

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 22 (1962)

Buchbesprechung: Sinn und Unsinn des wissenschaftlichen Wertrealismus : Bemerkungen zu Arnold Brecht: Politische Theorie.

Autor: Ryffel, Hans

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: 31.12.2025

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

Rezensionsabhandlungen – Etude critique

Sinn und Unsinn des wissenschaftlichen Wertrealismus.

Bemerkungen zu Arnold Brecht: Politische Theorie. Die Grundlagen politischen Denkens im 20. Jahrhundert. J. C. B. Mohr, Tübingen 1961.

Wenige werden bestreiten, daß die universalen Welt- und Lebensdeutungen des überlieferten klassischen Ordnungsdenkens (wenn diese vereinfachende Redeweise erlaubt ist), die ewige Seins- und Wertordnungen herausstellten, heute zerfallen sind. Es hat sich ergeben, daß solche Auffassungen intersubjektiv nicht ausweisbar sind, weil sie von Glaubensüberzeugungen getragen wurden, die heute nicht mehr vollzogen werden können. Was bleibt nach solchem Zerfall übrig? Es könnte den Anschein haben, daß die einzige Alternative zu jenem Wertabsolutismus, der dem klassischen Ordnungsdenken innewohnt, so etwas wie ein Wertrelativismus sei, der jeglichen Bezug zu einem «Absoluten» abschneidet. Bekanntlich ist der Streit um den Wertrelativismus unter dem Titel der «Wertfreiheit» zu Beginn des Jahrhunderts im Bereich der Sozialwissenschaften entbrannt, für welche die Fragwürdigkeit ausweisbarer höchster Werte von besonderer Tragweite war. Im Schatten des Neukantianismus und des Positivismus griff die Ansicht Platz, daß über moralische Wertungen und über höchste Werte überhaupt «wissenschaftlich» nicht geurteilt werden könne, und heute ist dieser sogenannte wissenschaftliche Wertrelativismus, der aus weiteren vielfältigen Quellen gespeist wurde, die dominierende weltweite «communis opinio» in den Sozialwissenschaften und weithin selbst in den anthropologischen Wissenschaften im ganzen. Ja, im heutigen geistig-kulturellen Klima, in dem vor allem die Wissenschaft gedeiht und die Philosophie zunehmender Verkümmерung anheimzufallen scheint, wird jene Ansicht nunmehr zum Glaubensartikel des modernen Gebildeten, der up to date ist. Arnold Brecht, ein in weite Horizonte ausgreifender Politikwissenschaftler, der seinerzeit nach den Vereinigten Staaten emigrierte und dort seit vielen Jahren eine fruchtbare Tätigkeit entfaltet, hat in seiner «Politischen Theorie» in höchst verdankenswerter Weise die Position des sogenannten wissenschaftlichen Wertrelativismus umfassend dargestellt, Sinn und Tragweite dieses Theorems, das er sich selber mit aller Entschiedenheit zu eigen macht, in seinen verschiedenen Aspekten dargelegt und seine Leistungsfähigkeit bis zu den äußersten Grenzen untersucht. Diese für den heutigen Stand im wesentlichen wohl abschließende Darstellung mag es rechtfertigen, mit einigen kritischen Erörterungen auf die Tragfähigkeit des wissenschaftlichen Wertrelativismus bei Anlaß dieses Buches näher einzugehen. Dies führt freilich, wie ich meinen möchte, über den engen Rahmen tatsächenwissenschaftlicher Betrachtung, wie sie dem wissen-

schaftlichen Wertrelativismus eigen ist, hinaus und in philosophische Probleme; allerdings ohne daß wir dabei den Bereich (mit Brecht zu reden) «transmissiblen Wissens», d.h. der mit empirischen und rationalen Gründen operierenden intersubjektiven Verständigung hinter uns lassen müßten.

Vorerst ist aber kurz auf die Anlage des Buches hinzuweisen, in dem unser Thema zur Sprache kommt. Brechts umfangreiches Werk stellt sich als eine «Theorie der Politik» vor, in Wirklichkeit ist es freilich mehr und zugleich weniger. Es ist weit mehr als eine solche Theorie, weil es eingehend und in scharfsinniger Weise die «Theorie der wissenschaftlichen Methode» erörtert, die nicht nur in der Erforschung des «Politischen», sondern im ganzen Bereich der Sozialwissenschaften heute zur Anwendung gelangt. Andererseits bietet Brecht insofern weniger, als er das «Politische» nirgends näher bestimmt. Man horcht zwar auf, wenn der Verfasser den inneren Zusammenhang von Recht und Staat hervorhebt (z.B. 164f.), und zwar mit solchem Nachdruck, daß man für diese richtige, mit der großen Tradition der Philosophie der Politik übereinstimmende These einleuchtende Gründe erwartet. Recht und Staat werden ja heute im Rahmen grundsätzlicher philosophischer und wissenschaftlicher Bemühungen meist isoliert, in der Manier eines theoretischen «Provinzialismus» abgehandelt, als ob man das eine vom anderen ohne gröbste Verzeichnungen trennen könnte. Brecht läßt sich aber darauf nirgends ein, und es ist nicht ersichtlich, was nach seiner Auffassung das «Politische», also Recht und Staat als zusammengehörige Bestandstücke eines Einheitlichen, im Ganzen des sozialen Bereichs eigentlich ist. Vielleicht hat dies der Verfasser für den zweiten, in Aussicht gestellten Band aufgespart; in der allgemeinen sozialwissenschaftlichen Methodenlehre, die er vermittelt und die das «Politische» nur in der vorwiegenden Berücksichtigung entsprechender Anwendungsfälle zur Geltung kommen läßt, so daß der Titel des Buches nicht ganz angemessen ist, scheint dies nicht Platz gefunden zu haben. Zu dieser allgemeinen wissenschaftlichen Methode gehört nun als deren «Kehrseite» (139) insbesondere der «wissenschaftliche Wertrelativismus», dem theoretisch und praktisch eine so zentrale Bedeutung für die Sozialwissenschaften im allgemeinen und die «politische Theorie» im besonderen zukommt, daß ihm Brecht legitimerweise weitaus den größten Teil seines Buches widmen kann (139–577, wozu umfangreiche Anmerkungen im Anhang kommen).

1.

Daß der wissenschaftliche Wertrelativismus bedeutsame Beiträge zur Erforschung der Werte geleistet hat und leistet, ist gebührend hervorzuheben. Er hat die Aufmerksamkeit auf die so überaus wichtigen und von den jeweiligen Verfechtern von Werten nur zu leicht übersehenen Implikationen der Werte gelenkt. Durch die Klärung des gemeinten Sinnes und die Aufdeckung der mitgemeinten und vorausgesetzten Werte sowie der mit ihnen verknüpften Tatsachenfeststellungen, namentlich der realen Folgen, können manche Wertdivergenzen und -konflikte von vornherein beigelegt werden. Es ist gar nicht abzusehen, was durch solche Aufklärungsarbeit im ganzen Bereich der Praxis

an Konfliktstoffen aus dem Weg geräumt werden könnte. Brecht illustriert dies an einer Fülle instruktiver Beispiele. (Wer weiß schon, was er unter «Freiheit», «Gleichheit» und «Sicherheit» eigentlich meint, da doch eine sorgfältige Explikation der sinnhaften und realen Implikationen erforderlich wäre, und wer weiß gar, was die anderen darunter verstehen, und wie soll auf solcher Basis eine Verständigung erfolgen !) Man könnte angesichts der kaum lösbarer Aufgabe, die von den meisten nicht einmal angemessen gesehen und in Angriff genommen werden kann und die man am besten Elektronenrechnern übertragen würde, in hoffnungslose Verzweiflung geraten – wenn nicht außerhalb des Bereiches, den der wissenschaftliche Wertrelativismus für die mit ausreichenden Gründen operierende Verständigung absteckt, auch noch legitime Verständigungsmöglichkeiten bestünden, die zugleich auch ein Korrektiv des unabschließbaren und schier unmöglichen Wertkalküls abgeben. Doch bevor ich auf die Fragwürdigkeit und damit auch auf die eben angedeutete Problematik eingehe, ist ein weiteres Positivum des Wertrelativismus gebührend zu verzeichnen.

Der Wertrelativismus ist in vollem Recht, wenn er absolutistische Wertpositionen für unbegründbar hält. Man kann hier nur auf die bekannten Auswege der ignava ratio verfallen, die seit alters in der Offenbarung oder in irgendwelchen Instanzen inappelabler Intuition bestehen. Immerhin wäre dabei der Wertrelativismus, wie er bei Brecht erscheint, insofern zu beschränken, daß man absolute Werte auch nicht als Möglichkeit offen lassen kann, was von nicht zu unterschätzender Bedeutung im Kampf gegen den Dogmatismus aller Observanzen ist. Dies wäre auch mit einer religiösen und theologischen Interpretation von Werten durchaus vereinbar, soweit ein unendlicher Abstand zwischen Gott und Kreatur gelegt wird, was etwa für das Christentum zutrifft. Schon ein allererster Blick auf die Stellung des Menschen mit allen seinen Insignien der Endlichkeit und Relativität im unabschließbaren und vielfältigen, ja vielsältigen Zusammenhang der Welt legt die Vermutung nahe, daß in der menschlichen Praxis Absolutes, das ein für alle mal in alle Ewigkeit und unverändert feststände, weder formuliert noch verwirklicht werden kann. Gibt man sich des weiteren von der Verfassung (vom «Wesen») des Menschen und im Zusammenhang damit von der Struktur der Werte (auf die Brecht nicht ausreichend eingeht) näher Rechenschaft, so muß sich diese Vermutung zur gewissen Einsicht verdichten.

2.

Auf Grund von intersubjektiv überprüfbarer und insofern auch immer der Revision zugänglicher Introspektion kann man von folgendem Befund, den ich hier in gedrängtester Kürze skizziere, ausgehen:

Der Mensch ist in weitem Ausmaß durch ein plastisches «Vermögen» gekennzeichnet, das es ihm erlaubt und zugleich zur Notwendigkeit macht, sein Verhalten jedenfalls in entscheidenden Hinsichten selbst zu gestalten («Weltoffenheit» und «Freiheit»). Der Mensch kann so begriffen werden als ein Wesen, dem u.a. eine strukturierte Fülle von Verhaltensmöglichkeiten (wie Dispositionen, Einstellungen, Verhaltensentwürfen und Gefügen von

solchen) mit zugehörigen Verwirklichungen (Verhaltungen) zukommt. Und in dem Maße, als er ein solches Wesen ist, muß der Mensch die Fülle der Verhaltenspotentialitäten koordinierend und auswählend bestimmen, im Hinblick auf die entsprechenden Verwirklichungen, mit denen er sich in der Welt einrichtet und entfaltet. In der Welt: d.h. daß er in der Gestaltung seines Verhaltens auf die Welt unausweichlich bezogen ist und damit auch immer auf die Gesellschaft und die Kultur, die die Natur seit unvordenlichen Zeiten überformt und eine Fülle von Verhaltenspotentialitäten voraufgebaut und bereitgestellt haben. Von da her sind die Werte primär als gesollte Verhaltenspotentialitäten aufzufassen, welche die koordinierende Auswahl in der Fülle der Verhaltensmöglichkeiten leisten, die der einzelne vorfindet und gegebenenfalls modifiziert oder die er selber aufbaut. Dispositionen und Einstellungen (Tapferkeit z.B.) sowie Verhaltensentwürfe (der tapfere Entschluß, dem Widerwärtigen die Stirn zu bieten) erscheinen so als wertvoll, des weiteren aber auch abgeleiterweise wirkliches Verhalten, soweit in diesem eine gesollte Verhaltenspotentialität realisiert worden ist (die tapfere Tat). Nun werden immer oberste und höchste Werte gesucht und in Anspruch genommen, weil sie allein die Fülle der Verhaltensmöglichkeiten eindeutig und abschließend zu koordinieren vermögen. Die gesollten Verhaltenspotentialitäten, welche die gestaltende Auswahl der plastischen Verhaltensfülle übernehmen, brauchen nicht solche Verhaltenspotentialitäten zu sein, die direkt in wirkliches Verhalten umgesetzt werden könnten; ja, sie müssen in dem Maße, in dem sie ihre Funktion der Auswahl erfüllen, bloße «Kriterien» sein.

Stellen wir die Werte so als Strukturelemente in den menschlichen Verhaltenszusammenhang (ich wüßte nicht, wo sie sonst ihren Ort haben sollten), so ergibt sich, daß absolute Werte unmöglich sind. Denn diese müßten gesollte Verhaltenspotentialitäten darstellen, welche die erforderliche anthropologisch unausweichliche Auswahlfunktion in völlig eindeutiger und ein für allemal feststehender, unveränderlicher Weise zu leisten vermöchten. Dies wäre aber nur möglich, wenn in ihnen der ganze «Weltlauf» vorweggenommen werden könnte. So wie ein «absolutes» Erkennen nur denkbar ist als ein solches, das den «Gegenstand» zum «Ent-stand» machte und sich somit zum schöpferischen Hervorbringen wandelte, so müßte die menschliche Praxis zum (im Zielpunkt doch wohl gleichen) schöpferischen Hervorbringen werden, wenn sie Anspruch auf absolute Werte erhöbe. Das «ewige Leben» wird den Menschen erst zuteil, wenn sie als Selige auferstanden und den irdischen Staub unserer menschlichen Verfassung von sich geschüttelt haben. Da die «Welt» in praktischer Hinsicht nur innerhalb des Verhaltenszusammenhangs relevant ist, kann auch aus einer vermeintlichen «Natur der Sache» kein absoluter Wert abgeleitet werden. Ein pures Sein der «Sache», das aus dem praktischen Verhaltensgefüge herausfiele, gibt es nicht.

Andererseits liegt es aus den angeführten Gründen im Wesen der menschlichen Verfassung, daß der Mensch auf einen absoluten Wert abzielt, daß er – wie wir es formulieren können – die absolute Forderung erfährt. So muß der Mensch fortschreitend immer wieder neue, auf das Absolute abzielende Werte formulieren, und wenn er es unterläßt oder gar abstreitet, wird er der Aufgabe nicht gerecht, die ihm durch seine Wesensverfassung und seine

dadurch bedingte Stellung in der Welt vorgezeichnet ist. Es ist bei dieser Sachlage nicht zufällig, daß alle Versuche, absolute Werte aufzustellen, sich näher besehen als Blankette herausstellten. In ihnen kommt allein die anthropologisch fundierte Forderung nach dem Absoluten zum Ausdruck, ohne daß diese aber inhaltlich erfüllt werden könnte. Dies illustriert die Geschichte der Ethik und des Naturrechts. Daß dies früher nicht gesehen wurde, ist darauf zurückzuführen, daß die Blankette jeweils mit inhaltsbestimmten Überzeugungen ausgefüllt wurden, die fraglos und der kritischen Überprüfung entzogen blieben. Dies gilt auch für das Kantische Sittengesetz, dessen klassische «Exposition» in der «Kritik» der praktischen Vernunft» zwar in exemplarischer Weise die mit der Wesensverfassung des Menschen solidarische absolute Forderung zum Ausdruck bringt. Man hat aber seit Hegel immer gesehen, daß der «Kategorische Imperativ» formal, d.h. ein Blankett ist und von Kant selbst in höchst fragwürdiger Weise mit Inhalt erfüllt wurde. So sollten wir denn heute, in unserer Epoche geschärften Bewußtseins und intensiverer Selbstkritik, erst recht in der Lage sein, die inhaltliche Ausfüllung von absoluten Blanketten, die nie legitim sein können, zu durchschauen.

3.

Es bleibt aber die Frage, ob nun damit die Auseinandersetzung über die obersten und höchsten Werte, d.h. aber über sittliche Werte, dem Belieben oder der Willkür überantwortet sei. Der wissenschaftliche Wertrelativismus scheint mir nun in diese Richtung zu weisen, auch in der vorsichtig, zugleich jedoch scharf profilierten Form, die ihm Arnold Brecht gibt.

Zwar glaubt Brecht, wie erwähnt, die Möglichkeit absoluter Werte offen lassen zu müssen statt sie auszuschließen, was mir nicht stichhaltig und überdies recht folgenreich zu sein scheint. Sowohl die Gültigkeit als auch die Ungültigkeit oberster und moralischer Werte fällt für den wissenschaftlichen Wertrelativismus außerhalb des Bereiches legitimer Auseinandersetzung und Verständigung. Aber mehr noch, und dies ist das Entscheidende: auch die absolute Forderung und das anthropologisch fundierte notwendige Fortschreiten zu absoluten Werten sind hier keine legitimen Erkenntnisgegenstände. Sie werden nicht einmal wirkliches Problem. Wissenschaft, so sagt Brecht, sei «transmissibles Wissen», solches sei aber in bezug auf oberste und moralische Werte nicht möglich. Wenn auch unser Autor hier der Philosophie großzügig eine Chance einräumt, das von der Wissenschaft geräumte Feld aus eigenem Recht anzubauen, so ist dies in unserem Zusammenhang unbehelflich. Denn ihr Wissen gilt nicht als «transmissibel» – es ist für ihn «scientia (sive vera sive putativa) non transmissibilis» oder gar «scientia mere speculativa», die erst recht nicht «transmissibel» ist (336). Das heißt aber: eine intersubjektive Verständigung über höchste und sittliche Werte, die mit Gründen, empirisch-rational im weitesten Sinn des Wortes, operiert, wird ein für allemal verabschiedet. Zwar soll es, wie mehrfach unterstrichen wird, jedermann und so auch dem Weltrelativisten unbenommen sein, letzte Werte zu bekunden und zur Geltung zu bringen. Brecht skizziert in diesem Betracht eine interessante Typologie relativistischen Verhaltens, die

insbesondere auch die offene «parteiergreifende» Haltung herausstellt (158 ff.). Ja, der Verfasser geht noch weiter, indem er sogar contra legem juristische «Begründungen» für als absolut in Anspruch genommene Wertungen empfiehlt (191 ff., 308, 433f.), so daß dann hier gar nach der Maxime entschieden würde: *sic volo sic jubeo, stat pro ratione voluntas*. Eine Art juristischer (Manipulations-) Ideologie, die natürlich grundsätzlich höchst bedenklich ist. Aber sei dem wie ihm wolle, gerade im innersten und wichtigsten Bezirk der Wertproblematik bleibt ein vernunftblinder Raum, der insofern dem Belieben und der Willkür ausgeliefert ist. Es ist deshalb zu prüfen, ob nicht die Möglichkeit der im Modus «transmissiblen Wissens» verfahrenden Verständigung über höchste und sittliche Werte grundsätzlich gerechtfertigt oder gar gefordert ist.

Zunächst sei darauf verwiesen, daß «Selbstverständigungen» des Einzelnen und gemeinschaftliche «Verständigungen» im praktischen Bereich über sittliche Werte tatsächlich erfolgen, und es ist zu untersuchen, was dabei vorausgesetzt wird. Eine solche «Verständigung» kann auch in der Zwiesprache der klassischen ethischen Richtungen vollzogen werden. In diesem Betracht kann etwa festgestellt werden, daß sowohl rationalistische als auch empiristische Theorien gesollte Verhaltenspotentialitäten entwickeln, die sich von der Ebene des aktualitätsnahen Verhaltens entfernen und eine Stufe entfalteter Potentialisierung menschlichen Verhaltens betreffen. Dies sind nicht bloß faktische Übereinstimmungen – wie es Brecht für moralische «Invarianten» postulierte und es etwa Hans Reiner (Pflicht und Neigung, 1951) teilweise anstrebt –, sondern es ist ein formulierter, wiewohl in seinem Ursprung nicht bewußt gemachter Niederschlag von anthropologischen Strukturen in entsprechenden sittlichen Werten, d. i. in gesollten Verhaltenspotentialitäten. Zwar steht der Mensch in der Aktualität, doch muß er durch entsprechende gesollte Verhaltenspotentialitäten die in ihm steckende plastische Fülle von Verhalten, mit der er immer schon über die Aktualität hinausgreift, auswählend und koordinierend gestalten. Dies ist, wie ich glaube, nur möglich, wenn wir einen wie immer zu denkenden Zielpunkt, ein zwar nicht formulierbares, aber angestrebtes gemeinsames «Absolutes» voraussetzen. Gerade darauf ist aber der Mensch, der die absolute Forderung erfährt, wie die früheren Hinweise zeigten, immer schon angelegt.

Allein unter dieser Voraussetzung sind «Selbstverständigung» und «Verständigung» im ganzen praktischen Bereich und in der darauf bezogenen denkenden Auseinandersetzung überhaupt sinnvoll. So wäre der Mensch auch nicht völlig dem Wertkalkül ausgeliefert, von dem ich eingangs sprach. In einem legitimen «Kurzschluß» könnte er auch ohne vollständige Durchführung des Wertkalküls auf jenes in der Zielrichtung der absoluten Forderung liegende Gemeinsame zurückgreifen. Der «einfache Mann» hätte so – im Sinne der Kantischen Ethik – grundsätzlich die gleiche Nähe zu den sittlichen Werten wie der geschulte Intellektuelle, nur daß er seine sittliche Haltung nicht selber begrifflich artikuliert.

Die sittlichen Werte, die als gesollte Verhaltenspotentialitäten im Wege der koordinierenden Auswahl das Verhalten des Einzelnen und der Gemeinschaft gestalten, lassen sich in einer Weise ordnen und auffassen, daß

sowohl der Richtungssinn menschlichen Verhaltens auf das «Absolute» sichtbar als auch eine intersubjektive Verständigung über die jeweils in Anspruch genommenen Werte möglich wird. Folgende strukturelle Stufenfolge wäre vielleicht zu unterscheiden (wobei ich dies aus dem sozialen Bereich illustriere, doch laufen die sittlichen «Selbstverständigungen» des Einzelnen grundsätzlich parallel): Auf einer ersten Stufe behaupten sich aktualitätsnahe gesollte Verhaltenspotentialitäten, indem die Auswahl unter dem Gesichtspunkt der «Macht» erfolgt. Eine zweite Stufe könnte durch den berechnenden Kompromiß gekennzeichnet werden, dessen Auswahlprinzipien eine partielle Koordination gewährleisten, die zufällig bleibt, weil kein übergreifendes Gemeinsames besteht. Dritte Stufe: Gemeinsame tragende Überzeugungen stifteten die Auswahlprinzipien. Entfallen aber diese Überzeugungen im Zuge der «Aufklärung» und wird auch die Beliebigkeit des berechnenden Kompromisses eingesehen, so wäre auf einer vierten Stufe ein «Ausgleich» im Rückgang auf ein überhaupt nicht oder doch nicht abschließend formuliertes Gemeinsames anzusetzen. Man könnte sagen, hier wäre die Einsicht tragend, daß die in Betracht fallenden Menschen und gar letztlich alle Menschen als Menschen «auf dem gleichen Wege» seien. Damit ist schon auf die fünfte Stufe verwiesen, in der echte Liebe das Verhalten bestimmen würde, womit das nicht formulierbare, nur blankettmäßig bestimmbare «Absolute» am unmittelbarsten hervortreten würde. Das Augustinische «Ama et fac quod vis» ist aber keine menschliche Maxime mehr.

In solcher Perspektive wird in zunehmendem Maße, von Stufe zu Stufe, das «Absolute» angezielt. Alle klassische Ethik hat es zu formulieren versucht und ist insofern auf einem gemeinsamen Weg. Nur daß sie glaubte, an das Ziel gelangen zu können, namentlich dann, wenn sie das Absolute nicht nur zu formulieren vermeinte, dabei aber ein Blankett ausstellte, sondern ihm außerdem eine letzte metaphysische Deutung verlieh. Eine solche Deutung muß aber offen bleiben. Dies ist sachlich gefordert; überdies gibt dies allein die Grundlage ab für eine universale sittliche Menschheitskultur, die als Aufgabe vor der Türe steht. Die nähere Bestimmung des «Absoluten» ist intersubjektiv nicht auszuweisen («Es war einmal...»). Der Mensch mag durch Gott «berufen» oder in die Welt «geworfen» und zu ihr «verdammt» sein, er mag im Bereich der «Vernunft» stehen, die nicht er besitzt, sondern die ihn umfängt, er mag in ein ideales Reich des Geistes und der Werte hineinwachsen, oder er mag als «Lichtung des Seins» sich ereignen oder in einem Prozeß der Natur zu sich gekommen sein: alles bleibt offen, unter einer unabdingbaren Voraussetzung des «Absoluten», über das der Mensch nicht verfügt.

Nun wird freilich der wissenschaftliche Wertrelativist solche und ähnliche Erwägungen als bestenfalls «spekulativ» und insofern nicht «transmissibel» gelten lassen wollen. Ich möchte einräumen, daß man die anthropologischen Strukturen, die ich hier nur andeutend skizziere, sicher weit angemessener fassen kann. Doch glaube ich, daß wir das grundsätzliche Bestehen solcher Strukturen nicht bestreiten können, weil wir immer wieder bewußt oder unbewußt darauf rekurrieren und diesen Rekurs explizieren müssen. Bei der Annahme solcher anthropologischer Strukturen, zu denen vor allem

auch die Ausrichtung auf ein gemeinsames «Absolutes» gehört, sind eine intersubjektiv ausweisbare Erforschung sittlicher Werte und eine Verständigung hierüber durchaus möglich und gefordert. Die komplexe Struktur des sittlichen Wertbereichs soll dabei nicht übersehen werden. So sind die Werte als gesollte Verhaltenspotentialitäten in den jeweiligen sozial-kulturellen Kontext und in den davon überformten Zusammenhang der Natur verflochten, weshalb sie ihre spezifischen Färbungen erhalten, die die Fülle der in abstrakten Bestimmungen nicht ausschöpfbar sind, jeweils konkreten Wertqualitäten ausmachen. Werte sind auch aus dem Prozeß ihrer Verwirklichung nicht herauszulösen. Zwar sind sie objektivierte und insofern vom aktuellen Verhalten losgelöste Verhaltenspotentialitäten, die in der Gesellschaft und vom einzelnen voraufgebaut werden (was Anlaß zum Mißverständnis eines platonisierenden Wertobjektivismus gibt). Doch bleiben sie auf die Verwirklichung bezogen und werden auf Grund der Verwirklichungsergebnisse andauernd geändert und neu konturiert. Diese komplexe Struktur, die einen dauernden «Problematizismus» bedingt, ist zwar ein tatsächliches Erschweris der intersubjektiv ausweisbaren Durchdringung und Prüfung sittlicher Werte, nicht aber ein grundsätzliches Hindernis, da stets auf die anthropologischen Grundbestimmungen und deren zentrale Ausrichtung zurückzugreifen ist.

Vor allem aber zeigt sich, daß die sittliche Praxis nur unter der Voraussetzung jener Ausrichtung auf das (zwar unerreichbare) «Absolute» sinnvoll sein kann, weil sie damit steht und fällt. Brecht erörtert in interessanter Weise die nicht beweisbaren letzten Annahmen, die den Tatsachenwissenschaften zugrunde liegen. Eine grundsätzlich gleiche, ebenfalls letzte und nicht beweisbare «Annahme» liegt der sittlichen Praxis im angestrebten «Absoluten» zugrunde. Dieser Grundsinn, wie wir ihn nennen können, macht die sittliche Praxis erst möglich. Dabei besteht aber ein grundsätzlicher Unterschied, denn der Charakter der Praxis verbietet es, daß diese Annahme lediglich als «Hypothese» im theoretischen Sinn aufgefaßt würde. Das erstrebte und zugrunde liegende «Absolute» ist nicht so etwas wie eine sittliche «Grundnorm» nach Kelsens Modell, die uns bloß instand setzen soll, praktische «Verständigungen» theoretisch zu begreifen. Vielmehr muß sie die Praxis selber in ihrem sinnvollen Vollzug tragen. Deshalb kann man wohl die Grundannahme der Realität in thesi für den theoretischen Bereich suspendieren, ohne daß dies die theoretischen Feststellungen von Realem im geringsten ändern würde. Wollte man dagegen jene Grundannahme der sittlichen Praxis, deren Grundsinn, suspendieren, so würde ihr der Boden entzogen. Willkür und Beliebigkeit wären Tür und Tor geöffnet.

Beleuchten wir die Sachlage von der Seite der Gegenposition, die wir mit dem Hinweis auf Willkür und Beliebigkeit eben angezogen haben. Die einzige folgerichtige Alternative bei der Ablehnung einer intersubjektiv ausweisbaren «Verständigung» über oberste und sittliche Werte sowie der dabei ausschlaggebenden Ausrichtung auf ein «Absolutes» ist in der Tat Willkür und Beliebigkeit und damit die Selbstzerstörung bzw. Verkümmерung des Einzelnen und der Gemeinschaft. Im sozialen Feld ist die Alternative, drastisch formuliert, das gegenseitige Einschlagen der Köpfe. Auch wenn dies

glücklicherweise nicht jederzeit praktiziert werden mag, so ist es doch – sofern die Ausrichtung auf das «Absolute» als tragender Grundsinn verworfen wird – die nunmehr letztlich alles tragende Grundannahme, und zwar als ständig gegenwärtige Möglichkeit, die jederzeit aktualisiert werden kann (Kanonen gehen einmal los). Natürlich kommt es immer wieder vor, daß sich die Menschen die Köpfe einschlagen, ja, es sind Situationen denkbar und wirklich, in denen es keinen anderen Ausweg geben mag. Wer wollte dies bestreiten! Doch die Frage ist, ob wir in der Weise «transmissiblen Wissens» daran gehen sollen und durch die Sache selbst dazu aufgefordert sind, das Dasein so einzurichten, daß wir jene Alternative als den einzigen letztlich maßgebenden und damit tragenden «Sinn» nicht schon in den ersten Ansatz aufnehmen müssen. Tatsächliche Überlegungen und Mutmaßungen, wonach sich vielleicht die Menschen bis zum Ende aller Tage so oder anders die Köpfe einschlagen werden und daß sie dies in unserer Epoche sophistizierter Technik vielleicht bald sehr gründlich besorgen, können den Verzicht auf das «Absolute» ebenfalls nicht legitimieren. Die Alternative wäre anderenfalls unweigerlich gesetzt, wovon man sich freilich gemeinhin nicht ausreichend Rechenschaft gibt. Würde man dies aber sehen und die Alternative in Kauf nehmen, dann ist im Prinzip grenzenloser Willkür und Beliebigkeit Tür und Tor geöffnet. Die vermeintlich wissenschaftlich legitimierte Wertaskese verkehrt in der Verwerfung des Grundsinns der Praxis diesen in sein Gegenteil, indem sie den Menschen der Alternative ausliefert. Und so wird, wenn wir es beim Namen nennen wollen, der Sinn des wissenschaftlichen Wertrelativismus zum Un-sinn, d. h. zur Abwesenheit jeglichen tragenden Sinns der Praxis.

Ich übersehe nicht, daß sich der wissenschaftliche Wertrelativist gegen solche Unterstellungen energisch verwahren dürfte, da er ja den Grundsinn gar nicht leugnet, sondern ausdrücklich offenläßt. Mit der «Transmissibilität» des Wissens um den Grundstein steht und fällt jedoch dieser selbst. Im Medium bloßen «Fühlens», «Schauens» oder baren Behauptens entschwindet er; wir müssen uns von ihm Rechenschaft geben können, d. h. das Wissen davon muß «transmissibel» sein. Da ein die Praxis selber in ihrem Vollzug tragender Sinn unerlässlich ist, bleibt nur noch die Alternative. Der wissenschaftliche Wertrelativismus ist deshalb, folgerichtig zu Ende gedacht, zugleich unweigerlich praktischer Wertnihilismus und im sozialen Bereich Inthronisation des bellum omnium contra omnes.

Besonders bedenklich mag der Typ des «parteiergreifenden» Wertrelativisten erscheinen. Mit dem Freibrief der Wissenschaft kann so der Relativist in der Praxis ein um so unerbittlicherer und hartnäckigerer «Absolutist» sein. Brecht sagt zum Überfluß ausdrücklich, aus dem wissenschaftlichen Wertrelativismus folge nicht, daß den Menschen keine Werte aufgezwungen werden dürften, nur könne dies nicht mit der Autorität der Wissenschaft (lies: auf dem Wege «transmissiblen» Wissens, d. h. vernünftiger Verständigung) geschehen (405). Vom Standpunkt der Wissenschaft, d. h. «transmissiblen» Wissens, kann selbst gegen «Intoleranz» und «Gewalt» nichts ausgerichtet werden (406). Vielleicht darf auf die möglichen Auswirkungen einer solchen Position in einer krisenhaften Zeit wie der unsrigen mit einigem

Nachdruck verwiesen werden. Indem so, im Namen der Wissenschaft, die grundsätzlich grenzenlose (wiewohl unabsließbare) rationale Verständigung auch über moralische und höchste Werte in thesi ausgeschlossen wird, befestigt der wissenschaftliche Wertrelativismus eine Parzellierung des Denkens in Wissenschaft und Philosophie, die doch heute auch sonst fragwürdig geworden ist. Denn einerseits dringt die Wissenschaft in Grenzgebiete ein und bearbeitet bislang philosophische Probleme (so etwa in den anthropologischen Wissenschaften), und die Philosophie andererseits bemüht sich da und dort weit mehr als früher, zwischen «transmissiblem» Wissen und metaphysischer Spekulation immer schärfer zu scheiden. Der wissenschaftliche Wertrelativismus schafft so wissenschaftlich akkreditierte Reservate für möglichen Dogmatismus, der ungehindert sein Unwesen treiben kann, solange er der Wissenschaft im engeren Sinne abschwört, was er vielleicht nicht ungern tut. Dagegen zielt doch wohl der begründete, «transmissibel» ausweisbare Anspruch der Philosophie – auf der gegenwärtigen Stufe der Menschheitsentfaltung und in unserer Epoche vollendet «Aufklärung» – gerade dahin, jeden Dogmatismus als intersubjektiv nicht vollziehbar zu verwerfen und das zugrunde liegende, aber nicht ausschöpfbare gemeinsame «Absolute» zu legitimieren. Niemand wird allerdings den Anspruch erheben, daß wir in der Auseinandersetzung über sittliche Werte zu endgültigen «Lösungen» kommen. Die in den anthropologischen Strukturen verwurzelten Sachverhalte sind allzu komplex. Die Frage geht lediglich dahin, ob das «transmissible Wissen» ein für allemal eingeschränkt werden dürfe.

Nun ist freilich – pikanteweise, möchte man sagen – zu beobachten, daß gerade die Relativisten, die den krudesten Absolutismus – zwar unbeabsichtigt, aber in der unweigerlichen Konsequenz ihrer These – legitimieren, zur Toleranz neigen, daß sie tendentiell allen Gegenpositionen Chancen einräumen möchten. Auch Brecht sagt, daß der Relativist «die demokratischen Grundsätze der Freiheit, der Toleranz und der Gleichheit» durch seinen Kampf gegen vermeintlich wissenschaftlichen (!) Dogmatismus unterstütze (160f., 407). Mit den Vorstellungen der Demokratie, der Toleranz und der Freiheit wird aber gerade auf jenen gemeinsamen Boden abgezielt, dessen unbeschränkte Erforschung, d.i. auch im Hinblick auf eine Verständigung über oberste und moralische Werte, sich der wissenschaftliche Wertrelativist glaubt versagen zu müssen. Auch soll nicht übersehen werden, daß der wissenschaftliche Wertrelativist andauernd an die Problematik höchster und moralischer Werte sozusagen herandenkt, wenn er die sinnhaften und realen Implikationen von Werten untersucht. Brecht tut dies in beispielhafter und imponierender Weise, aber er setzt sich dabei eine willkürliche feste Grenze.

4.

Brecht sagt, «der technische Hauptgrund», weshalb sich die Wissenschaft von der Erforschung oberster und absoluter Werte zurückgezogen habe, sei die «Kluft zwischen Sein und Sollen» (149ff.). Diese berühmt-berüchtigte «Kluft» bedarf einiger Erörterungen, weil in den Auffassungen darüber grundlegende Mißverständnisse vorliegen. Daß man im Bereich des außer-

menschlichen Seins in der Tat nicht aus dem Sein auf ein Sollen schließen könne, wenn nicht ein entsprechender Sollsatz als Prämisse vorausgeschickt wird, dürfte kaum kontrovers sein. Anders ist die Sachlage im Bereich des menschlichen Seins. Hier handelt es sich keineswegs um die Ableitung des Sollens aus dem Sein. Denn der Mensch ist ein Wesen, das immer unter dem Sollen steht. Seine Verfassung ist derart, daß er sich in der Welt nicht einrichten und entfalten kann, wenn er seine plastische Fülle von Verhalten nicht durch gesollte Verhaltenspotentialitäten gestaltet, indem er koordiniert und auswählt. Er kann sich als Mensch nur behaupten, wenn er andauernd Sollen in Sein umsetzt (nicht umgekehrt). Er «soll» immer, die Frage ist nur, «was» er soll. Die angebliche und vielberedete «Kluft» von Sein und Sollen ist demnach im anthropologischen Bereich ein Scheinproblem. Wollte man den Menschen, wie es Brecht offenkundig tut, als ein Sein im Sinne der äußeren Faktenwelt auffassen, so müßte in der Tat erst noch das Sollen von außen an ihn herangetragen, mit ihm verknüpft werden, was so wenig wie beim Haifisch «ohne logischen Sprung» möglich wäre. Die Frage nach richtigen gesollten Verhaltenspotentialitäten stellt sich demnach immer nur in der Perspektive der im Vollzug befindlichen, durch das Sollen in einem wichtigen Bestandstück charakterisierten Praxis menschlichen Verhaltens. Für den Einzelnen und die Gemeinschaft ist aber, wie ausgeführt, der Grundsinn der Praxis tragend. Im Hinblick auf ihn hat sich die vernünftige Rechenschaftslegung über die Konkretisierung, den Inhalt des immer schon vorauszusetzenden Sollens zu vollziehen. Eine besondere Schärfe erhält die Frage nach dem «Was» des Sollens, wenn wir beachten, daß der Mensch in sozialen Beziehungen steht, die der Ordnung bedürfen, im besonderen der rechtlich-staatlichen Ordnung, durch die eine Gemeinschaft in wirklich-maßgeblicher Weise und notfalls manu militari konturiert werden muß; dies gehört zur Aufgabe des Menschen, der immer auch die Teilaufgabe des Politischen zu lösen hat.

Nun scheinen sich freilich die Wertrelativisten zuweilen über den Sinn des Sollens nicht ausreichend im klaren zu sein. Dies ist, soviel ich sehe, auch bei Brecht der Fall, insofern er seltsamerweise eine «faktische Verknüpfung» zwischen Sein und Sollen herstellen möchte (441 ff.). Dabei wird das Sollen im eigentlichen Sinn mit jeweiligem faktisch stattfindendem Sollen vermengt und damit um seinen Sinn gebracht. Doch werfen wir vorerst einen Blick auf die Motivierung, die offenkundig hinter diesem Versuch der Verknüpfung von Sein und Sollen steht. Da die Abstinenz der Erörterung oberster und moralischer Werte, die sich der wissenschaftliche Wertrelativismus auferlegt, in praktischer Hinsicht nicht befriedigen kann, versucht Brecht auf anderen Wegen die (eben unerlässliche) Funktion sicherzustellen, die m. E. das gemeinsame «Absolute», der Grundsinn, als leitende Instanz für die jeweilige Auswahl der letztlich gesollten Verhaltenspotentialitäten, erfüllt. Nun können aber im Rahmen des wissenschaftlichen Wertrelativismus keine «transmissiblen» Erwägungen über oberste gesollte Verhaltenspotentialitäten, über wahrhaft Gesolltes angestellt werden. Der wissenschaftliche Wertrelativismus kann jene Funktion des «Absoluten» nur in der den Sinn des Sollens unterschlagenden Weise zur Geltung bringen, daß er das Sollen in

ein Sein umwandelt, was auf dem Wege der «faktischen Verknüpfung» von Sein und Sollen geschieht. «Es ist ausschließlich eine Tatsachenfrage» (490). Ja, der Verfasser läßt den Nachweis physiologischer Fakten («Fixierung im Gehirn») zur Stützung oberster Werte als sinnvoll offen (491). «Man könnte – sagt er gar (a. a. O.) – hypothetisch die Ansicht vertreten, daß solche psychophysischen Faktoren zusammen mit universalen menschlichen Erfahrungen im Gemeinschaftsleben der einzige Grund für die unentwirrbare Gleichung zwischen Gerechtigkeit und Wahrheit im menschlichen Fühlen und Denken sind.» Weiter heißt es, daß im Sinne einer «allgemeinen faktischen (!) Anthropologie» eine «induktive Generalisierung beobachteter Tatsachen» anzustreben sei (501); oder: es seien «empirische Erkundungen über andere Menschen» anzustellen, wozu auch «Außenarbeit (field research, Interviews...)» gehöre (473).

In diesem Sinn sucht Brecht nach «Invarianten» im Bereich höchster Werte (466 ff., 476), insbesondere wendet er sich (übrigens in sehr interessanter und lehrreicher Weise) den Invarianten in den Gerechtigkeitspostulaten zu. Ähnliches hat schon der dem Verfasser nicht bekannte Ethiker Hans Reiner (Pflicht und Neigung, 1951) in Angriff genommen. Was die herausgestellten Invarianten der Gerechtigkeit anbelangt (Übereinstimmung mit Wahrheit im Sinne faktischer Wahrheit und subjektiver Wahrhaftigkeit; Durchhalten der einmal bewerteten Gleichheit; Verzicht auf Freiheitsbeschränkung, die durch das betreffende Wertesystem nicht gedeckt und insofern willkürlich ist; Respektierung der Naturnotwendigkeiten), so ließen sich diese wohl auf anthropologische Strukturen und zugehörige gesollte Verhaltenspotentialitäten zurückführen. Doch kann ich hier darauf nicht eingehen; dagegen ist der grundsätzliche Aspekt solchen Verfahrens der «faktischen Verknüpfung von Sein und Sollen» noch genauer zu erörtern.

Invarianten, wie sie Brecht anstrebt, mögen wertvolle Fingerzeige geben. Aber die Fragestellung ist nach meinem Dafürhalten im Hinblick auf die Zielsetzung verkehrt. Die empirische Feststellung von faktischen gesollten Verhaltenspotentialitäten sagt noch gar nichts darüber, ob in der Tat im Sinn der empirischen Feststellungen zu sollen sei. Der eigentliche Sollcharakter, der Wert als solcher, kann nur in der dem Sollen eignen Perspektive erkannt werden – man kann sagen, immer sei zu fragen, ob gesollt werden soll, nicht ob faktisch gesollt wird. Dies ist aber im Sinn der früheren Hinweise aufzuklären im kritischen Rückgang auf das «Wesen» des Menschen, seine Strukturen und das, worauf er als Sollwesen immer schon angelegt und ausgerichtet ist: den Grundsinn. Brecht verbleibt in einer tatsachenwissenschaftlichen Perspektive, die dem Gegenstand des Sollens völlig unangemessen ist. Das krude Faktum des faktisch Gesollten muß zum wahrhaft Gesollten erhoben werden. Es könnte sein, daß die empirischen Feststellungen dem wahrhaft Gesollten nicht entsprechen – so wie die Ergebnisse von Meinungsbefragungen meist auch nicht als wegleitend betrachtet werden können. Hier wird ein durch heutige tatsachenwissenschaftliche Tendenzen begünstigter Weg eingeschlagen, der nicht nur grundsätzlich unrichtig ist, sondern größte Gefahren in sich birgt, wenn er nicht mit der genuinen Besinnung auf das wahrhaft Gesollte verbunden ist.

Am Ende seines Werkes erörtert der Verfasser in interessanter Weise «Gottes latenten Platz» in der politischen Wissenschaft unserer Zeit, um der tendenziellen Annahme entgegenzutreten, daß die Wissenschaft zum Atheismus führen müsse, und um sich durch die gegenteilige, freilich rein hypothetische Annahme des Daseins Gottes neue Erkenntnisperspektiven eröffnen zu lassen (550ff.). Von seinem Standpunkt aus kann es kein «transmissibles» Wissen vom Dasein Gottes geben; doch gibt es auch kein solches Wissen, das die Existenz Gottes bestreiten könnte. Ob sich in diesem intensiven Kreisen um die Idee Gottes, die übrigens im Sinne eines streng persönlichen Gottes gedacht wird, die Funktion anmeldet, die ich dem von Brecht wissenschaftlich verabschiedeten «Absoluten» zuerkennen möchte? Brecht sieht mit sichtlicher Sorge im Wegfall der religiösen Fundierung des Staates das Risiko seines Zerfalls (553). In der Tat, wenn sich der Mensch nicht an das seiner Verfügung in jedem Betracht entzogene «Absolute» bindet, an das er gemäß dem Grundsinn immer schon gebunden ist, wenn er nicht insofern im Bereich des «Religiösen» Fuß faßt, verliert er allen Boden. Den Verlust dieses Bodens und obendrein die Sanktionierung solchen Verlustes begünstigt aber heute, neben anderen Tendenzen, der wissenschaftliche Wertrelativismus in nicht geringem Maße. Das hohe Ethos von Wissenschaftlern, wie es uns gerade in Arnold Brecht eindrücklich entgegentritt, ist zwar ein nicht zu unterschätzendes Bollwerk. Ob aber nicht die Thesen gerade dieser Wissenschaftler dereinst auch dieses Bollwerk unterwühlen?

Hans Ryffel