliche 'Gutsein' einer Person . . . sich nach dem Maße der Liebe bestimmt, die sie hat » (l. c. 175). Die Liebe gilt Scheler (unter den Akten) als « der ursprünglichste Träger des 'Guten' » (l. c. 176). Nun ist freilich noch nicht jede Liebe überhaupt ein sittlich wertvoller Akt. « Diesen besonderen Wert hat die Liebe, sofern sie Liebe der Person zur Person selbst ist » (l. c. 178).

¹ Auf die mangelhafte Berücksichtigung des Willens haben verschiedene Autoren bereits hingewiesen. Vgl. z. B. KÜHLER O., Wert, Person, Gott, 25, 45. — Selbst HESSEN J., Wertphilosophie, Wien/Zürich 1937, S. 159 urteilt: « Eine wesentliche Funktion kommt bei Scheler zu kurz: der Wille. Der Geist wird zu einseitig als 'schauender' Geist bestimmt. Er erscheint als Vermögen der 'contemplatio', nicht der 'actio'. » Cf. D. VON HILDEBRAND, a. a. O. 347, 350 f.

² Cf. CANTIUS a. a. O. 57. N. HARTMANN sucht diesem Mangel abzuhelfen und seine Wertethik um den Begriff der Freiheit zu konzentrieren.

Die sittlichen Werte haften, wie wir an Ort und Stelle gesehen haben, an den Akten der Wertrealisierung. « Der Wert 'gut' — im absoluten Sinne — ist . . . derjenige Wert, der wesensgesetzmäßig an dem Akte der Realisierung desjenigen Wertes erscheint, der (für die Erkenntnisstufe des ihn realisierenden Wesens) der höchste ist ; . . . Relativ gut . . . aber ist der Wert, der am Akte erscheint, der auf die Realisierung eines — vom jeweiligen Wertausgangspunkte angesehen — höheren Wertes gerichtet ist » (Formalismus 21). — Wieso ist nun die Liebe der sittlich höchstwertige Akt? Das kann sie definitionsgemäß nur sein, wenn sie Realisierung von höheren oder höchsten Werten bedeutet. Dies trifft nun tatsächlich immer irgendwie zu.

Liebe kann grundsätzlich auf Gegenstände des ganzen Wertreiches gehen (Symp 175). Auf welchen Gegenstand sie aber sich beziehen mag, immer treibt sie darauf hin, den Gegenstand « zu den für ihn und nach seiner idealen Bestimmung möglichen höchsten Werten » zu führen (l. c. 174). Sie gilt dem Gegenstand um seines Wertes willen. Als Wert-intentionalität besitzt sie nun aber eine Dynamik, die genau der objektiven Rangordnung der Werte entspricht und aus ihrem eigenen Wesen heraus auf die je höheren Werte zielt.

Ihren konkreten sittlichen Wert erhält die Liebe, insofern sie sich auf die Person richtet, als auf dasjenige Wesen, das alles Dingliche, alles Sachliche an Wert unendlich überragt, und das auch allen andern Personen gegenüber eine unvertretbare, einmalige Würde beansprucht, die gerade und einzig sie sehen macht (cf. Symp 178)¹.

Ihre eigene Dynamik, ihre Hinbewegung zum höheren Wert führt die Liebe schließlich über die menschlichen Dimensionen hinaus zu Gott, als dem unendlichen Wert, als dem « *summum bonum* », in dem allein der « wesensunendliche Prozeß » (Nachlaß 241) der menschlichen Wert-intentionalität zur Ruhe kommt².

Nun ist aber, wie die Person überhaupt, so auch die unendliche göttliche Person keine Substanz, der Werte gegenständlich inhärieren, sondern Aktualität, im Gegensatz zur menschlichen Person sogar « *actus purus* » (Vom Ewigen II 155). Das « *summum bonum* » erst recht ist

¹ Näheres im folgenden Abschnitt.

² « Immer war uns . . . die Liebe dynamisch ein Werden, Wachsen, Aufquellen der Dinge in die Richtung des Urbildes, das in Gott von ihnen gesetzt ist. Also ist jede Phase dieses innern Wertwachstums der Dinge, welche die Liebe schafft, immer auch eine Station — wenn auch eine noch so entfernte, vermittelte Station auf dem Wege der Welt zu Gott . . . » (Nachlaß 237).

daher Aktwert und — da die Liebe der Urakt ist — der Aktwert des unendlichen Liebens. Infolgedessen bedeutet für Scheler auch alle menschliche Liebe zu Gott nicht mehr Bewegung auf das Unendliche zu, um in ihm zu ruhen, sondern Teilhabe und Teilnahme an der Liebe, welche die Gottheit bewegt, « Mitvollzug des unendlichen Liebesaktes Gottes zu sich selbst und zu seinen Geschöpfen » (l. c. 208) ; also nicht *amare Deum*, sondern « *amare in Deo* », und zwar « *amare mundum in Deo* » und « *amare Deum in Deo* » (Symp 177) ¹.

D. Intersubjektiver Personalismus

Die Sittlichkeit liegt fundamental im Verhalten der Person zu den Werten. Eine erste Grundlegung der Ethik ist daher möglich ohne Rücksicht auf die Intersubjektivität ². Deren Miteinbeziehung bedeutet nun aber eine wesentliche Konkretisierung des Wertpersonalismus.

a) *Sittliche Individualität*

Nach Kant liegt die Würde der Person in ihrer Autonomie. Eine Autonomie im Sinne absoluter « Selbstgesetzgebung » anerkennt Scheler nicht. Die Selbstherrlichkeit, die unser Autor dem sittlichen Subjekt zugesteht, liegt innerhalb der Grenzen, die vom objektiven Wesensordo gezogen sind : Sie beruht ausschließlich in der eigenen Einsicht in das objektiv Gute und Böse sowie in der Willensmächtigkeit, das Gute oder Böse selbst zu wollen (Formalismus 515).

Indes, trotz dieser definitiven Ausrichtung am Objektiven ist es gerade die schelersche Ethik, die den « Selbstwert » der Individualität uneingeschränkt anerkennt. Und es ist paradoxerweise die Autonomie-Ethik Kants, die das Individuum entwertet, die Person entpersönlicht — durch die geforderte Angleichung an eine allgemeine transzendente Vernunftperson (cf. l. c. 384-387 ; Vom Ewigen II 352 f.).

Individualität bedeutet für Scheler nicht eine nur negative Einschränkung und Beschneidung, sondern einen positiven Vorzug, ein einzigartiges Privileg, das den einzelnen allen andern gegenüber aus-

¹ Zum Problem der Liebe bei Scheler vgl. die Ausführungen PRZYWARAS in : Religionsbegründung, 39-66. Seine « fast mathematische » « Gleichung » zwischen Person und Liebe scheint uns allerdings überspitzt. Denn nach Scheler ist die Liebe ihrerseits noch fundiert im « Sein der Person » (cf. Formalismus 397 f.).

² « Der Kern aber aller theoretischen Ethik, die Lehre von der objektiven Rangordnung der Werte, kann ohne jeden Hinblick auf den Bestand der Tatsache 'Ich und Anderer', 'Individuum und Gemeinschaft' aufgebaut werden » (Symp 79).

zeichnet. Die individuelle Person ist nicht bloß ein numerisches Exemplar einer species (Formalismus 535), die ledigliche Wiederholung eines ohnehin Bestehenden, sondern ein « unwiederholbares » (l. c. 522), « unvertretbares » (l. c. 556), « einmaliges » Sein (l. c. 529) und darum auch Träger eines « einmaligen Wertes » (l. c.).

Die Originalität ihres personalen Seins äußert sich wesensgesetzmäßig in ihren intentionalen Akten und demzufolge auch in ihren Objekten, in ihrer « Welt ». Der *Eigenart* seiner Aktwesen entsprechend, vermag der einzelne (neben einem Grundstock allgemeingültiger Einsichten, die grundsätzlich allen Individuen zugänglich sind) ganz bestimmte, nur ihm allein geltende Gehalte, Nuancen, Qualitäten der Gegenstände zu erfassen, während ihm andererseits die individualgültigen Wesenserfahrungen der übrigen Aktzentren verschlossen bleiben ¹.

Die Idee dieser Individualisierung nicht nur der tatsächlichen, sondern auch der möglichen Einsichten führte Scheler, wie wir bereits erwähnt haben (S. 282), zur These, daß jeder Individualperson eine Individualwelt entspreche und folgerichtig auch eine individualgültige Wahrheit.

Was von der Wesenswelt allgemein gilt, gilt insbesondere auch von den Werten. Jedes personale Individuum hat seine eigene Wertwelt. Und aus dieser eigenen Wertwelt ergibt sich für jeden einzelnen auch ein eigenes sittliches Sollen, eine besondere ethische Berufung, ein « individualpersönliches Wertwesen », das er in sich selbst auszubilden die Möglichkeit und die Aufgabe hat (Formalismus 508 ff.), und das Scheler auch als das « persönliche *Heil* » bezeichnet ². Der Akt aber, durch den allein das ideale Wertwesen einer Person faßbar wird, ist « das in Liebe fundierte volle Verstehen dieser Person ». Im Falle des eigenen Heiles ist es also die « Selbstliebe » (die mit Egoismus nicht das Geringste zu tun hat) (cf. l. c. 511).

Nicht Entpersönlichung ist der Sinn der sittlichen Existenz, sondern vielmehr Ausprägung des eigenen Selbstwertes. Nicht im Allge-

¹ « Wesen » hat nach Scheler mit « Allgemeinheit » nichts zu tun. « Erst der Hinblick von einer Wesenheit auf Gegenstände der Beobachtung ... und induktiven Erfahrung macht die Intention ... zu einer solchen, die, sei es auf Allgemeines, sei es auf Individuelles, geht. Die Wesenheit selbst aber ist weder allgemein noch individuell » (Formalismus 508 f.).

² Genau so wenig wie den Ausdruck « Endsinn » (cf. oben S. 285) versteht Scheler den Ausdruck « Heil » im Sinne eines Zweckstrebens. Er meint damit lediglich die objektive Wertvollkommenheit einer Person. Deren « subjektives Korrelat » bezeichnet er nämlich als « Seligkeit » (Vom Ewigen II 351).

meinen unterzutauchen, sondern mehr und mehr sie selbst zu werden, ist die Forderung, die Einladung, die von ihrem Wesenswert an die Person geht.

Dies bedeutet nun aber keineswegs Verschließung. Denn der « Wesenswert meiner Person » (l. c. 510) steht zugleich in unlösbarem Zusammenhang mit dem Ganzen.

b) *Sittliche Solidarität*

Die verschiedenen individualpersönlichen Wertwesen bilden eine überindividuelle Sinneinheit. Sie sind, obwohl je für sich Eigenwerte, Selbstwerte, zugleich auch Funktionswerte einer umfassenderen Ordnung. In der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit, in dem unübersehbaren Wechsel der Individuen und der Gruppen, der Völker und Rassen, der Nationen und Kulturkreise vollzieht sich die progressive *Explicatio*, die historische Entfaltung der absoluten Wertfülle. Jedes Individuum bringt einen besonderen Aspekt derselben zum Aufleuchten. Jede Epoche in der Geschichte und jeder Augenblick in einem Menschenleben bieten unwiederbringliche, einmalige Möglichkeiten der Werterfassung und der Wertrealisierung. Aber nur die Totalität der gesamten Menschheitsgeschichte, nur das Zusammenwirken aller kann den Wertinbegriff, kann « das höchste Gute zur Darstellung bringen » (l. c. 534, Anmerkung ; 512 ff.)¹.

Die Differenzierung der individualpersönlichen Wertwesen und ihre gleichzeitige Sinnverwobenheit und Einheit bildet die axiologische Voraussetzung für die intersubjektive Kommunikation. Diese hat daher auch eine hervorragende ethische Bedeutung. Die endlichen Personen sind nicht bloß der Erkenntnis nach, sondern auch moralisch aufeinander hingebordnet und aufeinander angewiesen. Aus der « wesensmäßigen Gegenseitigkeit und Gegenwertigkeit aller sittlich relevanten Verhaltensweisen » ergibt sich das « Prinzip der Solidarität » (l. c. 557).

Der entscheidende Akt ist auch hier die Liebe. Wie in der Selbstliebe « die Person zum vollen Verstehen ihrer selbst und damit zum Anschauen und Fühlen ihres Heiles gelangt » (l. c. 511), so ist die *Nächstenliebe* die eigentliche Entdeckerin des einzigartigen und unersetzbaren Personwertes des andern (Symp 179 f.). Durch ihr anerkennendes,

¹ Das religiöse Bewußtsein sieht die absolute Wertfülle in unendlicher Einfachheit zusammengeballt in der Wertqualität des Heiligen = Göttlichen. Alle Werterscheinungen im Raume der Welt sind im Verhältnis zu diesem transzendenten Urwert bloße endliche *Explicatio* (cf. Formalismus 612 ff.).

ehrfurchtsvolles Eingehen auf das Eigenwesen, auf den Eigenwert des Du kann diese Liebe nicht anders, als das Du zur «Gegenliebe» bestimmen (l. c. 177 ; Formalismus 559). Durch die Liebe hilft jeder dem andern, zu seinem höchsten Wert vorzudringen. In der gegenseitigen Liebe baut sich der sittliche Kosmos, das «solidarische Reich bester Personen» (Formalismus 597) auf. Sie ist es, die nach Scheler die größte sittliche Macht darstellt. «Der Bestand eines Bösen» ist immer «in dem schuldhaften Mangel der Liebe Aller zum Träger des Bösen mitgegründet» (Symp 177). Und dies heißt nun, daß «Jeder an der 'Schuld' eines Anderen 'mitschuldig' ist und Jeder an den positiven sittlichen Werten aller Anderen ursprünglich teil hat» (l. c. ; cf. Formalismus 556).

E. Religiöser Personalismus (Autonome oder theonome Ethik ?)

Ogleich phänomenologisch selbständige, d. h. in sich faßbare Wesensgehalte, sind die Werte metaphysisch gesehen doch noch fundiert in Gott (cf. oben S. 278, Anm. 1). Desgleichen weist auch die Person, nach ihrem Wesenssinn befragt, zurück auf einen transzendenten Ursprung. Daher die Frage: Ist der Gottesbegriff nicht etwa doch Voraussetzung für den Sinn und die Geltung der materialen Wertethik und des ethischen Personalismus ?

Genauer betrachtet weist die Frage gewissermaßen drei Dimensionen auf und erheischt dementsprechend auch drei verschiedene Antworten.

Die Frage stellt sich zunächst am phänomenologischen Ausgangspunkt der Wertethik. Gehört zu den Daten, auf welche dieselbe sich unmittelbar und direkt stützt, auch der Gottesbegriff ? In zweiter Linie taucht das Problem aber auch auf vom Endpunkt her: Ist vielleicht die Anlage der Wertethik und des Wertpersonalismus so, daß sie in ihrer progressiven Entfaltung und Sinnvertiefung notwendig auf die Gottesidee hinführen — als auf den Grund ihrer eigenen Möglichkeit ? Schließlich kann aber auch, nachdem der Gottesbegriff (und alles religiös-metaphysische Wissen) vollends vorausgesetzt ist, gefragt werden, ob Wertethik und Wertpersonalismus damit verträglich seien, beziehungsweise, welchen Wandel sie durchmachen im Blick des religiösen Bewußtseins.

a) *Der phänomenologische Ausgangspunkt: Unabhängigkeit der Wertethik von der Gottesidee*

Die phänomenologische Ethik erhebt den Anspruch, voraussetzungslos zu sein. Sie baut sich aus eigenen und ursprünglichen Evidenzen

auf: den Wertphänomenen und ihrer Rangordnung. Ihre Ergebnisse sind nicht deduktiv aus den Prämissen der Metaphysik noch aus denen der Religion gewonnen, sondern intuitiv, in unmittelbarer Wesensschau.

Das religiös-metaphysische Bewußtsein sieht die Werte in Gott verankert. Aber rein phänomenologisch verweisen die Werte auf nichts anderes als auf sich selbst (cf. Formalismus 46). Sie sind unreduzierbare, im intentionalen Fühlen « selbstgegebene » Gehalte, die auch die sittliche Sollensforderung bereits phänomenal in sich schließen. Die Grundlegung der Ethik ist also möglich ohne jeden Regreß auf die Gottesidee¹. Der in der unmittelbaren Werterfahrung zugängliche Gehalt reicht hin².

Diese Selbständigkeit der Metaphysik und der Religion gegenüber teilt die materiale Wertethik mit der Vernunftethik Kants und all den Moralsystemen, welche die Sittlichkeit vom göttlichen Gebot loslösen. Der Vorzug der phänomenologischen Ethik in den Augen Schelers beruht nun aber darin, daß sie diese Selbständigkeit in objektiven Wesensgegebenheiten grundzulegen vermag.

Über die Ausdeutung dieser Gegebenheiten herrscht freilich auch unter den Phänomenologen keine Einheit. Nicolai Hartmann sieht in ihnen ein Letztes und Absolutes, das in keinem Betracht auf ein anderes verweist. Und dem gemäß ist nach ihm auch die Autonomie der Ethik eine absolute und uneingeschränkte. — Für Scheler dagegen bleiben die Werte bei aller phänomenologischen Selbstgegebenheit und Selbständigkeit noch einlegbar in tiefere religiös-metaphysische Synthesen. Aber schon das Blickfeld der Ethik selbst hat keine scharfen Grenzen: Ihre eigenen Wesenslinien, wenn sie ausgezogen werden, verlaufen unausbleiblich ins Religiöse:

¹ Im Vorwort zur 3. Auflage des « Formalismus » (XIV) schreibt Scheler: « An eine *Begründung* der Ethik auf irgend eine Art Voraussetzung über Wesen und Dasein, Idee und Wille *Gottes* hatte der Verfasser . . . auch in diesem Werke nie einen Augenblick gedacht. » Vgl. den Ausdruck (l. c. 620): « Die von aller philosophischen Untersuchung der Religion und des *religiösen* Ethos unabhängigen und unabhängig gültigen Fundamentelehren der Ethik. »

² PRZYWARA (Religionsbegründung, 99) schreibt, das « innere Erfassen » von Gottes Personalität, « wie es der Religion . . . eigen ist », sei « im eigentlichen Sinne die 'Fundierung' alles Erfassens sittlicher Werte ». Dies ist keineswegs der formelle Standpunkt Schelers, sondern nur die Ausziehung einer Konsequenz der schelerischen Lehre der Participatio (cf. oben S. 283). Diese aber wird von Scheler nicht als phänomenale Tatsache, sondern als nachträgliche metaphysisch-religiöse Deutung angesehen (cf. Vom Ewigen II, 344 f., 349).

b) *Die Anlagen zur Transzendenz*

aa) Die materiale Werthierarchie, in Schelers Sicht, gipfelt in der Wertmodalität des *Heiligen* (s. oben S. 278, Anm. 1; cf. Formalismus 107 f.). Das Heilige aber ist ein spezifischer Objektgehalt des religiösen Bewußtseins. Es bedeutet wesentlich die Wertqualität des Göttlichen (cf. l. c. 302 ff.). Nur sekundär, nur in abgeleitetem, analogischem Sinne kann es Attribut auch endlicher Personen sein; es handelt sich dann um partizipative, relative Heiligkeit, die zurückweist auf die absolute Sphäre des Heiligen = Göttlichen.

Indem die Wertethik das Heilige in den Wesensbestand ihrer materialen Wertordnung aufnimmt, begibt sie sich aber ihrer absoluten Selbstständigkeit der Religion gegenüber. Denn die Qualität des Heiligen kann sie nur dem religiösen Bewußtsein entnehmen (cf. l. c.; Vom Ewigen II 120). Und doch sind es ihre eigenen Prinzipien, welche die Ethik zu dieser Anleihe zwingen. Sie hat als Grundlage nicht eine bestimmte Klasse von Werten, sondern das gesamte Wertreich, soweit es sich dem menschlichen Bewußtsein gegenständlich darbietet¹. Dazu zählen nun aber auch die religiösen Werte, wiewohl sie in einer eigenen und unreduzierbaren Aktart (nämlich dem religiösen Akt) zur Gegebenheit kommen (Vom Ewigen II 120). Die Erfahrung des Heiligen gehört genau so wie diejenige der unteren Qualitäten zur Wesensmitgift des menschlichen Geistes (l. c. 121, 281). Es bedarf dazu weder einer übernatürlichen Offenbarung, noch besonderer genialer Veranlagung. Das normal entfaltete personale Aktzentrum stößt auf seinem Wertentdeckungszug unfehlbar auf diese letzte und höchste, alle andern in die Distanz des Endlichenweisende Werthaftigkeit des Absoluten, die man (nach dem Autor) am besten als das « Heilige » bezeichnet.

Das sittliche Bewußtsein, das ganz auf die Rangordnung der gegenständlichen Wertqualitäten eingestellt ist, kann sich dem Heiligen nicht nur nicht verschließen; es muß sich von ihm als dem « absolut höchsten Werte » geradezu beherrschen lassen. Das heißt nun aber, daß es von Anfang an mit dem religiösen Bewußtsein Hand in Hand geht. « Der Satz, daß das Heilige . . . allen andern Werten vorzuziehen sei », « ist der ewige Verknüpfungsgrundsatz von Religion und Moral » (Vom Ewigen II 112 f.).

¹ Die spezifisch ethischen Werte setzen das Vorhandensein anderer, verschiedener Werte gerade voraus. Cf. oben S. 277 f.

Der Rahmen einer bloß « humanen » Ethik ist daher zum vornherein gesprengt (cf. Formalismus 299). Die materiale Wertethik schelerscher Prägung steht *ab ovo* im Lichte eines Transzendenten, Göttlichen ; des Göttlichen freilich *nur, insoweit dieses wertmäßig erfahrbar ist*. Die Idee eines personalen Gottes, eines Schöpfers oder gar Gesetzgebers ist damit keineswegs mitgesetzt, noch vorausgesetzt. Genau in diesen Grenzen kann der Autor den Satz aufrechterhalten, die materiale Wertethik ruhe auf einem Fundament, das unabhängig sei von jeder Art « Voraussetzung über Wesen und Dasein, Idee und Willen Gottes » (l. c. XIV). Unabhängigkeit auch vom religiösen *Wertbewußtsein* kann damit nicht gemeint sein, außer es handle sich um einen flagranten Widerspruch im System.

bb) Wie die objektive Wesenswelt, mit der es die Ethik zu tun hat, die Wertqualität des Göttlichen einschließt, so führt auch das sittliche *Subjekt*, die menschliche Person, so sie im Tiefsten verstanden werden soll, zu Gott. Gewiß ist die Person als intentionales Aktzentrum, als noetisches Korrelat der gegenständlichen Welt, in einem ersten abstrakten Entwurf verständlich in sich. Aber die Konkretisierung und Vertiefung der Korrelation von Akt und Gegenstand führt zum Ergebnis, daß die menschliche Intentionalität wesensursprünglich nur *Participatio* an der Intentionalität des unendlichen göttlichen Geistes bedeutet ¹.

Indes, auch schon der Tatbestand, daß die menschliche Person Zugang hat zur Wertsphäre des Göttlichen, weist den Menschen über sich selbst hinaus. Denn nicht anderswoher als von der gegebenen Wertwelt, empfängt er seine sittliche Berufung. Indem nun die Wertwelt gipfelt im Wert des Heiligen = Göttlichen, leitet sie den Menschen auf Gott hin. Sie zieht ihn hinein in die Transzendenz. Und erst in dieser Transzendenz entfaltet sich sein tiefstes Wesen ².

¹ Vgl. die Bemerkung (Stellung des Menschen im Kosmos, 105), daß « mit ... innerer Notwendigkeit der Mensch in demselben Augenblick, in dem er durch Welt- und Selbstbewußtsein ... Mensch geworden ist, er auch die formalste Idee eines überweltlichen, unendlichen und absoluten Seins erfassen muß ».

² « Der 'Mensch' als das 'höchstwertige' irdische Wesen und als sittliches Wesen betrachtet, wird selbst faßbar und phänomenologisch erschaubar erst unter Voraussetzung und 'unter dem Lichte' der Idee Gottes. So daß wir geradezu sagen können : Er ist richtig gesehen nur die Bewegung, die Tendenz, der Übergang zum Göttlichen ... So macht die Intention des Menschen über sich und über alles Leben hinaus eben sein Wesen aus. Das eben ist der eigentliche Wesensbegriff des 'Menschen' : Er ist ein Ding, das sich selbst ... transzendiert » (Formalismus 298 f. ; cf. Umsturz I 295 f., 303).

N. B. « Nicht die Idee Gottes, im Sinne einer existierenden ... Realität frei-

cc) Ein weiterer Ansatzpunkt zur Transzendenz liegt im *Gemeinschaftsethos*. Gewiß fließt das Prinzip der sittlichen Solidarität unmittelbar aus der « wesensmäßigen Gegenseitigkeit und Gegenwertigkeit aller sittlich relevanten Verhaltensweisen » (Formalismus 557). Aber die geforderte Gemeinschaft erweist sich, tiefer betrachtet, als möglich und sinnvoll doch nur auf dem religiös-metaphysischen Hintergrund gemeinsamer Einwurzelung aller endlichen Personen in einer unendlichen Person der « Person der Personen » (cf. l. c. 518, 542, 546 ; Symp 142 f., 248 ; Vom Ewigen I 153 f.). Sittliche Solidarität bedeutet darum letztlich für Scheler Solidarität vor und in Gott. Die « höchste Form » sittlicher Gemeinschaft ist mithin die « religiöse Liebesgemeinschaft » (Formalismus 518).

dd) In ähnlichem Zusammenhang mit dem Göttlichen steht auch die konkrete Ordnung der personalen Vorbilder, der *Wertpersontypen*. Eine gewisse Grundintuition derselben mag unabhängig von der Gottesidee gegeben sein. Der Hintergrund, auf dem sie ihren Wesenssinn entfalten, ist doch die Wertfülle Gottes, deren endliche *Explicatio* sie darstellen (cf. l. c. 612 ff.). Abermals stößt hier der Wertethiker, im Versuch eigener Vertiefung, in den religiösen Bezirk vor. Er schließt darum sein Hauptwerk unter anderem mit der Bemerkung : « Da für alle Vorbilder und Gegenbilder und für die ihre Gestaltung regierenden Wertpersontypen die Idee Gottes ursprünglich bestimmend ist, so fordert der natürliche Fortgang dieser Untersuchungen zunächst eine Wesenslehre von Gott » (l. c. 619).

Die Unabhängigkeit der Moral der Religion gegenüber ist demnach keine absolute. Die Werterfahrung des Heiligen gehört geradezu zu ihren Grundlagen. Und je tiefer die (schelersche) Wertethik in ihre eigenen Fundamente eindringt, je konsequenter sie ihre eigenen Wesenslinien fortführt, umso wirksamer wird sie ins Kraftfeld der Gottesidee getrieben, umso enger verschwistert sie sich mit der Religion¹.

lich ist es, die . . . vorausgesetzt ist, wenn wir das Wesen des Menschen erschauen wollen, es ist vielmehr nur die Qualität des Göttlichen oder . . . Heiligen, in einer unendlichen Seinsfülle gegeben » (Formalismus 302).

¹ « In ihren vollkommenen Stufen sind Religiosität und Moralität nicht wesensunabhängig, sondern *wesensabhängig* von einander . . . Sie werden von einander erst wesensunabhängig, wenn entweder die Moralität oder die Religiosität oder beide unvollkommen sind und sie werden umso unabhängiger, je größer diese Unvollkommenheit ist » (Vom Ewigen II 356 f.).

c) *Die Wertethik im Lichte des religiösen Bewußtseins*

Die Materiale Wertethik vermag sich — wie wir sahen — in ihrem Grundgefüge zu konstituieren unter Absehen, zwar nicht von der religiösen *Werterfahrung*, wohl aber von der Idee eines persönlichen Schöpfergottes und Gesetzgebers. In der Vertiefung ihres Selbstverständnisses drängt sie indes mehr und mehr auf die Einbeziehung des religiösen Hintergrundes, dem sie ihre Sinnstiftung verdankt.

Zum Schlusse erhebt sich die Frage, wie sich das definitiv konstituierte und nun vollends vorausgesetzte religiöse Bewußtsein zur Grundkonzeption der Materialen Wertethik stelle.

Nicolai *Hartmann* meint zwischen Religion und Ethik eine « unlös-bare Antinomie » zu erblicken¹. Im Bewußtsein der Ethik, so behauptet er, sind die Werte vollkommen « autonom »; d. h. sie sind « nicht um eines andern willen, sondern rein aus sich selbst heraus und um ihrer selbst willen wertvoll » und stellen darum das absolut letzte und einzige Sollensfundament dar. Dieser These setze die Religion die Antithese gegenüber: alle sittliche Sollensforderung sei im Grunde Gottes Gebot, Ausdruck seines Willens, und deswegen erst werde ihr Inhalt vom Menschen, an den sich das Gebot richte, als Wert empfunden. Religion bedeute demnach « Theonomie », Ethik aber « Autonomie ».

Dem Wortlaut nach findet sich eine ähnliche Formel auch bei Scheler. In « Vom Ewigen im Menschen » (II 352) heißt es: « Evident scheint uns der Satz: Wenn es einen Gott gibt, so ist eine absolute Autonomie der praktischen Vernunft widersinnig und darum unmöglich und *Theonomie* selbstverständlich. » Der Ausdruck « Theonomie » (der Rückführung der sittlichen Ordnung auf göttliche Gesetzgebung bedeutet) ist indes ausschließlich bedingt durch den Zusammenhang: die Auseinandersetzung mit dem kantischen Versuch, die Religion auf das Sittengesetz aufzubauen. In diesem Unterfangen, so bemerkt Scheler, liege ein offensichtlicher Widerspruch mit der Position der Vernunft-autonomie. Denn wenn Gott existiere, « so könnte eine praktische Vernunft nur autonom sein, wenn sie zusammenfielen mit der göttlichen Vernunft » (l. c.). Die Konsequenz der « Theonomie » hat darum einzig den Wert eines *argumentum ad hominem*, gültig für Kant (auf Grund seiner Prämissen), nicht aber für den Phänomenologen². Scheler selbst weist

¹ Ethik, 812 f.

² Dies übersieht GURVITCH, in: *Tendances actuelles de la Philosophie allemande*, 127.

auch im vorliegenden Zusammenhang jede Gesetzesethik, die sich auf den göttlichen *Willen* gründet, zurück und verwirft damit die Idee der « Theonomie » (l. c. 354).

Auch als Religionsphilosoph bleibt unser Autor *Wertessentialist* und betrachtet es als « falsch, das Gute zu bestimmen als irgend einen Inhalt eines zuvor gegebenen Wollens ». Gut und Böses sind, wie alle Werte, Wesenheiten und keine Willenssetzungen (l. c.). Das *Novum* des religiösen Bewußtseins der Wertphänomenologie gegenüber besteht nach ihm darin, daß die Wertwelt nicht mehr in ihrer phänomenalen Zersplitterung, sondern in ihrer transzendenten Einheit, nämlich in ihrem göttlichen Fundament geschaut wird. Kein abstraktes Qualitätensystem auch kein abstrakter Höchstwert ist der Schwerpunkt der religiösen Ethik, sondern Gottes Wesenheit, soweit sich diese der Werterfahrung erschließt. In ihr und nicht im göttlichen Willen, liegt die religiöse Definition des Guten.

Gewiß, auch Scheler bestreitet nirgends, daß in Gott Wesen und Wille in eins zusammenfallen. Aber der Akzent liegt für ihn auf der *οὐσία*. Willensgüte ist bloße Folge der Seinsgüte¹.

Das Willensleben spielt — wir sahen es bereits (S. 389 ff.) — in seinem System ohnehin eine völlig untergeordnete Rolle. In der Ethik fällt es beinahe zur Bedeutungslosigkeit herab, sowohl auf menschlicher wie auf göttlicher Ebene. Der sittliche Wert eines Individuums entscheidet sich nicht in seinem Willensakt; er ist vorgängig bereits in dessen Sein entschieden, aus dem das Wollen stammt². Gott seinerseits ist für das religiöse Bewußtsein letzte Norm, letztes Sollensfundament, aber nicht kraft eines Befehls, sondern kraft seines Wesens: durch seine Wesensgüte, seine unendliche Werthaftigkeit, welche Scheler die unendliche « Heiligkeit » nennt, und in der alle Wertwesen ihre transzendenten Einheit haben³.

Indem er den Primat des Seins vor dem Wollen betont, glaubt Scheler sich im Einklang mit Thomas von Aquin (cf. Formalismus 216; Vom Ewigen II 354 Anmerkung). Aber darin geht er offensichtlich über

¹ Vgl. die Bemerkung (Vom Ewigen II 206): « Gott ist summum bonum, das als Person zugleich Seinsgüte ist. Inhaltlich aber ist diese Seinsgüte nach den ethischen Wertaxiomen, nach denen der Liebe der höchste Aktwert zukommt, nichts als Liebe. Die spezifische Willensgüte ist bereits Folge davon, daß Gottes Wille ewig eins ist und übereinstimmt mit dem, was er liebt. »

² Cf. Formalismus 23 f., 37 f., 83, 110 ff., 357 ff.

³ Wir « müssen ... uns die Güte Gottes als völlig *anomisch* vorstellen ... » (Umsturz I 17, Sperrung von uns).

Thomas hinaus, daß er die Idee eines göttlichen « Gebotes » überhaupt ablehnt¹. « Befehlen », so erklärt er, können streng genommen nur die kirchliche Autorität, und wenn sie Gott selbst befehlen lasse, wie z. B. im Dekalog, so verhülle sie nur die eigene Verantwortung für den sittlichen Wert ihrer Befehlsakte unter die Idee Gottes (Formalismus 217, cf. 216, sowie die Anmerkung).

Gott äußert, nach Scheler, seinen Willen einzig, indem er sein Sein, sein Wesen, seine Werthaftigkeit offenbart. Gewiß ist die Stimme des Gewissens die Stimme Gottes. Aber diese Stimme Gottes ist identisch mit den Wertwesenheiten, die Gott dem menschlichen Geiste vor Augen führt. Der persönliche Anruf des Schöpfers an die Kreatur ist kein Willenssatz, kein Gesetzeslaut : er west still im Wertwesen selbst, vorab in jenem individualpersönlichen Wertbild, das ich als mein « Heil » erkenne (Formalismus 510).

Beurteilung

Es kann hier nicht darum gehen, die Elemente der vorgelegten Systematik der Reihe nach einer sachentsprechenden Kritik zu unterziehen. Das eigentümliche Thema unserer Untersuchung konzentriert sich auf einen ganz bestimmten Punkt : Person und Wert in der Grundlagenlehre der Ethik.

Wir sind davon ausgegangen, daß die Grundorientierung Schelers sich unter einem zweifachen Motto ankündigt : « Materiale Wertethik » und « Ethischer Personalismus ». Wie die beiden zusammengehen, war die Frage. Die Idee des « Wertpersonalismus » bedeutet zweifellos eine gewisse Synthese. Aber die Synthese ist unvollkommen. Die beiden Termini bewahren eine gegensätzliche Ausrichtung : Die Intention der « Materialen Wertethik » ist es, das Wesen des Sittlichen nicht nur von allem Empirischen, sondern auch von allem spezifisch Menschlichen abzulösen und in einer rein idealen, apriorischen Wesenswelt zu verankern. Unter dem Titel « Ethischer Personalismus » verbirgt sich dagegen die Tendenz, die ethischen Werte doch wieder irgendwie mit dem Wesen der menschlichen Person in Zusammenhang zu bringen.

Wir glauben nun allerdings nicht, daß eine gewisse Doppelorientierung an sich schon unsachgemäß sei. Daß sittliche Gutheit eine Voll-

¹ Wo Scheler dennoch von « göttlichen Geboten » spricht, tut er es im Sinne der « argumentatio ad hominem », ohne sich die Idee selbst zu eigen zu machen. Cf. Formalismus 521 ; Vom Ewigen II 352.

kommenheit ureigenst der Person bezeichnet, entspricht der Lehre alter aristotelischer Überlieferung. Aber auch, daß diese Vollkommenheit nicht ohne Transzendenz des rein Menschlichen letztlich determiniert werden kann, steht, näher besehen, im Einklang mit der scholastischen Auffassung. Die Frage ist nur, ob bei Scheler Personimmanenz und Persontranszendenz des sittlichen Phänomens richtig zur Darstellung kommt. Unsere Schlußkriterien lauten folgendermaßen :

- I. Bringt die Idee des « Wertpersonalismus » eine genügende Konkretisierung der ethischen Norm mit sich ? M. a. W. gelangt der Personenbezug des Sittlichen hinreichend zur Geltung ?
- II. Bedeutet die materiale Wertordnung ein taugliches Referenzsystem für die objektive Normierung des Persönlichkeitsideals ?

I. Unabhängig vom Persontraktat mochte die Materiale Wertethik den Eindruck einer auf die Spitze getriebenen Abstraktheit erwecken. Das sittliche Subjekt schien beinahe zum bloßen Auge reduziert, vor dessen meditierendem Blick sich ein hierarchisch gestufter Himmel von Wertwesenheiten ausbreitet. Die Vorwürfe eines « morcelage dans les principes »¹, einer Loslösung von allen wirklichen Zusammenhängen² mußten als berechtigt gelten. Sind sie noch aufrecht zu erhalten nach Einbeziehung der Personlehre, des Wertpersonalismus ?

Die These des Wertpersonalismus stellt offensichtlich eine Konkretisierung der abstrakten Wertwesenheiten dar. Er ist eine Rückbesinnung auf den Zusammenhang der Werte mit ihren Trägern, der Sittlichkeit mit der Person. Man wird jedoch kaum zugeben können, daß der Autor dabei bis zum voll Konkreten durchdringe. Er bleibt unseres Erachtens auf halbem Wege stecken. Da er nicht von der Wirklichkeit ausging, findet er auch nicht mehr zu ihr zurück. Diese summarische Kritik gilt im besondern 1. von der Idee der « Wertperson », 2. von der Auffassung der « Personwerte », 3. von der Determinierung des sittlich Guten näherhin.

1. Die Idee der « Wertperson » (cf. oben S. 293 f.) konkretisiert die Wertgegebenheit, indem sie bestimmte Wertarten mit bestimmten personalen Strukturen in Wesensbeziehung setzt. Typische Wertfelder entsprechen typischen Aktzentren. Den je verschiedenen Wertmodalitäten

¹ BRÉHIER, Histoire de la philosophie, Tome II, La philosophie moderne, 1115, 1118.

² WITTMANN M., Die moderne Wertethik ..., 217, 358 f.

des Angenehmen, des Nützlichen, des Edlen, des Geistigen, des Religiösen entsprechen als je verschiedene Wertpersontypen der Künstler des Genusses, der führende Geist, der Held, das Genie, der Heilige¹. «Der Wert einer bestimmten Rangstufe füllt hier die Formeinheit der Personalität als deren Wertwesen aus» (Formalismus 609).

So scheint es, als wären wir hier beim Konkretesten angelangt. In Wirklichkeit bedeutet die Idee der Wertperson immer noch eine Zerspaltung der eigentlich konkreten Gegebenheiten. Die Wertintentionalität kann nicht auf *eine* der Modalitäten eingeschränkt werden. Und die einzelnen Wertarten für sich genommen reflektieren auch gar nicht das Personwesen als solches, sondern *je einen* Aspekt, eine Anlage, eine Aktart derselben. Wohl zeigen diese Typen mögliche personale Einstellungen, vorherrschende Interessenrichtungen an. Aber der schelersche Begriff der Wertperson statuiert deren Ausschließlichkeit und zerstört damit den Sinn der Personalität, die nur aus der Mannigfaltigkeit und Spannungseinheit verschiedener Anlagen heraus verstanden werden kann — wie übrigens in anderem Zusammenhang der Autor selbst betont hatte (cf. oben S. 281 ; Formalismus 395, 397 f.).

2. Die Einseitigkeit des Wertpersonalismus reicht noch weiter. Sie betrifft grundlegend die Auffassung der *Personwerte*, d. h. den Sinn des Attributionsverhältnisses zwischen Werten und Person. Schelers aktualistisch-spiritualistische Persondefinition bringt es mit sich, daß die Werte immer *nur Objekte* der Person bleiben, ohne näheres Verhältnis, ohne eigentliche Affinität mit dem Subjekt selbst. Gewiß macht der Autor eine Ausnahme für die sittlichen Werte. Diese seien ungegenständliche Attribute der Person selbst. Sie sind indes reine «Intentionswerte»²: sie haften an den Intentionen auf objektive Sachverhaltswerte. Intentionalität hat aber für Scheler eine ausschließlich prospektive Bedeutung. Nur das Objekt selbst steht im Blick. Der Rückbezug auf die Subjektivität wird übersehen. Jene intentionale Funktion, bei der dieser Rückbezug am stärksten wirksam ist, wird von Scheler arg vernachlässigt: Streben und Wollen (cf. oben S. 389 f.).

Wohl ist auch das Streben eine Objektintention, aber es verweilt

¹ Das Unfertige, Entwurfshafte des schelerschen Systems zeigt sich hier beispielhaft darin, daß der Autor zunächst von *vier* Wertmodalitäten spricht (Formalismus 103 ff.), nachher aber von *fünf* Wertpersontypen (l. c. 609). Es wird offenbar das «Nützliche» als neue Modalität eingeführt und ihm der Typ des «führenden Geistes» korrelativ gesetzt.

² Wir finden diesen Gedanken noch verdeutlicht bei N. HARTMANN, *Ethik*, 348.

nicht einfach im Anblick des Gegenstandes. Einer Dynamik, einer Unruhe, einem Unerfülltsein des Subjektes selbst entstammend, tendiert es auf das Objekt hin, um in ihm Erfüllung, Ergänzung, Sättigung zu finden. Die Strebensintentionalität bedeutet nicht Objektivation, Vergegenständlichung des Gegenstandes (wie das Erkennen)¹, sondern im Gegenteil potentielle Verschmelzung, Vereinigung mit dem Gegenstande. Also können sich Subjekt und Objekt nicht absolut wesensfremd sein.

Das Objekt meines Strebens ist eben nicht lediglich ein Ansichseiendes, ein In-sich-wertvolles, sondern ein *bonum für mich*. Zu Unrecht streicht Scheler den Bezug auf das Streben aus der Wesensbestimmung des Wertes. Das Wertfühlen ist von der Werttendenz des Subjektes nicht wegzudenken. Der Wert ist ein Wert nicht nur für einen Erkenntnisakt, korrelativ nur auf einen Akt gegenständlicher Wesensschau, sondern immer und gleichzeitig und in unscheidbarer Durchdrungenheit ist er Wert für ein Streben und Wollen, für ein Sehnen und Suchen. D. h. Wert ist immer Wert « für jemand »².

Der Bezug auf das Streben würdigt die Werte keineswegs zu empirischen Zufälligkeiten herab. Durch alle seine tatsächlichen Objekte hindurch werden die Wesensrichtungen, die Wesensziele des Strebens ersichtlich. Diesen Wesensrichtungen, diesen Wesenszielen entspricht nun eben der Wert als die überempirische, selbst wesenhafte « *ratio boni* »³.

Indem nun aber der Wert imstande ist, die Finalität der strebenden Person zu befriedigen, zu sättigen, enthüllt er sich als ein Element, als ein « *constituens* » ihrer Wesensvollendung. Die Werte bleiben daher keineswegs statische *Gegenstände* eines rein kontemplativen Wesens: sie bezeichnen die Richtung, die Qualität, die Eigenart, wie die Person

¹ Geistigkeit, prinzipiell nichts anderes als Personalität (cf. Formalismus 404; Symp 83), offenbart sich als Intentionalität, als Intention auf Gegenstände, auf Weltgehalte. Nun kommt freilich auch dem Tier ein gewisses Objekterleben zu, aber das Tier geht völlig im Objekte auf, es ist in seinem Objekterleben distanzlos, unreflexiv ins Objekt versunken. Der Geist nun manifestiert seine Andersheit, seine Freiheit, seine Geistigkeit dadurch, daß er sich vom Objekte abhebt, daß er ihn vergegenständlicht, das heißt *als Objectum, als Gegenstand* erfaßt. In dieser Objektivation liegt das « Kundmerkmal des Geistes » (Stellung des Menschen im Kosmos, 105). Sein Wesen ist « selbst nie gegenständlich werdender, alles vergegenständlichender » Akt (l. c. 95).

² Mit Recht spricht daher der Wertphilosoph J. HESSEN von einer « Subjektbezogenheit » des Wertes, die jedoch keineswegs eine Subjektivierung des Wertes bedeutet. Cf. Wertlehre, 28 f.

³ Cf. L. DE RAEYMAEKER, Philosophie de l'être, Louvain 1947², 252 f.

zu ihrer Vollkommenheit, zu ihrer Wesensvollendung gelangt, wie — um einen Ausdruck Steinbüchels¹ zu verwenden — die Person zur « Persönlichkeit » wird. So gehen die Werte ein in die ureigenste Wesensentelechie der Person. Sein und Wert liegen nicht definitiv auseinander innerhalb der Person. Die Forderung, die Wittmann erhebt, nämlich, daß die Personwerte aus dem Wesen der Persönlichkeit selbst verständlich gemacht werden sollen², besteht zurecht. Dies ist möglich und nur möglich durch die Berücksichtigung der Finalität. Das heißt nun aber: Die Wertethik hat bloß dann ihre konkrete Gestalt gefunden, wenn sie zur Zielethik geworden ist³.

3. Die Abstraktheit der Materialen Wertethik wirkt sich schließlich auch in der *Determinierung des sittlich Guten* selbst aus. Die Idee des Wertpersonalismus ändert an dieser Abstraktheit nichts. Die Wertpersontypen (Künstler des Genusses, führender Geist, Held, Genie, Heiliger) stellen an sich noch keine ethischen Kategorien dar; sie sind Vorbildmodelle lediglich innerhalb der betreffenden Wertzone. Nun gibt es freilich eine « Rangordnung reiner Wertpersontypen » (Formalismus 607). Aber dieselbe verweist uns einfach auf die apriorische Rangordnung der Wertmodalitäten. Die Wahl eines Vorbildmodells ist dann sittlich gut, wenn die apriorischen materialen Vorzugsgesetze in ihr erfüllt sind (l. c. 608).

Wie die Werte überhaupt, so läßt sich, nach Scheler, auch das Wesen des sittlich Guten nicht eigentlich definieren. Es läßt sich nur der Ort eingrenzen, an dem dieses Wesen erschaubar wird. Voraussetzung ist das Gegebensein einer Wertpolarität (positive und negative Werte) und einer Werthierarchie. Der Wert des sittlich Guten, der ein Akt- und letztlich ein Personwert ist, liegt einmal in der Aktrichtung auf den positiven (im Unterschied zum negativen) Wert, sodann in der Aktrichtung auf den je höheren oder höchsten Wert; der Wert des sittlich Schlechten in der Aktrichtung auf den negativen, resp. auf den niederen oder niedersten Wert (cf. oben S. 277 f.; Formalismus 21).

Übergehen wir die Problematik der Wertpolarität⁴ und prüfen wir den Zusammenhang des Sittlichen mit der Werthierarchie. Daß dieser

¹ Philosophische Grundlegung . . . , I 337.

² Max Scheler als Ethiker, 89.

³ Cf. STEINBÜCHEL a. a. O. II 40; HESSEN, Wertlehre, 180 f., 187 ff.

⁴ Wie soll denn die Realisierung eines Angenehmen notwendig ein sittlich guter, die Realisierung eines Unangenehmen dagegen ein sittlich schlechter Akt sein?

Zusammenhang besteht, soll keineswegs geleugnet werden. Er ist auch nach uns von fundamentaler Bedeutung. Und es gehört zu den Verdiensten Schelers, mit einer ganz neuen Klarheit und Deutlichkeit darauf aufmerksam gemacht zu haben. Aber dieser Zusammenhang ist nicht alles. Er muß ergänzt werden durch die Rücksicht auf die Natur des sittlichen Subjektes. Ohne diese Orientierung am menschlichen Wesen führt das schelersche Prinzip, zu Ende gedacht, zu extremen (und von Scheler selbst keineswegs beabsichtigten) Konsequenzen: Es steuert hin auf einen widernatürlichen, unmenschlichen Spiritualismus. Die einseitige Determination des sittlich Guten als Aktrichtung auf den je höheren oder höchsten Wert involviert eine sukzessive Ausschaltung, Verwerfung der untern Wertqualitäten. Der sittliche Entwicklungsprozeß müßte derweise in einer manichäischen Entwertung der Sinnenwelt, in einem lebensverneinenden Mystizismus enden.

Eine rein abstrakte Werttafel als solche bleibt unzulänglich für die Bestimmung von Gut und Bö. Das Hinsehen auf die Natur des sittlichen Subjektes ist wesentlich. Die menschliche Natur aber zeigt eine Veranlagung zur Gesamtheit der Werte. Oder vielmehr: Werte sind uns überhaupt nur gegeben, sofern sie einer Tendenz unserer Natur entsprechen¹. Und darum sind alle Werttafeln, welche die Geschichte der Ethik aufgestellt hat — wie der Wertphilosoph Hessen sich ausdrückt² — « ein ins Normative und Abstrakte übersetztes Wert- oder Idealbild des Menschen ». Der ethische Wesenssinn der menschlichen Natur verlangt demgemäß Berücksichtigung aller Werte, Entfaltung aller Anlagen, aber eben so, daß dabei die Rangordnung der Werte gewahrt bleibt.

Die Respektierung der höchsten Werte führt indes in keiner Weise zu einer Verdammung der niedern Werte. Im Gegenteil, eine sorgfältige und sachliche Prüfung der « *natura humana* » und ihrer konkreten existentiellen Situation gelangt zu dem Ergebnis, daß der Mensch die höheren und höchsten Werte nicht zu verwirklichen vermag, ohne daß — in gewissen Schranken wenigstens — die untern, die materiellen

¹ Nach Scheler sind die Werte erfahrbar ganz unabhängig von jedem Strebens- oder Wollenserlebnis (Formalismus 32, 174; cf. oben S. 276). Wir vermögen diese Ansicht nicht zu teilen, da sich u. E. intentionales Wertfühlen und Streben, emotionale und appetitive Funktionen nur inadäquat scheiden lassen. Das Erhabenheitserlebnis angesichts des gestirnten Himmels (für Scheler das typische Beispiel eines Fühlens ohne Streben, cf. Formalismus 174) entspricht nicht nur einem Fühlvermögen, sondern auch einem Drang zum Erhabenen, einer Tendenz zum Erhabenen.

² Wertlehre 186.

und vitalen Werte ihr Recht erfahren haben ; eine Wahrheit, die der politisch und sozial wirksame *Personalismus E. Mouniers* auf das Eindrucksvollste manifestiert und dokumentiert hat¹. — So bleibt die « *natura humana* » in der Vielgestaltigkeit und Einheit ihrer Wesens-teleologie der wahrhaft konkrete Canon der Sittlichkeit.

Der schelersche Personalismus ist lebensuntüchtig, weil er das Abstrakte nicht überwindet. Und diese Abstraktheit ist nur die Folge davon, daß er die Person nicht mit dem Menschen selbst identifiziert, sondern mit einem psychophysisch indifferenten, ätherischen Geistwesen.

II. Bedeutet die materiale Wertordnung ein taugliches Referenzsystem für die objektive Normierung der Personwürde, der Personvollkommenheit ?

Nachdem sich uns die « *natura humana* » als der eigentlich konkrete Maßstab des Sittlichen herausgestellt hat, ist dann nicht der ganze Aufwand der Werttheorie umsonst ? Bedeutet so die Phänomenologie im Grunde vielleicht doch, wie Wittmann meint², bloße Dekadenz, ein Verschütten und Verzetteln der fundamentalsten Einsichten der philosophischen Tradition ?

Ein so nuancenlos massives Urteil teilen wir nicht. Wir glauben im Gegenteil zeigen zu können, daß auch die Idee der « *natura humana* », als sittliche Norm gefaßt, den Wertgedanken nicht überflüssig macht.

1. *Notwendigkeit einer Wertlehre*: Ob wir das sittliche Normprinzip unter dem Begriff der « Personwürde » oder der « Selbstvervollkommnung » oder der « *natura humana* » einfachhin fassen, es vermag sich, so scheint uns, ohne Rekurs auf eine objektive, absolute, das Menschliche selbst übergreifende Wertordnung nicht als Moralprinzip zu konstituieren. Die Idee der « *Selbstvervollkommnung* » verlangt ein Kriterium der Vollkommenheit, irgendein Wertrangbewußtsein, in dessen Licht eine Entwicklung positiv oder negativ eingeschätzt werden kann. Auch das Prinzip der « *Personwürde* », falls es eine sittliche Norm darstellen soll, setzt ein material bestimmbares « Persönlichkeitsideal » voraus. « Würde » selbst ist im Grunde noch keine Norm, sondern untersteht ihrerseits einer objektiven Normierung.

Wo also liegt diese letztlich normierende objektive Ordnung ? Tritt sie — wie die Scholastik lehrt — an der « *natura humana* » selbst zutage ?

¹ Cf. E. MOUNIER, Qu'est-ce que le personalisme ?, Paris 1946 ; J. LACROIX, A propos du personalisme, in : Recherches et Débats, N^{os} 15-16, 1951, 62 ff.

² Max Scheler als Ethiker, 15 f.

Es gilt uns als selbstverständlich, daß mit der « *natura humana* » nicht die bloß faktisch zufällige menschliche Realität gemeint sein kann. Aus einer solchen puren Tatsächlichkeit des Seins wäre freilich noch kein *Seinsollen* abzuleiten und folglich auch keine Norm. Aber der Geist erfaßt eben, namentlich in bezug auf das menschliche Sein, keine *bloße* Tatsächlichkeit. Er sieht durch die faktische Realität hindurch eine Wesensnatur¹. Und diese Wesensnatur zeigt bereits die Richtung der Selbstvervollkommnung, den Sinn der Personwürde an. Sie ist insofern wahre Norm des sittlichen Verhaltens.

Es liegt indes auf der Hand, daß dieser Begriff der « *natura humana* », als ethische Norm gefaßt, nichts von der Einfachheit und Unmittelbarkeit eines *principium primum et per se notum* besitzt, sondern eine ganze Metaphysik widerspiegelt. Er ist ein höchst kompliziertes, synthetisches Gebilde, in das vermutlich nachweisbare elementarere, ursprünglichere Daten eingegangen sind. Eine wissenschaftliche Grundlegung der Ethik geht nun aber darauf aus, die *prima et per se nota*, die Urphänomene des Sittlichen aufzudecken. Vielleicht daß die Phänomenologie hier einen Fortschritt in der Methode bedeutet; vielleicht daß sie tatsächlich dasjenige ins helle Licht des Bewußtseins zu heben sucht, was in den Systemen der Ethik, namentlich in der Scholastik, immer schon wirksam war, aber nicht genügend expliziert wurde².

Wenn die aristotelische Schultradition die menschliche Natur als Norm betrachtet so faßt sie diese Natur als ein *hierarchisches* Gefüge von Anlagen und Kräften. Woher aber kommt ihr die Idee, das Prinzip der Hierarchie? Kann dieselbe abstraktiv an der menschlichen Realität abgelesen werden, oder bringt der Geist ein bestimmtes Wertrangbewußtsein bereits mit, wenn er an das Studium, an die Beobachtung des menschlichen Seins herantritt? Eine abstraktive Betrachtung der menschlichen Natur vermöchte wohl verschiedenartige sinnliche und geistige Fähigkeiten und Funktionen zu unterscheiden. Wie aber käme der Geist ohne ein gewisses Wertrang-Apriori, das ihm gleich den ersten Seinsevidenzen ursprünglich eignet, zu einer Bewertung nach höher und tiefer?

¹ Die Trennung von Sein und Wert, wie sie z. B. auch HESSEN (Wertlehre, 160) durchführt, beruht u. E. auf einer Entwertung des Seins, oder wie LOTZ (Sein und Wert, 558 ff.) sich ausdrückt, auf einem positivistischen Seinsbegriff.

² Formalismus 42: Die Phänomenologie weist als « Tatbestand der Anschauung » auf, « was in der natürlichen und wissenschaftlichen Erfahrung bereits als 'Form' oder 'Voraussetzung' steckt ».

Wie vermag sich denn eigentlich die Forderung nach Unterordnung der sinnlichen unter die geistigen Fähigkeiten zu rechtfertigen? Etwa vermöge des Einheitsgedankens, in dem Sinne, daß Einheit und Harmonie im menschlichen Leben, in der menschlichen Person nur herzustellen sei durch Unterordnung des Sinnlichen unter das Geistige?¹ Aber ist denn Einheit und Harmonie in allen Fällen ein Plus? Offenbar nicht nach indischen und manichäischen Vorstellungen, die den Geist vom Körper abzutrennen suchen, noch nach den Lebensphilosophen Klagesscher Prägung, die das Leben vom Geist befreien wollen. Wird nicht die Einheit zum Ideal erst unter der Voraussetzung, daß die geistigen Werte die höheren sind, aber nicht ohne den Beitrag und den Einsatz der körperlichen Anlagen und Kräfte zur Entfaltung kommen?

Als die immer schon vorausgesetzte Grundlage für jede Normdefinition erscheint somit die Einsicht in eine objektive wesenhafte *Wertordnung*.

Der Ordnungsgedanke ist nun aber heimisch auch in der Scholastik. Und er ist zweifellos auch wirksam in ihrer Ethik. Die menschliche Natur als Norm hinstellend, betrachtet sie dieselbe nicht isoliert in sich, sondern im Zusammenhang mit der Gesamtwirklichkeit, eingebettet in den allgemeinen Stufenbau des Seins. « Gut » und « Bö », so formuliert beispielsweise Cathrein, im Anschluß an Thomas von Aquin, « ist, was der menschlichen Natur nach ihrer Arteigentümlichkeit *in ihren Beziehungen zu sich selbst, zu Gott, zu ihren Mitgeschöpfen* entspricht oder widerspricht »².

Der normative Natura-humana-Begriff der Scholastik erweist sich als unterbaut von einem fundamentaleren Begriff, nämlich dem der Seinsordnung, in welcher der Mensch nur eine bestimmte Stelle hat. *Das Persönlichkeitsideal des Thomismus ist rückbezogen auf die Seinsordnung. Das Persönlichkeitsideal Schelers ist rückbezogen auf die Wertordnung.*

Die Frage, vor die wir uns hiemit gestellt sehen, lautet: Besteht die phänomenologische Trennung von Sein und Wert, von Seinsordnung und Wertordnung zurecht? Besitzen die Wertevidenzen wirklich die Selbständigkeit, die Losgelöstheit von der Seinsordnung, die ihnen die

¹ Cf. WITTMANN M., Die Grundfragen der Ethik, Kempten/München 1909, S. 66; CATHREIN V., Moralphilosophie, 124.

² Moralphilosophie, 215 (von uns gesperrt).

Phänomenologen zuschreiben? Oder fallen sie im Grunde nicht doch mit einem mehr oder weniger scharfen, mehr oder weniger expliziten Erfassen der Seinsordnung zusammen?

Als metaphysische These vermag der Dualismus von Sein und Wert nicht zu überzeugen¹. Das Sein selbst, sofern es nicht erst positivistisch entwertet wird, gibt sich als werthaltig. Und der Wert seinerseits erscheint *in concreto* als bloße Dimension des Seins. Nicht abstrakte Personwerte nur bedeuten uns das Höhere: es ist vielmehr das Personsein an sich, das alles Sachsein überragt. Der «Vorrang der geistigen Werte vor den vitalen Werten» ist für uns nicht mehr als eine abstrakte Sprechweise für die unmittelbare Evidenz, daß der Geist höher steht als der Leib, und die «Wertmodalität des Heiligen = Göttlichen» nichts anderes als ein abstrakter Ausdruck für das (der philosophischen Reflexion sich aufdrängende) *esse absolutum, infinitum*.

Aber auch wenn man sich auf den Standpunkt einer letzten Convertibilität von Wert und Sein stellt, so behält das abstrakte Sprechen von Werten u. E. dennoch einen guten Sinn². Ja, es erweist sich vielleicht sogar als unentbehrlich, im Interesse einer klaren Herausstellung der sittlichen Phänomene. Wenn das *Sein* die Grundlage der Ethik darstellt, so ist es doch das Sein in seinem *Wertaspekt*, kurz das Sein als Wert. Das Sein, soweit es den Willen anspricht und den Willen normiert, bezeichnet auch die Scholastik nicht mehr bloß als *ens*, sondern als «*bonum*».

Für einen vollkommen intuitiven Geist würden wohl Ontologie und Ethik zusammenfallen. Der menschliche Geist dagegen ist auf die Krücken des abstraktiv-diskursiven Erkennens angewiesen. Das Ganze vermag er nicht wirklich zu umfassen, noch zu durchdringen. Um sich etwas deutlich zu machen, muß er es aus dem Zusammenhang herauslösen und für sich betrachten. *Abstrahere = separatim considerare*. Aber diese Abstraktion bedeutet nicht nur einen Verlust, sondern auch einen Gewinn. Der für sich losgelöste Gegenstand erhält nun durch eine eigentümliche Durchleuchtung vermöge einer besonderen Aktivität des Verstandes (*intellectus agens*) ein ganz neues, klares Gesicht: er steht als reiner, in sich selbst faßbarer Gehalt da.

Auch der Ethik dürfte kein anderes Erkenntnisverfahren zur Verfügung stehen. Gewiß konstituiert sie sich irgendwie unter der Wirk-

¹ Cf. Lotz J. B., *Sein und Wert*, 600 ff.; STEINBÜCHEL, *Phil. Grundlegung . . .*, II 31 ff.

² Cf. Lotz, a. a. O. 606, Anmerkung; STEINBÜCHEL, a. a. O. I 217 ff.

samkeit eines unmittelbar aufleuchtenden « *transcendentale* » : des « *bonum* »¹. Dieses bleibt aber zu unbestimmt, als daß es bereits eine Definition oder einen Maßstab für das Sittliche abgeben könnte. Das spezifisch Ethische offenbart sich nur einer abstraktiven Blickrichtung, eben der ethischen Intentionalität. Determinierung, Verdeutlichung, Klärung kann nur dadurch erzielt werden, daß an als typisch sittlich gegebenen Tatbeständen² das sittliche Moment herausgeschält und ins Licht gehoben wird.

Daß zur Bezeichnung dieser Momente vorteilhaft die Technik und die Sprache der Werttheorie verwendet werden, wird man bedenkenlos zugeben dürfen. Die Wertterminologie hat sich jedenfalls auch in solchen Systemen Eingang verschafft, welche die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Supposita der Wertphilosophie nicht teilen³. Selbst ein so entschiedener Gegner der Phänomenologie wie Wittmann schreibt : « Der Fehler liegt . . . nicht im Wertgedanken an sich, sondern in dem ausschließlichen Recht, das er beansprucht, in dem Umstande, daß er aus den Zusammenhängen herausgehoben, auf sich selbst gestellt und zu einem für sich allein ausreichenden Prinzip erhoben werden soll. »⁴

Wenn wir also von der metaphysischen These des Dualismus von Sein und Wert absehen, so zeigt sich uns doch eine gewisse Konvergenzmöglichkeit von Scholastik und Phänomenologie : Beiden kommt es auf die Herausstellung des Wertaspektes der Wirklichkeit, in unserem Fall der personalen Wirklichkeit, des personalen Verhaltens an. In dieser Herausstellung des Wertaspektes dürfte nun aber der Beitrag der Phänomenologie wirklich bedeutsam sein.

2. *Verdienste der schelerschen Wertlehre* : Im Prinzip halten wir beide Niveaus der schelerschen Wertlehre, das phänomenologische und das metaphysisch-religiöse, für positive (wenn auch nicht schlechthin originelle) Errungenschaften der modernen Ethik :

A. Der grundlegende Vorzug der Wertethik liegt unseres Erachtens darin, daß sie in neuer, überaus anregender, fruchtbarer Weise auf den *phänomenalen* Charakter des Sittlichen aufmerksam gemacht hat. Man mag von der schelerschen Ontologie der Werte (Verhältnis von Wert

¹ Cf. J. SCHUSTER, Von den ethischen Prinzipien, eine Thomasstudie zu S. Th. I-II q. 94 a. 2. In : Zeitschrift f. kath. Theologie 57 (1933) 44-65.

² Daß diese Tatbestände in Zusammenhang mit der Wesensteleologie des menschlichen Strebens stehen, darauf wurde bereits oben hingewiesen (cf. 404 f.).

³ Cf. STEINBÜCHEL a. a. O.

⁴ Die moderne Wertethik, 358 f.

und Sein) halten, was man will, niemand wird bestreiten wollen, daß Werte wie Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Reinheit, Treue usw. für uns eine unmittelbare Evidenz der Werthaftigkeit und demzufolge des Seinsollens besitzen.

Den Terminus « unmittelbare Evidenz » nehmen wir indes, unbelastet von allen Theorien über « apriorische Wesensschau », in einer ganz einfachen Bedeutung: Wenn wir uns, gleichviel auf welche Weise (ob durch Intuition oder Abstraktion) den Sinngehalt z. B. der Gerechtigkeit klar vor Augen gebracht haben, so wirkt dieser Gehalt unmittelbar auf uns als Wert und als Sollensgrund, als Einladung, als Anruf. Es bedarf da keiner weiteren Begründung, keiner äußeren Autorität. Ob Gott für mein Bewußtsein existiert oder nicht, Gerechtigkeit ist ein Ideal, ein Wert, der, wenn er einmal klar erfaßt ist, aus sich selbst eine Sollensforderung darstellt¹. Er meldet seinen Anspruch überall an, wo überhaupt noch ein moralisches Empfinden vorhanden ist.

Freilich ist diese Sollensforderung eine rein ideale. Es fehlt ihr das Gewicht der Autorität. Und darum fällt sie mit « Pflicht » oder « Verpflichtung » noch keineswegs zusammen. Sofern zum sittlichen Sollen im *Vollsinn* autoritative Verpflichtung durch einen göttlichen Gesetzgeber tatsächlich gehört, so führt die Wertphänomenologie noch nicht zu diesem *Vollbegriff* der Sittlichkeit. Was nun aber durchaus nicht heißen will, die materiale Wertethik sei im Prinzip schon verfehlt. Sie ist unseres Erachtens nur unfertig, unvollständig, unvollkommen. Sie bleibt der Vertiefung, der Ergänzung bedürftig. Ihr Grundgedanke aber behält nach wie vor seine Gültigkeit: Der phänomenal erlebte sittliche Wert wirkt, vor und unabhängig von aller Willenskundgabe, rein durch sich selbst, durch seine Werthaftigkeit schon als ein Appell, als ein Anruf an den Willen.

Diese Phänomenalität, diese Selbstevidenz der Werte als Werte ist es, die den Aufbau einer wenigstens rudimentären Ethik unabhängig vom Gottesbegriff, unabhängig von der Religion ermöglicht. Nicht nur die atheistische Ethik Nicolai Hartmanns, auch das marxistische Ethos stützt sich auf die Selbstevidenz gewisser Werte.

Für die Herauskehrung der phänomenalen Aspekte des Sittlichen hat Scheler neue Wege gewiesen. Gewiß bleiben seine eigenen Ansätze

¹ Überspitzt und zu einer Waffe gegen die Religion umgeschmiedet wird der Gedanke von D. H. KERLER. Cf. Max Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung, Ulm 1917.

mit mancherlei gewichtigen *Mängeln* belastet. Nicht nur daß das Ethische aus dem realen Seinsganzen herausgerissen wird ; seine Analyse des sittlichen Phänomens kommt nicht wesentlich über die Vorarbeit hinaus. Die Wertordnung, der er sein besonderes Interesse zuwendet, ist ja bloß die Voraussetzung, welche die Sinnentfaltung des Sittlichen ermöglicht. Von seinen Wesensformen, von seiner reichhaltigen qualitativen Differenzierung, die am ehesten in einer methodischen Tugendlehre zur Darstellung käme, bietet selbst sein Gesamtwerk nur dürftige Auskunft ¹.

Das Verdienst bleibt, daß Scheler Anweisung gegeben hat, wie der blinden Pflichtethik eine einsichtsvolle Wertethik entgegengesetzt und damit deutlich gemacht werden kann, daß nicht Willkür, daß nicht ein Befehl am Uranfang der Sittlichkeit steht, sondern die Selbstwirksamkeit des Guten, der Glanz, die Lockung, die in ihm selbst liegt, der Anruf, die Sollensforderung, die von ihm einfachhin ausstrahlt : die Güte des Guten, die Werthaftigkeit des Wertes ².

B. Auch daß die Wertphänomenologie letztlich nichts in sich Abgeschlossenes bedeuten kann, sondern von innen her zu einem Grenzüberschritt treibt, d. h. eine *metaphysisch-religiöse Vertiefung* und Verankerung heischt, gilt uns — Kerler ³ und Hartmann ⁴ gegenüber — als eine durchaus richtige Einsicht. Die Art und Weise freilich, wie Scheler diesen Grenzüberschritt vollzieht, kann kaum befriedigen. Eine eingehendere Kritik, die wir hier nicht leisten können ⁵, hätte zu zeigen, daß der Autor den Begriff « Phänomen » allzu willkürlich dehnt ⁶, daß er um eine saubere Scheidung der Methoden (Phänomenbeschreibung, metaphysische Spekulation, religiöses Glaubensbewußtsein) wenig bemüht ist und Dinge ineinermischt, die im Sinne einer wissenschaftlichen Grundlegung der Ethik streng auseinandergehalten werden sollten.

Grundsätzlich wird man jedoch gelten lassen müssen, daß das Sittliche neben der phänomenalen noch eine andere, eine hintergründige

¹ Cf. D. VON HILDEBRAND, *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, 321 ff.

² Cf. I. c. 333 ff. ; STEINBÜCHEL a. a. O. 218 f.

³ Cf. Max Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung.

⁴ Cf. oben S. 400 f.

⁵ Diese Kritik hätte vor allem vom Boden der Religionsphilosophie aus zu erfolgen. Vgl. dazu die Arbeiten von : PRZYWARA E., *Religionsbegründung*, Max Scheler - J. H. Newman, Freiburg i. Br. 1923 ; GEYSER J., *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, Freiburg i. Br. 1924 ; ENGERT J., *Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, 1926 ; FRIES H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß M. Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, Heidelberg 1949,

⁶ Cf. VON HILDEBRAND a. a. O. 257.

Dimension aufweist, die nicht unmittelbar zutage liegt, sondern sich erst metaphysischer Spekulation oder religiöser Offenbarung erschließt. Schon die Scholastik kennt gewissermaßen eine doppelte Grundlegung der Ethik. Sofern sie sich an der vernünftigen Natur des Menschen und deren Vollendungsstreben orientiert, hat auch sie eine irgendwie anschauliche Basis. Diese wird aber tiefergeführt und unterbaut durch eine theologische Begründung: Die *lex naturalis* wird, mittels einer Metaphysik der Schöpfung, verankert in einer *lex aeterna*, die zusammenfällt mit der «*ratio Dei*»¹.

So wenig die «*regula proxima*» des Aquinaten durch die «*regula prima*» (*ultima*) entrechtet oder gar widerlegt wird, so wenig hebt im schelerschen System die schließliche Fundierung der Werte in Gott deren Phänomenalität auf². Die unmittelbare Selbstwirksamkeit, die unmittelbare Selbstevidenz wird nicht zerstört. Gerechtigkeit bleibt auch in einer theistischen Ethik ein echter Eigengehalt, ein echter Eigenwert. Fundierung in Gott meint ja nicht Auflösung in ein göttliches Willensdiktat, sondern Rückführung auf Gottes Wesen. Fundierung in Gott bedeutet so letztlich nur das Transparentwerden des phänomenalen Wertes auf den unendlichen Wert, auf den Urwert des Göttlichen hin, von dem her er ausgestrahlt ist³.

Auch nach thomistischer Auffassung ist der gesetzgebende Wille Gottes nicht ein Prinzip absoluter Willkür⁴. Infolge seiner Identität mit dem Wesen Gottes erscheint er als immer schon vorbestimmt durch die «*bonitas dei*», die Wesensgüte Gottes⁵. Über den gesetzgebenden

¹ THOMAS VON AQUIN, S. Th. I-II q. 71 a. 6 c: «Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua, et homogenea, scilicet ipsa humana ratio: alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna quae est ratio Dei.» Cf. q. 21 a. 1 c. Vgl. CATHREIN, Moralphilosophie, 215 ff.

² Wenn WITTMANN (Max Scheler als Ethiker, 15 f.) zwischen der Phänomenalität der Werte und ihrer Fundierung in Gott einen Widerspruch sehen will, so beruht dies auf einem Mißverständnis. Cf. D. VON HILDEBRAND, Zeitliches im Lichte des Ewigen, 327 f.

³ Vgl. die feine Darstellung dieses Gedankens bei OTTO RUDOLF, Freiheit und Notwendigkeit, Gespräch mit Nic. Hartmann über Autonomie und Theonomie der Werte, Tübingen 1940, 14 ff.

⁴ De Verit. q. 23 a. 6: «Voluntas non habet rationem primae regulae, sed est regula recta: dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis, sed in Deo... Dicere quod ex simplici voluntate dependeat iustitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum.» Cf. CATHREIN, Moralphilosophie, 183 ff.

⁵ Vgl. Contra Gentiles I 73: «Quod voluntas Dei sit ejus essentia.» 74: «Principale volitum Dei est Divina essentia.» Cf. 75, 76, 80: «Quod Deus de

Willen Gottes hinaus ist somit *für Thomas wie für Scheler*, so meinen wir, die Wesensgüte Gottes, Gott als der Urwert das transzendente Fundament der Ethik.

Das Unrecht des Phänomenologen besteht darin, übersehen zu haben, daß in Gott nicht nur der Wille mit der Wesenheit identisch ist, sondern auch die Wesenheit mit dem Willen. Der wesenhafte Gott ist immer auch ein «*Deus volens*»¹. Und das heißt, daß alles Gutsein (als Objekt des göttlichen Wohlgefallens) auch ein *Gewolltsein* durch Gott meint, daß Wert für uns zugleich *Pflicht, Gesetz* bedeutet².

Die schelersche Wertidee ist nicht frei von Einseitigkeiten. Trotzdem glauben wir, daß sie für die Grundlagendurchforschung der Ethik einen beachtenswerten Beitrag liefert. — Zu einem befriedigenden System könnte die Wertethik indes erst werden, wenn sie ihre Abstraktheit überwände und den Weg zu den konkreten Zusammenhängen, zur Wesenteleologie der menschlichen Natur zurücklegte, mit andern Worten, wenn sie sich mit einer Zweckethik verbündete³. — Der «Wertpersonalismus» synthetisiert wohl die Wertlehre mit dem Personbegriff. Aber der schelersche Personbegriff selbst hat sich soweit von der menschlichen Realität entfernt, daß er als Bürge des Konkreten nicht mehr in Frage kommt.

necessitate vult suum esse et suam bonitatem. » 38 : « Quod Deus est sua bonitas. » De Pot. I 5 : « Finis ergo naturalis divinae voluntatis est ejus bonitas, quam non velle non potest. » Cf. S. Th. I q. 6, 3 ; De Verit. q. 23.

¹ Contra Gentiles I 72.

² RUDOLF OTTO kommt das Verdienst zu, diesen Bezug der Werte auch zum göttlichen *Willen* klar erkannt und zum Ausdruck gebracht zu haben. Cf. a. a. O.

³ Cf. STEINBÜCHEL, a. a. O. II, 40 ; HESSEN, Wertlehre, 180 ff., 187 ff.