

700

600

500

400

Nutzungsbedingungen

300



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Terms of use

200



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

100

100

200

300

400

500

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik

(mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants)

von

Max Scheler (München).

I. Teil.

Einleitende Bemerkung.

In einer demnächst erscheinenden größeren Arbeit will ich versuchen eine materiale Wertethik auf der breitesten Basis phänomenologischer Erfahrung zu entwickeln. Gegen ein solches Unternehmen erhebt Einspruch die noch in der Gegenwart weithin in Geltung stehende Ethik Kants. Da ich in jener Arbeit die Ansichten anderer Philosophen keiner Kritik unterwerfen will, sondern nur so weit ihre Lehren heranziehen möchte, als sie geeignet sind, die eigenen positiven Sätze zu erleuchten, so möchte ich an dieser Stelle durch eine Kritik des Formalismus in der Ethik überhaupt und insbesondere der von Kant für ihn angeführten Argumente mir gleichsam für jene positive Arbeit freie Bahn schaffen. In letzter Linie gilt in der Philosophie das Wort Spinozas: Die Wahrheit ist das Kennzeichen ihrer selbst und des Falschen. Darum werde ich schon in dieser Arbeit jene Kritik nur in der Form leisten können, daß ich die Irrigkeit der Kantischen Voraussetzungen dadurch aufweise, daß ich an ihre Stelle die richtigen zu setzen suche.

Es würde nach meiner Meinung einen großen Irrtum darstellen, wollte man annehmen, es habe irgendeine der nachkantischen Richtungen materialer Ethik die Kantische Lehre widerlegt. Ich bin so wenig dieser Meinung, daß ich vielmehr glaube, daß alle diese neuen Richtungen, die einen materialen Grundwert, wie »Leben«, »Wohlfahrt« ufw. zum Ausgangspunkt der ethischen Argumentation machten, nur Beispiele für eine Voraussetzung abgeben, deren endgültige Zurückweisung gerade das höchste Verdienst, ja streng genommen das einzige Verdienst der praktischen Philosophie Kants

ausmacht. Denn alle jene Formen materialer Ethik sind mit geringen Ausnahmen gleichzeitig Formen der Güter- und Zweckethik. Aber alle Ethik, die von der Frage: was ist das höchste Gut? oder: was ist der Endzweck aller Willensbestrebungen? ausgeht, halte ich durch Kant ein für allemal als widerlegt. Alle nachkantische Ethik, so viel sie in der Erleuchtung besonderer konkreter sittlicher Werte und in der Analyse konkreter sittlicher Lebensbeziehungen auch geleistet haben mag, vermag in ihren prinzipiellen Teilen nur den Hintergrund abzugeben, auf dem sich die Größe, die Festigkeit und die Geschlossenheit des Werkes Kants nur um so leuchtender und plastischer abhebt.

Andererseits aber bin ich der Überzeugung, daß dieser Koloß aus Stahl und Bronze die Philosophie absperrt auf ihrem Wege zu einer konkreten einsichtigen und gleichwohl von aller positiven psychologischen und geschichtlichen Erfahrung unabhängigen Lehre von den sittlichen Werten, ihrer Rangordnung und den auf dieser Rangordnung beruhenden Normen; und damit zugleich von jedem auf wahrer Einsicht beruhenden Einbau der sittlichen Werte in das Leben des Menschen. Alle Sicht auf die Fülle der sittlichen Welt und ihrer Qualitäten, alle Überzeugung, über sie selbst und ihre Verhältnisse etwas Bindendes ausmachen zu können, ist uns geraubt, solange jene furchtbar erhabene Formel in ihrer Leere für das einzige strenge und einsichtige Ergebnis aller philosophischen Ethik gilt.

Alle sogenannte »immanente« Kritik, die nur auf die Folgerichtigkeit der Kantischen Aufstellungen Bedacht nähme, hätte zu diesem Zwecke keinerlei Wert. Vielmehr soll es sich hier darum handeln, alle jene Voraussetzungen Kants aufzudecken, die nur zum Teile von ihm selbst formuliert, zum größten Teile aber von ihm verschwiegen worden sind – wohl darum, weil er sie für zu selbstverständlich gehalten hat, um ihrer auch nur ausdrücklich zu gedenken. Voraussetzungen solcher Art sind meist solche, die er mit der gesamten Philosophie der neueren Zeit teilt, oder solche, die er unbefehlen und ungeprüft von den englischen Empiristen und Assoziationspsychologen übernommen hat. Wir werden im Laufe der Abhandlung auf beide Arten stoßen. Die bisherige Kantkritik scheint uns auf sie viel zu wenig Bedacht genommen zu haben. Aber auch darum weise ich hier die Aufgabe einer »immanenten Kritik« zurück, weil es hier nicht darauf ankommen soll, den »historischen Kant« mit allen seinen zufälligen Schönörkeln einer Kritik zu unterziehen, sondern die Idee einer formalen Ethik überhaupt, für die uns die Ethik

Kants nur die – allerdings größte und eindringlichste – Repräsentation und die bei weitem strengste Form, die sie gefunden hat, darstellt.

Ich mache hier jene Voraussetzungen namhaft, die es in geforderten Abschnitten eingehend zu prüfen gilt, und die ausgesprochen oder nicht der Kantischen Lehre zugrunde liegen. Sie lassen sich auf folgende Sätze zurückführen.

1. Alle materiale Ethik muß notwendig Güter- und Zweckethik sein.
2. Alle materiale Ethik ist notwendig von nur empirisch induktiver und aposteriorischer Geltung; nur eine formale Ethik ist a priori und unabhängig von induktiver Erfahrung gewiß.
3. Alle materiale Ethik ist notwendig Erfolgsethik und nur eine formale Ethik kann als ursprünglicher Träger der Werte gut und böse die Gefinnung oder das gefinnungsvolle Wollen ansprechen.
4. Alle materiale Ethik ist notwendig Hedonismus und geht auf das Dasein sinnlicher Luftzustände an den Gegenständen zurück. Nur eine formale Ethik vermag bei der Aufweisung der sittlichen Werte und der Begründung der auf ihnen beruhenden sittlichen Normen den Hinblick auf sinnliche Luftzustände zu vermeiden.
5. Alle materiale Ethik ist notwendig heteronom, nur die formale Ethik vermag die Autonomie der Person zu begründen und festzustellen.
6. Alle materiale Ethik führt zu bloßer Legalität des Handelns und nur die formale Ethik vermag die Moralität des Wollens zu begründen.
7. Alle materiale Ethik stellt die Person in den Dienst ihrer eigenen Zustände oder ihr fremder Güterdinge; nur die formale Ethik vermag die Würde der Person aufzuweisen und zu begründen.
8. Alle materiale Ethik muß in letzter Linie den Grund aller ethischen Wertbegründungen in den triebhaften Egoismus der menschlichen Naturorganisation verlegen, und nur die formale Ethik vermag ein von allem Egoismus und aller besonderen menschlichen Naturorganisation unabhängiges, für alle Vernunftwesen überhaupt gültiges Sittengesetz zu begründen.

I. Materiale Wertethik und Güter-, resp. Zweckethik.

Ehe ich auf die irriige Gleichsetzung Kants von Gütern und Werten, resp. auf seine Meinung, es seien die Werte als von Gütern abstrahiert

anzusehen, komme, sei hervorgehoben, daß Kant mit vollem Rechte jede Güter- und Zweckethik als von vornherein verfehlt zurückweist. Dies sei für die Güter- und die Zweckethik zunächst besonders gezeigt.

Güter sind ihrem Wesen nach Wertdinge. Wo immer wir, sagt Kant, die Güte oder die sittliche Schlechtigkeit einer Person, eines Willensaktes, einer Handlung usw. von deren Verhältnis zu einer als wirklich gesetzten Welt bestehender Güter (resp. Übel) abhängig machen, ist auch die Güte oder Schlechtigkeit des Willens von dem besonderen zufälligen Dasein dieser Güterwelt mit abhängig gemacht; und gleichzeitig von ihrer erfahrungsmäßigen Erkenntnis. Wie immer auch diese Güter heißen mögen, z. B. Wohlfahrt einer vorhandenen Gemeinschaft, Staat, Kirche, Kultur und Zivilisationsbesitz einer bestimmten Stufe nationaler oder menschlicher Entwicklung, immer würde der sittliche Wert des Willens davon abhängig sein, daß er diese Güterwelt, sei es »erhalte«, sei es »fördere«, sei es in die vorhandene »Entwicklungstendenz« dieser Güterwelt fördernd oder hindernd, beschleunigend oder verzögernd eingreife. Mit der Veränderung dieser Güterwelt würde sich Sinn und Bedeutung von gut und böse ändern; und da diese Güterwelt in fortwährender Veränderung und Bewegung in der Geschichte begriffen ist, so müßte an ihrem Schicksal auch der sittliche Wert menschlichen Wollens und Seins teilnehmen. Eine Vernichtung dieser Güterwelt würde die Idee des sittlichen Wertes selbst aufheben. Alle Ethik wäre damit auf die historische Erfahrung, in der uns diese wechselnde Güterwelt kund wird, aufgebaut. Sie könnte selbstverständlich darum immer nur empirisch induktive Geltung haben. Der Relativismus der Ethik wäre damit ohne weiteres gegeben. Jedes Gut ist weiterhin eingeschlossen in den natürlichen Kausalnexus der wirklichen Dinge. Jede Güterwelt kann durch Kräfte der Natur oder der Geschichte partiell zerstört werden. Wäre unser Wille abhängig hinsichtlich seines sittlichen Wertes von ihr, so müßte damit auch dieser mit betroffen werden. Auch er wäre damit von den Zufällen abhängig, die in dem wirklichen Kausalverlaufe der Dinge und der Ereignisse liegen. Dies aber ist, wie Kant mit Recht sah, evident unsinnig.

Völlig ausgeschlossen aber wäre jede Art von Kritik der jeweilig bestehenden Güterwelt. Wir hätten uns vor jedem beliebigen Teile dieser Güterwelt ohne weiteres zu verbeugen und uns der jeweiligen »Entwicklungstendenz«, die in ihr gelegen sein mag, hinzugeben. Es ist demgegenüber aber zweifellos, daß wir fortgesetzt nicht nur an dieser Güterwelt Kritik üben, z. B. zwischen echter und unechter Kunst, zwischen echter Kultur und Talmikultur, zwischen dem Staat,

wie er ist und wie er sein soll usw. unterscheiden, sondern auch daß wir Personen und Menschen die höchste sittliche Schätzung zollen, die unter Umständen eine solche vorhandene Güterwelt zerklüften und an ihre Stelle Ideale des Neuaufbaues setzen, die im äußersten Gegensatz zur vorhandenen Güterwelt ihrer Epoche standen. Und das gilt selbstverständlich auch für die »Entwicklungstendenz« oder die »Entwicklungsrichtung« einer solchen Güterwelt. Eine Entwicklungsrichtung kann selbst noch gut oder schlecht sein; auch die Fortbildung der religiösen Gefinnung und Ethik der Propheten zur rabbinischen Gesetzesmoral und zu einer Menge ausgerechneter Kultgeschäfte mit Gott war eine »Entwicklung«. Aber es war eine »Entwicklung« in der Richtung des Schlechten, und gut war dasjenige Wollen, das sich jener Entwicklung entgegenstemmte und schließlich jene Entwicklung unterbrach. Jeder Versuch daher, zuerst eine Entwicklungsrichtung der »Welt«, oder des vorhandenen »Lebens« oder der menschlichen »Kultur« usw. festzustellen (gleichgültig, ob diese Entwicklung einen fortschrittlichen, auf Wertvermehrung abzielenden, oder einen rück-schrittlichen, auf Wertverminderung abzielenden Charakter trägt), um nachher den sittlichen Wert der Willensakte an dem Verhältnis zu bemessen, die sie für den Gang jener »Entwicklung« haben, trägt gleichfalls alle Züge der von Kant mit Recht zurückgewiesenen Güterethik an sich.

Eben daselbe gilt nun, aber auch für jede Ethik, die einen Zweck, sei es einen Zweck der Welt oder der Menschheit oder einen Zweck menschlichen Strebens oder einen sog. »Endzweck« feststellen will, um den sittlichen Wert des Wollens an dem Verhältnis zu diesem Zwecke zu bemessen. Jede Ethik, die so verfährt, würdigt die Werte gut und böse notwendig zu bloßen technischen Werten für diesen Zweck herab. Zwecke sind selbst nur dann berechnete Zwecke, wenn das Wollen, das sie setzt oder gesetzt hat, gutes Wollen war. Dies gilt für alle Zwecke, da es für das Wesen des Zweckes gilt, ganz unabhängig davon, welches Subjekt die Zwecksetzung vollzog; es gilt auch für etwaige »göttliche« Zwecke. Nur an der sittlichen Güte vermögen wir die Zwecke Gottes von denen des Teufels zu unterscheiden. Die Ethik muß es zurückweisen, wenn man von »guten Zwecken« und »schlechten Zwecken« redet. Denn niemals sind Zwecke als solche, abgesehen von den Werten, die in ihrer Setzung realisiert werden sollen, und abgesehen von dem Werte des sie setzenden Aktes, gut oder schlecht. Nicht erst die besondere Art der Verwirklichung eines Zweckes, sondern schon die Setzung eines Zweckes ist entweder gut oder schlecht. Und eben darum kann

gutes und schlechtes Verhalten niemals nach dem Verhältnis zu einem Zwecke, ob es ihn fördere oder hindere, bemessen werden. Die gute Person setzt sich auch gute Zwecke. Niemals aber vermögen wir, ohne Kenntnis der Art und der Phasen, in denen es zu irgendeiner Zwecksetzung kam, an den bloßen Zweckinhalt gemeinsame Merkmale entdecken, die den einen Teil der Zwecke gut, den andern schlecht machten. Gut und schlecht sind daher sicher keine Begriffe, die von empirischen Zweckinhalten irgendwie abgezogen wären. Jeder Zweck kann, soweit wir nur ihn selbst kennen, und nicht die Art, wie er gesetzt war, noch gut oder schlecht sein.

Wir unterlassen es, des weiteren auf die Bedeutung und den noch präziseren Sinn dieser großen Einsicht Kants einzugehen, zumal wir nicht fürchten, in diesen Sätzen irgendeinen Widerspruch von den Kreisen zu erfahren, an die allein wir uns hier wenden.

Von äußerster Wichtigkeit aber ist uns die Folgerung, die Kant aus dieser Einsicht zieht. Er vermeint nämlich, weit mehr dargetan zu haben, als er dargetan hat; nicht nur Güter und Zwecke, sondern auch alle Werte materialer Natur seien von einer nach richtiger Methode vorgehenden Ethik als Voraussetzungen der Begriffe gut und böse und ihrer Konstituierung zurückzuweisen. »Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben. Ich verstehe unter Materie des Begehungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird.«

Indem Kant von den wirklichen Güterdingen bei der Begründung der Ethik abzusehen versucht, und dies mit Recht, meint er ohne weiteres auch von den Werten absehen zu dürfen, die sich in den Gütern darstellen. Dies aber wäre nur dann richtig, wenn die Wertbegriffe, anstatt in selbständigen Phänomenen ihre Erfüllung zu finden, von den Gütern abstrahiert wären; oder aber, wenn sie erst aus den tatsächlichen Wirkungen der Güterdinge auf unsere Zustände von Luft und Unluft ablesbar wären. Daß dies der Fall sei, ist eine jener verschwiegenen Voraussetzungen, die Kant macht. Auch die weitere Folgerung, es könne sich bei sittlich recht und unrecht, gut und böse nur um die formalen Verhältnisse, die zwischen den Zwecken bestehen (Einheit und Harmonie im Gegensatz zu Widerspruch und Disharmonie), handeln, setzt voraus, daß es vor und unabhängig von dem empirischen Zweck, den sich ein Wesen setzt, eine Phase der Willensbildung gar nicht gäbe, in der bereits die Wertrichtung des betreffenden Wollens noch ohne eine bestimmte

Zweckidee gegeben wäre. In diesen Folgerungen nun, sagen wir, irrt Kant. Und erst aus diesem Irrtum, nicht aber aus der auch für uns gültigen Zurückweisung aller Güter- und Zweckethik ergibt sich der erste der vorhin angeführten Sätze: es müsse alle materiale Ethik notwendig Güter- und Zweckethik sein. Dies ist nun genauer zu erweisen.

1. Güter und Werte.

So wenig wie die Farbnamen auf bloße Eigenschaften von körperlichen Dingen gehen – wenn auch in der natürlichen Weltanschauung die Farbenercheinungen meist nur so weit genauer beachtet werden, als sie als Unterscheidungsmittel verschiedener körperdinglicher Einheiten fungieren –, so wenig gehen auch die Namen für Werte auf die bloßen Eigenschaften der dinglich gegebenen Einheiten, die wir Güter nennen.¹ Wie ich mir ein Rot auch als bloßes extensives Quale z. B. in einer reinen Spektralfarbe zur Gegebenheit bringen kann, ohne es als Belag einer körperlichen Oberfläche, ja nur als Fläche oder als ein Raumartiges überhaupt aufzufassen, so sind mir auch Werte, wie angenehm, reizend, lieblich, aber auch freundlich, vornehm, edel, prinzipiell zugänglich, ohne daß ich sie mir hierbei als Eigenschaften von Dingen oder Menschen vorstelle. Versuchen wir dies zunächst in bezug auf die einfachsten Werte aus der Sphäre des sinnlich Angenehmen zu erweisen, d. h. da, wo die Bindung der Wertqualität an ihre dinglichen Träger wohl noch die denkbar innigste ist. Eine jede wohlgeschmeckende Frucht hat auch ihre besondere Art des Wohlgeschmackes. Es verhält sich also durchaus nicht so, daß ein und derselbe Wohlgeschmack nur mit den mannigfachen Empfindungen verschmelze, die z. B. die Kirsche, die Aprikose, der Pfirsich beim Schmecken oder beim Sehen oder beim Tasten bereitet. Der Wohlgeschmack ist in jedem dieser Fälle von dem andern qualitativ verschieden; und weder die mit ihm jeweilig verbundenen Komplexe von Geschmacks-, Taft- und Gesichtsempfindungen, noch auch die mannigfachen in der Wahrnehmung jener Früchte zur Erscheinung kommenden Eigenschaften derselben sind es, die jene qualitative Verschiedenheit des Wohlgeschmackes erst zur Differenzierung bringen. Die Wertqualitäten, die das »sinnlich Angenehme« in diesen Fällen besitzt, sind echte Qualitäten des Wertes selbst. Daß wir sie in dem Maße, als wir die Kunst und die Fähigkeit haben, sie zu erfassen,

1) Vgl. hierzu meinen Aufsatz über Selbsttäuschungen, *Ztschr. f. Pathopsychologie*, I, S. 139 ff.

ohne Hinblick auf das optische, taktile, oder durch eine andere Sinnesfunktion außer dem Schmecken gegebene Bild der Frucht zu unterscheiden vermögen, ist ohne Zweifel; wie schwierig es auch z. B. fein mag, ohne jede Mitwirkung z. B. des Geruches eine solche Unterscheidung dann zu vollziehen, wenn wir an diese Mitwirkung gewöhnt sind. Für den Ungeübten mag es bereits schwierig sein, im Dunkeln Rot- und Weißwein zu unterscheiden. Aber diese und eine Menge ähnlicher Tatsachen, wie z. B. die mangelnde Unterscheidungskraft der Wohlgeschmäcke bei Ausschaltung der Geruchsempfindung, zeigen nur die sehr mannigfach abgestufte Geübtheit der betreffenden Menschen und ihre besondere Gewöhnung an eine Art der Aufnahme und der Fassung der betreffenden Wohlgeschmäcke.

Was aber schon in dieser Sphäre gilt, das gilt in viel höherem Maße in Wertbereichen außerhalb der Sphäre des sinnlich Angenehmen. Denn in dieser Sphäre sind die Werte ohne Zweifel am innigsten an den Wechsel unserer Zustände und gleichzeitig an die besonderen Dinge gebunden, die uns diese Zustände bereiten. Es ist wohl begreiflich, daß auch darum die Sprache meist keine besonderen Namen für diese Wertqualitäten selbst ausgebildet hat, sondern sie entweder nur nach ihren dinglichen Trägern (z. B. das Angenehme des Rosengeruches) oder nach ihrer Empfindungsgrundlage (z. B. das Angenehme des Süßen, das Unangenehme des Bitteren) unterscheidet.

Ganz gewiß sind z. B. die ästhetischen Werte, die den Worten: lieblich, reizend, erhaben, schön usw. entsprechen, nicht bloße Begriffsworte, die in den gemeinsamen Eigenschaften von Dingen ihre Erfüllung fänden, die Träger dieser Werte sind. Dies zeigt schon die Tatsache, daß uns, suchen wir uns solcher »gemeinsamer Eigenschaften« zu bemächtigen, im Grunde nichts in der Hand bleibt. Erst wo wir bereits die Dinge unter einen anderen Begriff stellen, der kein Wertbegriff ist, also etwa nach den gemeinsamen Eigenschaften lieblicher Vasen oder Blumen oder edler Pferde fragen, besteht die Aussicht, solche gemeinsamen Eigenschaften anzugeben. Werte solcher Art sind also nicht definierbar. Trotz ihrer zweifellosen »Gegenständlichkeit« müssen wir sie bereits an den Dingen uns zur Gegebenheit gebracht haben, um die betreffenden Dinge als »schön«, als »lieblich«, als »reizend« zu bezeichnen. Jedes dieser Worte faßt eine qualitativ abgestufte Reihe von Werterscheinungen zur Einheit eines Wertbegriffes zusammen, nicht aber wertindifferente Eigenschaften, die uns nur durch ihr konstantes Zusammensein den Schein eines selbständigen Wertgegenstandes vortäuschen.

Das gilt aber auch für Werte, die der ethischen Sphäre angehören. Daß ein Mensch oder eine Handlung »vornehm« ist oder »gemein«, »mutig« oder »feige«, »rein« oder »schuldig«, »gut« oder »böse«, das wird uns nicht erst durch konstante Merkmale an diesen Dingen und Vorgängen, die wir angeben könnten, gewiß, noch besteht es gar in solchen. Es genügt unter Umständen eine einzige Handlung oder ein einziger Mensch, damit wir in ihm das Wesen dieser Werte erfassen können. Dagegen führt ein jeder Versuch, ein gemeinsames Merkmal außer der Sphäre der Werte selbst für die Guten und Bösen z. B. aufzustellen, nicht nur in einen Irrtum der Erkenntnis im theoretischen Sinne, sondern auch in eine sittliche Täuschung schwerster Art. Wo immer man gut oder böse an ein solches, außer dem Wertbereich selbst stehendes Kennzeichen gebunden wählte, seien es aufweisbar leibliche oder seelische Anlagen und Eigenschaften der Menschen, sei es Zugehörigkeit zu einem Stande oder einer Partei, und demgemäß von »den Guten und Gerechten« oder »den Bösen und Ungerechten« wie von einer objektiv bestimm- und definierbaren Klasse sprach, da verfiel man notwendig irgendeiner Art des »Pharisäismus«, der mögliche Träger des »Guten« und ihre gemeinsamen Merkmale (als bloßer Träger) für die betreffenden Werte selbst nahm und für das Wesen der Werte, für die sie doch nur als Träger fungieren. Der Satz Jesu: »Niemand ist gut außer Gott allein« (sc. zu dessen Wesen die Güte gehört) scheint nur den Sinn zu haben, diesen Tatbestand gegen die »Guten und Gerechten« zu erhärten. Er will nicht sagen, daß niemand gut sei in dem Sinne: es könne niemand Eigenschaften haben, die gute Eigenschaften sind. Er will nur sagen, daß »gut« selbst nie in der begrifflich angebbaren Eigenschaft eines Menschen bestehe, wie dies alle jene anzunehmen schienen, die die Guten und Bösen wie Böcke und Lämmer nach angebbaren realen, der Vorstellungssphäre angehörigen Merkmalen sondern wollten, was gewissermaßen die ewig kategoriale Form des Pharisäismus ausmacht. Wo wir einen Wert mit Recht aussagen, da genügt es nie, ihn aus Merkmalen und Eigenschaften, die nicht selbst der Sphäre der Werterrscheinungen angehören, erst erschließen zu wollen¹; er muß immer selbst anschaulich gegeben sein oder auf eine solche Art der Gegebenheit zurückgehen. So sinnlos es ist,

1) Wohl aber gibt es Konsequenz und Widerstreit, sowie sehr mannigfache Arten von Folgeverhältnissen zwischen den Werthaltungen, die aber nicht logischer Natur sind, sondern einer selbständigen Gesetzmäßigkeit des Wertbereichs angehören und auf Wesenszusammenhänge und Wesensunverträglichkeiten zwischen den Werten selbst gründen.

nach den gemeinsamen Eigenschaften aller blauen oder roten Dinge zu fragen, da ja nur die einzige Antwort möglich wäre: sie besteht darin, daß sie eben blau und rot sind, so sinnlos ist es auch, nach den gemeinsamen Eigenschaften guter oder böser Handlungen, Gefinnungen, Menschen usw. zu fragen.

Aus dem Gefagten geht hervor, daß es echte und wahre Wertqualitäten gibt, die ein eigenes Bereich von Gegenständen darstellen, die ihre besonderen Verhältnisse und Zusammenhänge haben und schon als Wertqualitäten z. B. höher und niedriger usw. sein können. Ist aber dies der Fall, so kann zwischen ihnen auch eine Ordnung und eine Rangordnung obwalten, die vom Dasein einer Güterwelt, in der sie zur Erscheinung kommen, desgleichen von der Bewegung und Veränderung dieser Güterwelt in der Geschichte ganz unabhängig und für deren Erfahrung »a priori« ist.

Aber man könnte einwenden: Was wir zeigten, ist nur, daß die Werte keine Eigenschaften der Dinge sind, oder wenigstens ursprünglich keine solchen; wohl aber müßte man sie als Kräfte ansehen oder als Fähigkeiten oder als in den Dingen gelegene Dispositionen, durch die in fühlenden und begehrenden Subjekten sei es gewisse Gefühlszustände, sei es Begehungen kausiert werden. Auch bei Kant finden sich Stellen, wo er dieser zuerst von John Locke vertretenen Theorie zuzuneigen scheint; wäre sie richtig, so müßte allerdings alle Erfahrung von den Werten von solcher Wirkung dieser »Kräfte«, von der Aktualisierung dieser »Fähigkeiten«, von der Erregung dieser »Dispositionen« abhängen¹; Verhältnisse zwischen den Werten z. B. nach hoch und niedrig müßten dann aus den realen Verknüpfungen dieser Kräfte und Fähigkeiten resp. realen Dispositionen folgen. In diesem Falle hätte Kant jedenfalls darin recht, daß jede materiale Ethik notwendig empirisch induktiv sein müßte; hingen doch alle Urteile über Werte ab von jenen Wirkungen, welche die Dinge vermöge dieser Kräfte, Fähigkeiten, Dispositionen auf uns als Wesen einer bestimmten realen Naturorganisation aus-

1) Man verwechsle diese Lehre nicht mit der später zu erwähnenden Theorie, welche die Werte auf »permanente Möglichkeiten« oder auf eine bestimmte Ordnung im Ablauf solcher Gefühle und Begehungen, ihr subjektives Dasein für uns aber, das Wertbewußtsein, auf Gefühls- und Begehungsdispositionen oder eine »Erregung« solcher Dispositionen zurückführt — ganz analog wie der Positivismus das Ding der Wahrnehmung auf eine Ordnung im Ablauf von sinnlichen Erscheinungen resp. (subjektiv) auf einen Erwartungszusammenhang zwischen solchen zurückführt —, so daß der Wert sich zu den aktuellen Gerühen so verhalte, wie das Ding zu den Empfindungsinhalten.

üben; und erst recht alle Urteile über die Verhältnisse der Werte. Denn da man kaum geneigt sein dürfte, auch »höhere« und »niedrigere« Kräfte und Fähigkeiten anzunehmen, müßte man diesen Unterschied entweder auf die jeweilige Größe dieser Kräfte (etwa einer besonderen Wertenergie, oder auf die Summe irgendwelcher in einem Dinge gelegenen Elementarkräfte) zurückführen oder ihn ganz ins Subjekt verlegen, so daß z. B. die höheren Werte diejenigen wären, die Begehungen von einem stärkeren Grade der Dringlichkeit erregen.¹

Aber so grundirrig diese Theorie für die Farben und ihre Ordnung ist — für die sie Locke gleichfalls annahm —, so irrig auch für die Werte. Vergebens fragt man sich, worin in aller Welt denn jene »Kräfte«, »Fähigkeiten«, »Dispositionen« bestehen sollen. Sind damit gemeint besondere »Wertkräfte«, oder sollen diese Kräfte dieselben sein, die auch die Naturwissenschaft den Dingen zuschreibt, wie Adhäsionskraft, Kohäsion, Gewicht usw.? Es ist klar, daß im ersten Falle eine pure *qualitas occulta* eingeführt wäre, ein X, das seine ganze Bedeutung erst durch die »Wirkung« erhalte, die es vermeintlich »erklären« soll — etwa wie die *vis dormitiva* des Molière. Fassen wir die Werte aber als bloße spezielle Fälle und Wirkungen, welche irgendwelche Naturkräfte auf begehrende und fühlende reale Wesen haben — denn im Wirken der Dinge aufeinander scheinen doch jene Kräfte nicht zu bestehen, da die Naturwissenschaft ohne sie auskommt —, so ist auch die These verlassen. Dann sind die Werte nicht solche Kräfte, sondern sie sind eben jene Wirkungen, die Begehungen und Gefühle selbst. Dies aber führt zu einem ganz anderen Typus der Werttheorien.² Für die Annahme dunkler »Fähigkeiten« und »Dispositionen« gilt daselbe. Werte sind klare fühlbare Phänomene, nicht dunkle Xe, die selbst nur ihren Sinn durch jene wohlbekannteren Phänomene finden. Wohl können wir vorläufig, wenn wir den Wert eines Prozesses auf ein fühlbares Wertdatum hin, das wir an jenem Prozesse vorfinden, voraussetzen, die noch nicht völlig analysierte Ursache dieses Prozesses — nicht seines Wertes — sprachlich ungenau als »Wert« bezeichnen. So reden wir etwa von dem verschiedenen »Nährwert« der Speisen, der Kohlenhydrate, der Fette, des Eiweiß usw. Aber hier handelt es sich nicht um besondere dunkle »Fähigkeiten«, »Kräfte«, »Disposi-

1) Für Gefühle müßte man dann von einem größeren Grad der Erregbarkeit reden, was mit der Intensität der Gefühle (der Lust und Unlust) natürlich nicht zusammenfiel.

2) Ich behandle sie im zweiten Teile der Abhandlung im Abschnitt: Materiale Ethik und Hedonismus.

tionen«, sondern um chemisch bestimmte Stoffe und Energien (im Sinne der Chemie und Physik); den Wert der Ernährung setzen wir dabei voraus, desgleichen den Wert der »Nahrung«, der uns in der Befriedigung des Hungers unmittelbar gegeben ist – und sich vom Wert der Befriedigung des Hungers selbst und erst recht von der damit etwa (nicht immer) verbundenen Luft scharf scheidet. Erst dann mag die weitere Frage ergehen, durch welche chemische Eigenschaften ein bestimmter Körper für ein bestimmtes Lebewesen, z. B. den Menschen, normaler Beschaffenheit hinsichtlich Verdauung und Stoffwechsel usw. diesen Wert der Nahrung (für andere Tiere ist vielleicht derselbe Körper »Gift«) und durch welche Quanten dieses Stoffes er welche Größe dieses Wertes trägt. Völlig irrig und verwirrend aber ist es, zu sagen, der Nährwert bestehe in jenen besonderen chemischen Substanzen, resp. in der Anwesenheit solcher Substanzen in verschiedenen Größenverhältnissen in einer Speise. Man verwechsle doch nicht die Tatsache, daß es Dispositionen zu Werten, scharfer zu Trägern von Werten, z. B. zu Trägern des Wertes »Nahrung«, in den Dingen und Körpern gibt, mit der ganz anderen Behauptung, der Wert dieser Dinge sei selbst nichts als eine bestimmte Disposition oder Fähigkeit!

Alle Werte (auch die Werte »gut« und »böse«) sind materiale Qualitäten, die eine bestimmte Ordnung nach »hoch« und »nieder« zu einander haben; und dies unabhängig von der Seinsform, in die sie eingehen, ob sie z. B. als pure gegenständliche Qualitäten oder als Glieder von Wertverhalten (z. B. Angenehm- oder Schönsein von etwas) oder als Teilmomente in Gütern, oder als Wert, den »ein Ding hat«, vor uns stehen.

Die damit statuierte letzte Unabhängigkeit des Seins der Werte von Dingen, Gütern, Sachverhalten kommt in einer Reihe von Tatsachen scharf zur Erscheinung. Wir kennen ein Stadium der Werterfassung, wo uns der Wert einer Sache bereits sehr klar und evident gegeben ist, ohne daß uns die Träger dieses Wertes gegeben sind. So ist uns z. B. ein Mensch peinlich und abstoßend oder angenehm und sympathisch, ohne daß wir noch anzugeben vermögen, woran dies liegt; so erfassen wir ein Gedicht oder ein anderes Kunstwerk längst als »schön«, als »häßlich«, als »vornehm« oder »gemein«, ohne im entferntesten zu wissen, an welchen Eigenschaften des betreffenden Bildinhaltes dies liegt; so ist auch eine Gegend, ein Zimmer »freundlich« und »peinlich«, desgl. der Aufenthalt in einem Raume, ohne daß uns die Träger dieser Werte bekannt sind. Dies gilt gleichmäßig für physisch und psychisch Reales. Weder die Erfahrung des Wertes noch der Grad der

Adäquation und die Evidenz (Adäquation im vollen Sinne plus Evidenz ist die »Selbstgegebenheit« seiner) erweist sich von der Erfahrung der Träger dieser Werte irgendwie abhängig. Auch die Bedeutung des Gegenstandes, »was« er in dieser Hinsicht ist (ob z. B. ein Mensch mehr »Künstler« oder »Philosoph« ist), mag beliebig schwanken, ohne daß uns dabei sein Wert mit schwankt. In solchen Fällen offenbart sich sehr klar, wie unabhängig im Sein die Werte von ihren Trägern sind. Es gilt dies sowohl für die Dinge, wie für die Sachverhalte. Die Werte der Weine unterscheiden setzt eine Kenntnis (etwa nach Zusammensetzung, Herkunft von dieser oder jener Traube, Kelterungsart) in keinem Sinne voraus. Aber auch die »Wertverhalte« sind nicht etwa bloße Werte von Sachverhalten. Die Erfassung der Sachverhalte ist nicht die Bedingung, unter der sie uns gegeben werden. Daß ein bestimmter Tag im August des vorigen Jahres »herrlich war«, das kann mir gegeben sein, ohne daß mir mitgegeben ist, daß mich damals ein Freund besuchte, der mir besonders teuer ist. Ja es ist uns, als sei sogar die Wertnuance eines Gegenstandes (sei es, daß er erinnert, erwartet, vorgestellt oder wahrgenommen ist) sowohl das Primärste, was uns von ihm zugeht, als auch der Wert des jeweiligen Ganzen, dessen Glied oder Teil er ist, gleichsam das »Medium«, in dem er erst seinen Bildinhalt oder seine (begriffliche) Bedeutung voll entwickelt. Sein Wert schreitet ihm gleichsam voran; er ist der erste »Bote« seiner besonderen Natur. Wo er selbst noch undeutlich und unklar ist, kann jener bereits deutlich und klar sein. Bei jeder Milieuerfassung erfassen wir z. B. zugleich zunächst das unanalytierte Ganze und an diesem Ganzen seinen Wert; in dem Werte des Ganzen aber wieder Teilwerte, in die sich dann die einzelnen Bildgegenstände »hineinstellen«.

Doch sehen wir hiervon ab; es bedarf noch eingehender Untersuchungen, wie sich z. B. bei einfachen Farben, Tönen und Kombinationen solcher, der sogenannte Gefühlswert in der Fundierung der Gegebenheit zu den übrigen Eigenschaften oder besser Merkmalen der betreffenden Inhalte stellt. Hier ist uns nur von Wichtigkeit die mögliche Unabhängigkeit der Werterfassung von den Wertträgern. Dasselbe gilt natürlich auch von den Wertrelationen. Das Höhersein an Wert einer Sache vor der anderen, können wir erfassen, ohne eine der Genauigkeit und dem Deutlichkeitsgrade dieser Erfassung entsprechende Kenntnis der Sachen selbst zu haben; und ohne dabei die Sache, mit der wir die gegenwärtige vergleichen, anders als bloß »gemeint« im Bewußtsein zu haben.¹

1) Das letztere gilt für alle Relationen.

Es ist damit auch klar, daß die Wertqualitäten sich nicht mit den Sachen verändern. So wenig die Farbe Blau rot wird, wenn sich eine blaue Kugel rot färbt, so wenig werden die Werte und ihre Ordnung dadurch tangiert, daß sich ihre Träger im Wert ändern. Nahrung bleibt Nahrung, Gift bleibt Gift, welche Körper auch für diese oder jene Organisation vielleicht zugleich giftig und nahrhaft sind. Der Wert der Freundschaft wird nicht angefochten dadurch, daß sich mein Freund als falsch erweist und mich verrät. Auch die scharfe qualitative Verschiedenheit der Wertqualitäten wird nicht angefochten dadurch, daß es häufig sehr schwierig ist, zu entscheiden, welcher der qualitativ verschiedenen Werte einer Sache zukommt.¹

Wie verhalten sich nun aber die Wertqualitäten und Wertverhalte zu den Dingen und Gütern?

Die Werte sind durchaus nicht erst als Güter verschieden von den Gefühlszuständen und Begehungen, die wir angefichts ihrer erleben. Sie sind es bereits als einfachste Qualitäten. Abgesehen von ihrer völlig irrigen Lehre vom »Ding« als einer bloßen »Ordnung der Abfolge der Erscheinungen« irren die positivistischen Philosophen auch gegenüber unserer Frage, wenn sie den Wert in daselbe Verhältnis zu den aktuellen Begehungen und Gefühlen stellen, wie das Ding zu seinen Erscheinungen. Werte sind schon als Wertphänomene (gleichgültig, ob »Erscheinung« oder »wirklich«) echte Gegenstände, die von allen Gefühlszuständen verschieden sind; auch ein völlig beziehungsloses »angenehm« ist von der Luft an ihm verschieden, und schon in einem einzigen Falle. In einem einzigen einfachen Falle einer Luft am Angenehmen – nicht erst in einer Folge von Fällen – vermögen wir die Luft und das Angenehme zu scheiden. Es wäre auch wohl schwer zu sagen, worin sich Güter von den Werten noch unterscheiden sollten, wenn bereits die Werte Analoga zu den »Dingen« darstellen sollen, wie z. B. Cornelius annimmt.² Sind sie dann Dinge zweiten Grades? Und was bedeutet dies?

Und andererseits ist gegen diese Auffassung zu sagen: So wenig uns in der Wahrnehmung der natürlichen Weltanschauung »zunächst«

1) Aus dem Gefagten ist klar, wie ungegründet es ist, die Werte darum als »nur subjektiv« ansehen zu wollen, weil sich die Werturteile über dieselbe Sache häufig widersprechen. Das Argument ist hier so ungegründet, wie bei den bekannten Descarteschen und Herbartschen Argumenten für die Farben und Töne; resp. wie dort, wo man die Einheiten der Grundfarben als willkürlich ansieht, da hinsichtlich ihrer Unterscheidung auf dem Spektrum oft Schwanken herrscht, wo die eine Farbe beginnt und die andere endet.

2) H. Cornelius, Einleitung in die Philosophie und Psychologie als Erfahrungswissenschaft.

Inhalte von Empfindungen »gegeben« sind, sondern vielmehr Dinge, diese »Inhalte« aber nur so weit und sofern, als sie das Ding als solches als Träger dieser Bedeutung, und in den besonderen Erscheinungsweisen, die zur Struktur der dinglichen Einheit wesensnotwendig gehören, kenntlich machen, so wenig ist uns in der natürlichen Werterfahrung »zunächst« die pure Wertqualität gegeben, sondern diese auch nur sofern und soweit, als sie das Gut als ein Gut dieser bestimmten Art kenntlich macht und in den besonderen Nuancen, die zur Struktur des Gutes als eines Ganzen gehören. Ein jedes »Gut« stellt bereits eine kleine »Hierarchie«¹ von Werten dar; und die Wertqualitäten, die in es eingehen, sind unbeschadet ihrer qualitativen Identität in ihrem fühlbaren Sosein noch verschieden gefärbt. So durchläuft ein Kunstwerk z. B. – unbeschadet seiner objektiven Identität als dieses »Gut« – mit den wechselnden Vorzugsregeln zwischen den ästhetischen Elementarwerten – ganz verschiedene »Auffassungen« in der Geschichte, und ganz verschiedene Wertaspekte bietet es den verschiedenen Epochen dar; gleichwohl sind diese Wertaspekte durch seine konkrete Natur als dieses Gut und den inneren Aufbau seiner Werte immer mitbedingt. Man kann sie niemals in eine bloße »Summe« einfacher Wertqualitäten aufteilen. Daß diese »Aspekte« – dieser Anfühlbarkeitsgehalt seiner Werte aber bloßer »Aspekt« oder so gearteter »Gehalt« ist, das hebt sich erst heraus, wenn wir in einem besonderen Akte unser fühlendes Verhalten zu ihm beachten und darauf hinblicken, was uns in ihm aus seiner Wertganzheit »gegeben« ist; im schärferen Maße aber erst, wenn wir im Wechsel der Aspekte und solcher Gehalte die unmittelbare Identifizierung des in ihnen erfaßten Gutes erleben; so z. B., wenn wir die Güterwelt des klassischen Altertums in ihren historisch so verschiedenen »Wertaspekten« uns klar machen.

Das Gut verhält sich zur Wertqualität so, wie sich das Ding zu den Qualitäten verhält, die seine »Eigenschaften« erfüllen. Damit ist schon gesagt, daß wir zwischen Gütern d. h. »Wertdingen« und bloßen Werten, die Dinge »haben«, die Dingen »zukommen« d. h. »Dingwerten«, unterscheiden müssen. Die Güter sind nicht etwa fundiert auf die Dinge, so daß Etwas zunächst Ding sein müßte, um »Gut« sein zu können. Vielmehr stellt das Gut eine »dinghafte« Einheit von Wertqualitäten, resp. Wertverhalten dar, die in einem bestimmten Grundwert fundiert ist. Die Dinghaftigkeit, nicht

1) Da sich Werte vor allem nach höher und niedriger scheiden, so setzen wir besser beim Gut das Wort »Hierarchie« als, wie beim Dinge, »Struktur«.

aber »das« Ding ist im Gute gegenwärtig. (So ist, handelt es sich um ein »materielles« Gut, in ihm wohl das Phänomen der Materialität, nicht aber die Materie gegenwärtig.) Ein natürliches Ding der Wahrnehmung mag Träger irgendwelcher Werte sein und insofern ein wertvolles Ding; sofern aber seine Einheit als »Ding« nicht selbst durch die Einheit einer Wertqualität konstituiert ist, sondern sich der Wert nur zufällig an ihm findet, ist es noch kein »Gut«. Es mag in diesem Falle eine »Sache« heißen, ein Wort, mit dem wir Dinge bezeichnen, sofern sie Gegenstände einer in einem Werte fundierten erlebten Beziehung auf ein Verfügungkönnen durch eine Willensmacht sind. So setzt der Begriff des Eigentums weder bloße Dinge noch schon Güter, sondern »Sachen« voraus. Das Gut hingegen ist ein Wertding.

Die Verschiedenheit der Ding- und der Gütereinheiten tritt darin scharf hervor, daß z. B. ein Gut zerstörbar ist, ohne daß das Ding mit zerstört wird, das denselben realen Gegenstand darstellt, z. B. ein Kunstwerk (Bild), dessen Farben verbleichen. Auch kann ein Ding geteilt werden, während derselbe reale Gegenstand als »Gut« hierdurch nicht geteilt, sondern vernichtet wird oder aber auch hierdurch nicht tangiert wird – wenn die Teilung für seinen Gutscharakter Unwesentliches trifft. So ist auch die Veränderung der Güter nicht identisch mit der Veränderung derselben realen Gegenstände als Dinge und umgekehrt.

Erst in den Gütern werden Werte »wirklich«. Sie sind es noch nicht in wertvollen Dingen. Im Gute aber ist der Wert objektiv (was er immer ist) und wirklich zugleich. Mit jedem neuen Gut erfolgt ein wahres Wertwachstum der wirklichen Welt. Wertqualitäten sind hiergegen »ideale Objekte«, wie auch die Farben und Tonqualitäten solche sind.

Es ist also das Gefagte auch so auszudrücken: Güter und Dinge sind von gleicher Ursprünglichkeit der Gegebenheit. Mit diesem Satze weisen wir ein Doppeltes zurück. Einmal jeden Versuch, das Wesen des Dinges selbst, die Dinghaftigkeit auf einen Wert, alle Dingeinheiten aber auf Gütereinheiten zurückzuführen. Ein solcher Versuch ist überall da gemacht worden, wo man die Dingeinheit auf eine Einheit einer bloß »ökonomischen« Zusammenfassung von Inhalten der Empfindung (Ernst Mach) oder auf die Einheit einer »Brauchbarkeit«, »Beherrschbarkeit« u. dgl. zurückführte (z. B. H. Bergson), oder auch, wo man das Ding als eine bloße »Forderung« nach Anerkennung (mit oder ohne einen eingefühlten Gefühlsgehalt) auffassen zu dürfen meinte. Nach diesen

Theorien wäre alle bloße Materie der Anschauung – unabhängig von Werten bestimmter Art – überhaupt noch nicht dinglich gestaltet und würde es erst durch Zusammenfassungen, die bereits durch Werte geleitet sind. Das Ding wäre selbst eine bloße Werteinheit. Hier ist aber – anderer Irrungen nicht zu gedenken – offensichtlich verwechselt, was zu den besonderen Einheitsbildungen der Dinge in der natürlichen Weltanschauung führt, mit dem Wesen dieser Einheitsform: der Dingheit. Für das Verständlichmachen der ersteren können allerdings die Werte herangezogen werden. Niemals aber für die letztere.

Vom Standpunkt der Ursprünglichkeit der Genese aus gesehen scheint uns vielmehr die Sache so zu liegen, daß in der natürlichen Weltanschauung die realen Gegenstände »zunächst« weder als pure Dinge noch als pure Güter gegeben sind, sondern als »Sachen«, d. h. als Dinge, soweit und sofern sie wertvoll sind (und zwar wesentlich nützlich sind); daß aber von dieser Mitte – gleichsam – aus dann die Zusammenfassungen zu puren Dingen (mit geistlichem Absehen von allen Werten) und zu puren Gütern (mit geistlichem Absehen von aller bloßen Dingnatur) begänne.¹

Aber ebenso ist durch das Gesagte zurückgewiesen, die »Güter« als bloße »wertvolle Dinge« anzusehen. Denn eben dies ist für die Güter wesentlich, daß hier der Wert nicht auf das Ding nur aufgebaut erscheint, sondern daß sie gleichsam völlig durchdrungen sind von Wert, und daß die Einheit eines Wertes bereits die Zusammengefaßtheit aller anderen in dem Gute vorfindlichen Qualitäten – sowohl der übrigen Wertqualitäten als derjenigen Qualitäten, die keine solche darstellen, Farben, Formen z. B., wo es sich um materielle Güter handelt – leitet. Die Gütereinheit ist fundiert auf einen bestimmten Wert, der im Gute gleichsam die »Stelle« der Dinghaftigkeit ausfüllt (nicht etwa »vertritt«). Es könnten darum in einer Welt der gleichen Qualitäten die Dinge ganz anders sein, als sie sind, und doch die Güterwelt dieselbe. Niemals und auf keinem Gebiete von Gütern ist daher die natürliche Dingwelt für die Gestaltung der Güterwelt irgendwie bestimmend oder auch nur beschränkend. Die Welt ist so ursprünglich ein »Gut«, wie sie ein »Ding« ist. Auch alle Entwicklung der Güterwelt ist niemals eine bloße Fortsetzung der Entwicklung der natürlichen Dinge; oder durch deren »Entwicklungsrichtung« bestimmt,

1) Der juristische Begriff der »Sache«, der bereits die Scheidung von Gut und Ding voraussetzt, darf damit nicht gleichgesetzt werden.

Dagegen ist jede Bildung einer Güterwelt – wie immer sie erfolge – durch irgendeine Rangordnung der Werte bereits geleitet, wie z. B. die Bildung der Kunst einer bestimmten Epoche. Sowohl in der Rangordnung der Güter untereinander, als in jedem einzelnen Gute spiegelt sich insofern die herrschende Rangordnung. Diese Rangordnung der Werte bestimmt zwar durchaus nicht eindeutig die betreffende Güterwelt. Aber sie steckt ihr einen Spielraum des Möglichen ab, außerhalb dessen eine Bildung von Gütern nicht erfolgen kann. Sie ist insofern der betreffenden Güterwelt gegenüber a priori. Welche Güter faktisch gebildet werden, das hängt von der hierfür aufgewandten Energie, von den Fähigkeiten der Menschen, die sie bilden, von »Material«¹ und »Technik« und von tausend Zufällen ab. Aber niemals läßt sich aus diesen Faktoren allein – ohne Zuhilfenahme jener anerkannten Rangordnung der Werte als Qualitäten und einer abzielenden Tätigkeit auf sie – die Bildung der Güterwelt verständlich machen. Die vorhandenen Güter stehen bereits unter der Herrschaft dieser Rangordnung. Sie ist nicht von ihnen abstrahiert oder eine Folge ihrer. Gleichwohl ist diese Rangordnung der Werte eine materiale Rangordnung, eine Ordnung der Wertqualitäten. Sofern sie nicht die absolute Rangordnung ist, sondern nur eine »herrschende«, stellt sie sich in denjenigen Vorzugsregeln zwischen den Wertqualitäten dar, welche die Epoche beseelen. Systeme solcher nennen wir in der Sphäre der ästhetischen Werte einen »Stil«, in der Sphäre der praktischen eine »Moral«.² Auch diese Systeme zeigen wieder eine Entfaltung und eine Entwicklung. Aber diese Entwicklung ist von der Entwicklung der Güterwelt selbst völlig verschieden und unabhängig von ihr variabel.

Aus dem Gefagten geht klar hervor, worauf es uns hier ankommt: Einmal der von Kant richtig und treffend hervorgehobene (hier verallgemeinerte) Satz: »Daß keine philosophische Wertlehre (sei sie Ethik oder Ästhetik usw.) Güter und noch weniger Dinge voraussetzen darf«. Aber es geht auch klar hervor, daß es sehr wohl möglich ist, eine materiale Wertreihe und eine Ordnung in ihr aufzufinden, die von der Güterwelt und ihren wechselnden Gestaltungen völlig unabhängig und ihr

1) »Material« ist alle Materie, sofern sie unabhängig von ihrer dinglichen Gliederung zur Güterbildung verwandt wird.

2) Vergleiche zu dem hier Gefagten meine Abhandlung über »Resentiment und moralisches Werturteil«. Desgleichen Wölfflin: Der Stil in der bildenden Kunst (Abhandl. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1912).

gegenüber a priori ist; daß mithin der Schluß von der ersten großen Einsicht Kants auf den Satz, es gebe hinsichtlich nichtfittlicher (und nichtästhetischer) Werte überhaupt keinen von »Erfahrung« (im Sinne der Induktion) unabhängigen Gehalt ihres Wesens und ihrer Rangordnung, für fittliche und ästhetische aber nur eine formale Gesetzmäßigkeit, die von allen Werten als materialen Qualitäten ablehe, ein völlig irriger ist.

2. Das Verhältnis der Werte »gut« und »böse« zu den übrigen Werten und zu den Gütern.

Daß auch der von Kant gemachte Versuch, die Bedeutungen der Wertworte »gut« und »böse« auf das zurückzuführen, was Inhalt eines Sollens ist (sei es eines idealen Sollens, des »Sollseins«, sei es eines imperativischen Sollens, des »Seinsollens«), oder zu zeigen, daß es ohne ein Sollen ein »gut« und »böse« gar nicht gäbe, verfehlt ist; daß es ebensowenig angeht, diese Werte auf die bloße »Gesetzmäßigkeit« eines Aktes (des Wollens), schärfer auf die Übereinstimmung des Vollzuges mit einem Gesetze, d. h. auf das »Rechte« zurückzuführen, das soll später eingehend gezeigt werden.¹

Hier ist die Frage, welche Besonderheit die Werte »gut« und »böse« gegenüber den übrigen Werten haben und wie sie mit diesen wesenhaft verknüpft sind.

Mit Recht scheidet Kant scharf das »gut« und »böse« von allen übrigen Werten und erst recht von den Gütern und Übeln. Er sagt: »Die deutsche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht überleben lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte benennen können, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe und auch ebenso verschiedene Ausdrücke. Für bonum das Gute und das Wohl, für malum das Böse und das Übel.« »Das Gute oder Böse aber bedeutet jederzeit eine »Beziehung auf den Willen, sofern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekte zu machen«. (Kr. d. pr. V., I. Tl., I. Bch., II. Hauptst.)

Aber weder gilt sein Versuch, die Wertnatur von »gut« und »böse« ganz zu leugnen, um sie durch »gesetzmäßig« und »gesetzwidrig« zu ersetzen, noch gilt jene vollständige Beziehungslosigkeit, in die Kant das Gute und Böse zu den übrigen Werten bringt. Freilich: wären Werte nur die Folge von Wirkungen der Dinge auf unsere sinnlichen Gefühlszustände, so könnten auch »gut« und »böse« keine

1) Siehe den II. Teil dieser Abhandlung.

Werte sein; und noch weniger könnte das Recht, etwas »gut« und »böse« zu nennen, von seinem Verhältnis zu den übrigen Werten bedingt sein. Für Vernunftwesen, für Gott, gäbe es dann überhaupt keine »Werte«, da diese eben ganz vom Dasein eines sinnlich fühlenden Wesens abhängig wären; natürlich auch keine »höheren« und »niedrigeren« Werte. Auch müßte man – wollte man nicht in die Behauptung verfallen, »gut« und »böse« seien bloß technische Werte zum Werte des sinnlich Angenehmen – dann allerdings auch sagen: daß ein Wollen diesen oder jenen materialen Wert, sei es ein positiver, sei es ein negativer, zu realisieren tendiert, das kann es niemals sittlich gut oder sittlich schlecht machen. Das Gutsein oder Bösesein wäre völlig unabhängig von aller materialen Wertrealisierung. Dies ist in der Tat die Behauptung Kants. Ob wir Edles oder Gemeines, ob Wohl oder Leid, ob Nutzen oder Schaden zu realisieren suchen, dies sei für das Gut- oder Bösesein des Wollens ganz gleichgültig; denn die Bedeutung der Worte »gut« und »böse« erschöpfe sich vollständig in der gesetzmäßigen oder gesetzwidrigen Form, nach der wir die Setzung einer Wertmaterie der anderen angliedern.

Lassen wir die Ungeheuerlichkeit dieser Behauptung, die vergißt, daß die Zwecke des Teufels nicht minder »systematisch« sind wie die Zwecke Gottes, zunächst beiseite. Dann ist es ein erster Irrtum Kants, zu leugnen, es seien »gut« und »böse« materiale Werte. Es sind aber – sucht man nicht zu konstruieren – klar fühlbare materiale Werte eigener Art. Definierbar ist natürlich hier nichts, wie bei allen letzten Wertphänomenen. Wir können hier nur auffordern, genau hinzusehen, was wir im Fühlen eines Bösen und Guten unmittelbar erleben.¹ Wohl aber können wir nach den Bedingungen des Erscheinens dieser letzten materialen Werte fragen, desgleichen nach ihren wesensnotwendigen Trägern und ihrem Range; auch nach der Eigenart der Reaktion bei ihrer Gegebenheit.

Stellen wir diese Frage zur Untersuchung.

Dann ist es sicher richtig, wenn Kant sagt, daß die Realisierung eines bestimmten materialen Wertes niemals an sich gut oder böse ist. Gäbe es unter den materialen Werten keine Rangordnung, die in ihrem Wesen selbst gegründet ist – nicht in den Dingen, die sie zufällig tragen –, so müßte es dabei bleiben. Es gibt aber eben eine solche. Besteht sie, so erscheint uns sehr klar, welche Be-

1) »Gut« im absoluten Sinne ist nicht gleich mit »gut« im unendlichen Sinne, ein »gut«, das nur der Idee Gottes zukommt. Denn nur in Gott können wir in jedem Falle den absolut höchsten Wert auch als erfaßt ansehen.

ziehung »gut« und »böse« zu den übrigen Werten überhaupt hat. Der Wert »gut« – im absoluten Sinne – ist dann derjenige Wert, der wesensgesetzmäßig an dem Akte der Realisierung desjenigen Wertes erscheint, der (für die Erkenntnisstufe des ihn realisierenden Wesens) der höchste ist; der Wert »böse« aber derjenige, der am Akte der Realisierung des niedrigsten erscheint. Relativ gut und böse aber ist der Wert, der am Akte erscheint, der auf die Realisierung eines – vom jeweiligen Wertausgangspunkte angesehen – höheren Wertes gerichtet ist. D. h. aber, da uns das Höhersein eines Wertes im Akte des »Vorziehens«¹ gegeben ist – das Niedrigersein im Akte des »Nachsetzens« –: Sittlich gut ist der wertrealisierende Akt, der seiner intendierten Wertmaterie nach mit dem Werte übereinstimmt, der »vorgezogen« ist, und dem widerstreitet, der »nachgesetzt« ist; böse aber ist der Akt, der seiner intendierten Wertmaterie nach dem vorgezogenen Werte widerstreitet und mit dem nachgesetzten Werte übereinstimmt. In dieser Übereinstimmung und diesem Widerstreit besteht nicht etwa »gut« und »böse«; wohl aber sind sie wesensnotwendige Kriterien für ihr Sein.

Der Wert »gut« ist aber in zweiter Linie derjenige Wert, der an dem realisierenden Akte haftet, der innerhalb der höheren (resp. höchsten) Wertstufe den positiven Wert, im Unterschiede vom negativen Werte, realisiert; der Wert »böse«, der an dem den negativen Wert realisierenden Akte haftet.²

Der Zusammenhang des »gut« und »böse« mit den übrigen Werten, den Kant leugnet, besteht also; und damit auch die Möglichkeit einer materialen Ethik, die auf Grund der Rangordnung der übrigen Werte zu bestimmen vermag, welche Art von Wertrealisierungen »gut« und »böse« sind. Für jede materiale Wertesphäre, über welche die Erkenntnis eines Wesens verfügt, gibt es eine ganz bestimmte materiale Ethik, in der die sachentsprechenden Vorzugsgeetze zwischen den materialen Werten aufzuweisen sind.

Sie ist von folgenden Axiomen getragen:

- I. 1. Die Existenz eines positiven Wertes ist selbst ein positiver Wert.
2. Die Nichtexistenz eines positiven Wertes ist selbst ein negativer Wert.

1) Nicht der Akt des Vorziehens und Nachsetzens ist »gut« oder »böse«; denn diese Akte sind Erkenntnisakte, nicht Willensakte.

2) Höhere und niedrigere Werte bilden eine Ordnung, die von der positiven und negativen Natur des Wertes, die auf jeder Höhenlage stattfindet, natürlich völlig verschieden ist. Siehe hierzu Kapitel II dieses Abschnittes.

3. Die Existenz eines negativen Wertes ist selbst ein negativer Wert.
 4. Die Nichtexistenz eines negativen Wertes ist selbst ein positiver Wert.
- II.
1. Gut ist der Wert in der Sphäre des Wollens, der an der Realisierung eines positiven Wertes haftet.
 2. Böse ist der Wert in der Sphäre des Wollens, der an der Realisierung eines negativen Wertes haftet.
 3. Gut ist der Wert, der in der Sphäre des Wollens an der Realisierung eines höheren (höchsten) Wertes haftet.
 4. Böse ist der Wert, der in der Sphäre des Wollens an der Realisierung eines niedrigeren Wertes haftet.
- III. Das Kriterium für »gut« und »böse« besteht in dieser Sphäre in der Übereinstimmung des in der Realisierung intendierten Wertes mit dem Vorzugswerte, resp. im Widerstreite mit dem Nachsetzungswerte.

In einem Punkte aber behält Kant recht. Wesensgesetzmäßig ausgeschlossen ist es, daß die Wertmaterien »gut« und »böse« selbst Materien des realisierenden Aktes (»Wollen«) werden. Wer z. B. seinem Nächsten nicht wohlzutun will — so daß es ihm auf die Realisierung dieses Wohles ankommt —, sondern nur die Gelegenheit ergreift, in diesem Akte selbst »gut zu sein« oder »Gutes zu tun«, der ist nicht oder tut nicht wahrhaft »gut«, sondern ist in Wahrheit eine Spielart des Pharisäers, der vor sich selbst nur »gut« erscheinen will. Der Wert »gut« erscheint, indem wir den (im Vorziehen gegebenen) höheren positiven Wert realisieren; er erscheint an dem Willensakte. Eben darum kann er nie die Materie dieses Willensaktes sein. Er befindet sich gleichsam »auf dem Rücken« dieses Aktes und zwar wesensnotwendig; er kann daher nie in diesem Akte intendiert sein. Sofern Kant auf der einen Seite leugnet, es gäbe ein materiales Gutes, das auch M a t e r i e des Wollens sein könne, behält er recht; solche Materie ist stets und notwendig ein n i c h t sittlicher Wert. Sofern er aber anderseits das »gut« durch den Begriff der Pflicht und des Pflichtgemäßen decken will und dann gleichwohl noch sagt, man müsse, um gut zu sein, das »Gute« um seiner selbst willen tun, also auch die Pflicht »aus Pflicht«, verfällt er selbst in diesen Pharisäismus. Kant meint einen Beweis seiner Behauptung, es sei gut und böse kein materialer Wert, auch darin zu sehen, daß diese Werte doch von Gütern und Übeln völlig verschieden seien. Scheidet man aber die Wertqualitäten von den Gütern und Übeln — wie wir es taten —, so entfällt dieser Beweis. Gut und Böse sind materiale Werte; aber

sie sind – wie Kant richtig sagt – von allen Wertdingen wesentlich verschieden. Nur in den nichtfittlichen Wertqualitäten, durch sie hindurch, hängen gut und böse und Güter und Übel noch zusammen; in ihnen aber auch faktisch. Alles »gut« und »böse« ist notwendig an Akte der Realisierung gebunden, die auf (mögliche) Vorzugsakte hin erfolgen. Es ist aber nicht notwendig an den Wahlakt selbst gebunden – als könne das Wollen nicht ohne stattfindende »Wahl« gut oder böse sein, d. h. ohne daß sich auf mehr als eine der in einer Mehrheit gegebenen fühlbaren Wertmaterien Strebensakte richten. Im Gegenteil ist gerade das reinste und unmittelbarste Gute und auch das reinste Böse in dem Akte des Wollens gegeben, der sich ganz unmittelbar ohne vorangängige »Wahl« auf den Vorzug hin einstellt. Auch wo Wahl stattfindet, kann das Phänomen des »Änderswollenkönnens« allein, ohne ein Wählen selbst, da sein. Der wahllos erfolgende Willensakt ist also durchaus kein bloßer Triebimpuls (der nur da stattfindet, wo das Vorziehen fehlt). Ein einen Wert realisierender Akt ist aber – welches Wesen immer ihn voll ziehe – niemals ein Wertding. Insofern schließen sich »gut« und »böse« und Wertdinge schlechthin aus.

Entschieden zurückzuweisen ist aber die Behauptung Kants, gut und böse hafte ursprünglich nur an Akten des Willens. Was vielmehr allein ursprünglich »gut« und »böse« heißen kann, d. h. dasjenige, was den materialen Wert »gut« und »böse« vor und unabhängig von allen einzelnen Akten trägt, das ist die »Person«, das Sein der Person selbst, so daß wir vom Standpunkt der Träger aus geradezu definieren können: »Gut« und »Böse« sind Personwerte. Es ist einerseits klar, daß jede Rückführung des »gut« und »böse« auf die Erfüllung einer bloßen Gesetzmäßigkeit des Sollens diese Einsicht sofort unmöglich macht. Denn es hat keinen Sinn zu sagen, das Sein der Person sei »Erfüllung einer Gesetzmäßigkeit«, sei »normgemäß«, sei »richtig« oder »unrichtig«. Wenn Kant den Willensakt als den ursprünglichen Träger des gut und böse ansieht, so ist dies auch eine Folge davon, daß er gut und böse nicht als materiale Werte gelten läßt und sie außerdem auf die Gesetzmäßigkeit eines Aktes (resp. Gesetzwidrigkeit) zurückzuführen sucht. Person ist ihm ein Wesen X erst dadurch, daß es Vollzieher einer selbst unpersonlichen Vernunfttätigkeit ist, an erster Stelle der praktischen. Der Wert der Person bestimmt sich ihm daher erst nach dem Werte ihres Willens, nicht dieser nach dem Werte der Person.¹

1) Siehe hierzu den II. Teil dieser Abhandlung, Abschnitt: Autonomie und materiale Ethik.

In zweiter Linie aber sind Träger der spezifisch sittlichen Werte auch noch nicht einzelne konkrete Akte der Person, sondern die Richtungen ihres sittlichen »Könnens«: des Könnens in Hinsicht auf das Realisierenkönnen der durch die letzten Wertqualitätenarten differenzierten Gebiete des idealen Sollens, die, als mit dem sittlichen Werte behaftet gedacht, »Tugenden« und »Laster« heißen.¹ Dieses »Können« aber (das mit allen bloß dispositionellen »Anlagen« nichts zu tun hat, für dessen spezifische Richtungen es aber auch wieder »Dispositionen« und »Anlagen«, »Könnensanlagen« gibt) geht aller Idee der Pflicht voran als eine Bedingung ihrer Möglichkeit. Was nicht in der Spannweite des »Könnens« eines Wesens liegt, das kann zwar als Forderung des idealen Sollens noch an es ergehen; es kann aber niemals »Imperativ« für es sein und seine »Pflicht« heißen.²

Erst in dritter Linie sind Träger des »gut« und »böse« die Akte einer Person, darunter auch die Akte des Wollens und Handelns. Vom Handeln als einem besonderen Träger der sittlichen Werte wird später die Rede sein. Hier sei nur hervorgehoben, daß es wieder eine durch nichts begründete Einseitigkeit der Kantischen Konstruktion ist, wenn er unter den Akten die Willensakte allein nennt. Es gibt eine Fülle von Akten, die durchaus keine Willensakte sind, aber gleichwohl Träger sittlicher Werte. Solche sind z. B. das Verzeihen, das Befehlen, das Gehorchen, das Versprechen und noch viele andere.

Mit dem Gefagten ist der Wesensunterschied von »gut« und »böse« von allen materialen Werten, die in Gütern und Übeln liegen können, aufs schärfste abgetrennt. Denn die Person ist weder selbst ein Ding, noch trägt sie das Wesen der Dinghaftigkeit in sich, wie dies allen Wertdingen wesentlich ist. Als die konkrete Einheit aller nur möglichen Akte steht sie der ganzen Sphäre möglicher »Gegenstände« (seien sie Gegenstände der inneren oder der äußeren Wahrnehmung, d. h. seien sie psychische oder physische) gegenüber: erst recht also der gesamten dinghaften Sphäre, die ein Teil jener ist. Sie existiert nur im Vollzug ihrer Akte.³

1) Bei Kant fehlt charakteristischerweise eine eigentliche Tugendlehre. Für ihn ist »Tugend« nur ein Niederschlag der einzelnen pflichtgemäßen Akte, die ja allein ursprünglich »gut« sind. Faktisch ist die Tugend (resp. das Laster) fundierend für den sittlichen Wert aller einzelnen Akte. Die Tugendlehre geht der Pflichtenlehre voran.

2) Über den Unterschied des idealen Sollens von Norm und Pflicht siehe den II. Teil dieser Abhandlung.

3) Siehe hierzu II. Teil der Abhandlung, wo ich den Begriff der Person eingehend entwickle.

Aus dem Gefagten ist zu ersehen, wie völlig unbegründet die Alternative ist, die Kant bezüglich der Bedeutung der Worte »gut« und »böse« annehmen zu dürfen meint. »Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll, so kann er nur der Begriff von etwas sein, dessen Existenz Lust verheißt und so die Kausalität des Subjekts zur Hervorbringung desselben, d. h. das Begehungsvermögen bestimmt. Weil es nun unmöglich ist, a priori einzusehen, welche Vorstellung mit Lust, welche hingegen mit Unlust werde begleitet sein, so käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böse sei.« (I. Tl., I. Bch., II. Hauptstück der Kritik der praktischen Vernunft.)

Nur die ganz unbegründete Voraussetzung, es gingen alle materialen Werte auf Kausalbeziehungen der Dinge auf unsere (wie das Folgende lehrt) noch dazu sinnlichen Gefühlszustände zurück, macht die Ansetzung dieser Alternative möglich. Erst diese Voraussetzung ist es, die ihn zu jenem »Paradox der Methode« führt: »daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zugrunde gelegt werden müßte), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse«.

3. Zwecke und Werte.

Ich sagte: auch darin besteht ein zweifelloses Verdienst der Ethik Kants, daß Kant jede Form der Ethik zurückweist, welche die Werte gut und böse als Bestimmungen gewisser Zwecke ansieht oder doch in dem Verhältnis einer Person, einer Handlung, eines Wollens zu irgendeinem Zwecke oder »Endzwecke« die konstituierende Bedingung für deren sinnvolle Anwendung sieht. Wären die materialen Werte erst aus irgendwelchen Zweckinhalten herauszuschälen oder gar etwas nur wertvoll, sofern es sich als Mittel zu irgendeinem Zwecke auffassen läßt, so würde auch jeder Versuch einer materialen Wertethik von vorn herein verwerflich. Dies schon aus dem einen Grunde, weil dieser Zweck (z. B. Wohlfahrt der Gemeinschaft) selbst keinerlei »sittlichen Wert« mehr beanspruchen könnte, da ja dieser erst durch den Hinblick auf ihn entspringen und sein Sinn allein darin gegründet würde, ein Mittel zu bezeichnen, das diesem Zwecke dient. Ob aber Kant auch darin recht hat, daß alle materialen Werte nur in der Beziehung auf ein zwecklegendes Wollen existieren, das kann nur eine genaue Analyse über das Verhältnis

des Zweckbegriffs zu dem Begriffe des Wertes lehren. (Siehe besonders Kritik der praktischen Vernunft Tl. I, Bch. II, Hauptft. I.)

Streben, Wert und Ziel.

Wo wir von »Zweck« sprechen, da ist weder notwendig ein Hinblick auf ein Streben¹ gegeben, noch kann überall, wo Streben (in irgendeiner Form) vorliegt, von Zwecken die Rede sein. »Zweck« ist im formalsten Sinne nur irgendein »Inhalt« — eines möglichen Denkens, Vorstellens, Wahrnehmens —, der als zu realisierend gegeben ist, gleichgültig durch was, durch wen usw. Was immer zu dieser Realisierung oder besser zur Realität des Inhalts des Zweckes in dem logischen Verhältnis einer Bedingung resp. eines Grundes zu ihm als Folge steht, das ist im formalen Sinne »Mittel« für den »Zweck«. Weder eine zeitliche Verschiedenheit von Mittel und Zweck, noch gar, daß dieses Realisierende ein »Streben«, »Wollen«, kurz überhaupt etwas »Geistiges« sei, liegt in der Natur dieses Verhältnisses. Auch keinerlei Hinblick auf eine bestimmte Zwecktätigkeit ist eingeschlossen, wo wir einer Sache einen »Zweck« zuschreiben oder Bestandteile ihrer als »zweckmäßig« für ihren Zweck bestimmen. Nur das ist allerdings wesentlich für den Zweck, daß der betreffende Inhalt zur Sphäre der (ideellen oder anschaulichen) Bildinhalte gehört (im Unterschiede von bildlosen »Werten«) und daß er als »zu realisierend« gegeben ist. D. h. nicht etwa, daß er nicht zugleich real sein könnte. Die Beziehung auf die Zukunft ist dem Zwecke nicht wesentlich. Auch ein reales Gebilde kann diesen und jenen Zweck »haben« (der wieder in ihm selbst oder außer ihm gelegen sein kann). Aber gleichwohl muß jener Inhalt in der Gegebenheitsweise eines Ideal-sein-sollenden vor Augen stehen, sofern er Inhalt eines »Zweckes« sein soll. Dieses »zu« realisierend steht also nicht im Gegensatz zu dem Realisierten; sondern nur zu allen Inhalten, die außerhalb der gesamten Sphäre des Seinsollens und Nichtseinsollens nur als seiende oder nichtseiende Gegenstände überhaupt betrachtet werden. Das »Seinsollen von etwas« resp. das »Nichtseinsollen von etwas«, d. h. ein Seinsollensverhalt ist also fundierend für jede Anwendung des Zweckbegriffs.

Die oft gehörte Behauptung, der Begriff des Zweckes werde ursprünglich nur in der Sphäre des »Ppsychischen« oder gar des »menschlichen Willenslebens«, anschaulich erfüllt und es sei nur eine »anthropomorphe Analogie«, ihn auch außerhalb dieser beiden Sphären an-

1) »Streben« bezeichne hier die allgemeinste Grundlage der Erlebnisse, die sich einmal von allem Haben von Gegenständen (Vorstellen, Empfinden, Wahrnehmen), sodann von allem Fühlen (Gefühlen usw.) scheiden.

zuwenden, entbehrt jedes Grundes. Auch wenn es eine Sphäre innerer Wahrnehmung mit psychischen Gegenständen gar nicht gäbe, könnte von Zwecken sinnvoll gesprochen werden. Dies ist übrigens auch Kants richtige Meinung. Er bestimmt das Zweckmäßige in formalstem Sinne als »alles, dessen Idee den Grund seiner Realität bildet«. Auch hierin steckt nichts von jenen falschen Beschränkungen seines Erscheinens. Doch liegt hierin bereits ein Hinblick auf die Kausalität des Zweckhaften, die nicht in seinem Wesen liegt. Auch da, wo wir es als ausgeschlossen wissen, daß die »Idee der Grund der Realität« ist, können wir sinnvoll von »Zwecken« reden.

Wo immer wir nun von Willenszwecken (oder wo von menschlichen Willenszwecken) reden, da haben wir durchaus nur eine besondere Anwendung der Idee des Zweckes vor uns; nicht aber ihr ursprünglichstes und alleiniges Daseins- und Erscheinungsgebiet. Was das, als zu realisierend, weil als (ideal)seinfollend Gegebene zu realisieren tendiert, das ist hier eben das Wollen, der Mensch usw. Reden wir davon, daß »der Wille sich Zwecke setzt«, daß »wir uns diesen Zweck setzen« – und in analoger Weise –, so betrifft jenes »Setzen« niemals die Zwecknatur in dem betreffenden Zwecke, sondern immer nur dies, daß dieser bestimmte Inhalt im Unterschiede zu anderen der durch uns zu realisierende Zweck wird.

Dies wird klar, wenn wir die Tatsache beachten, daß es nur und ausschließlich eine ganz bestimmte Stufe unseres Strébenslebens ist, auf dem der Zweck zur Erscheinung kommt.

Nicht in allem Streben ist ein Zweck und ein Zweckinhalt gegeben.

Von Zwecken ist zunächst keine Rede überall da, wo das Phänomen vorliegt, daß »Etwas in uns aufstrebt«. Wir erleben hier die Strébensbewegung in einem Falle ganz schlicht, ohne noch ein »Weg von einem Zustande« und ein »Hin zu etwas« mitzuerleben; so z. B. im Falle eines reinen »Bewegungsdranges«, in dem uns auch das Bewegen in keinem Sinne zu einem »Ziele«, zu einem »Erstrebten« wird; noch weniger ein Ziel der Bewegung selbst gegeben ist. Es ist – sage ich – hierbei auch nicht nötig, daß der Ausgangszustand zuerst als irgendwie »unlustvoll« oder »unbefriedigend« erfaßt ist, oder auch nur als irgendwie gefonderter erlebt ist, damit es zu diesem auf unser Ich hin gerichteten (nicht von ihm ausgehenden) »Aufstreben« komme. Es gibt einen Typus von Fällen, wo uns erst jene beginnende Unruhe des Aufstrebens bestimmt, auf unseren Zustand, sekundär seine objektiven Bedingungen, z. B. die dumpfe Luft oder die beginnende Dunkelheit eines Zimmers, hin-

zublicken und jenen Zustand und seine unlustvolle Natur bemerken läßt. Eine zweite Form, die bereits nach ihrem Ausgangspunkt hin schärfer bestimmt ist, ist ein Streben, das von vornherein durch ein »weg von« einem bestimmten als solchen erfaßten Zustand charakterisiert ist; nennen wir es das »Weg-« oder »Fortstreben«, das aber von einem »Widerstreben« gegen jenen Zustand, in dem dieser schon als Objekt des »Wider« gegeben ist, deutlich unterschieden ist. Auch dieses »Weg-« und »Fortstreben« hat in seiner Anfangsbewegung noch keinerlei »Zielbestimmtheit«. Es »findet« gleichsam nur eine »unterwegs« – ohne ursprünglich darauf gerichtet zu sein. Ein ganz neuer Typus ist da gegeben, wo das Streben – obzwar gleichfalls nicht vom Ich ausgehend, sondern an es herankommend – von vornherein eine deutliche »Richtung« aufweist; und zwar weder einen »Bildinhalt« (sei er bedeutungsmäßiger, sei er anschaulicher Natur, wie »Nahrung« oder diese »wahrgenommene Frucht«) noch eine Wertmaterie, z. B. ein eigentümlich nuanciertes Angenehmes, geschweige gar eine Vorstellung solcher Inhalte. In den Tatbeständen, die wir gerne in die impersonale Form kleiden: »Es hungert mich«, »es dürftet mich«, liegt der Fall ziemlich klar vor. Solche »Richtungen« kommen dem Streben ganz ursprünglich zu. Es ist also durchaus nicht so, daß alles Streben »Richtung« erst erhielte durch eine sog. Ziel-»Vorstellung«; das Streben selbst hat innere Richtungsunterschiede phänomenaler Natur; es ist nicht immer dasselbe Streben (eine gleichartige Bewegung), die erst durch die Mannigfaltigkeit der Vorstellungsinhalte sich zerlegte und differenzierte. Diese verbreitete Annahme ist eine völlig grundlose Konstruktion. Die Strebenserlebnisse dieses Typus sind vielmehr ganz unabhängig von solchen Vorstellungsinhalten durch ihre »Richtung« scharf bestimmt. Sie kommt uns scharf und klar zu gefondertem Bewußtsein, wo das Streben auf einen Wert hintrifft, der seiner Richtung entspricht oder ihm widerstreitet. Indem wir im ersten Falle die »Erfüllung« des Strebens, im zweiten den Widerstreit zu seiner »Richtung« erleben, hebt sich uns nun auch die »Richtung« scharf ab. Eine Identität der Gerichtetheit kann auch in einer Mehrheit gleichzeitiger oder sukzessiver Strebungserlebnisse vorliegen, die ganz verschiedene Bildinhalte besitzen.

Eine Richtung solcher Art ist eben nicht an erster Stelle eine Richtung auf einen besonderen Bild- oder Bedeutungsinhalt, sondern sie ist eine Wertichtung, d. h. ein, in seiner besonderen unverwechselbaren Qualität erlebbares Gerichtetsein auf einen bestimmten Wert (der selbst darum nicht schon als eine fühlbare Wert-

qualität gegeben zu sein braucht). Erst in dieser Charakteristik nimmt das Streben die Färbung an, welche wir sprachlich als »Verlangen«, als ein »Verlangen haben«, oder auch als »Luft auf etwas haben« bezeichnen – ein Tatbestand, der von jeder »Luft an etwas«, wo uns bereits ein bestimmter Gegenstand im Bildinhalt vorschwebt, ganz verschieden ist. In der ruhenden Weise eines relativ dauernden, fühlbar dispositionellen Zustandes wird dieselbe Stufe auch ein »Aufgelegtsein zu etwas« genannt.

Zu diesem Typus stellen wir nun den davon unterschiedenen, wo der Begriff des Zieles seine Erfüllung findet. Strebensziele sind zunächst von Willenszwecken auf das klarste unterschieden. Das Ziel liegt im Verlauf der Strebung selbst; es ist nicht bedingt durch irgendeinen Aktus des Vorstellens, sondern es ist dem Streben selbst nicht anders »immanent«, wie der »Inhalt« dem Vorstellen immanent ist. Wir finden das zielmäßige Streben auf sein Ziel hin gerichtet vor, ohne es durch das zentrale Wollen (oder Wünschen), das von dem Ichzentrum herkommt, irgendwie zu setzen. Ein solches zielmäßiges Streben oder ein »Erstreben« kann selbst wieder als »zweckmäßig« oder »unzweckmäßig« beurteilt werden, wie dies z. B. mit den instinktiven Strebungen geschieht.¹ Aber diese »Zweckmäßigkeit« ist dann eine objektive Zweckmäßigkeit, dieselbe, die auch das Organ eines Tieres haben kann für die Erhaltung der Gattung oder des Individuums. Nicht aber ist es darum ein »zwecktätiges« Geschehen.

In jedem »Ziele« aber ist zu unterscheiden die Wertkomponente von der Bildkomponente. Sie befinden sich in dem eigentümlichen Verhältnis, daß es erstens zu der Bildkomponente entweder gar nicht oder in allen möglichen Graden der »Deutlichkeit« und der »Klarheit« kommen kann, während die Wertkomponente bereits vollkommen klar und deutlich im Streben gegeben ist. So dann in dem Seinsverhältnis, daß die Bildkomponente stets fundiert ist auf die Wertkomponente, d. h. der Bildinhalt nach Maßgabe seiner möglichen Geeignetheit die Wertkomponente zu realisieren gesondert ist. Was das erste betrifft, so finden wir häufig genug die Tatsache, daß ein Streben, das bereits einen Wert »immanent« hat, zu einem Bildinhalt überhaupt nicht gelangt, da sein Fortgang und die Entfaltung seines Bildinhaltes durch den Eintritt einer anderen stärkeren Strebung gehemmt wird. So etwa spüren wir mitten in einem wichtigen Geschäft einen »Zug« nach einer bestimmten Rich-

1) Wenn wir sie z. B. »als zweckmäßig für die Arterhaltung« usw. beurteilen.

tung der Umwelt, der vielleicht von dem Gesicht eines Menschen ausgeht; folgen ihm aber nicht, so daß es zu einem Bildinhalt des Erstrebten nicht kommt; oder die bereits nach einem deutlich fühlbaren Wert gehende »Richtung« »paßt nicht« in den zeitweiligen Aufbau, das »System« unserer Strebungen hinein; das Streben fügt sich nicht in den jeweiligen Zusammenhang der Strebungen und wird durch ein vom Wert dieses Zusammenhangs ausgelöstes »Widerstreben« »unterdrückt« und damit unfähig gemacht, seinen Bildinhalt zu entfalten. Dasselbe geschieht häufig, wo uns ein auf »solche« Werte gerichtetes Streben schon an dieser Stelle seiner Entfaltung als »unrecht« oder »schlecht« gegeben ist. Andererseits kann das Streben auf Grund seiner Wertkomponente bereits die »Zustimmung« durch unser zentrales Ich erhalten haben, während der Bildinhalt noch bedeutend schwankt, oder die Bildinhalte wechseln. Wir erleben hier die »Bereitschaft«, z. B. »Opfer zu bringen«, oder gegen Menschen »wohlwollend« zu sein, ohne noch die Objekte im Auge zu haben, an denen wir dies tun wollen und ohne noch die Inhalte der Opfer und der wohlwollenden Handlungen zu besitzen. Die Entscheidung hinsichtlich des Wertes des Erstrebten und die Unentschiedenheit hinsichtlich des Was und Woran (im bildhaften Sinne) heben sich hier deutlich ab.

Sehen wir an dieser Stelle von einer noch schärferen Kasuistik der typischen Fälle, die hier vorliegen können, ab; dann bleibt die Frage, wie und auf welche Weise denn der Wert oder die Wertkomponente dem »Streben« immanent ist. Werte sind uns im Fühlen zunächst gegeben.¹ Muß nun das Fühlen dem Streben, das einen Wert so »immanent« hat, »zugrunde liegen«, etwa so wie die Wahrnehmung dem Wahrnehmungsurteil »zugrunde liegt«? Müßten wir die Werte zunächst fühlen, die wir erstreben, oder fühlen wir sie im »Erstreben«, oder erst nachträglich, indem wir auf das Erstrebte reflektieren? Nun, wie es sich auch damit verhalte: Auf alle Fälle ist es hier nicht so, daß ein zuständliches Gefühl das Streben bewirkt oder daß ein solches Gefühl (z. B. Lust) das Ziel des Strebens bildet.

Es kommen freilich auch diese Fälle vor. Wo ein zuständliches Gefühl oder ein typischer mit Viszeralempfindungen durchsetzter Ablauf solcher Zustände (ein sogenannter »Affekt«), z. B. ein Handeln bestimmt, da mag zweierlei vorkommen: Entweder es kommt hier überhaupt nicht zu einem »Erstreben«, so daß sich der Affekt in

1) Genauerer über die Natur dieses »Fühlens« bringt der II. Teil dieser Abhandlung.

eine Reihe ganz wertungerichteter Bewegungen umfaßt; der Fall eines rein impulsiven Handelns, der wohl kaum ganz rein in der Erfahrung liegt. Oder der Affekt führt irgendwelche Strebungen zur Auslösung; in diesem Falle sind diese aber durch den Affekt niemals eindeutig determiniert. Menschen in den gleichen Affektzuständen vermögen daher – je nach ihren Strebungsdispositionen – zu völlig verschiedenen Handlungen zu gelangen.

Ist dagegen ein Gefühl, z. B. die Luft an einer Speise, das Ziel eines Strebens, da vermag auch sie es nur zu sein vermöge des Wertes (oder Unwertes, z. B. auf Grund ihrer »Sündigkeit«), die sie für das Individuum hat. Sie ist dann nicht etwa der unmittelbare Zielinhalt, sondern ihr Wert ist dieser.

Brechen wir also ein für allemal mit der auch von Kant geteilten Voraussetzung des Hedonismus, der Mensch strebe »ursprünglich« nach »Luft« (oder gar noch nach Eigenluft)! Faktisch ist kein Streben dem Menschen ursprünglich fremder und keines ist »später« als dieses. Eine seltene (im Grunde pathologische) Verirrung und Perversion des Strebens (die wohl zuweilen auch zu einer sozialpsychischen Strömung geworden sein mag), in der alle Dinge, Güter, Menschen usw. nur als wertindifferente mögliche »Lufterreger« gegeben sind, mache man doch nicht zu einem »Grundgesetz« menschlichen Strebens! Aber sehen wir hier von diesem Irrtum ab. Auch da, wo die Luft zum Ziele des Strebens wird, erfolgt dies in der Intention, daß sie ein Wert oder ein Unwert sei. Darum ging auch der (echte) antike Hedonismus z. B. der des Aristippos durchaus nicht – wie bei vielen Modernen – von dem Satze aus, daß »der Mensch nach Luft« strebt, oder daß jedes Streben auf eine Luft abziele; auch nicht von dem irrigen Unternehmen, die Begriffe »Wert«, »Gut«, »das Gute« auf die Luft zurückzuführen in einem sei es genetischen, sei es begriffsklärenden Sinne; sondern von der ganz entgegengesetzten Ansicht, daß der »natürliche Mensch« nach bestimmten Güterdingen strebe, z. B. nach Besitz, nach Ehre, Ruhm usw., daß aber eben hierin die »Torheit« des »natürlichen Menschen« bestehe; denn der höchste Wert – hier nicht vom »summum bonum« geschieden – sei eben die Luft an Besitz, Ehre, Ruhm usw., nicht aber diese Güter selbst; und nur der »Weise«, der diese Werte in sich habe, suche die natürliche Illusion, die uns diese Dinge der Luft an ihnen vorziehen lasse, zu verlernen, und sehe, da die Luft selbst der höchste »Wert« sei – ein Begriff, der hier vorausgesetzt wird, nicht aber abgeleitet von der Luft –, daß nur die Luft erstrebt werden solle. Diese Ethik ist material falsch; aber sie ist in ihrer Methode wenigstens

sinnvoll und teilt durchaus nicht jenes Vorurteil, das wir hier zurückweisen. Denn zweifellos ist das Lusterlebnis an einem Werte selbst wieder ein Wert; und je nachdem der Wert positiv oder negativ ist, ein positiver oder negativer Wert.

Nach Abweisung dieser Irrungen kommen wir zur Frage zurück, wie der Wert im Streben gegeben sei.

Nun ist jedenfalls die Wertgegebenheit nicht an das Streben gebunden; weder in dem Sinne, daß positiver Wert = »Erstrebwerden« sei, negativer Wert = »Widerstrebwerden«; noch in dem anderen, daß Werte uns nur im Streben gegeben sein müßten (soweit sie natürlich nicht die Werte des Strebens selbst sind, die in seinem Vollzug fühlbar werden und von den erstrebten Werten ganz verschieden sind). Denn wir vermögen Werte (auch sittliche) z. B. im sittlichen Verstehen anderer zu fühlen, ohne daß sie erstrebt werden oder einem Streben immanent sind. So vermögen wir auch einen Wert einem anderen »vorzuziehen« und »nachzusetzen«, ohne gleichzeitig zwischen vorhandenen Strebungen, die auf diese Werte gehen, zu »wählen«. Werte können also ohne jedes Streben gegeben und vorgezogen werden. Auch besteht gar kein Zweifel – wenn wir die Tatsachen fragen und nicht leeren Konstruktionen folgen –, daß positiven Werten widerstreb werden kann (d. h. Werten, die gleichzeitig als positive Werte »gegeben« sind) und daß negative Werte erstrebt werden.¹ Schon dadurch ist es ausgeschlossen, der Wert sei nur das jeweilige X eines Strebens oder Widerstrebens. Wohl aber besteht die häufige Werttäuschung, etwas für positiv wertvoll zu halten, weil es uns in einem Streben gegeben ist; für negativ wertvoll, was im Widerstreben. So pflegen wir alle Werte, für die wir ein positives Streben haben (oder besser für die wir das »Erstrebekönnen« erleben), zu überschätzen; diejenigen aber, die wir zwar noch fühlen, die zu erstreben wir uns aber ohnmächtig wissen, zu unterschätzen (resp. in gewissen Fällen) durch einen Täuschungsvorgang in negative Werte umzufühlen; ein Prozeß, der einen notwendigen Bestandteil in der Reffentimenttäuschung über Güter und

1) Sowenig »wahr« und »falsch« mit positiven und negativen Urteilen zu tun haben, sowenig Streben und Widerstreben mit Wert und Unwert. Es ist daher ein genau analoger Irrtum, wenn man meint, das negative Urteil für eine bloße »Fürfalscherklärung« des wahren Urteiles ansehen zu dürfen. Negative und positive Urteile können gleich ursprünglich »wahr« und »falsch« sein, je nachdem sie mit dem Sachverhalt übereinstimmen oder ihm widersprechen. Und analog kann auch ein Widerstreben so ursprünglich »gut« sein, wie ein Streben »schlecht« sein kann; je nachdem der Wert positiv oder negativ ist, der erstrebt ist.

Werte bildet.¹ Alle Anpassung unserer Werturteile an unser jeweilig bloß faktisches Strebensystem, wie es die unechte Resignation und die unechte Scheinaskese² kennzeichnet, ist in dieser Grundform der Wertetäufchung gegründet. Aber gerade daraus ist zu ersehen, wie völlig irrig eine Theorie ist, welche diese Form von Wertetäufchungen zur normalen und echten Form der Werteerfassung, ja zu einer Art Hervorbringung von Werten machen will.³

Ist also das Haben von Werten in keinem Sinne an ein Streben gebunden, so ist nun die weitere Frage zu stellen, ob es ein Wesensgesetz ist, daß wo immer ein Streben ist (dieser Stufe), ein Fühlen der Wertkomponente seines Zielinhaltes es fundiert, oder ob Werte auch ursprünglich in einem Streben zur Erscheinung kommen können und – höchstens nachträglich noch als Werte gefühlt werden. Ein Wesenszusammenhang ist es nun jedenfalls, daß zu jedem Werte, der im Streben gegeben ist, auch ein mögliches Haben dieses Wertes im Fühlen »gehört«. Eben darum kann der erstrebte Wert auch im Fühlen dieses Wertes als »derselbe« identifiziert werden. Dagegen erscheint es uns nicht gleich einsichtig, daß jedem Streben noch ein Wertfühlen auch faktisch in der Weise der Fundierung zugrunde liegen muß, wie z. B. eine Wahrnehmung dem Wahrnehmungsurteile zugrunde liegt. Häufig erfassen wir Werte erst im Erststreben derselben und wir hätten sie niemals erlebt, wenn wir nicht nach ihnen gestrebt hätten. So wird uns häufig erst an der Größe der Befriedigung eines Strebens klar bewußt, wie hoch für uns der Wert war, den wir erstrebten.⁴ Aber darum »ist« nicht etwa diese »Befriedigung« mit dem Werte identisch; als wären die Werte selbst nur Symbole für die Befriedigung oder Nichtbefriedigung. Analog können wir uns auch selbst die Frage vorlegen, welchen Wert (oder welches Gut) wir einem anderen Werte vorziehen (resp. welcher Wert der höhere ist oder welches Gut uns das wertvollere)

1) Siehe hierzu meine Abhandlung über »Reffentiment und moralisches Werturteil« (W. Engelmann, 1912).

2) Echte Resignation ist Verzicht, einen Wert zu erstreben unter Anerkennung seines positiven Wertes und im positiven Fühlen seiner.

3) So z. B. Spinoza in seinem Sage: Gut ist, was wir begehren, schlecht, was wir verabscheuen; gut und schlecht seien daher »entia rationis«.

4) Die Befriedigung z. B. über ein Geschehen, etwa die Anwesenheit eines Menschen, die wir nicht erwarteten und voraussehen oder (in negativen Fällen) über einen Todesfall, den wir wünschten, ohne uns diesen »schlechten« Wunsch »einzugestehen«, bringt uns häufig auch erst die Tatsache zum Bewußtsein, daß wir es erstrebten.

und diese Frage durch das »Gedankenexperiment« so zu entscheiden suchen, daß wir uns gleichsam fragen, welches wir mehr als das andere erstreben würden, indem wir auf die Strebungen lauschen, die sich als Reaktionen auf die vorgestellten Werte einstellen; z. B. in der Frage, wer uns von zwei Menschen lieber ist, welchen wir in Todesgefahr zuerst retten würden; welche Speise wir wählen würden, wenn uns beide angeboten würden. Aber auch hier konstituiert nicht etwa das praktische Vorziehen das Höhersein des Wertes oder auch nur sein Vorziehen im Sinne der Werterfassung. Es ist nur eine subjektive Methode, uns zur Klarheit zu bringen, welcher uns der höhere ist.

Sehen wir nun, wie sich zu diesen Grundtatsachen alles Strebens die Willenszwecke verhalten. Die Strebensziele sind – so sehen wir – in keiner Weise vorgestellt oder gar beurteilt; weder ihrer Wert- noch ihrer Bildkomponente nach. Sie sind gegeben im Streben selbst, resp. im gleichzeitigen oder vorangängigen Fühlen der in es eingehenden Wertkomponente. Es ist also 1. durchaus nicht vorausgesetzt, daß die Bildinhalte des Strebens zunächst in der Weise der gegenständlichen Erfahrung, z. B. der Wahrnehmung, der Vorstellung des Denkens usw. »gegeben« sein müßten; sie werden erfahren im Streben, nicht vor demselben. Nicht erst Vorstellungsinhalte differenzieren ein (gleichförmiges) Streben zu diesem und jenem Streben (z. B. Streben nach Nahrung, nach Durstlöschung usw.), sondern die Strebungen selbst sind 1. durch ihre »Richtung«, 2. durch ihre Wertkomponente im »Ziele«, 3. durch den auf diese Wertkomponente sich aufbauenden Bild- oder Bedeutungsinhalt bestimmt und differenziert. Und dies alles ohne das Eingreifen eines Aktes des »Vorstellens«.¹ Freilich kann ein »Zielinhalt« auch wieder Gegenstand eines Vorstellens, resp. eines Urteils werden. Aber die Regung, etwa jetzt »spazieren zu gehen«, jetzt zu »arbeiten« usw., setzt nicht eine »Vorstellung« des Spazierengehens voraus. Wir erstreben fortgesetzt Dinge und widerstreben anderen, die wir nie und nirgends gegenständlich »erfahren« haben. Fülle, Weite, Differenzierung unseres Strebenslebens ist nirgends eindeutig abhängig von der Fülle, Weite, Differenzierung unseres intellektuellen Vorstellens- und Gedankenlebens. Es hat seinen eigenen Ursprung und seine eigene Bedeutungshöhe.

1) Wer dies verkennt, wie z. B. Franz Brentano, der jeden Akt des Begehrens auf einen Akt des Vorstellens fundiert sein läßt, intellektualisiert das Strebensleben, indem er es fälschlich nach Analogie des zweckhaften Wollens konstruiert.

Es sind aber 2. die Bildinhalte des Strebens nicht seine »primären«, sondern seine – wie früher gezeigt – »sekundären« Inhalte, die erst nach Maßgabe der Wertmaterien aus den möglichen »Inhalten« eines nach »Streben« und »Vorstellen« noch ungeschiedenen »Bewußtseins von etwas« überhaupt, ausgewählt sind. Nur die Bildinhalte, die Träger einer solchen Wertmaterie werden können, gehen als Bildkomponente in das »Ziel« des Strebens ein.

Demgegenüber sind Willenszwecke an erster Stelle auf irgendeine noch variable Weise vorgestellte Zielinhalte von Strebungen. D. h. was den »Zweck« scheidet vom bloßen »Ziele«, das »im« Streben selbst, in seiner Richtung gegeben ist, das ist, daß irgendein solcher Zielinhalt (d. h. ein Inhalt, der bereits als Ziel eines Strebens gegeben ist) in einem besonderen Akte vorstellig wird. Erst in dem Phänomen des »Zurücktretens« aus dem strebenden Bewußtsein¹ in das vorstellende Bewußtsein und dem vorstellenden Erfassen² des im Streben gegebenen Zielinhaltes realisiert sich das Zweckbewußtsein. Alles, was Willenszweck heißt, setzt also bereits die Vorstellung eines Zieles voraus! Nichts kann zu einem Zwecke werden, was nicht vorher Ziel war! Der Zweck ist fundiert auf das Ziel! Ziele können ohne Zwecke, niemals aber Zwecke ohne vorangängige Ziele gegeben sein. Wir können einen Zweck nicht aus nichts erschaffen oder ihn ohne vorangängiges »Streben nach etwas« »setzen«.

»Zweck« aber unseres Wollens (oder eines Wollens überhaupt) wird ein so vorgestelltes Ziel dadurch, daß der so gegebene Inhalt des Zieles (und zwar sein Bildinhalt) als ein zu realisierender (d. h. real »seinfollender«) gegeben ist, d. h. eben »gewollt« wird. Während das Streben auf der Stufe des bloßen Wertbewußtseins seines Zieles verharren kann, ist das seines Zweckes bewußte Wollen immer bereits das Wollen von etwas bildmäßig oder bedeutungsmäßig Bestimmten; es ist eine »Materie« im Sinne einer bestimmten Bildhaftigkeit.

Beide Momente, die Vorstellung des Zielinhaltes und das Realisieren müssen im »Willenszwecke« da sein. Ist nur das erste der

1) Strebendes Bewußtsein ist also scharf geschieden von jedem bloßen »Bewußtsein des Strebens«, verstehe man darunter eine Reflexion auf das Streben oder gar eine »innere Wahrnehmung« des Strebens, in der das »Bewußtsein« ja von selbst wieder »gegenständliches Bewußtsein« ist.

2) Eine genauere Analyse der Stufen dieses Prozesses nach Absicht, Überlegung, Vorfaß usw. siehe später.

beiden Momente da, so besteht ein bloßer »Wunsch« (der also auch im Unterschiede vom Streben die Vorstellung des Zieles voraussetzt). »Zwecke« aber können nie in bloßen »Wünschen« gegeben sein oder »gewünscht« sein. Wir können wünschen, daß wir uns einen gewissen Zweck setzen könnten, oder »daß wir in der Richtung eines Zweckes wollen könnten«, oder »wollten«; ein Zweck aber kann nicht gewünscht, sondern nur gewollt werden. Aber auch das Wünschen, daß etwas sei, setzt ein Streben nach etwas voraus. Dagegen fehlt im Wunsche das Wirklichseinollen auch phänomenal. Andererseits tritt in der Sphäre des »Wollens« die Vorstellung des Gewollten und das Wollen selbst klar und scharf auseinander. Jedes Zweckwollen ist so bereits fundiert durch einen Akt des Vorstellens; aber andererseits immer nur des Vorstellens von dem Inhalte eines Strebenszieles, nicht irgendeines beliebigen Vorstellens. Eben dies Auseinandertreten findet sich im Streben noch nicht.

Das Gefagte genügt, um zur Einsicht zu gelangen: 1. daß mit der Verwerfung einer materialen Zweckethik, d. h. einer Ethik, die irgendeinen materialen vorgestellten Bildinhalt oder seine Realisierung uns als »gut« aufweisen möchte, durchaus noch nicht auch eine »materiale Wertethik« verworfen ist. Denn die Werte sind nicht von Zwecken abhängig oder von Zwecken abstrahiert; sondern liegen bereits den Strebenszielen, erst recht also den Zwecken zugrunde, die selbst wieder auf Ziele fundiert sind. Gewiß also muß an jede Setzung eines Zweckes und eines jeden Zweckes bereits der Anspruch ergehen, daß sie sittlich richtig erfolge – wie Kant treffend sagt. Aber dieses sittlich »richtig« hängt darum nicht weniger von materialen Werten und Wertverhältnissen ab, eben jenen, die bereits Komponenten der Zielinhalte der Strebensakte sind. Nach ihnen, und nicht nur nach einem »reinen Gesetze« seines Vollzuges kann sich und soll sich das Wollen, daß einen Zielinhalt zum Zwecke macht, »richten«. Es ist darum nicht weniger »material« bedingt, obzwar es nicht zweckbedingt ist (wie alles bloß technische Wollen, das die Mittel um eines Zweckes willen will).

Da die Bildinhalte des Strebens (und Widerstrebens) sich nach den Wertqualitäten richten, die primär die Materien des Strebens sind, so setzt eine Ethik, die materiale Wertethik ist, keinerlei »Erfahrung« im Sinne von »Bilderfahrung«, also auch keinerlei sogenannte Erfahrungsmaterien voraus. Erst die Zwecke enthalten solche Bildinhalte notwendig. Da weiterhin erst in das zweckhafte Wollen ein Akt der gegenständlichen Erfahrung (d. h. ein Akt des »Vorstellens«) eingeht, nicht aber in das zielmäßige Streben, so ist auch

eine materiale Wertethik von gegenständlicher Erfahrung überhaupt (erst recht von der Erfahrung der Wirkung der Gegenstände auf das Subjekt) völlig unabhängig. Gleichwohl ist sie materiale und nicht formale Ethik. Da die Bildinhalte des Strebens sich nach den materialen Werten, und ihre Verhältnisse sich nach den Verhältnissen zwischen den materialen Werten richten, so ist eine materiale Wertethik gegenüber dem gesamten Bildgehalt der Erfahrung *a priori*.

Hierzu noch eine wichtige Bemerkung. Der Willenszweck entspringt aus einem Wahlakt, der gestützt auf die Wertziele der vorhandenen Strebungen erfolgt und der durch einen Akt des Vorziehens zwischen diesen Materien fundiert ist. Nun nennt Kant alles, was wir vorher als verschiedene typische Fälle des Strebens charakterisierten und was so gleichsam unterhalb der Sphäre des »eigentlichen« zentralen Wollens liegt, abwechselnd die Sphäre der »Neigungen« oder auch die Sphäre der »Triebimpulse«. Und er setzt nun für seine ganze fernere Erörterung den Satz voraus von der sittlichen Wertindifferenz aller »Neigungen«, wie ich alle Erlebnisse des bloßen Strebens nennen will. Analog wie er in der theoretischen Philosophie die Materie der Anschauung mit einem »Chaos«, einem »ungeordneten Gewühl« von Empfindungen gleichsetzt, in das erst der »Verstand« nach den ihm immanenten Funktionsgesetzen, die in aller Erfahrung gelegenen Formen und Ordnungen bringen soll, so – meint er – seien auch die »Neigungen« und »Triebimpulse« zunächst ein *Chaos*, in das erst der Wille als praktische Vernunft nach einem ihm eigenen Gesetze jene Ordnung bringe, auf die er die Idee des »Guten« meint zurückführen zu dürfen.

Diesen Satz von der sittlichen Wertindifferenz der »Neigungen« sind wir bereits jetzt imstande zurückzuweisen. Weit entfernt, daß der tiefste sittliche Wertunterschied zwischen den Menschen läge (in dem, was sie sich wählend zum Zwecke setzen) liegt er vielmehr in den *Wertmaterien* und in den bereits triebhaft (und automatisch) gegebenen *Aufbauverhältnissen* zwischen ihnen beschloffen, zwischen denen allein sie zu wählen und Zwecke zu setzen haben; die also den möglichen *Spielraum* für ihre Zwecksetzung abgeben. Gewiß ist sittlich »gut« nicht unmittelbar die »Neigung«, das Streben und Aufstreben (in unserem Sinne), sondern der Willensakt, in dem wir den (fühlbar) höheren Wert zwischen Werten, die in Strebungen »gegeben« sind, erwählen. Aber er ist der »höhere Wert« schon in den Strebungen selbst, nicht erst entspringt dieses Höhersein aus seinem Verhältnis zum Wollen. Unser Wollen ist »gut«, sofern es

den in den Neigungen gelegenen höheren Wert erwählt. Das Wollen »richtet sich« nicht nach einem ihm immanenten »formalen Gesetze«, sondern es richtet sich nach der im Vorziehen gegebenen Erkenntnis vom Höhersein der in den Neigungen gegebenen Wertmaterien.

Und es ist dann klar, daß sein eigener möglicher sittlicher Wert an erster Stelle davon abhängt, welche Wertmaterien überhaupt ihm im Streben zur Wahl vorliegen und welche Höhe sie repräsentieren (in der objektiven Ordnung), desgl. welche Fülle und Differenzierung zwischen ihnen vorliegt.¹ Der sittliche Wert des Menschen, der in diesem Faktor steckt, vermag niemals durch das willentliche Verhalten ersetzt oder in solches umgerechnet werden – etwa als Ergebnis früheren solchen Verhaltens.²

In zweiter Linie aber ist der mögliche sittliche Wert des Wollens davon abhängig, in welcher Ordnung des Vorzuges die Strebungen an die Sphäre des zentralen Wollens treten.

Denn es ist eben eine völlig irrtümliche Voraussetzung Kants, daß die automatisch auftretenden Strebungen, all das z. B., wozu sich »ein Mensch versucht fühlt«, ein völliges »Chaos« darstellen, eine dem bloßen Prinzip der mechanischen assoziativen Verknüpfung folgende Summe von Vorgängen, in die erst der »vernünftige Wille«, die »praktische Vernunft« Ordnung und sinnvollen Aufbau zu bringen habe. Vielmehr ist es eben für die hochstehende sittliche Natur eines Menschen charakteristisch, daß bereits das unwillkürliche automatische Auftreten seiner Strebensregungen und der materialen Werte, auf welche diese »zielen«, in einer Ordnung des Vorzuges erfolgt, daß sie – gemessen an der objektiven Rangordnung der materialen Werte – ein für das Wollen bereits weitgehend geformtes Material darstellen. Die Vorzugsordnung wird hier – mehr oder weniger weitgehend und für verschiedene materiale Wertgebiete in verschiedenem Maße – zur inneren Regel des Automatismus des Strebens selbst und schon der Art und Weise, wie die Strebungen an die zentrale Willenssphäre gelangen.

1) Es wäre natürlich eine *petitio principii*, zu sagen, es könne der »Reichtum« einer sittlichen Natur darum niemals den sittlichen Wert des Wollens mitbestimmen, da wir für diesen »nichts können«, da er nicht durch das Wollen »selbst erworben« ist. Denn es fragt sich eben, ob die Materie des Wollens für seinen sittlichen Wert gleichgültig ist. Vergleiche außerdem meinen Aufsatz über Ressentiment und moralisches Werturteil und das Folgende bezüglich des »Selbsterworbenen«.

2) Dies natürlich auch nicht so, daß man erbliche Übertragung selbst-erworbener Eigenschaften der Vorfahren heranzieht.

Der modernen Denkpsychologie¹ kommt das hohe Verdienst des Nachweises zu, daß der automatische Gang des normalen Vorstellens, wie er sich unabhängig von den Akten des Urteilens, des Schließens und aller willkürlichen Aufmerksamkeit – der gesamten »apperzeptiven« Sphäre – vollzieht, durchaus nicht auf Grund der Assoziationsgesetze verständlich ist. Vielmehr zeigt er überall eine logische Gerichtetheit, eine vernünftige Zielmäßigkeit, die man verschieden beschrieben hat, zum Teil mit dem Ausdruck, daß der Vorstellungsgang unter der Herrschaft von »Obervorstellungen«² oder determinierender Bedeutungseinheiten³ oder eines eigentümlichen wechselnden Regelbewußtseins stehe oder unter der Herrschaft der »Aufgabe« resp. eines sonstigen Denkzieles. Ich gehe auf den Wert dieser Beschreibungen hier nicht ein. Nur in den Erscheinungen der pathologischen Ideenflucht findet sich ein sukzessiver Ausfall dieser Faktoren und eine Annäherung an das mechanische Assoziieren; auch hier – wie ich glaube – kein eigentliches vollständiges Erreichen derselben. Die scheinbar mechanische assoziative Verbindung zeigt sich bei genauerer Untersuchung auch in diesen Fällen, sowie im Leben des Tages- und Nachtraums, von solchen – wenn auch dem normalen Leben fremden oder nur untereinander weniger strukturvollen – determinierenden Faktoren beherrscht.⁴

Eine genaue Analogie zeigen die Tatsachen des unwillkürlichen Strebens. Auch hier hält bereits der bloße Automatismus des »Aufstrebens« der Strebungen einen Sinn ein, eine Ordnung des – nach objektiver Ordnung der Werte – »Höheren« und »Niedrigeren«, der nur in den seltenen Fällen partieller Strebensperversionen oder schwerer krankhafter Willensstörungen mehr oder weniger verloren geht. Die Strebungen bauen sich aufeinander auf und folgen einander im Sinne einer Zielmäßigkeit – die natürlich empirisch eine ungemein wechselnde sein kann nach dem Grade der Zielmäßigkeit, nach ihrer Stärke und der Struktur ihres Aufbaus – die aber immer vorhanden ist.

1) Siehe O. Külpe und besonders Liepmann in seinem Werke über »Ideenflucht«.

2) So Liepmann in seinem Werke über »Ideenflucht«.

3) Nicht etwa im Bewußtsein gegebener »Bedeutungen«.

4) Die Assoziationsprinzipien werden auch der modernen Psychologie immer mehr zu dem, was sie für die Phänomenologie sind, nämlich zu auf Wesenszusammenhängen beruhenden Prinzipien zum Verständnis unseres feilschen Lebens, die – gleich den mechanischen Prinzipien – eine rein ideale Bedeutung haben und von der auf Beobachtung beruhenden Erfahrung niemals erfüllt und bestätigt werden und werden können.

Eine Ethik, die wie die Ethik Kants diesen Tatbestand nicht beachtet und von einem Chaos von »Neigungen« ausgeht, die selbst völlig wertfrei nach Inhalt und Aufbau, erst durch den vernünftigen Willen zu formen und zu ordnen seien, muß natürlich in prinzipielle Irrtümer geraten.

II.

I. Formalismus und Apriorismus.

Wie Kant mit vollem Rechte jede Güter- und Zweckethik verwirft, so verwirft er auch mit vollem Rechte jede Ethik, die ihre Resultate auf induktive Erfahrung – heiße sie historisch, psychologisch oder biologisch – aufbauen möchte. Alle Erfahrung über Gut und Böse in diesem Sinne setzt die Wesenserkenntnis, was gut und böse sei, voraus. Auch wenn ich frage, was Menschen hier und dort für gut und böse hielten, wie diese Meinungen entstanden seien, wie sittliche Einsicht zu wecken sei und durch welche Systeme von Mitteln sich der gute und böse Wille als wirksam erweise, so sind alle diese Fragen, die nur durch Erfahrung im Sinne der »Induktion« zu entscheiden sind, überhaupt nur sinnvoll, sofern es ethische Wesenserkenntnis überhaupt gibt. Auch der Hedonismus und der Utilismus hat seinen Satz, daß gut die größte Summe der Lust oder der Gesamtnutzen sei, nicht aus der »Erfahrung«, sondern muß für ihn intuitive Evidenz in Anspruch nehmen – so er sich selbst richtig versteht. Er mag dann durch Induktion beweisen, daß die faktischen menschlichen Werturteile über Gut und Böse mit dem, was nützlich und schädlich ist (je nach der Stufe der Kausalerkenntnis), faktisch zusammentreffen; insofern er dies tut, mag er eine Theorie der jeweilig »geltenden Sittlichkeit« zu geben suchen; aber dies ist nicht die Aufgabe der Ethik. Denn diese sucht nicht verständlich zu machen, was als gut und böse in »sozialer Geltung« steht, sondern was gut und böse ist. Nicht um die sozialen Werturteile hinsichtlich des Guten und Bösen, sondern um die Wertmaterie »gut« und »böse« selbst handelt es sich bei ihr; nicht um die Urteile, sondern um das, was sie meinen und worauf sie abzielen. Ob das soziale Werturteil überhaupt sittliche Intention habe, das ist eine Frage, die Wesenserkenntnis solcher Intention voraussetzt. Daß die sozialen sittlichen Werturteile aber z. B. das Nützliche und Schädliche »meinen«, das wird auch kein Utilismus je behaupten dürfen. Geht er aber außerdem noch weiter und unterwirft die Moral des »gefunden Menschenverstandes« einer Kritik, so muß er sich erst recht auf eine intuitive Einsicht stützen, daß z. B. Nutzen der höchste Wert sei.

Die Unabhängigkeit der ethischen Einsicht von der Erfahrung im Sinne der »Induktion« hat nicht etwa bloß darin ihre Wurzel, daß – wie Kant sagt – das »Gute sein soll«, gleichgültig ob je gut gehandelt wurde oder nicht. So richtig dieser Satz ist, so gibt er doch nicht den Grund an, warum hier die Erfahrung die »Mutter des Scheins« ist. Denn daß in diesem Sinne die »Erfahrung«, nämlich die Erfahrung von den wirklichen Handlungen (wie sie die Sittengeschichte berichtet), niemals bestimmen könne, was sein »soll«, das gälte auch dann, wenn die Auffindung dessen, was sein »soll«, insofern doch der (induktiven) Erfahrung verdankt würde, daß es aus dem als gut (resp. als »gefollt«) und schlecht »Geltenden«, d. h. den erfahrenen Werturteilen oder Sollensurteilen zu gewinnen wäre. Aber eben auch in diesem Sinne beruht es nicht auf Erfahrung, zu finden, was gut und schlecht ist. Auch wenn niemals geurteilt worden wäre, daß der Mord böse ist, bliebe er doch böse. Auch wenn das Gute nie als »gut« »gegollt« hätte, wäre es doch gut.¹ Nicht (wie es Kant darstellt) weil man das Sollen nie aus dem Sein »herausklauben« kann, sondern weil man das Sein der Werte nie aus irgendeiner Form des realen Seins (seien es reale Handlungen, Urteile, Sollenserlebnisse) herausklauben kann und ihre Qualitäten und Zusammenhänge unabhängig davon sind, darum ist Empirismus hier verfehlt.

Aber so richtig diese Behauptung Kants ist, daß die ethischen Sätze »a priori« sein müssen, so schwankend und unbestimmt sind seine Auslagen darüber, wie dieses Apriori solle aufgewiesen werden. Der Weg, den er hierzu in der theoretischen Philosophie einschlägt, d. h. das Ausgehen von der Tatsache der mathematischen Naturwissenschaft resp. der »Erfahrung« im Sinne der »Erfahrungswissenschaft«, wird ausdrücklich zurückgewiesen.² Bald ist es dann die Analyse einzelner Beispiele des sittlichen Urteils des gefunden Menschenverstandes, den Kant in der Moral ebenso hoch preift, als er ihn in der Theorie der Erkenntnis zurückweist;³ bald die Behauptung, das Sittengesetz sei ein »Faktum der reinen Vernunft«, das einfach – ohne jede weitere Stütze auf etwas anderes – aufzuweisen sei, was diesen Weg darstellen soll. Aber so sehr diese letzte Behauptung ins Rechte

1) Gerade hierin macht Kant dem Empirismus eher zu große als zu geringe Zugeständnisse. So wenn er sein Sittengesetz als bloße »Formulierung« dessen ausgibt, was stets als sittlich »gegollt« habe.

2) Kr. d. pr. V., I. Tl., I. Bd., 1 Hauptft.: »Einen solchen Gang kann ich aber mit der Deduktion des moralischen Gesetzes nicht nehmen.«

3) Siehe besonders die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«.

weist: Kant vermag uns doch in keiner Weise zu zeigen, wie die »Fakten«, auf die sich auch eine apriorische Ethik stützen muß – soll sie nicht eine leere Konstruktion sein –, sich von den Tatsachen der Beobachtung und Induktion scheiden, und wie sich ihre Feststellung von jenen Arten der Feststellung scheidet, die doch als Grundlage mit Recht zurückgewiesen sind. Was ist der Unterschied zwischen einem »Faktum der reinen Vernunft« und einem bloß psychologischen Faktum? Und wie kann ein »Gesetz« wie das »Sittengesetz« – und ein »Gesetz« soll ja der sittliche Fundamentaltatbestand nach Kant sein – ein »Faktum« genannt werden? Da Kant eine »phänomenologische Erfahrung«, in der als Tatbestand der Anschauung aufgewiesen wird, was in der natürlichen und wissenschaftlichen Erfahrung bereits als »Form« oder »Voraussetzung« steckt, nicht kennt, so hat er auch auf diese Frage keine Antwort. Dadurch gewinnt hier in der Ethik sein Verfahren einen rein konstruktiven Charakter, den man seinem theoretischen Apriorismus nicht im selben Sinne vorwerfen kann. Dies kommt in Wendungen wie: das Sittengesetz entspringe einer »Selbstgesetzgebung der Vernunft« oder: die Vernunftperson sei der »Gesetzgeber« des »Sittengesetzes« – im Unterschiede von »es sei das innere Funktionsgesetz des reinen Willens« oder der »Vernunft, als praktischer«, in denen das Moment dieser konstruktiven Willkür fehlt – häufig zum Ausdruck. Kant sieht offenbar den Tatsachenkreis nicht, auf den sich eine apriorische Ethik – wie jede Erkenntnis – zu stützen hat.¹

Aber wie hätte Kant auch nur nach solchen »Tatsachen« richtig suchen können, da er es ja für einen Wesenszusammenhang hält: Nur eine formale Ethik könne jener richtigen Forderung, Ethik dürfe nicht induktiv sein, genügen. Es ist ja klar: Nur eine materiale Ethik wird sich – ernsthaft – auf Tatsachen, im Unterschiede von Willkürkonstruktionen stützen können.

Es ist also die Frage: Gibt es eine materiale Ethik, die gleichwohl »a priori« ist in dem Sinne, daß ihre Sätze evident sind und

1) Im Grunde steht es ja in der theoretischen Philosophie nicht besser wie hier. Denn auch hier dürfen wir nicht von der »Wissenschaft« ausgehen, um das Apriori zu bestimmen, oder gar um das Wesen von Erkenntnis und Wahrheit zu bestimmen. Auch hier ist die erste Frage: Was ist gegeben? Und erst die zweite: Für welche Elemente des Gegebenen der Anschauung hat gerade die »Wissenschaft« im Unterschiede z. B. von der »natürlichen Weltanschauung«, von der »Philosophie«, von der Kunst Interesse und warum? Auch hier kann das Apriori nicht als »Voraussetzung der Wissenschaft« erschlossen werden, sondern ist in seinen phänomenalen Grundlagen aufzuweisen.

durch Beobachtung und Induktion weder nachweisbar noch widerlegbar? Gibt es materiale ethische Intuitionen?

Ä. Apriori und Formal überhaupt.

Es ist nicht möglich, diese Frage für die Ethik aufzuwerfen, sofern nicht eine prinzipielle Verständigung erzielt ist, wie sich ein »apriorisches« Element des Seins und der Erkenntnis zum Begriffe der »Form« und des »Formalen« überhaupt verhält. Sehen wir zunächst, was denn »Apriori« allein besagen darf und besagen soll.

1, Als »Apriori« bezeichnen wir alle jene idealen Bedeutungseinheiten und Sätze, die unter **A b s e h e n** von jeder Art von Setzung der sie denkenden Subjekte und ihrer realen Naturbeschaffenheit und unter **A b s e h e n** von jeder Art von Setzung eines Gegenstandes, auf den sie anwendbar wären, durch den Gehalt einer unmittelbaren Anschauung zur Selbstgegebenheit kommen. Also von jeder Art Setzung ist abzusehen. Sowohl von der Setzung: »Wirklich« wie »nichtwirklich«, »Schein« oder »wirklich« usw. Auch wo wir uns z. B. täuschen in der Annahme, es sei etwas lebendig, da muß im Gehalte der Täuschung uns doch das anschauliche Wesen des »Lebens« gegeben sein. Nennen wir den Gehalt einer solchen »Anschauung« ein »Phänomen«, so hat das »Phänomen« also mit »Erscheinung« (eines Realen) oder mit »Schein« nicht das mindeste zu tun. Anschauung aber solcher Art ist »Wesensschau« oder auch – wie wir sagen wollen – »phänomenologische Anschauung« oder »phänomenologische Erfahrung«. Das »Was«, das sie gibt, kann nicht mehr oder weniger gegeben sein – so wie wir einen Gegenstand genauer und weniger genau etwa »beobachten« können, oder bald diese, bald jene Züge seiner – sondern es ist entweder »erschaut« und damit »selbst« gegeben (restlos und ohne Abzug, weder durch ein »Bild« oder ein »Symbol« hindurch) oder es ist nicht »erschaut« und damit nicht gegeben. Eine Wesenheit oder Washeit ist hierbei als solche weder ein Allgemeines noch ein Individuelles. Das Wesen rot z. B. ist sowohl im Allgemeinbegriff rot, wie in jeder wahrnehmbaren Nuance dieser Farbe mitgegeben. Erst die Beziehung auf die Gegenstände, in denen eine Wesenheit in die Erscheinung tritt, bringt den Unterschied ihrer allgemeinen oder individuellen Bedeutung hervor. So wird eine Wesenheit »allgemein«, wenn sie identisch an einer Mehrheit sonst verschiedener Gegenstände in die Erscheinung tritt in der Form: alles, was dieses Wesen »hat« oder »trägt«. Sie kann aber auch das Wesen eines Individuums ausmachen, ohne dadurch aufzuhören, eine Wesenheit zu sein.

Wo immer wir nun solche Wesenheiten und Zusammenhänge zwischen ihnen (die der verschiedensten Art sein können, z. B. gegenseitig, einseitig, Widerstreitend, Ordnungen nach höher und nieder, wie bei Werten) haben, da ist die Wahrheit der Sätze, die in ihnen Erfüllung finden, von der ganzen Sphäre dessen, was beobachtet, beschrieben, was durch induktive Erfahrung festgestellt werden kann und – selbstverständlich – von allem, was in eine mögliche Kausalerklärung eingehen kann, völlig unabhängig; es kann durch diese Art von »Erfahrung« weder verifiziert noch widerlegt werden. Oder auch: die Wesenheiten und ihre Zusammenhänge sind »vor« aller Erfahrung (dieser Art) oder auch a priori »gegeben«, die Sätze aber, die in ihnen Erfüllung finden, a priori »wahr«.¹ Nicht also an die Sätze (oder gar an die Urteilsakte, die ihnen entsprechen) ist das Apriori gebunden, etwa als Form dieser Sätze und Akte (d. h. an »Formen des Urteilens«, aus denen Kant seine »Kategorien« als »Funktionsgesetze« des »Denkens« entwickelt); sondern es gehört durchaus zum »Gegebenen«, zur Tatsachensphäre, und ein Satz ist nur insofern a priori wahr (resp. falsch), als er in solchen »Tatsachen« sich erfüllt. Der »Begriff« Ding und die anschauliche »Dingheit«, der Begriff Gleichheit und die anschauliche Gleichheit resp. das Gleichsein im Unterschiede vom Ähnlichsein usw. sind scharf zu scheiden.²

Was als Wesenheit oder Zusammenhang solcher erschaut ist, kann also durch Beobachtung und Induktion niemals aufgehoben, nie verbessert oder vervollkommen werden. Wohl aber muß es in der gesamten Sphäre der außerphänomenologischen Erfahrung – der natürlichen Weltanschauung und Wissenschaft – erfüllt bleiben und darin geachtet sein – sofern sein Gehalt nur richtig analysiert wird. Und durch keine »Organisation« der Träger der Akte kann es aufgehoben oder verändert werden.

Ja, es ist geradezu als eines der Kriterien für die Wesensnatur eines vorgegebenen Gehaltes anzusehen, daß sich im Veruche, ihn zu »beobachten«, zeigt, daß wir ihn immer schon erschaut haben müssen, um der Beobachtung die gewünschte und vorausgesetzte Richtung zu geben; für »Wesenszusammenhänge« aber, daß wir veruchend, sie durch anders gedachte mögliche (in der Phantasie vorstellbare) Beobachtungsergebnisse gegenüber realen Relationen aufzuheben,

1) Auch hier ist Wahrheit »Übereinstimmung mit Tatsachen«; nur mit Tatsachen, die selbst »a priori« sind. Und die Sätze sind a priori »wahr«, weil die Tatsachen, in denen sie Erfüllung finden, »a priori« gegeben sind.

2) Kategorie als Begriff und als Gehalt der »kategorialen Anschauung« ist zuerst von E. Husserl (Log. Unterf. II, 6) scharf getrennt worden.

dies aus der Natur der Sache heraus nicht vermögen; oder daß wir im Verfuhe, durch Häufung von Beobachtungen sie zu finden, sie immer bereits voraussetzen – in der Art, wie wir Beobachtung an Beobachtung reihen. In diesen Verfuhen kommt uns die Unabhängigkeit des Gehaltes der Wesenschau vom Gehalte aller möglichen Beobachtung und Induktion scharf zur Gegebenheit. Für die Begriffe aber, die a priori find, weil sie sich in der Wesenschau erfüllen, ist es ein Kriterium, daß wir im Verfuhe, sie zu definieren, unweigerlich in einen Circulus in definiendo geraten; für Sätze, daß wir im Verfuhe, sie zu begründen, unweigerlich dem Circulus in demonstrando verfallen.¹

Apriorische Gehalte können also nur (vermitteltst eines diese Kriterien anwendenden Verfahrens) aufgewiesen werden. Denn auch dieses Verfahren, sowie das Verfahren des »Eingrenzens« – indem gezeigt wird, was die Wesenheit alles noch nicht ist – vermag sie nie zu »beweisen« oder in irgendeiner Form zu »deduzieren« – sondern ist nur ein Mittel, sie selbst, abgefordert von allem anderen – sehen zu machen oder sie zu »demonstrieren«.

Phänomenologische Erfahrung in diesem Sinne kann durch zwei Merkmale noch scharf geschieden werden von aller andersartigen Erfahrung, z. B. der Erfahrung der natürlichen Weltanschauung und der Wissenschaft. Sie allein gibt die Tatsachen »selber« und daher unmittelbar, d. h. nicht vermittelt durch Symbole, Zeichen, Anweisungen irgendwelcher Art. So z. B. ist ein bestimmtes Rot auf die mannigfaltigste Weise zu bestimmen. Z. B. als die Farbe, die das Wort »Rot« bezeichnet, als Farbe dieses Dinges oder dieser bestimmten Oberfläche; als in einer bestimmten Ordnung, z. B. des Farbenkegels, bestimmt; als die Farbe, die »ich eben sehe«; als die Farbe dieser Schwingungszahl und Form usw. Sie erscheint hier überall gleichsam als das x einer Gleichung oder als das einen Bedingungszusammenhang erfüllende x . Die phänomenologische Erfahrung aber ist diejenige, in der die jeweilige Gesamtheit dieser Zeichen, Anweisungen, Bestimmungsarten ihre letzte Erfüllung finden. Sie allein gibt das Rot »selbst«. Sie macht aus dem x einen Tatbestand der Anschauung. Sie ist gleichsam die Einlöfung aller Wechsel, welche die sonstige »Erfahrung« zieht. Wir können also auch sagen: alle nichtphänomenologische Erfahrung ist prinzipiell Er-

1) So läßt sich zeigen, daß z. B. alle mechanischen Prinzipien schon im Phänomen einer Bewegung eines Massenpunktes liegen – wenn das Phänomen streng isoliert wird – und daß sie daher allen möglichen beobachtbaren Bewegungen zugrunde liegen; also bei allen nur möglichen beobachtbaren Variationen von Bewegung erhalten bleiben.

fahrung durch oder vermittelt irgendwelcher Symbole, und insofern mittelbare Erfahrung, die niemals die Sachen »selbst« gibt. Nur die phänomenologische Erfahrung ist prinzipiell a symbolisch und eben darum fähig, alle nur möglichen Symbole zu erfüllen.

Gleichzeitig ist sie allein rein »immanente« Erfahrung, d. h. nur das, was im jeweiligen Akte des Erfahrens selbst anschaulich ist – sei es auch selbst wieder ein Etwas, das in einem Hinausweisen eines Inhalts über sich besteht – niemals etwas, was durch einen Inhalt als außer und getrennt von ihm vermeint ist –, gehört ihr an. Alle nichtphänomenologische Erfahrung ist prinzipiell ihren anschaulichen Gehalt »transzendierend«, z. B. die natürliche Wahrnehmung eines realen Dinges. In ihr ist »vermeint«, was nicht in ihr »gegeben« ist. Die phänomenologische Erfahrung aber ist diejenige, in der keine Trennung mehr von »Vermeintem« und »Gegebenem« steckt, so daß wir – gleichsam herkommend von der nichtphänomenologischen Erfahrung – auch sagen können: in der nichts gemeint wird, was nicht gegeben wäre, und nichts gegeben ist außer dem Gemeinten. In der Deckung von »Gemeintem« und »Gegebenem« wird uns der Gehalt der phänomenologischen Erfahrung allein kund. In dieser Deckung, im Punkte des Zusammentreffens der Erfüllung des Gemeinten und Gegebenen, erscheint das »Phänomen«. Wo immer das Gegebene das Gemeinte überragt oder das Gemeinte nicht »selbst« – und darum auch vollkommen – gegeben ist, besteht noch keine reine phänomenologische Erfahrung.¹

2. Aus dem Gefagten ist klar, daß, was immer a priori gegeben ist, ebenfowohl auf »Erfahrung« überhaupt beruht, wie all jenes, das uns durch »Erfahrung« im Sinne der Beobachtung und der Induktion gegeben ist. Insofern beruht alles und jedes Gegebene auf »Erfahrung«. Wer dies noch »Empirismus« nennen will, mag es so nennen. Die auf Phänomenologie beruhende Philosophie ist in diesem Sinne »Empirismus«. Tatsachen und Tatsachen allein, nicht Konstruktionen eines willkürlichen »Verstandes« sind ihre Grundlage. Nach Tatsachen muß sich alles Urteilen richten und »Methoden« sind insofern zweckmäßig, als sie zu den Tatsachen angemessenen Sätzen und Theorien führen. Nicht aber erhält die Tatsache – wenigstens

1) Es ist klar, daß »phänomenologische Erfahrung« mit der Erfahrung durch »innere Wahrnehmung« nichts zu tun hat. Auch was »innere« und »äußere« Wahrnehmung sei, bedarf wieder einer phänomenologischen Aufklärung. Allein die »Selbstgegebenheit« eint die phänomenologische Erfahrung; daß aber etwas, um selbstgegeben zu sein, in innerer Wahrnehmung gegeben sein müsse, ist nur ein psychologisches Vorurteil.

die »pure« oder die phänomenologische Tatsache – erst auf Grund eines »Satzes« oder eines ihm entsprechenden »Urteiles« ihre »Bestimmung« – oder würde gar erst aus einem sog. »Chaos« von Gegebenem herausgeschnitten. Auch das a priori Gegebene ist ein intuitiver Gehalt, nicht ein den Tatsachen durch das Denken »Vor-entworfenen«, durch es »Konstruiertes« usw. Wohl aber sind die »reinen« (oder auch »absoluten«) Tatsachen der »Intuition« scharf geschieden von den Tatsachen, die zu ihrer Erkenntnis eine (prinzipiell unabschließbare) Reihe von Beobachtungen durchlaufen müssen. Sie allein sind – sofern sie selbst gegeben sind – mit ihren Zusammenhängen »einsichtig« oder »evident«. Nicht also um Erfahrung und Nichterfahrung oder sogenannte »Voraussetzungen aller möglichen Erfahrung« (die dann selbst in jeder Hinsicht unerfahrbar wären) handelt es sich im Gegenfalle des a priori und a posteriori, sondern um zwei Arten des Erfahrens: um reines und unmittelbares Erfahren und um durch Setzung einer Naturorganisation des realen Aktträgers bedingtes und hierdurch vermitteltes Erfahren. In aller nichtphänomenologischen Erfahrung fungieren die puren oder reinen Tatsachen der Intuition und ihre Zusammenhänge allerdings – wie wir sagen können – als »Strukturen« und als »Formgesetze« des Erfahrens in dem Sinne, daß sie in ihr nie »gegeben« sind, wohl aber das Erfahren sich nach ihnen oder ihnen gemäß vollzieht. Aber eben alles das, was in der natürlichen und wissenschaftlichen Erfahrung als »Form«, erst recht, was als »Methode« des Erfahrens fungiert, das muß innerhalb der phänomenologischen Erfahrung noch zur »Materie« und zum »Gegenstande« der Anschauung werden.

Jeden vorgegebenen apriorischen »Begriff« oder »Satz«, der sich nicht durch eine Tatsache der Intuition zur restlosen Erfüllung bringen ließe, weisen wir also ausdrücklich zurück. Denn entweder wäre das damit Gemeinte der Nonsens eines »seinem Wesen nach absolut unerkennbaren Gegenstandes«, oder ein bloßes Zeichen, beziehungsweise eine Konvention, in der Zeichen willkürlich verknüpft sind. In beiden Fällen hätten wir es nicht mit Einsicht zu tun, sondern mit blinden Satzungen, die nur so eingerichtet werden, daß z. B. der Gehalt der wissenschaftlichen Erfahrung daraus »folgt«, oder in »einfachster« Weise folgt. Ebenso unmöglich ist der Versuch, unter a priori eine auf Grund – sei es innerer, sei es äußerer – Beobachtung erst erschlossene »Funktion« oder »Kraft« zu verstehen, deren Wirkung erst im Gehalte der Erfahrung anzutreffen wäre. Nur die ganz mythologische Annahme, es sei das Gegebene ein »Chaos

von Empfindungen«, das erst mittels »synthetischer Funktionen« und »Kräfte« »geformt« werden müßte, führt zu solchen sonderbaren Annahmen. Und auch wo jene mythologische Deutung des a priori als einer »formenden Tätigkeit« oder »synthetisierenden Kraft« fehlt und man sich begnügen will, die rein objektiv logischen »Voraussetzungen« der in Sätzen niedergelegten wissenschaftlichen Erfahrung durch ein Verfahren der Reduktion aufzufinden, und man diese »Voraussetzungen« dann a priori nennt, wäre das Apriori nur erschlossen und nicht auf einen anschaulichen Gehalt einseitig fundiert. Aber die apriorische Natur eines Satzes hat mit seiner Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit nicht das mindeste zu tun. Ob arithmetische Sätze als Axiome oder als beweisbare Folgen solcher fungieren, das ist für ihre apriorische Natur ganz gleichgültig.¹ Denn im Gehalte der die Sätze solcher Art erfüllenden Intuition, nicht in ihrem Stellenwert in den Grund- und Folgebeziehungen der Bestandteile der Theorien und Systeme, wurzelt ihre Apriorität.²

3. Es ist aus dem Gefagten völlig klar, daß das Gebiet des »Apriori-Evidenten« mit dem »Formalen« und der Gegenfat »Apriori« — »Apriori« mit dem Gegenfat »formal« — »material« auch nicht das mindeste zu tun hat. Während der erste Unterschied ein absoluter ist und in der Verschiedenheit der die Begriffe und Sätze erfüllenden Gehalte gründet, ist der zweite völlig relativ und gleichzeitig allein auf die Begriffe und Sätze ihrer Allgemeinheit nach bezogen. So sind z. B. die Sätze reiner Logik und die arithmetischen Sätze gleichmäßig a priori (sowohl die Axiome als die Folgen dieser). Aber das hindert nicht, daß die ersteren im Verhältnis zu den letzteren »formal« sind, die letzteren im Verhältnis zu den ersteren material. Denn es ist ein Plus von Anschauungsmaterie für die letzteren nötig, sie zu erfüllen. Andererseits ist auch der Satz, es sei von den Sätzen: A ist B und A ist nicht B einer falsch, nur auf Grund der phänomenologischen Sacheinsicht wahr, daß das Sein und das Nichtsein von Etwas (in der Anschauung) unverträglich sind. In diesem Sinne hat auch dieser Satz einer Materie der Anschauung zur Grundlage, die es darum nicht weniger ist, weil sie jedem beliebigen Gegenstande zukommt. »Formal« ist jener Satz nur in dem toto coelo verschiedenen Sinne, daß an die Stelle von A und B ganz beliebige Gegenstände treten können; er ist in

1) Alle diese Mißdeutungen des Apriori liegen in der Literatur bekanntlich vor.

2) In diesem Sinne ist z. B. jeder geometrische Satz a priori, gleichgültig ob er Axiom oder Lehrfat ist.

Hinſicht von zwei beſtimmten dieſer beliebigen Gegenſtände formal. Ebenſo iſt auch $2 \times 2 = 4$ »formal« für Zwerfſchgen und Birnen.

Innerhalb der gefamten Sphäre des a priori Einſichtigen gibt es daher die weitgehendſten Unterſchiede von »Formalem« und »Materielem«. Und auch in der Wertlehre werden wir gleich ſehr bedeutende Unterſchiede des (relativ) formal und material Aprioriſchen finden. Aber auch die am wenigſten formalen Sätze eines aprioriſchen Gebietes, die gleichſam durch das Maximum materialen Anſchauungsgehaltes (im Verhältnis zu anderen Sätzen) allein Erfüllung finden, ſind darum nicht weniger ſtreng a priori einſichtig. A priori »material« iſt der Inbegriff aller Sätze, die in Beziehung auf andere aprioriſche Sätze, z. B. jenen reiner Logik, für ein ſpezielleres Gegenſtandsgebiet Geltung haben. Aber auch aprioriſche Zusammenhänge zwischen Weſenheiten, die nur an einem individuellen Gegenſtande vorkommen und ſonſt allen anderen Gegenſtänden fehlen, ſind denkbar.

Andererſeits läßt ſich auch in jedem Satze, der nur a poſteriori gilt, alſo nur durch Tatſachen der Beobachtung erfüllbar iſt, ſeine »logiſche Form« und ſein »materialer Gehalt« unterſcheiden, z. B. daß er die Konſtitution eines Satzes, ein Subjekt, Prädikat, Copula, an ſich hat und was in dieſen »Formen« formiert iſt. Das heißt aber: Der Gegenſatz »formal-material« ſchneidet den Gegenſatz »a priori - a poſteriori«, fällt alſo in keinem Sinne mit ihm zuſammen.

Die Identifizierung des »Aprioriſchen« mit dem »Formalen« iſt ein Grundirrtum der Kantiſchen Lehre. Er liegt auch dem ethiſchen »Formalismus« mit zugrunde, ja dem »formalen Idealismus« — wie Kant ſelbſt ſeine Lehre nennt — überhaupt.

4. Mit ihm hängt ein anderer aufs engſte zuſammen. Ich meine die Gleichſetzung des »Materialen« (ſowohl in der Theorie der Erkenntnis als in der Ethik) mit dem »ſinnlichen« Gehalt, des »Aprioriſchen« aber mit dem »Gedachten« oder durch »Vernunft« zu dieſem »ſinnlichen Gehalt« — irgendwie Hinzugebrachten. Innerhalb der Ethik entſpricht dem »Gegebenen der Empfindung«, die durch eine »Wirkung der Dinge auf die Rezeptivität« hervorgebracht ſein ſoll, der ſpezifisch ſinnliche Gefühlszuſtand von Luft und Unluft, mit dem »die Dinge das Subjekt affizieren«.

Nun iſt aber dieſe Gleichſetzung, »gegeben ſei dem Denken ſinnlicher Gehalt, auch auf theoretischem Gebiete durchaus verfehlt. Sie iſt es ſchon darum, weil der Begriff des »ſinnlichen Gehalts«

oder der »Empfindung« überhaupt gar nichts, was in einem Gehalte Bestimmung des Gehaltes sei, bezeichnet, sondern lediglich die Art bestimmt, wie ein Gehalt (z. B. ein Ton, eine Farbe mit ihren phänomenalen Merkmalen) zugeht. »Sinnlich« ist doch nichts, was in der Farbe, im Tone läge. Gerade diese Begriffe bedürfen am allermeisten einer phänomenologischen Aufklärung; d. h. es bedarf einer Aufzuehung des Tatbestandes, in dem sich der Begriff des »sinnlichen Gehaltes« erfüllt.

Es ist, wie mir scheint – das *πρῶτον ψεῦδος* bei dieser Gleichstellung, daß man, anstatt die schlichte Frage zu stellen: Was ist gegeben? die Frage stellt: »Was kann gegeben sein? Dann meint man: das, wofür es keine Sinnesfunktionen – wo nicht gar auch noch Sinnesorgane und Reize – gibt, »kann« uns ja gar nicht gegeben sein. Ist man in diese grundfalsche Art der Fragestellung einmal hineingekommen, so muß man nämlich schließen, daß all derjenige gegebene Gehalt der Erfahrung, der die als »sinnlichen Gehalt« feststellbaren Elemente seiner überragt, durch sie nicht deckbar ist, ein irgendwie von uns »Hinzugebrachtes«, ein Ergebnis unserer »Betätigung«, eines »Formens«, einer »Bearbeitung« und dgl. sei. Relationen, Formen, Gestalten, Werte, Raum, Zeit, Bewegung, Gegenständlichkeit, Sein- und Nichtsein, Dingheit, Einheit, Vielheit, Wahrheit, Wirken, Physisch, Psychisch usw. müssen dann samt und sonders, sei es auf eine »Formung«, sei es eine »Einfühlung«, sei es irgendeine andere Art der subjektiven »Betätigung«, zurückgeführt werden; denn sie stecken ja nicht im »sinnlichen Gehalt«, der uns allein gegeben sein »kann« – und darum, wie man meint, gegeben »ist«.

Der Fehler ist, daß man anstatt schlicht zu fragen, was in der meinenden Intention selbst gegeben ist, sofort außer intentionale, objektive, ja kausale Gesichtspunkte und Theorien (und seien es auch nur natürliche Alltagstheorien) in die Frage hineinmischt. In der schlichten Frage, was gegeben sei (in einem Akte), hat man aber allein auf dies Was hinzusehen; alle nur denkbaren objektiven außerintentionalen Bedingungen des Stattfindens des Aktes, z. B. daß ein »Ich« oder »Subjekt« ihn vollziehe, daß dieses »Sinnesfunktionen«, »Sinnesorgane«, daß es einen Leib habe usw., gehören in die Frage, was in dem Haben eines Tones oder einer Farbe Rot »gegeben« sei und wie die Art jener Gegebenheit aussehe, so wenig herein als die Feststellung, daß der Mensch, der die Farbe sieht, eine Lunge hat und zwei Beine. Nur in die Richtung der aus der Person, dem Ich und dem Weltzusammenhang herausgelösten Aktintention blicken wir und sehen, was da und wie es erscheint; ganz unbeirrt von der Frage,

wie es erscheinen kann, wie es uns nach irgendwelchen realen Voraussetzungen bestehender Dinge, Reize, Menschen usw. zugeht. Frage ich z. B.: Was ist gegeben, wenn ich einen körperlichen materiellen Würfel wahrnehme, so ist die Antwort, es sei gegeben »die perspektivische Seitenansicht« oder gar »die Empfindungen« dieser, eine grundirrigte. »Gegeben« ist hier der Würfel als ein ganzes – nach irgendwelchen »Seiten« oder gar »Ansichten« ungeteiltes – materielles Ding einer bestimmten räumlichen Formeinheit. Daß faktisch der Würfel nur visuell gegeben ist, daß weiter visuelle Elemente im Gehalt der Wahrnehmung nur solchen Punkten des Sehdinges entsprechen, die seiner perspektivischen Seitenansicht angehören, davon ist keine Spur »gegeben« – so wenig wie die chemische Zusammensetzung des Würfelinnern »gegeben« ist. Es ist vielmehr eine sehr reiche und verwickelte Reihe neuer und neuer Akte (derselben Art, nämlich von »natürlicher Wahrnehmung«) nötig, sowie eine Verknüpfung dieser, wenn auch die »perspektivische visuelle Seitenansicht des Würfels« zur Erfahrung kommen soll. Hier seien sie nur in ihrem rohesten Stufenbau aufgeführt. Da muß an erster Stelle ein Akt der Icherfassung dazutreten, des Ichs, das Vollzieher des Aktes ist, und ein Hinblick darauf, was ihm vom Würfel gegeben ist. Dann ist immer noch der Würfel wie vorher gegeben; er ist es nur mit einer individuellen Note, die alles Gegebene durchdringt. In einem zweiten Akte wäre zu erfassen, daß der Akt der Wahrnehmung durch einen Sehakt hindurch erfolgte, in dem gar nicht all das erscheint, was zuerst da war, z. B. nicht die »Materialität«, nicht mehr »daß er ein Inneres hat«; daß vielmehr nun nur noch eine bestimmt geformte, gefärbte und mit Licht und Schatten besetzte Hülle des Ganzen »gegeben« ist; d. h. der immer noch dinghafte (nur immaterielle) Sehgegenstand.

Aber auch jetzt ist noch lange nicht die »perspektivische Seitenansicht des Würfels« zur Gegebenheit gebracht; noch weniger der sog. »Empfindungsinhalt«. Was jetzt »gegeben« ist, ist das Sehding des Würfels, d. h. etwas, das zwar nicht mehr »Körperlichkeit« enthält, aber durchaus noch die Dingheit als Stützpunkt von Form, Farbe, Licht und Schatten; und immer noch das Ganze der räumlichen Form, in die Farben, Licht und Dunkelheit als unselfständige, in der räumlichen Form fundierte Erscheinungen eingehen, und mit deren Veränderung (d. h. der »räumlichen Form«) auch diese Teilererscheinungen sich verändern würden. »Schatten« z. B. sehe ich nur dann in bestimmten Quales von Grautönen, wenn ich diese Quales noch als Eigenschaften eines Sehdinges

fasse; und die Farbenmomente würden nach ihren Erscheinungsinhalten in sehr feinen Grenzen variieren, wenn die Entfernungen und Lagen der Raumelemente der gesehenen Form durch eine Veränderung der Formeinheit z. B. des Würfels in eine Flächenprojektion seiner sich änderten. Mit der Tiefenlokalisation einer Farbe ändert sich ja auch die Helligkeit. Wir können weiter die Tatsache eines »Sehens« feststellen, ohne von Sinnesorganen durch Wahrnehmungen oder Organempfindungen etwas zu wissen. Und »Sehen« ist etwas anderes, als die bloße Zugehörigkeit des Farbigen z. B. zu einem wahrnehmenden Ich; als wäre »Sehen« mit »Farbe haben«, »Hören« mit »Töne haben« gleichbedeutend. Und »Sehen« ist auch etwas anderes wie bloße Aufmerksamkeit auf eine Farbe. Es ist eine zur Anschauung zu bringende Funktion fest qualifizierter Art mit besonderen und von der Organisation der peripheren Sinnesorgane völlig unabhängigen Gesetzen der Betätigung. Im »Sehen« einer Fläche ist z. B. immer die Tatsache mitgegeben, daß sie eine andere Seite hat, obgleich wir diese nicht »empfinden«. Und so ist auch das »Sehding« des Würfels durchaus nicht etwa die perspektivische Seitenansicht seiner räumlichen Würfel-form; im Sehding laufen die in den Grenzen dieser »Seitenansicht« noch »empfundene« Linien ruhig weiter in den Richtungen, die ihnen die Form der Würfelhaftigkeit vorschreibt, die als Ganzes »gegeben« ist und durchaus nicht aus einer »Synthese von Seitenansichten« sich bildet oder gar in solcher »Synthese« »besteht«. Die Relationen der empfundenen Raumelemente nach Lage, Entfernung, Richtung der Linienelemente, Tiefenanordnung sind dieser gesehenen Form untergeordnet und variieren abhängig mit ihr. Dieselben Lagen, Entfernungen, Richtungen der Linien wären, sofern sie Teile eines Sehdinges von der Form »Kugel« wären, andere und andere. Darin scheidet sich scharf der Raum der Sehdinge vom Raum der Geometrie, der ein künstlich deformierter Raum ist. Es bedarf nun aber eines neuen Aktes der Erfahrung, um aus dem bisher gegebenen Sehding das Datum »perspektivische Seitenansicht« gleichsam herauszuschneiden. Dieser Schnitt wird erst möglich dadurch, daß Dasein und Ortsbestimmtheit des den Sehsakt vollziehenden leiblichen Organismus (der als dem wahrnehmenden »Ich« zugehörig erfaßt ist) und der Teile desselben, an welche die Betätigung der Sehfunktion gebunden ist, Gegenstand eines besonderen Wahrnehmungsaktes wird. Daß ich z. B. durch irgendwelche Betätigung meiner Augen und nicht meiner Ohren sehe, das liegt weder in der Anschauung der Sehfunktion, noch in der des

Sehdinges. Es ist erst das Ergebnis des »Experimentes«, des natürlichen Experimentes allerdings (das wir alle schon sehr früh machen), daß mit meinem Augenschließen mein Sehen des Sehdinges aufhört; daß die Eigenschaften am Sehding mit Bewegen der Augen (und der damit verbundenen Organ- und Muskelempfindungen) oder mit Entfernung des das Auge tragenden Körperleibes sich mannigfach verändern. Ein Sehding im vorhin bestimmten Sinne muß aber schon immer »gegeben« sein, und auch in bestimmter Größenqualität, wenn sich an ihm diese möglichen Variationsrichtungen z. B. die Variationsrichtung nach größer und kleiner – soweit die in ihnen stattfindenden Variationen durch die bloße Tatsache der natürlichen Perspektive, Entfernung, Lage und Entfernung des Organs resp. seiner empfindenden Schichten bedingt sind – abheben sollen. (Diese Größenqualität ist natürlich keine meßbare Größe und ganz abhängig von dem Maße, in dem das betreffende Sehding teilnimmt an der Raumerfüllung des ganzen jeweiligen Sehraumes, also immer auch relativ zu der Teilnahme der übrigen im Sehraum befindlichen Sehdinge.) Zu einer Abhebung der Variationsrichtung des Sehdinges nach »perspektivischer Seitenansicht« kommt es erst durch eine Beziehungswahrnehmung der in getrennten Erfahrungsakten gegebenen Tatsache des Sehdinges und meines Leibes und Auges, plus jener »Experimente«. Und erst wenn diese Variationsrichtung gegeben ist, wenn ich weiß, was perspektivische Seitenansicht eines Körpers überhaupt ist, so kann in einem besonderen Akte das »gegeben« sein, wovon der sensualistische Erkenntnistheoretiker so naiv ausgeht: die »perspektivische Seitenansicht dieses Würfels«. Aber auch von hier aus ist es noch weit bis zum »Empfindungsinhalt«.

»Empfindungsinhalt« im phänomenologischen Sinne, d. h. das, was unmittelbar als Inhalt eines »Empfindens« gegeben ist und nicht als solcher Inhalt erst »erschlossen« ist durch Analogie zu echten und unmittelbar gegebenen »Empfindungsinhalten«; oder gar erst auf dem Umweg über den kausalen Begriff des Reizes und der auf ihn folgenden veränderten Reaktionsweise eines Organismus, erschlossen ist, sind streng genommen nur solche Inhalte, deren Auftreten und Abtreten irgendeine Variation unseres erlebten leiblichen Zustandes setzen: An erster Stelle also durchaus nicht Ton, Farbe, Geruchs- und Geschmacksqualität, sondern Hunger, Durst, Schmerz, Wollust, Müdigkeit, sowie alle in bestimmte Organe vag lokalisierte sog. »Organempfindungen«. Das sind die Musterbilder der »Empfindungen«, sozusagen Empfindungen, die man »empfindet«. Zu ihnen gehören natürlich auch alle Empfindungen, die sich bei Be-

tätigung der Sinnesorgane einfinden und mit deren veränderter Betätigung sich gleichfalls verändern.

Man kann nun um der Bequemlichkeit der Sprache willen auch alle Elemente der äußeren Anschauungswelt überhaupt, die noch teilnehmen können (in Auftreten und Abtreten) an einer Veränderung des Leibzustandes, gleichfalls als »Empfindungsinhalt« bezeichnen. Nicht weil sie selbst Empfindungen sind, sondern weil ihre Realisierung für ein psychophysisches Individuum regelmäßig von echten Empfindungen (im Ohr, im Auge usw.) begleitet ist; und weil jeder Veränderung der einfachsten Inhalte der Anschauung, einer Farbe und Fläche z. B. nach Ton, Sättigung, Helligkeit, Gestalt, eindeutig eine Veränderung im Empfindungszustande des Leibes einschließlich des Organes zugeordnet ist.

»Empfindung« in diesem erweiterten Sinne ist dann aber kein bestimmter Gegenstand, noch auch ein Anschauungsinhalt wie »rot«, »grün«, »hart«, noch gar ein kleines »Element« einer mosaikartig zusammengesetzten Tatsache, sondern es ist, was wir damit meinen, nur diejenige Variationsrichtung der äußeren (und inneren) Erscheinungswelt, die sie hat, wenn sie als Abhängige vom Gegenwartsleib eines Individuums erlebt wird. Das wäre das Wesen der »Empfindung«; und in concreto ist alles »Empfindung«, was noch in dieser Richtung zu variieren vermag.

In diesem letzteren Sinne nun ist »Empfindungsinhalt« niemals in irgendeinem Wortsinne »gegeben«. Er ist immer erst durch einen Akt des Vergleichens einer Mehrheit von noch gegebenen Erscheinungen mit einer Mehrheit von leiblichen Zuständen als das zu bestimmen, was bei der Veränderung der letzteren in den Erscheinungen noch mit verändert werden kann. Im strengen Sinne ist »Empfindung« in diesem erweiterten Sinne nur der Name für eine »variable Beziehung«, die zwischen einem Leibzustand und den Erscheinungen der Außenwelt (oder Innenwelt) besteht; ihr Inhalt ist nur der jeweilige Endpunkt dieser zuvor definierten Beziehung zwischen Leib und Erscheinungen in den Erscheinungen. Diejenigen Elemente einer Erscheinung sind »empfunden«, durch deren Variation die ganze Erscheinung sich dann ändert, wenn die Leibzustände. resp. die Zustände der Organempfindungen in den Sinnesorganen, in einem bestimmten Wechsel begriffen sind.

Eine »reine« Empfindung ist daher nie und nie gegeben. Sie ist immer nur ein zu bestimmendes X oder besser ein Symbol, durch das wir jene Abhängigkeiten beschreiben. Die reine Empfindung eines Rot, das nach Qualität, Sättigung, Helligkeit bestimmt

sei (z. B. farbengeometrisch), ist nie »gegeben«, da »gegeben« immer nur die durch das sog. Sinnengedächtnis mitbestimmte Farbe eines Gegenstandes sein kann, und diese schon bestimmt ist durch den früheren Sehverkehr, der mit diesem Objekte stattgefunden hat.

Nicht also ein vermeintlicher Aufbau der Inhalte der Anschauung aus »Empfindungen« kann je Aufgabe der Philosophie sein, sondern gerade umgekehrt eine möglichste Reinigung derselben von den diese Inhalte immer begleitenden Organempfindungen, die ja allein »echte« Empfindungen sind; und gleichzeitig eine Abschälung derjenigen Bestimmtheiten der Inhalte der Anschauung, die gar nicht Inhalte »purer« Anschauung sind, sondern die sie nur dadurch erhielten, daß sie mit Organempfindungen eine feste Verbindung und durch sie zugleich einen Sinn als »Symbole« für eine zu erwartende Veränderung des Leibzustandes angenommen haben.

Was aber auf theoretischem Gebiete gilt, das gilt in weitgehender Analogie auch für die Werte und das Wollen.

»Gegeben« sind uns – in natürlicher Einstellung – wie dort die Dinge, so hier die Güter. Erst in zweiter Linie die Werte, die wir in ihnen fühlen, und dies »Fühlen ihrer« selbst; völlig unabhängig aber und erst in dritter Linie die etwaigen Gefühlszustände der Luft und Unluft, die wir auf die Wirkung der Güter auf uns (sei dies Wirken als erlebte Reizung, sei es kausal gemeint) zurückführen; in allerletzter Linie aber die in diese Zustände eingewobenen Zustände des spezifisch sinnlichen Gefühls (oder der »Gefühlsempfindungen«, wie sie Stumpf treffend nennt). Die letzteren werden erst dadurch gefondert erfassbar, daß wir auf die verschiedenen Teile des (in innerer Wahrnehmung vorliegenden) ausgedehnten und gegliederten Leibes hinblicken und die so gegebenen peripheren Gefühlszustände dann mit den Qualitäten des Angenehmen in eine (mehr oder weniger bewußt) gedachte Verknüpfung bringen; oder mit Qualitäten, die in die Güter eingewoben sind. Denn auch die Werte des Angenehmen sind von den sie begleitenden sinnlichen Gefühlszuständen (z. B. das Angenehme des Zuckers von dem sinnlichen Wohlgefühl auf der Zunge) noch verschieden. Was also von der »Materie« des Fühlens den sinnlichen Gefühlszuständen als solcher Bezugsgegenstand entspricht, indem die Zustände noch abhängig von ihm variieren, was also in diesem Sinne der »sinnliche Gehalt« der Wertmaterie ist (oder uneigentlich so heißen kann), das ist niemals unmittelbar in dieser Materie gegeben; geschweige denn primär gegeben – so daß die Güter nur als »Ursachen« dieser Zustände vor uns stünden. Der sinnliche Gefühlszustand ist in unser

Leben in und an der Welt der Werte und Güter, ist in unser Wirken und Handeln in diesem Reiche als eine ganz sekundäre Begleiterscheinung an unserem Leibe eingeschmolzen – und dies sogar im sinnlichen Genießen, wieviel mehr da, wo es sich um Wertesphären oberhalb des Angenehmen handelt, um geistige oder vitale Werte. Daß sich auf diese Zustände eine besondere Intention richtet; daß sie aus den gegenständlich gerichteten Gemütsbewegungen gleichsam herausgebrochen werden, das ist nicht nur höchst selten, sondern gleichzeitig ein bereits in die Linie des Krankhaften führendes Verhalten.¹

Analoges gilt für das Streben und Wollen. Die Behauptung Kants, es sei jedes Wollen, das – anstatt vom »Gesetz der Vernunft« – durch eine Materie bestimmt sei, schon darum nicht a priori bestimmt, da es in diesem Falle von der etwaigen Rückwirkung des im Wollen zur Realität kommenden Inhalts auf unseren sinnlichen Gefühlszustand bestimmt sei, entbehrt jeder Grundlage in den Tatsachen.

Je stärker und energischer ein Wollen ist, desto mehr findet ein Sichverlieren in dem in ihm gegebenen – als zu realisierend gegebenen – Werte und Bildinhalte statt –, so daß uns gerade beim stärksten Wollen sogar das Durch-uns-gewollt-sein des Inhalts am wenigsten gegeben ist. Gerade beim schwachen Wollen tritt mit der »Anstrengung« auch das Wollen des Inhalts selbst schärfer hervor. Das völlige »Verlorensein« in seine Projekte und deren Realisierungsprozeß ist die spezifische Attitude der kühnen Tatmenschen, z. B. des Unternehmers großen Stils; in höchster Form des heldischen Charakters.²

1) Vgl. hierzu das, was ich in meinem Aufsatz »Über Selbsttäuschungen« hierüber gesagt habe.

2) Leicht zu verwechseln, aber gerade im Gegenteil Zeichen des unenergieischen »Träumers«, ist die Tendenz, bloße Wunschhalte in der Phantasie, im Tagtraum, – zuweilen auch selbst in abnormer Breite in der Illusion und Halluzination – wie als real gegeben im Bewußtsein zu haben, d. h. das bloß Gewünschte oder auch praktisch Erfreute in seinem Dasein zu antizipieren, sowie seine Realität im voraus auszukosten und zu genießen. So – wenn wir in der Wirklichkeit des Zweckinhaltes eines Planes leben, den wir auszuführen einige Schritte taten, der aber noch viel mehr Arbeit kostet, die zu tun wir uns zu schwach oder unvernünftig fühlen. Umgekehrt kann auch die Neigung, das so nur Gewünschte oder Halberreichte »als wirklich« zu antizipieren und bereits vorher gefühlsmäßig auszukosten, die Energie zu seiner Realisierung schädigen. In geringerem Maße findet sich dies beim »Projektmacher«. Auch die von Freud und seiner Schule zunächst für den Trauminhalt herangezogene »Wunschrealisierung«, desgleichen die Rückwirkung des

Aber das Phänomen, das hier gleichsam makroskopisch vor uns tritt, zeigt sich mikroskopisch in jedem energischen Willensakt. Er ist immer dadurch charakterisiert, daß wir in ihm hinausgerissen sind über die Vorstellung der Rückwirkung auf unseren Zustand, besonders unseres sinnlichen Zustandes. So bemerken wir in einer gefährlichen Arbeit nicht, daß wir uns verwundet haben oder daß Ermüdungsgefühl oder selbst Schmerz gegen sie Einsprache erhebt. Alles leidenschaftliche Wollen schon – erst recht die noch höheren Formen des Wollens – lassen die gleichzeitigen oder zu erwartenden sinnlichen Gefühlszustände vollends außer der Gegebenheit. Diese Tatsachen machen es auch verständlich, daß gerade bei den mächtigsten Willenspersonen der Geschichte oder besonders energischen Gruppen schon das Bewußtsein des *Ausgehens* des Wollens von ihrem »Ich« – erst recht seiner Rückwirkung auf das Ich – am allerwenigsten entwickelt war. Entweder sie erlebten ihre Willenswirksamkeit als »Gnade« (z. B. die tatkräftigen englischen Puritaner wie Cromwell und sein Kreis) oder fühlten sich ganz als Werkzeuge Gottes (wie Calvin als sein »Rüstzeug«), oder die Stadien ihres Lebens als »Schicksal« (z. B. die tatkräftigen Araber und Türken; Wallenstein, Napoleon); oder sie fanden, daß sie nur »Entwicklungstendenzen« gefördert oder ausgelöst hatten (wie Bismarck). Die »große Männer-Theorie« ist nie von großen Männern, sondern immer nur von deren *Betrachtern* ausgegangen.¹

Wunsches auf den Erinnerungsinhalt und die Vorwirkung auf den Erwartungsinhalt gehören hierher.

Dagegen »lebt« der Willensstarke in seinen Projekten als »Projekten«, als »zu realisierenden« Inhalten, ohne daß sie jenen Realitätsanschein gewinnen; und er hat zugleich den kalten Blick für das Wirkliche, das ihm in scharf geschiedenen Intentionen in seinem Kausalnexus gegeben ist. Während dort das »als real« antizipierte Projekt bereits genossen und ausgekostet wird, entfaltet es hier die dynamische Wirkung, die in dem Rahmen der möglichen Beherrschbarkeit liegenden Heere von Mitteln wie mit einem Schlage als ein (dann durch die Überlegung zu analysierendes) Gewebe vor Augen zu führen. Die gleichzeitige scharfe Trennung des Wirklichen und Nichtwirklichen und das volle Leben im Projekte ist eine ausgezeichnete Eigenschaft starker Willensnaturen.

1) Es wäre der größte Irrtum, diese Erscheinung stärksten (gleichsam ekstatischen) *Wollens* mit den Tatsachen des bloßen »Aufstrebens«, des triebartigen Strebens gleichzusetzen; nur darum, weil beide Erlebnisse nicht als vom Ich ausgehend erlebt sind. Sie sind vielmehr die äußersten Gegenfäße in den Strebenstafachen, deren Mitte das »ich will« (als Erlebnis) darstellt. Jene erste Tatsache ist durchaus zentralstes Wollen, ja, das eigentlichste Wollen der »Person« selbst, die als Ausgangspunkt aller Akte vom Gegenstand innerer Wahrnehmung oder dem »Ich« ganz verschieden ist. Siehe hierzu den II. Teil dieser Abhandlung.

Die jeweilig zunächst gegebene *M a t e r i e* ist so wenig die mögliche Rückwirkung des Gewollten auf den sinnlichen (oder auch selbst vitalen oder geistigen) Gefühlszustand, daß im selben Maße, als sich dessen Erwartung oder Vorstellung einstellt, vielmehr eine Hemmung oder Beschränkung, eventuell auch eine »Dahinstellung« des Wollens des betr. Inhaltes einstellt, so daß er entweder zum bloßen Wunschinhalt wird oder gar nicht mehr irgendwie erstrebt wird. D. h. die Wirkung der Gefühlszustände auf die Materie des Wollens ist eine *w e s e n t l i c h n e g a t i v e* und *s e l e k t i v e*. Nicht was wir, sondern was an dem zunächst gewollten Gehalte wir »n i c h t m e h r« wollen, wird durch sie in *e r s t e r* Linie bestimmt.¹ Es ist also geradezu eine Umkehrung des wahren Tatbestandes, die Kant voraussetzt, wenn er alle Materie des Wollens durch die Erfahrung von Luft und Unluft bestimmt sein läßt. Ja auch da, wo die Idee des »Gesetzes« bestimmend für das Wollen ist, ist das »Gesetz« noch Materie des Wollens (wenigstens des reinen Wollens), nicht aber bestimmend als ein Gesetz, das Gesetz des reinen Wollens wäre, d. h. ein Gesetz, w o n a c h sich das Wollen vollzöge. Hier wird eben die Realisierung des »Gesetzes« gewollt – als eine der möglichen Materien des Wollens. Und eben darum hat alles Wollen eine Fundierung in *M a t e r i e n*; die gleichwohl a priori sein können, sofern sie in Wertqualitäten bestehen, nach denen sich erst die *B i l d i n h a l t e* des Wollens bestimmen. Das Wollen ist darum nicht im mindesten durch »sinnliche Gefühlszustände« bestimmt.

Nicht minder irrig ist aber die zweite Gleichsetzung des »*A p r i o r i s c h e n*« mit dem »*R a t i o n a l e n*« (oder »*G e d a c h t e n*«), die der von »material« und »sinnlich« (sowie a posteriori) entspricht. Daß a priori zunächst ein »Gegebenes« für eine Anschauung ist und die in Urteilen »gedachten« Sätze nur insofern gleichfalls a priori genannt werden können, als sie durch die Tatsachen der phänomenologischen Erfahrung Erfüllung finden, hatten wir gesehen. Es ist also auch in der theoretischen Erkenntnis a priori keineswegs ein bloß oder zuvörderst »Gedachtes«. Ja, es gibt keine Lehre, welche die Theorie der Erkenntnis so lange gehemmt hat, als jene, die von der Voraussetzung ausgeht, es müsse ein Faktor der Erkenntnis entweder ein »sensueller Gehalt« oder ein »Gedachtes« sein. Wie will man unter dieser Voraussetzung die Begriffe Ding, Wirklich, Kraft, Gleichheit, Ähnlichkeit, Wirken (im Kausalbegriff), Bewegung, ja auch Raum, Zeit, Menge, Zahl, und wie will man die Wertbegriffe – was uns hier besonders angeht – zur Erfüllung bringen? Sollen sie nicht geradezu

1) Siehe hierzu das Folgende III.

»erdacht« sein, d. h. aus dem »Nichts« durch das »Denken« gesetzt – samt den Wesenszusammenhängen, die zwischen ihnen bestehen, z. B. den Prinzipien der Mechanik –, so muß es doch wohl erst ein Datum der Anschauung für sie geben, das gleichwohl sicher kein »sinnlicher« Gehalt ist. Schon jene Voraussetzung allein impliziert eine immer unzureichende Lösung des Erkenntnisproblems – die, wie immer sie ausfallen möge (mehr sensualistisch oder mehr rationalistisch), jedenfalls die Erkenntnis verurteilt, im selben Maße, als sie Inhalt hat, d. h. hier ja »sinnliche« Daten enthält oder sich auf sie stützt, auch »subjektiv« und »relativ« auf die besondere Organisation des Menschen zu sein; im selben Maße aber leer von allem Inhalt zu werden – schließlich zu bloßen Beziehungen, die von Nichts Beziehungen sind –, als sie auf rein logische Faktoren zurückgeführt wird.

Aber noch in eine andere, nicht minder tiefe Irrung gerät die Gleichsetzung des »Apriorischen« mit dem »Gedachten«, des »Apriorismus« mit dem »Rationalismus«, wie Kant ihn – besonders zum Schaden der Ethik – vertritt.

Es ist nämlich unser ganzes geistiges Leben – nicht bloß das gegenständliche Erkennen und Denken im Sinne der Seinserkenntnis –, das »reine« – von der Tatsache der menschlichen Organisation ihrem Wesen und Gehalt nach unabhängige – Akte und Aktgesetze hat. Auch das Emotionale des Geistes, das Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hasen, Wollen, hat einen ursprünglichen apriorischen Gehalt, den es nicht vom »Denken« erborgt, und den die Ethik ganz unabhängig von der Logik aufzuweisen hat. Es gibt eine apriorische »Ordre du cœur« oder »logique du cœur«, wie Blaise Pascal treffend sagt.¹ Nun bezeichnet aber das Wort »Vernunft« oder »Ratio« – und besonders, wenn es der fog. »Sinnlichkeit« gegenübergestellt wird – seit der Prägung dieser Terminologie durch die Griechen, immer nur die logische, nicht die alogisch-apriorische Seite des Geistes. So führt Kant z. B. auch das »reine Wollen« auf die »praktische Vernunft« oder »die« Vernunft, sofern sie praktisch wirksam ist, zurück und verkennt damit die Ursprünglichkeit des Willensaktes. Das Wollen erscheint hier wie ein bloßes Anwendungsgebiet für die Logik und nicht gleich dem »Denken« mit einer Gesetzmäßigkeit derselben Ursprünglichkeit behaftet, wie das Denken. Nun mag es z. B. sein, daß derselbe letzte phänomenale Gehalt z. B. sowohl

1) Den Sinn dieser großen Idee ganz auseinanderzusetzen, ist hier nicht der Ort. Vgl. unferen II. Teil dieser Abhandlung unter »Fühlen und Gefühle«.

dem Satze des Widerspruches Erfüllung gibt, wie dem Satze, daß es unmöglich ist, »daselbe zu wollen und nicht zu wollen«, oder daselbe zu begehren und zu verabscheuen. Darum ist dieser letztere Satz durchaus keine bloße »Anwendung des Satzes des Widerspruches« auf die Begriffe Begehren, Verabscheuen. Er ist ein davon ganz unabhängiger Grundsatz, der mit jenem nur eine (zum Teil) identische phänomenologische Basis hat. So aber sind auch die Wertaxiome ganz unabhängig von den logischen Axiomen und stellen mit nichten bloße »Anwendungen« jener auf Werte dar. Der reinen Logik steht eine reine Wertlehre zur Seite. Während Kant in diesen Fragen noch schwankt, ist er um so entschiedener darin, daß er im letzten Grunde alles Fühlen, ja sogar das Lieben und Hassen – da er sie nicht der »Vernunft« zuweisen kann –, zur »sinnlichen« Sphäre rechnet und damit aus der Ethik ausschließt.¹

Diese völlig unbegründete Verengung und Beschränkung des »Apriori« hat aber gleichfalls in seiner Gleichsetzung mit dem »F o r m a l e n « eine seiner Wurzeln.

Nur eine endgültige Aufhebung des alten Vorurteils, der menschliche Geist sei durch den Gegensatz von »Vernunft« und »Sinnlichkeit« irgendwie erschöpft oder es müsse sich alles unter das eine oder andere bringen lassen, macht den Aufbau einer a priori-materialen Ethik möglich. Dieser grundsätzliche Dualismus, der geradezu zwingt, die Eigenart ganzer Aktegebiete zu übersehen oder zu mißdeuten, muß in jedem Betrachte von der Schwelle der Philosophie verschwinden. Wertphänomenologie und Phänomenologie des emotionalen Lebens ist als ein völlig selbständiges, von der Logik unabhängiges Gegenstands- und Forschungsgebiet anzusehen.²

Es ist darum auch eine völlig grundlose Annahme, die Kant dazu bestimmt, in allem Heranziehen des »Fühlens«, des »Liebens«, »Hassens« usw. als sittlicher Fundamentalakte schon eine Abirrung der Ethik in den »Empirismus« zu sehen oder in das Gebiet des »Sinnlichen«, oder eine falsche Zugrundelegung der »Natur des

1) Nur durch dies Vorurteil konnte Kant zu der Ungebeuerlichkeit kommen, Lieben und Hassen als »sinnliche Gefühlszustände« anzusehen.

2) Ja, in letzter Linie ist – was hier nicht bewiesen werden kann – der Apriorismus des Liebens und Hassens sogar das letzte Fundament alles anderen Apriorismus, und damit das gemeinsame Fundament sowohl des apriorischen Seinserkennens, als des apriorischen Wollens von Inhalten. In ihm, nicht aber in einem »Primat«, sei es der »theoretischen«, sei es der »praktischen Vernunft«, finden die Sphären der Theorie und Praxis ihre letzte phänomenologische Verknüpfung und Einheit. Schon Franz Brentano hat einen ähnlichen Gedanken angedeutet. Doch ist hier nicht der Ort, ihm weiter nachzugehen.

Menschen« für die Erkenntnis des Guten und Bösen. Denn Fühlen, Lieben, Hassen und ihre Gesetzmäßigkeiten untereinander und hinsichtlich ihrer Materien sind so wenig »spezifisch menschlich«, wie es die Denkakte sind, wie immer sie auch an Menschen studiert werden mögen. Ihre phänomenologische Analyse, deren Wesen es ja ist, von den spezifischen Organisationen der Aktträger und den Wirklichkeitssetzungen der Gegenstände abzusehen, um herauszuarbeiten, was im Wesen dieser Aktarten und ihrer Materien gründet, ist von aller Psychologie und Anthropologie so verschieden, wie die phänomenologische Analyse des Denkens von der menschlichen Denkpsychologie. Auch für sie besteht eine geistige Stufe, die mit der gesamten Sphäre des Sinnlichen, ja selbst mit der von dieser scharf geschiedenen Aktisphäre des Vitalen oder Leiblichen nicht das mindeste zu tun hat, und deren innere Gesetzmäßigkeit von diesen Aktisphären und ihrer Gesetzmäßigkeit so unabhängig ist, wie die Denkgesetze vom Getriebe der Empfindungen.

Was wir also – gegenüber Kant – hier entschieden fordern, ist ein Apriorismus des Emotionalen und eine Scheidung der falschen Einheit, die bisher zwischen Apriorismus und Rationalismus bestand. »Emotionale Ethik« im Unterschiede von »rationaler Ethik« ist durchaus nicht notwendig »Empirismus« im Sinne eines Versuches, die sittlichen Werte aus der Beobachtung und Induktion zu gewinnen. Das Fühlen, das Vorziehen, das Lieben und Hassen des Geistes hat seinen eigenen apriorischen Gehalt, der von der induktiven Erfahrung so unabhängig ist, wie die reinen Denkgesetze. Und hier wie dort gibt es eine Wesensschau der Akte und ihrer Materien, ihrer Fundierung und ihrer Zusammenhänge. Und hier wie dort gibt es »Evidenz« und strengste Exaktheit der phänomenologischen Feststellung.

5. Scharf scheiden wollen wir – was den Begriff des »Apriori« überhaupt betrifft – auch die Tatsache des Apriori, d. h. der Wesenheiten und ihrer von Induktion unabhängigen Zusammenhänge, von allen Versuchen, das »Apriori« weiter verständlich zu machen oder gar zu erklären. Bei Kant ist die Lehre vom Apriori auf allen Gebieten der Philosophie eng verheftet mit zwei Grundfägen und ihren entsprechenden Grundanschauungen und Grundstellungen des Philosophen zur Welt, die wir als durch nichts erwiesen zurückweisen.

Einmal mit seiner Lehre von der »Spontaneität« des Denkens, wonach alles, was »Verbindung« ist, in den Erscheinungen vom Verstande erzeugt sein müsse (resp. von der praktischen Vernunft). So wird auch das Apriori des Zusammenhanges zwischen Gegenständen

und Sachverhalten bei ihm auf ein »Erzeugnis« einer »spontanen Verbindungstätigkeit« oder einer »reinen Synthesis« zurückgeführt, die sich an dem »Chaos des Gegebenen« betätigt. Die »Form«, auf die das Apriori fälschlich beschränkt wird, ist oder soll sein das Ergebnis einer »formenden Tätigkeit«, eines »Formens« und »Verknüpfens«. Ja bei ihm ist diese Lehre so eng verwoben mit der Lehre vom Apriorismus, daß sie für viele, die nicht mit selbständigen Augen auf Kants Lehre blicken, zu einem scheinbar untrennbaren Ganzen geworden ist. Und doch hat diese Mythologie der erzeugenden Verstandestätigkeiten mit dem Apriorismus nicht das mindeste zu tun. Sie beruht nicht auf Anschauung, sondern ist eine pure konstruktive Erklärung des apriorischen Gehaltes in den Gegenständen der Erfahrung, die sich nur unter der Voraussetzung einstellt, es sei überall »gegeben« nur ein »ungeordnetes« Chaos (hier von sog. »Empfindungen«, dort von »Trieben« oder »Neigungen«). Diese Voraussetzung aber ist der gemeinfame Grundirrtum des Sensualismus – wie ihn Hume am schärfsten entwickelte – und Kants, der ihn – hier ganz blind – von den Engländern übernahm.¹ Wäre überall das »Gegebene« ein »Chaos« von Eindrücken (resp. Triebimpulsen), fände sich aber gleichwohl im Gehalte der Erfahrung Zusammenhang, Ordnung, Form, irgendeine bestimmte Gliederung und Struktur, die – wie Kant richtig sah – unmöglich aus der assoziativen Verbindung der Eindrücke und ihrer Innenkorrelate stammen kann, so wäre freilich die Hypothese solcher »synthetischen Funktionen« solcher »verbindenden Kräfte« (deren Gesetzmäßigkeit dann das faktisch hiervon ganz unabhängige »Apriori« wäre) wenigstens nahegelegt. Ist die Welt zuerst pulverisiert in ein Empfindungsgemenge, der Mensch in ein Chaos von Triebregungen (die – übrigens auch dies unbegreiflich – im Dienste seiner nackten Daseins erhaltung stehen sollen), so bedarf es freilich eines tätigen organisierenden Prinzipes, das zum Gehalte der natürlichen Erfahrung wieder zurückführt. Kurz gesagt: die Humefche Natur bedürfte eines Kantischen Verstandes, um zu existieren; und der Hobbesfche Mensch bedürfte einer Kantischen praktischen Vernunft, sofern sich beide dem Tatbestande der natürlichen Erfahrung wieder annähern sollen. Aber ohne diese grundirrtige Voraussetzung einer Humefchen Natur und eines Hobbesfchen Menschen bedarf es jener Hypothese nicht; und damit

1) Treffend hat dies auch H. Bergson in seinem Buche *Matière et Mémoire* hervorgehoben.

auch nicht der Deutung des Apriorischen als »Funktionsgesetze« dieser organisierenden Tätigkeiten. A priori ist dann die fachliche gegenständliche Struktur in den großen Erfahrungsgebieten selbst, der erst bestimmte Akte und Funktionsverhältnisse zwischen ihnen »entsprechen« – ohne doch irgendwie durch die Akte erst in sie »hinein getragen« oder durch sie zu ihr »hinzugetan« zu sein.

Es ist aber gerade die Ethik, die unter dieser Voraussetzung fast noch mehr gelitten hat, wie die theoretische Philosophie. Alle Voraussetzungen Kants, die kaum genannt werden, der Mensch sei, von der »praktischen Vernunft« abgesehen, ein bloßes »Naturwesen« (für ihn = ein mechanisches Triebbündel), alle Fremdliebe gehe auf Selbstliebe, Liebe aber überhaupt auf Egoismus¹ und dieser wieder auf Streben nach sinnlicher Lust zurück: Voraussetzungen, die auch (z. B. in der Anthropologie) häufig selbst in der Terminologie des Hobbes ausgesprochen werden, haben diesen Ursprung. Ohne sie aber fällt auch die Nötigung dahin, eine dieses Chaos formende »praktische Vernunft« anzunehmen.²

Ja wir sind hier an einem Punkte, wo der Apriorismus eine so innige Verbindung mit dem Allerletzten, kaum Ausprechbaren in der Gesamthaltung Kants zur Welt eingegangen hat, daß hier die philosophische Lehre mit einer höchst individuellen Neigung Kants zu höchst gefährlicher Verknüpfung gekommen ist. Diese »Haltung« kann ich nur mit den Worten einer ganz ursprünglichen »Feindseligkeit« zu oder auch »Mißtrauen« in alles »Gegebene« als solches, Angst und Furcht vor ihm als dem »Chaos« bezeichnen. »Die Welt da draußen und die Natur da drinnen« – das ist, auf Worte gebracht, Kants Haltung gegen die Welt, und die »Natur« ist das, was zu formen, zu organisieren, was zu »beherrschen« ist – sie ist »das Feindliche«, das »Chaos« usw. Also das Gegenteil von Liebe zur Welt, von Vertrauen, von schauender und liebender Hin-

1) Selbstliebe und Egoismus sind für Kant gleichbedeutend.

2) Historisch liegt die puritanisch-protestantische Haltung des prinzipiellen Mißtrauens in die eigene, nicht durch systematisch-rationelle Selbstkontrolle hindurchgegangene »Natur« und jede ihrer Regungen (die sich ja auch in seiner Lehre vom »Radikal-Bösen« spiegelt) und gleichzeitig die Haltung des prinzipiellen Mißtrauens von Mensch zu Mensch – soweit nicht das Verhältnis eine vertragsmäßige gesetzliche Form angenommen hat (gleichfalls eine Tradition des Protestantismus puritanischer Färbung) – hier überall zugrunde, jene selben »Haltungen«, die auch einen großen Teil der Theorien der englischen Moralphilosophie erst geformt haben. Siehe hierzu meinen Aufsatz: Ressentiment usw. und Max Webers treffliche Ausführungen in seinen Aufsätzen über Kapitalismus und calvinistische Ethik.

gabe an sie; d. h. es ist im Grunde nur der die Denkweise der modernen Welt so stark durchziehende Welthaß, die Weltfeindschaft, das prinzipielle Mißtrauen in sie und deren Folge, das grenzenlose Aktionsbedürfnis, daß sie »organisiert«, »beherrscht« werde – kulminierend in einem genialen philosophischen Kopfe –, was diese Verbindung von Apriorismus und der Lehre vom »formenden«, »gesetzgeberischen« Verstande und dem die Triebe in »Ordnung« bringenden »Vernunftwillen« psychologisch veranlaßt hat.

Aus der Verbindung mit diesem, nach historischem Ursprung und Wert mehr als fragwürdigem Affekte und mit den Hypothesen, die er veranlaßt hat, ist nun der Apriorismus allüberall zu befreien. Wie die Wesenheiten, so sind auch die Zusammenhänge zwischen ihnen »gegeben« und nicht durch den »Verstand« hervorgebracht oder »erzeugt«. Sie werden erschaut und nicht »gemacht«. Sie sind ursprüngliche Sachzusammenhänge, nicht Gesetze der Gegenstände nur darum, weil sie Gesetze der Akte sind, die sie erfassen. »Apriorisch« sind sie, weil sie in den Wesenheiten – und nicht in den Dingen und Gütern – gründen, nicht aber, weil sie durch den »Verstand« oder die »Vernunft« »erzeugt« sind. Was der das Univerfium durchziehende *Áoyos* sei, das wird erst durch sie faßbar.

Für die Ethik aber wird unsere Fassung des Apriorismus dadurch von großer Bedeutung, daß sie die bei Kant bestehende Vermischung von sittlicher Erkenntnis, sittlichem Verhalten und philosophischer Ethik scharf scheiden lehrt.

Der eigentliche Sitz alles Wertapriori (und auch des sittlichen) ist die im Fühlen, Vorziehen, in letzter Linie im Lieben und Haßen sich aufbauende Wertkenntnis resp. Werterschauung, sowie die der Zusammenhänge der Werte, ihres »Höher-« und »Niedrigerseins«, d. h. die »sittliche Erkenntnis«. Diese Erkenntnis erfolgt also in spezifischen Funktionen und Akten, die von allem Wahrnehmen und Denken toto coelo verschieden sind und den einzig möglichen Zugang zur Welt der Werte bilden. Nicht durch »innere Wahrnehmung« oder Beobachtung (in der ja nur Psychisches gegeben ist), sondern im fühlenden, lebendigen Verkehr mit der Welt (sei sie psychisch oder physisch oder was sonst), im Lieben und Haßen selbst, d. h. in der Linie des Vollzugs jener intentionalen Akte blühen die Werte und ihre Ordnungen auf! Und in dem so Gegebenen liegt auch der apriorische Gehalt.¹ Ein auf Wahrnehmung und Denken

1) Natürlich auch dem Psychischen und etwa Eigenpsychischen gegenüber. Dann verhalten wir uns aber eben fühlend zu uns selbst (in der Form

beschränkter Geist wäre zugleich absolut wertblind, wie sehr er auch der »inneren Wahrnehmung«, d. h. also auch der Wahrnehmung von Psychischem fähig wäre.

Auf dieser Werterkenntnis (resp. im besonderen Falle sittlicher Werterkenntnis) mit ihrem eigenen apriorischen Gehalt und ihrer eigenen Evidenz ist aber das sittliche Wollen, ja das sittliche Verhalten überhaupt so fundiert, daß jegliches Wollen (ja jegliches Streben überhaupt) primär auf die Realisierung eines in diesen Akten gegebenen Wertes gerichtet ist. Und nur sofern dieser Wert in der sittlichen Erkenntnisphäre auch faktisch gegeben ist, ist das Wollen ein sittlich einsichtiges im Unterschiede vom »blinden« Wollen, oder besser blinden Impulse.¹ Hierbei kann ein Wert (respektive sein Rang) im Fühlen und Vorziehen in den verschiedensten Graden der Adäquation bis zur »Selbstgegebenheit« (mit der »absolute Evidenz« zusammenfällt) gegeben sein. Ist er aber selbst gegeben, so wird auch das Wollen (resp. Wählen im Falle des Vorziehens) im Sein wesensgesetzmäßig notwendig. Und in diesem Sinne – aber auch nur in ihm – reifiziert sich der Satz des Sokrates,² daß alles »gute Wollen« in der »Erkenntnis des Guten« fundiert sei; resp. alles böse Wollen auf sittlicher Täuschung und Verirrung beruhe.³ Diese gesamte Sphäre sittlicher Erkenntnis ist aber nun von der Urteils- und Satzphäre (auch von der Sphäre, in der wir Wertverhalte in »Beurteilungen« oder Werthaltungen erfassen) völlig unabhängig. Auch die Beurteilung und Werthaltung erfüllt sich in dem im Fühlen gegebenen Wert und ist nur insofern evident. Es ist also ganz selbstverständlich, daß der Sokratische Satz nicht gilt für alles

innerer Anschauung), liebend, hassend usw., nicht aber wahrnehmend und beobachtend.

1) Auch in ihm ist zwar ein Wert im Streben intendiert, aber nicht so, daß er zuerst fühlbar ist.

2) Dagegen ist jedes bloß urteilsmäßige »Wissen«, was »gut« ist, ohne Erfüllung im gefühlten Werte selbst; darum ist auch solche bloße Kenntnis sittlicher Normen nicht determinierend für das Wollen. Auch das Fühlen, was gut sei, bestimmt nur das Wollen, sofern der Wert darin adäquat und evident, d. h. selbst gegeben ist. Was an der Sokratischen Formulierung (nicht an seinem Wissen des Guten, dessen Kraft auf das Wollen sein Tod leuchtend erwies) falsch war, ist sein Rationalismus, vermöge dessen schon der bloße Begriff, was »gut« sei, die Kraft haben sollte, das Wollen zu determinieren. Hierdurch erledigen sich auch die bekannten Einwendungen gegen seinen großen Satz.

3) Nicht auf »Irrtum«, sondern auf Täuschung im Fühlen selbst, resp. im Vorziehen. Nur im Falle, daß eine Beurteilung der Werthaltung stattfindet, auch auf »Verirrung«, die von theoretischem »Irrtum« verschieden ist und nicht eine Abart seiner.

bloße begriffs- und urteilsmäßige Wissen vom Werte resp. vom sittlichen Werte.

Baut sich aber so alles sittliche Verhalten auf sittlicher Einsicht auf, so muß andererseits auch alle Ethik auf die in der sittlichen Erkenntnis gelegenen Tatsachen und ihre apriorischen Verhältnisse zurückgehen. Ich sage »zurückgehen«! Denn nicht die sittliche Erkenntnis und Einsicht selbst ist »Ethik«. Ethik ist vielmehr erst die urteilsmäßige Formulierung dessen, was in der Sphäre der sittlichen Erkenntnis gegeben ist. Und sie ist philosophische Ethik, wenn sie sich auf den apriorischen Gehalt des in der sittlichen Erkenntnis evident Gegebenen beschränkt. Das sittliche Wollen muß durchaus nicht durch Ethik – durch die evidentenmaßen kein Mensch »gut« wird –, wohl aber durch die sittliche Erkenntnis und Einsicht seinen prinzipiellen Durchgang nehmen.

Diese so bestehenden Grundverhältnisse sind aber bei Kant völlig verkannt. Denn es ist klar, daß sowohl das Wollen des Guten als die Beurteilung dessen, »was« gut ist, nur insofern (abgeleitet) a priori genannt werden kann, als es auf den im Wertgehalte der sittlichen Erkenntnis liegenden apriorischen Tatbestand gerichtet, resp. durch ihn erfüllt wird. Kant dagegen macht – da er alles Apriori auf ein »Formen« und »Tun« zurückführt – bald das Wollen selbst zu Etwas, das eine »apriorische Gesetzmäßigkeit« hat, so daß erst das Produkt seiner Tätigkeit zur Beurteilung und zur sittlichen Erkenntnis führt, bald läßt er es von der Vorstellung des »Gesetzes«, resp. von der »Beurteilung« bestimmen, daß ein solches Wollen »richtig« sei. In beiden Fällen aber übersteht er vollständig die gesamte Sphäre sittlicher Erkenntnis und damit auch den eigentlichen Sitz des ethischen Apriori. Wie er in der theoretischen Philosophie das Apriori irrig aus der Urteilsfunktion herleiten will anstatt aus dem Gehalte der allem Urteile zugrundeliegenden Anschauung, so hier aus der Willensfunktion – anstatt aus dem Gehalte der sittlichen Erkenntnis, wie sie sich im Fühlen, Vorziehen, Lieben und Hassen wesensnotwendig vollzieht. Darum ist ihm auch die Tatsache der »sittlichen Einsicht« völlig unbekannt. An seine Stelle tritt bei ihm das »Pflichtbewußtsein«, von dem sich zeigen wird, daß es nichts weniger ist, wie sittliche Einsicht selbst – wenn es auch eine der möglichen Formen der automatischen subjektiven Realisierung eines Inhalts solcher möglichen Einsicht sein kann –, ja daß es nur da auftreten kann, wo die sittliche Einsicht in vollem Sinne fehlt. (Siehe hierzu den II. Teil dieser Abhandlung.)

Es ist nach Kant aber auch dies völlig ausgeschlossen, daß wir bei uns selbst sowohl als bei anderen jemals wissen können, ob wir uns gut oder böse verhalten haben. Was uns in der Erfahrung nach Kant allein gegeben ist, das sind immer schon die materialen, empirischen, sinnlich bedingten »Absichten«, die als solche sittlich indifferent sind, nicht aber die willentliche Form ihrer Setzung. Dies ist ja auch selbstverständlich, wenn das Apriorische nicht in die fühlbare Materie des Wollens, sondern in die Willensfunktion verlegt wird.¹ Darum gibt es für Kant immer nur das negative Kriterium des sittlich Guten, daß ein gutes Wollen wider alle in Frage kommenden »Neigungen« erfolge; niemals aber eine positive Einsicht, das Wollen sei gut. Da aber immer noch – wie er selbst sagt – heimlich eine »Neigung« mitspielen kann, so gibt es Evidenz hier überhaupt nicht. Man kann Kants Lehre² nicht vorwerfen, daß er das »Wider die Neigung« zu einem Konstituens des guten Wollens gemacht habe; wohl aber, daß er dies »Wider die Neigung« zu einem Konstituens der Erkenntnis, ob Wollen gut sei – und dazu nur einer approximativen Wahrscheinlichkeits-Erkenntnis –, gemacht hat. Auch in dieser Hinsicht ist er – historisch gesehen – ein Erbe puritanischer Traditionen, nach denen es für die Frage, ob »auserwählt« oder »verworfen« ebensowenig ein Kriterium gibt als bei Kant für die Frage, ob »gut« oder »böse«. Damit erhält der sittliche Grübelgeist des Individuums eine gleichsam unendliche Aufgabe.

Endlich erhält aber auch die Ethik, da sie eine selbständige Erkenntnisquelle nicht besitzt, hier eine unmögliche Stellung. Wie es möglich sei – wenn es ein solches Gesetz der Willensfunktion, des »reinen Wollens« gibt – es auch zu erkennen und in der Ethik zu formulieren, hat Kant nicht gezeigt. Bald stützt er sich auf die Analyse der gemeinen sittlichen Beurteilung – was die philosophische Ethik anders als heuristisch (nach seiner eigenen Erkenntnis) nicht darf – bald erklärt er, daß man sich darauf nicht stützen dürfe! Wo aber bleibt ihm noch eine Quelle der Erkenntnis für das Apriori des Wollens? Oder soll die Ethik selbst ein sittliches Verhalten sein? Darüber kann bei seinen Voraussetzungen Klarheit nicht bestehen.

1) Ganz analog vermag er ja auch nicht zu zeigen, wie das Verstandesapriori – wenn es so besteht, wie er behauptet – zu erkennen und aufzudecken wäre; also ob selbst a priori oder empirisch-induktiv.

2) Wohl aber seiner Gefinnung, die durchaus im Sinne des Schiller'schen Epigramms »rigoristisch« ist.

6. Eng zusammen mit Kants Erklärung des Apriori aus einer »synthetischen Tätigkeit« des Geistes, die wir zurückweisen, hängt nun aber auch einerseits die »transzendente«, andererseits die hier von wohl zu scheidende »subjektivistische« Auffassung des Apriori.¹

Nach der ersten soll allgemein das Gesetz gelten, daß sich die »Gesetze der Gegenstände der Erfahrung und Erkenntnis (desgl. des Wollens) nach den Gesetzen des Erfahrens, des Erkennens (des Wollens) der Gegenstände richten«.

Nun hat die Phänomenologie auf allen Gebieten, die sie ihrer Untersuchung unterzieht, drei Arten von Wesenszusammenhängen zu scheidern: 1. die Wesenheiten (und ihre Zusammenhänge) der in den Akten gegebenen Qualitäten und sonstigen Sachgehalte (Sachphänomenologie); 2. die Wesenheiten der Akte selbst und die zwischen ihnen bestehenden Zusammenhänge und Fundierungen (Akte- oder Ursprungsphänomenologie); 3. die Wesenszusammenhänge zwischen Akte- und Sachwesenheiten (z. B. daß Werte nur im Fühlen gegeben sind; Farben nur im Sehen; Töne nur im Hören² usw.). Akte selbst können hierbei nie und in keinem

1) Einer »psychologistischen« Deutung des Apriori, d. h. einer Auffassung, nach der es »Tatsachen der inneren Wahrnehmung« seien, die in die Sphäre äußerer Erfahrung darum notwendig »verlegt« oder »eingefühlt« würden, weil nur die »innere Wahrnehmung« unmittelbar und evident, die äußere aber mittelbar und nichtevident sei, desgleichen einer Identifizierung der »Ver-nunftakte« mit psychischen Erlebnissen, — seien sie auch Erlebnisse eines sog. »Gattungsbewußtseins« — ist Kant nie verfallen! Ja es ist eines seiner weltgeschichtlichen Verdienste, diese psychologistischen Irrtümer — die in der Philosophie der Gegenwart wieder weit hin Boden gewonnen und teils in Fichte'schen, teils Hume'schen Spielarten verbreitet sind — zurückgewiesen zu haben. Einer anthropologistischen Deutung des Apriori — die von der ersten ganz unabhängig ist — verfiel er wenigstens nicht in der Ethik; um so mehr in der theoretischen Philosophie.

2) Selbstverständlich wären dies keine »Wesenszusammenhänge«, wenn »Hören« und »Sehen« nicht selbst wieder in der Reflexion erfassbare Funktionen des (einheitlichen) Empfindens wären, sondern diese Worte (abgesehen vom Bewußtsein der Mitwirkung von Auge und Ohr beim Sehen und Hören) nur »Bewußtsein von Farben resp. Tönen« bedeuteten. So aber — wie z. B. Natorp in seiner »Einleitung in die Psychologie« meint — ist es durchaus nicht. Vielmehr ist zu zeigen, daß — abgesehen von der Gegebenheit der Funktionen in der Reflexion — sie auch eine von ihren Inhalten (Farben, Tönen) und voneinander unabhängige Gesetzmäßigkeit in der Variation besitzen, z. B. des Umfangs (der sog. »sinnlichen Aufmerksamkeit«), der Perspektive (beim »Sehen«), der von den sog. Hör- und Sehschärfen ganz unabhängigen »Übersehbarkeit« der Inhalte, desgl. besondere Störungs-möglichkeiten usw., lauter Variationen, die von den Inhalten und Emp-

Sinne gegenständlich werden, da ihr Sein allein im Vollzuge beruht; wohl aber können ihre differentiellen Wesenheiten noch im Vollzug verschiedener Akte zur reflexiven Anschauung gebracht werden.¹ Es besteht aber nicht der mindeste Grund, aus diesen drei Arten von Wesenzusammenhängen nur die dritte Schicht auszufordern und in ihr außerdem generell – mit Kant – nur den einseitigen Wesenzusammenhang anzunehmen, daß sich die apriorischen Gesetze des Gegenstandes nach den Gesetzen der Akte »richten« müßten. Vielmehr bestehen (neben den zwei anderen Arten der Wesenzusammenhänge) zwischen spezifischen Aktarten und Sacharten prinzipiell »gegenseitige Wesenzusammenhänge« – (wie z. B. zwischen »innerer Wahrnehmung« und »Psychischem«, aber auch »Psychischem« und »innerer Wahrnehmung«, »äußerer Wahrnehmung« und »Physischem«, »Physischem« und »äußerer Wahrnehmung«). Das große und wichtige Problem vom »Ursprung« der Erkenntnis (aller Art) ist so selbst nur ein Teil im Gesamtproblem apriorischer Wesenzbeziehungen, nämlich der Teil der apriorischen Fundierungsbeziehungen zwischen den Akten (als Aktwesen). Es ist aber diese Frage durchaus nicht »das« Problem des Apriorismus, nach dessen Lösung sich die anderen großen Zentralprobleme zu richten hätten. Einen »Verstand, der der Natur seine Gesetze vorschreibe« (Gesetze, die nicht in ihr selbst gelegen wären) oder eine »praktische Vernunft«, die dem Triebbündel erst ihre »Form« aufzupressen hätte, gibt es nicht!² »Vorschreiben« (sei es »generell«, sei es »individuell«, was hier nichts zur Sache tut) können wir allein den Zeichen und Zeichenverbindungen (Konventionen), die wir (bei Voraussetzung der Zeichenfunktion überhaupt) zur Bezeichnung irgendwelcher Sachen verwenden!³ Ein Apriorismus im Sinne Kants muß notwendig dazu

findungen, desgleichen von den Seh- und Hörorganen sowie den allgemeinen Aufmerksamkeitsvariationen (die alle Inhalte des Bewußtseins gleichmäßig treffen), ja sogar davon unabhängig sind, ob die Töne und Farben wirklich oder nur phantasie- oder erinnerungsmäßig »gehört« und »gesehen« werden.

1) »Reflexion« ist den spezifischen Wesenheiten von Akten gegenüber möglich; sie hat aber selbstverständlich gar nichts mit innerer Wahrnehmung, auch nichts mit Beobachtung, geschweige innerer Beobachtung zu tun. Jede »Beobachtung« hebt die Akte auf.

2) Selbstverständlich ist auch das Problem des »Ursprungs« der Erkenntnis völlig unabhängig von aller Genese der Erkenntnis bestimmter Dingwirklichkeit durch ein reales Subjekt in der objektiven Zeit. Die »Fundierung« besteht ja nur in der Ordnung des Aufbaues der Akte, nicht in ihrer zeitlichen realen Abfolge.

3) Was daher der »Verstand der Natur vorschreiben« kann, das sind lediglich – weniger pathetisch – die Konventionen der Gelehrten.

führen, die apriorischen Sätze und Begriffe mit den bloßen Zeichen für sie zu verwechseln. Sind doch jene Sätze durch keinerlei Anschauungsgehalt mehr zu erfüllen! Was sollen sie denn anderes sein als bloße Konventionen, aus denen man vielleicht die »Ergebnisse der Wissenschaft« möglichst einfach ableiten kann? Nur sofern der apriorische Wefensgehalt an erster Stelle in den Sachen selbst gefunden wird und alle Sätze und Begriffe des Verstandes in ihm Erfüllung finden, entgehen wir jener Konsequenz, die Philosophie zur »Wortweisheit« machen würde.

Weit entfernt daher, daß uns der apriorische Wefensgehalt die Gegenstände und ihr Sein verschließen würde (wie ja nach Kants Satz auch die Idee von Gegenständen zurückbleiben muß, die sich nicht nach den apriorischen Funktionsgesetzen des Verstandes richten, d. h. die Idee der »Dinge an sich«, jener Satz sich aber auf die »Gegenstände möglicher Erfahrung« oder auf die sog. »Erscheinungswelt« beschränken muß), eröffnet sich vielmehr in ihnen der absolute Seins- und Wertgehalt der Welt, und es fällt der Unterschied zwischen »Ding an sich« und »Erscheinung«.¹ Denn diese Scheidung ist nur eine Folge des hier zurückgewiesenen »Transzendentalismus« in der Deutung des Apriori.

Wohl aber besteht eine Gesetzmäßigkeit des »Sichrichtens« in einem ganz anderen, von Kants Apriorismus völlig abweichenden Sinne: In dem Sinne nämlich, daß in aller »Erfahrung« im Sinne der »Beobachtung und Induktion«, sowie in aller »Erfahrung der natürlichen Anschauung« und »des natürlichen Verstandes«, sowie in aller »Erfahrung der Wissenschaft«, die Wefensbeziehungen erfüllt bleiben; d. h. die wirklichen Dinge, Güter, Akte und deren reale Zusammenhänge sind es, die sich nach dem apriorischen Gehalt der Erfahrung »richten« (in jenem früher besprochenen Sinne). Dieses Grundgesetz zwischen Wefen und Wirklichem hat aber mit Kants irriger »Kopernikanischer Wendung« nicht das mindeste zu tun!

7. Nicht gleichbedeutend mit Kants tiefinniger (wenn auch falscher) transzendentaler Deutung des Apriori ist die subjektivistische Deutung, die bei ihm das Apriori erhält; welche freilich bei dem vieldeutigen Schriftsteller bald mehr, bald weniger her-

1) Die Relativität des »Seins« der natürlichen Weltanschauung, wie auch (in anderem Sinne) des »Seins« der Wissenschaft und seine »Erscheinungsnatur« bleibt hierdurch unangefochten, findet aber ihren Sinn nicht in einer vermeintlichen »Relativität der Erkenntnis« überhaupt, sondern in den spezifischen Zielen und Zwecken, welche jene beiden Arten der Erkenntnis besitzen, und die als Selektionsfaktoren am Gegebenen wirken.

vortritt. Hier gilt es nur, die Grenze scharf zu setzen, die das Wahre des »Apriorismus« von allem »Subjektivismus« scheidet.

Da kommt nun aber an erster Stelle der Versuch Kants in Frage, das a priori Einsichtige entweder auf die sogenannte »Notwendigkeit« und »Allmeingültigkeit« des Urteils (oder der »Beurteilung« im Wertgebiete) resp. des Wollens (in der Ethik) zurückzuführen, oder doch in ihm wenigstens ein Kriterium für die Existenz apriorischer Einsicht zu sehen.

Wie »objektiv« man immer den Begriff der »Notwendigkeit« nehme und ihn – mit Kant – von allem »subjektiven Denkwang«, der »Gewöhnung« usw. scheidet: Zwei Dinge bleiben für alle »Notwendigkeit« wesentlich. Einmal die Tatsache, daß das mit dem Wort Gemeinte ursprünglich allein zwischen Sätzen besteht (z. B. im Verhältnis von Grund und Folge), nicht also zwischen Tatsachen der Anschauung (resp. zwischen solchen nur abgeleitet, wenn sie Sätze solcher Art erfüllen). Zweitens, daß Notwendigkeit ein negativer Begriff ist, insofern »dasjenige notwendig ist, dessen Gegenteil unmöglich ist«. Nun ist aber apriorische Einsicht erstens Tatsachen-einsicht und nie ursprünglich im »Urteil«, sondern in der Anschauung gegeben, wie ich zeigte. Und sie ist zweitens rein positive Einsicht in den Bestand eines Wesenszusammenhangs. Beides scheidet die apriorische Einsicht wie ein Abgrund von aller und jeder »Notwendigkeit«. Wo immer wir von »Notwendigkeit« sprechen, müssen wir Sätze als wahr voraussetzen, nach denen Satzverbindungen notwendig sind; z. B. den Satz, daß von zwei Sätzen von der Form A ist B und A ist nicht B, einer falsch ist; oder die bekannten Sätze von Grund und Folge. Diese Sätze müssen wahr sein; es ist irrig zu sagen, sie definierten die »Wahrheit«, so daß »wahre« Sätze diejenigen wären, die ihnen folgen. Es ist aber klar, daß diese Sätze und ihre Wahrheit nicht wieder auf irgendeine »Notwendigkeit« zurückgeführt werden können, die vom bloßen »Denkwang« verschieden wäre. Sie sind wahr, weil sie a priori einsichtig sind. Weil das Sein von Etwas seinem Nichtsein in der Anschauung widerstreitet, darum ist jener obige Satz wahr. Und »A ist B« ist falsch, wenn »A ist nicht B« wahr ist, und zwar »notwendig« falsch, weil jener obengenannte Satz wahr ist, das heißt a priori einsichtig. Die Einsicht selbst auf eine »Notwendigkeit« zurückzuführen, ergibt keinen Sinn.

Ist es Aufgabe, zu erfassen, daß ein Gegenteil eines Satzes unmöglich ist, wie sollen wir dann erfassen, daß sein Gegenteil unmöglich ist? Es gibt, fügen wir uns hierbei nicht bereits auf Sätze, die Verbindungen

von Sätzen betreffen, nur einen Weg: Sein Gegenteil wird unmöglich sein, wenn er wahr ist. Dieser Aufweis ist dann auch für alle Sätze, die selbst auf Wesenszusammenhänge gehen, also auch für rein logische Sätze der einzige Weg! Solche Sätze sind »evident wahr«; »notwendig« aber sind dann solche Sätze, deren Gegenteile evident wahren Sätzen widersprechen (nach dem Satze des Widerspruches, der selbst nicht notwendig, sondern »evident wahr« ist).

Als völlig verkehrt muß es uns darum gelten, sei es das Wesen der »Wahrheit«, sei es das Wesen des »Gegenstandes« auf eine »Notwendigkeit« des Urteilens oder der Sätze, resp. auf die »Notwendigkeit einer Vorstellungsverknüpfung« zurückführen zu wollen. Sagt man: Wir meinen ja nicht die »subjektive Denknötwendigkeit«, sondern die »objektive Notwendigkeit«, so setzt man eben in dem Beiwort »objektiv« immer bereits den Gegenstand resp. die gegenständliche Wahrheit voraus. »Objektiv« ist eben die Notwendigkeit eines Satzes allein dann, wenn dieser Satz auf gegenständlicher Einsicht in einen apriorischen Tatbestand beruht; vermöge deren dann der Satz für alle »Fälle« »notwendig« gilt, die diesen Tatbestand an sich haben.

Dies gilt nun auch besonders für das Apriori im Wertgebiet und in der Ethik. Alle »Sollensnotwendigkeit« geht auf die Einsicht in apriorische Zusammenhänge zwischen Werten zurück; niemals aber jene auf eine Notwendigkeit des Sollens! So kann auch nur zur »Pflicht« werden, was gut ist, oder was, weil es gut ist (im idealen Sinne), notwendig sein »soll«. Auch hier ist es die Einsicht in die von aller Erfahrung von Gütern und allen Zwecksetzungen unabhängige apriorische Struktur des Wertreiches, die in der Sphäre des »Sollens« und der Beurteilung die »Notwendigkeit« des Sollens und der Beurteilung nach sich zieht. Dagegen ist die Voranstellung jener Sollensnotwendigkeit (oder gar der »Pflicht«) vor die Einsicht in das, was gut ist, hier so falsch wie dort die Meinung, es ließe sich der Gegenstand (und im anderen Sinne die Idee der »Wahrheit«) auf die »Notwendigkeit einer Vorstellungsverknüpfung« (resp. auf die Denknötwendigkeit) zurückführen.

Auch die »objektivste Notwendigkeit« birgt das »subjektive« Element in sich, daß sie sich erst konstituiert durch den Versuch, einen auf einem Wesenszusammenhang fundierten Satz zu verneinen. Erst in diesem Versuche springt sie heraus. Was, abgesehen von diesem »Versuche«, sie noch enthält, das ist eben nur dies früher Genannte, daß Wesensbeziehungen in aller nichtphänomeno-

logischen Erfahrung erhalten bleiben müssen, daß also darauf sich gründende Sätze durch induktive Erfahrung unbeweisbar und unzerstörbar sind! Sie gelten für alle Gegenstände dieses Wesens, weil sie für das Wesen dieser Gegenstände gelten.

Daß »Allgemeingültigkeit« erst recht nichts mit Apriorität zu tun hat, braucht kaum mehr gesagt zu werden. Schon darum nicht, weil »Allgemeinheit« in keinem Sinne zur Wesenheit gehört. Es gibt auch individuelle Wesenheiten und Wesenzusammenhänge zwischen Individuellem. Daß Allgemeingültigkeit im Sinne der Gültigkeit »für« alle Subjekte eines gewissen »Verstandes« oder gar nur für die Menschengattung mit »Apriorität« auch nicht das mindeste zu tun hat, wurde anderwärts schon hervorgehoben. Es kann durchaus ein Apriori geben, für das nur einer die Einsicht hat, ja haben kann! Nur für solche Subjekte (alle Allgemeingültigkeit ist wesentlich eine solche »für« jemand, während Apriorität durchaus nicht eine solche »Für«-Beziehung einschließt), die dieselbe Einsicht haben können, ist ein Satz, der auf apriorischem Gehalt beruht, auch »allgemeingültig«!

Subjektivismus ist mit dem Apriorismus aber auch dann irrig verkettet, wenn das Apriori nicht nur als (ausschließliches) primäres »Gesetz« von Akten, sondern außerdem noch als das Gesetz von Akten eines »Ich« oder eines »Subjektes« gedeutet wird, z. B. als die Tätigkeitsform eines »transzendenten Ich«, oder eines sog. »Bewußtseins überhaupt«, oder gar eines »Gattungsbewußtseins«! Denn in jedem Sinne stellt das »Ich« – auch die in allen individuellen Ichern liegende »Ichheit« – nur einen »Gegenstand« für Akte überhaupt dar, und zwar speziell für die Akte vom Wesen der »inneren Wahrnehmung«. Nur in ihr, nicht in Akten z. B. der »äußeren Wahrnehmung«, vermögen wir es anzutreffen. Es steht auch als »Ichheit« mit dem Wesen der spezifischen Aktform der »inneren Wahrnehmung« im Wesenzusammenhang. Auch wenn wir die Ichheit als solche in Augenschein nehmen – absehend von allen individuellen Ichern und ihren »Bewußtseinsinhalten« –, so ist sie noch ein positiver Gehalt der Anschauung, durchaus nicht nur das »Korrelat« eines »logischen Subjekts« mit empirischen Erlebnissen als ihren Prädikaten. Das Ich ist als solches ein mögliches Glied von Wesenzusammenhängen, z. B.: daß zu jedem »Ichsein« ein »Natursein« gehört, zu aller »inneren Wahrnehmung« der Akt der »äußeren Wahrnehmung« usw. Aber es ist nicht der Ausgangspunkt der Erfassung oder gar der Produzent von

Wesenheiten.¹ Auch ist es nicht eine Wesenheit, die alle anderen Wesenheiten – einseitig – »fundierte« oder auch nur alle Wesenheiten von Akten fundierte. Im lebendigen Vollzuge der äußeren Wahrnehmung ist uns Natur »selbst« und unmittelbar – nicht aber als »Vorstellung« oder »Empfindung« eines Ich – gegeben; in der »Reflexion« ist die Aktriichtung der äußeren Wahrnehmung gegeben, durchaus aber kein Ich, von dem ausgehend sie erlebt würde.² Erst indem wir uns in je einem Akte innerer Wahrnehmung, in dem unser Ich erscheint, und in einem Akte äußerer Wahrnehmung, in dem uns Natur so unmittelbar wie im ersten Falle das »Ich« gegeben ist, als derselben Person, die diese Art von Akten vollzieht, bewußt werden, können wir sagen: »Ich nehme den Baum (z. B.) wahr«, wobei »Ich« weder »das« »Ich« noch das individuelle »Ich« des Redenden (im Gegenfaze zu Natur) bedeutet, sondern allein »Ich« im Gegenfaze zum »Du«, d. h. die individuelle Person des Redenden im Gegenfaze zu einer anderen Person. Nicht »ein Ich nimmt den Baum wahr«, sondern ein Mensch, der ein Ich hat, und der sich als dieselbe Person bewußt ist im Vollzuge seiner äußeren und inneren Wahrnehmungen.³

Auch für das ethische Apriori ist es von höchster Wichtigkeit, daß es durchaus nicht die Tätigkeitsweise eines »Ich«, eines »Bewußtseins überhaupt« usw. darstellt. Auch hier ist das Ich (in jedem Sinne) nur Träger von Werten, nicht aber eine Voraussetzung der Werte, oder ein »wertendes« Subjekt, durch das es erst Werte gäbe, oder durch das Werte erst erfaßbar wären. Es ist merkwürdig genug, daß gerade der hier zurückgewiesene »Subjektivismus« in der Aprioritätslehre – wie sich zeigen wird – den sittlichen Wert des individuellen Ich am meisten entrechtet, ja ihn geradezu zu einer contradictio in adjecto gemacht hat.⁴ Denn

1) Auch die »Materialität« ist uns in jedem Akte äußerer Wahrnehmung gegeben und ist als solche weder »erschlossen«, noch »hineingedacht«, noch bloß »geglaubt« – wie sehr auch die Hypothesen über die Materie wechseln mögen.

2) Die fog. »Unabhängigkeit« der äußeren Gegenstände vom Ich ist eine Folge davon, daß uns die physischen Gegenstände »selbst« gegeben sind, nicht aber besteht das Wesen dieser Gegenstände in einer zunächst gegebenen »Unabhängigkeit vom Ich«.

3) Darüber, daß dieses »Daselbige« die vom »Ich« grundverschiedene »Person« ist, eine Idee, die keineswegs auf das »Ich« gegründet ist, sondern die konkrete Form darstellt, in der Akte allein existieren können, vgl. den II. Teil dieser Abhandlung, Abschnitt Autonomie und Formalismus.

4) Denn da hier das »individuelle Ich« mit dem Ganzen der empirischen Erlebnisse zusammenfällt (die erst ein individuelles Ich von dem anderen ver-

gerade nach dieser Deutung muß es so erscheinen, als könne es Wesenswerte von individuellen Ich, als könne es auch »individuelles Gewissen«, Gutes für ein Individuum und nur für eines schon von vornherein nicht geben! Das individuelle Ich ist ja – wenn das Apriori »Tätigkeitsform eines Bewußtseins überhaupt« oder eines »transzendenten Ich« ist – notwendig von vornherein nur als eine empirische Trübung jenes transzendenten Ich anzusehen, als ein in der Erfahrung (im Sinne der Beobachtung resp. der sinnlichen Erfahrung) fundiertes Sein.¹ Auch sein sittlicher Wert wird durch das formale Apriori und durch seinen Träger, das transzendente Ich, verschlungen.²

8. Noch ein letztes Mißverständnis muß vom Begriff des Apriori abgewehrt werden, das sein Verhältnis zu den Begriffen des »Angeborenen« und »Erworbenen« betrifft. Da es – fast mehr als nötig – hervorgehoben worden ist, daß der Unterschied des Apriori und des Aposteriori mit der Frage von »angeboren« oder »erworben« nicht das mindeste zu tun hat, so ist es nicht nötig, dies hier nochmals zu sagen. Die Begriffe »angeboren« und »erworben« sind kausalgenetische Begriffe und haben darum da, wo es sich um die Art der Einsicht handelt, keine Stelle. Daß darum jeder Versuch, das Apriori selbst auf »angeerbte Dispositionen« zu Erfahrungen zurückzuführen, die einst unsere phylogenetischen »Ahnen« gemacht haben (vgl. z. B. Spencer), oder gar auf den Traditionsdruck von Ver-

schieden machen sollen), der sittliche Wert des Ich aber nur darin bestehen soll, daß es von einem transzendenten Ich bestimmt wird, so muß auch das individuelle Ich schon als individuelles immer prinzipiell auf dem sittlichen Holzwege sein, d. h. es ist nicht anders wie bei Averroes und Spinoza: das »Individuum« sündigt notwendig, da es Individuum ist. Aber faktisch sind die sog. empirischen Erlebnisse eines Ich so lange noch abstrakt und inadäquat gegeben, solange man nicht sieht, welches individuellen Ich Erlebnisse sie sind. Und ebensowenig ist »das« Ich erst als Bewegter eines bestimmten Leibes individuelles Ich.

1) Siehe hierzu die Ausführungen am Schlusse meines Aufsatzes »Über Selbsttäuschungen« I.

2) Von jener irrigen subjektivistischen Wendung des Apriori sind völlig zu scheiden zwei – auch für die Ethik – grundlegende Wesenszusammenhänge, die allein die Stelle verdienen, die bei Kant die transzendente Ap-
perzeption innehat. Der erste besteht zwischen dem Wesen des Aktes und dem Wesen des Gegenstandes überhaupt! Auch er ist ein gegenseitiger Wesenszusammenhang! Er schließt aus, daß es ihrem Wesen nach »unerkennbare« Gegenstände geben möchte, »unfühlbare Werte« usw. Der zweite ist der Wesenszusammenhang von Akt und »Person« und Gegenstand und »Welt«; doch ist hier nicht die Stelle, dem genauer nachzugehen.

bindungsarten der Vorstellungen, die sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung allmählich fixiert und sich vermöge ihrer Zweckmäßigkeit, das Handeln in der Richtung des »Förderlichen« zu bestimmen, erhalten haben (wie der sog. »Pragmatismus« phantasiert), mißlingen muß, ist für jeden, der den Unterschied des Apriori von induktiver Erfahrungsgegebenheit überhaupt begriffen hat, selbstverständlich.

Aber gerade darum, weil das Problem des »Angeborenen« und »Erworbenen« durch jene Frage gar nicht berührt ist, aber natürlich gleichwohl mit seiner ganzen Wucht für jede Verwirklichung einer Erkenntnis (sei sie a priori oder a posteriori) seitens eines realen Individuums von bestimmter Naturorganisation fortbesteht, so ist es auch gar nicht ausgeschlossen, daß apriorische Einsichten auf all diesen Wegen (Vererbung, Tradition, Erwerbung) faktisch durch Menschen realisiert werden. Es wäre ein schlechter Gebrauch der endlich in der Philosophie festgewordenen Einsicht, das Apriori sei von allem »Angeborenen« grundverschieden, wenn man darum annähme, »a priori« sei nur eine Einsicht, die »erworben« oder gar »selbsterworben« ist. Denn sehr wohl kann die Verwirklichung einer apriorischen Einsicht auch auf angeborenen Anlagen beruhen, genau so wie der Farbensinn eine »Anlage« (in großen Schwankungsbreiten) darstellt, ohne daß hierdurch im mindesten die Apriorität der Farbengeometrie tangiert wird. Insofern ist es also keineswegs ausgeschlossen, daß die Fähigkeit zu einer apriorischen Einsicht auch »angeboren« ist, das heißt vererbt.¹ Auch kann diese Fähigkeit prinzipiell beschränkt vererbt sein, z. B. nur innerhalb einer gewissen »Rasse« — so daß also andere Rassen die betreffenden »apriorischen Einsichten« nicht haben könnten. Denn daß es für die Gewinnung apriorischer Einsichten eine »generell-menschliche Anlage« gäbe, das liegt jedenfalls in der Natur des Apriori so wenig, wie überhaupt eine bestimmte Determination seiner tatsächlichen Gewinnung. Mit einer sog. »allgemein-menschlichen Vernunftanlage«, die einen festen Bestand von »Formen« oder »Ideen« repräsentiert (diesem Idol der Aufklärungsphilosophie), hat das echte »Apriori« nicht das mindeste zu tun; und ebensowenig eine Art der Einsicht im Sinne einer Wesensart mit der tatsächlichen Verbreitung der Fähigkeit zu dieser Einsicht innerhalb einer natursystematischen Spezies. Genau so verliert eine apriorische Einsicht nicht dadurch ihren apriorischen Charakter, daß sie z. B. durch

1) Von einem »eingeboren« im Sinne der Rationalisten, welche die Fähigkeit zu apriorischer Einsicht auf eine Mitgift Gottes an die Seele zurückführten, kann ja gegenwärtig nicht mehr die Rede sein.

»Tradition« zugeht. Natürlich wird etwas dadurch, daß es durch Tradition oder durch Vererbung zugeht, keine apriorische Einsicht. Aber ebensowenig verliert es dadurch diesen Charakter. Das, was a priori einsichtig ist, kann durchaus auch durch diese Arten der Übertragung dem Einzelnen zugehen. Es gehört also durchaus nicht zur apriorischen Einsicht, daß sie »selbsterworben« oder »selbstgefunden« sei.

Wenn Kant häufig die »apriorische Erkenntnis« auch dem »Selbsterworbenen« gleichsetzt, so hat dieses seinen Grund darin, daß ihm das Apriori im Gegenstande aus einer Tätigkeitsform des Geistes stammt und primär ein Gesetz der »Synthesis« darstellt. Ist das Apriori nicht ursprünglich ein Gehalt der Anschauung (und abgeleiteterweise ein Satz, der durch solchen Gehalt erfüllt wird), sondern eine Tätigkeitsform (z. B. Urteilsform), so ist es freilich eine notwendige Folge, daß diese »Tätigkeit« nur jeder selbst verrichten könne, es also darum notwendig auch ein »Selbsterworbenes« sei. Nun haben wir aber vorher diese Deutung des Apriori zurückgewiesen. Darum entfällt für uns auch diese Konsequenz!

Für uns erhebt daher hier eine ganz neue Problemreihe, die wir zusammenfassen können als das Problem der faktischen und der zweckmäßigsten Ökonomisierung der Tätigkeiten, die zu »apriorischer Einsicht« führen; unter ihnen aber macht die »Selbsterwerbung« nur eine einzige Art dieser Tätigkeiten aus. Was z. B. das tatsächliche Zusammenwirken von Vererbung, Tradition, Erziehung, Autorität, eigener Lebenserfahrung und daraus resultierender Gewissensbildung zur Erwerbung solcher Einsichten tut, was auch im ökonomisch-technischen Sinne das zweckmäßigste sei, um das sittlich »a priori Einsichtige« Menschen faktisch zugehen zu lassen, das ist ein großer und höchst gewichtiger Fragenkreis, der mit der Frage, was so einsichtig ist, nichts zu tun hat, der aber eben darum nicht durch jene falsche Identifizierung abgeschnitten und zu alleinigen Gunsten des »Selbsterworbenen« entschieden werden darf.

Das Gefagte ist für die Ethik von ganz besonderer Bedeutung. Hier wird es von der Kantischen Philosophie nahestehenden Ethikern als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt, die e c h t e sittliche Einsicht müsse auch eine s e l b s t e r w o r b e n e Einsicht sein; als müsse jeder gleichmäßig das sittlich »Einsichtige« auch einzusehen »vermögen«. Soweit jene Forscher es zurückweisen, an Stelle der E i n s i c h t in das, was gut ist, sei es den »Willen Gottes«, sei es »vererbte Instinkte einer Gattung« oder einer »Rasse«, sei es die sittliche »Tradition«,

sei es Befehle einer »Autorität« zu setzen, sind sie freilich völlig im Rechte. Aber der Satz, daß Einsicht in das Gute allein ursprünglich bestimmen kann, was gut sei (und hieraus folgend erst auch alle Normen für Wollen und Handeln), hat mit der Frage, durch das Zusammenwirken welcher Tätigkeitsfaktoren das einsichtig Gute am zweckmäßigsten zu gewinnen sei, und was hierzu Tradition, Vererbung, Autorität, Erziehung, selbsterworbene Erfahrung beitragen mögen, auch nicht das mindeste zu tun. Nur im Falle, daß man die vorher zurückgewiesenen Deutungen des Apriorismus, die formalistische, subjektivistische, transzendentalistische, spontanistische, bereits voraussetzt, kann es den entgegengesetzten Anschein gewinnen.¹

Freilich ist für das hier Gesagte auch vorausgesetzt, daß es – wie wir früher sagten – überhaupt eine sittliche Erkenntnis gibt, die vom sittlichen Wollen grundverschieden ist, und die das Wollen des Guten fundiert; und daß der Sitz des ethischen Apriori in der Sphäre der sittlichen Erkenntnis, nicht aber in der des Wollens selbst liegt. Wäre das sittlich Gute ein »Begriff« (nicht ein materialer Wert), der erst durch Reflexion auf einen Willensakt oder die bestimmte Form eines solchen Existenz bekäme, so wäre freilich ethische Erkenntnis unabhängig vom sittlichen Wollen gar nicht möglich. Und da jeder nur seinen eigenen Willen »wollen« kann (einem fremden aber – so nicht Suggestion vorliegt – nur »gehorsamen«), so müßte in diesem Falle auch sittliche Erkenntnis entweder eine selbsterworbene (d. h. vom eigenen Wollen erworbene) sein, oder es müßte einrichtsloser Gehorsam gegen Befehle statthaben, von denen man nicht wissen könnte, ob sie selbst (als Willensakte) auf sittlicher Einsicht beruhen. Eine solche Alternative aber beruht auf der genannten irrigen Voraussetzung.²

B. Das Apriori-Materiale in der Ethik.

Ich will im folgenden nun zeigen, wie auch innerhalb des Wertapriori das Formale mit dem Apriori überhaupt keineswegs zu-

1) Hierzu vergleiche den Abschnitt über Heteronomie und Autonomie, wo ich die Bedeutung der Tradition und der Autorität für die Gewinnung sittlicher Einsicht entwickle.

2) Autonomie des sittlichen Erkennens und Autonomie des sittlichen Wollens und Handelns sind daher grundverschiedene Dinge. So ist der Akt des Gehorsams ein autonomer Willensakt (im Unterschiede vom Unterliegen einer Suggestion, Ansteckung oder Nachahmungstendenz), der aber gleichzeitig fremder Einsicht folgt; er ist aber auch ein einrichtiger Akt, wenn wir einsehen, der Befehlende habe ein höheres Maß von sittlicher Einsicht als wir selbst.

fammenfällt, und was für Grundarten apriorischer Wesensverhältnisse es hier gibt. Nicht aber soll alles, was in jede dieser Grundarten hineingeht, hier aufgeführt werden. Dies hieße ja die positive Ethik selbst entwickeln, was nicht dieses Ortes ist.

1. Die formalen Wesenszusammenhänge.

Unter den apriorischen Zusammenhängen können als (rein) »formal« jene bezeichnet werden, die von allen Wertarten und Wertqualitäten, sowie von der Idee des »Wertträgers« unabhängig sind und im Wesen der Werte als Werte gründen. Sie stellen zusammen eine reine Axiologie dar, die in gewissem Sinne der reinen Logik entspricht. Und in ihr läßt sich wieder eine reine Lehre von den Werten selbst und von den Werthaltungen (entsprechend der »logischen Gegenstandstheorie« und »Denktheorie«) scheiden.

An erster Stelle gehört hierher die Wesensatsache, daß alle Werte (seien sie ethisch, ästhetisch usw.) in positive und negative Werte (wie wir der Einfachheit halber sagen wollen) zerfallen. Das liegt im Wesen der Werte und gilt ganz unabhängig davon, daß wir gerade diese besonderen Wertgegensätze (d. h. positive und negative Werte) wie schön – häßlich, gut – böse, angenehm – unangenehm usw. fühlen können.

Es treten dazu die schon z.T. durch Franz Brentano aufgedeckten »Axiome«, die das Verhältnis des Seins zu positiven und negativen Werten a priori festlegen. Solche sind:

	Existenz eines positiven Wertes	ist	selbst	ein	positiver	Wert,
	„ „ negativen „ „ „ „	negativer	„			
Nichtexistenz	„ positiven „ „ „ „	negativer	„			
	„ „ negativen „ „ „ „	positiver	„			

Es müssen weiterhin die Wesenszusammenhänge zwischen Wert und (idealem) Sollen hier genannt werden. An erster Stelle der Satz, daß alles Sollen in Werten fundiert sein muß, d. h. nur Werte sein sollen und nicht sein sollen;¹ sowie die Sätze, daß positive Werte sein sollen und negative nicht sein sollen.

Sodann die Zusammenhänge, die für das Verhältnis des Seins und des idealen Sollens a priori gelten und deren Beziehung zum Rechtsein und Unrechtsein regeln. So ist alles Sein eines (positiv) Gefollten recht; alles Sein eines Nichtseinsollenden unrecht;

1) Diese Zusammenhänge begründen eine rein formale Wertlehre, die sich der reinen (formalen) Logik als der Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt an die Seite stellt.

alles Nichtsein eines Gefollten unrecht; alles Nichtsein eines Nichtgefollten aber recht.¹

Es gehören hierher sodann die Zusammenhänge, daß derselbe Wert nicht positiv und negativ sein kann, aber jeder nicht negative Wert positiv, jeder nicht positive Wert negativer Wert ist. Auch diese Sätze sind nicht etwa Anwendungen der Sätze vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten; schon darum nicht, da es sich durchaus nicht um Satzverhältnisse handelt, auf welche diese Sätze gehen, sondern um Wesenszusammenhänge; sie sind aber auch nicht dieselben Wesenszusammenhänge, die zwischen Sein und Nichtsein bestehen, als ob es sich hier lediglich um das Sein und Nichtsein von Werten handelte. Vielmehr bestehen diese Zusammenhänge zwischen den Werten selbst, ganz unabhängig davon, ob sie sind oder nicht sind.

Und ihnen entsprechen die Werthaltungsprinzipien: Es ist unmöglich, denselben Wert für positiv und negativ zu halten usw.

Ich hebe hier hervor, daß die von Kant aufgedeckten Prinzipien zum Teil nur einen Spezialfall dieser formalen Werthaltungsprinzipien darstellen; nur so, daß sie (fälschlich) nur auf die sittliche Sphäre bezogen werden und gleichfalls (fälschlich) nicht auf die Werthaltung, sondern unmittelbar auf das Wollen bezogen werden, während sie faktisch nur für das Wollen (ja Streben überhaupt) gelten, weil sie für die dem Wollen (und Streben) zugrunde liegenden Werthaltungen gelten. Denn, was Kants »Sittengesetz« in seinen verschiedenen Formulierungen befragt, das ist entweder: daß es gefordert sei, den Widerspruch in der Zwecksetzung zu vermeiden (subjektiv und normgemäß gewendet zu der »Herstellung eines Reiches solcher Zwecke beizutragen, in dem jeder Zweck mit jedem anderen widerspruchslos zusammen bestehen kann«), oder aber daß es gefordert sei, die Konsequenz des Wollens zu wahren (d. h. »Treue« gegen sich selbst zu erhalten), daselbe unter denselben Bedingungen zu wollen (d. h. denselben Bedingungen vom »empirischen Charakter« und »Umwelt«) usw.² Aber Kant verkennt eben dabei mehrerlei: 1. Daß aus diesen »formalen« Gesetzen die Idee des Guten zu gewinnen ganz unmöglich ist; daß der Wert »gut« vielmehr nur ein Anwendungs-

1) Sowenig das ideale Sollen mit der Pflicht und Norm zu tun hat, so wenig das Rechte mit dem »Richtigen«, welches letzteres nur auf ein Verhalten geht, das so ist, wie es die Norm fordert.

2) Daß Kants »Sittengesetz« im Grunde nur das Prinzip der Identität und des Widerspruches für die Sphäre des Wollens ist, ist neuerdings von Th. Lipps treffend hervorgehoben worden.

gebiet dieser formalen Wertgesetze ist (die für alle Werte gelten), bei dieser Anwendung aber »gut« und »böse« vorausgesetzt ist. 2. Daß diese Gesetze auf anschaulichen Wesenszusammenhängen beruhen (wie die logischen Gesetze auch). 3. Daß sie zwischen den Werten ebenso ursprünglich gelten wie zwischen den Werthaltungen. 4. Daß sie Wert erfassungsgesetze sind (soweit sie Aktgesetze sind), nicht aber ursprünglich Willensgesetze. – Dagegen scheint er uns prinzipiell die richtige negative Erkenntnis gehabt zu haben, daß sie nicht bloße Anwendungen der logischen (theoretischen) Gesetze sind, d. h. solche, die auf sittliches Verhalten nur angewendet werden, soweit es Gegenstand des Urteils ist, sondern jedenfalls auch unmittelbar Gesetze des sittlichen Verhaltens selbst; wenn auch – wie er annimmt – primär des Wollens und nicht der Werthaltung. Dies scheint mir sein Satz zu bedeuten, daß in ihnen »Vernunft unmittelbar praktisch« werde.

Völlig aber verkennt auch er (übrigens auch auf theoretischem Gebiete) den Sinn dieser »Gesetze«. Der Satz des Widerspruchs gilt nicht etwa für das Sein, weil er für das »Denken des Seins« gilt; sondern er gilt für das Denken des Seins, weil der ihn erfüllende Wesenszusammenhang in allem Sein (sogar mit Einschluß des faktischen Denkens) erfüllt ist. D. h. er sagt: Es ist unmöglich, daß in der Sphäre der Sätze der Fall vorkommt, daß »A ist B« und »A ist nicht B« wahre Sätze seien; denn das Sein schließt das seinem Wesen nach aus. Nur durch Widerstreit eines dieser Sätze (A ist B und A ist nicht B) mit dem Sein, können sie beide in Urteilen gemeinte Sätze sein. Sollen sie wahre Sätze sein, so muß eine Differenz, sei es zwischen dem A des einen und des anderen Satzes (z. B. A und A') oder zwischen den B (B und B') oder ihrer Verbindung bestehen. Für das Urteilen aber gilt, daß es unmöglich ist, faktisch zu urteilen A ist B und A ist nicht B, sofern dasselbe A und B sowie dieselbe Art ihrer Seinsverbindung in den Urteilen gemeint ist. Wo es so erscheint, als ob so geurteilt würde, verbirgt sich die Tatsache verschiedenen Urteilens unter derselben Formulierung. Denn die Sätze: Es sei geurteilt A ist B und A ist nicht B können (»salva veritate«) a priori nicht zusammen bestehen, da das Sein dies ausschließt. Niemals also darf zugelassen werden, es gäbe Urteile dieser Form! Gerade, daß es keine solchen gibt, besagt ja – unter anderem – der Satz des Widerspruchs.

Analoges gilt für das Wertgebiet. Dasselbe oder derselbe Gegenstand kann wohl positiv und negativ »bewertet« werden; aber nur auf Grund eines verschiedenen in ihm intendierten Wertverhältnisses.

Ist derselbe Wertverhalt in der Intention der »Werthaltung«, so kann nur die Formulierung der Werthaltung eine verschiedene sein. Darum ist der Wesenszusammenhang, daß nie derselbe Wertverhalt positiv und negativ wertig sein kann, auch in den allen »Neigungen« (in Kants Sprache geredet) zugrunde liegenden Wertverhalten erfüllt. Daß wir nicht denselben Wertverhalt begehren und verab-scheuen können, ist ein evidenter Satz. Wo es zu geschehen scheint, verbergen sich verschiedene Wertverhalte hinter der vermeintlich identischen Intention der Werthaltung. Auch in der springendsten »Laune« der Werthschätzung ist dieses Gesetz erfüllt. Denn auch die Werthschätzungen sind Gegenstände fühlbarer Wertverhalte. Wir können z. B. traurig sein über den Unwert unserer negativen Werthschätzungen hoher positiver Werte, d. h. darüber, »daß wir so werthalten«. Es ist daher nicht ein vermeintlicher Gegensatz der »Logik« und »Unlogik« der Werthschätzungen, sondern ein wahrer Gegensatz der immanenten Logik der Wertverhalte vom Inbegriffe »gut« zu der Logik der übrigen Wertverhalte, resp. der Logik der Schätzungen des Guteins und der Schätzungen des sonstigen Wertvollseins, was den sittlichen »Kampf« des Lebens ausmacht; nicht aber, wie Kant meint, der die Prinzipien der Identität und des Widerspruches (fälschlich) als Normen unseres Urteilens (und Wollens) faßt, eine Art »Ungehorsam« gegen diese Sätze. Wer z. B. verschiedenes will in gleichen Situationen, z. B. bei Freund und Feind in derselben Rechtsfrage, oder sich (im Falle, daß er nur dieselben Rechte hat wie ein anderer) etwas in derselben Situation herausnimmt, was er dem anderen verweigert, oder wer einen Willensentscheid ohne neue Gründe (die der Sphäre der für ihn in Frage kommenden Sachverhalte angehören) abändert, der »verfehlt« sich nicht — wie Kant meint — gegen diese »Gesetze«, sondern er befindet sich in Täuschung über ihr Anwendungsgebiet. Er hält z. B. die Situationen (bei Freund und Feind) für verschieden, obzwar sie gleich sind; er hält seine Situation für verschiedenwertig von der des anderen; er hält Sachverhalte für verändert, welche dieselben sind. Daß er aber in die Täuschungen verfalle, dazu ist bereits sein böser Wille als Grund heranzuziehen, der also nie im »Ungehorsam« gegen diese Gesetze bestehen kann, die er vielmehr notwendig erfüllt.

2. Werte und Wertträger.

Es bestehen zweitens apriorische Zusammenhänge zwischen Werten und Wertträgern — ihrem Wesen nach. Ich hebe wieder nur einige als Beispiele hervor.

So können sittlich gut und böse nur sein (ursprünglich) Personen, und alles andere nur im Hinschauen auf Personen; so vermittelt das »Hinschauen« auch sein mag. Beschaffenheiten der Person, sofern sie (nach Regeln) abhängig von der Güte der Person variieren, heißen Tugenden;¹ Laster, sofern sie abhängig von ihrer Bösheit variieren. Auch Willensakte und Handlungen sind nur gut oder böse, soweit in ihnen tätige Personen miterfaßt werden.² Niemals andererseits kann z. B. eine Person »angenehm« sein oder »nützlich«. Diese Werte sind vielmehr wesentlich Ding- und Ereigniswerte. Und umgekehrt: Sittlichgute und böse Dinge und Ereignisse gibt es nicht.

So sind alle ästhetischen Werte wesensgesetzlich Werte 1. von Gegenständen. 2. Werte von Gegenständen, deren Realitätsetzung (in irgendeiner Form) aufgehoben ist, die also als »Schein« da sind, sei es auch, daß, wie z. B. im historischen Drama, das Realitätsphänomen Teilinhalt des »bildhaft« gegebenen Scheingegenstandes ist. 3. Werte, die den Gegenständen erst auf Grund ihrer anschaulichen Bildhaftigkeit (im Unterschiede von bloßem »Gedachtsein«) zukommen.

Ethische Werte überhaupt dagegen sind erstens Werte, deren Träger (ursprünglich) niemals als »Gegenstände« gegeben sein können, da sie wesentlich auf der Person- (und Akt-)seite liegen. Denn niemals kann uns die Person als »Gegenstand« gegeben sein, dergleichen kein Akt.³ Sowie wir uns einen Menschen in irgendeiner Art »vergegenständlichen«, kommt uns also der Träger sittlicher Werte notwendig außer Gesicht.

Sie sind zweitens Werte, die wesentlich an als real gegebenen Trägern haften; niemals an bloßen (scheinhaften) Bildgegenständen. Auch innerhalb eines Kunstwerkes, z. B. eines Dramas, wo sie auftreten, müssen ihre Träger doch »als« reale Träger gegeben sein (unbeschadet der Tatsache, daß diese »als real« gegebenen Träger Teil des ästhetischen Scheinbildgegenstandes sind).

1) Person ist kontinuierliche Aktualität; sie erlebt die Tugend im Modus des »Könnens« dieser Aktualität in Hinblick auf ein »Gefolltes«.

2) Der Unterschied, ob sie hierbei als besondere Träger der sittlichen Werte erfaßt werden oder als bloße »Zeichen« für die Güte oder Schlechtigkeit der Person, ist in dieser allgemeinen Bestimmung eingeschlossen.

3) Ist uns eine Handlung gegenständlich gegeben, so muß sie – sofern sie Träger sittlicher Werte sein soll – uns doch vermittelt durch die Idee der Person – sei es auch nur einer Person überhaupt – gegeben sein, die uns selbst nie als Gegenstand gegeben sein kann.

Sie sind durchaus nicht wesensnotwendig an Träger gebunden, die anschaulich bildhaft sind, sondern können auch gedachten Trägern zukommen.

Wie gut und böse zum Träger wesenhaft Personen haben, so die Werte »edel« und »gemein« (oder »schlecht«) wesenhaft »Lebewesen«. D. h. diese beiden wichtigen (von Kant vermöge seines falschen Dualismus völlig übersehenen) Wertkategorien sind wesenhaft »Lebenswerte« oder »vitale Werte«. Darum sind sie einerseits nicht nur Menschen eigen, sondern auch Tieren, Pflanzen, ja allen Lebewesen; andererseits aber niemals Dingen, wie die Werte des Angenehmen und Nützlichen.¹ Lebewesen aber sind keine »Dinge«, geschweige Körperdinge. Sie stellen eine letzte Art kategorialer Einheiten dar.²

3. »Höhere« und »niedrigere« Werte.

Eine dem gesamten Wertreiche eigentümliche Ordnung liegt darin vor, daß Werte im Verhältnis zueinander eine »Rangordnung« besitzen, vermöge deren ein Wert »höher« als der andere ist, resp. »niedriger«. Sie liegt wie die Unterscheidung von »positiven« und »negativen« Werten im Wesen der Werte selbst und gilt nicht etwa bloß von den uns »bekannten Werten«.³ Daß aber ein Wert »höher«

1) Wohl spricht man auch von edlen Steinen (ja »Edelsteinen«), von einem »edlen Wein« usw., aber doch nur im Sinn einer analogischen Übertragung, in der man ja schließlich auch von schönem Essen (z. B. es schmeckt »schön«) redet.

2) Der Beweis, daß die Lebenseinheit keine »dingliche« (geschweige gar eine »körperliche«) Einheit ist, kann hier nicht gegeben werden.

3) Andererseits kann diese Scheidung niemals auf die Scheidung positiver und negativer Werte und ebensowenig auf jene von »größeren« und »kleineren« Werten zurückgeführt werden. Denn was z. B. Franz Brentano als Axiom einführt: daß ein Wert, der die Summe der Werte $w_1 + w_2$ ist, auch ein höherer (d. h. nach ihm definitiv vorzüglicherer) Wert ist als w_1 oder w_2 , ist kein selbständiger Wertesatz, sondern nur eine Anwendung eines arithmetischen Satzes auf Wertdinge, ja nur auf Symbole für solche. Keinesfalls aber wird ein Wert »höher« wie ein anderer, weil er eine Summe von »Werten« darstellt. Gerade das ist für den Gegensatz »höher« und »niedriger« charakteristisch, daß auch eine unendliche Größe z. B. des Angenehmen (oder Unangenehmen), niemals irgendeine Größe z. B. des Edlen (oder Gemeinen) oder des geistigen Wertes (etwa einer Erkenntnis), ergibt. Gewiß ist die Summe von Werten dem einzelnen Wert »vorzuziehen«. Aber es ist eben irrig, wenn Brentano den höheren Wert dem »Vorzugswerte« gleichsetzt. Denn das Vorziehen ist wohl (wesenhaft) der Zugang zum »höheren Wert«, aber ist doch im einzelnen Falle der »Täuschung« unterlegen. Außerdem betrifft den in diesem Sinne »größeren Wert« nur der Akt der »Wahl« — nicht das »Vorziehen« —, der

ist wie ein anderer Wert, das wird in einem besonderen Akte der Werterkenntnis erfaßt, der »Vorziehen« heißt. Man darf nicht sagen, es werde das Höhersein eines Wertes genau so »gefühlt« wie der einzelne Wert selbst, und es werde dann der höhere Wert sei es »vorgezogen«, sei es »nachgesetzt«. Vielmehr ist das Höhersein eines Wertes wesensnotwendig nur im Vorziehen »gegeben«. Wenn dies geleugnet wird, so ist hierfür der Grund meist der, daß das Vorziehen dem »Wählen« überhaupt, also einem Strebensakte fälschlich gleichgesetzt wird. Dieses freilich muß in der Erkenntnis eines Höherseins des Wertes bereits fundiert sein, indem wir denjenigen Zweck unter möglichen wählen, der in einem höheren Werte fundiert ist. »Vorziehen« aber findet statt ohne jedes Streben, Wählen, Wollen. So sagen wir ja auch: »Ich ziehe die Rose der Nelke vor« usw., ohne an eine Wahl zu denken. Alle »Wahl« findet zwischen einem Tun und einem anderen Tun statt. Dagegen das Vorziehen auch hinsichtlich irgendwelcher Güter und Werte. Dies erstere (d. h. das Vorziehen zwischen Gütern) kann auch »empirisches Vorziehen« heißen.

Apriorisch dagegen ist dasjenige »Vorziehen«, das schon zwischen den Werten selbst stattfindet – unabhängig von den »Gütern«. Ein solches Vorziehen umspannt immer zugleich ganze (unbestimmt große) Güterkomplexe. Wer das Edle dem Angenehmen »vorzieht«, wird zur (induktiven) Erfahrung ganz anderer Güterwelten gelangen, als wer es nicht tut. Es ist uns also nicht »vor« dem Vorziehen das »Höhersein eines Wertes gegeben«, sondern im Vorziehen. Wo wir also den Zweck, der auf den niedrigeren Wert fundiert ist, erwählen, muß stets eine Täuschung des Vorziehens zugrunde liegen. Wie solche Täuschungen des Vorziehens möglich sind, ist hier nicht der Ort zu sagen.

Andererseits darf aber auch nicht gesagt werden, das »Höhersein« eines Wertes »bedeute« nur, es sei der Wert, der »vorgezogen wird«. Denn wenn auch das Höhersein eines Wertes »im« Vorziehen gegeben ist, so ist dieses Höhersein trotzdem eine im

immer schon in der Sphäre einer Wertreihe erfolgt, die eine bestimmte »Lage« in der Rangordnung hat. Wenn endlich Brentano (s. Anmerkungen zum Ursprung sittlicher Erkenntnis) darauf verzichtet, zu entscheiden, ob (wie Aristoteles und die Griechen meinten) ein »Akt der Erkenntnis« höherwertig sei als ein »Akt edler Liebe« oder ob es umgekehrt sei (wie die Christen meinen), d. h. es zu entscheiden aus einer materialen Rangordnung der Werte heraus, wenn er solche materiellen Rangordnungsfragen also der historischen Relativität überlassen will, so können wir ihm hierin nicht folgen (wie auch das Nachfolgende zeigt).

Wesen der betreffenden Werte selbst gelegene Relation. Darum ist die »Rangordnung der Werte« selbst etwas absolut Invariables, während die »Vorzugsregeln« in der Geschichte noch prinzipiell variabel sind (eine Variation, die von der Erfassung neuer Werte noch sehr verschieden ist).

Es ist, wo ein Vorzugsakt stattfindet, durchaus nicht nötig, daß eine Mehrheit von Werten im Fühlen gegeben sein muß. Weder, daß eine Mehrheit gegeben ist, noch gar, daß eine solche als »fundierend« für den Vorzugsakt gegeben ist.

Was das erste betrifft, so gibt es auch den Fall, wo uns z. B. eine Handlung als vorzüglicher als alle anderen Handlungen gegeben ist, ohne daß wir an diese anderen Handlungen denken oder gar sie im einzelnen vorstellen. Nur das Bewußtsein des »Ein anderes Vorziehen-Können« muß den Akt begleiten.¹ Auch kann das Bewußtsein des Höherseins einen gefühlten Wert begleiten, ohne daß der Bezugswert, im Verhältnis zu dem er höher ist, faktisch gegeben ist;² es genügt, daß dieser andere Wert in einem bestimmten »Richtungsbewußtsein« angedeutet ist. Ja gerade da, wo das Vorziehen am sichersten erfolgt (und keinerlei vorheriges Schwanken statthat), und wo zugleich das Höhersein des gefühlten Wertes am meisten evident gegeben ist, da findet eben dieser Fall statt. Endlich kann auch der Tatbestand, »daß hier ein höherer Wert als der im Fühlen gegebene existiert«, im Vorziehen gegeben sein, ohne daß dieser Wert noch selbst im Fühlen da ist.³ Daß der Wert b höher ist als der Wert a, kann aber hierbei sowohl im Vorziehen des b vor a als im Nachsetzen des a nach b »gegeben« sein. Gleichwohl sind diese beiden Arten, dasselbe Rangverhältnis zu erfassen, grundverschieden. Es ist zwar selbst ein apriorischer Zusammenhang, daß beide Aktarten auf dasselbe Rangverhältnis führen können. Gleichwohl besteht diese Verschiedenheit. Diese Verschiedenheit dokumentiert sich auch charakterologisch scharf! Es gibt spezifisch »kritische« sittliche Charaktere — sie werden im äußersten Ausmaße »asketisch« —, die das Höhersein der Werte prinzipiell durch den Akt des »Nachsetzens« realisieren; ihnen stehen die positiven Charak-

1) Analoges gilt für das Wählen.

2) Das »entschiedene« Vorziehen eines Wertes ist im Gegensatz zum »schwankenden« Vorziehen gerade dadurch charakterisiert, daß die anderen Werte, die der Reihe der Werte angehören, zwischen denen vorgezogen wird, kaum zur Gegebenheit kommt.

3) So wissen wir oft, wir hätten ein »Besseres« tun können als wir taten, ohne daß uns dieses »Bessere« gegeben ist.

tere entgegen, die prinzipiell »vorziehen« und denen auch der jeweilig »niedrigere« Wert erst von der »Warte«, die sie im Vorziehen gleichsam erstiegen haben, sichtbar wird. Während jene die »Tugend« durch Kampf gegen die »Laster« erstreben, pflegen diese die Laster gleichsam unter neu erworbenen Tugenden zu begraben und zu verschütten.

Das »Vorziehen« als Akt ist völlig zu scheiden von der Art seiner Realisierung. Diese kann in einer besonderen Tätigkeit bestehen, die wir ausübend erleben; so besonders in dem klar bewußten, von »Erwägung« begleiteten Vorziehen zwischen mehreren im Gefühl gegebenen Werten. Sie kann aber auch ganz »automatisch« erfolgen so, daß wir uns keinerlei »Tätigkeit« dabei bewußt sind und uns der höhere Wert »wie von selbst« entgegentritt, wie im »instinktiven Vorziehen«. Und während das eine Mal wir uns mühsam zum höheren Werte gleichsam durchbringen müssen, scheint er das andere Mal uns gleichsam zu sich »hinzureißen«, z. B. im »enthusiastischen« Sichdahingeben an den höheren Wert. Der Akt des Vorziehens ist beidemal derselbe.

Da alle Werte wesenhaft in einer Rangordnung stehen, also im Verhältnis zueinander höher und niedriger sind, und dieses eben nur »im« Vorziehen und Nachsetzen erfaßbar wird, so ist auch das »Fühlen« der Werte selbst wesensnotwendig fundiert auf ein »Vorziehen« und »Nachsetzen«. Es ist also keineswegs so, daß das Fühlen des Wertes oder mehrerer Werte »fundierend« sei für die Vorzugsweise; als käme das Vorziehen als ein sekundärer Akt »hinzu« zu den in primärer Intention des Fühlens erfaßten Werten. Vielmehr findet alle Erweiterung des Wertbereiches (eines Individuums z. B.) allein »im« Vorziehen und Nachsetzen statt. Erst die in diesen Akten ursprünglich »gegebenen« Werte können sekundär »gefühl« werden. Die jeweilige Struktur des Vorziehens und Nachsetzens umgrenzt also die Wertqualitäten, die wir fühlen.

Es ist hiernach klar, daß die Rangordnung der Werte niemals deduziert oder abgeleitet werden kann. Welcher Wert der »höhere« ist, das ist immer neu zu erfassen durch den Akt des Vorziehens und Nachsetzens. Es gibt hierfür eine intuitive »Vorzugs-evidenz«, die durch keinerlei logische Deduktion zu erfassen ist. Wohl aber kann und muß man fragen, ob es nicht apriorische Wesenszusammenhänge gibt zwischen dem Höher- und Niedrigersein eines Wertes und anderen Wesenseigentümlichkeiten seiner.

Da ergeben sich zunächst verschiedene – schon der gemeinen Lebenserfahrung entsprechende – Merkmale der Werte, mit denen

ihre »Höhe« zu wachsen scheint, die aber vielleicht auf e i n e s zurückgehen.

So scheinen die Werte um so »höher« zu sein, je d a u e r h a f t e r sie sind; desgleichen um so höher, je weniger sie an der »E x t e n s i t ä t« und Teilbarkeit teilnehmen; auch um so höher, je weniger sie durch a n d e r e Werte »fundiert« sind; um so höher auch, je »tiefer« die »Befriedigung« ist, die mit ihrem Fühlen verknüpft ist; endlich auch um so höher, je weniger ihr Fühlen r e l a t i v ist auf die S e t z u n g bestimmter wesenhafter Träger des »Fühlens« und »Vorziehens«.

1. Die dauerhaften Güter den vergänglichen und wechselnden vorzuziehen, dies lehrt die Lebensweisheit aller Zeiten. Aber für die Philosophie ist diese »Lebensweisheit« doch nur »Problem«. Denn handelt es sich um »Güter« und ist unter »Dauer« gemeint die Größe der objektiven Zeit, da diese Güter existieren, so hat jener Satz wenig Sinn. Jedes »Feuer« und »Wasser«, jeder mechanische Zufall kann z. B. ein Kunstwerk höchsten Wertes zerstören; jeder »heiße Tropfen« — wie Pascal sagt — die Gesundheit des Gefündesten und sein Leben vernichten; jeder »Ziegelstein« das Licht eines Genius ausblasen! Die »kurzdauernde Existenz« nimmt hier sicher nichts von der Werthöhe der Sache hinweg! Würde man »Dauer« in diesem Sinne zum Kriterium der Werthöhe machen, so geriete man in eine prinzipielle Täuschungsrichtung, die geradezu das Wesen bestimmter »Moralen« ausgemacht hat, besonders aller »pantheistischen« Moralen. In jenem Typus von Moralen hat sich der Spruch des täglichen Lebens, daß man »sein Herz nicht an Vergängliches hängen soll«, daß das »höchste Gut« dasjenige sei, das an keinem zeitlichen W e c h s e l teilnimmt, gleichsam philosophisch formuliert. Spinoza vertritt ihn z. B. ausdrücklich zu Anfang seiner Schrift »De emendatione intellectus«. ¹ Verliebe dich in nichts! Weder in Mensch noch Tier, weder in Familie, Staat, Vaterland noch in irgendeine positive Seins- und Wertgestalt — denn sie sind »vergänglich«, — lautet diese müde Weisheit! Angst und Furcht vor der möglichen Vernichtung des Gutes treibt hier den Suchenden in eine immer wachsende »Leere«, — und aus Furcht, die positiven Güter zu verlieren, vermag er schließlich k e i n e s zu gewinnen. ² Es ist aber sicher, daß

1) Die Gottesidee wird hier zur bloßen »Seinsidee«, und die Werte sollen auf die bloße »Seinsfülle« zurückgeführt werden, die er mit »Vollkommenheit« bezeichnet.

2) Offenbar wird hier das Axiom: »die Existenz eines positiven Wertes ist selbst ein positiver Wert« in den falschen Satz umgedeutet, es sei schon die

die bloße objektive Dauer der Güter in der Zeit sie niemals wertvoller machen kann.

Aber etwas ganz anderes befragt der Satz, es seien die Werte, die höher sind (nicht die Güter), wesensnotwendig auch phänomenal im Verhältnis zu den niedrigeren Werten als »dauerhaft« gegeben. »Dauer« ist natürlich an erster Stelle ein absolutes und qualitatives Zeitphänomen, das durchaus nicht nur das Fehlen einer »Sukzession« darstellt, sondern ein ebenso positiver Modus ist, wie Inhalte die Zeit erfüllen, wie die Sukzession.¹ Mag es relativ sein, was wir (im Verhältnis zu einem anderen) »dauernd« nennen, so ist doch die Dauer selbst nicht relativ, sondern absolut vom Tatbestand der »Sukzession« (resp. des Wechsels) als Phänomen unterschieden. Und es ist dauerhaft ein Wert, der das Phänomen des Durch-die-Zeit-hindurch-Existieren-»könnens« an sich hat, – ganz gleichgültig, wie lange auch sein dinglicher Träger existiere. Und diese »Dauer« kommt schon dem bestimmt geartet »Wertvollsein von etwas« zu. So z. B. wenn wir den Akt der Liebe zu einer Person (auf Grund ihres Personwertes) vollziehen! Dann liegt sowohl im Werte, worauf wir gerichtet sind, als im erlebten Werte des Liebesaktes das Phänomen der Dauer und darum auch der »Fortdauer« dieser Werte und dieses Aktes eingeschlossen. Es widerspräche also einem Wesenszusammenhange, eine innere Haltung zu haben, die z. B. dem Satze entspräche: »Ich liebe dich jetzt; oder eine bestimmte Zeit«. Und dieser Wesenszusammenhang besteht – gleichgültig, wie lange faktisch die wirkliche Liebe zu der wirklichen Person in der objektiven Zeit währt. Finden wir etwa, daß in der faktischen Erfahrung jener Zusammenhang der Personenliebe mit der Dauer nicht erfüllt bleibt, daß eine Zeit kommt, da wir die Person »nicht mehr lieben«, so pflegen wir daher zu sagen entweder: »Ich habe mich getäuscht, ich habe die Person nicht geliebt; es war z. B. nur eine Interessengemeinschaft usw., was ich für Liebe hielt«; oder: »ich habe mich in der wirklichen Person (und ihrem Wert) getäuscht«.

Existenz überhaupt ein positiver Wert. Analog wie der Pessimismus den Satz, daß die Nichtexistenz eines negativen Wertes selbst ein positiver Wert sei, umdeutet in den Satz, es sei die Nichtexistenz überhaupt ein positiver Wert.

1) Es ist ein Irrtum, wenn z. B. David Hume die Zeit überhaupt nur an der »Sukzession« verschiedener Inhalte haften läßt, also annimmt, daß – befinde die Welt aus einem einzigen, gleichbleibenden Inhalt – auch keine Zeit wäre, wenn er die »Dauer« also nur in der Relation zweier Sukzessionen von verschiedener Geschwindigkeit bestehen läßt. »Dauer« ist nicht eine bloße Sukzessionsdifferenz, sondern eine positive Qualität, die auch ohne jede Sukzessionserscheinung erschaubar ist.

Denn das »sub specie quadam aeterni« gehört zum Wesen des echten Liebesaktes. Andererseits ist an diesem Beispiel klar zu sehen, daß die bloße faktische Dauer einer Gemeinschaft natürlich gar nicht beweist, daß Liebe das Band ist, das sie begründet. Auch eine Interessengemeinschaft oder Gewohnheit z. B. kann beliebig lange faktisch währen, ebenso lange – oder länger – wie eine faktische »Personenliebe«. Gleichwohl liegt es im Wesen der Interessengemeinschaft, d. h. bereits in dem Wesen solcher Intention und des in ihr erscheinenden Wertes, – nämlich des Nutzens – gegenüber der Liebe und den zu ihr gehörigen Werten, »flüchtig« zu sein. Ein sinnlich Angenehmes, das wir genießen, resp. das betreffende »Gut«, mag beliebig lang oder kurz (in der objektiven Zeit) dauern; und ebenso das faktische Fühlen dieses Angenehmen! Gleichwohl liegt es im Wesen dieses Wertes, daß er z. B. schon dem Werte der Gesundheit gegenüber, erst recht etwa dem Werte der »Erkenntnis« gegenüber, »als wechselnd« gegeben ist; und dies in jedem Akte seiner Erfassung.

Am deutlichsten wird dies bei den qualitativ grundverschiedenen Akten, in denen wir Werte fühlen, und den Werten dieser Erlebnisse.¹ So etwa gehört es zum Wesen der »Seligkeit« und ihres Gegensatzes, der »Verzweiflung«, daß sie im Wechsel von »Glück« und »Unglück« verharren und »dauern« – gleichgültig, wie lange sie objektiv währen mögen; zum Wesen von »Glück« und »Unglück«, daß sie im Wechsel von »Freuden« und »Leiden«, zum Wesen einer »Freude« und eines »Leides«², daß sie im Wechsel z. B. der (vitalen) »Behaglichkeit« und »Unbehaglichkeit«, zum Wesen der »Behaglichkeit« und »Unbehaglichkeit«, daß sie im Wechsel sinnlicher Wohl- und Schmerzzustände verharren und dauern. Hier liegt schon in der »Qualität« des betreffenden Gefühlserlebnisses auch die »Dauerhaftigkeit« wesensnotwendig inbegriffen; sie sind, wann immer, wem immer und wie lange immer sie faktisch gegeben sind, als »dauernd« oder »wechselnd« gegeben. Wir erleben in ihnen selbst, wo wir sie erleben – ohne auf die Erfahrung ihrer faktischen Dauer warten zu müssen –, eine bestimmte »Dauerhaftigkeit« und damit ein bestimmtes Maß von zeitlicher »Ausbreitetheit« in der Seele und einer »Durchdrungenheit« der Person von ihnen, die zu ihrem Wesen gehört. Insofern also kommt diesem »Kriterium« der »Höhe« eines Wertes zweifellos eine Be-

1) Werterlebnisse und die Erlebniswerte dieser Erlebnisse von Werten sind natürlich zu scheiden.

2) Als phänomenologische Einheiten genommen.

deutung zu. Die niedersten Werte sind zugleich die wesenhaft »flüchtigsten«, die höchsten zugleich die »ewigen« Werte. Und dies ist ganz unabhängig z. B. von der empirischen »Abstumpfbarkeit« alles bloß sinnlichen Fühlens und ähnlichem, was nur zur psychophysischen Beschaffenheit der besonderen Träger des Fühlens gehört.

Ob aber dieses »Kriterium« auch ein ursprüngliches Wesenskriterium für die Höhe der Werte ist, ist eine andere Frage.

2. Auch das ist zweifellos, daß die Werte um so »höher« sind, je weniger sie »teilbar« sind – d. h. zugleich, je weniger sie bei der Teilnahme Mehrerer an ihnen »geteilt« werden müssen. Die Tatsache, daß die Teilnahme Mehrerer z. B. an »materiellen« Gütern nur durch deren Teilung möglich ist (ein Stück Tuch, ein Laib Brot usw.), hat ihre letzte phänomenologische Basis darin, daß die Werte des sinnlich Angenehmen wesenhaft deutlich *extensiv*¹ sind und die ihnen entsprechenden Gefühlserlebnisse am Körper lokalisiert und gleichfalls *extensiv* auftreten. So ist das Angenehme des Süßen usw. auf dem Zucker ausgebreitet und das entsprechende sinnliche Gefühl auf der »Zunge«. Diese einfache phänomenologische Tatsache, die auf das Wesen dieser Wertart und dieses Gefühlszustandes geht, ist es, die zur Folge hat, daß auch die materiellen »Güter« nur dadurch zur Verteilung kommen können, daß sie selbst geteilt werden und daß ihr Wert in einer wechselnden Proportion zu ihrer dinglichen Größe steht – und zwar in demselben Maße, als sie noch ungeformt sind, also »rein« materielle Güter sind. So ist z. B. ein Stück Tuch auch – ungefähr – das Doppelte wert wie die Hälfte des Stückes. Die Größe des Wertes richtet sich hier noch nach der Größe seiner Träger. Dazu steht z. B. im äußersten Gegensatz das »Kunstwerk«, das von Hause aus »unteilbar« ist und von dem es kein »Stück« Kunstwerk geben kann. Es ist daher wesensgesetzlich ausgeschlossen, daß derselbe Wert von der Art des »sinnlichen Angenehmen« ohne Teilung seines Trägers und damit seiner selbst von einer Mehrheit von Wesen gefühlt – und genossen – werden kann. Darum liegt auch der »Interessenkonflikt« hinsichtlich des Strebens nach Realisierung dieser Werte ebenso wie hinsichtlich ihres Genusses im Wesen dieser Wertart – noch ganz abgesehen von der vorhandenen Gütermenge (die nur für den sozialen Wirtschaftswert der materiellen Güter ins Gewicht fällt); d. h.

1) »Extensiv« befragt noch nicht »in räumlicher Ordnung«, geschweige denn »meßbar«. So ist ein Schmerz im Beine oder ein sinnliches Gefühl seiner Natur nach lokalisiert und *extensiv* – darum aber durchaus nicht raumartig geordnet, geschweige gar »im« Raume.

aber auch, es gehört zum Wesen dieser Werte, daß sie die Individuen, die sie fühlen, trennen und nicht vereinen.¹

Anders verhalten sich hingegen – um den äußersten Gegensatz hierzu zuerst zu nennen – die Werte des »Heiligen«; desgleichen schon die Werte der »Erkenntnis«, des »Schönen« usw. und die ihnen entsprechenden geistigen Gefühle. Bei ihnen fehlt mit der Teilnahme an der Ausdehnung und mit der Teilbarkeit auch die Nötigung, daß ihre Träger geteilt werden, wenn sie von einer Mehrheit von Wesen gefühlt und erlebt werden sollen. Ein Werk geistiger Kultur kann gleichzeitig von beliebig vielen erfaßt und in seinem Werte gefühlt und genossen werden. Denn es liegt im Wesen der Werte dieser Art (wie immer dieser Satz durch die Existenz der Träger dieser Werte und deren Stofflichkeit, durch die Begrenztheit des möglichen Zugangs zu diesen Trägern, z. B. Kaufen von Büchern, Unzugänglichkeit der materiellen Träger des Kunstwerks, scheinbar relativ wird), ohne jede Teilung und Verminderung schrankenlos mitteilbar zu sein. Nichts aber vereint die Wesen so unmittelbar und innig, wie die gemeinsame Anbetung und Verehrung des »Heiligen«, das seinem Wesen nach einen »materiellen« Träger – wenn auch nicht ein solches Symbol – ausschließt. Und hier an erster Stelle des »absolut« und »unendlich Heiligen«, der unendlichen heiligen Person – des »Göttlichen«. Dieser Wert – des »Göttlichen« – ist prinzipiell jedem Wesen zu »eigen«, eben da es der unteilbarste ist. Wie immer das faktisch als »heilig« in der Geschichte zur Geltung Gekommene (z. B. in den Religionskriegen und konfessionellen Streitigkeiten) die Menschen getrennt haben mag, so liegt es doch schon im Wesen der Intention auf das Heilige, daß sie eint und verbindet. Alle mögliche Trennung liegt hier nur in seinen Symbolen und Techniken – nicht in ihm selbst.

Aber so sicher es sich hier – wie diese Beispiele zeigen – um »Wesenszusammenhänge« handelt, so fraglich ist es doch, ob das Kriterium der Ausdehnung und Teilbarkeit das ursprünglichste Wesen von »höheren« und »niederen« Werten ausmacht.

3. Ich sage, daß der Wert von der Art b den Wert von der Art a »fundiere«, wenn ein bestimmter einzelner Wert a nur gegeben sein kann, sofern irgendein bestimmter Wert b bereits

1) Auch ein »Mitfühlen« ist bei dem Fühlen dieser Werte am meisten ausgeschlossen. Es ist nicht möglich, einen sinnlichen Genuß so mitzufühlen wie eine Freude, oder einen Schmerz (im strengen Sinne) wie ein Leid. Siehe hierzu meine Abhandlung »Zur Phänomenologie des Mitgefühls und von Liebe und Haß«, Niemeyer, 1913.

gegeben ist; und dies wesenstetig! Dann ist aber der jeweilig »fundierende« Wert, d. h. hier der Wert *b*, auch jeweilig der »höhere« Wert. So ist der Wert des »Nützlichen« »fundiert« in dem Wert des »Angenehmen«. Denn das »Nützliche« ist der Wert dessen, was sich – ohne Schluß – schon in der unmittelbaren Anschauung als »Mittel« zu einem Angenehmen ausweist, z. B. der »Werkzeuge«. Ohne das Angenehme gäbe es kein »Nützliches«. Andererseits ist der Wert des Angenehmen – ich meine das Angenehme als Wert – wesenstetig »fundiert« in einem vitalen Wert, z. B. der Gesundheit; das Fühlen eines Angenehmen (resp. sein Wert) aber im Werte des Fühlens des Lebendigen (z. B. seiner Frische, Kraft), das diesen Wert des Angenehmen durch sein sinnliches Fühlen erfäßt. Auch der rein vitale – subjektive – »Lebenswert« – unabhängig von allen geistigen Werten – erschöpft sich nicht in Gefühlen des Angenehmen, sondern regiert die Fülle der Qualitäten und die Größe der Werte »Angenehm«, die ein Wesen fühlt. Dieser Satz ist als Wesenstetig ganz unabhängig von allen induktiven Erfahrungen, die z. B. über die Beziehungen von faktischer Gesundheit und faktischer Krankheit zu Lust- und Unlustgefühlen beim Menschen bestehen – daß z. B. viele Lungenkrankheiten, der Erstickungstod in einer bestimmten Phase, die Euphorie in der Paralyse usw. mit starken Lustgefühlen verbunden sind, oder daß die Ausreißung eines Nagels (trotz der Bedeutungslosigkeit der Existenz dieses Organes für den ganzen Lebensprozeß) größeren Schmerz verursacht, wie die Abtragung der Großhirnrinde, trotz ihrer Tödlichkeit, und analoge Tatsachen. Denn es ist evident, daß der Wert des Angenehmen des kranken Lebens dem Werte des Angenehmen des gesunden Lebens auch bei Gleichheit der Annehmlichkeit oder größerer Annehmlichkeit des kranken Lebens untergeordnet ist. Wer – auch der beliebig Unglückliche – würde den Paralytiker um seine Euphorie »beneiden«? Obengenannte Tatsachen zeigen nur, daß wir zwischen dem vitalen Wohle des ganzen Organismus (als Träger des Lebenswertes) und seiner Teile, z. B. Organe, Gewebe usw., zu unterscheiden haben (als Träger von Lebenswerten). Die Grenze des Lebenswertes nach unten oder der »Tod« hebt wesenstetig auch den Wert des Angenehmen auf (resp. der ganzen Wertesphäre des »Angenehmen« und »Unangenehmen«). Es ist also irgendein »positiver Lebenswert« »fundierend« für diese Wertreihe.

So unabhängig nun aber auch die Wertreihe des Edlen und Gemeinen von der Wertreihe der eigentlich geistigen Werte (z. B. Erkenntnis, Schönheit usw.) ist, so ist doch auch diese Wertreihe noch

in jener letzteren »fundiert«. Denn nur sofern das Leben selbst (in aller seiner Ausgestaltung) Träger von Werten ist, die nach einer absolut objektiven Rangordnung der Werte eine bestimmte Höhe einnehmen, hat es ja faktisch diese Werte. Eine solche »Rangordnung« ist aber nur durch geistige Akte erfassbar, die nicht selbst wieder vital bedingt sind. Daß beispielsweise der Mensch das Wertvollste aller Lebewesen ist, das wäre nur eine »anthropomorphe« Einbildung, wenn der Wert dieser Werterkenntnis mit allen geistigen Werten (und also auch dem Wert dieser Erkenntnis, »daß der Mensch das wertvollste Lebewesen ist«), auf »den Menschen relativ« wäre. Aber faktisch ist jener Satz unabhängig vom Menschen »für« den Menschen (das »für« im objektiven Sinne) »wahr«. Nur sofern es geistige Werte gibt und geistige Akte, in denen sie erfaßt werden, hat das Leben schlechthin – abgesehen von der Differenzierung der vitalen Wertqualitäten untereinander – einen Wert. Wären die Werte »relativ« auf das Leben, so hätte das Leben selbst keinerlei Wert. Es wäre selbst ein wertindifferentes Sein.

Alle möglichen Werte aber sind »fundiert« auf den Wert eines unendlichen persönlichen Geistes und der vor ihm stehenden »Welt der Werte«. Die Werte erfassenden Akte sind selbst nur die absolut objektiven Werte erfassend, sofern sie »in« ihm vollzogen werden, und die Werte nur absolute Werte, sofern sie in diesem Reiche erscheinen.

4. Als ein Kriterium der Werthöhe gilt auch die »Tiefe der Befriedigung«, welche schon ihr Fühlen begleitet. Aber sicher besteht ihre »Höhe« nicht in der »Tiefe der Befriedigung«. Gleichwohl ist es ein Wesenszusammenhang, daß der »höhere Wert« auch eine »tiefere Befriedigung« gibt.¹ Was hier »Befriedigung« genannt wird, hat mit Luft nichts zu tun, wie sehr auch »Luft« ihre Folge sein mag. »Befriedigung« ist ein Erfüllungserlebnis. Nur da, wo eine Intention auf einen Wert durch dessen Erscheinen erfüllt wird, stellt es sich ein. Ohne Annahme objektiver Werte gibt es keine »Befriedigung«. »Befriedigung« ist aber andererseits nicht notwendig an ein »Streben« gebunden. Sie ist von dem Erfüllungserlebnis, z. B. bei der Realisierung des Gewünschten oder bei dem Eintreten eines Erwarteten, noch verschieden, wie sehr dies auch Spezialfälle davon sind. Gerade im ruhigen Fühlen und dem vollen gefühlsmäßigen »Besitzen« eines positiv wertvollen Gutes ist fogar der reinste Fall der »Befriedigung« gegeben, d. h. da, wo alles »Streben« schweigt; auch

1) Eine Rückführung des höheren Wertes auf den Wert der tieferen Befriedigung hat mit Feinheit H. Cornelius versucht (f. Einleitung in die Philosophie).

muß nicht notwendig ein Streben vorhergegangen sein, damit Befriedigung eintrete. »Befriedigung« bereitet schon das bloße Erfassen von Werten, gleichgültig ob sie vorher in einem Streben oder Wollen als »zu realisierend« gegeben waren oder nicht. Von dem »Grade« der Befriedigung aber müssen wir die hier allein in Betracht kommende »Tiefe« unterscheiden. »Tiefer« als eine andere aber nennen wir eine Befriedigung im Fühlen eines Wertes dann, wenn ihr Dasein sich unabhängig erweist vom Fühlen des anderen Wertes und der damit verbundenen »Befriedigung«, diese aber abhängig von jener. Es ist z. B. ein ganz eigentümliches Phänomen, daß uns sinnliche Vergnügungen oder harmlose äußerliche Freuden (z. B. an einem Feste oder an einem Spaziergange) dann und nur dann voll »befriedigen«, wenn wir in der »zentraleren« Sphäre unseres Lebens – da wo es uns »ernst« ist – uns »befriedigt« fühlen. Nur gleichsam auf dem Hintergrund dieses tieferen Befriedigtseins ertönt auch das voll befriedigte Lachen über die äußerlichsten Freuden des Lebens, wogegen umgekehrt bei Nichtbefriedigung in jenen zentralen Schichten an die Stelle der vollen Befriedigung an dem Fühlen der niedrigeren Werte sofort ein »unbefriedigtes« rastloses Suchen nach Genußwerten tritt, so daß man geradezu schließen kann, daß jede der tausend Formen des praktischen Hedonismus immer ein Zeichen einer »Unbefriedigtheit« hinsichtlich der höheren Werte ist. Denn der Grad des Suchens nach Lust steht mit der Tiefe der Befriedigung an einem Gliede der Rangreihe in umgekehrtem Verhältnis.

Aber wie immer diese Kriterien für das Höhersein eines Wertes auf Wesenszusammenhängen beruhen mögen, den letzten Sinn dieses Höherseins vermögen sie nicht zu geben. Gibt es nicht noch ein tiefer liegendes Prinzip als die genannten, durch das wir den letzten Sinn dieses »Höherseins« zu erfassen vermögen? Und aus dem sich die bisher genannten Kriterien herleiten lassen?

5. Wie immer die »Objektivität« und die »Tatsachennatur« allen »Werten« zukommt und ihre Zusammenhänge unabhängig sind von der Realität und dem realen Zusammenhang der Güter, in denen sie wirklich sind, so besteht doch zwischen ihnen noch ein Unterschied, der auch mit Apriorität und Aposteriorität nichts zu tun hat: das ist die Stufe der »Relativität der Werte« oder auch ihr Verhältnis zu den »absoluten Werten«.¹

1) Ein »relativer« Wert ist darum, weil er relativ ist, durchaus kein »subjektiver« Wert. Ein halluziniertes Körperding ist z. B. »relativ« auf ein In-

Der grundlegende gegenseitige Wesenszusammenhang zwischen Akt und Gegenstand bringt es mit sich, daß wir da auch keine objektive Existenz von Werten oder Wertarten voraussetzen dürfen (von wirklichen Gütern, die Werte dieser Art tragen, ganz abgesehen), wo sich nicht auch zum Erleben dieser Wertart zugehörige Akt- und Funktionsarten finden. Für ein nicht sinnlich fühlendes Wesen z. B. existiert auch kein Wert des Angenehmen. Wohl existiert für es der Tatbestand, »daß es sinnlich fühlende Wesen gibt«, und »daß sie die Werte des Angenehmen fühlen« – auch der Wert dieses Tatbestandes und seiner einzelnen Fälle. Aber der Wert des Angenehmen selbst besteht für ein so gedachtes Wesen nicht. Niemand wird von Gott z. B. zu denken wagen, er erlebe alle Werte des Angenehmen, die Tiere und Menschen erleben. In diesem Sinne sage ich, es sei der Wert des Angenehmen »relativ« auf »sinnlich-fühlende Wesen«; es sei z. B. auch die Wertreihe »edel und gemein« relativ auf »Lebewesen«. Dagegen sage ich, es seien absolute Werte diejenigen Werte, die für ein »reines« Fühlen (Vorziehen, Lieben), d. h. für ein von dem Wesen der Sinnlichkeit und dem Wesen des Lebens in seiner Funktionsart und seinen Funktionsgesetzen unabhängiges Fühlen existieren. Solcher Art sind z. B. die sittlichen Werte. Im reinen Fühlen vermögen wir – ohne die sinnlichen Gefühlsfunktionen, durch die wir selbst (oder Andere) Angenehmes genießen, zu vollziehen – das Fühlen dieser Werte wohl noch (und zwar gefühlsmäßig) zu »verstehen«; aber wir vermögen sie nicht selbst zu fühlen. So kann Gott die Schmerzen »verstehen«, ohne sie zu fühlen.

Eine so geartete Relativität des Seins der Wertarten selbst hat natürlich mit der ganz anderen Relativität der Güterarten, die jeweilige Träger einer solchen Wertart sind, nichts zu tun. Denn diese Güterarten sind ja außerdem noch relativ auf die besondere faktische Konstitution, d. h. die psychophysische Konstitution der betreffenden realen Wesen. Die Tatsachenreihen von der Art, daß z. B. dieselben Sachen, die für die einen Tiere Gifte sind, für andere Tiere Nahrung sind, oder daß für den pervertierten Trieb eines Art-

dividuum; gleichwohl ist dieser Gegenstand nicht »subjektiv«, wie es ein »Gefühl« ist; eine Gefühlshalluzination z. B. ist zugleich »subjektiv« und »relativ« auf das Individuum; ein wirkliches Gefühl aber ist »subjektiv«, aber nicht »relativ auf das Individuum« – auch wenn z. B. nur das Individuum Zugang zur Erkenntnis seiner Realität hat. Andererseits aber ist auch ein Spiegelbild – ohne relativ auf das Individuum zu sein – ein auf Spiegel und gespiegelten Gegenstand »relatives« physikalisches Phänomen.

gliederes das angenehme ist, was für das normale Glied der Art »unangenehm« und »peinlich« ist usw., bestimmen nur eine Relativität der Werte in Beziehung auf die jeweiligen Gütereinheiten; sie stellen aber durchaus keine Seinsrelativität der Werte selbst dar. Diese Relativität ist eine solche »zweiter Ordnung«, die mit jener Relativität »erster Ordnung« nichts zu tun hat. Man kann nun aber jene Relativität der Wertarten selbst durchaus nicht auf die Relativität der Güter (in Bezug auf die Wertarten) zurückführen. Sie ist davon wesensverschieden. Z. B. gibt es auch zwischen relativen Werten »apriorische« Zusammenhänge, nicht aber zwischen Gütern.¹

In diesem Sinne der Worte »relativ« und »absolut« nun behaupte ich, daß es ein Wesenszusammenhang sei, daß die in der unmittelbaren Intuition »als höher« gegebenen Werte auch diejenigen sind, die im Fühlen und Vorziehen selbst (nicht also erst durch Überlegung) als die dem absoluten Werte näheren Werte gegeben sind. Es gibt ganz unabhängig von »Urteil« und »Überlegung« ein unmittelbares Fühlen der »Relativität« eines Wertes, für welche die Variierbarkeit des relativen Wertes bei gleichzeitiger Konstanz des weniger »relativen« (handle es sich dabei um Variierung und Konstanz in Hinsicht auf »Dauer«, »Teilbarkeit«, »Tiefe der Befriedigung«) wohl eine Bestätigung, nicht aber ein Beweis ist. So hat der Wert einer Erkenntnis der Wahrheit oder die stille in sich ruhende Schönheit eines Kunstwerkes – ganz unabhängig von der Prüfung ihres Standhaltens – gegenüber der »Erfahrung des Lebens« – die uns vielleicht häufiger von den wahren absoluten Werten abführt, als sie uns ihnen zuführt – eine phänomenale Abgelöstheit von dem gleichzeitigen Gefühl unseres Lebens und erst recht unserer sinnlichen Zustände; so hat im echten reinen Liebesakt zu einer Person schon in seinem Erleben – ohne Prüfung seines Standhaltens in den Wechselfällen von Glück und Leid und inneren und äußeren Schicksalen des Lebens – der Wert dieser Person eine Abgelöstheit von allen gleichzeitig bestehenden, im Gefühl gegebenen Wertschichten unserer persönlichen Wertewelt, sofern wir sie noch an unsere Sinne und unsere Lebensgefühle gebunden erleben, so daß uns ganz unmittelbar in der Art der Wertgegebenheit auch die Gewähr (nicht etwa die »Folgerung«) aufgeht, daß hier ein absoluter Wert vorliegt. Es ist nicht das

1) Nur daß es für alle Werte auch »Güter« geben muß, ist ein absolut apriorischer Zusammenhang.

faktische Standhalten in der Erfahrung oder die Verallgemeinerungsfähigkeit des Urteils: »Dies ist ein absoluter Wert für alle Lebensmomente unseres Lebens«, die uns jene Evidenz des absoluten Wertes gibt; sondern es ist die gefühlte Abfoluthheit seiner, die uns jetzt schon den Gedanken eines Aufgebens oder eines Verzichtes auf ihn zugunsten anderer Werte als »mögliche Schuld« und als »Abfall« von der eben erreichten Höhe unserer Wertexistenz fühlen macht.

Während die »Relativität« der Werte auf Gütereinheiten (und damit auch auf unsere psychophysische Konstitution) erst durch Urteil und Schluß gefunden ist – durch Vergleichung und Induktion –, ist diese Relativität und Abfoluthheit auch im Fühlen unmittelbar gegeben. Hier vermögen uns die Urteilsphäre und die zu ihr gehörigen Akte des Vergleichens und der Induktion die unmittelbare Tatsache des im Fühlen des Wertes selbst gegebenen »Relativseins« oder »Abfoluthseins« seiner viel eher zu verdecken als sie aufzuklären. Es gibt eine Tiefe in uns, wo wir immer heimlich wissen, was es mit den von uns erlebten Werten hinsichtlich ihrer »Relativität« für eine Bewandnis hat;¹ wie immer wir sie uns auch durch Urteil, Vergleich und Induktion zu verdecken suchen mögen.

Das Wesensmerkmal (als ursprünglichstes) ist also für den »höheren Wert«, daß er der weniger »relative«, für den »höchsten« Wert, daß er der »absolute« Wert ist. Die anderen Wesenszusammenhänge sind auf diesen gegründet.

4. Apriorische Beziehungen zwischen Werthöhe und »reinen« Trägern der Werte.

Was wir an erster Stelle von einer Ethik zu fordern haben, das ist, die in dem Wesen der Werte gegründete Ordnung nach »höher« und »niedriger« – soweit sie unabhängig ist von allen möglichen positiven Güter- und Zwecksystemen – nun auch festzustellen. Dies kann nicht an dieser Stelle unsere Aufgabe sein. Hier genüge es, die Arten apriorischer Ordnungen von Werten näher zu kennzeichnen.

Wir finden hier aber zwei Ordnungen, von denen die eine die Höhe der Werte nach ihren wesenhaften Trägern bestimmt

1) »Skeptiker«, »Anthropologist«, ist in der Theorie immer nur der, der fühlt, daß er so recht und eigentlich nichts »weiß« – im Gegensatze z.B. zu Sokrates, der weiß und es auch fühlt, er wisse, »daß er nichts weiß«; in der Moral aber der, der (heimlich) fühlt, daß »feine Werte keine absoluten Werte sind« – im Gegensatze zu dem Worte Jesu »Niemand ist gut«, bei dem er im Fühlen des »absoluten« Wertes fühlt, daß Niemand sein Träger ist – außer Gott.

im Range geordnet enthält; wogegen die andere Ordnung eine rein materiale Ordnung ist, insofern sie zwischen den letzten Einheiten der Wertqualitätenreihen – die wir »Wertmodalitäten« nennen wollen – stattfindet. Hier ist zunächst von der ersten dieser Ordnungen die Rede. Sie kann gegenüber der zweiten auch – relativ – »formal« heißen.

Ich gebe zunächst einen kurzen Überblick über die wesentlichen Träger von Werten.

a) Person- und Sachwerte.

Unter »Personwerten« verstehen wir hier alle Werte, die der Person selbst unmittelbar zukommen. Unter Sachwerten aber alle Werte von Wertdingen, wie sie die »Güter« darstellen. Unter den »Gütern« kann es dann wieder materielle Güter (Genußgüter und Nutzgüter), vital wertvolle Güter (wie z. B. alle Wirtschaftsgüter) und »geistige Güter«, wie z. B. Wissenschaft und Kunst usw., d. h. die eigentlichen »Kulturgüter« geben. Dagegen gehören zu den Personwerten 1. die Werte der Person »selbst« und 2. die Tugendwerte. In diesem Sinne sind nun Personwerte ihrem Wesen nach höhere Werte wie Sachwerte.

b) Eigen- und Fremdwerte.

Die Einteilung der Werte in »Eigen- und Fremdwerte« hat mit jener von Person- und Sachwerten nichts zu tun. Eigenwerte und Fremdwerte können ja wiederum »Person-« und »Sachwerte« sein; desgleichen »Aktwerte«, »Funktionswerte« und »Zustandswerte«. Fremdwerte und Eigenwerte sind an Höhe gleich.¹ Dagegen ist es fraglich (und soll hier, wo wir ja nur die Arten der apriorischen Beziehungen, nicht aber sie selbst auseinandersetzen, nicht weiter untersucht werden), ob nicht schon das Erfassen eines »Fremdwertes« einen höheren Wert hat, als das Erfassen eines »Eigenwertes«; sicher aber ist es, daß die Akte der Realisierung eines Fremdwertes höherwertig sind, als jene der Realisierung eines Eigenwertes.

c) Aktwerte, Funktionswerte, Reaktionswerte.

Träger von Werten sind weiterhin die Akte (z. B. Erkenntnisakte, Akte von Liebe und Haß, Willensakte), die Funktionen (z. B. Hören, Sehen, Fühlen usw.), sodann die Antwortsreaktionen,

1) Es ist ein richtiger Beweis, den Eduard v. Hartmann gibt (f. »Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins«), daß Fremdwerte für höher als Eigenwerte nur gelten können, wenn der Pessimismus gilt (im ontologischen Sinne), d. h. wenn das Sein selbst ein Unwert ist. Huldigten wir dieser (falschen) pessimistischen Voraussetzung, so würden wir ihm zustimmen.

wie »Sich freuen über etwas«, darunter die Reaktionen gegen andere Menschen, wie Mitfühlen, Rache usw., die den »spontanen Akten« gegenüberstehen. Sie sind alle den Personwerten an Wert untergeordnet. Aber auch zwischen ihren Werten gibt es apriorische Beziehungen hinsichtlich ihrer Werthöhe. So sind die Aktwerte – an sich – höher wie die Funktionswerte und beide höher als die bloßen »Antwortsreaktionen«, die spontanen Verhaltensweisen aber höher als die reaktiven.

d) Gefinnungs-, Handlungs-, Erfolgswerte.

Analog sind die Gefinnungswerte und Handlungswerte (die beide noch »sittliche« Werte sind im Unterschiede von den »Erfolgswerten«), sowie die dazwischenliegenden Wertträger, wie »Absicht«, »Vorfaß«, »Entschluß«, »Ausführung«, Träger von Werten, die (unangesehen ihres besonderen Gehalts) in einer bestimmten Höhenordnung stehen. Auch diese sei hier nicht entwickelt.

e) Intentionswerte und Zustandswerte.

Alle Werte von intentionalen Erlebnissen sind gleichfalls an sich höher, als die Werte von bloß zufälligen Erlebnissen, z. B. den sinnlichen und leiblichen Gefühlszuständen. Die Erlebniswerte entsprechen hierbei ihrer Höhe nach der Höhe der erlebten Werte.

f) Fundamentwerte, Formwerte und Beziehungswerte.

Träger von Werten sind innerhalb aller Verbindungen von Personen einmal die Personen selbst, sodann die Form, in der sie verbunden sind, drittens die Beziehung, die ihnen innerhalb dieser Form als erlebt gegeben ist. So haben wir z. B. bei einer Freundschaft oder der Ehe einmal die Personen als »Fundamente« dieses Ganzen, zweitens die »Form« der Verbindung, endlich die (erlebte) »Beziehung« der Personen innerhalb dieser Form zu unterscheiden; so ist etwa der Wert der Eheform, die historisch ganz unabhängig von den besonderen Beziehungserlebnissen und ihrem Werte wechselt (also von »guten« und »schlechten« Ehen, die in allen »Formen« möglich sind) zu scheiden von dem Wert der Beziehung, die innerhalb dieser Form zwischen den Personen besteht. Aber auch die Beziehung selbst ist ein besonderer Wertträger, dessen Wert nicht in den Werten der Fundamente und der Form aufgeht. Es ist aber nun alle »Gemeinschaft« als sittlicher Wertträger von einem apriorischen Wertverhältnis zwischen diesen Wertarten beherrscht. Wir unterlassen es, daselbe an dieser Stelle auszusprechen.

g) Individual- und Kollektivwerte.

Nichts mit den ebengenannten Trägern von Werten, aber auch nichts mit dem Gegenfaß von »Eigen-« und »Fremdwerten« hat die Scheidung von »Individual-« und »Kollektivwerten« zu tun. Bin ich auf Eigenwerte gerichtet, so können dies wiederum Individual- oder Kollektivwerte sein, etwa Werte, die mir »als Mitglied« oder als »Repräsentant« eines »Standes«, eines »Berufes«, einer »Klasse« — oder als Werte meiner Individualität zu eigen sind. Und ebenso, wenn ich auf die Werte Anderer gerichtet bin.¹ Mit dem Gegenfaß der »Fundament-«, »Form-« und »Beziehungswerte« fällt aber der Unterschied von Individual- und Kollektivwerten ebensowenig zusammen. Jene sind Trägerunterschiede von Werten, die in dem Ganzen einer erlebten »Gemeinschaft« liegen, wobei wir unter »Gemeinschaft« nur ein von allen ihren »Gliedern« erlebtes Ganzes, nicht aber eine nur faktisch bestehende, (mehr oder weniger) künstliche und gedachte Einheit bloß objektiv aufeinanderwirkender Elemente verstehen, welche letztere Einheit eine »Gesellschaft« ist. »Kollektivwerte« sind nun aber stets »Gesellschaftswerte«, und ihre Träger bilden nicht erlebte »Ganze«, sondern Mehrheiten einer begrifflichen Klasse. »Gemeinschaften« können aber gegenüber einem »Kollektivum« wieder »Individuen« darstellen, z. B. eine individuelle Ehe, Familie, Gemeinde, Volk usw. gegenüber einer Gesamtheit der Ehen, Familien, eines Landes oder der Gesamtheit der Völker usw.

Auch zwischen Individual- und Kollektivwerten überhaupt finden sich apriorische Wertbeziehungen.

h) Selbstwerte und Konsekutivwerte.

Unter den Werten gibt es solche, die unabhängig von allen anderen Werten ihren Wertcharakter bewahren, und solche, zu deren Wesen eine phänomenale (anschaulich fühlbare) Bezogenheit auf andere Werte gehört, ohne die sie aufhören, »Werte« zu sein. Ich nenne die ersteren »Selbstwerte«, die letzteren »Konsekutivwerte«. Beachten wir aber wohl: alle Dinge, die sich nur als »Mittel« darstellen zur kausalen Hervorbringung von Gütern, desgleichen alle

1) So ist z. B. die Liebe (im christlichen Sinne) durchaus Individualliebe, sowohl als Selbstliebe wie als Fremdliebe, als welche sie »Nächstenliebe« heißt; nicht aber die Liebe zu jemand als Glied z. B. des Arbeiterstandes oder sonst als »Vertreter« oder »Repräsentant« eines Kollektivums. »Soziale Gefinnung« für den Arbeiterstand hat mit »Nächstenliebe« nichts zu tun; die letztere geht wohl auch auf den »Arbeiter«, aber lediglich als menschliches Individuum.

bloßen Wertsymbole (sofern sie nur dies sind) haben darum überhaupt keine unmittelbaren oder phänomenalen Werte, oder sind keine selbständigen Wertträger. Denn der log. Wert des bloßen »Mittels«, der einer Sache zugebilligt wird (in Form eines »Urteils«¹⁾, kommt ihr dann erst vermöge eines schließenden Denkaktes (oder einer Assoziation) zu, durch den sie sich als »Mittel« darstellt. Desgleichen haben bloße Symbole für Werte (wie z. B. das Papiergeld) an sich keinerlei phänomenalen Wert. Nicht also diese Werte »von Mitteln« und diese »Wertsymbole« nennen wir Konsekutivwerte. Die »Konsekutivwerte« sind noch phänomenale Werttatsachen. Z. B. ist ein echt konsekutiver Wert jede Art von »Werkzeugswert«. Denn im Werte des Werkzeugs ist immer wahrhaft ein Wert anschaulich, der zwar einen »Hinweis« auf den Wert einer durch das Werkzeug hervorzubringenden Sache einschließt, der aber phänomenal »gegeben« – schon vor dem Werte des Produktes selbst – und nicht erst erschlossen ist aus dem gegebenen Werte des Produktes. Wir müssen daher den Wert, den etwas »als Mittel hat« oder »haben kann«, völlig scheiden von dem Wert, der den Mitteln, sofern sie anschaulich »als Mittel« gegeben sind, selbst zukommt, und der seinen Trägern anhaftet, ganz unabhängig davon, ob sie als Mittel tatsächlich gebraucht werden oder nicht, und in welchem Maße. In diesem Sinne sind alle spezifisch »technischen Werte« auch echte Konsekutivwerte. Unter ihnen stellt das »Nützliche« den (echten) Konsekutivwert in Bezug auf den Selbstwert des Angenehmen dar. Aber auch die höheren Werte zerfallen in Selbstwerte und technische Werte; und es gibt für jede Art der höheren Werte wieder ein besonderes Bereich technischer Werte. (Siehe hierzu das folgende Kapitel.)

Eine zweite Grundart von Konsekutivwerten (neben den »technischen« Werten) sind die »Symbolwerte«. Sie sind nicht etwa dasselbe wie die puren »Wertsymbole«, die überhaupt keine – phänomenalen – Wertträger sind. Ein echter Symbolwert ist z. B. die »Fahne« eines Regiments, in der gleichzeitig die Ehre und die Würde des Regiments symbolisch konzentriert ist, die aber eben hierdurch auch selber einen phänomenalen Wert hat, der mit ihrem Wert als Tuch usw. gar nichts zu tun hat.² In diesem Sinne sind auch alle »sakramentalen Dinge« echte Symbolwerte (die »res sacrae«), nicht bloß Wertsymbole. Ihre spezifische symbolische

1) Nicht einer Beurteilung, die gegebene Werte voraussetzt.

2) Ebenso des »Königs Rock«, der »Talar des Priesters« usw.

Funktion, auf ein Heiliges (bestimmter Art) hinzudeuten, wird hier wieder Träger einer besonderen Wertart (unabhängig von den symbolisierten Dingen); eben dies erhebt sie über bloße »Symbole für Werte«.

Auch zwischen den Selbstwerten und Konfektivwerten gibt es apriorische Beziehungen in Hinsicht auf ihr Höher- und Niedriger-Sein.

Dagegen dienen die Wertsymbole bloß einer (immer nur künstlichen) Quantifizierung der Werte und dadurch ihrer Messung nach größer und kleiner, ein Unterschied, der mit der Werthöhe nichts zu tun hat.¹ Doch lassen wir das Problem der Messung von Werten, und damit auch die Frage, wie man von einer »Glückssumme« und dergleichen reden kann, hier auf sich beruhen.

5. Apriorische Rangbeziehungen zwischen den Wertmodalitäten.

Die wichtigsten und grundlegendsten aller apriorischen Beziehungen bestehen aber im Sinne einer Rangordnung zwischen den Qualitätensystemen der materialen Werte, die wir als Wertmodalitäten bezeichnen. Sie bilden das eigentliche materiale Apriori für unsere Werteinlicht und Vorzugseinlicht. Ihr Tatbestand ist es, der zugleich die schärfste Widerlegung von Kants Formalismus darstellt. Die letzte und höchste Einteilung der Wertqualitäten, die für diese Wertbeziehungen vorausgesetzt sind, muß von allen faktisch vorkommenden Gütern und allen besonderen Organisationen wertefühlender Naturen ebenso unabhängig sein, wie die zwischen den Modalitäten bestehende Rangordnung.

Nicht um diese Qualitätensysteme und ihre Vorzugsgefesse eingehend zu entwickeln und zu begründen, sondern nur als Beispiel für die Art apriorischer Rangordnung zwischen den Werten sei das Folgende hervorgehoben.

1) Werte sind als pure Qualitäten unmeßbar. Sie sind es ebenso wie die puren Farben- und Tonphänomene, die ja auch erst durch ihre Träger und deren Quantität (durch die Vermittlung der Phänomene von Licht und Schall, sowie ihr Verhältnis zur Ausdehnung und zur Räumlichkeit) indirekt meßbar werden. Gleichwohl können Werte derselben Modalität indirekt meßbar gemacht werden, indem ihre Träger gemessen werden, und zwar so, daß die Größeneinheit ihrer, die eine eben merkliche Wertverschiedenheit setzt, als Maßeinheit benutzt und mit einem bestimmten Wertsymbol bezeichnet wird. Indem diese Symbole dann gezählt und zahlenmäßig behandelt werden, entsteht eine indirekte Wertmessung.

1. Als eine scharf abgegrenzte Modalität hebt sich zunächst die Wertreihe des Angenehmen und Unangenehmen heraus; (schon Aristoteles führt sie in seiner Dreiteilung des ἡδύ, χροῖσιμον und des καλόν auf). Ihr entspricht die Funktion des sinnlichen Fühlens (mit seinen Modi, dem Genießen und Erleiden); und andererseits entsprechen ihr die Gefühlszustände der »Empfindungsgefühle«, sinnliche Lust und Schmerz. Es gibt in ihr (wie in jeder Modalität) also einen Sachwert, einen Funktionswert und einen Zustandswert. Die gesamte Wertreihe ist »relativ« auf das Wesen einer sinnlichen Natur überhaupt; aber sie ist durchaus nicht relativ auf eine bestimmte Organisation eines solchen, z. B. des Menschen; und auch nicht relativ auf die bestimmten Dinge und Vorgänge der realen Welt, die für ein Wesen bestimmter Organisation »angenehm« oder »unangenehm« sind. Mag derselbe Vorgang für einen Menschen angenehm sein, der für einen anderen unangenehm ist (resp. für verschiedene Tiere), so ist doch der Unterschied der Werte angenehm – unangenehm selbst ein absolute r Unterschied, der vor der Kenntnis dieser Dinge klar ist.

Auch daß das Angenehme dem Unangenehmen vorgezogen wird (ceteris paribus), ist kein Satz, der auf Beobachtung und Induktion beruht; er liegt im Wesen dieser Werte und im Wesen des sinnlichen Fühlens. Würde uns z. B. ein Reifender, ein Historiker, oder ein Zoologe eine Menschen- und Tierart beschreiben, bei der das Gegenteil der Fall wäre, so würden wir dem »a priori« keinen Glauben schenken und zu schenken brauchen. Wir würden sagen: »Dies ist ausgeschlossen; diese Wesen fühlen höchstens andere Dinge als angenehm und unangenehm wie wir; oder aber, sie ziehen nicht Unangenehmes dem Angenehmen vor, sondern es muß für sie ein (uns vielleicht unbekannter) Wert einer Modalität bestehen, die »höher« ist als die Modalität dieser Stufe, und indem sie diesen Wert »vorziehen«, nehmen sie nur das Unangenehme »auf sich«; oder es liegt eine Perversion der Begierden vor, vermöge deren sie lebensschädliche Dinge »als angenehm« erleben usw. Wie alle diese Zusammenhänge ist eben auch der, den unser Satz ausspricht, gleichzeitig ein Verständnissgesetz für fremde Lebensäußerungen und konkrete, z. B. historische Wertschätzungen (ja selbst der eigenen z. B. in der Erinnerung); und er ist daher bei allen Beobachtungen und Induktionen bereits vorausgesetzt. Er ist z. B. aller ethnologischen Erfahrung gegenüber »a priori«.

Auch kann diesen Satz und seinen Tatbestand keine entwicklungs-theoretische Betrachtung weiter »erklären«. Es hat z. B. keinen

Sinn zu fagen, diese Werte (und ihr Vorzugsgefetz) seien »entfanden« als Anzeichen von Bewegungskombinationen, die sich für das Individuum oder die Art als zweckmäßig erwiesen haben. Denn was so erklärt werden kann, das ist immer nur die Bindung des begleitenden Gefühlszustandes an bestimmte, auf Dinge gehende Handlungsimpulse – niemals die Werte selbst und ihr Vorzugsgefetz. Dieses selbst gilt unabhängig von allen Organisationen.

Den Selbstwerten des Angenehmen und Unangenehmen entsprechen besondere Gruppen von konsekutiven Werten (technischen Werten und Symbolwerten), auf die hier nicht näher einzugehen ist.¹

2. Als eine zweite Wertmodalität hebt sich der Inbegriff von Werten des vitalen Fühlens heraus. Die Sachwerte dieser Modalität – sofern sie Selbstwerte sind – sind alle jene Qualitäten, die von dem Gegensatz des »Edlen« und »Gemeinen« (oder auch des »Guten« in der besonderen Prägnanz des Ausdruckes, in der es dem »Tüchtigen« gleichsteht, und nicht dem »Bösen«, sondern dem »Schlechten« entgegengesetzt ist) umspannt sind.² Als konsekutive Werte (technische und Symbolwerte) entsprechen diesen Werten alle jene Werte, die in der Bedeutungssphäre des »Wohles« oder der »Wohlfahrt« gelegen sind³, und die dem Edlen und Unedlen untergeordnet sind; als Zustände gehören dazu alle Modi des Lebensgefühls (z. B. das Gefühl des »aufsteigenden« und des »niedergehenden« Lebens, das Gesundheits- und Krankheitsgefühl, das Alters- und Todesgefühl, Gefühle wie »matt«, »kraftvoll« usw.); als gefühlsmäßige Antworthreaktionen z. B. das Sichfreuen und Betrüben (einer gewissen Art); als triebhafte Antworthreaktionen »Mut« und »Angst«, Racheimpuls, Zorn usw. Der ungemeine Reichtum dieser Wertqualitäten und ihrer Korrelate kann hier nicht einmal angedeutet werden.

1) Sie sind zum Teil technische Werte für die Herstellung angenehmer Dinge und einen sich dann im Begriffe des »Nützlichen« (»Zivilisationswerte«), zum Teil für den Genuß solcher und heißen dann Luxuswerte.

2) »Edel« und sein Gegensatz wird auch sprachlich ja vor allem auf Lebenswerte angewandt (»edles Roß«, »edler Baum«, »edle Rasse«, »Adel« usw.).

3) »Wohl« und »Wohlfahrt« fallen also durchaus nicht mit den Lebenswerten überhaupt zusammen; der Wert der Wohlfahrt bestimmt sich vielmehr selbst danach, wie weit das Individuum oder die Gemeinschaft edel oder gemein sind, die sich wohl (oder übel) befinden. Andererseits ist das »Wohl« als Lebenswert der bloßen »Nützlichkeit« (und dem Angenehmen) überlegen; die Wohlfahrt einer Gemeinschaft z. B. der Summe ihrer Interessen (als Gesellschaft).

Die vitalen Werte sind eine völlig selbständige Wertmodalität und können weder auf Werte des Angenehmen und Nützlichen noch auf geistige Werte irgendwie »zurückgeführt« werden. Die Verkenning dieser Tatsache halten wir für ein Grundbrechen der bisherigen ethischen Lehren. Auch Kant setzt stillschweigend voraus, daß sie sich auf bloß hedonische Werte zurückführen lassen, indem er meint, alle Werte in gut – böse und angenehm – unangenehm aufteilen zu können.¹ Nun gilt das aber nicht einmal für die »Wohlfahrtswerte«, geschweige für den vitalen Selbstwert des Edlen.

Der letzte Grund für diese Nichtbeachtung der Eigenart dieser Modalität ist aber die Verkenning der Tatsache, daß »Leben« eine echte Wesenheit ist, nicht ein »empirischer Gattungsbegriff«, der nur die »gemeinsamen Merkmale« aller irdischen Organismen in eins faßt. Doch kann hier darauf nicht eingegangen werden.

3. Von den Lebenswerten scheidet sich als eine neue modale Einheit ab der Wertbereich der »geistigen Werte«. Sie tragen schon in der Art ihrer Gegebenheit eine eigentümliche Abgelöstheit und Unabhängigkeit gegenüber der gesamten Leib- und Umweltsphäre in sich und geben sich als Einheit auch darin kund, daß die klare Evidenz besteht, Lebenswerte für sie opfern zu »sollen«. Die Akte und Funktionen, in denen wir sie erfassen, sind Funktionen des geistigen Fühlens und Akte des geistigen Vorziehens und Liebens und Hassens, die sich von den gleichnamigen vitalen Funktionen und Akten sowohl rein phänomenologisch als auch durch ihre Eigengesetzmäßigkeit abheben (die auf irgendeine noch »biologische« Gesetzmäßigkeit unreduzierbar ist). Diese Werte sind nach ihren Hauptarten: 1. die Werte von »schön« und »häßlich« und der gesamte Bereich der rein ästhetischen Werte; 2. die Werte des »Rechten« und »Unrechten«, Gegenstände, die noch »Werte« sind und völlig verschieden vom »Richtigen« und »Unrichtigen«, d. h. einem Gesetze Gemäßen; und welche die letzte phänomenale Grundlage für die Idee der objektiven Rechtsordnung bilden, als welche von der Idee des »Gesetzes« und der Idee des Staates und der in ihm begründeten Idee der Lebensgemeinschaft unabhängig ist (erst recht von aller positiven Gesetzgebung);² 3. die Werte der »reinen Wahrheitserkenntnis«,

1) Siehe z. B. Kr. d. pr. V., I. T., I. Bd., II. Hptst. Die Hedonisten und Utilisten machen den Fehler, diese Wertmodalität auf das Angenehme und Nützliche zurückführen zu wollen; die Rationalisten meist (wie Kant) – ebenso irrig – auf die geistigen (und besonders die rationalen) Werte.

2) Das »Gesetz« ist lediglich ein Konsekutivwert für den Selbstwert der Rechtsordnung; das positive Gesetz (eines Staates z. B.) aber der Konsekutiv-

wie sie (im Unterschiede von der durch den Zweck der Beherrschung der Erscheinungen mit geleiteten positiven »Wissenschaft«) die Philosophie zu realisieren sucht.¹ Die »Wissenschaftswerte« sind daher zu den Erkenntniswerten konsekutiv. Die konsekutiven (technischen und Symbolwerte) für die geistigen Werte überhaupt sind die sogenannten »Kulturwerte«, die ihrer Natur nach bereits zu der Güterwertphäre gehören (z. B. Kunstschätze, wissenschaftliche Institutionen, positive Gesetzgebung usw.). Als zutändige Korrelate haben diese Werte die Reihe derjenigen Gefühle, die wie z. B. geistige Freude und Trauer (im Unterschiede zu noch vitalem »Froh«- und »Unfrohsin«) das phänomenale Charakteristikum haben, daß sie nicht erst dadurch am »Ich« als dessen Zustände erscheinen, daß »zunächst« der Leib als Leib dieser Person zur Gegebenheit kommt, sondern daß sie unvermittelt durch diese Gegebenheit überhaupt in die Erscheinung treten.² Auch variieren sie unabhängig vom Wechsel der Zustände der vitalen Gefühlsphäre (und natürlich erst recht der sinnlichen Gefühlszustände); nämlich unmittelbar abhängig von der Variation der Werte der Gegenstände selbst nach eigenen Gesetzen.

Endlich gehören zu ihnen besondere Antworthreaktionen wie »Gefallen« und »Mißfallen«, »Billigen« und »Mißbilligen«, »Achtung« und »Mißachtung«, »Vergeltungstreiben« (im Unterschiede zum vitalen Rachimpuls), »geistige Sympathie«, wie sie z. B. Freundschaft begründet usw.

4. Als letzte Wertmodalität endlich tritt scharf abgegrenzt von den bisher genannten hervor jene des Heiligen und Unheiligen, die wiederum eine nicht weiter definierbare Einheit gewisser Wertqualitäten ausmacht. Gleichwohl haben sie insbesondere eine sehr bestimmte Bedingung ihrer Gegebenheit: Sie erscheinen nur an Gegenständen, die in der Intention als »absolute Gegenstände« gegeben sind. Unter diesem Ausdruck verstehe ich nicht etwa eine besondere definierbare Klasse von Gegenständen, sondern (prinzipiell) jeden Gegenstand in der »absoluten Sphäre«. Wiederum ist diese Wertmodalität ganz unabhängig von dem, was

wert für die für ihn gültige (objektive) »Rechtsordnung«, die Gesetzgeber und Richter gemeinam zu realisieren haben.

1) Wir sprechen vom Wert der »Erkenntnis«, nicht etwa von dem der Wahrheit selbst. »Wahrheit« gehört überhaupt nicht unter die Werte; doch können die Gründe hierfür hier nicht aufgewiesen werden.

2) Siehe hierzu die eingehende Begründung im II. Teile dieser Abhandlung im Abschnitt: Materiale Ethik und Hedonismus.

zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern an Dingen, Kräften, realen Personen, Institutionen usw. als »heilig« gegolten hat (von fetischistischen Vorstellungen bis zum reinsten Gottesbegriff). Das sind Fragen des jeweiligen positiven Güterbestandes in dieser Wertesphäre, die nicht in die apriorische Wertlehre und Lehre von der Rangordnung der Werte gehören.¹ In Hinsicht auf die Werte des Heiligen sind nun aber alle anderen Werte gleichzeitig als Symbole für diese Werte gegeben.

Als Zustände entsprechen dieser Wertreihe die Gefühle der »Seligkeit« und »Verzweiflung«, die vom »Glück« und »Unglück« ganz unabhängig da sind und auch unabhängig von ihm bleiben und wechseln, und welche »Nähe« und »Ferne« vom Heiligen im Erleben gleichsam abmessen.

Spezifische Reaktionen auf diese Wertmodalität sind »Glaube« und »Unglaube«, »Ehrfurcht«, »Anbetung« und analoge Haltungen.

Dagegen ist der Akt, in dem wir die Werte des Heiligen ursprünglich erfassen, der Akt einer bestimmten Art von Liebe (deren Wertrichtung allen Bildvorstellungen und allen Begriffen von den heiligen Gegenständen vorhergeht und sie bestimmt), zu dessen Wesen es aber gehört, auf Personen, d. h. auf etwas von personaler Seinsform zu gehen, gleichgültig, was das für ein Inhalt ist, und welcher »Begriff« von Personen dabei vorhanden ist. Der Selbstwert in der Sphäre der Werte »heilig« ist daher wesensgemäß ein »Personwert«.

Konsekutive Werte für die heiligen Personwerte (sowohl technische als Symbolwerte) sind die teils im Kult, teils in den Sakramenten gegebenen Wertdinge und Verehrungsformen. Sie sind wahre »Symbolwerte«, nicht etwa bloße »Wertymbole«.

Wie sich diese Grundwerte mit den Ideen von Person und Gemeinschaft verknüpfen und »reine Persontypen« wie Heiliger, Genius, Held, führender Geist, Künstler des Genusses und deren zugehörige technische Berufe (z. B. Priester usw.), sowie die reinen Typen der Gemeinschaftsarten, wie Liebesgemeinschaft (und ihre technische Form, die Kirche), Rechtsgemeinschaft und Kulturgemeinschaft, Lebensgemeinschaft (und ihre technische Form, der Staat), endlich die bloßen Formen der

1) So ist z. B. der Eid eine Behauptung und ein Versprechen im Hinblick auf den Wert des Heiligen, gleichgültig, was für den betreffenden Menschen heilig ist und wobei sie schwören.

fog. »Gefellchaft« aus sich gewinnen lassen, sei hier – wo wir uns nur an das Elementarste halten – nicht weiter entwickelt.

Auch diese Wertmodalitäten – sage ich – stehen nun in einer apriorischen Rangordnung, die den ihnen angehörigen Qualitätenreihen vorhergeht, und die für Güter so beschaffener Werte darum gilt, weil sie für die Werte der Güter gilt. Die Werte des Edlen und Gemeinen sind eine höhere Wertreihe als die des Angenehmen und Unangenehmen; die geistigen Werte eine höhere Wertreihe als die vitalen Werte, die Werte des Heiligen eine höhere Wertreihe als die geistigen Werte.

Doch sei auf die nähere Begründung dieser Sätze hier nicht eingegangen.

III.

Materiale Ethik und Erfolgsethik.

Ein anderer der Wesenszusammenhänge, die wir an die Spitze der Untersuchung stellten, ist nach Kant der Satz: es könne nur eine formale Ethik den Wert von Gut und Böse in die Gefinnung verlegen; und es müsse jede materiale Ethik notwendig auch »Erfolgsethik« sein, d. h. eine Ethik, die den Wert der Person und des Willensaktes, ja alles übrigen Verhaltens überhaupt von der Erfahrung über die praktischen Folgen abhängig mache, welche deren Wirken in der realen Welt besitzt. Nun ist ohne allen Zweifel daran festzuhalten, daß alle Erfolge des sittlichen Handelns für den sittlichen Wert der Personen, Akte, Handlungen vollständig gleichgültig sind. Jeder Versuch also, den Begriff der »Gefinnung« als einen bloßen Hilfsbegriff einzuführen, durch den bloß eine »konstante Disposition« zu bestimmten Arten positiver oder negativer Handlungserfolge bezeichnet würde, ihren Wert also als einen bloßen Dispositionswert zu betrachten, scheidet an der eindeutigen Klarheit des sittlichen Gefühls und des auf seine Inhalte gegründeten sittlichen Urteils. Die sittliche Relevanz eines praktischen Verhaltens von einer Berechnung der auf Grund der realen Verhältnisse und deren Kausalzusammenhang wahrscheinlichen Folgen abhängig zu machen, ist prinzipiell ein widersinniges Verhalten. Auch »Gefinnung« muß daher, soll sie überhaupt einen sittlichen Wert besitzen, sich als ein aufzeigbarer Tatbestand in der Bildungsweise eines Willensaktes unmittelbar aufweisen lassen. Daß es dann außerdem noch Dispositionen »für« eine Gefinnung geben mag, ist eine ganz andere Frage. Was ist es nun, was Kant unter »Gefinnung« eigentlich versteht? Kant

unterscheidet zunächst mit Recht die »Gefinnung« von der »Absicht«. Nicht die Absicht, sagt er ausdrücklich, im Unterschiede zum Erfolge ist der ursprüngliche Träger von sittlich gut und böse, sondern die »Gefinnung«, »in der die Absicht gesetzt wird«. Sie sei also die bloße »Form der Setzung einer Absicht«. Eben das schliesse aus, daß sie selbst noch eine »Materie« habe, wie eine solche der Absicht zweifellos zukommt. Da weiterhin alle Materie des Wollens und Strebens nach Kant notwendig in der Beziehung des Gewollten auf unseren sinnlichen Luftzustand beruht, und solche Luft sich in ihrer erstmaligen Gegebenheit immer notwendig als ein (noch nicht beabsichtigter) Erfolg irgendeines Handelns auf die Welt resp. irgendeiner durch die Welt erfolgenden Reizung darstellt, so muß jede Inbetrachtung der »Materie« des Wollens nach seiner Meinung auch bereits einschließen, daß der »Erfolg« für diese Materie maßgebend wird.

Ich setze mit der Kritik dieser Sätze zunächst ein beim Begriffe der Gefinnung. Mit vollem Rechte hebt Kant hervor, daß die »Gefinnung« sich von aller bloßen »Absicht« und erst recht natürlich allem »Vorfat« scharf unterscheidet. Es ist ein phänomenaler Tatbestand, daß wir in der gleichen Gefinnung ein und derselben Sache gegenüber verharren können, während unsere Absichten ihr gegenüber einem Wechsel unterliegen, wie andererseits bei derselben Absicht die Vorsätze noch sehr verschieden ausfallen können. Die Gefinnung liegt also sicher eine Stufe tiefer wie die Absicht. Die Absicht erfolgt in ihrer Bildung, wie Kant richtig gesehen hat, bereits in Abhängigkeit von der zufälligen Lebenserfahrung des Individuums und damit auch von den Erfolgen des Handelns resp. von Dispositionen, die frühere Handlungen gesetzt haben (seien es auch solche unserer Vorfahren, in welchem Falle die Dispositionen mit »vererbten Anlagen« zusammenfallen). Dagegen finden wir das Phänomen der Gefinnung deutlich in solchen Fällen vor, wo es zu einer bestimmten Absichtsbildung z. B. einem Menschen gegenüber überhaupt nicht gekommen ist. Kommt ein Mensch zu uns und mutet uns einen bestimmten Schritt zu, den wir für ihn machen sollen, so ist das allererste, was wir erleben, ein Strebensakt, der entweder in die Richtung »positiver Werte« oder »negativer Werte« in bezug auf diesen Menschen abzielt. Und dies ganz unabhängig davon, ob wir uns auch die Absicht gebildet haben, den uns zugemuteten Schritt in irgendeiner Art und Weise zu tun oder nicht zu tun. Wir sagen dann: es sei dies ein Unterschied der »Gefinnung«, die wir gegen ihn haben. Gefinnung in diesem Sinne ist durchaus eine erfahrbare Tatsache, und sie ist

zweitens eine Tatsache, die insofern mehr ist als eine bloße »Weise« und »Form« des Strebens, als in ihr eine Richtung auf bestimmte positive oder negative Werte bereits klar gegeben ist, in deren Grenzen dann die eigentliche Ablichtbildung allein zu erfolgen vermag. So recht also Kant mit seiner Ansicht hat, es sei die »Gefinnung« und nicht die Ablicht der ursprüngliche Träger von gut und böse, so sehr irrt er darin, daß er das, was er Gefinnung nennt, einmal für ein Unerfahrbares und zweitens für eine bloße »Form« der Setzung der Ablicht hält. Da nach ihm erfahrbar immer nur bereits die gesetzten Ablichten sind, die Gefinnung aber nur die »Form von deren Setzung« ist, so könnte auch die Gefinnung nie eigentlich erfahren werden. Dem ist aber in keiner Weise so. Gewiß müssen wir unsere Gefinnung gegen jemand nicht, wie es jene Dispositionstheorie meint, erst aus der vergleichenden Erfahrung unseres Verhaltens in mehreren Lebensmomenten gegen ihn erschließen; sondern es ist mit ihr selbst auch ihre Fortdauer und ihre Unabhängigkeit von der wechselnden Lebenserfahrung uns bewußt. Gleichwohl aber ist auch die Gefinnung noch ein Gegenstand der »Erfahrung«, wenn auch einer Erfahrung anderer Art als jener induktiven Erfahrung. Nur aus diesem Grunde ist auch eine bewußte Gemeinschaft einer Mehrheit von Individuen in einer Gefinnung und die Herrschaft einer Gefinnung in einem bestimmten Kreise von Menschen möglich. Wäre die Gefinnung gleichzeitig unerfahrbar und der Träger der sittlichen Werte, so wäre der Begriff einer »bewußten Gefinnungsgemeinschaft« widerspruchsvoll.¹ Ebenfowenig aber ist die Gefinnung eine bloße Form der Ablichtsetzung. Wäre dies der Fall, so wären die einzigen Prädikate, welche die Gefinnung erhalten könnte, die von »gesetzmäßig« und »gesetzwidrig«. Ja, da nach Kant das Wesen der Gefinnung, im Unterschiede von einem der Gefinnung baren Sichdrängen-lassen zu regellosen Ablichten, gerade in der gesetzmäßigen Form der Reihung dieser Ablichten bestehen soll, so könnte es auch eine »gesetzwidrige Gefinnung« überhaupt nicht geben, und das Gute wollen siele mit dem »gefinnungsvollen Wollen« überhaupt zusammen. Dem ist aber keineswegs so. Es gibt ohne Zweifel neben gesetzmäßiger und gesetzwidriger auch gute und böse Gefinnung, und innerhalb dieser Arten noch eine große Fülle von Quali-

1) Alle Gemeinschaft wäre dann jene äußerliche Form derselben, die erst auf der Idee des »Vertrages« aufgebaut ist.

täten der Gefinnung, z. B. wohlwollender, liebevoller, rachsüchtiger, mißtrauischer, vertrauensvoller Gefinnung usw., die, obgleich sie wahre Gefinnungsqualitäten darstellen, durchaus noch unabhängig sind von den in den Grenzen dieser Qualitäten variierbaren Absichten, die auf Grund der zufälligen Erfahrung (der assoziativen Sphäre und der in ihr liegenden Verknüpfungsmöglichkeiten) daraus hervorgehen können. Auch die gesetzmäßige und die gesetzwidrige Gefinnung ist unter diesen Qualitäten nur ein besonderes Paar. Schon aus diesem Grunde fällt eine Ethik, die den sittlichen Wert eines Wollens in seinem Gefinnungsgrunde an erster Stelle sucht, durchaus nicht mit einer formalen Ethik zusammen.

Ist nun innerhalb der Aktwerte der ursprünglichste Träger des sittlichen Wertes die Gefinnung, so kommt doch auch den übrigen Stufen des Willensaktes sowie der Handlung ein sittlicher Wert zu. Gefinnung ist nicht der einzige Träger der sittlichen Werte, sondern nur derjenige Träger, der sittlichen Wert besitzen muß, sofern auch Absicht, Vorfaß, Entschluß und das Handeln selbst einen solchen besitzen soll. Auch Kant sagt, die Gefinnung sei zwar der ursprünglichste Gegenstand, aber nicht der einzige Gegenstand sittlicher Werte. Gleichwohl aber bringt es seine Theorie mit sich, daß alles Weitere, was über jenen Ursprungspunkt der Gefinnung hinausliegt, alles, was aus der Gefinnung folgen kann und im normalen Falle auch folgt, einem bloßen Naturmechanismus verfallen sein müßte (mit Einschluß des psychischen Mechanismus); was wieder zur Folge hätte, daß die übrigen Stufen der Willenshandlungen überhaupt keine neuen Träger sittlicher Werte, die zur Gefinnung noch hinzukommen, darstellen. Nun ist es zweifellos, daß der sittliche Wert der Gefinnung fundierend ist für den sittlichen Wert des Handelns. Ohne gute Gefinnung auch keine gute Handlung. Aber gleichwohl bestimmt das Hinzutreten der Handlung (und ihrer besonderen Qualität) zur guten Gefinnung auch einen neuen Träger des sittlichen Wertes, der in der Gefinnung noch nicht enthalten war. Die Anerkennung dieses Satzes freilich ist daran gebunden, daß auch eine materiale Spezifikation der Gefinnung anerkannt wird, d. h. eine solche, die in keiner Weise erst aus der Rückwirkung des Handlungserfolges auf die Person resultiert, sondern unabhängig von dieser ist. Denn gälte, daß die Gefinnung nur das Bewußtsein der Gesetzmäßigkeit oder Gesetzwidrigkeit ist, in der die Setzung eines Inhaltes der Absicht erfolgt, so ist klar, daß auch jede beliebige Absichtsmaterie und erst recht jeder beliebige Vorfaß und jede beliebige Handlung sowohl aus guter Gefinnung wie aus schlechter

Gefinnung fließen könnte. Die Gefinnung vermöchte dann in keiner Weise den Inhalt dieser Stufen bis zur Handlung zu determinieren; und durch diese Zusammenhangslosigkeit mit ihr als dem ursprünglichen Träger der Werte gut und böse vermöchte auch die Handlung selbst nicht mehr Träger für diese Werte zu sein. Sie träte wie ein Naturvorgang, der jenseits aller Einflußsphäre des Willens liegt, einfach zur Gefinnung hinzu und wäre wie ein solcher auch sittlich indifferent. Es wäre damit natürlich auch völlig ausgeschlossen, daß wir einen Menschen jemals nach seinen Handlungen, ja selbst nach seinen Absichten beurteilen könnten. Es könnte ja dann prinzipiell jede Absicht und jede Handlung aus »guter« und »böser Gefinnung« fließen. Auch Menschen, von denen wir sagen, sie hätten uns »zeitlebens Liebe erwiesen«, sie seien unsere »besten Freunde«, könnten hiernach doch ganz entgegengesetzter Gefinnung sein, wie wir meinen, und der eingefleischteste Verbrecher, dessen Leben eine fortgesetzte Kette schlechter Handlungen bildet, könnte doch bei alledem ein Mensch »guter Gefinnung« sein. Es wäre auch hier wie bei Calvin, nach dessen Lehre zwischen den »Erwählten« und »Verworfenen« im Handeln kein bestimmt angebbarer Unterschied sein soll. Wenn nun aber auch der alte Satz »nur Gott sieht den Menschen ins Herz« gegen alles vorschnelle Aburteilen seine erzieherische Berechtigung haben mag, so ist doch eine Verlegung des Trägers des sittlichen Wertes bis an eine Stelle, wo er prinzipiell unsichtbar und unerkennbar bleiben muß – und das ist die Folge der Kantischen Bestimmungen – ein Verfahren, das von allem praktischen ethischen Skeptizismus vielleicht nur den Worten nach verschieden ist.

Faktisch steht es eben nicht so. Die Gefinnung, d. h. jene Gerichtetheit des Wollens auf den jeweilig höheren Wert und seine Materie, schließt eine vom Erfolge, ja von allen weiteren Stufen des Willensaktes unabhängige Wertmaterie in sich. Wenn sie dann auch nicht Absicht, Voratz und Handlung eindeutig bestimmt, so ist das, was zur Materie dieser werden kann, doch bereits abhängig von der Wertmaterie der Gefinnung, so daß die Besonderheit dieser Wertmaterie auch bestimmend für dasjenige wird, was in einem bestimmten Falle Absicht, Voratz und Handlung werden kann. Die Bedeutung, die also der Gefinnung zukommt, besteht darin, daß sie einen material apriorischen Spielraum für die Bildung möglicher Absichten und Vorätze und Handlungen bis in die die Handlung unmittelbar regierende Bewegungsintention darstellt; daß sie gleichsam alle diese Stufen der Handlung bis zum Erfolge mit ihrer Wertmaterie durchdringt. Ebendeshalb kann sie

auch in der Handlung wahrhaft zur Erscheinung gelangen, in ihr anschaulich gegeben sein, ohne daß irgendein »Schluß« auf sie stattfinden müßte. Die »Gefinnung« hat das Eigentümliche an sich, daß sie gegenüber dem Wechsel der Qualitäten des Strebens sowie gegenüber dem Unterschiede, der in dessen Intention auf die Wirklichkeit des Erstrebten vorliegt, Konstanz bewahrt. Nicht nur in den Absichten, Vorlägen und Handlungen, sondern auch schon im Wunsche und seinen Ausdrucksäußerungen tritt daher ihre Materie in die Erscheinung; sie durchtränkt auch das Phantasieleben des Strebens bis hinein in die Träumerei und den Traum, und sie vermag auch äußerlich selbst in Fällen, wo Wollen- und Handeln können verschwindet, z. B. bei krankhafter Abulie und Apraxien aller Art, in den Ausdrucksphänomenen, in Lächeln, Gesten usw., in die Erscheinung zu treten. Ja das Ausdrucksphänomen ist häufig ein deutlicherer Zeuge für ihre Richtung, insofern wir oft die Gefinnung an den Ausdrucksphänomenen noch erkennen, wo das Reden, Handeln usw. die wahre Gefinnung verbergen soll. Die »Gefinnung« ist auch bereits in jenem so bedeutamen Vorgange der Absichtsbildung wirksam, der »sittliche Überlegung« genannt wird und in einem inneren fühlenden Durchgehen und Durchprüfen möglicher Absichten und ihren Werten besteht. Nun ist es gewiß richtig, daß der Inhalt bloßer Phantasiewünsche und der Inhalt faktischer Absichten und Vorläge (auch dem ethischen Werte nach) die größten Differenzen aufweisen kann, daß z. B. in seinem Phantasieleben derselbe Mensch ein Verbrecher ist, der in seinem wirklichen die strengste Korrektheit darstellt. Gleichwohl würde ein genaues Hinsehen auch in diesem Falle die Absichten noch von der diese beiden Teile des Strebenslebens gemeinsam durchwaltenden »Gefinnung« abhängig finden. Als Zeichen der »Gefinnung« unterliegt auch der Wunsch bereits sittlicher Beurteilung; wogegen Wollen und Handlung, wenn sie zwar auch als solche »Zeichen« für die Gefinnung fungieren können, doch auch selbständige Träger sittlicher Werte darstellen.

»Gefinnung«, sagen wir, vermag die Absichtsbildung zu determinieren, und es gehört zu ihrem Wesen, daß sie im Wechsel der Absichten in bezug auf dieselbe Sache Dauer bewahrt. Das heißt nicht, daß die Gefinnung nicht selbst wieder einer Veränderung unterworfen sein kann; wo immer aber eine Gefinnungsänderung vorliegt, kann diese niemals darauf zurückgeführt werden, daß Willensakte und Handlungen andere als die erwarteten Erfolge ge-

habt haben, oder daß durch Bildung neuer Absichten sich schließlich auch die Gefinnung verändert hat. Vielmehr variiert die Gefinnung primär und unabhängig von allen Absichtsbildungen; eine Gefinnungsänderung gibt daher dem gesamten Leben eine neue Richtung, wie wir dies z. B. in allen Fällen sittlicher »Bekehrungen« sehen. Andererseits aber ist die »Gefinnung« aus eben diesem Grunde für die bloße erzieherische Betätigung unerreichtbar. Denn nur das, was sich durch ein andersartiges Handeln, das wir ja zunächst allein durch bloße erzieherische Maßnahmen von einem Menschen erreichen können, in der Bildung seiner ferneren Willensregungen als abhängig erweist, kann zum Gegenstande einer »Erziehung« werden. Dagegen ist es, wie Kant mit Recht hervorhebt, wesentlich unmöglich, durch die Erziehung die »Gefinnung« zu beeinflussen oder zu verändern; nur das Verbergen der wahren Gefinnung, d. h. die Gefinnungsverlogenheit, kann durch Maßnahmen erreicht werden, die sich ein solches falsches Ziel setzen. Es war darum eine völlige Verkennung des im Kantischen Gefinnungsbegriffe gemeinten »Phänomens«, wenn Herbart ihn dahin deutete, daß an die Stelle der Gefinnung dauernde Dispositionen des Wollens und Handelns zu setzen seien, als welche letztere natürlich auch von der Erziehung hervorgebracht werden können. Wenn es im Wesen der »Gefinnung« liegt, zu dauern (nämlich gegenüber den wechselnden Absichten und Vorätzen), so ist damit über eine bestimmte Zeitdauer natürlich nichts gesagt; eine »Gefinnung« kann auch nur einen Augenblick währen.¹ Andererseits liegt in der bloßen Fortdauer eines Handelns, ja selbst einer Absichtsbildung in einer bestimmten positiven Wertrichtung auch während des ganzen Lebens nicht die mindeste Gewähr dafür, daß dieses Handeln und diese Absichten nicht die »wahre Gefinnung« geradezu zu verbergen bestimmt sind. Das Wesen aller pharisäischen Korrektheit besteht ja eben darin, daß solches stattfindet. Wie die Assoziationspsychologie überhaupt, deren besondere Anwendung an dieser Stelle zu jener völligen Verkennung der Tatsache der »Gefinnung« geführt hat, so ist auch diese Auffassung Herbarts von der pragmatistischen (hier pädagogisch-pragmatistischen) Voraussetzung aus entstanden, es müsse der Geist und die Seele so beschaffen sein, daß sie durch einen Erzieher grenzenlos beherrschbar und regierbar seien. Nun kann man zwar nach diesem Prinzip die beherrschbaren Elemente des Seelen-

1) Darum hat »Gefinnung« mit einem »angeborenen sittlichen Grundcharakter des Menschen« (Schopenhauer) selbstverständlich nicht das mindeste zu tun.

lebens herausfinden und ihre Abhängigkeit voneinander prüfen, um auf Grund eines solchen Bildes dem Erzieher, dem Staatsmann usw. einen Weg zu zeigen, wie er vorzugehen habe. Sehr verkehrt, ja lächerlich ist es aber, dieses »Bild« den faktischen Tatsachen des Geistes gleichzusetzen. Wäre die Gefinnung ein bloßer Niederschlag von einzelnen Handlungen, so wäre es freilich möglich, die Gefinnung durch die Erziehung zu beeinflussen, ja sie mit der Zeit zu »machen« – in irgendeiner vorher gewünschten Form. Da sie aber vielmehr das ist, was die Handlungen regiert, und auch da noch regiert, wo die Handlungen bestimmt sind, die Gefinnung zu verbergen, so ist solches Unternehmen widersinnig, und es gilt, was Kant treffend hervorhebt, daß »gute Absichten, auf eine schlechte Gefinnung gepropft, lauter Schein« ergeben.

Da Gefinnung keine Disposition ist, sondern eine aktuelle anschauliche Gegebenheit, so ist sie auch grundverschieden von dem, was wir gemeinhin als den »Charakter« eines Menschen bezeichnen. Denn hierunter wird gewöhnlich verstanden die konstante Ursache, die in ihm für seine einzelnen Handlungen, die uns zunächst von außen her entgegentreten, besteht. Der »Charakter« ist hierbei stets eine bloß hypothetische Annahme von etwas, was uns selbst nie gegeben ist, und das nur auf dem Wege der Induktion in solcher Beschaffenheit angenommen wird, daß die in der Erfahrung gegebenen Handlungen daraus erklärbar werden. Handelt z. B. jetzt ein Mensch in einer Richtung, die unserer bisherigen Annahme von der Beschaffenheit seines »Charakters« widerspricht, so tritt an Stelle unseres bisherigen Bildes seines Charakters eben ein anderes Bild. Völlig anders steht es mit der Gefinnung. Sie wird nicht aus den vorliegenden Handlungen erschlossen, sondern sie wird in ihnen (aber auch in der ganzen Fülle von Ausdrucksercheinungen dieses Menschen) erschaut; und es ist, wie oft mit Recht hervorgehoben worden ist, sehr häufig eine Kleinigkeit, die uns auch nach Kenntnis einer großen Menge von Handlungen des betreffenden Menschen plötzlich seine wahre Gefinnung aufweist. Ja die automatische Ausdrucksercheinung ist hierfür oft ein weit besseres Material als die willkürliche Rede, zu welcher ja die Handlung, die Ausdrucksercheinung, häufig genug in scharfem Widerspruche steht. Und andererseits pflegen wir da, wo wir die Gefinnung eines Menschen zu kennen meinen, nicht so vorzugehen wie im obengenannten Falle, daß wir nämlich bei Kenntnisnahme neuer Handlungen unser Bild von seiner Gefinnung ändern (wie im Falle des »Charakters«), sondern so, daß wir sagen: wir müssen die Handlung

noch nicht vollständig verstanden haben, da sie, in dieser Weise verstanden, der uns bekannten Gefinnung widerspricht, es ist notwendig, sie genauer zu analysieren; d. h. wir korrigieren unsere Auffassung dieser Handlung hier nach der uns bekannten Gefinnung des Menschen, die mithin eine von der Reihe der Handlungen selbst unabhängige und nicht aus ihr induzierte Tatsache der Anschauung darstellt, deren Evidenz keine induktive Gewißheit, sondern wahre Einsicht darstellt.

Aus diesen Gründen ist die Gefinnung auch in solchen Fällen noch einer Erkenntnis zugänglich, wo auf Grund von Abweichungen gegenüber der normalen Absichts-, Vorsatz- und Entschlußbildung die Handlungen, Entschlüsse und Absichten zu einem ganz entgegengesetzten Schlusse auf die Gefinnung leiten müßten. Ist z. B. auf Grund einer Begehrensperversion auch die Absichtsbildung von dieser Perversion mitbetroffen, so kann ein Mensch, wenngleich seine Gefinnung liebevoll ist, dennoch die Absicht hegen, dem andern nicht Wohl, sondern Weh zu bereiten (was sofort auch daran hervortreten wird, daß der betreffende Mensch auch sich selbst Weh bereiten will). Und auch da, wo eine normale Absichts- und Vorsatzbildung völlig aufgehoben ist, wie bei vielen schweren organischen Gehirnkrankheiten, gibt es zuweilen noch gleichsam eine Lücke, durch die wir trotz aller Durchbrechungen und Störungen all der Wege, die von einer Gefinnung zu einer Handlung führen, noch die Güte oder die Bosheit ufw. der Gefinnung des betreffenden Menschen erblicken können. Denn die Gefinnung stellt auch dasjenige dar, was durch bloße psychische Erkrankung, wie schwer eine solche immer sei, nicht perturbiert, zerstört oder verändert werden kann; wie tief auch diese Perturbationen sich auf alle Stufen erstrecken mögen, die von ihr bis zur Handlung führen. Auch würde eine genauere Analyse der hier in Betracht kommenden Tatsachen bei der großen Unabhängigkeit, die zwischen der sittlichen Charakterart der Kranken und den Krankheitstypen besteht, unter die sie fallen, zeigen, daß es hier noch ein Element geben muß, das als letzter Träger des sittlichen Willenswertes von den Krankheiten unbeeinflussbar ist.¹

Wie die Ausdrucksphänomene, so ist, sagte ich, auch die Handlung ein Tatbestand, an dem wir die Gefinnung selbst erschauen können. Insofern hat sie selbst nur Symbolwert für die Ge-

1) Nur da es sich so verhält, besteht zwischen »krank« und »sittlich schlecht«, »gesund« und »gut« eine scharfe Grenze, wie schwierig es auch sein mag, sie im Einzelfalle richtig zu bestimmen.

sinnung. Das aber schließt nicht aus, daß sie auch als Handlung einen Eigenwert besitzt. Ich mache das zunächst an folgendem Beispiele deutlich: Die Gefinnungsethik in der von uns bekämpften Form sagt z. B.: Fällt jemand ins Wasser, und schaut ein Gelähmter diesem Vorgange zu, so ist, sofern er nur den Willen hat, den Ertrinkenden zu retten, der hierin gegebene sittliche Tatbestand genau derselbe wie im Falle, daß ein Nichtgelähmter daselbe will, und ihn wirklich herauszieht. Nun ist es ganz zweifellos, daß die sich in beiden Fällen bekundende Gefinnung dieselbe sein kann und dann den gleichen sittlichen Wert besitzt. Schon das aber ist zuviel gesagt, wenn man behauptet, es liege im Falle des »Gelähmten« derselbe Willensakt mit demselben sittlichen Werte vor; denn dies ist aus dem einfachen Grunde nicht der Fall, weil es zu dem Faktum des »Tunwollens« im Falle des Gelähmten überhaupt nicht kommen kann. Der Gelähmte mag einen noch so heftigen »Wunsch« haben, daß er in der Lage sei, die rettende Tat zu vollziehen; »wollen« kann er sie nicht. Er befindet sich also dem Vorgange gegenüber, was sein Verhältnis zum Tunwollen und dessen Wert betrifft, in derselben Lage wie ein von dem Vorgang Abwesender, der dieselbe »Gefinnung« wie er hegt und den Tatbestand, daß Ertrinkende gerettet werden sollen, anerkennt. Es ist daher nicht richtig, daß in beiden Fällen die gleichen sittlichen Tatbestände vorliegen. Natürlich trifft den Lahmen nicht der mindeste sittliche Vorwurf; aber ein Teil des sittlichen Lobes, das den Handelnden trifft, vermag ihn gleichfalls nicht zu treffen. Eine dem Gesagten widersprechende Ansicht, die ausschließlich in der Gefinnung einen Träger des sittlichen Wertes sieht, müßte auf das Ressentiment der »Nichtkönnenden« zurückgeführt werden. Auch beachtet diese Richtung der Gefinnungsethik die Tatsache nicht, daß es Gefinnungstäuschungen gibt. Wir können lange einem Menschen gegenüber z. B. selbst etwas für unsere Gefinnung ihm gegenüber halten, was sofort ins Nichts zerfällt, wenn wir vor eine Situation gestellt sind, in der wir diese Gefinnung handelnd realisieren sollen. In diesem Falle haben wir uns über unsere eigene Gefinnung in Täuschung befunden. Denn wiewohl der Satz gilt, daß die Evidenz über den Bestand einer Gefinnung unabhängig von der durch sie bestimmten Willenshandlung ist, so gilt andererseits der Satz, daß eine echte Gefinnung im Gegensatz zu einer täuschenden Vorpiegelung einer solchen auch eine Willenshandlung, die ihr entspricht, notwendig (wenn auch nicht eindeutig) bestimmt. Und da dieser Zusammenhang ein

Wesenszusammenhang ist, kann man und muß man mit Recht sagen, daß sich erst in der Handlung die Gefinnung »bewähre«. Die »Bewährung« der Gefinnung in der Handlung ist eine Kategorie ganz eigener Art, die auf den genannten Zusammenhängen beruht. Sowenig die »Bewährung« die vor der Handlung bestehende Gefinnungsevidenz irgendwie ersetzen kann (wie z. B. der Pragmatismus fälschlich meint), so kommt ihr doch die Bedeutung zu, zwar nicht (wo der Wert als bloßer Selbstwert der Handlung besteht) die Gefinnung notwendig anzuzeigen, wohl aber da, wo sie fehlt und gleichwohl eine vermeintliche, ihr entsprechende Gefinnung vorliegt, die Unechtheit dieser Gefinnung an den Tag zu bringen respektive den faktischen Nichtbestand der vermeintlichen Gefinnungsevidenz. »Bewährung« darf daher nicht als eine nachträgliche Rechtfertigung durch den Erfolg verstanden werden und ist auch überall da, wo der Bewährungsgedanke die größte Rolle gespielt hat (wie z. B. im Calvinismus), nicht so verstanden worden. Andererseits aber ist die »Bewährung« nicht gleichbedeutend damit, daß die Handlung ein bloßer Erkenntnisgrund für die Natur der Gefinnung sei – als setze sie ein Urteilen und Schließen voraus. Die »Bewährung« liegt vielmehr ganz zwischen Gefinnung und Handlung selbst in einem Tatbestande, d. h. die Handlung ist als gefinnungsbewährend in einem besonderen und praktischen Erfüllungserlebnis selbst erlebt. Darum spielt die »Bewährung« auch keine geringere Rolle vor uns selbst als gegenüber Anderen. Erst in der Bewährung werden wir auch einer evidenten Gefinnung innerlich gewiß. Wie andererseits die Nichtbewährung, d. h. die Unterlassung dessen, was in unserer Gefinnung liegt, ein unmittelbares praktisches Widerstreitsbewußtsein bestimmt, das uns selbst unsere Gefinnung als Einbildung aufweist.

Ich komme noch einmal auf das Beispiel des Gelähmten zurück. Ich sagte, der Gelähmte komme nicht in die Lage, die Errettung des Menschen zu wollen, da er die Rettung zu wollen nicht in der Lage sei. Er mag sie zu wollen »bereit sein«, er kann sie nicht wirklich wollen. Anders stünde es in einem bestimmten Fall: In dem Falle nämlich, daß er bei dieser Gelegenheit die Tatsache seiner Gelähmtheit zu allererst erlebte. Er würde dann jenes besondere Erlebnis des Widerstandes, das sich auf seine Bewegungsintention und die daran sich reihenden abgestuften Bewegungsimpulse einstellt, als das praktische »Unmöglich« noch erleben. In diesem Falle läge ein Handlungsversuch vor, der in der Tat der wirklichen Handlung gleichwertig ist (wenigstens soweit es sich um sittliche Beurteilung handelt).

Eine völlige Verkehrung der Wahrheit wird aber von der falschen Gefinnungsethik dann erreicht, wenn es ihr zum bloßen Zielinhalte des Wollens wird, in der Handlung die Gefinnung zur Aufweifung zu bringen, anstatt daß das Handeln unmittelbar auf die Verwirklichung eines bestimmten Wertes gerichtet ist und nur aus der Gefinnung herausfließt und von ihr innerlich regiert wird. An diese Grenze aber scheint uns Kant mit seinem Satze gelangt zu sein: der wahrhaft Gute sei derjenige, dem z. B. bei einer Hilfeleistung es nur darauf ankomme, seine Pflicht zu tun, nicht aber so, »als ob ihm an der Wirklichkeit des fremden Wohles etwas gelegen wäre«. In diesem Satze ist die falsche Gefinnungsethik fast bis zur Absurdität gesteigert. Ein Wollen von etwas, an dessen Wirklichkeit »uns nichts gelegen« ist, ist, wie schon Sigwart hervorhob, ein Wille, »der das nicht will, was er will«. ¹ Das von Kant geforderte Verhalten ist also überhaupt unmöglich. Außerdem aber liegt dem Satze die falsche Meinung zugrunde, es könne als sittlich gelten, wenn es zum Inhalte des Wollens wird, »gelegentlich« fremden Leides durch eine Handlung der Hilfe eine sittliche Gefinnung (sei es vor uns selbst oder anderen) »an den Tag zu legen«. Dies aber ist faktisch Phariseismus, der die bloße Realisierung des Bildes eines guten Wollens (z. B. im Wunsche, so zu wollen) oder das Urteil über das Wollen »es ist gut« und seine Realisierung zum Inhalte des Wollens macht. ²

Analysieren wir nun genauer die Stufen, die in der Einheit einer Handlung enthalten sind, und diejenigen Kaufalfaktoren, welche die Variation dessen, was auf diesen Stufen im besonderen Falle liegt, noch bestimmen können.

Bezüglich der Handlung haben wir zu unterscheiden: 1. die Gegenwart der Situation und den Gegenstand des Handelns; 2. den Inhalt, der durch sie realisiert werden soll; 3. das Wollen dieses Inhaltes und seine Stufen, die von Gefinnung durch Absicht, Überlegung, Vorfaß bis zum Entschlusse führen; 4. die Gruppe der auf den Leib gerichteten Tätigkeiten, die zur Bewegung der Glieder führen (das »Tunwollen«); 5. die mit ihnen verknüpften Zustände von Empfindungen und Gefühlen; 6. die erlebte Realisierung des Inhaltes selbst (die »Ausführung«); 7. die durch den realisierten Inhalt gesetzten Zustände und Gefühle. Der vorletzte dieser Faktoren gehört durchaus noch zur Handlung. Nicht mehr dazu gehören aber die weiteren Kaufalfolgen der Handlung, die erst auf

1) Siehe Chr. Sigwart: »Vorfragen der Ethik«.

2) Dasselbe liegt vor, wenn z. B. gesagt wird: Handle so, daß du urteilen kannst, »ich bin gut«, oder so, daß du dich selbst achten kannst.

Grund der Annahme der Realisierung des Inhaltes (sei es vor oder nach dem Handeln selbst) etwa durch Schlüsse festgestellt werden können. Handlung und Kaufalfolgen ihrer sind also scharf zu scheiden. Diese letzteren sind nicht erlebt im Handeln, wie es jene Realisierung selbst ist.¹ Es führt von vornherein in die Bahn einer falschen Gefinnungsethik, wenn man die Handlung selbst oder diesen letzten Bestandteil ihrer als bloße »Kaufalfolge« des Wollens ansehen wollte; denn während die Handlung mit Einfluß dieses letzten Teiles derselben (der erlebten Ausführung) noch Träger sittlicher Werte ist, kann dies selbstverständlich für die Kaufalfolgen niemals gelten. Wäre die Handlung selbst schon eine bloße »Kaufalfolge des Wollens«, so könnte sie überhaupt nicht Träger sittlicher Werte sein. Dagegen ist die »Ausführung« ein »Teil« der Handlung und gehört zu ihrer Einheit. Es wäre auch ein Irrtum zu meinen, es sei dieser Unterschied etwa nur »relativ« oder »willkürlich«. Denn das kann nie »relativ« sein, was zu meiner Handlung noch als gehörig erlebt wird und was sich phänomenal als bloße Folge ihrer darstellt. Wie weit objektive Kaufalbeziehungen bei ihr in Rechnung gezogen werden, hat damit nichts zu tun. Es mag sein, daß der Inhalt des Wollens, d. h. das, von dem ich will, es sei wirklich, eine sehr entfernte Kaufalfolge von dem darstellt, was ich im Handeln realisiere – eine Kaufalfolge etwa, die ich vorher »berechnet« habe. Dann ist das Eintreten dieser Folge doch keineswegs zu meiner Handlung gehörig und ist auch nicht »Handlungserfolg«, sondern »Erfolg meiner Spekulation und Berechnung«. Dieser »Inhalt« ist denn auch von vornherein nicht »gegeben« als Inhalt des »Tunwollens«, sondern als »Folge dieses Tuns«, die im phänomenalen Gehalte des Handelns gar nicht steckt. Erfüllung (oder Nichterfüllung, resp. Widerstreit) ist aber die Ausführung nicht im Verhältnis zu dem Gehalte dessen, was ich als wirklich will, sondern im Verhältnis zum Tunwollen (wenn ich mich als das tuend erlebe, was ich tun will). Scharf tritt dieser Unterschied z. B. hervor in der Verschiedenheit, die besteht zwischen Fehlhandlungen und Fehlern oder Irrtümern, die ich in der Berechnung hinsichtlich der Kaufalverhältnisse mache, in die ich eingreife, oder der Werkzeuge und Mittel, die ich dabei gebrauche. Das Wesen der »Fehlhandlung« besteht darin, daß ich das, was ich tun will,

1) Im »Erfolge« liegt dagegen bereits das objektive Geschehen selbst als »Erfüllung« der Ausführung; dieser Charakter »als Erfüllung« fehlt dagegen der bloßen Kaufalfolge der Handlung.

nicht als wirklich von mir getan erlebe, nicht aber darin, daß ich mit meinem Tun nicht erreiche, was ich will; man denke z. B. an das »Vergreifen« im Unterschiede davon, daß der Gegenstand ein anderer ist, als für den ich ihn hielt.

Die erste hier für uns in Betracht kommende Grundfrage ist nun aber: Wie verhält sich der Willensinhalt zu jenem Ausführungsinhalte des Tuns? Und wie verhält sich der Willensinhalt zu dem Gegenstande, an dem wir handeln, dem »praktischen Gegenstande«, wie wir ihn im Unterschiede zu den Gegenständen bloß theoretischer Erfahrung nennen wollen. Was das erste betrifft, so will Kants These, in unserer Sprache, besagen:

1. Es sei jeder Willensinhalt – sofern er Inhalt ist und nicht die bloße Form des Wollens – immer auf dem Inhalte des Erfolges fundiert und jeder Willensinhalt »stamme« aus dem Erfolgsinhalte. Und eben darum müße eine materiale Ethik auch notwendig Erfolgsethik sein.

2. Es sei das, was aus dem Erfolgsinhalte wieder Willensinhalt werden könne, immer gleich den Teilen des Erfolgshaltens, die durch Rückwirkung auf den Handelnden Zustände der Luft bewirken.

In der Annahme des ersten Satzes folgt Kant jener – wie man sie genannt hat – »empiristischen« Lehre vom Wollen¹, wonach die Zustandsfolgen von zunächst rein reflektorischen Bewegungen (z. B. die Luft des Säuglings, die durch seine reflektorischen Saugbewegungen an der Mutterbrust und die hierdurch in Mund und Magen fließende Milch bewirkt wird) ein »Wollen« solcher Bewegungen, z. B. des Saugens, veranlassen; ein Tatbestand, der wieder nur durch die Reproduktion des Bewegungsbildes (gegeben in den bei der Bewegung mit gesetzten und durch sie veranlaßten spez. »Bewegungs-« und »Organempfindungen«) möglich sein soll. Denn nur unter der Voraussetzung dieser Willentheorie gewinnt seine Ableitung des Satzes, es sei jede materiale Ethik auch notwendig Erfolgsethik, Sinn und Halt.

Eben diese Voraussetzung ist es aber, die wir zurückzuweisen haben.

Denn weder »entsteht« der Willensinhalt auf die hier vermeinte Weise – nämlich als »Vorstellung« dessen, was eine lusterregende Wirkung oder (bei zunächst reflektorischen Bewegungen) eine Rück-

1) Nicht so weit geht Kant, das Streben selbst in Vorstellungen, Gefühle und Empfindungen auflösen zu wollen. Doch ist es fraglich, ob er sieht, daß das Streben nicht in einem Vorstellen fundiert ist; daß vielmehr ein Inhalt ebenso ursprünglich als erstrebt wie als vorgestellt gegeben sein kann. Auf alle Fälle ist nach ihm der Inhalt selbst erst durch den Bewegungserfolg und seine Rückwirkung auf die sinnlichen Luftzustände möglich.

wirkung dieser Art bestimmt –; noch ist das »Tunwollen« nichts weiter wie die Reproduktion eines solchen reproduzierten »Bewegungsbildes« oder eines aus einer Mehrheit solcher Bilderfolgen sich ergebenden »Regelbewußtseins« ihrer Abfolge.

Im Phänomen des Wollens überhaupt liegt zunächst nichts als dies, daß es ein Streben ist, in dem ein Inhalt als ein zu realisierender gegeben ist. Darin scheidet sich das Wollen von allem bloßen »Aufstreben«, aber auch von allem »Wünschen«, welches ein Streben ist, das – seiner Intention nach – nicht auf die Realisierung eines Inhaltes selbst abzielt.¹ In diesem Sinne kann ein Kind »wollen«, daß jener Stern dort in seinen Schoß falle, es ganz ernstlich und wirklich »wollen«. Das Wollen dieser Art ist von dem »Tunwollen« ganz unterschieden. Das Tunwollen ist zunächst nur ein Spezialfall dieses Wollens; es ist eben ein Wollen des Tuns. Freilich ist es zugleich das Ergebnis einer sehr frühen Erfahrung, daß das Wollen eines Inhaltes allein, ohne daß es sich in ein Tunwollen überhaupt umsetzt, prinzipiell keinen Erfolg hat. Denn wenn es auch der Zufall zuweilen fügen, daß ein so »Gewolltes« wirklich wird, so zeigt doch jede fernere Erfahrung, daß dies nicht durch das Wollen geschah; d. h. es zeigt sich, daß die Realität dem Gewollten verhaft bleibt, sofern nicht ein Tunwollen hinzutritt. Es wächst diese Erfahrung sowohl im Kinde als innerhalb der Entwicklung der Menschheit äußerst langsam. Das Zusammentreffen des Gewollten und der Verwirklichung des Inhaltes läßt ja heute noch einen großen Bestandteil der Menschheit fest glauben, daß etwa der bloße Wille Regen und Sonne machen könne, daß er (z. B. das »Anwünschen«) verletzen oder töten könne. Und auch der Aufgeklärteste empfindet es noch »wie Schuld«, wenn zufällig eintritt, was er Schlechtes »wollte«, z. B. der Tod eines Menschen. Erst nachdem sich diese Erfahrung vollzogen hat, welche die auch nur mögliche kausale Verwirklichung eines Willensinhaltes »durch das Wollen« (nicht seine Verwirklichung überhaupt) an ein vorhergehendes Tunwollen überhaupt knüpft, erhält alles Streben, dessen Inhalt außerhalb der Sphäre des erlebten »Tunkönnens« liegt, den »Wunschcharakter«. Aber alles zentrale Streben (auch das Wünschen ist ein solches; es gibt kein »es wünscht in mir«, wie es ein »es dürftet mich«, »hungert mich« usw. gibt) ist »zunächst« Wollen des Inhaltes; erst nach erfahrener Verknüpfung des auch nur möglicherweise erfolgreichen Wollens mit dem Tunwollen, und nach Erfahrung

1) Natürlich auch durch vieles andere, was hier außer Betracht bleibt.

der Hemmung, die die Sphäre des Tunkönnens dem einen Teile des »Wollens« bereitet, wird dieser Teil zum »bloßen« Wunsche. Dagegen muß es als den Tatsachen unangemessen bezeichnet werden, wenn man den Tatbestand des »Wollens« umgekehrt von der Tatsache des »Wunsches« her zu verstehen sucht; und etwa sagt, Wollen sei nur 1. der Wunsch, daß etwas sei, 2. der daran geknüpfte Wunsch, daß es durch mich sei.¹ Oder es sei Wollen dieser Wunsch 1 plus dem Wunsche, »es zu tun«; oder gar, es sei derjenige Wunsch, zu dem sich (zunächst »zufällig« und »reflektorisch«) eine Leibbewegung gefellt, die den Inhalt realisiert. Auch der »Wunsch«, daß etwas »durch mich« geschähe, bleibt ein »Wunsch« und wird kein »Wollen«. Und nicht der »Wunsch«, sondern das »Wollen« ist das (den Akten nach) ursprüngliche zentrale, strebende Akterlebnis. Zum Wunschgegenstand wird ein ursprünglicher Willensgegenstand, der an dem »Tunkönnen« (und seiner Sphäre von Inhalten) gescheitert ist. Erst diese prinzipielle »Zurückstellung« des ursprünglich als Wollensgegenstand Gegebenen macht es zum »Wunschgegenstand«. Dieser Zusammenhang wird auch durch die bekannten Täuschungen nahegelegt, in denen ein langanhaltendes Wollen eines Inhaltes trotz seines Scheiterns an der Sphäre des Tunkönnens gleichwohl zum Phänomen seiner Verwirklichung (und der darauf gebauten »Überzeugung« seiner Verwirklichung) führt. So bei allen phantasiemäßigen, illusionären, traumhaften oder halluzinatorischen Willenserfüllungen (oder, wie wir objektiv sagen, »Wunscherfüllungen«). So z. B. im Falle des sog. »Begnadigungswahns«, in dem der (meist »lebenslängliche«) Verbrecher ohne faktische Begnadigung die feste Überzeugung ausdrückt, er sei begnadigt, und die Anstaltsbeamten verklagt, daß sie ihn gleichwohl zurückhalten. Phänomene dieser Art zeigen, daß im Falle der Nichtreduzierung eines ursprünglichen Wollens zum »Wunsche« trotz des erlebten Scheiterns des Wollens an der Sphäre möglichen Tuns, also bei Festhaltung des Inhaltes als eines »Gewollten«, wenigstens als Phänomen die Realität (in Form eines »Scheines«) des Gewollten eintreten muß. Denn der Zusammenhang, daß Wollen die Wirklichkeit des Gewollten auch setzt – sofern kein (wirksamer) Einspruch dagegen laut wird –, muß auch in diesem Falle, da der Einspruch überhört wird, bestehen bleiben.

Ist dagegen in normaler Weise jene »Zurückstellung« des ursprünglich als gewollt Gegebenen durch den Einspruch der Sphäre

1) Vgl. Lipps, »Vom Fühlen, Wollen und Denken«.

des Tunkönnens vollzogen, so hat diese Erfahrung zur Folge, daß fernere Wollensakte unterbleiben, ohne daß indes das auch weiterhin als »gewollt« Gegebene, d. h. das, was, da es diesen Einspruch nicht erfährt, auch weiterhin Willensinhalt bleibt, aufhört, durch das ursprüngliche Wollen, besser durch die seiner »Gefinnung« entsprechenden materialen Werte mitbestimmt zu sein. D. h. es wird (zunächst an dieser Stelle) in steigendem Maße all das aus dem ursprünglichen Willensinhalt ausgeschieden, wogegen sich das Erlebnis des »Nichttunkönnens« oder der »Ohnmacht« des Tuns anmeldet. (Über dieses Phänomen später mehr.) Es ist also nicht einmal die Spannweite der im »Tunkönnen« gegebenen Inhalte (geschweige denn die »Tunserfolge«), welche den ursprünglichen Willensgehalt »beschränkt«; oder gar positiv den Inhalt des Wollens »bestimmt«. Vielmehr ist das Tunkönnen lediglich selektiv wirksam auf den ursprünglich gegebenen Willensinhalt; es macht, daß vieles ursprünglich Gewollte fernerhin nicht mehr »gewollt« wird – und daß auf seine Realisierung »verzichtet« wird. Diesem Gesetze folgt nun auch die typische Willensentwicklung sowohl des Individuums als der Gemeinschaft. Das primäre Phänomen, welches alle seelische Reifung zeigt, ist eine fortgesetzte Beschränkung des Wollens auf die Sphäre des »Tunlichen«. Die hochsteigenden Pläne des Kindes und des Jünglings, die phantastischen »Träume« (die in jener Zeit aber nicht »als« Träume gegeben sind) gibt der Mann auf; an Stelle des Willensfanatismus tritt die stete Steigerung des »Kompromisses«. Dasselbe Phänomen zeigt sich auch in der Geschichte jeder politischen oder religiösen oder sozialen Partei. Und die gesamte Geschichte der Menschheit zeigt auf jedem praktischen Gebiete, wie die ursprünglichen Willensziele allmählich sich sondern an der wie eine »Schwelle« wirkenden Sphäre des »Tunlichen« und die Zielinhalte immer bescheidener werden. Je primitiver der Mensch ist, desto mehr hat er den Glauben, alles durch sein bloßes Wollen erreichen zu können von der Regierung des Wetters an bis zum Goldmachen und allen Formen der »Zauberei«. Erst allmählich scheiden sich aus den ursprünglichen Willenszielen die überhaupt »tunlichen«, und in der Sphäre des Tunlichen die durch diese und jene Formen des Tuns realisierbaren aus. Immer ist hier dies die Leistung der steigenden »Erfahrung«, daß sie, wie das Sprichwort sagt, »klug« macht, nicht aber »wollend« oder »dies und jenes wollend«. Sie wirkt nicht erzeugend und schaffend, sondern an erster Stelle negierend und feligierend auf den Spielraum des in

den Materien von bestimmten Wertqualitäten bereits bestimmten ursprünglichen Willensinhaltes. Sie ist vor allem eine Schule kluger »Resignation« auf ursprüngliche Willensziele, nicht ein positiver Quell ihrer Schöpfung.

Hierbei ist aber zweierlei festzuhalten. Erstens die Einsicht in die Tatsache, daß auch da, wo sich ein ursprünglicher Willensinhalt als tunlich erweist und er durch ein Tun und Handeln realisiert wird (wie im normalen Willensleben des Tages), die primäre Intention des Wollens immer auf die Realisierung eines Sachverhaltes resp. eines »Wertverhaltes« gerichtet bleibt, an die sich erst in zweiter Linie eine Intention des »Tunwollens« (und seiner Partialfunktionen) knüpft. Will ich diesen Leuchter von jenem Tisch auf diesen Tisch haben, so ist dieser Sachverhalt das primär Gewollte, »daß jener Leuchter hier sei«, nicht das »Hertragen« oder gar die hierzu nötigen Bewegungsintentionen und Impulse (oder das Befehlen an den Diener, ihn herzutragen, in dessen Befolgung ja auch mein Wille, nicht der des Dieners realisiert wird). Ich »will« keine »Bewegung« machen, wenn ich den Hut vom Ständer nehme und aufsetze, sondern ich will »den Hut auf dem Kopfe haben«. Eine »Bewegung« kann freilich auch der gewollte Sachverhalt sein, z. B. beim Turnenlernen usw. Aber auch bei derselben Bewegung wäre dieser Fall völlig verschieden vom zweiten. Wer einen anderen erschlägt, will »ihn erschlagen«, nicht aber seine Arme und die ergriffene Axt in bestimmter Weise »bewegen«. Es sind ganz verschiedene Fälle, wenn sich das eine Mal das Wollen auf einen Sachverhalt primär richtet und sich dann das Tunwollen ohne weiteres (als eine besondere Art des Wollens) daranreißt, oder wenn das Tun selbst zum primären Sachverhalt des Wollens wird. So etwa will der gemeine Brandstifter, z. B. ein neidischer Bauer, daß der reiche und schöne Hof des Nachbarn nicht mehr existiere; er will diese Wertvernichtung; ein krankhafter Brandstifter aber vielleicht von vornherein nur das »Feueranlegen« selbst. So will der gemeine Dieb das fremde Gut in seinem Besitze haben, und darauf baut sich sekundär das »Stehlenwollen« und hierauf das Tunwollen des Diebstahls; wogegen der Kleptomane »stehlen« will. So gibt es den Typus von Geschäftsmann, der »reich« sein will und darum Geschäfte führt und Geld verdient; aber auch den eigentlich »kapitalistischen« Typus, der »Geschäfte machen« will und Geld verdienen, und der dabei nur reich »wird«. (Natürlich auch den seltenen Typus, der »genießen« will und darum reich sein will, der nach Kants Theorie der einzig mögliche wäre.) Der gewollte Sachverhalt und das Tunwollen sind in allen diesen Fällen verschieden,

und sie sind es auch da noch, wo der Gehalt des Sachverhaltes selbst ein Tun wird, wie z. B. Stehlen, Geldverdienen, Sichopfern (beim Opferfüchtigen) usw., denn auch hier ist das »Tunwollen« vom Wollen »eines solchen Tuns« klar verschieden. Es ist auch klar, daß das Verhältnis des Wollens des Sachverhaltes und das Tunwollen selbst durchaus nicht ein Verhältnis von »Mittel« und »Zweck« darstellt; ein solches kann immer nur zwischen den gewollten Sachverhalten bestehen, niemals zwischen dem Wollen des Inhaltes und dem Tunwollen. Das Tunwollen und das Wollen des Sachverhaltes sind wohl aufeinander fundiert (und zwar das Tunwollen auf dem Wollen des Sachverhaltes), aber in anschaulicher, und nicht in gedachter Weise.

So also bleibt das Wollen des Sachverhaltes (auch da, wo ein Tunwollen überhaupt stattfindet) durchaus der primäre Inhalt des Wollens. Und was wir im strengsten Sinne »Handlung« zu nennen haben, das ist das Erlebnis der Realisierung dieses Sachverhaltes im Tun; d. h. diese besondere Erlebniseinheit, die von allen dazugehörigen objektiven Kausalvorgängen ebenso wie von den Folgen der Handlung ganz unabhängig als eine phänomenale Einheit da steht.

Zweitens aber darf das früher Gesagte nicht dahin mißverstanden werden, daß die Erfahrung des Tunkönnens an dem zeitlich und genetisch früheren Willensinhalte (z. B. an den »hochfliegenden Plänen des Jünglings«) nur Inhalte aufhebe und vernichte, als seien alle späteren Willensinhalte in jenen genetisch früheren schon »enthalten« gewesen. Was wir hier ausdrücken wollen, ist ein Ursprungsgesetz der Akte und ein Fundierungsgesetz der Inhalte, das in allen Phasen genetischer realer Willensentwicklung eines Individuums gleichmäßig erfüllt ist. Selbstverständlich ergeben sich in der reiferen Entwicklungsphase neue und neue Inhalte des Wollens, die in der älteren Phase nicht enthalten waren. Auch die Quelle des ursprünglichen Wollens fließt ja immerfort. Die Willensgefinnung hat nichts zu tun mit einem »angeborenen Charakter« (wie z. B. Schopenhauer meint).¹ Und andererseits übt auch das Erlebnis des Tunkönnens immerfort seinen selektiven Einfluß auf die Materie der Willensziele. Was ich allein sage, ist also dies, daß die möglichen Willensziele, die der Gefinnung des Wollens, seiner (prinzipiell variablen, aber von der Erfahrung des Tunkönnens und

1) Sie ist durchaus im Leben eines Individuums veränderlich; nur ursprünglich veränderlich.

erst recht des Erfolges unabhängig variablen) ursprünglichen Wertrichtung und seiner materialen Wertrichtung Erfüllung zu geben vermögen, durch diese Erfahrung (ihrem Wesen nach) nur feligiert, niemals aber positiv bestimmt werden können;¹ und daß demgemäß die Wertmaterien, die denjenigen früheren Gehalt des Wollens inhaltlich mitbestimmten, welcher später als bloßer Wunsch »zurückgestellt« wird, auch für den Gehalt desjenigen Wollens bestimmend bleiben, der sich im Tun als realisierbar erweist. Auch hier zeigt sich, wie die »Willensgefinnung« unabhängig von aller empirischen Genese des Willenslebens beide Sphären, die jeweilige Wunsch- und eigentliche Willenssphäre, durchwaltet; wie schon früher gezeigt worden ist.

Mit dem Tunkönnen ist nun aber erst die erste Stufe für die Selektion der Willensinhalte als der Inhalte des »reinen Wollens« (das unabhängig von aller Tunlichkeit oder Untunlichkeit ist) gegeben. Andere feligierende Faktoren treten noch hinzu. Ehe ich mich ihnen zuwende, sei aber hervorgehoben: Was für die »Willensinhalte«, sofern sie bildhafte Abfichtsinhalte sind, bestimmend ist, was sie aus der Sphäre des a priori »Möglichen«, d. h. der den Wertmaterien der Gefinnung noch entsprechenden Bildinhalte, ausliefert, das ist nicht etwa das faktische Tun oder gar erst sein Handlungserfolg (wie Kant meint), sondern es ist zunächst nur das Erlebnis des »Tunkönnens« resp. des »Nichttunkönnens« (d. h. der »Willensmacht« und »Willensohnmacht«). Über dieses Phänomen selbst soll später Genaueres gesagt werden. Nur dies sei hier hervorgehoben, daß es in keinem Sinne eine bloße Folgeerscheinung eines faktischen Tuns ist; etwa die »erregte Disposition« für das Wiederauftreten eines faktischen Tuns, wie das Bewußtsein, etwas zu »können«, was wir schon einmal getan haben. Vielmehr haben wir gewissen Inhalten gegenüber ein durch solche Reproduktion unvermitteltes Tunkönnens-Bewußtsein, in dem das Können »selbst« als besondere Art des strebenden Bewußtseins (nicht als Gegenstand des Wissens, »daß wir etwas können«) phänomenal gegeben ist; und dessen Dasein oder Nichtdasein – resp. das seines Gegenteils, der »Ohnmacht« (gleichfalls ein positives Erlebnis des Nichtkönnens) – für das

1) Daß – wenn dieses Ursprungsgefeß der Willensinhalte gilt – auch eine »Tendenz« zur Entwicklung in der obengenannten Richtung, d. h. auf Zurückstellung ursprünglicher Willensinhalte (d. h. nicht nur Wertverhalte, sondern auch auf Grund dieser Wertverhalte bestimmter Sachverhalte), die Folge sein muß, ist leicht begreiflich.

Tun wollen selbst noch determinierend ist.¹ Zweitens aber ist dies Erlebnis ein völlig einfacher Tatbestand, der sich durchaus nicht etwa zusammensetzt aus dem Bewußtsein des Vollziehenkönnens der partiellen Akte, z. B. der Bewegungsakte, in die ein Tun zerfällt.² Wie das Lebensgefühl unabhängig von der Summe sinnlicher Gefühle seinen eigenen Variationsgesetzen folgt (mit seinen Modifikationen der »Kräftigkeit« und »Frische«, der »Gesundheit« und »Krankheit«, des »Aufganges« und »Niederganges«) und niemals eine Summe der sinnlichen Gefühle darstellt, wohl aber das Auftreten dieser Gefühle und ihrer besonderen Qualität mitbestimmt³, so ist auch das Tunkönnen zunächst ein einheitlich und eigen- gesetzlich variierendes Erlebnis des lebendigen Individuums als eines Ganzen, das von allen Reproduktionen der Empfindungs- und Gefühlszustände, die mit den faktischen Bewegungen der Glieder bei der Ausführung von Handlungen verknüpft (oder durch sie gar erst verursacht) sind, völlig unabhängig ist. Wer ein stärkeres oder reicheres Bewußtsein des Tunkönnens hat, erlebt eben von vorn- herein auch ganz andere Zustände solcher Art. Er tut anderes, da er sich anderes »zumutet«. Darum vermag dieses »Können« auch durch alle »Übung« und »Gewöhnung« nicht gesteigert oder gemindert zu werden, sondern bestimmt nach seiner Natur bereits die Übungs- und Gewöhnungsfähigkeit für bestimmte Tätigkeiten.

Was nun aber vom Tunwollen zum Handeln führt (und hier ohne eine genauere Analyse des Prozesses nur in seinen Hauptelementen anzugeben ist), sind zwei Erlebnisse, die einen streng kontinuierlichen Übergang zum Stattfinden der objektiven

1) Das »Tunkönnen« ist auch ein selbständiger Träger von Werten und Gegenstand von Formen des Wertbewußtseins (und »Selbstbewußtseins«), das von den Werten des faktischen Tuns (deselben Inhaltes) ganz unabhängig ist; und dessen Wert ein höherer Wert ist als der Wert des Tuns (und seiner etwaigen »Dispositionen«). Siehe hierzu den II. Teil dieser Abhandlung, im Abschnitt »Können und Sollen« (Kants Freiheitslehre).

2) Es gibt hierbei ein »Tunkönnen«, das sich nicht auf die Kraft, sondern das sich auf die Werte des Tuns erstreckt; so wenn wir sagen: »dieser Mensch ist fähig, so etwas (z. B. Schlechtes) zu tun«; »er ist zu allem fähig«. Auch wozu wir selbst (im Guten und Bösen) »fähig« sind, wissen wir weithin unabhängig von unseren wirklichen Handlungen. »Tugend« wird eine Gefinnung erst, indem ihr Wertgehalt auch in das Bewußtsein dieses »Tunkönnens« (im Sinne der letzteren Form) übergegangen ist. Sie ist tatbereite und tatfähige Gefinnung einer bestimmten Art.

3) Siehe im II. Teil der Abhandlung den Abschnitt »Materiale Ethik und Hedonismus«.

Bewegungen herstellen, in denen das Handeln, von außen gesehen, besteht.

Es ist ein, die Einheit der Handlung als »Phänomen« auflösender Grundirrtum einer Reihe von Richtungen der herkömmlichen Psychologie, daß sie eine solche Kontinuität des Phänomens leugnen und es so darstellen, als zerfiere die Handlung in einen »inneren Willensakt« und eine sich daran bloß zeitlich anschließende objektive Gliedbewegung, die sich dann erst durch ihre Wirkungen (oder Begleitererscheinungen), eine Abfolge von Taft-, Gelenk-, Lageempfindungen usw., dem Bewußtsein verriete. Oder: Es folge dem inneren Willensakt eine »Bewegungsvorstellung« der Glieder, die natürlich nur die Reproduktion einer schon stattgehabten Bewegung der Glieder sein könnte, – welche letztere dann ursprünglich rein reflektorisch sein müßte. Ein eigentliches Erlebnis des »Bewegens«, das auf das Tunwollen folgte, gäbe es hiernach nicht; an die »Bewegungsvorstellung« schloße sich einfach die Bewegung selbst an. Eine in die Bewegung ausmündende Wirklichkeit des Wollens (als Tunwollens) auf unseren Leib wird hier (wie schon bei D. Hume) geleugnet.¹ Daß ein solches Bewegungsbild (als Reproduktion vollzogener Bewegungen, in letzter Linie reflektorischer) nur in Fällen in die Erscheinung tritt, wo die Bewegungsintentionen ausgefallen sind, z. B. beim Schreibenlernen idiotischer Kinder, habe ich an anderem Orte schon hervorgehoben. Das normale Kind vermag die gesehene Gestalt eines an der Tafel vorgeschriebenen Buchstabens unmittelbar in die Bewegungsintention (und allmählich auch in die nötigen Bewegungsimpulse) umzusetzen, – ohne die Hand und den Arm geführt zu bekommen und sich dann auf die Reproduktionen der hierbei ausgelösten Empfindungen und ihrer Abfolge zu stützen. Die Bewegungsintention ist ein anschauliches Phänomen innerhalb der Bewegungsbewirkung und derjenigen ihrer Variationen, die zur Überführung eines gegebenen Sachverhaltes (vom Wertverhalt aus gesehen) in den im Tunwollen gewollten Sachverhalt (Wertverhalt) nötig sind.² So be-

1) Bei D. Hume befaßt das für dieses spezielle Problem darum wenig, weil ein Phänomen des »Wirkens« bei ihm ja überhaupt geleugnet wird.

2) Auch die Jurisprudenz ist durch diese irrige psychologische Theorie zeitweise in Irrtum geführt worden. Die Theorie wird dort als »intellektualistische Willenslehre« bezeichnet. In ihren Konsequenzen macht sie hier jeden »dolus« entweder zu einem »dolus eventualis« oder führt – eben weil jeder »dolus« dann ein »dolus eventualis« ist – zu einer Leugnung des »dolus eventualis«, d. h. zur Verwischung des Unterschiedes zwischen dem

fügen wir eine unmittelbare Einsicht in den Zusammenhang, der von einer gesehenen, in der Tastempfindung gegebenen Gestalteinheit (einfachster Natur) in eine Darstellung derselben Gestalt in einer Bewegung führt. Wir lernen diesen Zusammenhang nicht erst durch die Ausführung der Bewegung und die empirische Zuordnung der gesehenen oder getasteten Gestalt zu der Folge von Bewegungsempfindungen, — wenn wir sie z. B. zeichnen. Eine gesehene Gestalt, etwa in roten Linien gezeichnet, kann mit einer, mit der Hand in der Luft gezeichneten Gestalt unmittelbar identifiziert werden. Es gibt eine anschauliche Identität der Stellenordnung in einem Außereinander überhaupt zwischen der Rhythmik einer die Gestalt erzeugenden Bewegung, die zeitlich ist, und der Besonderheit der Orte und Lagen ruhender Punkte, welche (objektiv) die Gestalteinheit aufbauen. Die Bewegungsintention ist daher von allen sog. Bewegungsempfindungen und ihren Reproduktionen, die ja immer nur solche einzelner peripherer Organe sein können, und ganz abhängig sind von der jeweiligen Ausgangslage der Organe zueinander und dem Verhältnis des ganzen Körpers zu dem äußeren Körper, im Hinblick auf den die objektive Bewegung erfolgt, völlig unabhängig. Sie ist auch nicht etwa eine bloße Regel der Abfolge verschiedener Organempfindungen (im Sinne der Bewegung durch verschiedene Organe), resp. eine Regel zwischen diesen Regeln, die sich bei variiertem Lageordnung der Organe zum äußeren Körper erhält und einen Niederschlag früherer Erfahrungen darstellt. Derselbe Inhalt des Tunwollens kann vermöge derselben Bewegungsintention ursprünglich durch ganz verschiedene Organe (z. B. durch Hand und Finger, durch Bein und Fuß und Arm und Hand) und auch durch das Zusammenwirken verschiedener Organe realisiert werden. Wir wissen z. B., daß die Grundgestalt der Handschrift dieselbe bleibt, auch wenn der der Hände Beraubte mit den Füßen schreiben lernt. Und sie ist auch unabhängig von der Besonderheit des Zusammenwirkens der Organe, die erforderlich sind zur Ausführung einer Bewegung, z. B. des Ausweichens vor einem Automobil, das sich einen Meter weit (in einem bestimmten Winkel) von dem Orte meines Körpers befindet, und das, je nach der wechselnden Ausgangslage der Organe meines Körpers, ganz verschiedenes Zusammenbewegen (resp. Trennung der Bewegung) meiner Organe fordern muß. Die auf die Organbewegungen folgenden Abläufe von Organempfindungen

Wollen im Voraussehen, daß es rechtswidrige Folgen hat, und dem Wollen der rechtswidrigen Tatfache.

sind in beiden Arten dieser Fälle, je nach ihrer Sonderheit, ganz verschieden.¹

Die Bewegungsintention ist aber auch noch unabhängig von der Entfernung z. B. meines Körperleibes von dem Gegenstand, in Hinsicht auf den die Bewegung erfolgt; sie ist in der Phantasievorstellung einer auszuführenden Bewegung dieselbe wie in der wirklichen Bewegung. Und der »Ort« ihrer Erscheinung, ihr Ausgangspunkt, ist nicht eine bestimmte Stelle in meinem Körper, nicht auch der Ort, wo die umgebenden Körper sind, an die die objektive Bewegung angreift. Was sie gibt, ist allein ein Bild einer bestimmten Art der Richtungsvariation einer möglichen, metrisch und nach der Größe und Entfernung des beweglichen Körpers noch unbestimmten Bewegung. In ihr ist der Gegenstand, an dem das Tun erfolgt, oder der durch das Tunwollen verändert werden soll, mit dem Inhalt des Tunwollens verknüpft. Sie zeichnet die Bewegung vor, durch welche eben dies möglich ist. Sie ist daher niemals irgendwie »mechanisch« bewirkt (durch Reize der Umwelt und die vorhandenen Spuren früherer Bewegungsvorgänge des Organismus und deren Verknüpfungen); vielmehr ist sie stets vom Ausgangspunkt (der Situation) und dem Gegenstande und dem Inhalte des Tunwollens abhängig und variiert mit diesen. Sie stiftet die Einheit und Zielgemäßheit der auf sie folgenden Bewegungsimpulse, die sie gleichsam auf die besondere Lage des Körpers zum umgebenden Körper, seine Entfernung, seine Organe und deren Verhältnisse zueinander (soweit sie fest geordnet sind) spezialisieren. Auch der Bewegungsimpuls ist ein erlebtes Datum, das der objektiven Bewegung vorhergeht. In ihm ist das »Bewegen« z. B. des Armes, den ich hebe und senke, selbst gegeben; er ist also keineswegs die bloße Rückmeldung der sich vollziehenden Bewegung an das Bewußtsein. Er hebt sich scharf als ein besonderes Erlebnis ab, wenn z. B. die objektive Ausführung der Bewegung »gehemmt« ist. Dann findet nicht einfach der Tatbestand statt, daß die Bewegungsintention da ist, aber die sog. Bewegungsempfindungen einfach fehlen (also eine Erwartung auf sie enttäuscht wird), sondern wir erleben eine positive Hemmung und dies bevor wir das Ausbleiben der Bewegung irgendwie sonst fest-

1) Der Widerstreit einer einheitlichen Bewegungsintention zu den Bewegungsimpulsen wird als ein »Fehlbewegen« erlebt schon vor der Erfahrung der Ausführung der Bewegung. So z. B. weiß jemand, der auf Scheiben schießt, schon vor dem Sehen der Scheibe (nach dem Schusse), ja schon vor der Empfindung der Bewegung des Fingers, der auf den Hahn tippt, ob er ins Schwarze getroffen oder gefehlt hat (und ungefähr wie weit).

stellen. Wir erleben noch den »Widerstand« unserer Organe auf den Impuls; auch ist das Impulserlebnis deutlich gegeben, wo das Organ durch äußere Fixierung in Ruhe bleibt, ein nach rechts zu bewegendes Finger z. B. fixiert wird. Das, was die sog. Bewegungsempfindungen für die äußere Seite der Handlung leisten, ist einzig und allein die Spezialisierung der Impulse, die bei gegebener Intention, gegebenen Arten, Entfernungen und Lagen des Körpers zum Gegenstande und gegebenen festen Organverhältnissen am Organismus bei wechselnden Raumverhältnissen der Organe in ihrer momentanen Lage (innerhalb der Grenzen ihrer möglichen Beweglichkeit, Zusammenbeweglichkeit und Trennbarkeit ihrer Bewegungen) notwendig sind. Die sog. »Bewegungsempfindungen« sind in Wirklichkeit Empfindungen des sukzessiven Wechsels unserer Organlagen zu einander.¹

Es sei nun jener Faktoren gedacht, die ich »Situation« und »Gegenstand der Handlung« nannte, oder ihres »gegenständlichen Bezugsgliedes«, an dem der »Willensinhalt« zu realisieren ist, oder der den Vollzug eines bestimmten »Willensaktes« (und zwar stufenweise die Bildung einer »Absicht«, die Setzung eines »Vorsatzes«) bestimmt. Alles Wollen erfolgt im Hinblick auf eine solche »Situation«, eine Welt von (praktischen) »Gegenständen«. Es ist nun wiederum Kants Meinung, daß diese Gegenstände (die er von den Gegenständen erkenntnismäßiger oder »vorstelliger« Erfahrung nicht scharf scheidet) es sind, die durch ihre im sinnlichen Gefühl erlebte Wirklichkeit auf uns alle Willensmaterie bestimmen (von der bloßen Gesetzesform also abgesehen), resp. die Reproduktion der durch sie bewirkten sinnlichen Gefühlszustände. Und diese Behauptung ist es eben, welche die folgende positive Ausführung stillschweigend leugnen wird.

So haben wir uns darüber klar zu werden, daß jeder in diesem Sinne »praktische Gegenstand« 1. durch einen Wertgegenstand überhaupt, 2. durch einen der Wertmaterie der Gefinnung des Tunwollens entsprechenden Gegenstand fundiert ist.

D. h., es sind durchaus nicht primär die Dinge der Wahrnehmung (resp. der Vorstellung), sondern die Wertdinge oder die Güter (und »Sachen«), aus denen diese »Gegenstände« bestehen. Denn nur in einem Wertfühlen (resp. Vorziehen, resp. Lieben und

1) Nur vermöge der Einheit des sie durchwaltenden Impulses werden diese Sukzessionen selbst erst als »Bewegungsempfindungen« erfassbar.

Haffen) und feinen Inhalten ist jegliches Streben unmittelbar fundiert; nicht aber in einem (objektiven) Bildinhalte, der gar noch »vorgestellt« oder »wahrgenommen« sein müßte. Damit ist schon ein Doppeltes gesagt: daß alles Wollen »von etwas« bereits das Fühlen des (positiven oder negativen) Wertes dieses »etwas« voraussetzt, daß niemals also der Wert erst eine Folge dieses Wollens sein kann. Das, was phänomenal das Wollen eines Inhaltes in Bewegung setzt, ist ja niemals ein zuständliches Gefühl, sondern eben jener Wertgegenstand, der »im« Fühlen gegeben ist. Soweit also Gegenstände keine Wertdifferenzen besitzen, vermögen sie auch nicht differentes Wollen zu bestimmen. Nur in den Einheiten von »Wertdingen« und »Wertverhalten« können Gegenstände überhaupt »praktische Gegenstände« werden.

Hieraus folgt aber der wichtige Satz, daß die Gegenstände, die schon für das »reine Wollen« mögliche Gegenstände zur Realisierung von Wertverhalten (und in ihnen gegründeten Sachverhalten) sind, bereits feligiert sind nach und auf Grund der Werte, welche die Gefinnung dieses Wollens durchgeistigt. D. h., die praktische »Welt«, in die bereits das reine Wollen in der Intention einer Realisierung von Wertverhalten »eingreift«, trägt bereits das Gesicht, das Antlitz, die Wertstruktur der »Gefinnung« des Trägers dieses Wollens. Sein wechselnder »Gefühlszustand« gegenüber dieser »Welt« hat damit nicht das mindeste zu tun. Sein Wollen bestimmter Wertverhalte und die »Welt«, an der er sie verwirklichen »will«, »passen« darum immer in gewissem Sinne aufeinander, da sie beiderseits von den in seiner »Gefinnung« liegenden Wertqualitäten und ihrer »Rangordnung« abhängen.¹ Denn es ist eben die Gefinnung, in der das apriorische Wertbewußtsein und der Kern alles Wollens seinem letzten Wertgehalte nach zur Deckung kommen. Die Wertverhalte des reinen Wollens (oder seiner Wertprojekte) sind aber darum, weil sie nur dieselben Wertqualitäten (und ihre Ordnung) enthalten können, wie die Wertverhalte der »praktischen Welt«, durchaus nicht der praktischen Welt »entnommen«; ihre Gegebenheit ist eine auch von dieser »praktischen Welt« unabhängige. Was wir an bestimmten Wertverhalten wollen, kann den »gegebenen« Wertverhalten beliebig widerstreiten (oder auch da-

1) Alles »wahrnehmende«, »vorstellende«, überhaupt erkenntnismäßige Weltbewußtsein ist von dieser »praktischen Welt« zunächst unabhängig. Wir wollen hier durchaus nicht den Satz Fichtes unterschreiben: »Welche Philosophie man hat, hängt davon ab, welcher Mensch man ist«.

mit zusammenfallen). Nur die Wertqualitäten sind hier und dort identisch. Sofern und soweit dies in der Sphäre des reinen Wollens der Fall ist (unabhängig von der Sphäre des Tunwollens), drückt sich dieses Verhältnis in den Akten der »Billigung« und der »Mißbilligung«¹ aus; diese Akte sind weder »Willensakte« noch Akte der »Werterkenntnis« (wie Fühlen, Vorziehen), sondern es sind Akte, in denen die Identität der Werte einer Werterkenntnis und eines auf die Realität von Werten gerichteten Wollens zur unmittelbar anschaulichen Identifizierung kommt.

Wird so die Welt des »praktischen Gegenstandes« durch die Werte (der apriorische praktische Gegenstand aber durch die apriorischen Werte) bestimmt, so ist aus dieser Sphäre von Wertgegenständen ein als Willensgegenstand in einem besonderen Erlebnis gegebener Inhalt nur als Widerstand eines Wollens gegeben. Würde man der Terminologie huldigen, unter dem Worte »Gegenstand« nur die Bildgegenstände zu verstehen, nicht zugleich die »Wertgegenstände« (oder besser die gegebenen Werteinheiten), so müßte man die »Gegenstände« und die »Widerstände« als zwei nebengeordnete Arten von Gegebenheiten des Seins bestimmen. Der Widerstand ist ein Phänomen, das unmittelbar nur in einem Streben gegeben ist; und dies nur in einem Wollen.² In ihm und nur in ihm ist das Bewußtsein praktischer Realität³ gegeben, die immer zugleich Wertrealität ist (Sachen und Wertdinge).

Es ist hier wohl kaum nötig, es ausdrücklich zu sagen, daß es so etwas wie eine »Widerstandsempfindung« nicht gibt. »Widerstand« ist nur in einem intentionalen Erlebnis gegeben und nur in einem Wollen. Es »konstituiert« den praktischen »Gegenstand«. Das Phänomen des »Widerstandes« besteht in einer Tendenz, die »gegen« das Wollen gerichtet ist, und deren erlebter Ausgangspunkt der den praktischen Gegenstand fundierende Wertgegenstand ist. Und er »erscheint« (so der Gegenstand im Raume ist z. B.) allein dort, wo

1) »Billigen« und »mißbilligen« können wir sowohl eigenes als fremdes Wollen, andererseits aber auch das »Projekt« eines Wollens unabhängig von dessen realem Vollzug.

2) Bloße »Wünsche« haben keinen Widerstand, da in ihnen der Verzicht auf Realisierung des Inhalts auch phänomenal gegeben ist. Ein Auftreiben »findet« wohl etwa einen Widerstand; er ist aber nicht »in« ihm gegeben.

3) Die Frage, ob das phänomenale »Realitäts-« und »Wirklichkeitsbewußtsein« überhaupt auf dem erlebten »Widerstande« beruht, und ob eine Welt bloßer »Bildgegenstände« überhaupt des Unterschiedes von »Wirklichkeit« und »Unwirklichkeit« entbehrte, lassen wir hier dahingestellt.

der Gegenstand ist;¹ respektive bei unräumlichen Gegenständen, wie wenn ich den Widerstand fremden Willens, z. B. des Staatswillens, erlebe, »am« Wertgegenstände. »Widerstand« in unserem Sinne hat indes gar nichts zu tun mit den Phänomenen des »Zuges« oder der »Abstoßung«, die von den besonderen Wertqualitäten der Sache oder des Wertdinges ausgehen. Denn diese Phänomene können schon im Fühlen gegeben sein (wie wir auch sprachlich sagen, »daß wir uns abgestoßen fühlen«, »daß etwas uns im Fühlen abstößt und anzieht«); erleben wir sie aber im Streben selbst, so sind sie im bloßen Widerstandsphänomen bereits fundiert.

Ist ein Widerstandsphänomen »gegeben«, so ist im reinen Wollen, in dem es »gegeben« ist, kein »Sitz«, d. h. eine phänomenale Entscheidung darüber, ob es im »Ich«, im »Leibe« oder in dem vom Leibe unabhängig existierenden (und als existierend gegebenen) »Gegenstände« seinen Ausgang hat, noch nicht notwendig mitgegeben. Das zeigt schon die Tatsache des häufigen Zweifels, wo ein erlebter Widerstand seinen »Sitz« (in diesem Sinne) hat; ob in einem zu geringen Einfaß des Willens einer Sache oder in dem zu geringen Einfaß des Tunwillens (bei gleichem Wollen und gleichem Sachwiderstand) oder in dem zu großen Widerstand der Sache (bei gleichem Wollen und gleichem Tunwollen). Der »Widerstand« selbst aber ist unabhängig von diesem seinem Sitze »gegeben«. Nur das steht fest, daß der normale Mensch die Neigung hat, gegebene Widerstände »zunächst« (und *ceteris paribus*) in den von seinem Ich und seinem Leibe unabhängig existierenden Gegenstand zu verlegen; in zweiter Linie aber in seinen Leib, in dritter Linie in seine psychische Sphäre.² Eine umgekehrte Ordnung der Verlegung des Widerstandsphänomens ist zum wenigsten »krankhaft«. Fragt sich ein Mensch bei erlebtem Widerstande, ob »der Widerstand nicht in seinem Wollen läge«, so liegt schon in der Frage eine Vergegenständlichung des Sachverhaltes, »daß er es so gewollt habe«, die das Wollen nicht steigert, sondern lähmt; daselbe gilt, wenn er

1) Stoße ich mit einem Stocke gegen eine Wand, so ist mir der Widerstand in der Wand, nicht etwa in meiner Hand oder gar in den »Tastempfindungen« der Hand usw. gegeben; dies hat schon Lotze treffend hervorgehoben. Das Fühlen des »Widerstandes« (eine Widerstands»empfindung« ist Unfinn) aber variiert in diesem Falle abhängig vom erlebten Widerstande, der sich seinerseits immer auch abhängig vom Einfaßen der (phänomenalen) Größe des Tuns oder dem erlebten Kraftaufwande bestimmt. Bei großem Kraftaufwand ist der Widerstand — *ceteris paribus* — kleiner, bei kleinem größer.

2) Die biologische Zielmäßigkeit dieser Ordnung der »Verlegung« des Widerstandes habe ich auch hervorgehoben in der Arbeit »Selbsttäufungen«, I.

fragt, ob er das Gewollte mit einem genügenden Krafteinsatz »tun wollte«, oder ob er ein im Wollen zu Realisierendes (und so Gegebenes) tun könne; diese Vergegenständlichung des Tunkönnens lähmt aber das Erleben des Tunkönnens. Es ist das Phänomen des »Zögerns«, das in einer solchen umgekehrten Ordnung in der Auffuchung des Widerstandsphänomens beruht, dem als äußerstes Gegenteil die »Kühnheit« des Wollens entgegensteht, in der der Widerstand in besonderem Maße im Sein der Sache — allein — lokalisiert ist. Wer in einem Automobil sitzend, das im Begriffe ist an einen Baum anzurennen, anstatt die Vermeidung des Anrennens und das Ausweichen zu »wollen«, und in Folge hiervon die Lenkstange richtig zu drücken, in seiner Intention von diesem Ziele ablenkt und seine Intention auf das »Drücken der Lenkstange« richtet (d. h. die Hemmung nicht vom Baume herkommend, sondern »aus sich« stammend erlebt), ist in größerer Gefahr anzurennen.

Was zu einem Tunwollen überhaupt und zum Inhalt des Tunwollens (das vom Inhalt des primären Wollens immer verschieden ist¹⁾) unmittelbar bestimmt, das ist nicht (wie Kant annimmt) der Zustand, den das primäre Willensobjekt durch seine Wirksamkeit — auf mein Gefühl — in mir setzt, sondern es ist der Widerstand, den das primäre praktische Objekt meinem durch die immanente Wertgefinnung geleiteten Wollen des Daseins eines bestimmten Wertverhaltes bereitet. Die Quelle des Tunwollens ist also primär nicht ein Gefühlszustand (so wenig wie dieser ein Ziel des Wollens ist), sondern der erlebte Widerstand der praktischen Objekte oder der »Sachen« gegenüber dem reinen Wollen. Und es ist, was den Inhalt des Tunwollens bestimmt, immer von beiden Faktoren abhängig: 1. dem gewollten Wertverhalt (Sachverhalt) und 2. der besonderen Natur des widerstehenden Objektes. Ein Wille, etwas »Bestimmtes zu tun«, nun aber ist eine »Absicht«.²

Die tausendfach abgestuften Widerstände und ihre Inhalte, die dem wollenden Leben begegnen, sind nun allerdings Tatfachen der »praktischen Erfahrung«, d. h. der »Erfahrung«, die wir im Wollen (und nur in ihm) machen; und zwar der Erfahrung im Sinne eines *Aposteriori* und einer induktiven Erfahrung. Insofern

1) Z. B. »Ich will den Besitz eines Gutes« im primären Wollen; dann ist »Kaufwollen«, »Stehlenwollen«, »Raubwollen«, »Sich-schenken-lassen-wollen« usw. der Inhalt des Tunwollens.

2) »Absichten« gibt es nicht in der Wunschphäre. Auch nicht in der Sphäre des reinen Wollens; jede »Absicht« ist Absicht, etwas zu tun.

ist der Ablichtsinhalt — wie Kant richtig sieht — durch solche »Erfahrung« bereits mitbestimmt. Gleichwohl bleibt ein Irrtum darum nicht minder groß. Denn nicht nur übersieht er, daß sowohl der Ablichtsinhalt wie das widerstehende Objekt durch den Gehalt der Gefinnung an materialen Werten bereits a priori eingeschränkt ist, sondern er irrt auch über die Natur und Art dieser »Erfahrung«, indem er sie erst in die sinnlichen Gefühlszustände verlegt, welche das Objekt in uns erregt; resp. in die Rückwirkung, welche das bereits erfolgte Tun in unseren sinnlichen Gefühlszuständen setzt. Damit aber verkennt er auch die Stufe der Erfahrung, um die es sich hier handelt. Der Mensch ist nicht das passive Wesen, das er voraussetzt, und das zuerst von den Dingen um es her Einwirkungen und daraus resultierende sinnliche Gefühlszustände erhalten müßte, um seinem Wollen einen Inhalt zu geben, der sich dann nach der Auswahl solcher Inhalte bestimmte, welche die größte Lust bereiten und am wenigsten Unlust. Diese sinnlichen Zustände sind fundiert und folgen erst auf die erlebten Widerstände (und richten sich nach ihrer Art und Größe), denen sein Wollen »begegnet«. Es ist das dynamische Verhältnis von »Wirken und Leiden«, »Siegen und Unterliegen«, von »Überwinden und Nachgebenmüssen«, das unserer praktischen Erfahrung primärer Gehalt ist. Und es ist nicht erst der Erfolg faktischen Tuns, sondern es sind die im reinen Wollen bereits (erfahrungsmäßig) erlebten Widerstände, welche die Ablichtsinhalte des Tunwollens bestimmen.

Von diesen Widerständen sind grundverschieden diejenigen, welche die bereits gefaßten und gegebenen Inhalte der »Ablicht« vorfinden, also die »Widerstände« »für« das Tunwollen, für die Ausführung der Ablicht. Erst auf dieser Stufe werden die »Widerstände« zu widerstehenden realen Sachen, also Dingen, im Hinblick auf die wir nun den »Vorsatz« (und den Entschluß) fassen. Erst bei der Bildung dieser neuen Inhalte, zunächst der Vorsatzinhalte, kommt nun auch die Wirklichkeit der (phänomenalen) Dinge auf unseren Zustand als mitbestimmend zur Geltung. Erst im »Vorsatz« tritt der Wille mit der empirischen Wirklichkeit in unmittelbare Berührung und ist darum auch unsere körperliche Anwesenheit bei der Sache, die den unmittelbaren Gegenstand, an dem wir handeln, bildet, sowie Ort und Zeit des Tuns notwendig im Phänomen als dessen Teil in Betracht gezogen — die bei der »Ablicht« prinzipiell dahingestellt sind; damit aber erst besteht eine mögliche Erwägung der sinnlichen Gefühlszustände, sowohl derer, welche die Dinge bewirken, welche Gegenstand der Handlung

find, als derer, die ihr Erfolg bewirkt; denn diese Zustände sind phänomenal gebunden an die phänomenale Gegenwart des Leibes (zunächst des Ichleibes, dem aber immer wesensnotwendig ein Körperleib entspricht). Eine solche (mögliche) Berücksichtigung der sinnlichen Gefühlszustände für die Bestimmung der Materie des Wollens setzt nun aber Kant schon für die Stufe der Absichtsbildung als notwendig, ja der Gefinnung an, was – wie wir gezeigt zu haben glauben – unberechtigt ist.

Dazu tritt noch ein anderes. Spricht man – wie Kant – von einer Wirkfamkeit der Dinge auf unsere »Sinnlichkeit« und sagt, der sittliche Wille müsse unabhängig von einer solchen Wirkfamkeit seinen Zweck setzen, und es könne dies dann nur geschehen nach einer »formalen Gesetzmäßigkeit« (da alle Zweckinhalte auf solcher Wirkfamkeit beruhen), so ist doch zu fragen, welche Stufe von »Dingen und Gegenständen« Kant hier im Auge hat. Sind es die Dinge an sich? Sind es die »Dinge« der natürlichen Erfahrung, also im Sinne der vorstelligen Erfahrung (nicht einer besonderen Werterfahrung); oder sollen es gar die qualitätslosen »Dinge« der Naturwissenschaft sein (der mechanischen Physik und Chemie), die diese Wirkfamkeit äußern (die physischen Reize)? Ist die Wirkfamkeit als eine erlebte Wirkfamkeit, oder nur als eine objektiv stattfindende gemeint? Und sind die »sinnlichen Gefühlszustände«, welche nach Kant die Materie des Wollen bestimmen sollen, durch die natürlichen Dinge resp. ihre Wahrnehmung oder durch die Komplexe sinnlicher Empfindungen ausgelöst, welche die »Reize«, als auf unsere Sinnesorgane wirksam gedacht, auslösen?

Hier liegt eine ganze Reihe wichtiger Fragen vor, ohne welche die Kantische Bestimmung einen bestimmten Sinn nicht hat. Es ist hier nicht möglich, sie alle auch nur genau zu stellen, geschweige sie zu lösen. Es muß genügen, einen Weg ihrer Lösung anzudeuten.

Machen wir uns zunächst klar: Die »Dinge«, die für unser Handeln in Frage kommen, die wir z. B. immer meinen, wenn wir bestimmte Handlungen von Menschen (oder Dispositionen zu solchen) auf das »Milieu« dieser Menschen zurückführen, haben mit dem, was Kant »Dinge an sich« nennt, so wie mit den in der Wissenschaft gedachten Gegenständen (durch deren Supposition sie die natürlichen Tatsachen »erklärt«), selbstverständlich nicht das mindeste zu tun. Die Milieufonne z. B. ist nicht die Sonne der Astronomie; das Fleisch, das gestohlen, gekauft wird usw., ist nicht eine Summe von Zellen und Geweben mit den in ihnen stattfindenden chemischen und physischen Prozessen. Die Milieufonne ist am Nordpol, in der

gemäßigten Zone und am Äquator eine andere Sonne und ihr gespürter Strahl ein anderer Strahl. Diese Milieudinge haben zunächst zwei Bestimmungen: Sie sind die in der »natürlichen Weltanschauungsrichtung« gelegenen und in ihr vorfindbaren Dinge, und sie sind als Gegenstände des Handelns stets Werteinheiten und Sachen. Es mag vielerlei objektiv auf mich »wirken«, z. B. elektrische und magnetische Ströme, Strahlen aller Art, die ich nicht empfinde usw., was sicher nicht zu meinem »Milieu« gehört; sowenig wie, was ich ererbt habe, zu meiner »Tradition« gehört. Nur das auf mich als wirksam Erlebte gehört dazu. »Milieu« ist also nur das, was ich als »wirksam« erlebe. Als »wirksam erlebt« aber ist genauer alles zu bestimmen, bei dessen Variation in irgendeiner Richtung auch mein Erleben in irgendeiner Richtung variiert – gleichgültig, ob ich diese Variation als Variation eines bestimmten Dinges und die Variation meines Erlebens als Variation eines bestimmten Erlebnisses angeben kann oder nicht; ganz gleichgültig auch, ob das »als wirksam Erlebte« in irgendeiner Form auch perzipiert worden ist oder nicht. Sowenig daher die »Milieufonne« mit der Sonne der Astronomie zu tun hat, sowenig auch mit der »Vorstellung« und »Wahrnehmung der Sonne«. Das »Milieuding« gehört einem Zwischenreiche an zwischen unserem Perzeptionsinhalt und feinen Gegenständen und jenen objektiven gedachten Gegenständen. Denn wir können eine Veränderung unserer Umwelt nicht nur erleben, ohne zu wissen, was sich da innerhalb des etwa Perzipierten verändert hat (z. B. bei Entfernung eines Bildes aus dem Zimmer, in dem wir wohnen), sondern wir erleben auch häufig die Wirksamkeit von etwas, das wir nicht perzipieren; wobei dann häufig erst das Neuhinzutreten oder der Ausfall dieser Wirksamkeit uns in die Richtung blicken läßt, daher sie kam, und uns das wirksam Gegenständliche perzipieren, sei es »vorstellen« oder »vermuten« usw. läßt. So gehört zum momentanen »Milieu« nicht bloß die Reihe von Gegenständen, die ich auf der Straße gehend oder im Zimmer sitzend gerade perzipiere (sei es sinnlich oder vorstellend), sondern auch alles, mit dessen Dasein oder Nichtsein, Sosein oder Anderssein, ich bloß praktisch »rechne«¹, z. B.

1) In besonderer Isolierung erscheint das Phänomen in anormalen Zuständen. So z. B. im praktischen Rechnungstragen in der Bewegung und Orientierung von Patienten mit hysterisch eingeengtem Gesichtsfelde gegenüber Gegenständen jenseits der noch gegebenen Sehphäre (ein Phänomen, das bei organisch bedingter Einengung fehlt, weshalb die letztere, auch wo sie in geringem Umfange besteht, die Orientierungsfähigkeit aufhebt, während die erstere sie nur wenig beeinflußt); oder in der gleichfalls nervös bedingten

die Wagen und Menschen, denen ich ausweiche (in Gedanken verloren oder meinen Blick auf einen Menschen in der Ferne gerichtet); so vermag der Seemann aus Veränderungen seines Milieus mit einem kommenden Sturm zu »rechnen«, ohne angeben zu können, es diene ihm diese bestimmte Veränderung (z. B. der Wolkenbildung, der Temperatur usw.) als Zeichen dafür. Wir besitzen auf allen Gebieten der Gegenstandserfassung (sowohl der Perzeption des Gegenwärtigen als des Vergangenen) die Fähigkeit eines solchen, den Dingen »praktisch Rechnungstragens«, ein Erleben ihrer Wirkbarkeit und deren Veränderung, welche von der Sphäre des Perzipierens unabhängig ist; daselbe bestimmt erlebnismäßig unser Handeln so oder anders und ist selbst nur in diesem erlebten Andersbestimmthein »gegeben« – nicht vor ihm als »Grund« dafür. So erleben wir auch die auf der Achtung der Menschen beruhende »Ehre« unserer Person als eine Einheit der Wirkbarkeit, desgleichen die Liebe der Eltern als eine solche, ohne daß uns diese Akte und die Personen, die sie vollziehen, dabei gegeben sind; ja so, daß sich auch die Einheit dieser erlebten Wirkbarkeit erst als eine besondere abhebt, wenn sie plötzlich aufhört – d. h. Liebe und Achtung uns entzogen wird. Auch wenn wir eine Sache als »dieselbe« behandeln oder als eine »andere« oder einen Menschen behandeln »als etwas, das er nicht ist«, so besteht hier nicht notwendig ein intellektuelles perzipiertes »Identischsein«, »Anderssein«, oder dieses »Etwassein«, das dem »Behandeln« vorherginge; gleichwohl besteht ein intentionales Erleben, nicht einfach ein objektives Geschehen. Nur unter der Voraussetzung dieses Phänomens können wir das Wesen aller spezifisch »praktischen Erfahrung« – die so gern vom »Praktiker« dem »Theoretiker« entgegengehalten wird –, sei es in einem Handwerk, einer Kunst, einer erzieherischen oder staatsmännischen Betätigung, voll verstehen; desgleichen die unmittelbare Unterscheidung des praktisch »Wesentlichen« vom »Unwesentlichen«, die auch dem größten Kenner eines Gebietes (in der Theorie) so fremd sein kann. Der »Praktiker« in diesem Sinne ist gleichsam umringt von dinghaften Einheiten, die sich unabhängig von ihrer Perzeption ihm als ein Reich abgestufter und qualitativ gesonderter Wirkbarkeiten darstellen, schon gesondert und gegliedert als die Ansatzpunkte eines möglichen Handelns; und er »lernt« mit diesen Einheiten »umgehen«, ohne daß er irgendwelche theoretische Erkenntnis der Gesetze haben müßte, die sie beherrschen. Und doch

Blindheit für gewisse Worte oder Buchstaben eines Wortes, wobei ja auch diese Worte und Buchstaben irgendwie »gegeben« sein müssen, damit gerade sie im Sehbild ausgelassen werden.

ist dieses »praktische Lernen«, diese steigende Logifizierung des Handelns etwas ganz anderes als etwa bloße Übung und Gewöhnung, die nur bereits vollzogenen Handlungen (und Bewegungskombinationen) gegenüber stattfinden; vielmehr findet auch ein steigendes Beherrschen ganz neuer Tatsachenreihen und Situationen statt, und doch unabhängig von vorangängigem theoretischem Wissen. Und immer ordnet sich das praktisch Unwesentliche dem Wesentlichen schon in der Art der Gegebenheit selbst – nicht erst durch eine Wahl am Gegebenen – gleichsam automatisch unter; insofern es sofort nach seinem nur fühlbaren Wertrelief für das Handeln sich darstellt.

Oder ein anderer Fall: Es gibt ein »praktisches« Gehorchen und ein ebenfolches »Vergehen« gegen Gesetze, die nicht wie Naturgesetze das Naturgeschehen des Handelns »beherrschen«, als vollzöge es sich »nach« ihnen in ganz objektiver Weise; die aber auch durchaus nicht als Gesetze gegeben sind (in einer Form der Perzeption, des »Wissens von . . .«), die vielmehr im Vollzug des Handelns als erfüllt und als verletzt erlebt werden, und erst in diesen Erlebnissen überhaupt zur Gegebenheit kommen. In diesem Sinne ist der schaffende Künstler von den ästhetischen Gesetzen seiner Kunst »beherrscht«, ohne daß er sie »anwendet«, aber auch ohne daß er »Erfüllung« und »Verletzung« erst an der Wirkung, d. h. am Kunstwerk fände. In diesem Sinne gehört zum Wesen des »Verbrechens«, daß der Handelnde Gesetze verletzt und sich als verlegend im Handeln erlebt, mit deren Bestand er doch sonst praktisch rechnet, bei sich und anderen – ohne daß er indes auch nur die mindeste Kenntnis dieser Gesetze haben müßte; oder an sie »gedacht« haben müßte. Andererseits ist, wer Gesetze kennt und sie verletzt, durchaus noch kein Verbrecher. Der bloße »Brecher« und »Feind« eines Gesetzesystems ist kein »Verbrecher«; denn er steht ohne jede Art von praktischer Anerkennung ihm gegenüber.¹ Der Verbrecher aber ist der, der zwar nicht in einem besonderen Akte der »Anerkennung« sie notwendig anerkennen muß, wohl aber in seinem Wollen und Handeln die betreffenden Gesetze als wirksam erlebt, und sie so »praktisch anerkennt« (auch darum von anderen ihre Befolgung »als selbst-

1) So zeigt die Geschichte H. v. Kleifts »Michael Kohlhaas« schön und tief-sinnig, wie der Held vom scheinbaren Verbrecher immer mehr zum Feinde des Rechtssystems wird, das ihn als »Verbrecher« erscheinen läßt, d. h. wie er auch seine unwillkürliche »praktische Anerkennung« immer mehr der Ordnung entzieht, unter der er lebte – bis er gleichwie ein Kriegsfeind dem System entgegentritt und ebendamit nun auch in seinen wahrhaft objektiv gesetzwidrigen Taten den Charakter eines »Verbrechers« verliert.

verständlich«, nicht in einem besonderen erlebten Akt der »Erwartung« erwartet). Nur als einer, der sich aufbäumt gegen das, dessen Herrschaft er doch wirksam in sich erlebt, nur in diesem erlebten Widerstreit ist er »Verbrecher« und nicht bloß »Brecher« der Gesetze.

Der Beispiele seien genug. Machen wir uns jetzt klar, welche Bedeutung diese praktisch wirksamen Gegenstände der Umwelt für die mögliche Bestimmung des Willensaktes und der Handlung (auf deren verschiedenen Stufen) haben.

Die Frage stellt sich gern in der populären Form dar, wieweit das »Milieu« des Menschen sein Handeln, Schaffen erkläre, wieweit umgekehrt er es beeinflusse oder schaffe. Erklärt es den »Helden«? Oder wird – wie Nietzsche meint – »Alles um ihn zur Tragödie?«

So ist die Frage unwissenschaftlich gestellt. Es gilt zu scheiden, wieweit das eine und das andere der Fall ist, d. h. dem Wesen nach der Fall ist – von allen empirischen Erklärungen bestimmter Handlungen aus bestimmten Milieus unabhängig.

Das heißt, es gilt zu scheiden, welche Faktoren – in und außer uns – noch bestimmend für die Bildung des »Milieu« sind; und für welche Stufe der Willenshandlung das »Milieu« selbst noch ein bestimmender Faktor ist. Soviel ist klar: Was wir hier »Milieu« oder die praktisch als wirksam erlebte Wertwelt nennen, das wechselt nicht allein dadurch seinen Inhalt, daß wir z. B. reisen, unseren Wohnort wechseln usw. Gewiß wechseln damit die Gegenstände, die wir hier und dort in unserem Milieu vorfinden; aber es selbst und seine Struktur, durch dessen Gepräge irgendwelche Dinge erst unsere Milieudinge (nicht nur »Wertdinge«, sondern »Umweltdinge«) sind, bleibt in diesem Ortswechsel unseres Körpers völlig konstant. Es bleibt so konstant, wie z. B. die räumlichen Richtungsunterschiede des Vorn und Hinten und des Oben und Unten konstant bleiben, wenn wir körperlich den Ort wechseln, wenn auch immer neue Dinge in diesen Richtungen gegeben sind. Denn es sind dieselben Wertqualitäten, auf die unsere besonderen Werteinstellungen (oder Einstellungen auf Wertverhalte) in der besonderen Rangordnung der unsere »Neigungen« beherrschenden Vorzugsregeln beruhen, mit denen wir an die wechselnden empirischen Wirklichkeiten herankommen. Der Spießbürger bleibt Spießbürger, der Bohemien Bohemien, und nur das wird ihnen »Milieu«, was die Wertverhalte ihrer Einstellungen an sich trägt. Menschen einer Standeseinheit, einer Rassen- und Volkseinheit, einer Berufseinheit usw. und schließlich jedes Individuum tragen so die Struktur ihres Milieus mit sich herum. Derselbe Wald

ist dem Förster, dem Jäger, dem Spaziergänger auch ein anderes »Milieu«; prinzipiell nicht anders, wie er dem Rehbock ein anderes Milieu ist als dem Menschen und wieder ein anderes der im Walde lebenden Eidechse. Beachten wir nun aber wohl: Wenn wir sagen, es seien am selben Walde z. B. dem Spaziergänger, Jäger usw. verschiedene Milieus gegeben, so meinen wir nicht etwa, daß es 1. nur verschiedene Interessen seien, die sie am Walde hätten; 2. daß sie nur verschieden abgestufte Aufmerksamkeitsakte am Walde vollziehen; 3. daß sie (in gleicher wertführender und praktischer Richtung ihres Lebens) denselben Gehalt perzipierten (sei es in sinnlicher Wahrnehmung oder Vorstellung usw.), um dann nur verschiedene Teile seiner zu beachten.¹ Vielmehr muß für alle diese Arten möglicher

1) Man beachte hier wohl den genauen Sinn der Scheidung von Individuum (oder was an seiner Stelle steht, wie z. B. Mensch, Mongole usw.) und Umwelt. Diese Scheidung hat nicht das mindeste zu tun mit jener von »Ich« und »Außenwelt«, der psychischen und physischen Sphäre. Die Scheidung von »Individuum« und »Umwelt« ist psychophysisch indifferent; daher hat jedes Individuum in seiner Umwelt wie in sich selbst wieder einen »psychischen« und »physischen« Bestandteil. Zum ersteren gehört alles, was es an Fremdpsychischem auf sich wirksam erlebt – ohne es darum perzipieren zu müssen; alle Gedanken und Gefühle, die es nicht »als« seine individuellen erlebt, d. h. mit der besonderen Prägung seiner Individualität, eine Sphäre, die – wie hier nicht nachgewiesen werden kann – mit dem durch das Assoziationsprinzip Erklärbaren zusammenfällt; zu seiner physischen Umwelt gehört auch noch sein Körperleib, soweit er in Phänomenen äußerer Wahrnehmung ihm gegeben ist (beim praktischen Milieu mit seinen positiven und negativen Wertigkeiten). Es hat daher auch der Unterschied eines organischen Körpers von den ihn umgebenden Körpern nichts zu tun mit dem Gegensatz von Individuum und Umwelt. Denn dieser Unterschied besteht innerhalb der Sphäre der äußeren Wahrnehmungsgegenstände und zerteilt ihre Phänomene (je nach ihrer Abhängigkeitsbeziehung vom organischen Körper und toten Körpern) in physikalische (im weiteren Sinne) und physiologische Phänomene; (ebensowenig hat er zu tun mit dem realen Verhältnis von Seele zu Seele). Auch hat er nichts zu tun mit dem Verhältnis von seelischem, unmittelbar erlebtem Ich und der Sphäre des Seelenleibes und Ichleibes (dem Sitz aller Organempfindungen und triebhaften Strebungen, wie »es hungert mich«). Denn dieser Unterschied besteht innerhalb der Sphäre der inneren Wahrnehmung und zerteilt ihre Phänomene (je nach ihrer Abhängigkeitsbeziehung vom Ich und dem Ichleib) in Phänomene der reinen und physiologischen Psychologie, in rein seelische Phänomene und solche des »inneren Sinnes«; (hierzu siehe auch meinen Aufsatz »Selbsttäuschungen«). Die Leiblichkeit ist uns aber noch völlig unabhängig von äußerer und innerer Wahrnehmung (nicht erst durch konstante Zuordnung der Phänomene der äußeren und inneren Wahrnehmung desselben »Leibes«) als ein unmittelbar anschaulicher, material identischer Gehalt und als Ganzes gegeben. Und sie ist es, die das wesenhafte Gegenglied zur »Umwelt« darstellt. Dem

Gegebenheit in den hier genannten Akten ein Gegenstand bereits dem »Milieu« angehören, damit er Inhalt eines solchen Aktes mit all seiner möglichen Steigerungsfähigkeit werden könne. Oder wir können auch sagen: Alle die hier genannten Akte »Interessenehmen«, »passive und aktive Aufmerksamkeit«, »Perzipieren« finden das Milieu bereits gleich einer festen Wand vor, durch die sie nicht hindurchzudringen vermögen, oder als etwas, dessen Gehalt bereits die überhaupt mögliche Materie für ihre nach Akkart und Grad variablen Inhalte darstellt.

Dies sei zunächst kurz gezeigt:

1. Zunächst für die Aufmerksamkeit. Man scheidet sie mit Recht in aktive und passive Aufmerksamkeit, und sofern sie Aufmerksamkeit »im« Streben ist, ist jene am deutlichsten im Phänomen des »Suchens«, diese im Phänomen des Erleidens eines »Sichaufdrängens« gegeben, wobei das letztere wieder in die Qualität des »Angezogenseins« und die des »Abgestoßenseins« zerfällt. Der Unterschied ist kein relativer, etwa nach der zeitlichen Folgeordnung von Perzeption und Tätigkeitsbewußtsein. Er besteht vielmehr im phänomenalen Ausgangspunkte der gegebenen Tätigkeit, ob sie als vom Ich ausgehend oder auf es zukommend erlebt ist. Nun wird es kaum eine Frage sein, daß das Milieu in keinem Sinne auf Variationen der »aktiven Aufmerksamkeit« beruht. Wie einem halluzinierten Gegenstande gegenüber, ja selbst einem illusionierten, die aktive Aufmerksamkeit in allen ihren Unterarten, als da sind Beobachten, Beachten, Achten auf, Bemerken, und in den Graden der drei ersteren, noch beliebig variieren kann, ohne den Gehalt der Gegenstände zu verändern, so vermag sie dies erst recht gegenüber dem Milieugegenstand. In einem einmal gegebenen Milieu kann freilich ganz Verschiedenes von den Sachen zum wachsenden und abnehmenden Gehalt dieser Funktionen werden. Das Individuum ist bald auf dies, bald auf jenes aktiv aufmerksam in seinem Milieu; »sucht« bald dieses, bald jenes darin; der Jäger beachtet und bemerkt am selben Dinge

einheitlichen »Leibe« aber (nicht dem Körperleibe) steht die »Person« (als eine gleichfalls psychophysisch indifferente Einheit der Akte) gegenüber. (Siehe hierzu auch den II. Teil.) Der »Person« aber steht auf der Gegenstandsseite gegenüber nicht eine »Umwelt«, sondern eine »Welt«, aus deren Gehalt die »Umwelt« nur die für eine Leibeinheit bedeutame und in ihr als wirksam erlebte Auswahl von Inhalten darstellt. Es bestehen also die scharf zu trennenden Gegensätze:

- | | |
|---------------------|-------------------------------|
| 1. Person → Welt. | 4. Körperleib → toter Körper. |
| 2. Leib → Umwelt. | 5. Seele → Leiblich. |
| 3. Ich → Außenwelt. | |

des Jäger-Waldes bald diesen, bald jenen Zug oder diesen und jenen Vorgang. Aber er gelangt dadurch niemals in das Milieu des Spaziergängers! Auch ist ja klar: Milieu ist in erlebten Wirklichkeiten gegeben, niemals also in einem Suchen; in ihm kann man Verschiedenes »suchen«, auch bald dies, bald jenes beachten und bemerken. Für diese Tätigkeiten und ihre Grade ist das Milieu sicher eine stahlharte Wand. Die passive Aufmerksamkeit, das Sich-Aufdrängen von Gegenständen mit ihren Qualitäten des Angezogen- und Abgestoßenseins¹ setzt mindestens die Perception dieser Gegenstände voraus. Aber dies tut – wie ich schon zeigte – der Milieugegenstand nicht! Aber sie setzt noch mehr voraus. Einmal einen – ihr gegenüber – objektiven Faktor am Gegenstande, seine »Auffälligkeit«. Diese »Auffälligkeit« aber (z. B. von Plakaten oder von Kleidern oder von elementaren Gebilden, z. B. der Helligkeit und Dunkelheit vor der Qualität der bunten Farbe mit Einschluß von Schwarz-Weiß, der Gestalt einer Linie vor ihrer Dicke und Dünne und ihrer Farbe; des Rhythmus einer Tonfolge vor ihrer melodischen Form; der Gestaltähnlichkeit vor der Größenähnlichkeit der in sie eingehenden Elemente usw.) ist in ihrem Maße bereits bedingend für das Maß des sich »Aufdrängens«. Was sich so einem Individuum »aufdrängt«, muß zunächst zerlegt werden in die (generellen) Auffälligkeitsgrade der in ihm enthaltenen Elemente – um welche Gebildeinheit es sich immer handle. Zu diesem Faktor aber tritt, zur Bestimmung des Grades des sich »Aufdrängens«, hinzu die Interessentrichtung des betreffenden Individuums. Was wir »Interesse« nennen, ist aber nicht etwa ein besonders starker Grad der passiven (oder gar der aktiven) Aufmerksamkeit oder ein Resultat der bloßen Häufung solcher Tätigkeitserlebnisse gegenüber einer Sache. Aufmerksamkeitsakte (aktive und passive) mögen uns zuweilen zufällig eine Erscheinung in Sicht bringen, an der wir Interesse nehmen. Aber dieser Akt des »Interessenehmens« ist durch keinen Grad von Aufmerksamkeitserlebnissen gegeben. Er ist eine neue Erlebnisqualität, die sich wieder auf die Zugehörigkeit eines Gegenstandes zu einer Einheit aufbaut, an der wir »Interesse haben«.² So wird das Erwachen der Mutter beim leisesten Geräusche, das Zeigefunktion auf ihr Kind hat, auch in großer Schlafentiefe durch

1) Alles »Fühlen« davon ist sekundär.

2) Auch das »Interessehaben« ist ein Erlebnis, das mit den sog. »wahren Interessen« meiner Person (über die mich ein anderer belehren kann) nichts zu tun hat. Dieses Erlebnis bedingt aber die Richtung des Interessenehmens.

das Interesse an dem Kinde und seinem Zustande bedingt, während dieselben Geräuschinhalte ohne diese Zeigefunktion »auf das Kind« mit den gleichen Lebhaftigkeitswerten oder Fähigkeiten, die passive Aufmerksamkeit auf sich zu lenken (ja mit weit höheren Graden), kein Erwachen bedingen können. Die Interessensrichtung beherrscht uns im Wechsel der aktiven und der passiven Aufmerksamkeitschwankungen, und ihr Gehalt (immer ein Wertgehalt) lenkt die Richtung, welche diese Akte nehmen, wie groß ihr Grad immer sei. Keine verkehrtere pädagogische Lehre als die, es gälte durch Steigerungsmittel der Aufmerksamkeit das Interesse der Schüler an einem Gegenstande zu erwecken.¹ Nein! Es gilt vielmehr Interesse zu erwecken für den Gegenstand; dann steigert sich die Aufmerksamkeit von selbst! Ich gehe z. B. in eine Gesellschaft »aus Interesse« für eine Person. Meine Aufmerksamkeit wendet sich bald diesem, bald jenem, z. B. aus Höflichkeit der Hausfrau, zu, die lange mit mir spricht, während die Person, für die ich Interesse hege, daneben steht. Aktive und passive Aufmerksamkeit hat gewiß hier die Dame des Hauses. Aber hinter diesen Aufmerksamkeitserlebnissen liegt doch aktuell erlebt das Interesse an dieser Person. Die Hausfrau und was sie sagt (mag es auch bald mehr, bald weniger meine Aufmerksamkeit auf sich lenken) ist nur ein Element in der Sphäre meines Interesses, und jede ihrer Regungen und Worte, die entfernte Zeigefunktion haben auf den Gegenstand meines Interesses, jene Person, gewinnen schon hierdurch unverhältnismäßig an passiver Aufmerksamkeit. Und — wäre ich denn überhaupt in die Lage gekommen, alle der Hausfrau gegenüber vollzogenen Aufmerksamkeitsakte zu vollziehen — ohne dies Interesse? Gewiß: die »Aufmerksamkeit« in allen ihren Stufen ist nicht von einem Wertfühlen bedingt; sie ist als solche wertblind. Ich kann auf Dinge und Züge »aufmerksam« sein, ohne irgendwelche Werte in ihnen zu erfassen! Aber das, worin sie kreift, ist immer eine phänomenal gegebene Werteinheit, d. h. ein Wertganzes, zu dem das, worauf ich aufmerksam bin, in noch fühlbarer Weise gehört. Die Aufmerksamkeitserlebnisse spielen sich innerhalb von »Interesseneinheiten« und ihren entsprechenden Werteinheiten ab; sie vermögen das Gefüge dieser Einheiten und ihrer Gliederung nicht zu zerbrechen oder zu verändern. Die Interessensrichtungen sind die bestimmenden Faktoren, in deren Umkreis alle mögliche Aufmerk-

1) Siehe hierzu auch W. James, »Psychologie«, deutsch von M. Dürr.

famkeit oszilliert. Sie ist gefangen und befangen in deren Gefängnissen.

2. Vermag das Interesse das Milieu zu bestimmen? – Aber auch das Interesse an Dingen setzt ursprünglich die Perzeption dieser Dinge voraus; und damit voraus, daß ihre »Wirksamkeit« erlebt ist. Sehen wir auf die Art hin, wie etwas mein Interesse gewinnt! Es setzt dieser Vorgang voraus, daß der Gegenstand, an dem ich Interesse nehme, für mein strebendes Leben bereits da, d. h. auf es wirksam, ist. So können dieselben Sacheinheiten aus einem bestimmten Teile der wirklichen Welt für zwei Individuen jene Wirksamkeit besitzen, und gleichwohl können die Interessenrichtungen darauf (auch die Interessen, die man an ihnen »hat«) sehr verschieden sein. So ist für zwei Bauern, die um einen Hof handeln (sofern sie als Bauern in Frage kommen), in der Betrachtung der Grundstücke, des Stalles, der Gebäulichkeiten usw. daselbe Milieu gegeben; d. h. es werden dieselben, auf ihren Beruf mit seinem möglichen Handlungsspielraum zugeschnittenen Sacheinheiten, ihnen in der Durchsichtung lebendig und auf sie wirksam. Und es werden sicher ganz andere sein, als z. B. die eines Malers, der den Hof malen will. Aber die verschiedenen Interessen, die sie bei diesem Geschäfte haben, werden aus diesem Milieu ganz verschiedene Teilinhalte und in verschiedenen Hebungen und Senkungen ihrer Bedeutung zur Schwelle des Bemerkens gelangen lassen; der Verkäufer wird auf die Vorzüge, der Käufer auf die Schäden eingestellt sein.

Das Milieu ist also auch für das Interesse bereits vorgefunden. Verschiedene Teile und Seiten der Milieugegenstände¹ sind es, an welchen die Interessen ihre Auswahl vornehmen. Eben deswegen vermögen sie das Milieu nicht zu bestimmen.

3. Endlich sagte ich: der Milieugegenstand bestimmt auch die Perzeption der Dinge (natürlich immer mit der Einschränkung auf das, was in unser strebendes Leben überhaupt an perzeptivem Gehalt eingeht). Das Milieu bildet als ein anschauliches Ganzes nicht nur den Hintergrund für alle Inhalte der Wahrnehmung, sondern auch das Reservoir gleichsam, aus dem diese entnommen sind. So sind noch Gegenstände in meinem Zimmer wirksam erlebt, die nicht nur nicht – weder passiv noch aktiv – in die Aufmerksamkeitsphäre gezogen sind, sondern die auch keineswegs perzipiert sind; gleichwohl würde ihre

1) In seiner zeitlichen Ausdehnung heißt das, was sonst Milieu heißt, Tradition, d. h. die in uns noch lebende und wirksame Geschichte, die gerade bewußte Erinnerung an die wirksamen Erlebnisse ausschließt und bereits den Gegenstand der Geschichtswissenschaft konstituiert.

Variation mein Gesamterleben – erlebbar – mitvariieren. Das »Milieuwirklame« umgibt also die perzeptive Sphäre als ein weiterer Kreis, so wie die perzeptive Sphäre diejenige des Interesses und diese Sphäre die der Aufmerksamkeit umgibt! Und so ist auch, was in der perzeptiven Sphäre liegt, noch fundiert durch den Milieugegenstand! Denn von allem Perzipierbaren geht nur derjenige Gehalt der wirklichen Dinge (im Sinne der »natürlichen Weltanschauung«) in die Perzeption faktisch ein, der für die Wirkungseinheit eines Milieudinges Eigenschaft, Merkmal ist oder sonst irgendeine symbolische Funktion haben kann. Die Bedeutung, den »Ausgangspunkt« dieser als einheitlich erlebten Wirklichkeit auch bildhaft zu bestimmen, ist hier – je nach ihrer Größe und Art – die Bedingung für das, was perzipiert wird. Darum ist schon der perzeptive Gehalt des Milieu in seinen Gliederungen und Einheiten das genaue Gegenbild jener Wirkungseinheiten für unser Streben! Es sind die »Widerstandsarten«, die hier die »Gegenstandsinhalte« bedingen.

Dies gilt aber auch für die »sinnlichen Gehalte«, die in der Sphäre des Milieu vorkommen. Das Milieu ist nicht die Summe dessen, was wir sinnlich wahrnehmen; sondern wir können nur sinnlich wahrnehmen, was zum »Milieu« gehört.¹ Eine (zwiefache) Einseitigkeit der Methode in der Untersuchung der sog. »Empfindungen«, verbunden mit einem erkenntnistheoretischen Irrtum, haben es mit sich gebracht, daß das Gesagte heute paradox erscheint. Jene Einseitigkeit aber besteht darin, daß man die allein reale einheitliche Funktion des sinnlichen Gesamt-Empfindens eines lebendigen Individuums und seine biologische Bedeutsamkeit und Gesetzmäßigkeit gar nicht untersucht; sondern sich allein auf die Frage konzentrierte, was, von einem Leib und dessen einheitlichem Lebensprozeß abgetrennt gedachte Sinnesorgane bei bestimmten sie erregenden physikalischen und chemischen usw. Ursachen, die auf sie wirken, für sog. »Empfindungen« bestimmen würden. Gewiß ist diese – auf den nützlichen Fiktionen, daß es so etwas gäbe, wie für sich existierende Sinnesorgane, eben solche Sinnesbahnen und lokalisierte, für sich existierende Endstellen im Zentrum, desgl. für sich existierende »Empfindungskomplexe«, die von deren Erregung

1) Der vollständige Gehalt der Dinge, Ereignisse usw. der »natürlichen Weltanschauung« stellt (von allen besonderen Interessen gereinigt) das »Milieu« der Gattung »Mensch« dar; die ihr eigenen »Formen« aber die Milieustruktur eines Lebewesens überhaupt. Nicht jener Gehalt, aber diese Struktur ist auch für die Gegenstände der »wissenschaftlichen Erfahrung« »a priori«; durch- aus aber nicht für die Philosophie, d. h. die absolute Erkenntnis.

abhängig sind, aufgebaute – Methode von großer ökonomischer Bedeutung für die Erkenntnis von Gesetzmäßigkeiten, die – immer unter diesen fiktiven Voraussetzungen – gelten. Aber darüber, was ein einheitliches Lebewesen faktisch empfindet in einem seiner Lebensmomente, und wie es dies und nichts anderes empfindet, warum es z. B. nicht empfindet, was es nach den Ergebnissen dieser Methode empfinden müßte, wenn es – eine bloße Verammlung von Augen, Ohren, Tastorganen und ihren Fortsätzen bis zu den dazu gehörigen Gehirnteilen wäre, davon lehrt sie uns nicht das mindeste. Noch weniger vermag sie uns ein Wort darüber zu sagen, warum die verschiedenen Lebewesen gerade über diese und keine anderen Qualitätenkreise und Modalitätenkreise von Inhalten der Empfindung verfügen. Nimmt aber gar diese Methode der Untersuchung philosophische Aspirationen an, so muß sie darin enden, in einem Chaos von »Empfindungen«, die niemand empfindet, und für deren besondere »Komplexe« alle Dinge, Organismen, Iche uff. nur zusammenfassende »Symbole« darstellen, das letzte Sein überhaupt zu sehen, ein Sein – das faktisch nie und nirgends gegeben ist. Sie endet notwendig bei der Philosophie von – Mach. Faktisch aber sind einem lebendigen Wesen erstens Empfindungen überhaupt nur gegeben, sofern sie, und in den Grenzen, in denen sie Zeigefunktion für Dinge haben, und zwar – wiederum – für Dinge seines Gesamtmilieus. Was darauf keinerlei Zeigefunktion haben kann, ist ihm überhaupt nicht »gegeben«; Qualitäten von Empfindungen (und bestimmte Fälle ihrer sonstigen Eigenschaften) sind im konkreten Falle des Empfindens eines Organismus auch nur in den Grenzen gegeben, als sie in Einheiten der Funktion, d. h. des Seh- und Höraktes, eine bestimmte Stelle haben können; wobei wiederum diese Funktionen tatsächlich nur funktionieren, sofern sie in Akten wie denen des Spähens und Horchens und irgendwelchen Einheiten ihrer und ihrer Gegenstände die bestimmte Dienstleistung haben, die betreffenden Gegenstände den Interessen gemäß, welche das Horchen und Spähen oder das Spüren (z. B. beim Tasten) leiten, behandelbar zu machen! Qualitätenkreise aber bei verschiedenen Arten sind für diese gegeben, soweit sie ein Alphabet darstellen, dadurch die gleichsam »lebendigen Worte« der Milieudinge darstellbar werden! Gewiß: Wie alle literarischen Werke, die es je gab und geben wird von Homer bis Goethe usw., nur »Fälle« möglicher Permutationen darstellen der in die Sprache eingehenden Laute und ihrer Buchstabenzeichen, so stellen auch die Empfindungs-

qualitäten die »Elemente« dar, aus denen das große »Gedicht« der Umwelt besteht. Aber so sicher einer, der nur diese Laute und die Buchstaben kennt, von der Literatur der Welt nichts kennt und ihm nicht deren »letztes Sein«, sondern gar nichts von ihr in ihnen »gegeben« ist; so ist auch denen, denen »Empfindungen« »gegeben« sind, nicht die Welt, sondern – Nichts von ihr gegeben. Und daselbe gilt für das Verhältnis von sinnlichen Gefühlen zur Welt der Werte!

So sind auch die Funktionen, in die sich das einheitliche »Empfinden« eines lebendigen Wesens gliedert, das »Hören«, »Sehen«, »Spüren« usw. wieder trotz ihrer Eigengesetzmäßigkeit gegenüber den besonderen Gesetzesbeziehungen zwischen Reiz, Organ und Empfindung, bloße Partialfunktionen seines »Empfindens«, d. h. etwas, durch das hindurch es seine einheitliche Empfindungsfunktion ausübt; sein jeweiliger Gehalt des Empfindens aber ist nicht eine »Summe« dessen, was es sieht, hört, riecht, schmeckt, sondern ein Ganzes, mit dessen Variation sich auch die Inhalte dieser Partialfunktionen verändern.¹ Aber auch der Gehalt wiederum, der in sein einheitliches Empfinden eingeht, stellt nur (wie das Hören für das Erhörte, das Sehen für das Ersehnte) den möglichen Teilgehalt der Milieudinge dar, welcher der Interessiertheit auf sie entspricht. Denn, wie wir mehr perzipieren (in der Wahrnehmung) als das, was wir – auch einheitlich – empfinden, so ist immer ein weiteres und reicheres Milieu erlebt und als auf uns wirksam gegeben als das, was wir perzipieren und wahrnehmen. Nicht den Perzeptionsgehalt, der für das »Interesse« schon gegeben sein muß, wohl aber den sensitiven Gehalt des Per-

1) Für jene analytische Methode stellt sich diese Sachlage dar in den erst neuerdings für die Untersuchung herangezogenen Tatsachen der Veränderungen, welche z. B. Seinhalte bei gleichzeitigem Hören unabhängig von einer Variation der betreffenden Dinge, die gesehen und gehört werden, erleiden. Siehe für die Beziehungen zwischen »innerem« Sehen und Hören und gleichzeitigem wirklichem Hören und Sehen vor allem Urbantchitsch: »Über subjektive Gehörs- und Gesichtsercheinungen«. Auch die Tatsachenreihen, die zeigen, wie die sinnlichen Funktionen gleichzeitig in der Halluzination zusammenwirken, wie im Falle, daß der halluzinierte optische Trompeter auch, indem er seine Trompete ansetzt, einen (halluzinierten) Trompetenton ausstößt (Pick) oder daß die Form eines (optisch) halluzinierten Stuhles auch für das Tasten die räumliche feste Form aufweist, zeigen ein einheitliches Zusammenwirken der Sinnesfunktionen in der Richtung des halluzinierten Dinges und seiner Bedeutung, die von gleichzeitiger Organreizung jedenfalls unabhängig ist. Vgl. hierzu auch W. Specht: »Zur Phänomenologie und Morphologie der Halluzination« in der Zeitschrift für Pathopsychologie, IV. Heft,

zeptionsgehaltes determiniert noch die einheitliche Interessentrichtung des einheitlichen Lebewefens.¹

Während aber diese Zerteilung der Sinnlichkeit in Sinne und der Sinne in Sinnesorgane eine – ist sie sich ihres Zweckes bewußt und hat sie keine philosophischen Aspirationen – völlig berechnete Untersuchungsart darstellt, ist der zweite Grund, der unseren Satz paradox erscheinen läßt, ein tiefer erkenntnistheoretischer Irrtum, den auch Kant voraussetzt, und der seit Descartes eine fast unbetrittene Herrschaft in der Philosophie führte; der gleichzeitig auch die Sinnesphysiologie tief hinein bis in ihre konkretesten Probleme (bis vor relativ kurzer Zeit) in die Irre führte. Er besteht in einer falschen Fundierung des Reizbegriffes auf diejenigen Phänomene und Kategorien, welche die Tatsachen und Gegenstände der Physik (im Sinne aller vom »Leben« unabhängigen »Natur«) konstituieren. Nur eine phänomenologische Fundierung des Reizbegriffes (sowohl in Hinblick auf den Reaktionsreiz wie auf den Sinnesreiz) vermöchte diesen Irrungen gründlich abzuwehren.

Seine tiefste Grundlage hat diese Irrung in einem philosophischen Vorurteil. Es besteht darin, daß man die gesamte Welt der physikalischen Gegenstände und ihre Realität als das Ergebnis eines Schlusses (Kausalschlusses, sei es »bewußten« oder »unbewußten«) ansieht,

1) Eines wende man nicht gegen das Gefagte ein: Wir hören doch auch viele Geräusche, auf die wir nicht »hören«; wir empfinden doch auch vielerlei, das uns nicht »interessiert« usw. Dieser Einwand hieße unsere Sätze empiristisch mißverstehen. Gewiß können wir Gehörsempfindungen haben, ohne zu hören, Gesichtsempfindungen, ohne zu sehen (wie z. B. die hysterische Blindheit und Taubheit zeigt). Gewiß können sich uns auch wieder Seh- und Hörinhalte aufdrängen, auf deren zugehörige Dinge und Ereignisse wir nicht horchten und spähten. Aber einer zu unserer Art (oder auch nur je nachdem »Rasse« usw.) gehörigen Einheit des Seh- und Höraktes müßten sie angehören, um faktische Empfindungen (im Unterschied zu Folgen möglicher »fiktiver« Voraussetzungen) zu werden; und der Einheit eines horchenden und spähenden Aktes (unserer Art) müßten sie angehören, um im Hören und Sehen gegeben zu sein. Was das reale Individuum als solches erlebt von diesen und jenen realen Dingen, danach fragen wir hier nicht. Wir prüfen eine Fundierungsordnung der Akte als solcher, gleichgültig, wer sie vollzieht; natürlich auch gleichgültig, wie sie sich im Individuum realisieren, z. B. ob aktuell oder dispositionell. Vielleicht mag dem Hören des Sohnes oder Enkels das Horchen des Vaters oder Großvaters vorangegangen sein; ihm also das Horchen nur als vererbte »Disposition« gegeben sein, deren zugehöriges aktuelles Erlebnis nicht wieder von ihm erlebt wird. Wir sagen nur, es fundiere jeden »Hörakt« ein Akt des »Horchens« – gleichgültig, durch welche reale Kausalität dieses Fundierungsverhältnis der Akte da ist und übertragen wird.

der bloße Vorstellungs- und Wahrnehmungsbilder von ihr zu »erklären« habe. D. h. die physikalische Realität erscheint als eine reine Gedankenkonstruktion, erfunden, um gewisse »Bewußtseinsinhalte« zu erklären, an erster Stelle die »Empfindungen«. Die physikalische Realität selbst hat hier nicht in einer Phänomenreihe eigener Art ihre anschauliche Grundlage, die sich von der Phänomenreihe, in der die »Reize« ihre Grundlage haben, unterscheidet – wengleich beide Phänomenreihen in der Sphäre der »äußeren Wahrnehmung« liegen; sondern sie wird selbst als »Reiz« und zwar für psychische Phänomene (d. h. solche der »inneren Wahrnehmung«) konzipiert. So ist z. B. für Helmholtz sogar die Farbenerscheinung eine »Tatsache« der »inneren Wahrnehmung«.¹ Und da die »psychischen Phänomene« (hier die »Farbenerscheinungen«) als »psychische« gar nicht in den physiologischen Problembereich gehören, so müssen auch für die physiologische Untersuchung des Farbenfinnes nach Helmholtz die physikalischen Bestimmungen der Farben bereits vorausgesetzt werden. Die Farbenphysiologie hat hier also nicht eigene phänomenale Ausgangstafeln, sondern stellt lediglich eine »Anwendung« der physikalischen Optik für den Spezialfall dar, daß die Lichtstrahlen organische Körper treffen. Diese Irrigkeit des Ausgangspunktes und der Methode, mit der erst Hering völlig brach, stellt aber nur ein (ziemlich untergeordnetes) Beispiel dar für die mangelnde Einsicht in die phänomenologische Fundierung des für die gesamte Biologie so wichtigen »Reizbegriffes« überhaupt. Es ist zunächst scharf zu scheiden zwischen innerer und äußerer Wahrnehmung und den ihnen entsprechenden Sphären von Phänomenen, ihrer besonderen Form der Einheit und Mannigfaltigkeit²; diese Scheidung ist nicht relativ auf den Leib oder gar einen bestimmten Leib; sie ist ein Richtungsunterschied des »Wahrnehmens«, der phänomenologisch aufweisbar ist; er würde auch bestehen, wenn wir den Leib (und was in Relation auf ihn »innen« und »außen« ist) völlig ausgeschaltet denken.

Beide Wahrnehmungsrichtungen ergeben Phänomene, die in ihnen und nur in ihnen erscheinen können; sie geben diese (je nach der Art der Wahrnehmung) auch prinzipiell gleich »unmittelbar« und »mittelbar«; die Stufen der Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit, die Scheidung zwischen »Realem«, »Erscheinung«, »Schein« sind dort und hier genau dieselben; sie sind als Wahrnehmungen von gleicher

1) Siehe die Zurückweisung dieser sonderbaren Behauptung bei Hering: »Über den Farbeninn«, I. Lieferung.

2) Es ist hier nicht der Ort, diese Unterscheidung genau auszuführen.



Evidenz und in beiden Sphären gibt es »Apriorisches« und »Aposteriorisches«. Und sie umspannen auch die früher geschiedenen Aktarten des Wissens (d. h. des theoretischen, auf wertfreie Objekte gehenden Verhaltens) und des Wertfühlens, Vorziehens usw. und endlich des Strebens und Wollens. Auch fühlend kann ich ja wieder auf das Ich und seinen Wert gerichtet sein, desgleichen auf mich als wollend.¹

Nun sind aber innerhalb der Sphären der äußeren und inneren Anschauung (auch im Fühlen und Wollen je als Werte und Widerstände) zwei verschiedenartige Phänomenreihen gegeben, die nicht erst durch ihre objektiven Abhängigkeitsbeziehungen als verschiedenartig sich ausweisen, sondern auch als »verschieden« unmittelbar erlebt sind: Es sind die von der Einheit des Leibes noch als abhängig, als zu ihm »gehörig« erlebten Phänomene und die von ihm als unabhängig erlebten Phänomene. Die letzteren konstituieren die letzten »Tatsachen« der psychologischen, respektive physikalischen Erkenntnis, die ersteren die Tatsachen der (erweiterten) Physiologie des äußeren und inneren Sinnes. Jede Tatsache der äußeren Wahrnehmung überhaupt enthält also von vornherein zwei Bestandteile, deren einer eine erlebte Symbolbeziehung hat auf eine Tatsache oder einen Vorgang im Leibe, deren anderer aber auf die physikalische (tote) Welt Hinweis hat. So sind zum Beispiel schon die Phänomene der Temperaturempfindung und die des als gegenständlich gegebenen »Warmseins« unterschieden. Wir scheiden auch phänomenal, ob es »uns warm, kalt, heiß« ist von dem Phänomen, daß es hier »kalt und warm« ist, z. B. das »Frieren« von der Kälte des umgebenen Raumes; die Fieberhitze von der Hitze des Zimmers. Es ist also z. B. irrig zu sagen, daß wir die Begriffe der objektiven Temperatur überhaupt erst von der Temperaturempfindung aus gewinnen; sei es durch Schluß auf ihre Ursache, sei es durch eine Konvention und Definition, wie E. Mach meint.² Auch bestehen schon zwischen den Phänomenen der Sachverhalte, z. B. des Hellseins und des Dunkelseins im Verhältnis zum raumartigen Ausgedehntsein, des Warmseins und Kaltseins im Ver-

1) In der Sphäre des Mir-selbst-Gegebenseins (oder der Ichgegebenheit überhaupt) kann ich mich fühlend, wollend und wahrnehmend (z. B. als Psychologe) verhalten. Indem ich mich z. B. selbst beherrschen will, ist mir mein Ich nicht zunächst in der Wahrnehmung als »Gegenstand« (im prägnanten Sinne), sondern als »Widerstand« im Wollen gegeben.

2) Siehe E. Mach, »Wärmelehre«, Abschnitt über den Begriff der Temperatur.

hältnis zum raumartigen Ausgedehntsein Steigerungsbeziehungen (natürlich mit objektiven Raummaßen unmeßbarer Art), die für die physikalischen Definitionen des Lichtes und der Temperatur Voraussetzungen sind. Und überall werden, wie hier nicht näher im einzelnen zu zeigen ist, sowohl die Fernphänomene als die Nahphänomene (z. B. »Berührung« zweier Körper miteinander, des einen Körpers mit dem Leib oder des einen Leibteiles mit dem anderen Teile) zum Teil als auf den Leib bezogen, zum Teil als nicht auf ihn bezogen erlebt.

Aus diesem Grunde ist auch der Reizbegriff durchaus keine bloß hypothetische, zu Erklärungszwecken erfundene Begriffsbildung, sondern hat ein phänomenologisches Fundament, das gleich Ursprünglich ist mit dem Begriffe des physikalischen Vorgangs. Es ist daher ebenso irrig, den Reiz nur als jene Art der physikalischen Vorgänge zu definieren, die einen Organismus treffen; wie umgekehrt den physikalischen Vorgang nur als den hypothetischen Reiz für die Empfindung der Reaktion eines Organismus zu definieren!

Man erwäge doch: Es hat streng genommen keinen Sinn zu sagen, »Ätherwellen trafen ein Auge«. Der offenbare Irrtum ist hier, für die Erscheinungen des Lichtes bereits eine mechanische Reduktion anzunehmen, für das »Auge« aber die natürliche Weltanschauung und ihre Realität festzuhalten. Aber da, wo es Ätherwellen gibt, gibt es ja gar keine – »Augen« mehr; da ist auch der Organismus nur ein Teil der kontinuierlichen Bewegungen, die von der Sonne zu meinem Gehirn reichen! Sehreize sind Lichtstrahlen – keine »Ätherwellen«. Und andererseits: Unzählige physikalische Bewegungen durchkreuzen den organisierten Körper – ohne »Reize« zu sein. »Reiz« ist nur, was die Leibeszustände verändert, resp. variierte Reaktionen des Lebewesens setzt. Auch der objektive Reizbegriff muß – gemäß seiner phänomenologischen Grundlage im erlebten »Wirken« – immer auf die Einheit des Leibes bezogen sein, und seine Variationen.

Aus diesem Grunde hat auch die erlebte Wirklichkeit eines Gegenstandes auf mein Handeln nicht das mindeste zu tun mit den Bewegungen, die überhaupt Bewegungen meines Organismus hervorrufen. Denn da, wo es diese Bewegungen gibt, gibt es ja gar keinen Organismus als selbständige Einheit mehr, sondern nur einen (willkürlich) herausgegriffenen Komplex aller kosmischen Bewegungen. Die Handlung ist immer bestimmt durch die als wirksam erlebten konkreten Ding- und Ereigniseinheiten der natürlichen Anschauung – niemals durch Molekular- und Atomkomplexe. Und

sie ist – wie immer sie sich mechanisch realisiert, durch Vermittlung solcher Reflexe, Kettenreflexe, Tropismen, Richtungsbewegungen usw. ein phänomenologisch einheitlicher Akt, der nie in eine Summe solcher »Bewegungen« auflösbar ist.

Nun bildet aber die Gesamtheit oder das einheitliche Ganze der als auf es wirksam erlebten Welt (oder spezialisiert auf die äußere Welt, der so erlebten »Natur«) die »Umwelt« eines Lebewesens. Die richtig fundierte naturwissenschaftliche Biologie überhaupt (die Physiologie im besonderen) hat also immer von der Grundbeziehung des Organismus zu seiner Umwelt auszugehen. Diese Beziehung ist konstituierend für das Wesen des Lebensprozesses. Er besteht in den dynamischen Variationen, die sowohl Veränderungen des Organismus als der Umwelt bedingen. Diese Veränderungen sind also immer von den Variationen der Prozesse »zwischen« O und U (Organismus und Umwelt) gleichzeitig bedingt.¹ Es gehört daher die »Umwelt« genau so zu jeder Lebenseinheit wie der »Organismus«. Und es ist ein prinzipieller Irrtum, dem Organismus als Gegenglied die tote Natur und ihre Gegenstände zu geben, die »Umwelt« aber als eine bloße subjektive »Vorstellung«, »Empfindung« anzusehen, die durch eine reale Einwirkung der toten Natur auf den Organismus »entsteht«. Es ist nicht minder irrig, die »Anpassungsbeziehungen«, die zwischen Organismus und Umwelt bestehen, als einseitige Anpassungen des Organismus an seine Umwelt (oder auch dieser an ihn, wie es eine gewisse Art des Vitalismus tut) anzusehen, anstatt beide als abhängig Variable des Lebensprozesses zu erkennen, der da einheitlich stattfindet. Und völlig irrig ist es, die Anpassung zu verstehen als Anpassung an die tote Natur – anstatt an die »Umwelt« –, als gehörte die astronomische Sonne zu dem Gegenstande, an die sich z. B. ein Wurm oder auch ein Polarmanisch »anzupassen« hat.

Es ist das auch philosophisch eminente Verdienst des russischen Physiologen Pawlow, daß er die Enge der bisherigen Physiologie erkannte und eine erweiterte gefordert hat, welche die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Variationen der »Umwelt« und der physiologischen Prozesse unbefangen prüft – ohne zuerst zu fragen: durch welche materiellen Einwirkungen physikalischer, chemischer Art wird die physiologische Funktionsänderung bewirkt? Seine doppelte Ausschaltung des »Psychischen« und des »Physika-

1) Desgleichen jeder Anfangs- und Endzustand eines Lebensprozesses und seine Veränderungen in den Veränderungen des Prozesses des Lebens. Niemals also ist der Endzustand eindeutig vom Anfangszustand bedingt.

lischen« bringt erst das rein biologisch-physiologische »Problem« zur Erscheinung.¹

Ein letzter Grundfehler eines weitverbreiteten Reizbegriffes ist es, daß der Begriff anstatt von den Reaktionen aus, die ein »Reiz« bewirkt (d. h. seiner ursprünglichsten Bedeutung nach auch in der Sprache), so bestimmt wird, daß der sog. Sinnesreiz oder »Empfindungsreiz« als das Wesen des Reizes überhaupt angefaßt wird. So kommt man schließlich Schritt für Schritt zu einer Auffassung,

1) Aus dem Gefagten geht auch klar hervor, daß es nicht erst ein Irrtum positiver, auf Beobachtung ruhender, sondern schon philosophischer Observanz ist, wenn man die Veränderung der »Organisationen« der Lebewesen in der Theorie ihrer Deszendenz auf immer gesteigerte »Anpassung« an ihr »Milieu« zurückführt. Nun lassen aber die echten »Anpassungsmerkmale« der Organismen (z. B. Blätter und Wurzeln der Wasserpflanzen, dann der Wüstenpflanzen, der Bergpflanzen) die eigentlichen »Organisationsmerkmale« ganz unverändert, und diese können niemals als eine bloße Häufung jener begriffen werden. Innerhalb einer gegebenen Organisation, der immer eine bestimmte Milieustruktur entspricht, können die Individuen oder Unterarten dieser Organisation ihrem Milieu in ganz verschiedenem Maße angepaßt sein. Niemals aber kann die Veränderung der Milieustruktur selbst (die stets von Organisationsänderungen begleitet ist) wieder auf »Anpassung« zurückgeführt werden; niemals z. B. die Erweiterung des Milieu. Ihre Ursachen sind jedenfalls Ursachen einer anderen Art, nicht nur eines anderen Grades, wie jene der Anpassungsvariationen. Es ist hier nicht der Ort, genauer auf sie einzugehen. — Wer dies verkennt, kommt notwendig zu einem falschen Anthropomorphismus, indem er die Umwelt des Menschen den übrigen Organisationsarten zugrunde legt und nun ihre Anpassungsbeziehungen zu dieser menschlichen Umwelt prüft — die doch gar nicht ihre Umwelt ist. Die »Umwelt« des Wurmes oder der Fische z. B. ist aber in der menschlichen Umwelt durchaus nicht »enthalten«. Die Umwelten der verschiedenen Tierarten sind immer erst durch ein besonderes Verfahren festzustellen. (Siehe hierzu: v. Üxküll, »Die Umwelt und Innenwelt der Tiere«.) Und nur zwischen ihr und den Gliedern einer Organisation bestehen verschiedene Anpassungen. Die Biologie und Erkenntnistheorie Spencers z. B. hat zum *πρωτον ψευδος*, daß die gesamte Organisationswelt auf die Umwelt des Menschen bezogen wird, und dann die Veränderung der Organisationshöhe auf bloße Anpassung der Organismen an diese »Umwelt« zurückgeführt werden soll. Die Lebensaktivität und ihre Richtungen (und deren Änderungen), welche die Umwelt erst bestimmt, wird hierdurch völlig unterschlagen. Gewiß liegt allen (äußeren) »Umwelten« der Lebensorganisationen (mit Einschluß des Menschen) ein gemeinsamer Naturgegenstand zugrunde. Aber es ist ein Irrtum, diesen bereits in den Kategorien und Formen der Mannigfaltigkeit bestimmt zu denken, welche für die mechanische Auffassung der Naturerscheinungen notwendig sind. Welche Kategorien und Formen auch für ihn noch konstitutiv sind, ist eine Frage von eminenter Bedeutung, soll aber hier dahingestellt bleiben. In meinem demnächst erscheinenden Buch »Arbeit und Erkenntnis« soll diese Frage einer eingehenden Erörterung unterliegen.

wonach es Farben, Töne z. B. auch als Qualitäten unabhängig vom Organismus und den Reizen auf ihn »gar nicht gibt«, sondern nur »Bewegungen«, die auf eine höchst mythologische Weise (bei den einen durch die »spezifischen Energien« der Nerven, bei den anderen durch die sog. »Seele« und ihre »Natur«) in die »Sprache« dieser Qualitäten »übersetzt«, wenn nicht gar »erzeugt« und »gemacht« werden sollen. Und in gleicher Weise sollen dann auch die Werte »subjektive Erscheinungen« sein, die »eigentlich« nur Namen für wechselnde Leibzustände (sinnliche Gefühle) darstellen. Aber der Lebensprozeß, Organismus und Umwelt sind wirklich nicht da für die Hervorbringung von »Empfindungen« und sinnlichen Gefühlen; der Organismus nicht »für« die Sinnesorgane; die Umwelt nicht »für« Wahrgenommenwerden! Sondern das E m p f i n d e n (von irgendwelchen Qualitäten), das Fühlen (von irgendwelchen Werten) steht ganz und allein im Dienste des einheitlichen Lebensprozesses; die Sinnesorgane im Dienste der grundlegend vitalen Prozesse wie Ernährung, Fortpflanzung usw.; die Art und Struktur des Wahrnehmens im Dienste, die Umwelt zu erleuchten. D. h. man sieht nicht, daß das Empfinden von Qualitäten allein es ist, was der Reiz bedingt, desgl. das Fühlen von Werten (das Streben nach Zielen), nicht aber die betr. Inhalte, und daß auch das Empfinden noch zu den Reaktionen des Lebens gehört. Dagegen will man die Reaktionen auf bloße Abfolgen von »Organempfindungen« zurückführen, die nach Art der äußeren »Empfindungen« gedacht werden. Wer lähe nicht die Verkehrung des Richtigen! Es gibt gar keine »Empfindungen«, von denen hier immer, wie von selbständigen Dingen, die Rede ist! Es gibt ein Empfinden (ein Spezialfall von vitaler Reaktion) und Q u a l i t ä t e n, die empfunden werden. Nur die (in der Lebensentfaltung individueller und genereller Art) steigende Differenzierung des Empfindens in feine Funktionen wie Hören, Sehen, Schmecken usw., bestimmt es, daß jeweilig neue und reichere Bildqualitätenkreise, und jene des Fühlens, daß immer neue und reichere Wertqualitätenkreise dem Leben aus der Sphäre des Univerfums entgegnetreten. Nicht ein armes totes Univerfum gleichförmiger Bewegungen verhüllt und versteckt sich mehr und mehr vor dem sich entwickelnden Leben; sondern dieses bildet immer mehr und immer reicher differenzierte Reaktionsweisen aus, welche die an sich bestehende Fülle von Qualitäten in »Sicht« treten lassen!

Und nicht ein wertfreies Univerfum versteckt und maskiert sich vor dem sich entfaltenden Leben in bloße subjektive sinnliche Gefühle, sondern vor dem sich differenzierenden Fühlen öffnet sich immer mehr das Reich der Wertqualitäten!

Doch kehren wir nach diesem Umweg zu unserer Frage zurück, dann sehen wir: 1. Die Gegenstände, die auf das Handeln bestimmend werden, die Milieugegenstände, werden dies nur, sofern sie selbst schon auf Grund der Wertrichtungen des leiblichen Teillebens und der ihm immanenten Vorzugsregeln aus der Ganzheit der Welttatsachen herausgeschnitten sind.¹ Das jeweilige Milieu eines Wesens ist also das genaue Gegenbild seiner Triebeeinstellungen und ihrer Struktur, d. h. ihres Aufbaues. Seine Fülle und Armut (bei gleichen Welttatsachen), sowie die in ihnen vorherrschenden Werte sind von diesen Einstellungen abhängig. 2. Der Ablauf der sinnlichen Gefühlszustände ist bereits abhängig von den Triebregungen, die durch die Milieugegenstände erregt werden, nachdem deren Auswahl durch die Triebeeinstellungen bereits hindurchgegangen ist. Sie sind nicht Ursachen, sondern Folgen dieser Erregungen.²

In beiden Punkten setzt nun aber Kant das Gegenteil voraus. Was den ersten Punkt betrifft, so meint er nicht nur die Triebregungen als Folgen der Milieuwirkung ansehen zu dürfen, sondern auch die noch materialen Triebeeinstellungen. Das führt ihn dazu, daß er schließlich alle Triebe als bloße Spezialisierungen ansieht eines einzigen formalen Grundtriebes, des Selbsterhaltungstriebes, der sich erst durch die Wirkung äußerer Objekte in eine Mehrheit von Trieben entfalte. Faktisch aber ist jedes Lebewesen ein geordneter Stufenbau von Trieben mit materialen Werteinstellungen und dies unabhängig von der Wirkung der Milieugegenstände – wohl aber bestimmend für sie. Es bringt einen »Plan« der möglichen Güter schon in seiner Triebeeinstellungsart mit sich, der nicht erst seiner Milieuerfahrung verdankt wird und dem seine leiblich-körperliche Organisation entspricht.³

1) D. h. der Tatsachen, wie sie einem durch einen Leib und seine Triebe nicht bedingten »reinen« äußeren und inneren Wahrnehmen, Wertnehmen und Wollen »gegeben« wären.

2) Einen strengen Beweis für diese Tatsache erblicke ich auch in der Gesamtheit der Erfahrungen über das Zustandekommen von Perversionen. Sie zeigen alle, daß das Primäre hier immer die Perversion des Triebes ist, nicht die des sinnlichen Gefühls. Weil z. B. der Nahrungstrieb oder der Geschlechtstrieb pervertiert ist, empfindet der Pervertierte »Luft« an dem, was dem Normalen Ekel usw. bereitet. Bei allen Entstehungen von Perversionen ist anfänglich noch das negative Gefühl mit dem Erstreben verbunden; nur langsam folgt das Gefühl dem pervertierten Triebe.

3) Die ungeheure Bedeutung der Triebeeinstellungen der »Rassen«, die in keiner Weise auf das wechselnde Milieu der betreffenden Gruppen zurück-

Und diese Einstellungen – wie immer sie selbst noch zu erklären seien – sind auf keinen einheitlichen Trieb, wie den der »Selbsterhaltung« zurückzuführen.¹

Zweitens aber nimmt Kant an, die Triebreugung einem Milieugegenstand gegenüber sei durch das sinnliche Gefühl verursacht, das der Gegenstand in seinem Wirken auf den Leib bestimmt. So muß er freilich zu dem Irrtum kommen, daß alle materialen Triebhalte, d. h. die Wertqualitäten, auf die ein Trieb geht, nicht nur durch die Erfahrung (induktiver Form) überhaupt – was richtig ist –, sondern durch die Milieuerfahrung bestimmt seien.

Für seine Ethik hat dies die Folge, daß sich ihm schließlich die Gesamtheit der Werttatsachen in das Formalgesetzliche und die Sinneslust zerlegen muß. Und es hat die weitere Folge, daß die Fülle und Struktur des Trieblebens eines Menschen gegenüber der Leistung des Willens, es zu »ordnen«, überhaupt nicht bei seiner Bewertung in Betracht gezogen wird.

Aus dem Ganzen des Gefagten ergibt sich: 1. Die Gefinnung hat eine von aller Erfahrung und allem Erfolge des Handelns unabhängige Materie von Werten in sich. Sie bestimmt die Wertwelt der Persönlichkeit. Der Willensakt in der Wertrichtung ihres sittlichen Erkennens sei mit dem Ausdruck: »Selbststellung« benannt. 2. Die »Triebeinstellung« dagegen setzt Erfahrung irgendeiner leiblichen Organisation voraus; ist aber eine solche gegeben, so ist die Materie der Triebreugung immer nur im Spielraume möglich, den das durch die Triebeinstellung bereits bedingte Milieu erlaubt. Aus dem Gefagten geht hervor, wie grundfänglich sich auch für die Ethik ein fundamentaler Irrtum der Kantischen Philosophie überhaupt erweist: Ich meine sein einseitiger Ausgangspunkt von der mathematischen Naturwissenschaft einerseits, von der englischen Assoziationspsychologie andererseits. Beides führte dazu, daß Kant einmal zu dem Glauben kommen mußte, es seien die biologischen Grundbegriffe, die »Kategorien« der Biologie, aus denen der mathematischen Naturwissenschaft herleitbar und »Leben« stelle ein Grundphänomen überhaupt nicht dar; ein andermal aber

zuführen sind, für ihre Moralen aufzuzeigen – überhaupt den breiten Tatsachenbeleg für das Gefagte zu geben –, sei einer anderen Stelle vorbehalten.

1) Der Fortpflanzungstrieb ist in der gesamten belebten Natur stärker und ursprünglicher wie der Trieb nach Selbsterhaltung, und nur die steigende Triebperversion eines kleinen Stückes westeuropäischer Geschichte konnte den Irrtum verschulden, dieser sei primär.

zu dem Glauben, es erhielten die Triebe ihre Materien und Richtungen erst aus dem Gehalt der sinnlichen Gefühlsphäre, resp. den genetischen Produkten dieser, wie sie sich durch die Prinzipien der Assoziation und Reproduktion erklären lassen. Für die Ethik befagt dieser Irrtum, daß erst der Erfolg des Handelns im Sinne der Rückwirkung des in ihr Verwirklichten auf das sinnliche Gefühl den Trieben eine Materie gäbe; und da diese Rückwirkung jedenfalls für den Wert des Menschen indifferent ist, daß auch die Triebe und ihre Richtungen und Materien für den Wert des Menschen indifferent seien. Daß ein ganz primärer Wertunterschied der Menschen aber darin bestehe, welche Objekte überhaupt auf ihr mögliches Verhalten von Wirksamkeit werden können – und hierdurch überhaupt erst sinnliche Gefühle auslösen können –, und ein Unterschied darin, woran dieser und jener »Luft« überhaupt erleben kann, diese für die Ethik fundamentale Tatsache hat er nicht beachtet.
