

der Fall ist, daß er dem Rang der Ideen des Genius und des Heiligen im Verhältnis zu dem des Helden als Leitrichtungen menschlichen Werdens und als der Frucht und des konzentriertesten Sinnes der Grundarten menschlicher Gemeinschaften nicht gerecht zu werden vermochte, das liegt in der irrigen biologischen Fundierung, die er der gesamten Ethik zu geben suchte.

ad 4.

Einzelperson und Gesamtperson.

Wie die Person jedes psychische Erlebnis auf dem mitgegebenen Hintergrund eines Stromes solcher Erlebnisse vorfindet, jeden Gegenstand äußerer Wahrnehmung aber auf dem Hintergrund und als »Teilsein« einer räumlich zeitlich unabschließbaren Natur, so ist sie sich selbst in jedem ihrer Aktvollzüge auch als Glied einer umfassenden Personengemeinschaft irgendwelcher Art, in welcher Gleichzeitigkeit und Folge (der Generationen) zunächst noch ungeschieden sind, im Selbsterleben gegeben. Ethisch erscheint dieses Erleben ihrer notwendigen Gliedschaft in einer Sozialphäre überhaupt in der Mitverantwortlichkeit für das Gesamtwirken dieser; in Hinsicht auf die mögliche Tatsächlichkeit von Gemeinschaft überhaupt im Nach- und Miterleben, Nach- und Miteinanderfühlen als den Grundakten der inneren Fremdwahrnehmung. Da in einer gewissen Klasse von Akten die Intention auf mögliche Gemeinschaft wesentlich und mit der Natur der Akte selbst mitgegeben ist, ist mindestens der Sinn von Gemeinschaft und ihre mögliche Existenz überhaupt keine Annahme, die erst empirischer Feststellung vorbehalten bliebe. Diese Annahme ist vielmehr mit dem Sinne einer »Person« gleich wesentlich und gleich ursprünglich verknüpft wie jene einer Außen- und Innenwelt.

Großes Gewicht ist hier auf diese Gleichursprünglichkeit zu legen. Existenz resp. Setzung von »Gemeinschaft« überhaupt ist weder ethisch noch erkenntnistheoretisch an Existenz (resp. Setzung) einer Körperwelt geknüpft, wie ich im Anhang zu meinem Buche über Sympathiegefühle gezeigt zu haben glaube. Das ist der oberste philosophische Grund dafür, daß auch die Wissenschaften von Gemeinschaft und Geschichte in ihren Grundgegebenheiten unabhängig von der Naturwissenschaft und ihren Grundgegebenheiten, d. h. ihnen gegenüber »autonom« bleiben. Die begrifflichen Einheitsbildungen in diesen Wissenschaften – sowohl die der Gleichzeitigkeit als der Folge, wie Familie, Stamm, Volk, Nation, Kulturkreis resp. Zeitalter, Periode usw. – dürfen, um sich zu konstituieren,

daher nie und nirgends einen Regreß auf schon gebildete naturwissenschaftliche Realeinheiten machen, z. B. auf solche der Geographie (Territorien) oder der naturwissenschaftlichen biologischen Rassenlehre. Näheres hierzu hat die Geschichtsphilosophie und Soziologie zu begründen. Nur ein körperweltliches Korrelat liegt notwendig im Wesen von Sozialeinheit. Aber auch die Annahme (die Berkeley und J. G. Fichte machten), es gründe sich Existenz und Annahme einer objektiv-realen und eigengesetzmäßigen Körperwelt erst auf Existenz und Annahme einer Sozialeinheit — etwa als das X, das für die Glieder einer Sozialeinheit identisch und identifizierbar sein könne, resp. als das bloße »Material« eines Pflichtbewußtseins, das primär zur Annahme einer Gemeinschaft führe —, ist unhaltbar.¹

Ebenfowenig aber gründet sich — wie wir gezeigt haben — Existenz und Annahme von Gemeinschaft auf Existenz resp. Setzung einer gegenständlichen Innenwelt oder eines Psychischen. Verstehen und Miterleben (auch das der inneren Selbstwahrnehmung des anderen) schließt ja solche Vergegenständlichung notwendig aus; und ist gleichwohl oberste Erkenntnisbedingung jedes Fremdpsychischen. Auch das Eigenpsychische aber konstituiert sich erst in der Unterscheidung vom Fremdpsychischen (s. oben genannten Anhang und das in »Versuche einer Philosophie des Lebens« in den »Abhandlungen und Aufsätzen« über W. Dilthey Gefagte). Gemeinschaft (und Geschichte) sind mithin psychophysisch indifferente Begriffe.

So gewahrt sich nicht nur jeder auf einem Hintergrund und immer zugleich als »Glieder« einer Totalität von irgendwie zentrierten Erlebnis-zusammenhängen, die in ihrer zeitlichen Erstreckung »Geschichte«, in ihrer gleichzeitigen Sozialeinheit heißt — sondern ist sich auch als sittliches Subjekt in diesem Ganzen stets auch als »Mittäter«, »Mitmenschen« und als »Mitverantwortlicher« für das Ganze des sittlich Relevanten in dieser Totalität gegeben.

Die mannigfachen Zentren des Erlebens in dieser unabschließbaren Totalität des Miteinander-erlebens — soweit die betr. Zentren der früher gegebenen Definition einer Person voll genügen — sind dasjenige, was wir als Gesamtperson zu bezeichnen haben.

Wie ich eben sagte, liegt es im Sinne von Sozialeinheit, daß sie eine nie abschließbare Totalität ausmache. Wie es also im Wesen einer endlichen Person liegt, Glied einer Sozialeinheit über-

1) So deduziert J. G. Fichte in seinem Naturrecht. Neuerdings ist ihm darin Hugo Münsterberg gefolgt.

haupt zu sein; wie es weiter im Wesen aller Sozialeinheit liegt, eine partielle Ausprägung auch einer konkreten Gesamtperson zu sein – so liegt es auch im Wesen jeder gegebenen Sozialeinheit, ein Glied einer sie umfassenden Sozialeinheit zu sein, und im Wesen jeder Art von gegebener Gesamtperson auch oder gleichzeitig Glied einer sie umfassenden Gesamtperson zu sein. All dies sind streng apriorische Sätze, die uns eben vermöge ihrer Apriorität auch zwingen, jede gegebene, faktische und irdische Gemeinschaft im Geiste zu transzendieren d. h. als Glied einer sie umfassenden Gemeinschaft aufzufassen. Ob dieser transzendierende Akt auch »Erfüllung« finde in einer faktischen Erfahrung oder nicht, ist für Sinn und Wesen dieses »Bewußtseins von« gleichgültig. Auch ein fingierter erkenntnistheoretischer Robinson würde also im Erlebnis des Erfüllungsmangels der Akte von gewissen eine Person überhaupt mit konstituierenden Aktarten dieses sein Gliedsein in einer Sozialeinheit miterleben.¹ Denn diese Aktarten sind ja ihrem intentionalen Wesen nach und nicht erst auf Grund ihrer zufälligen Objekte oder des empirisch Gemeinsamen faktische Akte, eben soziale Akte, d. h. Akte, die nur in einer möglichen Gemeinschaft Erfüllung finden können. So z. B. alle Akte die ich als echte der »Erfüllung« fähige und bedürftige Liebesarten im oben genannten Buche von aller Liebesdifferenzierung unterschied, die erst durch die Natur der faktischen erfahrenen Objekte erfolgt;² desgl. aber auch Herrschen und Gehorchen, Befehlen, Versprechen, Geloben, Mitfühlen usw. Akten dieser Klasse stehen nun aber einmal die Akte vom Wesen der singularisierenden Eigenakte (Selbstbewußtsein, Selbstachtung, Selbstliebe, Gewissensprüfung usw.) und die nach diesen beiden Richtungen hin indifferenten Aktarten (z. B. Urteilen) gegenüber. Dann dürfen wir sagen: Das Sein der Person als Einzelperson konstituiert sich innerhalb einer Person und ihrer Welt überhaupt in der besonderen Wesensklasse der singularisierenden Eigenakte; das Sein der Gesamtperson aber in der besonderen Wesensklasse der sozialen Akte. Der jeweilige Gesamtgehalt alles Erlebens von der Art des »Miteinandererlebens« (im Verhältnis zu dem »Verstehen« nur eine Abart darstellt) ist die Welt einer Gemeinschaft, eine sog. Gesamtwelt, und ihr konkretes Subjekt auf der Aktheite ist eine Gesamtperson. Der

1) S. Genauerer in meinem Buche über Sympathiegefühle usw. S. 96, 73.

2) So Mutterliebe, Geschlechtsliebe, Vaterlandsliebe, Heimatliebe, aber auch Menschen- und Gottesliebe. Sie sind unabhängig von ihren besonderen Objekten und deren Feststellung wesenunterschieden und finden in diesen nur ihre »Erfüllung« oder »Nichterfüllung«.

jeweilige Gehalt alles Erlebens von der Art der singularisierenden Akte und des Für-sich-Erlebens ist die Welt eines Einzelnen oder eine Einzelwelt, und ihr konkretes Subjekt auf der Aktsseite ist die Einzelperson. Zu jeder endlich en Person »gehört« also eine Einzelperson und eine Gesamtperson; zu ihrer Welt aber eine Gesamtwelt und eine Einzelwelt: Beides wesensnotwendige Seiten eines konkreten Ganzen von Person und Welt. Einzelperson und Gesamtperson sind also innerhalb jeder möglichen konkreten endlichen Person noch aufeinander beziehbar, ihr Verhältnis zueinander aber erlebbar. Auch die jeweilige Gesamtperson und ihre Welt ist mithin kein Ergebnis irgendeiner Art von »Synthese«, welche die Person oder gar die Einzelperson erst vorzunehmen hätte, sondern sie ist erlebte Realität. Und so wenig die Gesamtperson eine irgendwie geartete »Summe« oder ein irgendwie geartetes Künstliches¹ oder reales Kollektivum² von Einzelpersonen (oder ihre Eigenschaften Zusammensetzungen aus den Eigenschaften der Einzelpersonen) ist, so wenig die Gesamtperson etwa in der Einzelperson »zunächst« enthalten ist, so wenig ist auch die Welt der Gesamtperson in der Summe der Welten der Einzelpersonen überhaupt oder auch nur zunächst enthalten. Es bedarf also auch keines irgendwie gearteten Schlusses auf die Realität einer Gesamtperson oder eines Aktes konstruktiver »Synthese«. Nur für die Eruiierung des besonderen Welt-inhalts einer Gesamtperson können solche Akte in Frage kommen.

In der Person selbst also scheidet sich Einzelperson und Gesamtperson, die gegenseitig aufeinander bezogen sind und von welchen Ideen keine die »Grundlage« der anderen bildet. Die Gesamtperson oder Verbandsperson ist nicht aus Einzelpersonen zusammengesetzt in dem Sinne, daß sie erst durch solche Zusammensetzung entpringe; sie ist ebenfowenig Ergebnis bloßer Wechselwirkung der Einzelpersonen oder (subjektiv und für die Erkenntnis) Ergebnis einer Synthesis willkürlichen Zusammenfassens. Sie ist erlebte Realität, nicht ein Konstruktionsgebilde, wohl aber Anknüpfungspunkt zu Konstruktionsgebilden aller Art.

Frägt man, ob denn die Gesamtperson ein von dem Bewußtsein von der Einzelperson verschiedenes und selbständiges »Bewußtsein von« habe, so richtet sich die Antwort nach dem Sinn der Frage. Gewiß hat sie ein von dem »Bewußtsein von« der Einzelperson verschiedenes selbständiges »Bewußtsein von«.

1) Wie eine statistische Einheit.

2) Wie das Kollektivding des Sternhimmels.

Paradox könnte dieser Satz nur dem erscheinen, der Bewußtfeinsdifferenzierung überhaupt erst auf geschiedene Leiber gründet oder für solche, die den Personbegriff auf den Begriff einer Seelensubstanz gründen.¹ Der Irrtum solcher Annahmen wurde früher aufgewiesen. Da sich aber die Gesamtperson ja konstituiert im Miteinandererleben von Personen und diese als Person das konkrete Aktzentrum des Erlebens in diesem Miteinandererleben ausmacht, so ist ihr Bewußtfeins-von in dem Bewußtsein einer totalen endlichen Person als A k t r i c h t u n g stets mitenthalten, keineswegs also ein ihm irgendwie Transzendentes. Gleichwohl gilt weder, daß eine bestimmte endliche Totalperson auch wieder ein reflexives Bewußtsein des Gehalts haben müsse, den sie im Miteinandererleben zufällig erlebt, noch daß ihr Erleben den Gesamtgehalt je umspannen könne, der von der Gesamtperson, der sie immer auch als Glied zugehört, erlebt wird. Ja, das eigentümliche Bewußtsein, daß die Person den Gesamtgehalt des Erlebens der zu ihr gehörigen Gesamtperson niemals umspannen könne, gehört fogar zum Wesen des erlebten Verhältnisses, in dem Glied- und Gesamtperson gegeben sind. Die Gesamtperson und ihre Welt ist in keiner der zu ihr gehörigen Gliedpersonen ganz, in jeder und von jeder erlebt, aber als ein sie an Dauer, Gehalt und Wirkensspielraum überragendes gegeben. Wohl gehört es zum Wesen jeder Gesamtperson, Personen als Gliedpersonen zu haben, die auch Einzelpersonen sind; aber ihre Existenz und deren strenge Kontinuität als Gesamtperson ist nicht an die Existenz derselben Einzelpersonindividuen geknüpft. Diese sind ihr gegenüber frei variabel und prinzipiell vertretbar; sie scheiden durch Tod oder auf andersartige Weise aus der Stelle dieser ihrer Gliedschaft aus.² Andererseits können dieselben

1) Eine Gesamtfeelensubstanz wäre natürlich ein Unding.

2) Vor allem hüte man sich davor, die Gesamtperson bewußt oder heimlich selbst wieder als eine nur umfänglichere Einzelperson anzusehen und von ihr eine Art des Bewußtfeins-von zu fordern, die eben nur Einzelpersonen zukommen kann. Wo dies geschieht, ist freilich leicht zu zeigen, daß die Gesamtperson kein Bewußtsein haben könne oder daß es sich bei dieser Annahme um eine »mysteriöse« Behauptung handele. Hier läge ein analoger Fehler vor wie jener, den nach Husserls treffenden Ausführungen Berkeley begeht, wenn er zum Nachweis der Existenz der Spezies »ein« Dreieck vorzustellen fordert, das weder rechtwinklig noch schiefwinklig sei und doch beides zugleich. Die Verkennung der Tatsache, daß besondere singularisierende Akte notwendig sind, um die Einzelperson zur Gegebenheit zu bringen, führt leicht zu einer metaphysischen Hypostase der Einzelperson, nach der eine Gesamtperson freilich nicht wieder zu gewinnen ist, wenn sie nicht fälschlich zu einer bloß umfänglicheren Einzelperson gemacht wird.

Einzelpersonindividuen verschiedenen Gesamtpersonindividuen als Glieder angehören, daselbe Individuum etwa einem Staate und einer Kirche.

Es möchte scheinen, daß wir mit diesen Sätzen in dem alten philosophischen Streite zwischen der Lehre des Aristoteles, der Mensch sei als Vernunftwesen von Natur aus ein ζῷον πολιτικόν¹, und der zuerst von den Epikureern entwickelten Lehre, wonach erst der Vertrag irgendeine Form der Gemeinschaft konstituieren, einfach auf die Seite des Aristoteles zu treten hätten. Dies ist aber nur in der negativen Richtung der Fall, daß wir die Vertragslehre – und zwar in dem dreifachen möglichen Sinne einer genetischen Theorie, einer Ursprungslehre und einer Maßstabslehre, nach der nur die Art der Ordnung der Gemeinschaften gemäß der Vertragsidee zu beurteilen sei – jedenfalls ablehnen müssen. Es ist aber keineswegs der Fall in dem positiven Sinne, daß unsere Ansicht die Lehre des Aristoteles bestätigte. Für Aristoteles ist die Einzelperson nicht gleichursprünglich mit der Gesamtheit, sondern – dem Wesen, nicht der Geschichte nach – ihr gegenüber derivativ. Die Person geht darin auf, Glied einer Gemeinschaft (an erster Stelle des Staates) zu sein und hat auch gegenüber dem Werte, der ihr als solches Glied zukommt, keinen unabhängigen Eigenwert. Für unsere Ansicht ist hingegen jede Person gleich ursprünglich Einzelperson und (wesenhaft) Glied einer Gesamtperson und ihr Eigenwert als Einzelperson ist unabhängig von ihrem Werte als solches Glied. Zweitens aber kennt Aristoteles nicht den Begriff einer Gesamtperson. Nach antiker Art (bis zur Gotteslehre) steht auch ihm Logos, Form, Ratio über der Idee der Person und so ist ihm auch der Staat kein souveräner Personwille, sondern nur die Form und vernünftige Ordnung einer Volksgemeinschaft nach Gesetzen. Für uns aber bleibt es auch hier dabei, daß Gemeinschaft überhaupt sowohl ihre letzte Fundierung in der Idee der Person hat und daß nicht Gemeinschafts-, sondern Personwerte die höchsten Werte sind – unter den Ge-

1) Natürlich befaßt auch der Satz des Aristoteles etwas ganz anderes, als das, was ihm philosophischer Probleme völlig unkundige Historiker und Nationalökonomien (bes. der historischen Schule) so gerne unterlegen: Nämlich die bloße triviale Anerkennung der (fragwürdigen!) Tatsache, daß es keinen einzeln lebenden Menschen gäbe – eine Tatsache, die doch wohl auch die scharfsinnigen Vertreter der Vertragslehre nie leugneten. Er befaßt, daß es im Wesen des »Menschen« = Träger eines νοῦς (anima rationalis) gelegen sei, Glied einer Staatsgemeinschaft zu sein und sich als solches zu wissen – wie sehr er faktisch dabei immer als einzeln leben möge.

meinschaftswerten also die höchsten Werte diejenigen, die einer Gesamtperson zukommen. Und hierbei stellt die Gesamtperson im Verhältnis zur Einzelperson nicht eine besondere Abart des Allgemeinen zum Individuellen dar, sondern ist (von den Begriffen von Gesamtpersonen wie der Begriff Staat, Nation, Kirche abgesehen) ebenso ein geistiges Individuum wie die Einzelperson, z. B. der Preußische Staat.¹ Insbesondere aber besteht ethisch für uns keinerlei prinzipielles ethisches Unterordnungsverhältnis zwischen Einzel- und Gesamtperson überhaupt, sondern allein ein gemeinsames ethisches Unterordnungsverhältnis beider Personarten unter die Idee der unendlichen Person, in der die für alle endlichen Personen wesensnotwendige Scheidung von Einzel- und Gesamtperson entfällt. Die Gottheit kann also schon ihrer Idee nach weder als Einzelperson (was Henotheismus, nicht Monotheismus wäre) noch als höchste Gesamtperson (Pantheismus) gedacht werden, sondern nur als die »einzige«, nicht zahlenmäßig »eine« unendliche Person schlechthin.

Schon aus dem Gefagten ist selbstverständlich, daß nicht alle Arten von sozialen Einheiten (sofern wir mit dem Ausdruck »sozial« die noch allgemeinste und undifferenzierteste Menschenverbindung überhaupt bezeichnen) auch Einheiten sind, die Gesamtpersonen genannt werden dürften. Es gibt eine Theorie von allen möglichen sozialen Wesenseinheiten überhaupt, die voll zu entwickeln und dann zum Verständnis der faktischen sozialen Einheiten (Ehe, Familie, Volk, Nation usw.) anzuwenden das Grundproblem einer philosophischen Soziologie und die Voraussetzung jeder Sozialethik ausmacht. Wie die Vorrede sagt, gedenken wir diese Disziplin in einem besonderen Werke zu entwickeln. Hier genüge es, lediglich zu dem Zwecke, den Begriff der Gesamtperson noch tiefer zu fundieren, auf die Einteilungsprinzipien jener sozialen Wesenslehre und ihr Hauptergebnis wenigstens hinzudeuten. Das erste dieser Prinzipien besteht in den wesensverschiedenen Arten des Miteinanderseins und Miteinanderlebens, in denen sich die betreffende Art der Sozial-

1) Historisch konnte erst die Spannung, die zwischen dem Christentum, seiner Lehre von der Individualität und dem unendlichen Wert jeder »Seele«, sowie durch die Einkörperung jeder Person in zwei Grundgemeinschaften, Staat und Kirche mit dem antiken Gemeinschafts- und Korporationsgedanken entstand, zu der vollen Tiefe dieses Problems führen – eine Tiefe, die weder jene auch nur im entferntesten ermeßen, die zum antiken Staatsgedanken in irgendeiner Form einfach zurückkehren wollen, noch jene, welche die Vertragslehre auf christlichem Boden in irgendeiner Form erneuern wollten (z. B. der gesamte Calvinismus).

einheit konstituiert; das zweite besteht in der Art und dem Rang der Werte, in deren Richtung die Glieder der sozialen Einheit »miteinander« schauen, um ihnen gemäß nach Normen zusammen zu wirken. Wie alle nichtinduktiven Wesensbegriffe und Sätze sind auch diese Wesenseinheiten und -zusammenhänge niemals in der faktischen Erfahrungsgegebenheit rein und voll realisiert, dienen aber als gleichzeitige Voraussetzung der objektiven Möglichkeit dieser Erfahrungsgegebenheit zu deren Verständnis.

Nach dem ersten dieser Teilungsprinzipien scheiden wir gemäß der eingehenden, aber noch nicht vollständig zureichenden Vorarbeiten in dem Buche »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, bef. Anhang«:

1. Diejenige soziale Einheit, die sich (gleichzeitig) durch verständnisfreie sog. Ansteckung und unwillkürliche Nachahmung konstituiert.¹ Sie heißt unter Tieren »Herde« und so sie unter Menschen stattfindet »Masse«. Auch die Masse hat gegenüber ihren Gliedern eine Eigenrealität und eine Eigengesetzmäßigkeit des Wirkens.

2. Diejenige soziale Einheit, die sich in einem so gearteten Miterleben resp. Nacherleben (Mitfühlen, Mitstreben, Mitdenken, Miturteilen usw.) konstituiert, daß zwar ein »Verstehen« der Glieder der Einheit überhaupt stattfindet (Grenze gegen die Masse hin!), aber kein Verstehen, das dem Miterleben als geschiedener Akt vorherginge, sondern nur ein solches, das sich in ihm selbst vollzieht; kein »Verstehen« insbesondere, in dessen Vollzugsakten das individuelle Ich sein eines jeden als Ausgangspunkt dieser Akte miterlebt, geschweige das fremde Wesen irgendwie vergegenständlicht würde (Grenze gegen die Gesellschaft). In diesem unmittelbaren Erleben und Verstehen (in dem, wie ich a. a. O. zeigte) insonderheit jede Scheidung von Mein- und Deinerleben, desgl. jede Scheidung von körperhafter Ausdrucksgebärde und Erlebnis in der Auffassung von A und B fehlt, konstituiert sich eine Grundart der sozialen Einheit, die ich im prägnanten Sinne »Lebensgemeinschaft« nenne. Der Gehalt des Miteinandererlebens ist in der »Gemeinschaft« ein wahrhaft identischer Gehalt und es wäre eine ganz falsche Konstruktion, das eigenartige Phänomen des »Miteinandererlebens von etwas«, etwa des A mit B »erklären« zu wollen daraus, daß A dieses Etwas erlebt, daß B es erlebt und daß sie außerdem beide um dieses ihr Erleben wissen oder in der Weise des bloßen »Mitfühlens mit«

1) Über den psychologischen Mechanismus dieser Prozesse siehe oben genannte Arbeit.

an ihren Erlebnissen bloß »teilnehmen«. ¹ Sieht man vielmehr vom einheitlichen Aktus des Miteinandererlebens auf die (objektiven) Individuen und ihr Erleben zurück, so schwebt gleichsam dieser Aktus (und die je und je wechselnde Struktur) des Miteinandererlebens, -hörens, -sehens, -denkens, -hoffens, -liebens und -hassens zwischen den Individuen als ein eigengesetzlicher Erlebnisstrom, dessen Subjekt die Realität der Gemeinschaft selbst ist. ² Also bedarf es auf diesem Boden der »Gemeinschaft« zwischen ihren Gliedern zu gegenseitigem Verstehen keines Schlusses von Ausdruck auf Erlebnis, zu gemeinsamer Erkenntnis der Wahrheit keiner Wahrheitskriterien und keiner künstlichen Terminologie, zur Bildung eines gemeinsamen Willens keines Versprechens und keines Vertrags. Während es auf der sozialen Weltstufe der Masse darum keinerlei Solidarität gibt, da das Einzelindividuum als Erlebnis hier überhaupt nicht existiert, also auch mit keinem anderen solidarisch sein kann, besteht in der Lebensgemeinschaft eine bestimmte Form der Solidarität, die im Unterschiede zu einer anderen und höheren Form (i. d. F.) vertretbare Solidarität genannt sei. Sie erwächst auf dem Grunde der Tatsache, daß die Erlebnisse des Einzelnen zwar als solche gegeben sind, aber nach Ablauf und Gehalt rein abhängig von den Variationen des Gesamterlebens variieren. Dem Einzelnen sind seine Erlebnisse als eines Einzelnen hier zwar gegeben, aber erst auf Grund eines besonderen singularisierenden Aktes, der ihn aus dem Gemeinschaftsganzen gleichsam herauschneidet. Diese »Solidarität« bedeutet, daß sich jede Selbstverantwortlichkeit – soweit solche erlebt ist – erst aufbaut auf das Erlebnis der Mitverantwortlichkeit für das Wollen, Handeln, Wirken des Gemeinschaftsganzen. Eben darum ist hier gemäß einer festen, je wechselnden Struktur von Formen, die den verschiedenen Gebieten der Lebensaufgabe der Gemeinschaft entsprechen und je nach ihrer Abart, Kaste, Stand, Würde, Amt, Beruf usw. heißen, der Einzelne durch andere Einzelne prinzipiell nach Gesetzen »vertretbar«. Während wir weiterhin uns die Einheit der Masse noch mit Hilfe der Assoziationsprinzipien und ihren Derivaten auf Grund eines gemeinsamen sinnlichen Reizkomplexes

1) Vgl. Sympathiegefühle, S. 9.

2) Die bunt in der Geschichte wechselnden Hypostafen dieses Gemeinschafts-subjekts als Familien-, Stammes-, Volksgotteinheiten bestehen genau so lange, als die Religion gemeinschaftsgebunden und d. h. immer zugleich vital und blutsgebunden bleibt (wobei an die Stelle faktischer Blutsgemeinschaft jede der vielen Arten von Symbolisierung einer solchen treten kann).

erklären können, ist dies bei der Lebensgemeinschaft ausgeschlossen. Sie stellt eine überfingulare Lebens- und Leibeinheit dar, die wie jede Einheit dieses Wesens objektiv wie subjektiv, d. h. in innerer wie in äußerer Wahrnehmungsform betrachtet eine (formal) amechanische Einheit und Gesetzmäßigkeit besitzt. Gleichwohl aber ist die Lebensgemeinschaft weit davon entfernt, eine personale Einheit d. h. eine Gesamtperson zu sein. Wohl lebt in ihr ein und daselbe zielbestimmte Streben und Widerstreben mit einer bestimmten Struktur des unwillkürlichen und unterbewußten Vor- und Nachsetzens von Werten und Strebenzielen in Form von traditioneller Sitte, Brauch, Kult, Tracht usw., nicht aber ein zwecksetzungs- und wahlfähiger, einheitlicher und sittlich vollverantwortlicher Wille, der jedenfalls zu einer Person gehört. Demgemäß gehören auch ihre Werte — sowohl jene, die sie als dieselben (insonderheit in der natürlichen Volkssprache oder ihrem bes. Dialekt erlebt), als jene, deren Träger sie ist — noch in die Klasse der Sachwerte und nicht in jene der Personwerte.

3. Grundverschieden nun ist von der sozialen Wesenseinheit der Lebensgemeinschaft die soziale Einheit der Gesellschaft.¹ Sie ist zuvörderst gegenüber der natürlichen Einheit der Gemeinschaft als eine künstliche Einheit von Einzelnen zu definieren, in der kein ursprüngliches »Miteinandererleben« im früher charakterisierten Sinne stattfindet, vielmehr alle Verbindung zwischen Einzelnen erst durch besondere bewußte Akte hergestellt wird, die von jedem als von seinem hier zu nächst erlebt gegebenen Einzelich herkommend, und auf den Anderen als einen »Anderen« hinzielend, erlebt sind.

Für die bloße Erfahrung, was im »Anderen« vorgehe oder was er meine, wolle usw., wird hier eine scharfe Scheidung von »Selbsterleben« und »Verstehen« und darum auch Selbsterlebtem und Verstandenen (mit primärer Zurückhaltung des Eigenurteils) und primäre erlebte Zuteilung beider Inhalte an zwei verschiedene Einzelne, für das Verstehen selbst aber eine Scheidung von körperlicher Ausdrucksgebärde (die als körperliche in der Gemeinschaft nicht gegeben ist) und Erlebnis im Anderen sowie ein auf diese Scheidung aufgebauter Analogieschluß von Selbsterlebtem auf Fremderlebtes (resp. ein logisch gleichwertiger Geistesvorgang) konstitutiv. Für ein gemeinsames Erkennen und Genießen usw. aber werden irgend-

1) Es ist das ausgezeichnete Verdienst von Ferdinand Tönnies, Lebensgemeinschaft und Gesellschaft als soziologische Wesensformen zuerst scharf getrennt zu haben. Doch weicht die obige Wesenscharakteristik beider Wesensformen von der seinen, die uns Apriorisches und Historisches zu sehr zu vermischen scheint, weitgehend ab.

welche zuvor vereinbarte Kriterien¹ des Richtigen und Falschen, des Schönen und Häßlichen, für jede Art des Zusammenwollens und -tuns der Aktus des Versprechens und das sich in gegenseitigem Versprechen konstituierende Sachgebilde des Vertrages konstitutiv, – des Urgebildes alles privaten Rechts. Ethisch wie rechtlich aber gibt es hier keinerlei ursprüngliche Mitverantwortlichkeit mehr, da vielmehr jede Verantwortlichkeit für Andere in einseitiger Selbstverantwortlichkeit gegründet ist, jede etwaige Verantwortung für Andere aber durch einen freien Einzelakt der Übernahme einer bestimmten Verpflichtung erwachsen anzusehen ist. Und ebenfowenig gibt es hier je eine wahrhaftige Solidarität (irgendeine Form des »Einer für Alle« und »Alle für Einen«), – weder vertretbare noch unvertretbare, i. d. F. – sondern nur eine Gleichheit oder Ungleichheit der Interessen der Einzelnen und der aus ihnen gebildeten »Klassen«. Als Ganzes aber ist die soziale Wesenseinheit der Gesellschaft keine besondere Realität außer oder über den Einzelnen, sondern allein ein unsichtbares Gewebe von geltenden Beziehungen, die je nachdem sie mehr ausdrücklich oder unausdrücklich sind, »Konventionen«², »Ursancen« oder »Verträge« darstellen. Hier gibt es demgemäß nichts, worin die Einzelnen sich solidarisch wissen könnten. Und wie grundloses Vertrauen die Grundeinstellung in der Gemeinschaft ist, so grundloses und primäres Mißtrauen Aller in Alle die Grundeinstellung in der Gesellschaft. Soll aber eine Gesellschaft überhaupt etwas »wollen«, was ihren Elementen »gemeinsam« ist, so vermag sie dies (ohne Zuhilfenahme von Einheiten anderen sozialen Wesens) nur durch Fiktion und Gewalt. Zur Herstellung der Fiktion, es sei ihr »Gemeinwille« das, was er sein müßte, wenn es ohne Gewalt abgehen sollte, nämlich der rein zufällig identische Willensinhalt Aller als Einzelner, fungiert das sog. Majoritätsprinzip (da die jeweilige Majorität diesem Ideal noch am nächsten kommt). Die Gewalt aber besteht darin, daß dieser Wille der Majorität der Minorität aufgedrängt wird. Andererseits aber ist Gesellschaft im Unterschiede zu Lebensgemeinschaft, die auch die unmündigen Menschen (und anhangsweise Haustiere) mitumfaßt, eine Einheit mündiger und selbstbewußter Einzelpersonen. Während also die personale Einheitsform überhaupt in Masse und Lebensgemeinschaft noch gar nicht erscheint,

1) Alle Kriteriumsphilosophie ist wesentlich Philosophie der Gesellschaft.

2) Konvention und Sitte, resp. Brauch sind also scharf zu scheiden, ebenso Mode und Tracht. Das erste Paar (Konvention und Mode) gehört ganz der Gesellschaft, das zweite ganz der Gemeinschaft an.

erscheint sie in der Gesellschaft durchaus; aber sie erscheint ausschließlich als Einzelperson, die in ihr eben der Person gleich gilt – und zwar als Einzelperson, die auf die ihrer Natur nach nicht sammelnden, sondern scheidenden¹ und sinnlich relativen Wertmodalitäten (s. Teil I) des Angenehmen (Gesellschaft als Gefelligkeit) und des Nützlichen (Gesellschaft als Träger der Zivilisation) bezogen ist. Die »Elemente« der Gesellschaft sind indes keine Individuen im Sinne der früher bestimmten individuellen Geistesperson, sondern von Hause aus gleich und gleichwertig, da sie eben nicht vermöge ihres materialen Individualgehalts, sondern nur vermöge ihres Formcharakters als Einzelpersonen überhaupt als solche »Elemente« in Frage kommen. Unterschiede und Wertunterschiede erwachsen in ihr und zwischen ihren Elementen allein aus den verschiedenen Leistungswerten der Einzelnen in der Wertrichtung der der Gesellschaft korrelierten Werte des Angenehmen und Nützlichen. Insofern besteht das sehr eigentümliche Gesetz für die Elemente der Gesellschaft, daß sie formal (als Einzelne) ganz unvertretbar, material aber (d. h. als Individuen) schlechthin vertretbar, weil ursprünglich gleich sind. Innerhalb der Lebensgemeinschaft hingegen ist zwar jedes Einzelwesen durch ein anderes derselben Gliedstelle (Stand, Amt, Würde, Beruf) vertretbar, niemals aber diese Stellen selbst und niemals die Einzelwesen, sofern sie Funktionen verschiedener Stellen ausüben.

Aber diese Sonderheit der gesellschaftlichen Struktur schließt nicht aus, daß in ihr das Einzelwesen als Einzelwesen – nicht also als »Element« der Gesellschaft genommen – das Bewußtsein seiner unvergleichlichen Individualität in sich ausbildet; und zwar in einem Sinne, wie es innerhalb der Lebensgemeinschaft ganz ausgeschlossen ist. Auf der reinen Gemeinschaftsstufe ist das individualistische Prinzip nur für die konkrete Gemeinschaft, nicht für das Einzelwesen verwirklicht, in der (reinen) Gesellschaft ausschließlich für das Einzelwesen. In der (reinen) Gemeinschaft ist sich das Einzelwesen primär stets als ein x , y , z des Miteinandererlebens oder einer bestimmten Form desselben gegeben. In der Gesellschaft ist diese x -, y -, z -Stelle mit ursprünglichem Gehalt erfüllt und an Stelle des Miteinandererlebens tritt mittelbare Verständigung über das von jedem zunächst »für sich« Erlebte. Demgemäß ist der Sitz aller sittlichen Verantwortlichkeit

1) »Scheidend« im Gegensatz zu den »sammelnden« höheren Wertmodalitäten der Lebenswerte, der geistigen Werte und des Heiligen. Was sie w e s e n h a f t »scheidend« macht, ist ihre lokalisierte Leibbezogenheit. (S. Teil I, S. 495.)

in der Gemeinschaft primär das Ganze der Gemeinschaftsrealität (das reale Subjekt des Miteinandererlebens) und das Einzelwesen ist es, das für deren Wollen, Tun, Wirken nur mitverantwortlich ist.¹ Hingegen ist in der (reinen) Gesellschaft das Prinzip ausschließlicher Selbstverantwortlichkeit eines jeden für sein Tun verwirklicht.

Zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft (als Wesensstrukturen sozialer Einheit) bestehen aber Wesenszusammenhänge ganz bestimmter Art. Der fundamentalste ist: Keine Gesellschaft ohne Gemeinschaft (wohl aber gegebenenfalls Gemeinschaft ohne Gesellschaft). Alle mögliche Gesellschaft ist also durch Gemeinschaft überhaupt fundiert. Dieser Satz gilt ebenso sehr für die Weise der »Verständigung« wie für die Art der Bildung gemeinsamen Willens. Die materialen Prämissen, die auf dem Boden der Gesellschaft den Analogieschlüssen dienen, durch die das »innere« Leben des »Anderen« festgestellt wird, haben ihren Ursprung wie ihren Gehalt aus dem Miteinandererleben und seinem Gehalt. Diese Prämissen können nicht wieder irgendwelchen Schlüssen entstammen. (Siehe Sympathiegefühle, S. 144.)

Im verpflichtenden Charakter des »Versprechens« als Aktus der Willensbildung und als ideales Seinollen des »Versprechens« im Sinne von dem, was versprochen ist, hat die (erstere) »Pflicht« ihren Ursprung nicht wieder in anderen Versprechungsakten (etwa dem Versprechen, seine Versprechungen zu halten), sondern in der sittlichen Treue, die in dem Normsate wurzelt, es sei ein ursprüngliches Miteinanderwollen nicht ohne neuhinzutretenden, zureichenden Wertgrund abzuändern; das Seinollen des Versprochenen und seitens des Versprechensempfängers Angenommenen überhaupt aber hat sein Fundament in dem Seinollen dieses Inhalts als eines für ein Miteinanderwollen Identischen. Die Pflicht, gegenseitige Versprechungen endlich im Vertrage zu halten – der Grundform der Bildung eines einheitlichen Willens auf dem Boden der Gesellschaft –, hat ihre Wurzel nicht wieder in einem Vertrag, Verträge zu halten, sondern in der solidarischen Verpflichtung der Glieder einer Gemeinschaft, für sie seinollende Inhalte zu realisieren. Ein fog. Vertrag ohne dieses Fundament wäre kein Vertrag, sondern

1) Alle Einrichtungen, Sitten und Moralen, welche dem Prinzip solidarischer Haftung gehorchen, alsda sind z. B. Blutrache (Familien-, Stammes-, Gentilrache usw.), gehören einem Ethos vorwiegender Gemeinschaftsform an. Der verantwortliche Täter ist hier die Gemeinschaft und jedes ihrer Glieder ist nur nach Maßgabe der Bedeutung seiner Gliedstelle mitverantwortlich.

nur die Fiktion eines solchen. So etwas wäre nur Ausdruck und Aussage einer momentanen hypothetischen Willensbereitschaft, etwas unter der Bedingung zu tun, daß der Andere etwas tue, während jener gleichfalls diese momentane und hypothetische Bereitschaft aus- sagte. Im echten Vertrag ist aber der Vertragsinhalt (d. h. das in der Zukunft zu Realisierende) schlechthin und nicht im Sinne solcher bloß hypothetischer Willensbereitschaft von den Vertrag- schließenden gewollt und die hypothetische Bindung, daß A leiste, wenn B leiste, gehört dem gemeinsam gewollten Vertragsgehalt und nicht dem Wollen seines Gehalts seitens der Partner an.¹ Außerdem ist das beiderseits im Vertrag Gewollte schlechthin als ein zu Realisierendes gegeben (also weder als gegenwärtig noch als zukünftig) und nur die Ausführung im Leisten liegt in der Zukunftssphäre an bestimmten Terminen. Wie das Vertragsprinzip also im Solidaritätsprinzip seine Wurzel hat, so haben auch alle der gesellschaftlichen Form des Zusammenerkennens dienenden Konventionen und künstlichen Terminologien ihre Wurzel in der natürlichen Sprache, durch welche sie allererst »ausgemacht« werden können und von deren Bedeutungskategorien sie ab- hängig bleiben.²

Wenn wir demgemäß sagen, es sei alle gesellschaftliche Einheit (und zwar auf allen Lebensgebieten Religion, Kunst, Erkenntnis, Wirtschaft) in der Einheit der Gemeinschaft fundiert, so soll dies nicht besagen, daß dieselben Gruppen von realen Einzelwesen, die gesell- schaftlich geeint sind, auch (in anderer Richtung) eine Gemeinschaft bilden müßten. Nur von den beiden Wesensstrukturen sozialer Verbundenheit selbst gilt das Fundierungsgefeß. In seiner Anwendung aber auf faktische Verhältnisse besagt es erstens, daß die Einzelwesen, die in die gesellschaftliche Verbindung treten, irgendwann überhaupt einmal durch eine Verbundenheit von der Struktur der Gemeinschaft müssen hindurchgegangen sein, um in die für die Gesellschaftseinheit charak-

1) Vorbehaltliches Wollen ist vom Wollen eines Vorbehaltes natürlich scharf zu scheiden.

2) Ein analoges Verhältnis besteht zwischen: Natürlichem Symbol und künstlicher Allegorie und in gesellschaftlichem und gemeinschaftlichem Kunst- wollen und Kunstwerk, zwischen traditionellem gemeinschaftlichem religiösen Glaubensgehalt und Bildungsreligion usw. Die Kriterien aber, die im Zu- sammenerkennen auf der gesellschaftlichen Stufe vorausgesetzt werden müssen, um Verständnis über die Dieseligkeit des Gemeinten zu ermöglichen, müssen selber noch im *συμμιλοσοφείν* zusammen erschaut sein. Sonst bedurfte es einer unendlichen Reihe von Kriterien, um je die Dieseligkeit eines Satzes als Kriterium festzufüllen.

teristischen Formen von Verftändigung und Willensbildung einzutreten. Damit ein A mit B einen Vertrag schlieÙe, muß er also nicht mit B auch in einer Gemeinschaftsbeziehung stehen; wohl aber muß er etwa mit C, D, E irgendwann (z. B. in der Familie, in der er aufwuchs) in einer solchen gestanden haben, um den Sinn vom »Vertrag« zu erkennen. Zweitens aber befaßt unser Satz in seiner Anwendung, daß alle gesellschaftliche Verknüpfung von einzelnen A B C oder Gruppen $G_1 G_2$ da und nur da erfolgen, wo A B C resp. $G_1 G_2$ gleichzeitig einem weiteren Ganzen G einer Gemeinschaft angehören, das nicht etwa aus A B C oder $G_1 G_2$ gebildet ist, wohl aber diese noch als Glieder enthält. So etwa bilden die Einzelwesen aller Familien eines Stammes gegenüber allen Einzelwesen der Familien anderer Stämme eine Gemeinschaft; innerhalb des Stammes selbst aber bilden sie nur als Glieder ihrer Familie eine Gemeinschaft und untereinander nur eine Gesellschaft. So bilden alle Nationen des Kulturkreises »Europa« im Verhältnis zu allen Nationen des asiatischen Kulturkreises noch eine Gemeinschaft, deren Glieder für das Heil des Ganzen dieses Kulturkreises mitverantwortlich sind: aber innerhalb Europas und untereinander bilden dieselben Nationen nur eine Gesellschaft. Unser Satz befaßt für diese und analoge Beispiele, daß der Verpflichtungscharakter und die Sanktion von Verträgen, die Einzelne oder Gruppen untereinander eingehen, immer ein solch weiteres Gemeinschaftsganzes voraussetzt, dem sie gleichzeitig angehören, und daß erst aus seinem einheitlichen Gesamtwillen diese Sanktion stammt. Nicht die Einheit des Staates also setzt – wie man irrig gegen die Vertragstheorie einwandte – die Idee des Vertrages voraus¹, wohl aber eine weitere Gemeinschaft, der die Vertragsschließenden angehören.

4. Von den bisher genannten Wesensarten sozialer Einheit Masse, Gesellschaft, Lebensgemeinschaft ist nun als eine vierte und höchste Wesensart erst diejenige zu scheiden, mit deren Charakteristik dieses Kapitel begonnen wurde: Die Einheit selbständiger, geistiger, individueller Einzelpersonen »in« einer selbständigen, geistigen, individuellen Gesamtperson. Diese Einheit ist zugleich diejenige, von der wir behaupten, daß sie und sie allein den Kern und das ganz Neue des echten altchristlichen Gemeinschaftsgedankens ausmache und hier gleichsam zuerst zur historischen Entdeckung kam, – eines Gemeinschaftsgedankens, der Sein und unaufhebbaren Selbstwert der individuellen (kreationistisch gefaß-

1) Schon die Idee eines Vertrages zwischen Staaten wäre ja hierdurch ausgeschlossen.

ten) »Seele« und Person (gegenüber der antiken Korporationslehre und dem jüdischen »Volks«gedanken) in ganz einzigartiger Weise mit dem auf die christliche Liebesidee gegründeten Gedanken der Heilsolidarität Aller im corpus christianum (gegenüber allem bloß gesellschaftlichen, jede sittliche Solidarität leugnendem Ethos der »Gesellschaft«) vereinigt. Jede endliche Person ist auf dieser Stufe gleichzeitig Einzelperson und Glied einer Gesamtperson und dies ebensowohl zu sein als sich so zu erleben liegt im Wesen einer (in ihrem vollen Wesen auch erkannten) endlichen Person schlechthin. Die Für-verantwortlichkeit wie die Vor-verantwortlichkeit ist darum hier eine wesentlich andersorientierte. In scharfem Unterschiede zur Lebensgemeinschaft, in der Träger aller Verantwortung die Gemeinschaftsrealität ist, der Einzelne aber nur für sie mitverantwortlich, ist hier jeder Einzelne und die Gesamtperson selbst verantwortlich (= für sich verantwortlich), gleichzeitig aber ist ebensowohl jeder Einzelne mitverantwortlich für die Gesamtperson (und für jeden Einzelnen »in« der Gesamtperson) als die Gesamtperson mitverantwortlich für jedes ihrer Glieder ist. Die Mitverantwortlichkeit ist also zwischen Einzel- und Gesamtperson eine gegenseitige und schließt gleichzeitig Selbstverantwortlichkeit Beider nicht aus. Was die Vor-verantwortlichkeit aber betrifft, so besteht weder eine letzte Verantwortlichkeit der Einzelperson vor der Gesamtperson wie in der Lebensgemeinschaft noch eine letzte Verantwortlichkeit der Gesamtheit vor dem Einzelnen (oder der Summe resp. Majorität dieser) wie auf der Stufe der Gesellschaft (Majoritätsprinzip). Wohl aber sind Gesamt- wie Einzelperson verantwortlich vor der Person der Personen, vor Gott, und zwar ebensowohl nach ihrer Selbstverantwortlichkeit als nach ihrer Mitverantwortlichkeit. Aber noch nach einer anderen Seite hin nimmt das Solidaritätsprinzip, das auf der Stufe der reinen Gesellschaft verschwindet gegenüber der reinen Lebensgemeinschaft, in der es ausschließlich herrscht, einen neuen Sinn an. Es wird von einem Prinzip vertretbarer Solidarität zum Prinzip der unvertretbaren Solidarität. Die Einzelperson ist für alle anderen Einzelpersonen nicht nur »in« der Gesamtperson und als deren Glied mitverantwortlich als Vertreter eines Amtes, einer Würde oder sonst eines Stellenwertes in der Sozialstruktur, sondern sie ist es auch, ja an erster Stelle als einzigartiges Personindividuum und Träger eines individuellen Gewissens im früher bestimmten Sinne. So hat sich auf dieser Stufe jeder bei seiner sittlichen Selbstprüfung nicht nur zu fragen: Was hätte an sittlich Positivwertigem geschehen und an sittlich Negativwertigem in der

Welt unterlassen werden können, wenn ich selbst mich als Vertreter einer Stelle in der Sozialstruktur anders verhalten hätte, sondern auch – wenn ich selbst als geistiges Individuum das »Än-sich-Gute für mich« (in früher bestimmtem Sinne) besser ins Auge gefaßt resp. mehr gewollt und verwirklicht hätte. Der Satz, daß es außer dem allgemeingültig Än-sich-Guten auch noch ein individualgültig Än-sich-Gutes gäbe, schließt also das Prinzip der Solidarität so wenig aus, daß es vielmehr dieses Prinzip erst auf die höchste Form führt, die es annehmen kann.

Das Solidaritätsprinzip in diesem Sinne ist uns also ein ewiger Bestandteil und gleichsam ein Grundartikel eines Kosmos endlicher sittlicher Personen. Erst durch seine Geltung wird die gesamte moralische Welt, wie weit sie sich immer räumlich und zeitlich erstreckt – auf der Erde und auf entdeckten und unentdeckten Sternen – und wie weit ihre Sphäre hinausreichen mag über diese Daseinsformen zu einem großen Ganzen, das bei jeglicher, auch der kleinsten Veränderung in ihm als Ganzes steigt und fällt, als Ganzes in jedem Momente seines Seins einen einzigartigen sittlichen Gesamtwert besitzt (ein Gesamtgutes und ein Gesamtböses, eine Gesamtschuld und ein Gesamtverdienst), die niemals als eine mögliche Summe des Bösen und Guten in den Einzelnen, niemals als Summe ihrer Schuld und ihres Verdienstes angesehen werden kann; an dem aber jegliche Person – Einzel- wie Gesamtperson – nach der Maßgabe ihrer besonderen einzigartigen Gliedschaft teilhat. Stellen wir uns etwas vor wie ein Weltgericht, so würde vor dem höchsten Richter keiner allein gehört werden: Alle zusammen müßten sie dem höchsten Richter in der Einheit eines Aktes Rede stehen und alle zusammen müßte das Ohr des höchsten Richters in einem Akte sie vernehmen. Keinen würde er richten, bevor er nicht alle mitvernommen hat, mitverstanden, mitgewürdigt; und in Jedem würde er das Ganze ebensowohl wie das Ganze in Jedem mitrichten.

Auf welchen Wesensfundamenten aber beruht dieses große und erhabene Prinzip?¹ In letzter Linie auf zwei Sätzen: Auf dem schon hervorgehobenen Satz, daß – wie immer der empirische reale Konnex zwischen bestimmten Personen mit

1) Vgl. zu dem Folgenden meine Ausführungen: »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle«, Halle 1913, S. 65 u. d. F., »Abhandlungen und Aufsätze«, 2. Aufl., S. 217 u. 241–274. Da ich mich möglichst wenig zu wiederholen wünsche, bitte ich den Leser, diese hier vorausgesetzten Stellen zu beachten.

anderen bestimmten Personen reale und aller Wesensgesetzmäßigkeit nach zufällige Ursachen haben möge — Gemeinschaft von Personen überhaupt zur evidenten Wesenheit einer möglichen Person gehört und daß auch die möglichen Sinneinheiten und Werteinheiten solcher Gemeinschaft eine apriorische Struktur besitzen, die von Art, Maß, Ort und Zeit ihrer realen Verwirklichung prinzipiell unabhängig sind. Dies ist das Fundament, das sittliche Solidarität allererst möglich macht. Was sie aber notwendig macht, das ist der formale Satz von der (direkten oder indirekten)¹ wesensmäßigen Gegenseitigkeit und Gegenwertigkeit aller sittlich relevanten Verhaltensweisen und die entsprechenden materialen Sätze über Wesenszusammenhänge zwischen den Grundarten der sozialen Akte. Sowohl die Gegenseitigkeit wie die Gegenwertigkeit gründet sich durchaus nicht auf die zufällige Realität dieser Akte, durchaus auch nicht auf die besonderen Personen, die sie vollziehen, und ebenfowenig auf das Vorhandensein realer Mechanismen und faktischen Übertragungsformen, in denen diese Gegenseitigkeit Realität gewinnt. Sie liegt vielmehr in der idealen Sinneinheit dieser Akte als Akte des Wesens von Liebe, Achtung, Versprechen, Befehlen usw., die Gegenachtung, Gegenliebe, Annehmen, Gehorchen usw. als ideale Seinskorrelate fordern, um einen sinneinheitlichen Tatbestand überhaupt zu bilden. Induktiv genommen können diese und analoge Sätze aus zwei Gründen nicht sein: Erstens darum nicht, weil sie gleichzeitig die Voraussetzung sind schon für ein mögliches Verstehen dieser Akte (also auch aller induktiven Untersuchung ihres faktischen Vorkommens) und zweitens darum nicht, weil sie ja induktiv nicht im entferntesten so wohl begründet wären, wie es von induktiven Sätzen zu verlangen ist. Das mögliche Verständnis einer Liebe, z. B. eines Aktes der Güte gegen mich, impliziert zum mindesten das Miterlebnis der im Wesen dieses Aktes liegenden Forderung nach Gegenliebe, das sich (sei es als wirkliche Gegenliebe oder als reale Tendenz zum Vollzug der Gegenliebe, die aus anderen Motiven gestört wird, sei es auch nur in einer bloß gefühlsmäßig vorgestellten² Gegenliebe)

1) »Indirekt« haben vermöge der Gleichursprünglichkeit von Einzel- und Gesamtperson im Wesen der einheitlichen endlichen Person auch die früher angeführten Eigenakte (Selbstliebe, Selbstvervollkommnung, Selbstbeglückung usw.) diese wesensmäßige Gegenseitigkeit und Gegenwertigkeit, wie anderseits auch alle sozialen Akte »indirekt« einen Wesensbezug auf Selbstheiligung und Selbstverderbung (in letzter Linie) haben — ohne daß in beiden Fällen eine Intention auf Gemeinschaft bzw. auf das eigene Selbst vorliegen muß und darf.

2) Über die sog. Gefühlsvorstellung war schon gesprochen.

seelisch realisiert. Ich sage: Das bloße Verständnis des Aktes impliziert dies. Wer dies nicht sieht, der sieht eben nicht genau auf das Erlebnis hin. Wie immer ich Achtung dem verfallen mag, der mich achtet und dessen Achtung ich verstehe, wie immer gespürter Liebe die Gegenliebe, dem verstandenen Befehl den Gehorsam, dem Versprechen die Annahme verweigern mag – ich muß es ihm irgendwie »verfallen« und »verweigern«; nicht aber kann ich den Sinn seiner Intention zwar verstehen und mich gleichwohl so verhalten, als wäre überhaupt gar nichts geschehen. Es mag auch sein, daß der sich auf die erlebte Forderung eines Gegenaktes aufbauende Gegenakt von Liebe und Achtung bloße Aktregung bleibt oder vollzogen gleichsam auf eine Leerstelle trifft, an der kein ihm entsprechender Wert der anderen Person zur Gegebenheit kommt. Ich »vermag« dann den anderen trotz seiner Achtung und Liebe nicht zu achten und zu lieben. Dann wird aber auch diese Tendenz oder dies Nichtvermögen oder die Nichterfüllung dieser Gegenintention in einem Fremdwert als etwas Positives erlebt. Das besagt natürlich nicht im entferntesten, es läge in der Liebe und Achtung selbst eine Intention auf Gegenliebe oder Wiederachtung oder ein hypothetischer vorbehaltlicher Aktvollzug des Sinnes: Ich achte dich, liebe dich, wenn du mich liebst oder achtest. Gerade dies schließt echte Liebe und Achtung der Person sogar evident aus und das Sehen solcher Intention andererseits vernichtet sogar das Forderungserlebnis der Gegenliebe und -achtung. Nur im Sinn der Liebe als Liebe, nicht in subjektiven Absichten und Wünschen (die sie in x und y begleiten mögen) liegt die Forderung der Gegenliebe und im bloßen Verstehen dieses Sinnes eine Aktregung der Gegenliebe, ohne die nicht einmal das Erlebnis material zu solchem Verstehen der Liebe gegeben wäre. Analoges gilt natürlich auch für die korrelierten negativen Akte von Haß und Mißachtung, wo solche vorliegen. Schon dieser Tatbestand aber begründet eine Mitverantwortlichkeit eines jeden (sonst variablen) Trägers solchen Aktes für die sittlichen Werte und Unwerte der Akte der (sonst variablen) Träger der Gegenakte. Wer liebt, realisiert nicht nur einen positiven Aktwert an sich selbst, sondern *ceteris paribus* auch einen solchen Aktwert an seinem Gegenüber. Auch Gegenliebe trüge ja als Liebe den positiven Aktwert der Liebe.¹ Wer einen ideal gefüllten, der Liebenswürdigkeit der Person entsprechenden Liebesakt aber unterläßt, trägt auch für den negativen

1) Wenn auch als reaktiver Akt keinen gleich hohen wie der spontane Akt. S. die Wertangordnung in Teil I.

Wert, der im Nichtsein des positiven Wertes¹ der Gegenliebe liegt, die *Mitverantwortung* – nicht also nur die Selbstverantwortung für die Unterlassung seines Aktes. Dazu aber tritt noch ein anderes: ein gleichfalls schon hervorgehobener Satz, der dem Solidaritätsprinzip erst die ganze Fülle seiner *Ausdehnung* verleiht. Da die geistige Person als konkretes Akzentrum aller ihrer Akttvollzüge zu diesen Akten sich nicht wie eine unveränderliche Substanz zu ihren wechselnden Eigenschaften oder Tätigkeiten, aber auch nicht wie ein Kollektivum zu seinen Gliedern oder ein Ganzes zu seinen summierbaren Teilen verhält, sondern wie ein Konkretes zu Abstraktem²; da die ganze Person in jedem ihrer Akte ist und lebt, ohne doch in einem oder ihrer Summe aufzugehen, so gibt es keinen Akt, dessen Vollzug nicht auch den *Seinsgehalt* der Person selbst wandelte, und keinen Aktwert, der nicht ihren Personwert steigerte oder verminderte, erhöhte oder erniedrigte, positiv oder negativ fortbestimmte. In jedem sittlich positivwertigen Einzelakte steigert sich das *Können* für Akte der betreffenden Art oder wächst das, was wir die *Tugend* der Person nannten (und von Gewöhnung und Übung der zu der betr. Tugend gehörigen *Handlungen* gar sehr unterschieden), d. h. die erlebte Macht für das gefollte Gute. Und hierdurch vermittelt, greift jeder sittlich relevante Akt auf das Sein und den Wert der Person selbst wandelnd zurück. Das aber befragt für unsere Frage, daß es nicht in *zufälligen* Ursachen und Umständen, sondern im *Wesen* der Sache liegt, daß der in der Gegenliebe des B zu A steckende Tugendwert resp. der Steigerungswert seines Personwertes nicht nur für A, sondern auch für beliebige *Personen* C D E . . . X bestecht und fruchtbar werden kann und daß A auch dafür, daß dieses sei oder unterbleibe, ursprüngliche Mitverantwortung trägt; und dies ganz abgesehen von den zufälligen Ursachen, die B dem C, D, E . . . X in Raum und Zeit entgegenführen. Der in der Gegenliebe liebereicher resp. im Gegenhaß haßerfüllter Gewordene wird es *ceteris paribus* auch für alle *möglichen* »Anderen« – und dies nach *Wesensgesetzen* – nicht nach Regeln der Erfahrungsaffoziation.³

1) S. die formalen Axiome in Teil I.

2) S. früher Gefagtes.

3) In dem Buche über Sympathiegefühle habe ich außerdem gezeigt, daß weder der geistige Liebesakt selbst noch die echten Liebesarten ein genetisches Produkt von Triebimpulsen oder empirisch zufälligen Gefühlszuständen sind, die Triebimpulse vielmehr nur eine *auswählende* Bedeutung für die zufälligen realen Objekte besitzen, welche zum faktischen Gegenstand der Liebe

Wird das Verhältnis dieser Idee der höchsten Form sozialer Einheit als der Idee eines solidarischen Liebesreiches von individuellen selbständigen geistigen Einzelpersonen in einer Vielheit von ebenfolchen Gesamtpersonen (der Gesamtpersonen untereinander sowie der Einzelperson und Gesamtperson überhaupt aber allein in Gott) zu den Ideen der Lebensgemeinschaft und Gesellschaft betrachtet, so ergibt sich, daß Lebensgemeinschaft wie Gesellschaft als Wesensformen sozialer Einheit beide dieser höchsten Wesensform untergeordnet und zum Dienste für sie und ihr Erscheinen bestimmt sind – und zwar in verschiedener Weise. Sowenig diese Idee einer höchsten Form von Sozialeinheit eine bloße »Synthese« von Lebensgemeinschaft und Gesellschaft darstellt, sind doch beider Wesensmerkmale in ihr mitgegeben: Selbständige, individuelle Person wie in der Gesellschaft; Solidarität und reale Gesamteinheit wie in der Gemeinschaft. Eben darum wird man bei der Frage, was die gesellschaftliche und was die lebensgemeinschaftliche Form für die Erreichung des höchsten sittlichen Ideals überhaupt bedeute und dafür leiste, beiden Formen nur gerecht werden können, wenn man nicht eine von beiden an der anderen als der vermeintlich höchsten, sondern beide an jener eigenartigen faktisch höchsten Form mißt. In welche Irrungen das erste Verfahren führt, ließe sich leicht an den philosophischen, ethischen und soziologischen Strömungen zeigen, welche die letzten zwei Jahrhunderte beherrscht haben. Vom Standort der Gesellschaft als vermeintlich höchster Einheitsperson aus, – ein Standort, den fast die gesamte Philosophie des 18. Jahrhunderts und Kant, den auch die Positivisten, z. B. D. Hume, Comte und Spencer,

resp. der Liebesart werden; daß demgemäß auch die reale Geschichte, in der eine allmähliche Erweiterung und Ausdehnung des Objektkreises der Liebe und ihrer Arten erfolgt (Familie, Stamm, Volk, Nation usw.), nur ursprüngliche Zielintentionen »erfüllt«, die nicht aus ihr als realer Geschichte erwachsen. Das Erste hat für das Solidaritätsprinzip zur Folge, daß nicht nur der an sich schlechte Haßakt, sondern auch das Fehlen des Liebesaktes Mitverantwortlichkeit für alles Böse bestimmt, was überhaupt geschieht – und dies vor jeder empirischen Nachweisung auch nur der Möglichkeit einer faktischen und indirekten Mitwirkung bei seiner Realisation. Wohl aber werden diese Grundsätze gleichzeitig Maximen, die uns zur Pflicht machen, immer neu zu suchen, was in der Welt an Bösem nicht hätte sein und geschehen können, wenn wir uns nur anders verhalten hätten. Das Zweite hat für das Solidaritätsprinzip die wichtige Folge, daß sein Sinn und seine Geltung nicht durch die Geschichte und den Wechsel der Gemeinschaften in faktischer Berührung irgendwie erzeugt wird, sondern nur in ihr – fragmentarisch – erfüllt, das Prinzip selbst aber ein sittliches Apriori aller möglichen Geschichte und möglichen Gemeinschaft ist.

bewußt oder weniger bewußt einnehmen, — erscheint die Lebensgemeinschaft (und das zu ihr gehörige Ethos) nur als eine primitive Entwicklungsform der Gesellschaft, nicht als eine dauernde Wesensart der Menschenverknüpfung, in der sich Wesenswerte eines bestimmten Ranges sozial darstellen und allein darstellen können. Die Eigenart der Gemeinschaft als einer Wesensart sozialer Einheit wird hier überhaupt nicht erfaßt und ein bald bewußt geschlossener, bald — wie z. B. bei D. Hume — ein sich automatisch herstellender Kontrakt soll ebensowohl den Ursprung (d. h. die Entstehungsform, nicht die positive historische Entstehung) aller sozialen Geistesgebilde (Staat, wirtschaftliche Kooperation, Kirche, Recht, Sitte, Mythos, Sprache usw.) begreiflich machen als die Vorstellung, »als ob« die vorhandenen Gebilde dieser Art vertraglich entsprangen, einen Maßstab zur Beurteilung ihrer rechten Ordnung und ihrer Fortbildung bilden soll.¹ Wird dagegen die lebensgemeinschaftliche Daseinsform menschlicher Verknüpfung samt ihrem Ethos zur »höchsten« und dem Ursprung nach grundlegenden gemacht, wie es in den Lehren der alten und neuen Romantik (»historische« Schulen der Geisteswissenschaften) in vielfachster Form geschah, so erscheint die Gesellschaft ebensowenig als dauernde Wesensform einer möglichen Sozialeinheit, in der sich Wesenswerte eines bestimmten Ranges darstellen und allein darstellen können, wie im ersten Falle die Lebensgemeinschaft. Sie erscheint dann als bloße Zerlegungsercheinung, also wiederum als ein bloßes historisches Werdensstadium der Lebensgemeinschaft. Und das wäre auch in der Tat die Form gesellschaftlichen Daseins und seines Ethos, wenn diese Voraussetzung richtig wäre. Es herrscht hier eine genaue Analogie mit dem Wertverhältnis, das ich anderwärts zwischen vitalem Organgut, mechanischem Werkzeuggut und Kulturgut (in letzter Linie Heilsgut) auf-

1) Wie die jene Philosophie meist beherrschende Lehre von einer punktuellen (dem Atom) nachgebildeten Seelensubstanz der Einzelperson sowie die eng dazu gehörige Lehre vom Analogieschluß als Grund für die Realisierung fremder Personen dieses Ideengefüge letztlich trägt, habe ich in dem Anhang meines Buches über Sympathiegefühle gezeigt. Die Lehre von ausschließlicher Selbstverantwortlichkeit in der Ethik, die Auflösung der Kirchenidee als Form eines (historisch wie gleichzeitig) solidarischen Weges zu Gott, zugunsten eines primären Grundverhältnisses »jeder Seele zu ihrem Gott«, die Idealbildung eines »ewigen Friedens« auf Grund von Staatsverträgen (Friedensethos ist vorwiegend Gesellschaftsethos, Kriegsethos ist vorwiegend Gemeinschaftsethos), die pädagogische einseitige Intellektualbildung durch »Aufklärung« der Individuen, das wirtschaftliche System freier Konkurrenz und noch vieles andere dieser Art sind strenge Folgen dieser falschen Prinzipien.

wies.¹ Gemessen am vitalen Organgut (das auf das des Werkzeuggutes ebenfowenig zurückzuführen ist, wie Leben auf Mechanismus), erscheint das Werkzeuggut nur als elendes Surrogat und gleichzeitig als Folge einer *Fixierung* der Lebensentfaltung, resp. der Unterordnung der Entfaltungswerte unter die Erhaltungswerte – also als Übel. Im Verhältnis zum Kulturgut dagegen ist das Werkzeuggut als Entlastungs- und Befreiungsmittel des Geistes und der individuellen Person für die ihnen immanenten Zielrichtungen ein Gut *positiven* Wertes. Ganz genau analog ist Gefellchaft und ihr Ethos vom Standort der Lebensgemeinschaft und deren Ethos aus eine bloße *Zerfetzungs*erscheinung negativen Wertes, wogegen sie sich als *Wesensmittelfundament* einer möglichen geistigen Personengemeinschaft in einer Gesamtperson als unumgängliche Wesensbedingung und darum als *positiver* sozialer Wesenswert darstellt. Darum gehen die romantische Richtung und jene des Rationalismus (und »Liberalismus«) des 18. Jahrhunderts *gleichmäßig* in die Irre. Ihr beiderseitiger Irrtum hat hierbei vorwiegend zwei *gemeinsame* Bestandteile: Das Übersehen der *höchsten* Form möglicher sozialer Einheit und damit des schließlichen Unterordnungs- und Mittelcharakters aller übrigen Formen für sie; die falsche Meinung also, es handle sich bei Lebensgemeinschaft und Gefellchaft um bloß *graduell* verschiedene Entfaltungsstadien zufälliger historischer Natur und nicht um *wesens*verschiedene *notwendige* Dauerformen aller möglichen sozialen Verknüpfung überhaupt, die in *jeder* Art realkonkreter Sozialeinheit der Menschheit als Momente zu unterscheiden sind.² Faktisch ist aller historisch tatsächlichen Entwicklung aber durch diese Wesenheiten sozialer Einheit und durch ihr Wesensverhältnis eine *strenge Grenze* gesetzt. Nicht aus dieser »Entwicklung« werden sie geboren, sondern *nach* ihnen und in ihrem *Rahmen* findet alle Entwicklung statt. Was hier historisch variabel ist, das ist immer nur der besondere Inhalt von Masse, Gefellchaft, Gemeinschaft, Gesamtperson, die Bindung dieser Formen an faktische Gruppen und deren wechselnde Größen, ihre Beschaffenheit, ihr Menschenmaterial, die besonderen je herrschenden Vorstellungen von ihnen, der *Hindurchgang* eines positiven geschichtlichen Gebildes, z. B. des Christentums, der europä-

1) S. in »Abhandlungen und Aufsätze« »Über die Idee des Menschen«, I. Teil, S. 345 u. d. F. Meine Darstellung desselben Punktes in dem Ressentimentaufsatz im Kapitel »Organ und Werkzeug« erscheint hingegen darum als einseitig, da das Kulturgut nicht herangezogen ist.

2) Auch die Verbindungsform der Masse bildet in *jeder* faktischen Sozialeinheit ein in irgendeinem Maße mitauf tretendes Moment.

ischen Wirtschaftsformen durch diese Formen. Sie selbst aber entsprechen der Idee der Sozialeinheit eines sinnlich-leiblich-geistigen Wesens überhaupt mit feinesgleichen, für die selbst die faktische Menschenatur nur einen »besondern Fall« ausmacht. Auch nicht eine Art der realen Entwicklung hat zwischen diesen Formen stattgefunden, als wäre der Mensch etwa zuerst in Massen- resp. Herdenform, dann in Gemeinschaftsform, dann in Gesellschaftsform, schließlich in Personengemeinschaftsform eingetreten.¹ Vielmehr waren in irgendeinem Maße alle diese Formen und das ihnen entsprechende Ethos überall und immer gleichzeitig in verschiedenen Vermischungen vorhanden und nur das läßt sich als ein Gesetz nicht der Folge, wohl aber der Ordnung in den Stadien der Folge behaupten: Daß irgendwelche positiv bestimmten geschichtlichen Gesamtgebilde ceteris paribus die Tendenz aufweisen, diese Formen in der Richtung vorwiegenden Massen- (Herden-)daseins, Lebensgemeinschafts-, Gesellschafts- und Personengemeinschaftsdaseins zu durchlaufen. Analog würde sich auch jede konkrethistorische Gruppengründung aus den idealtypischen Formen des ethoslosen unverantwortlichen Massenverhaltens, des Gemeinschafts-, Gesellschafts- und Personengemeinschaftsethos gemischt aufweisen lassen. D. h. die besondere Bezogenheit auf Güter von der Wertart der Wohlfahrt und des Edlen (den positiven Werten der Lebensgemeinschaft), auf Güter des Angenehmen und Nützlichen (den positiven Werten der Gesellschaft als Geselligkeit und Zivilisationsgesellschaft), auf Güter von der Wertart der geistigen Werte und des Heiligen (den positiven Werten der Personengemeinschaft in ihren zwei Grundformen der Kultur- und der religiösen Gemeinschaft) war überall und immer in irgendeinem Maße und irgendeiner Ordnung vorhanden. Was wechselt, sind nur die realen Subjekte dieser Bezogenheit, die Kleinheit und Größe der Gruppen, die diese Gemeinschaftsformen erfüllen, die Güterwelten, in denen sich diese Wertarten darstellen, die Organisation der Gruppengemeinschaften usw.

Stehen die Formen von Lebensgemeinschaft und Gesellschaft in letzter Linie beiderseits im Dienste der geistigen Personengemeinschaft, so gilt dies auch für jene Verschiedenheit des Ethos dieser Formen, die Herbert Spencer als das vorwiegend kriegerische (Status) und vorwiegend friedliche (Kontrakt) bezeichnete; von denen nach

1) Etwa so wie es uns H. Spencer in seiner Soziologie – mit Ausschluß der letzten unserer Formen, die ihm unbekannt ist – vorphantasiert.

feinen Grundannahmen das erstere vor dem letzteren zusehends verschwinden müßte. Nach unserer Annahme, nach der die von Spencer angenommene Richtung der Entwicklung von Status (Gemeinschaft) zu Kontrakt (Gesellschaft) nicht besteht, da beide Formen (und zwar im Dienste der dritten) gleichwesentliche Momente jeder faktischen sozialen Einheitsgliederung der Menschheit sind, haben wir zu allen Zeiten eine eigentümliche Mischung dieser beiden Formen des Ethos in der Menschheit und eine rhythmische Abwechslung der Zustände von Krieg und Frieden, in denen sie sich vornehmlich und am reinsten ausdrücken, zu erwarten.

Nur so viel ist wahr an Spencers Konstruktion, daß das Ethos der westeuropäischen Neuzeit gegenüber jenem des Mittelalters und anderen gleichzeitigen Kulturkreisen auf allen besonderen Wertgebieten (Religion, Staat, Wirtschaft usw.) ein vorwiegend gesellschaftliches Ethos war. Aber ebenso sicher ist, daß weithin sichtbare Spuren dafür vorhanden sind, daß im Erleben wie in der Theorie das diesem Ethos widerstrebende Prinzip der Solidarität auf dem Boden, welche diese vorwiegend gesellschaftliche Periode vorbereitet hat, sowohl im Verhältnis der Einzelpersonen zueinander in der Gesamtperson als im Verhältnis der Gesamtpersonen zueinander in sie umfassenden Gesamtpersonen neue Realität gewinnt.¹ Diesen Spuren empirisch nachzugehen ist nicht dieses Ortes. Nur dies würden wir für eine ebenso tiefe Irrung wie jene Herbert Spencers halten, wenn man von dem Neuen, das sich hier bildet, eine einfache Rückkehr zu vorwiegendem Ethos der Lebensgemeinschaft erwarten würde. Ich hatte gezeigt, daß die Darstellung des in der objektiven Wertordnung verankerten einen sittlichen Gesamsideals der Menschheit nicht nur verschiedene Ethosformen erlaubt, sondern notwendig fordert, und daß diese Verschiedenheit sich sowohl in der Dimension der Gleichzeitigkeit (als verschiedene Ethosarten der Völker, Nationen, Kulturkreise), als in jener der Folge (als verschiedene Ethosformen des sog. Zeitgeistes) ausdrücken müsse. Dann darf es uns vielleicht auch hier gestattet sein, anzunehmen, daß in jener Erscheinung eines vorwiegenden gesellschaftlichen Ethos innerhalb der westeuropäischen Neuzeit nicht ein Kurvenstück zu sehen ist, das man nach dem ihm einwohnenden Richtungsgeß in der Art Spencers beliebig und für die ganze Menschheit gültig verlängern dürfte,

1) Für die Arbeiterbewegung vgl. Eduard Bernstein »Die moderne Arbeiterbewegung« (Sammlung »Die Gesellschaft«). Der Beweis für diesen, die faktischen Tendenzen unserer Epoche betreffenden Satz, gehört in anderen Zusammenhang.

fondern nur eine besondere *Vorzugsrichtung* der Entfaltung, die ein (verhältnismäßig kleiner) Teil der Menschheit im Gegensatz zu dem übrigen Teil der Menschheit und zu anderen historischen Perioden des vorwiegenden Ethos der Lebensgemeinschaft zeitweise genommen hat: Erscheinungen einer Art von welthistorischer Teilung der sittlichen Gesamtarbeit des Menschengeschlechts, deren schließliches Ergebnis ein Eigenartiges und Größeres sein wird als alles, was sterbliche Augen bisher gesehen haben. —

Wir hatten die Realität einer Gemeinschaft überhaupt von jener einer Gesamtperson genau unterschieden. Was aber sind die allgemeinsten Merkmale, die eine Gesamtperson von anderen Arten der unpersonhaften Gemeinschaftsrealität scheidet? Es sind die Merkmale, daß sie primär Einheit eines geistigen Akzentzentrums ist, nicht eine solche primär des Ortes (Territorium) oder der Zeit (Tradition) oder der Abstammung (Blut), nicht auch eine solche eines Gesamtzweckes, dessen Setzung ein so geartetes Akzentzentrum mit Sonderwerten und -zielen immer schon als existent voraussetzt und überhaupt keine Gesamtheit bestimmt; daß sie zweitens aber — um Gesamtperson zu sein — auf Güter von der Natur aller modalen Grundarten von Werten, nicht also nur auf Güter einer Art unter ihnen in irgendwelcher, ihrer Individualität gemäßen Ordnung hin gerichtet ist. Es gehört also zur Gesamtperson, daß sie allen partikularen, d. h. nur auf eine Wertart gerichteten sozialen Einheiten, sowohl solchen der Gesellschaft als der Lebensgemeinschaft gegenüber jene Selbständigkeit des Seins und jene Überordnung des Wollens besitzt, die *Souveränität* genannt wird. Nur insofern sie in diesem Sinne souverän ist, ist sie eine echte Person mit einer eigentümlichen Gesamt-Wertewelt und deren eigentümlicher Abstufung. Keineswegs aber schließt diese Souveränität der Gesamtperson ein, daß sie »nur Gott« verantwortlich sei, oder daß die in der Souveränität liegenden Merkmale freier und autonomer Existenz und Willensbestimmung gegenüber sozialen Einheiten von der Art der partikularen, ihr auch gegenüber allen anderen echten Gesamtpersonen zukäme. Da jede Gesamtperson vielmehr ihrem Wesen nach immer auch Glied ist einer, mehrere Gesamtpersonen umfassenden Gesamtperson, ist sie vielmehr stets für diese anderen Gesamtpersonen mitverantwortlich. Souveränität besitzt sie (von den partikularen Sozial-einheiten abgesehen) nicht einmal gegenüber Gesamtpersonen ein und derselben Gliedchaftsart — für die sie mitverantwortlich ist —, geschweige gegenüber sie umfassenden Gesamtpersonen, für die sie mitverantwortlich und vor denen sie außerdem noch verantwortlich

ist.¹ Wieweit sie auch vor einem Gerichtshofe zur Rechenschaft gezogen werden kann, ist hierbei natürlich ganz gleichgültig, da nicht einmal die rechtliche, geschweige die sittliche Verantwortlichkeit vom Dasein eines solchen irgendwie abhängt.

Ist insofern und nur insofern jede Gesamtperson souverän, so ist das, worüber sie souverän ist, jederzeit eine oder mehrere Lebensgemeinschaften und eine oder mehrere gesellschaftliche Einheiten. Die Lebensgemeinschaft verhält sich zu ihr prinzipiell in derselben Weise, wie sich der Leib zur Einzelperson verhält, und kann geradezu der Gesamtleib der Gesamtperson heißen. Wie immer solcher Leib einer Gesamtperson in sich gegliedert sei, — niemals gelangen wir im Vorgehen zu seiner einfachsten Einheit auf den Einzelnen.² Der Einzelne (und irgendwelche Gruppeneinheiten) von Einzelnen sind vielmehr stets Elemente der Gesellschaft, der das Merkmal einer Gesamtheit überhaupt fehlt. Gesellschaft ist immer erst durch die Vermittlung der Lebensgemeinschaften (und ihrer Sonderorganisationen), denen ihre Elemente angehören, der Gesamtperson unterworfen und nicht in unmittelbarer direkter Weise. Ihre »Zwecke« und »Interessen« sind dem Wachstum und der Wohlfahrt, den Entwicklungs- und Erhaltungswerten der Lebensgemeinschaften, denen ihre Elemente angehören, zunächst ganz unabhängig von der Gesamtperson untergeordnet. Die Aufgabe der Gesamtperson beginnt prinzipiell erst da, wo es sich darum handelt, die Wachstums- und Wohlfahrtswerte der besonderen ihr unterstehenden Lebensgemeinschaften in der Idee eines Gesamtwachstums und einer Gesamtwohlfahrt (als denen »ihres« Leibes) auszugleichen.³

Unter den Wesensmerkmalen einer Gesamtperson haben wir also gefunden, daß sie — selbst ein konkretes geistiges Äktzentrum —

1) Der unferem Begriffe entgegengesetzte Begriff der Souveränität, der — zuerst auf den Staat angewandt — eine Verantwortlichkeit des »souveränen Subjekts« »nur vor Gott« behauptet (entsprechend auch dem Worte Bismarcks »Wir Deutsche fürchten Gott und sonst nichts auf der Welt«) oder jede »Verantwortung« darum leugnet, da er sogar, was gut und böse, heilig, unheilig usw. sei, erst durch Segung des souveränen Subjekts »erschaffen« sein läßt (Thomas Hobbes), ist durch Johannes Bodinus zuerst formuliert, dann von Thomas Hobbes aufs äußerste gesteigert worden. Er stellt, wie unser Zusammenhang leicht ergibt, nur die Anwendung eines ausschließlich gesellschaftlichen Ethos auf die Gesamtperson (hier des Staates) dar.

2) Welches diese elementare Einheit sei — Familie oder Ehe —, sei hier nicht entschieden.

3) Dieser Satz begründet ein allgemeines Prinzip der Selbstverwaltung der Lebensgemeinschaften über die in ihrem Raume befindlichen gesellschaftlichen Interessengegenstände — wie hier nicht näher zu zeigen ist.

ebenso Güter aller Wertarten wie faktische Sozialeinheiten aller Wesensformen von sozialer Einheit umfassen müsse. Hieraus folgt indes nicht, daß es nur eine Art von Gesamtpersonen geben könne. Nur dies ist damit gesagt, daß dem Range nach über vitale Gesamtwerte unter den Sozialeinheiten überhaupt erst der Gesamtperson, also weder der Gesellschaft noch der Lebensgemeinschaft zugeordnet sind und daß die Gesamtperson in irgendeiner Weise auf alle Wertarten gerichtet und ein eigentümliches Bewußtsein von ihnen und eine Rücksicht auf sie besitzen müsse. Welche Werte aber vorzüglich einer Art von Gesamtperson zu verwirklichen übertragen sei, ist damit noch nicht entschieden. Dieses letztere aber begründet eine noch mögliche Wesensdifferenzierung in der Idee der Gesamtperson. Nicht ohne weiteres kann unter den geistigen Werten das Recht solche Differenzierung begründen, da eine rechtliche Ordnung für alle äußeren Handlungen und alle Güterverteilung, welcher materialen Wertart sie auch angehören, besteht und bestehen soll. Alle Gesamtpersonen und -personarten können daher prinzipiell Setzer und Verwalter einer positiven Rechtsordnung werden, die aber – soll sie auch gerecht sein – den Wesenssätzen, die alles mögliche Recht fundieren, zu genügen hat.¹ Wohl aber entsprechen den früher geschiedenen geistigen Kulturwerten in ihrer besonderen Art als Gesamtwerten und der Wert des Heiligen als Gesamtheil als zu realisierenden Grundwerten zunächst zwei verschiedene Arten von Gesamtpersonen: Den ersteren die Kulturgesamtperson, die de facto Nation und Kulturkreis sein kann, dem letzteren die Gesamtperson der Kirche. Nur diese beiden Arten von Gesamtpersonen dürfen reine geistige Gesamtpersonen heißen. Nicht darf so heißen der Staat. Er stellt schon darum keine konkrete vollkommene Person dar, da er, obzwar eine Gesamtrealität geistiger Natur, nicht alle Wesensarten geistiger Akte ausübt, sondern rein für sich betrachtet, ausschließlich ein höchstes Zentrum des geistigen Gesamtwillens, und zwar des Herrschaftswillens über eine natürliche Lebensgemeinschaft (Volk) oder eine Mehrheit solcher ist. Die Werte, auf die dieser Herrschaftswille gerichtet ist, sind:

1. Setzung und Verwirklichung einer positiven Rechtsordnung für die ihm unterstehenden Lebensgemeinschaften (Gesetzgebung und Rechtsprechung),

1) Daß der Staat einzige Quelle des positiven Rechtes sei, daß alles Recht zur Gesetzgebung durch Korporationen, durch die Kirche usw. vom Staate erst als verliehen aufgefaßt werden müßten, ist ein bloßer Parteigrundsatz, dem weder philosophisch noch historisch irgend welche Bedeutung zukommt.

2. Beförderung, Ordnung und Lenkung des natürlichen intensiven und extensiven Wachstums der Lebensgemeinschaften und der Lebensgüterproduktion der Gemeinschaften, über die er herrscht (Realisierung der »Entwicklungswerte«), also des extensiven Wachstums durch eine militärische Organisation, des intensiven Wachstums an erster Stelle durch qualitative und quantitative Bevölkerungs- und Gesundheitspolitik,

3. Erhaltung und Förderung der Gesamtwohlfahrt der Gemeinschaft nach außen und innen (»Verteidigung« der Gemeinschaften gegen Angriffe und Verwaltung).¹

Unter diesen drei Güterarten, die sich auf Rechtswert, Machtwert und Wohlfahrtswert zurückführen lassen, sind nur die Rechtswerte rein geistiger Natur, die zwei übrigen Grundwerte aber vitaler Natur. Auch in der Ordnung der Realisierung der den letzteren entsprechenden Güterwelten bleibt der Staat natürlich ein geistiges Willenssubjekt, das an sich selbst Wert hat. Aber das Ethos, nach dem er alle diese ihm zukommenden Grundaufgaben erfüllt, stammt ursprünglich nicht aus ihm selbst, sondern aus den hinter und in gewissem Sinne über ihm stehenden geistigen Gesamtpersonen, unmittelbar aus der hinter ihm stehenden Kulturpersönlichkeit der Nation resp. des Kulturkreises, dem er angehört, mittelbar aus der Gesamtperson der religiöskirchlichen Einheit. Nur im Falle, wo Nation und Staat so zur Deckung kommen, daß die Nation es ist, die dem Staate (nicht wie in der sog. Staatsnation der Staat der Nation) die wesentliche Einheit und Abgrenzung gibt, entspringt die Idee einer vollkommenen² geistigen Gesamtperson — die Idee des Nationalstaates, die, obzwar nirgends voll realisiert und nicht der Erfahrung entnommen, doch einen Maßstab für alles in dieser Richtung vorhandene bildet.

1) Eine positive Aufgabe, »Kultur« zu realisieren, können wir dem Staate seinem Wesen nach nicht zubilligen. Was er z. B. in dem von ihm organisierten Schul- und Erziehungswesen (dem niederen und höheren) zu leisten hat, läßt sich zum Teil unter die Aufgabe der Rechtssetzung für alle Betätigungsrichtungen der ihm unterstehenden Gemeinschaften bringen, zum Teil unter die Aufgabe der Erhaltung und Förderung der Gesamtwohlfahrt. In bezug auf die geistige Kultur im strengen Sinne hat der Staat nur die negative Aufgabe, die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu erhalten und kulturfeindliche Kräfte nach innen und außen abzuwehren. Die kulturfeindlichen Kräfte liegen in der Nation und im Einzelnen, nicht im Staate.

2) Vollkommen nenne ich diese personale Einheit im Gegensatz sowohl zum Staate, der an sich kein Kultursubjekt ist, wie zur Nation, die an sich kein Subjekt eines realen Gesamtwillens ist.

Im Unterschiede von der Nation ist das Volk noch an erster Stelle oder vorwiegend eine reale Lebensgemeinschaft. Im Verhältnis zum Volke ist daher der Staat als eine geistige Gesamtheit ein an Wert überragendes Gebilde. Der Staat ist also keineswegs das »organisierte Volk« (Paulsen), sondern ein höchster realer organisierender Herrschaftswille über ein Volk oder eine Mehrheit von Völkern.¹ So steht er in gewissem Sinne dem Range nach an Wert über dem Volk, aber unter der Nation^{2,3}; das erstere als Geistesgebilde, das letztere als bloße Einheit eines Herrschaftswillens. Wir dürfen dies zusammenfassend sagen, es sei der Staat zwar ein personartiges reales geistiges Gesamtsubjekt souveräner Willensherrschaft über eine Lebensgemeinschaft, er sei aber weder eine »vollkommene« geistige Gesamtperson noch eine »rein« geistige Gesamtperson. Er ist »unvollkommene« Person ebenso wie die bloße Kulturgesamtperson (im Unterschiede zum Nationalstaat) und er ist gleichzeitig eine geistig-vital gemischte personartige Realität.

Vom Staate scheidet sich die Kirche an erster Stelle dadurch, daß sie auf die Realisierung eines anderen Grundwertes bezogen ist, nämlich den des Gesamtheiles, auf alle anderen Wertarten aber nur so weit, als (gemäß ihrem variablen positiven Glaubens- und Lehrinhalt) die Realisierung dieser Wertarten die Verwirklichung des Gesamtheiles bedingt. An diesem von dem Heil Aller wohl unterschiedenen Gesamtheil in einem Liebesreich aller endlichen Personen überhaupt nimmt aber der Mensch nicht an erster Stelle teil als Glied einer Lebensgemeinschaft (Familie, Stamm, Volk usw.), auch nicht als Element einer Gesellschaft, sondern als rein geistige Individualperson schlechthin, die dann noch Einzelperson und Gesamtperson sein kann. »Verlasse Vater und Mutter und folge mir nach«, heißt darum hier die Weisung – ich füge hier hinzu: Verlasse Heimat, Volk, Vaterland,

1) Daß das Wort »Volk« einmal zur Bezeichnung der Ungebildeten und der unteren Klassen gebraucht wird (»Ein Mann aus dem Volke«, »Volkskunst« usw.), dann aber im Sinne »das bayerische Volk« usw. ist kein purer Zufall. Die Volkseinheit im letzteren Sinne ist im Unterschiede zur nationalen Einheit, die zunächst auf der Minorität der Gebildeten ruht, eben auch wesentlich von der Volkseinheit im zweiten Sinne bestimmt.

2) Im Unterschiede zur Nation, die in einer spezifischen Kulturidee letzte Einheit hat, ist »Nationalität« nur eine vorwiegende Gemeinschaft der natürlichen Sprache, die als solche noch keine spezifische Kultureinheit bedingt, aber auch nicht wie das Volk eine vorwiegende Lebensgemeinschaft darstellt.

3) Darum hat nur die Nation das sittliche Recht, die Staatsverfassung hinausgehend über diejenigen Änderungen ihrer Bestandteile, die ihre Grundsätze selbst vorsehend regeln, zu ändern d. h. das sittliche Recht auf Revolution.

Staat, Nation, Kulturkreis – gegebenenfalls – für das Gesamtheil der endlichen Personwelt. Das unmittelbare Substrat für das, was der Wefensidee nach die Kirche ist, ist daher nicht die in Lebensgemeinschaften (Familien, Stämmen, Völkern) oder in Gesellschaften oder in Staaten oder in Kultureinheiten gegliederte Menschheit, ebenso wenig aber auch die Menschheit als reale Naturgattung, sondern das Reich endlicher Personen überhaupt, das größer und kleiner sein kann als diese Gattung (erst recht als der jeweilig von ihr bekannte Teil), indem es einmal auch die Verstorbenen – soweit deren Fortexistenz angenommen ist – mitumfaßt, sowie die uns etwa unbekannteren personalen endlichen Wesen, indem es aber auch diese reale Gattung nur so weit umfaßt, als in ihr die personhafte Existenzform in die Erscheinung getreten ist oder doch mit positivem Grunde angenommen werden darf, daß sie es können werde. Wenn es zum Wesen der Kulturperson gehört, nach der ihr einwohnenden spezifischen Kulturgesinnung Gesamterwerke des Geistes hervorzubringen, zum Wesen des Staates aber nach dem Ethos der Kultureinheit, der er angehört, zu herrschen, so gehört es zum Wesen der Kirche zu dienen: zu dienen dem solidarischen Gesamtheil aller endlichen Personen. Sie mag dabei Herrschaftsverhältnisse in sich ausbilden; das Ganze dieser Herrschaftsverhältnisse ist doch ein Dienen am Gesamtheil. Der Staat mag Dienerschaftsverhältnisse ausbilden – deren Ganzes hat doch den Sinn, zu herrschen. Diesen Dienst zu dienen versteht sie auch dadurch, daß sie Einzelpersonen wie Gesamtperson in Gesinnung, Wille und Tat daraufhin kontrolliert, daß nichts sei oder geschehe, was dem Gesamtheil der Persontotalität widerspricht. Dagegen bleiben in der Bestimmung, was (positiv) sein und geschehen soll, nur die Einzelpersonen als Glieder des Personenreiches (nicht als Person schlechthin), nicht aber die Gesamtpersonen ihrer Normierung unterworfen. Diese bestimmen also nach ihrem eigenen, ihnen einwohnenden Ethos, was in ihrer Sphäre sein und geschehen solle. Da hierbei – wie gezeigt – der pure Staat kein eigenes Ethos besitzt, sondern solches erst aus der hinter ihm stehenden Kulturperson übernimmt und ihm zu folgen verpflichtet ist, so ist das Wefensverhältnis von Kirche und Staat so geartet, daß die Kirche den Staat nicht direkt, sondern nur durch Kontrolle des Ethos der Kultureinheit, der er angehört, hindurch kontrolliert. Direkte Kontrolle hingegen übt die Kirche ihrer Natur nach, was das Ethos¹ betrifft, ausschließlich über das Ethos der reinen Kulturpersonen aus.

1) Im früher streng definierten Sinne.

Völlig anders ist der Kirche Grundverhältnis hingegen zu den Lebensgemeinschaften und zu den Gesellschaften. Die Lebensgemeinschaft hat ihrer Natur nach kein Ethos, sondern nur Sitten und Bräuche. Diese unterliegen, soweit sie nach autonomem Entschieden der Kirche die Bedingungen des Gesamtheils des Personenreiches betreffen, einer direkten, nicht notwendig durch den Staat vermittelten Einwirkung der Kirche (durch positive Gesetzgebung und Jurisdiktion). Desgleichen unterliegen diejenigen Formen und Formwerte der Lebensgemeinschaft, in deren Natur und jeweiliger inneren Beschaffenheit notwendig Heilsbedingungen (nach variablem Glaubensinhalt) mitberührt werden müssen, einer direkten kirchlichen Regelung – wobei natürlich eine gleichzeitige Regelung und Normierung beider Materien (Sitte, Brauch und jene Formen der Lebensgemeinschaft) durch den Staat nicht ausgeschlossen, sondern sogar gefordert ist.¹ Formen der Lebensgemeinschaft dieser Art sind vor allem Ehe und Familie und Heimatgemeinde. Sie sind es sowohl an sich, als auch als Formen der Entfaltung und Bildung des Menschen zur möglichen mündigen Person, d. h. als die primären Faktoren der Erziehung und Unterweisung, soweit diese die Heilswerte betreffen. Keinerlei direkte Einwirkung hat im Gegenfalle zu ihrem Verhältnis zur Lebensgemeinschaft die Kirche zur Gesellschaft. Die soziale Einheitsform der Gesellschaft ist, durch die Lebensgemeinschaften vermittelt, denen ihre Elemente angehören, einmal dem staatlichen Herrschaftswillen, durch die gleichzeitigen Kultureinheiten aber, denen ihre Elemente angehören, dem Ethos dieser Kultureinheiten insofern unterworfen, als in der Gesellschaft nichts sein und geschehen darf, was jenem Willen und diesem Ethos widerspricht. Abgesehen hiervon folgt indes die Gesellschaft und ihre Güterwelt ihren eigenen Gesetzen (z. B. Privatrechtsbildung, der Klassenbildung, des Wirtschaftsgüterverkehrs, der technischen Entwicklung usw.) und reicht unter diesen beiden Beschränkungen durch alle Lebensgemeinschaften, Kultur- und Staatseinheiten als ein internationales, interkulturkreishaftes, interstaatliches, intervölkliches soziales Gebilde hindurch. Die Kirche hat zu ihr also keinerlei direkten Bezug und kann erst durch die Vermittlung der Ausübung ihrer möglichen, selbst wieder direkten und indirekten Einwirkungs-

1) Natürlich kann ein positiver Enthaltungsakt dieser Regulierung sowohl seitens des Staates als der Kirche zugunsten des anderen Teiles stattfinden, doch dies ist eben ein positiver Akt.

form auf Lebensgemeinschaft, Staats- und Kultureinheit eine Bedeutung für sie gewinnen.¹

Ein wieder ganz andersartiges Grundverhältnis besteht zwischen der Kirche und den geistigen Gesamtpersonen der Kultureinheiten. Die auf der Scheidung der geistigen Grundwerte beruhende Scheidung der Kulturfachgebiete (Kunst, Philosophie, reine Wissenschaft usw.) folgen erstens je ihren besonderen allgemeingültigen Wertgesetzen (und den von ihnen abgeleiteten Normen), zweitens dem besonderen individualgültigen Wertideal der betr. Kulturperson. Auch ihre allgemeingefüßliche und für die betr. Kulturperson individualtypische Form des Wachstums und Niedergangs ist von den analogen Formen des Fortschritts und Rückschritts, den die auf die Gesellschaft bezogenen zivilisatorischen Werte besitzen (und die in bezug auf die Kulturpersonen interpersonal gelten), wesensgefäßlicher und für diese Kulturgebiete eigengefäßlicher Art. Sie bedürfen von sich aus keiner sog. »Ergänzung« durch irgendeine religiöse Realität und die Aktinbegriffe, die ihren Aufbau leisten, bedürfen keiner »Ergänzung« durch eine Form religiösen Bewußtseins. Ebenfowenig aber führen sie auf irgendeinem schlüssigen Wege von sich aus zur Setzung irgendeiner religiösen Wertidee und deren Aktkorrelat. Weder die religiösen Werte überhaupt, noch die religiösen Gesamtwerte, wie sie das kirchliche Bewußtsein bestimmen, »stammen« aus den Kulturwerten resp. Kulturgesamtwerten oder einer »Synthese« solcher, noch ist die Quelle religiöser Erfahrung nur die undifferenzierte Einheit der Quelle jener Welterfahrung, die aller Kulturproduktion zugrunde liegt. Vielmehr hat Religion ihr eigenes Wert- und Seinsgebiet und ihre eigene Erfahrungsquelle, die für die Einzelperson »Gnade«, für die Gesamtperson »Offenbarung« heißt. Das Kulturfachgebiet der Philosophie kann und soll noch das Wesen dieser Erfahrungsform und das Wesen der ihr korrespondierenden Objekte aufdecken. Aber weder zur Realsetzung eines solchen Objektes, noch zum positiven Gehalt, der faktisch so erfahren wird, hat sie von ihrer Erfahrungsform und ihrem Gegenstande her irgendeinen Zugang. Gleichwohl

1) Jedes bestimmte religiöskirchliche Ethos enthält stets auch eine ganz bestimmte »Wirtschaftsgefäßnung« in sich. S. hierzu meine »Abhandlungen und Aufsätze« II. Band, »Der Bourgeois und die religiösen Mächte«. Aber diese Wirtschaftsgefäßnung kann nur in der angegebenen indirekten Weise für die gesellschaftlichen Vorgänge bedeutungsvoll werden. Ein direkter Eingriff der Kirche in die gesellschaftlichen Vorgänge, z. B. eine kirchliche Rechtsnormierung des Wirtschaftslebens oder eine Verbindung wirtschaftlicher Interessen mit religiöskirchlichen, widerspricht dem Wesen der beiden Wertgebiete.

kann auch die Philosophie selbst¹ noch zeigen, daß es nicht in historischen Zufällen liegt, daß in aller bisherigen Geschichte die jeweiligen Sachstrukturformen der in den Weltanschauungen² von den Kultureinheiten vermeinten Welten von den Strukturformen der in den Gottesanschauungen vermeinten religiösen, d. h. als heilig geltenden Objektenreiche, vom religiösen vermeinten Ethos aber alles vermeinte Weltethos (bis in das Gesellschaftsethos hinein) nach der Sach- und Aktsseite hin fundiert war, sondern daß dieses Verhältnis in dem Wesen dieser Objektgebiete und den ihnen entsprechenden Erfahrungsformen selbst (und dies auch für die Philosophie selbst noch) wurzelt.³ Auch die soziologischen Formen, in denen Kulturproduktion (Erkenntnisbetätigung, Kunstübung) erfolgt und unter denen die Gemeinschaftsform solidarischer positiver Kooperation und die Gesellschaftsform individualistischer kritischer Konkurrenz die bisher hervorstechendsten waren, sind von dem primären Wandel der soziologischen Formen des religiösen Geistes und seiner objektiven Institutionen, d. h. der Kirche, bedingt.⁴ Wenn hier vorwiegende Gemeinschaft, so auch in Erkenntnis- und Kunstbetätigung, wenn hier vorwiegende »Gesellschaft« (d. h. Sektensform in der Religion) so hier (zum Beispiel in der Philosophie) die Herrschaft der Schule

1) Da dies – wie ich sage – Philosophie selbst noch zeigen kann, begrenzt sie sich durch diesen Aufweis auch noch autonom selbst gegenüber der Religion und Kirche – wird also nicht etwa durch die Kirche zu dieser Selbstbegrenzung heteronom bestimmt.

2) Diesen Nachweis genau zu führen ist eine spezifische Aufgabe der Religionsphilosophie, der nur in einer besonderen Arbeit zu leisten ist.

3) Insbesondere glaube ich zeigen zu können, daß 1. alles Dasein eines Objekts von seinem Wertsein fundiert ist, 2. alle Erkenntnis eines Objekts und alles Wollen eines Projekts gemeinsam von der Liebe zur gemeinsamen Materie dieses Objekts und Projekts fundiert ist, 3. daß die geschichtlich und national variierenden Strukturen der (vermeinten) Welten der Weltanschauungen den Strukturen der herrschenden »Moralen« und die Selektionsformen der Gegebenheiten nach sog. Kategorien, den jeweiligen Liebestichtungen folgen, 4. daß alle mögliche Weltliebe durch Gottesliebe und alle variierenden Richtungen der Weltliebe durch unabhängig variierende Richtung der Gottesliebe fundiert sei.

4) In der Gemeinschaftsform des Erkennens z. B., wie sie im Mittelalter vorwog, sind Traditionalismus (in der Dimension der Folge) und Einheit der gelehrten Sprache über die Nationen hinweg, vor allem aber der Geist, an einem gemeinsamen Erkenntnisbau zu bauen, der Zeiten und Völker überbrückt, die vorherrschenden Züge. Sie stehen in charakteristischem Gegensatz zur vorwiegend gesellschaftlichen Form des Erkennens der Neuzeit und der Herrschaft der Nationalprachen in den Wissenschaften.

ufw. Aus diesem Grundverhältnis von Kirche und Kulturgesamtperson folgt aber, es läge eine zwiefache Aufgabe der Kirche ob: Erstens jene wesentlich negative der unmittelbaren Kontrolle aller kulturellen Gesamtbetätigung und ihrer Werke in der Richtung, ob das Ethos dieser Betätigung und ob die sie leitende Vorzugsstruktur der Werte des betr. Gebietes (Stil in der Kunst, methodischer Aufbau jeweiliger Wissenschaft) den Bedingungen eines möglichen Gesamtheiles nicht widersprechen, und eine autoritative Erklärung hierüber in gegebenem Fall.¹ Zweitens die positive Aufgabe einer Inspiration aller Kulturbetätigung durch den in der Kirche als heiliger Gesamtperson investierten Geist in die Richtung auf das Gesamtheil. Diese »Inspiration« ist indes keine dem Wollen und Nichtwollen, also auch keine dem Willen irgendwelcher kirchlicher Organe unterliegende Angelegenheit, sondern eine unmittelbare Folgeerscheinung dieses »Geistes« selbst, so daß das Maß und die Art des Vorhandenseins dieser Inspiration in bestimmtem Falle vielmehr zum Prüfstein der Echtheit und Fülle jenes Geistes wird, der in einer bestimmten Kirche faktisch vorhanden ist, nicht aber irgendwelchem Ungehorsam oder der Schuld überhaupt von Einzelperson zugeschrieben werden kann. Eine Aufgabe positiver sittlicher willentlicher Leitung und Zielsetzung aber gegenüber der nach allgemeingültigem und individualgültigem Eigengefeß sich entfaltenden Kultur heißt die Kirche wesensmäßig nicht und es ist ein ihrem Wesen widerstrebender Herrschaftsanspruch einer bestimmten Kirche, wenn sie solchen Eingriff vollzieht. Dieses Verhältnis der Kirche zur Kultur ist von jenem des Staates zur Kultur also sehr wesentlich unterschieden. Nur soweit der Rechtswert, der Wohlfahrtswert und der Machtwert sich in kulturellen Gebilden mit abspiegelt und nur soweit die kulturelle Gesamtbildung des Volkes die Realisierung dieser Staatswerte und die auf sie gerichtete Staatsgefönnung (staatsbürgerliche Bildung, Staatskunst und Amtsbildung) mitberührt, d. h. aber nicht soweit Kultur reine Kultur ist, sondern für die im Wesen des Staates liegenden Ziele brauchbar ist, hat der Staat im Verhältnis zu den konkreten Gütern der Kultur und

1) Das Medium solcher Korrektur, z. B. der (positiven) Wissenschaft und Kunst sollte hierbei stets die Philosophie sein, da Philosophie einerseits selbst Teil der Kultur ist, andererseits aber das Wesen aller anderen Kulturgebiete und das Wesen der Religion und Kirche zu ihrem Gegenstande hat, also in diesem Sinne (und nur in diesem) eine Art von möglichen Dialog zwischen Kirche und Kultursystem herstellt. Eine schiedsrichterliche Funktion kommt indes natürlich der Philosophie nicht zu.

Bildung eine Aufgabe. Das befragt aber in unserer Terminologie, daß er zur Realisierung von Kulturwerten als solchen keinerlei positive Aufgabe hat.¹ Um so fundamentaler aber ist die negative Seinsbedingung und die *conditio sine qua non*, die der Staat für das mögliche Dasein einer faktischen Kulturgesamtüterwelt, schärfer gefagt für die mögliche Realisierung einer irgendwie abgestuften positiven Gesamtwertewelt der hinter ihm stehenden Kulturperson zu einer Gesamtüterwelt, die weiter seine Beschaffenheit zur Beschaffenheit jener Gesamtüterwelt besitzt.² Hier gelten vor allem die Sätze: 1. Daß die Freiheit und Selbständigkeit des Staates gegenüber anderen Staaten die Bedingung dafür ist, daß die hinter ihm je stehende Kulturperson ihrem eigentümlichen je vorhandenen Geiste nach, auch eine ihm entsprechende Kulturüterwelt faktisch hervorbringe und für sie als Ganzes, und das *Eigentümliche* an ihr Anerkennung und adäquate Schätzung in der Welt finde.³ Mit dem Staate also gehen zwar nicht die einzelnen Kulturwerke, die jener »Welt« angehören (oder ihre Anerkennung), noch die kulturbildende Befähigung und die geistige Eigenart dieser Befähigung der Kulturperson notwendig zugrunde – wohl aber diese eigentümliche Welt der Gesamtkultur (und ihre Anerkennung) und die Gesamtkraft, jene Befähigung und ihre Eigenart auszuwirken. Diesen Gesamtwerten aber kommt ein Eigenwert zu. 2. Da die nach außen wachsende Herrschaftsphäre des Staates den Spielraum für die Verbreitung des Kulturstiles seiner zugehörigen Kulturperson erweitert, die einschrumpfende ihn verringert, so wird zwar dieser je eigentümliche Kulturstil weder in seinem Wesen noch in seinem Werte, noch wird die geistige Befähigung der Kulturperson durch diese Vorgänge irgendwie berührt: Wohl aber wird die faktische Verteilung

1) Insbesondere auch keine Aufgabe der Inspiration. Staatskultur ist ein widerfönniger Begriff und auch von »Kulturstaat« sollte man nicht reden.

2) Von der Bildung der Einzelperson als Individuum ist natürlich hier überhaupt keine Rede. Wie sie ganz unabhängig möglich ist vom Staate und ihr So- und Anderssein von der Beschaffenheit des Staates, so hat sie auch einen vom Staate der jeweiligen Gesamtkultur ganz unabhängigen Wert.

3) Für die zivilisatorischen der Gesellschaft entsprechenden Güter gilt dieses Verhältnis keineswegs. Diese Güterart kann auch von Sklaven beliebig gefördert werden und auch die Befähigung für ihre Förderung ist von dem Freiheitsbewußtsein, ein freier Bürger in einem freien Staate zu sein, keineswegs abhängig. Außerdem sind diese Werte wesenhaft international und interstaatlich, die sie hervorbringenden Menschen aber nach ihrer nationalen Zugehörigkeit prinzipiell durcheinander vertretbar.

jener Stile von Gesamtwerten auf reale Güterwelten, wie sie der Historiker schon als gegeben vorfindet, durch diese Vorgänge wesentlich bestimmt. Dieser je verschiedenen Realisierung und Verteilung möglicher Kulturstile zu und in realen Güterwelten kommt aber je ein selbständiger (positiver oder negativer) Wert zu, der vom Wert des Inhalts dieser Stile ganz unabhängig ist. 3. Die innerhalb eines Staates gegebenen Herrschaftsverhältnisse zwischen den Lebensgemeinschaften bestimmen mit, welche besonderen in der zugehörigen kulturellen Gesamtperson liegenden Aktrichtungen ihres Geistes sich in faktischem Kulturwerk explizieren, gleichzeitig aber die Auswahl dessen, was an möglichem »Geschmack«, möglicher Gesamtanerkennung einer Erkenntnis und nationaler Wissenschaftsform zur wirklichen wird. 4. Gesamtwohlfahrt ist wesentlich Daseins-, nicht Soseinsbedingung der nach den beiden ersten Bedingungen (nach Maßgabe ihrer Folge) bereits seligierten möglichen, d. h. nach der Beschaffenheit der Kulturgesamtpersonen und ihrer eigenartigen Wertewelt möglichen Kulturgesamtgüter. 5. Die auf Kulturgüter gehenden, vom Staate gesetzten Rechtsformen bestimmen mit die Verteilungsform der Anteilnahme der Staatsbevölkerung an der Gesamtkultur. Der Staat wird aber diese ihm wesenseigentümliche Leistung für die Kulturverwirklichung um so besser leisten, je weniger er eine selbständige Leitung und Führung der Kulturgesamtbetätigung oder auch nur eine Inspiration derselben beansprucht; auch je weniger er im Verhältnis zu anderen Staaten direkte Kulturpolitik (anstatt Machtpolitik) treibt, und je weniger im Verhältnis zu seiner Bevölkerung die Herrschaftsverhältnisse seiner Lebensgemeinschaften nach Kulturgesichtspunkten (Bildungsverbreitung) (anstatt nach dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit¹⁾) ordnet. Auch hier haben wir also wieder den Fall, daß die mögliche Realisierung eines gewissen Wertes an die Bedingung geknüpft ist, daß er nicht unmittelbar intendiert werde. —

Im Wesen der Arten der Gesamtpersonen (und der übrigen sozialen Einheiten) gründen nun aber auch gewisse apriorische Sätze über ihre Mannigfaltigkeit. Erinnern wir uns der Sätze, die wir im Teil I dieser Abhandlung über die Einfachheit und die Teilbarkeit der Wertmodalitäten, resp. die in ihrer Natur selbst gelegene Fähigkeit, als identisch gemeinsame erlebt zu werden, fanden und sehen wir, was aus diesen Sätzen und den eben über die Wertbezogen-

1) D. h. nach Maßgabe der Bedeutung der Lebensgemeinschaften für das Staatsganze ihnen gleiche resp. ungleiche politische Rechte zu erteilen.

heit der sozialen Einheitsformen gewonnenen Sätzen folgt. Die in der Rangordnung der Werte höchste Modalität, das Heilige als Personwert, das »Heil«, als Gesamtpersonwert das (solidarische) Gesamtheil ist gleichzeitig die unteilbarste und eben darum mitteilbarste der Wertmodalitäten. Darum kann auch die Gesamtperson, die auf das Gesamtheil bezogen ist, ihrem Wesen nach nur eine sein. Die Einheit¹ der Kirche bei gleichzeitiger möglicher Vielheit schon der Gesamtkulturpersonen (erst recht der übrigen Gesamtpersonen) ist also ein apriorischer Satz. Der solidarische Einfluß aller möglichen endlichen Personen in mein Heil und meines Heiles in das Heil aller endlichen Personen liegt im Wesen einer Gesamtintention, die auf den Wert aller Dinge in der absoluten Seins- und Wertphäre gerichtet ist.² Dahingegen gehört eine Vielheit von Kulturgesamtpersonen überhaupt zum Wesen dieser Personart überhaupt – sowohl eine gleichzeitige als sukzessive Vielheit (in Kulturkreisen, Nationen und Kulturzeitaltern). Diese Vielheit liegt also nicht in Faktoren, die wie Rasse, Milieu, Volkstum usw. die bloße Darstellung der Kulturidee hemmen und durch Geschichte und möglichen Fortschritt der Methoden und sozialen Organisationen überwindbar gedacht werden können. Sie liegt im Wesen der Kulturidee selbst. Die Idee einer Vielheit je individueller Kulturgesamtpersonen als Träger individueller Gesamtkulturwerte ist eine konstitutive Idee für diese Wertart. Die Idee also einer sog. »Weltkultur« ist nicht etwa ein (obzwar »utopisches«) Ziel, das sich unser Geist für irgendeine Form der Geschichte setzen dürfte, sondern eine apriori »widerfönnige« Idee.³ Noch um einen Grad widerfönniger als die Idee einer Weltkultur ist aber die Idee des Weltstaates, wie ihn Kant aus seinen Voraussetzungen fordern mußte. Da jeder Staat seinem Wesen nach eine einheitliche Kulturperson zum Hintergrund seiner möglichen Existenz und seines Ethos hat⁴, die Kulturperson als Einheit aber auch eines Staates als Einheit

1) Die »Einheit«, die der Vielheit entgegengesetzt ist, darf nicht mit der Zahl 1 verwechselt werden; denn die Zahl ist erst ein Maß der Vielheit.

2) Vgl Teil I.

3) Von Kulturkreis rede ich da, wo zwar eine identische Struktur des Weltanschauens und der ihr entsprechenden Seinsformen sowie ein identisches »Ethos« noch vorliegt, aber jenes reflexive Bewußtsein von dieser Identität noch nicht ausgebildet ist, das die Nation charakterisiert. Existenz einer Gruppe als Nation setzt immer eine Zugehörigkeit dieser Gruppe zu einem »Kulturkreis« voraus, so daß es niemals mehr Nationen als Kulturkreise geben kann.

4) Dies braucht keine Nation, es kann auch ein Kulturkreis sein.

zu ihrer Existenz nicht bedarf, so liegt es im Wesen beider Arten von Gesamtpersonen, daß die Vielheit der Staaten größer ist wie die Vielheit der Kulturpersonen.¹ Auch aus der Teilbarkeitsart der Sachwerte, auf die der Staat wesenbezogen ist, folgt unmittelbar daselbe. Denn diese Werte sind trotz der Geiftigkeit des Staates selbst wesentlich solche der vitalen Wertreihe. Ganz analoge Vielheitsverhältnisse gelten aber weiterhin für Staat und Volk, resp. Gruppen von vorwiegender Lebensgemeinschaft² überhaupt und im Grenzfall von Lebensgemeinschaft und Gesellschaft, das Letztere insofern, als es in der Gesellschaft nur ebenso viele »reale« Einheiten gibt als Einzelpersonen. Eben weil die Gesellschaft überhaupt keine Gesamtheit ist, kann sie selbst und können ihre Untereinheiten (z. B. die Klassen) durch alle sonstigen Gesamtheiten hindurchreichen und ist sie ihrer Idee nach als künstliche Einheit wieder die Idee einer Sache, die nur eine sein kann. Die Werte, auf die Gesellschaft bezogen ist, aber sind die teilbarsten und unteilbarsten von allen; ja für sie gibt es überhaupt kein mögliches Miteinandererleben, da nur Jeder seine Annehmlichkeitsempfindungen und sein Interesse haben kann, wie viele es dabei auch sein mögen, die hierbei gleiche Empfindungen und gleiche Interessen besitzen. Diese Gleichheit schafft niemals eine Solidarität, sondern im höchsten Falle ein auf Kontrakt beruhendes Zusammenwirken Vieler zur Realisierung eines Zweckes.

Nach diesen Hauptfäden der (hier nicht ausgebauten) sozialen Mannigfaltigkeitslehre bestehen nun aber auch bestimmte Wesensverhältnisse im Untereinander und Ineinander der Sozialeinheiten. Die eine Kirche ist ihrer Natur nach eine ebenso wohl übernationale³ (und überkulturkreisliche) als gleichzeitig eine allen möglichen Kulturkreisen und Nationen immanente Gesamtperson. Sie ist also in dem bestimmten positiven Sinne nichtnational, daß sie

1) Der vollkommene Nationalstaat ist bei den wesentlich kontinuierlichen Übergängen zwischen sozialen faktischen Kultureinheiten und den wesentlich diskontinuierlichen zwischen den Staaten (keine Person kann zwei souveränen Staaten angehören!) notwendig nur eine Leitidee und keine Realität. Aber auch bei vorgestellter Aufteilung der Menschheit in lauter vollkommene Nationalstaaten bliebe unser Satz wahr, da es auch Kulturkreise gibt.

2) Man kann sich einen Staat mit einer Vielheit von Lebensgemeinschaften denken — keine Lebensgemeinschaft aber ohne Zugehörigkeit zu einem Staat überhaupt. Die mögliche Vielheit der Lebensgemeinschaften ist also größer wie die mögliche Vielheit der Staaten.

3) Eine Nationalkirche ist also eine apriori widerfönnige Idee.

gleichzeitig übernational und gleichwohl allen Kulturgesamtheiten real einwohnend ist. Dahingegen ist die Gesellschaft, die mit der Kirche das formale Moment der potentiellen Einheit = Nichtvielheit (in obigem Sinne) und des Nichtnationalen teilt, ebenfowohl unternational als international¹, d. h. nicht wie die Kirche jeder Nation und jedem Kulturkreis, sondern keiner Nation und keinem Kulturkreis immanent. Formal, also der Gesellschaft ähnlich, ist die Kirche gleichwohl das extremste Widerspiel, das sich zur Gesellschaft überhaupt denken läßt. Hier Solidarität, – dort Vertrag und Konvention, hier eine Gesamtperson, dort eine Summe Einzelner, hier ein Ganzzahl, dort die sich zufällig deckenden oder schneidenden Interesseneinheiten Vieler.

Übernational und gleichzeitig national immanent ist aber auch noch die (unvollkommene) Kulturperson des Kulturkreises gegenüber den Nationen, prinzipiell überstaatlich und staatlich immanent die Nation gegenüber dem Staat; überstaatlich und staatlich immanent ist selbstverständlich (aber gleichzeitig nur durch Nation resp. Kulturkreis vermittelt) auch die Kirche gegenüber dem Staat.² Da die Kirche zugleich eine innerstaatliche Institution ist, so hat auch der Staat Recht und Pflicht, seine Selbständigkeit in allen staatlich-kirchlich »gemischten« Angelegenheiten zu wahren (das *ius circa sacra*), aber auch die Pflicht, die Kirche gegen Angriffe auf die von ihr vertretenen Gesamtwerte und »güter zu schützen. Den Lebensgemeinschaften (z. B. den Völkern) endlich sind Kulturkreis, Nation, Staat und Kirche gemeinsam übergeordnet und eingeordnet, die letzteren also auch prinzipiell übervolkliche und doch den Völkern immanente Gebilde.³

Eigentümliche Wesensbeziehungen endlich haben die sozialen Einheiten auch zum Gehalt der räumlichen und zeitlichen

1) In der internationalen Gesellschaft wurzelt aller Internationalismus, den man mit Recht den »formalen« zu nennen pflegt: dazu gehört der rein formale Teil des sog. Völkerrechts (der von dem »Völkerrecht« eines Kulturkreises, z. B. Europa wohl zu scheiden ist), das internationale Privatrecht sowie alle formal internationalen Konventionen über Maß, Gewicht, Münze usw., sowie alle internationalen »Abmachungen« hinsichtlich Unternehmungen technischer und exaktwissenschaftlicher Natur über Zeichen, Terminologien, Kommunikationswesen usw.

2) Eine Staatskirche ist also unter der Voraussetzung des Monotheismus eine widersinnige Idee, desgl. widersinnig die Theokratie und wiederum eine Kirche, die zugleich Staat wäre oder über Staaten zu herrschen beanspruchte.

3) Vgl. hierzu, was ich im Januarheft (1916) des Hochlandes über diese Grundbeziehungen der Verbandseinheiten ausgeführt habe.

Mannigfaltigkeit. Jede Lebensgemeinschaft hat eine für jedes Glied noch als gemeinsam überfchaubare und gemeinsam spürbare Gesamtumwelt, an das sie in ihrem Lebensgefühl und ihrem vitalen Streben, aber auch objektiv physiologisch so angepaßt ist, daß die Verletzung eines Gliedes der Gemeinschaft in eine andere Umwelt auch ohne objektives Wissen um diese Tatsache als »Sehnen nach«, »Verlangen nach« einer bestimmten Qualitätsfärbung erlebbar wird. Diese Umwelt heißt je nach der Art und Komplikation der Lebensgemeinschaft »Wohnung« (Familie), »Heimat« (Gemeinde), »Vaterland« (Volk).¹ Werden die Werte und Unwerte aller Art, auf die jenes sich erst bei Veränderung der Gesamtumwelt sich bewußt abhebende Sehnen, Verlangen abzielt, besonders herausgehoben und auf sie fundiert das Ganze erfaßt, so entpringen je die Liebe zur Scholle (resp. zum »Zelt«, zum »Haus«), die Heimatliebe, die Vaterlandsliebe.² Dagegen gehört zum Staate wesentlich, freilich nicht etwa seine Einheit durch natürliche Bestimmungen des Rauminhalts fundierend, wohl aber als durch den Staat selbst gesetzter Spielraum seines Herrschaftswillens ein in jedem seiner Daseinsmomente abgegrenztes sog. »Territorium«. Es ist diejenige feste Oberfläche, die zur gemeinsamen Umwelt der vom Staate beherrschten Lebensgemeinschaften als objektives Körperkorrelat gehört.³ Umwelten können noch ineinander greifen; Territorien nicht; sie schließen sich aus, wie jedes Stück Raum jedes

1) Vgl. mein Buch über Sympathiegefühle über Heimat und Vaterland.

2) Diese Liebesarten sind vom positiven Wertgehalt der Umwelt an sich ganz unabhängig. D. h. man liebt seine Heimat, sein Vaterland nicht, weil es »schönes« oder »fruchtbares« oder »reiches« Land ist usw. usw., sondern das betr. Land nur darum, weil es Heimat, weil es Vaterland ist. Die vitale Gefühls- und Strebensgrundlage dieser Liebesarten ist sicher auch den höheren Tieren bereits eigen.

3) All dies gälte auch z. B. für eine staatlich gegliederte wandernde Horde oder eine Gruppe, die dauernd auf Schiffen auf dem Meere ihr Leben führte. Im ersten Falle würde das Territorium zwar fortwährend wechseln, aber doch bestehen. Im zweiten Falle bildeten die Schiffsböden das Territorium. Der häufig gemachte Verluh, die Wesensnotwendigkeit eines Territoriums für einen Staat zu leugnen, erscheint uns ausichtslos. Konsequent zu Ende gedacht führte er zum Anarchismus, d. h. zu einer Auflösung des Staates in Gesellschaft, die nur in rechtlichen Vertragsbeziehungen ihre Existenz hat. Wohl aber können die Territorien mehrerer Staaten sich in dem Falle decken, daß eine Mehrheit von Staaten zu einem sog. Bundesstaat geeint sind, so daß das Territorium des Gliedstaates gleichzeitig Teilterritorium des Bundesstaates ist. Auf die Frage, ob der dann nicht mehr souveräne Gliedstaat noch Staat zu nennen sei und das Problem des Bundesstaates überhaupt sei hier nicht eingegangen.

andere Stück. Die Kulturgefamtperfonen, Nation und Kulturkreis bedürfen hingegen weder einer Umwelt noch eines Territoriums. Ihre Gliedperfonen können Wohnort, Heimat, Vaterland, Staat noch wechseln, ohne aus ihrer nationalen Verbandseinheit herauszutreten. Eben darin bewährt sich die Nation als überwiegend geistige Realität. Und doch kann man nicht sagen, daß die Kulturperfon schlecht-hin Ubiquität besitze. Sie besitzt doch wesentlich einen besonderen, in jedem Augenblick bestimmten raumartigen Wirkspielraum — dies aber so, daß sich die Wirkspielräume einer Vielheit von Nationen in denselben objektiven Raumstücken (und ihrem Gehalt) schneiden können, ohne sich wie Territorien auszuschließen und ohne andererseits gleich Umwelten mit der Wanderung der Leiber der Gliedperfonen durch diese Wanderung notwendig zu wechseln. Die Kirche als reine vollkommene Gefamtperfon, in der das Heil aller endlichen Perfonen solidarisch ist, hat darin eine ganz eigenartige Beziehung zum Raume, daß ihr Wirkspielraum sowohl überräumlich als innerräumlich ist, das Erstere, da sie in allen endlichen Perfonen auch die Klasse derer, die (gegebenenfalls) Nichtmenschen sind (Idee des Engels) sowie die gestorbenen Perfonen mitumfaßt und diese mit allen lebenden innerräumlichen endlichen Perfonen zu einer solidarischen Einheit zusammenfaßt. Demgemäß fehlen ihr ihrem Wesen nach die für Lebensgemeinschaft, Staat und Nation wesentlichen Bestandstücke einer besonderen Umwelt, eines besonderen Territoriums und eines besonderen räumlichen Wirkspielraumes. Wohl aber heiligt sie jedes mögliche Territorium, das eine endliche Person betritt, jede Umwelt und jeden Wirkspielraum.¹ Gerade darum aber, weil es das Reich endlicher individueller Perfonen überhaupt ist, das die Kirche umfaßt, ist es nicht notwendig, daß eine ihrer positivgeschichtlichen Gestalten im selben Sinne die ganze »Menschheit« umfassen müsse, wie es die »Gesellschaft« tut. Eine historische positive Kirche soll daher nicht in die gefährliche, jede Kirche von ihrem wahren Wesen abführende Richtung tendieren, sich selbst so gestalten zu wollen (ihren Glaubensgehalt, ihre Ethik, ihre Einrichtung), daß sie die »ganze Menschheit« umfassen könne. Solche Tendenz führt notwendig zu einer falschen, verderblichen Anpassung der Kirche an die »allgemeinmenschliche« Natur einer religiös noch nicht umgebildeten Menschheit, und anstatt alles Menschliche nach Maßgabe seiner je vorhandenen Anlagen

1) Dies schließt nicht aus, daß die besonderen Orte, an denen sich ihre Wirkksamkeit für das Gemeintheil vorzüglich manifestiert (als da sind »Kirchen«, »heilige Stätten« usw.), noch einen bes. Wertcharakter des »Heiligen« annehmen, der mit jener allgemeinen Heiligung noch nicht gegeben ist.

zu erheben in die Sphäre der Liebesolidarität aller endlichen Personen, würde eine Kirche, die obiger Tendenz folgt, vielmehr selbst schließlich zuerst in die Sphäre der Gesellschaft und schließlich der Masse verinken, und sich von ihrem wahren Ziele wegbewegen. Nicht einmal die Voraussetzung, es müsse notwendig Jeder, der im Sinne der natürlichen Gattung ein »Mensch« sei, auch eine individuelle Person sein, d. h. zu ihrem Spielraum gehören, oder es müsse notwendig ein solcher ihren Lehrinhalt auch verstehen können, darf die Kirche apriori machen.¹ Das ist abhängig von ihren Missionserfahrungen und kein apriorischer Satz.² Ganz anders steht es in dieser Hinsicht mit der Gesellschaft. Da sie diejenige Sozialeinheit ist, die alle anderen Sozialeinheiten zu durchqueren vermag, hat auch sie keinerlei andere räumliche Gebundenheit als diejenige, die ihr der Aufenthaltsort von Wesen setzt, die Verträge über Materien eingehen können, die ihre jeweiligen Einzelinteressen und die wesenhaft singulären Werte des Angenehmen und Nützlichen berühren. Da Gesellschaft in der Geltung dieser Vertragsbeziehungen ja allein besteht, hat sie selbst einen unräumlichen Charakter und nur insofern die Ideen von Gesellschaft und Vertrag, Lebensgemeinschaft überhaupt voraussetzen, nimmt sie an der Umwelt der weitesten Lebensgemeinschaft, die zwischen so gearteten Wesen besteht, indirekt teil. Diese Lebensgemeinschaft aber ist die Menschheit als eine reale Gattung, die von der Summe der Menschen und vom Begriff Mensch natürlich verschieden ist. Ihre Umwelt ist die Erde. Die Gesellschaft ist somit, nach der Sphäre ihres räumlichen Spielraums hier angesehen, die irdische Sozialeinheit katexochen.

Analoge Wesensbeziehungen bestehen zwischen den Sozialeinheiten und der Zeitlichkeit ihrer Seins- und Wirksphäre. Wie groß oder klein auch die objektive Zeit sei, die eine faktische Sozialeinheit erfülle, so gibt es doch einen wesensnotwendigen Anspruch auf eine größere oder kleinere Dauer, den jede Sozialeinheit im Verhältnis zu anderen notwendig zu eigen hat. Wir sahen im 1. Teile dieser Abhandlung, daß in der Natur der Wertmodalitäten selbst eine je eigene »Dauerhaftigkeit« gelegen war und daß die je höheren Werte auch die dauerhafteren Werte sind. Schlechthin dauerlos ist die Sozialeinheit der Gesellschaft. Im Gegensatz zu allen anderen sozi-

1) Das faktische Maß, in dem eine Kirche die Menschheit umfaßt, befragt für die Frage, wieweit das Wesen der Kirche in ihr möglichst rein exemplifiziert werde, also gar nichts.

2) Im höchsten Falle könnte es ein Satz sein, der ihrer positiven Glaubenslehre angehört, nicht aber der Philosophie.

alen Einheiten mit Wertbezug hat sie keine zeitliche Dimension ihrer Existenz; sie umfaßt mithin immer nur die je gleichzeitig lebenden Menschen. Es gibt ja keine Verträge mit Toten¹ oder Zukünftigen. Vertragsgeltung (nicht nur Vertragsabschluß) setzt gleichzeitige Existenz der Vertragssubjekte voraus – wie immer dabei der Vertragsinhalt Bestimmungen für zukünftiges Geschehen oder Nichtgeschehen treffen mag. Dagegen besitzen die Lebensgemeinschaften wesenhaft eine Dauer, die über die Dauer der Existenz ihrer Gliedpersonen hinausragt. In Familie, Stamm, Haus, Volk lebt ein je eigentümlicher »Geist« (Liebe und Haß, »Vorurteile«) und Wille, der gegenüber der diskreten Zeiterfüllung der Glieder der Gemeinschaft Kontinuität besitzt², der selbst und dessen jeweilige Struktur einen Wert oder Unwert besitzt, der vom Werte der Summe der Akte der Glieder verschieden ist. Der Staat wiederum ist seiner Natur nach dauerhafter als die Lebensgemeinschaften, die der Sphäre seines Herrschaftswillens entsprechen, der Kulturkreis und die Nation dauerhafter als der Staat, die Kirche aber dauerhafter als Nationen und Kulturkreise. Es ist gleichzeitig eine wachsende Konzentration, Aufbewahrung und Vertiefung des Sinnes der zeitlich getrennten Gesamtkakte der realen Sozialeinheiten, welche die Reihe in der Richtung Lebensgemeinschaft → Kirche zeigt, als würde das Gesamterlebnis der niedrigeren Form in der höheren aufbewahrt und für das Gesamterleben des Personenreiches nach seinem Werte gesichtet. Ausschließlich die Kirche ist es hierbei, deren Stiftung nicht nur, sondern deren Sphäre auch gleichzeitig überzeitlich und innerzeitlich ist. Ihr Anspruch auf »ewige« Dauer gehört daher zu ihrem Wesen. Dagegen gehört der historische Wechsel der Kulturgesamtpersonen und der von ihnen umspannten Kulturgüterwelten zum Wesen dieser Gesamtexistenzen. Eine »ewige Nation« ist schon widerfönnig (nicht nur real »unmöglich«), noch mehr ein »ewiger Staat«.^{3,4} In

1) Auch der Erbvertrag wird im Augenblick des Todesfalles des einen Partners nicht ein Vertrag zwischen einem Lebendigen und Toten, sondern bestimmt nur seinem Gehalt nach im Todesfalle des einen Vertragsschließenden für den anderen Teil eine bestimmte Leistung.

2) Eine Kontinuität deselben Wesens, die ein Lebensgefühl gegenüber den wechselnden sinnlichen Geföhlen besitzt.

3) Eine fälschliche Annahme solcher führten auch zu einem tödlichen Konservatismus, der die volle Explikation der inneren Möglichkeiten des kultur- und staatsbildenden Geistes selbst hemmen müßte. Jede bloße Staats- und Kulturethik ist daher eo ipso »reaktionär«. Es besteht vielmehr ein sittliches Recht sowohl der Kulturrevolution, als der Staatsrevolution – der

dem es der Staat mit wesentlich »zeitlichen« Gütern zu tun hat, nimmt auch seine Existenz notwendig an dieser Zeitlichkeit teil; und dies in einem wesentlich anderen Sinne als die Existenz der Kulturperson. Kulturgesamtperson und Staat stehen daher in dem Grundverhältnis, daß die erstere den letzteren »überleben« kann, daß sie mit dem Zusammenbruch ihrer staatlichen Organisation oder ihrer Organisation nicht mitverschwinden muß, ja gegebenenfalls im Zusammenbruch ihres Staatsgefüges die neuen Gefüge durchwirkt, die an ihre Stelle treten.

Wie reich und mannigfaltig die Gliedschaften nun aber auch sein mögen, in denen jede Person dem Ganzen des sittlichen Kosmos eingeflochten ist, wie mannigfach hierdurch auch die verschiedenen Richtungen der Mitverantwortlichkeit, durch die sie an dieses Ganze, seinen Gang und seinen Sinn gebunden ist, – niemals geht sie doch in diese Gliedschaften auf, niemals auch ihre Selbstverantwortlichkeit in lauter Mitverantwortlichkeiten, niemals ihre Pflichten und Rechte in jene Pflichten und Rechte, die ihr aus ihren Gliedstellen erwachsen (Familienpflicht, Amtspflicht, Berufspflicht, Staatsbürgerpflicht, Standespflicht usw. usw.). Hinter allem Erleben, das in diese Gliedstellen eintritt und hineinreicht, durch ihre jeweilige Ausfüllung die Person als Ganzes hemmt oder fördert, spürt jeglicher noch (in irgendeinem Maße), so er sich das Ganze dieser Gliedstellen und sein Sein darin zur klaren Anschauung zu bringen sucht, noch ein eigentümliches Selbstsein über dieses Ganze hinaus ragen desgl. Selbstwert, Selbstunwert, in dem er sich (deskriptiv gesagt) einsam weiß. Dasjenige aber, was jedem in dieser Wesensform möglichen Selbsterlebens zur Gegebenheit kommt, nenne ich die »intime Person« und scheidet sie ausdrücklich vom Erlebnisgehalte aller Formen des Selbsterlebens, die im ausdrücklichen oder doch irgendwie mitgegebenem Hinblick auf das bloße Trägersein

erfieren aus einer neuen Stufe des religiösen und kirchlichen Gesamtbewußtseins heraus, der letzteren aus einer neu gewordenen Kulturidee heraus.

4) Was das sehr eigenartige (wenig erforschte) Verhältnis der Idee des Fortlebens der Person überhaupt über den Tod zur Idee des Fortlebens der Einzelperson über ihren Leib und der Idee des Fortlebens der Gesamtperson über ihre Gliedperson betrifft, vgl. meine Arbeit: »Vom Tode und vom Fortleben« (Leipzig 1916). Der große und tiefgehende Gegensatz, der zwischen Leibniz (Herder) und Kant in der Frage bestand, ob der Sinn aller sittlichen Entfaltung primär in einer über das Leben hinausreichenden Bewegung unendlicher Vervollkommnung der individuellen Einzelseele oder in der Hingabe dieser an die sie im irdischen Leben überdauernden Gesamtpersonen bestehe, wird hier tiefer untersucht.

irgendeiner Gliedpersonschaft überhaupt erfolgen, d. h. der *sozialen Person*. Dann können wir sagen, daß jede endliche vollkommene Person eine Intimphäre und eine Sozialphäre hat. Auch die Gesamtperson hat diese beiden Sphären. Es ist z. B. ein Unterschied, wie sich eine Nation selbst als isoliertes Gebilde erlebt und wie sie sich als bloßes Glied im Reiche der Gesamtpersonen erlebt; und dasselbe gilt für eine Familie, eine Ehe usw. Nur gilt, daß zwar nicht dieser Wesensunterschied im Selbsterleben, wohl aber seine faktische Anwendung für Personen, die selbst schon Gesamtpersonen sind, relativ ist, da jede Gesamtperson sowohl Gegenglied der intimen Personensphären ihrer Glieder ist, als Subjekt einer intimen Person. Nur für die Einzelperson ist die Scheidung auch in der Anwendung eine absolute;¹ ihre intime Person ist nicht wieder Gegenglied einer Einzelperson, sondern intime Person schlechthin. Nur die absolute intime Person ist es, die an einer Sozialverbindung mit anderen Personen (durch die Vermittlung einer Gesamtperson) keinen möglichen Anteil mehr hat. So steht sie innerhalb des Gesamtreiches endlicher Personen gleichsam in absoluter Einsamkeit² — eine Kategorie, die also ein *unaufhebbares Wesensverhältnis negativer Art* zwischen endlichen Personen ausdrückt. Diese Einsamkeit kann sich bei verschiedenen Personen mit ganz verschiedenem

1) Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß die Verschiedenheit von intimer und sozialer Person, so wenig sie mit Einzel- und Gesamtperson, so wenig auch mit dem Unterschiede Psychisch-Physisch noch mit dem Unterschiede der Individualität Mensch zum Gattungsexemplar (irgendeiner Form) irgendetwas zu tun hat. Die Person hat leiblich wie psychisch ihre intime und ihre soziale Sphäre und die Individualität ist ebensowohl soziale wie intime Individualität. Es ist nebenbei gesagt ein Grundirrtum Bergsons, die intime Person teils mit der Individualität, teils gar mit dem Psychischen überhaupt verwechselt zu haben; ein Irrtum, der für die Ethik den grundfalschen Gedanken zur Folge hätte, daß der Mensch erst dadurch Person würde, daß er aus aller erlebten Sozialbeziehung im Erleben heraustrete, um so mehr aber sich der Richtung auf das Tote und Mechanische zu bewegte, als er Glied der sozialen Einheiten ist. Dieser Irrtum ist nicht minder groß als der entgegengesetzte, z. B. Hermann Cohens, der die Personhaftigkeit eines Menschen überhaupt erst durch seine Eigenschaft als Rechtssubjekt in einem möglichen Sozialzusammenhang gegründet sein lassen will.

2) Mit objektivem »Alleinsein« hat die Einsamkeit so wenig zu tun, daß sich das Gefühl der Einsamkeit sogar weit häufiger mitten in der Gesellschaft, ja in den relativ intimsten Gemeinschaftsbeziehungen (Freundschaft, Ehe, Familie) am reinsten einfindet. Denn erst hier wird die absolute Grenze der Selbstmittelbarkeit der Person an eine andere am eindringlichsten ermessen. »Einsam bin ich, nicht allein« unterscheidet die bekannte Preciosaftelle.

Erlebnisgehalt erfüllen; sie kann für Interesse und Aufmerksamkeit Einzelner wie ganzer Zeiten entweichen – ihre Sphäre ist doch notwendig vorhanden und als Sphäre auch immer in einem verschiedenen Grade miterlebt. Es ist daher widersinnig anzunehmen, daß die Sphäre der Einsamkeit durch mögliche historische Veränderungen (freigende Vergesellschaftung und Solidarität), in den Sozialbeziehungen je könnte völlig aufgezehrt und zum Verschwinden gebracht werden. Da sie eine soziale Wesenskategorie ist, ist solches ganz ausgeschlossen. Nur Verschiebungen des Erlebnisgehaltes, der in der typischen Einzelperson einer bestimmten Entwicklungsstufe der sozialen Bildungen diese Daseinsform der Person gleichsam befeßt, mögen in reichlichem Maße stattfinden. Nur eine einzige Gemeinschaftsbeziehung schließt die Einsamkeit nicht aus: Das ist die Beziehung auf Gott, der seiner Idee nach weder Einzel- noch Gesamtperson ist und in dem Einzel- und Gesamtperson selbst noch solidarisch sind.¹ In Gott und in ihm allein mag sich daher die intime Person noch ebensowohl gerichtet als geborgen wissen. Auch dieses aber vermag sie nicht, ohne gleichzeitig (zum mindestens »in Gott«) ihrer Solidarität mit der Gesamtperson überhaupt und an erster Stelle mit der Kirche indirekt inne zu werden, und es wäre nicht Gott, sondern nur ein Täuschungsgegenstand des höchsten Wesens, d. i. ein Scheingott, würde diese Gewißheit fehlen. Daß hingegen die Einzelperson »nur« und »ausschließlich« fundiert auf dieses ihr einsames Gottesverhältnis – also erst auf diesem »notwendigen« Umwege – sich der Idee der Solidarität zu bemächtigen hätte, das wäre eine Lehre, die mit der (unberechtigten) Leugnung der Wesensidee der Kirche selbst zusammenfallen würde.²

1) Die Mystik (i. z. B. die Schriften Meister Eckeharts) pflegt dieses Wesensverhältnis jeder Person zu Gott in seinem Range so zu übersteigern, daß die Idee des in der Kirche dargestellten solidarischen Heils gleichsam auf den zweiten Rang gesetzt und hiermit auch die Erfahrungsquelle, die in der historischen Gesamtoffenbarung für die religiösen Objekte liegt, gegenüber jener der sog. inneren Erleuchtung und Begnadung der intimen Person an Wert zurücktritt. So wenig man nun aber eine besondere religiöse Erfahrungsquelle für die intime Person leugnen darf – so man nicht ihr Wesen leugnen und auflösen würde –, so wenig entspricht dieses »mystische« Unterordnungsverhältnis der wahren Rangordnung der religiösen Werte und ihrer Erfahrungsquellen.

2) Es gibt viele Arten solcher Leugnung. Sie liegt z. B. historisch ebensowohl in der (konsequenter) Gnadenwahllehre als in der Lehre von der Rechtfertigung nur durch den Glauben impliziert. Denn nach beiden Lehren ist die solidarische Liebes- und Heilsgemeinschaft kein gleichursprünglicher und gleichnotwendiger Weg zu Gott wie der unmittelbare Verkehr der intimen

Ein analoges Wesensverhältnis aber besteht auch für die relativen intimen Gesamtpersonen (mit Ausnahme der Kirche) in ihrem Verhältnis zur Gottesidee. Die Kulturkreise und Nationen¹ haben in ihrer intimen Seins- und Wertesphäre nicht ausschließlich einen durch die Kirche vermittelten Bezug zu Gott, sondern auch einen unmittelbaren Bezug. Sie erleben dieselben religiösen Objekte – und zwar je vollkommener und adäquater sie diese erleben – in der Färbung, die der Individualität ihres Gesamtgeistes entspricht, und sie wissen sich insofern unmittelbar auf die Gottheit bezogen. Der Kirche als Sozialperson kommt kein Recht zu, diese Färbungen als rechtmäßige und religiös wertvolle zu leugnen oder den möglichen unmittelbaren Bezug der intimen Gesamtperson zu Gott abzutreten; den Nationen kommt andererseits kein Recht zu, den Gehalt jenes Bezugs zur Grundlage einer Kirche zu machen (Nationalkirche). Nur zwischen den intimen Glaubens- und Heilsphären des Geistes der Gesamtpersonen und dem heiligen Geiste der intimen Gesamtperson der Kirche selbst besteht ein so geartetes Verhältnis der Unterordnung, daß keine dieser Färbungen und unmittelbaren Bezüge der nicht kirchlichen intimen Gesamtpersonen auf die Gottheit demjenigen widerstreiten darf, das die intime Gesamtperson der Kirche zu Gott besitzt.

Endlich aber bestehen zwischen der absoluten intimen Person jedes Einzelnen und den Arten der Gesamtpersonen, denen er angehört, verschiedene Nähestufen, die gleichfalls im Wesen dieser Arten gründen. Ungeachtet des Bestandes einer absolut intimen Seinsphäre jedes Einzelnen als Person, ja nur unter der Voraussetzung von deren Bestande –, gibt es auch noch relativintime Seinsphären, die Jeder als Glied einer Gesamtperson A im Verhältnis zu seiner gleichzeitigen Gliedschaft in der Gesamtperson B besitzt. Als Element der Gesellschaft – die ja überhaupt keine Gesamtrealität ist – und alles dessen, was auf dieser Sozialeinheitsform aufgebaut ist, besitzt der Einzelne überhaupt keine intime Person, auch keine intime Seinsphäre überhaupt. Ausschließlich als Sozialperson geht er sprechend, vertragsschließend, vertragerfüllend, genießend in die Welt der »Gesellschaft« ein. Wohl weiß man im Sinne vagen Miterlebens in jedem Moment, es habe der »Anderer« eine intime Seinsphäre

Person mit Gott. Beide erscheinen hier erst abgeleitet von jener intimen Beziehung.

1) Dabingegen ist der Staat ausschließlich Sozialperson, wenn er auch ein durch die Kulturperson, der er angehört, vermitteltes intimes Ethos haben mag.

als X einer möglichen Erfüllung; aber kein Inhalt dieses X reicht in die Gesellschaft herein.¹ Findet ein Versuch des Eindringens in eine relativ intime Sphäre statt, so wertet das Ethos der Gesellschaft dies mit Recht als »Indiskretion«, dieselbe Handlung also etwa, deren Nichttatsfinden nach Gemeinschaftsethos als falsche »Verschlossenheit« resp. schuldhafte »Sorglosigkeit« um den Anderen und als »Egoismus« gewertet würde. Innerhalb der Lebensgemeinschaft hingegen hat der Einzelne als Glied mit den Anderen als solches Glied eine gemeinsame Sphäre, die im Hinblick auf die Gesellschaftsform stets relativ intim ist — eine Sphäre, die sich gradweise mit der Innigkeit der Lebensgemeinschaft mit reicherm Gehalt anfüllt. Dafür tritt aber die Personhaftigkeit des Erlebenssubjekts hier zurück. Das Maximum des relativ intimen Erlebnisgehalts der Person als solcher geht in die religiöse Gemeinschaft ein, d. h. in die Kirche. Es kann also in ihr eine der absolut intimen Person noch »näher« gelegene Erlebnisrichtung frei und mitteilbar werden (auch der Kritik unterliegen) als in anderen Gesamtpersonen, z. B. der Nation und des Staates. Diese Erlebnisrichtung ist daher auch staatsfrei resp. nationalfrei zu nennen und es wäre ein Übergriff von Staat und Nation und deren Organen, in diese Sphäre einzudringen. Und auch als Glied meiner Nation beübe ich eine staatsfreie Erlebnisrichtung und damit ein ursprüngliches Recht auf Meinungs- und Gemütsaustausch und deren Vorbedingungen (Recht auf die natürliche Sprache), das dem Staatswillen eine feste Grenze setzt, die in Wesensverhältnissen wurzelt.

Die genannten relativen intimen Erlebnisrichtungen des Einzelnen haben aber alle noch ein Gemeinsames. Sie sind zwar intimer, aber gleichwohl noch wesentlich genereller Natur. Formen aber, in die ebenfowohl das relativ intimste Sein und Erleben, gleichzeitig aber auch das individuellste eingeht, sind Freundschaft und Ehe.² Sind beide Formen — wie sie es in der höchsten Vollendung der Gestaltung ihrer Idee fordern — noch von religiöser Gemütsgemeinschaft,

1) Mit Recht hat man daher zu allen Zeiten die Gesellschaft mit einer Bühne, das Gesellschaftssubjekt mit einer »Rolle« verglichen und das Ganze als »sozialen Schein«, d. h. die scheinhafteste Daseinsstufe des sozialen Seins angesehen. Das Erlebnis, in dem dieser Wertcharakter aller Gesellschaft zur Gegebenheit kommt, ist freilich im aktuellen Leben in der Gesellschaft am wenigsten vorhanden. Erst ein auf die intimeren Seinsphasen rückgewandter Blick des Geistes bringt diesen Charakter zur Abhebung.

2) Vgl. was ich in meinem Buche über Sympathiegefühle über diese Formen ausführte. Was die Freundschaft betrifft, so vgl. die heute noch klassischen Wesensbestimmungen, die Aristoteles in der Nikomachischen Ethik gegeben hat.

Kultur und Staatsgemeinschaft begleitet, so stellen sie die Formen der intimsten Nähe und Gemeinschaft dar, die endliche Personen miteinander besitzen können. Keine endliche Macht vermag sie zu zerreißen. Und diese Tatsache ist es wohl, die echtem Erleben von ehelicher und freundschaftlicher Liebe jenen transzendenten Zug und jenen Ewigkeitsfuss im Gehalte der auf ihr Wesen gerichteten Intention verleiht, den die Dichter aller Zeiten über diese Formen gebreitet, erlebt und besungen haben. —

Die Scheidung von intimer und sozialer Person und beider inhaltlicher Sphären darf nicht dahin mißverstanden werden, daß die »soziale« Person eines einzelnen X etwa nur im Gehalte der Wahrnehmungen, Vorstellungen, Urteile usw. bestünde, die sich andere einzelne Personen von ihm machen. Der Unterschied ist nicht erkenntnistheoretischer, sondern ontischer Natur. Da also Jeder eine Sozialsphäre und Intimsphäre seiner Person hat, ist es für diesen Tatbestand an sich gleichgültig, ob er selbst und ob andere sich dies auch »vorstellen« und »denken«, natürlich auch erst recht, ob er sich selbst oder die Anderen adäquate Vorstellungen von beiden machen oder inadäquate, richtige Urteile darüber fällen oder falsche. Andererseits ist jene Auffassung, als sei die soziale Person nur gleichsam das soziale Spiegelbild Jedes in den Anderen schon darum irrig, da Jeder sich ursprünglich ebenfowohl als soziale Person wie als intime Person selbst erlebt. Wer z. B. eine Amtshandlung vollzieht, vollzieht sie auch im Erleben, im Wollen, Tun usw. »als« Sozialperson; d. h. er ist sich selbst im Vollzug der Handlung als eine bestimmte Art von Sozialperson, z. B. als Richter gegeben. Und andererseits kann auch Jeder seine Intention auf die intime Person des Anderen richten, ebenso wie er sie auf die soziale Person des Anderen richten kann.

Dieser Tatbestand ist gleich wichtig für die ethische Wertlehre wie für die von ihr abhängigen Güter-, Pflichten- und Tugendlehren. Zunächst erscheint die soziale Person als Träger einer ganz besonderen Gruppe von Werten, deren Wesen völlig verkannt wird, wenn man sie — wie es meist geschieht — erst aus dem Verhalten und dem Urteil der zufälligen sozialen Umwelt des Einzelnen psychologisch ableiten will. Diese Werte heißen — je nach der besonderen Gliedschaft des Einzelnen in einer Sozialeinheit — z. B. guter und schlechter »Name«, »Ruf«, »Ansehen«, »Ehre«, »Würde«, »Ruhm«, »Heiligkeit« usw.¹ Ihr Besitz oder Nichtbesitz erwächst durchaus nicht erst aus dem

1) Auch die Gesamtheiten und Gesamtpersonen tragen (ausgenommen Masse und Gesellschaft) als Sozialpersonen solche Werte, z. B. Familienehre, Stammesehre, nationale Ehre, »Prestige« usw.

Urteil, der Achtung oder Nichtachtung, der Verehrung oder Nichtverehrung der Umwelt, sondern besteht unabhängig von dieser Umwelt; »erheischt« und »fordert« aber seitens der Umwelt je spezifische Akte der Anerkennung, der Achtung, der Verehrung usw. Finden Verhaltensweisen statt, die den Forderungen, die von diesen Werten ausgehen, widerstreiten, so sprechen wir von Verletzung der Ehre¹, Verweigerung der »gebührenden« Achtung oder Verehrung usw. Eine reiche Differenzierung aber gewinnt diese Wertgruppe, die in der ausschließlichen Trägerschaft durch die Sozialperson ihre Einheit hat (aber auch fühlbar qualitativ geeint ist), sowohl durch die Art der jeweiligen Verbandseinheit als durch die Wertmodalitäten, auf die jene ursprünglich bezogen ist. Als Element der Gesellschaft besitzt der Mensch die sog. bürgerliche Ehre, die notwendig Einzel Ehre, nie Gesamtehre ist. Gruppen also, in die die Gesellschaft zerlegbar ist, z. B. Klassen, reine Interessenverbände, eine wirtschaftliche Unternehmung, ein bestimmtes »Geschäft«, besitzen als solche keine Ehre. Es gibt keine »Klassenehre«, — wohl aber Berufsehre, Standesehre, Parteihhre; es gibt keine Geschäftsehre, sondern nur ein geschäftliches »Renommee«. Erst auf dem Boden der Gemeinschaft und der Gesamtperson gibt es auch Gesamtehre. Die »bürgerliche Ehre« ist in scharfem Gegensatz zu allen anderen Sozialpersonwerten dadurch charakterisiert, daß sie nur »verletzt«, desgl. aberkannt, nicht aber »erwiesen« und »zuerteilt« werden kann; desgl. dadurch, daß nicht ihr unberührter Besitz, sondern nur ihre Verletzung und ihr Verlust für den Betroffenen und die Umwelt spürbar ist. Sie ist darum gleichwohl eine positive Eigenschaft des Einzelnen als Element der Gesellschaft, aber gleichzeitig auch das Minimum und die Voraussetzung alles anderen Sozialpersonwertes, den ein Mensch besitzen kann.² Sie ist — wie gesagt — wesentlich singular, aber zugleich völlig unindividuell. Es ist genau dasselbe Exemplar »bürgerlicher Ehre«, das Jeder besitzt. Ihr stehen alle jene Arten der »Ehre« gegenüber,

1) Man bestimmt das Maß einer Ehrverletzung nach dem Ausbleiben der sozialen Akte, die sie von Anderen erheischt, der Natur und der Größe des Widerstreites zwischen Forderung und Akt; durchaus nicht aber nach den sozialen Folgen, die sie für den Verletzten hat (z. B. Kreditbeschädigung, wirtschaftliche Schädigung usw.) und ebensowenig darnach, ob und in welchem Maße jemand seine Ehre verletzt »fühlt«. Gegenüber dem wechselnden Maß von »Ehrgefühl« ist die Ehre selbst ein fester objektiver Wertbestand.

2) Positive Inhalte der Anschauung oder des Fühlens, die erst durch ihr Verschwinden als solche und als geforderte merkbar werden, gibt es ja in Fülle. S. hierzu meinen Aufsatz über die »Idole der Selbsterkenntnis« in »Abhandlungen und Aufsätze«.

die von ihren Trägern nicht bloße Unterlassungen, sondern spontane und positive Akte der »Wahrung«¹, von der Umwelt nicht nur Nichtverletzung, sondern positive und spontane Akte der Anerkennung bzw. der Ehrerbietung und Ehrerweisung fordern. Hierher gehören Adels-, Berufs-, Standes-, Amtsehre und alle Ehren, die Folge des Besizes bestimmter Würden sind, der fürstlichen Würde, der Priesterwürde usw. Ursprüngliche Träger dieser Ehre sind immer jene Gliedschaftsstellen, welche eine einzelne Sozialperson im Gefüge der Gesamtpersonen als deren Gliederfüllung einnehmen kann, die sog. Ämter und Würden; erst abgeleiteterweise, d. h. durch den Besitz dieses Amtes, dieser Würde, wird der Einzelne dieser Ehren teilhaft. Weder als Individuum trägt er sie, noch als Einzelner, sondern als form-spezifiziertes Glied einer Gesamtheit. Nur als Träger dieser Ämter und Würden, aber auch schon als deren Träger verdient der Einzelne als Sozialperson die seinem Amte oder seiner Würde gebührende Achtung und Ehrerbietung.² Endlich gibt es aber auch Sozialpersonwerte, die ihrem Träger, der Sozialperson, gleichwohl ausschließlich als Individuum zukommen, sei es als Täter einer einzigartigen Tat, sei es als Urheber eines einzigartigen Werkes, sei es als Beispiel einzigartiger individueller Wertvollkommenheit seines persönlichen Seins selbst. In den beiden ersten Fällen heißt dieser Wert »Ruhm«, im letzteren Falle »Heiligkeit«. Auch diese Werte erwachsen durchaus nicht erst aus den Akten ihrer Anerkennung durch Umwelt und Nachfahrende, etwa des faktischen Rühmens, der Heiligkeitserklärung durch die Kirche usw. Diese letzteren Akte erfüllen vielmehr nur die Forderungen, die vom Gegenstande der Vorstellung der betreffenden Person selbst ausgehen und können sie je richtig und falsch, adäquat oder inadäquat erfüllen. Nur da dies der Fall ist, kann man echten Ruhm, echte Heiligkeit von bloßem Scheinruhm und bloßer Scheinheiligkeit noch unterscheiden.³ Be-

1) Die bürgerliche Ehre kann erst auf Grund einer schon erlebten Verletzung in einem reaktiven Akte »gewahrt« werden.

2) Die Übertragung der Achtung und Ehrerbietung auf seine Individualität oder gar auf seine intime Person, sowie auf alle Eigenschaften, die mit ihm als Träger eines Amtes oder einer Würde nichts zu tun haben, ist daher als widriger Byzantinismus ebenso verwerflich wie ein Verlagern der »gebührenden« Achtung und Ehrerbietung auf Grund der etwaigen negativen Wertbestimmungen, die er außerhalb seiner Amtsträgerschaft als Individuum oder als intime Person besitzt. Vgl. hierzu das schöne Kapitel in Pascals »Pensées« über den »Umgang mit Hochgeborenen«.

3) Analog scheidet man auf anderer Stufe wahren Adel und Scheinadel (zum Beispiel durch willkürliche Nobilitierung entstandenen faktischen Adels-titel).

stünden hingegen diese Werte nur in faktischer Anerkennung, Verehrung, Rühmen – so könnte man es nicht. Mit Ausnahme der bürgerlichen Ehre, die mit dem Tode ihres Trägers erlischt¹, dauern diese Sozialpersonwerte ihrer Existenz nach sämtlich über die Existenz ihres Trägers als eines lebendigen Organismus hinaus fort. Sie erheben die Einzelperson, die als solche außerhistorisch ist, in die Sphäre der Geschichte und machen sie der Erinnerung und Verehrung würdig; und sie vermehren zugleich das solidarische Gesamtgut des sittlichen Kosmos.² Die Bilderreihe derer, die ein Amt wohlverwaltet oder eine Würde bekleidet haben, läßt Jeden, der neu in dieses Amt oder in diese Würde eintritt, an den Ehren teilnehmen, die über seine Vorgänger ausgebreitet liegen, verpflichtet aber auch Jeden in ganz besonderer Weise, dieses Niveau der Ehre seinerseits zu bewahren. Analoge Forderungen stellt die Ahnenreihe einer Familie, der Ruhm eines Regimentes, der Ruhm einer Nation. Den Charakter negativwertiger Eitelkeit nimmt die Einstellung auf diese ganze Wertreihe erst dann an, wenn nicht diese Werte der Sozialperson selbst, sondern das bloße mögliche Bild der Umwelt von ihnen zu einem mitbestimmenden Faktor des Verhaltens wird. (S. vorhergehende Anmerkung.) Und nur Jene, die – irrigerweise – diese Werte selbst erst aus diesem Bilde entspringen lassen wollen, müssen alle Ehrliebe, Ruhmliebe usw. dann konsequent von der Eitelkeit nur graduell (oder je nach der Wertqualität, auf deren Bild das Streben geht) verschieden annehmen. Aber nicht wer Ehre und Ruhm, sondern wer bloße Akte der Ehrerweihung und das Rühmen intendiert, ist eitel zu nennen.³ Er erst setzt an die Stelle wahrer Ehre und wahren Ruhmes ihr bloßes Scheinbild.

Haben aber alle diese Werte einen positiven Charakter und sind sie untereinander höher und niedriger je nach ihrer Dauerhaftigkeit

1) Ehrverletzung eines Verstorbenen kann daher nur geahndet werden, insofern sie entweder die Familienehre mittangiert oder so geartet ist, daß sie die Ehrverletzung eines Lebendigen einschließt.

2) Der einzige dieser Werte, dessen mögliche Realisierung seine Nichtintention unbedingt voraussetzt, ist die Heiligkeit. Das liegt (s. Früheres) daran, daß er allein reiner Personwert ist, wogegen Ruhm am Täter der Tat resp. am Bildner eines Werkes haftet. Ruhmliebe kann es daher sehr wohl als ein Berechtigtes geben. Sie ist echt nur dann, wenn sie auf das geistige Fortwirken in Tat und Werk selbst gerichtet ist, nicht aber auf die Anerkennung durch die Nachwelt, in welchem Fall sie nur eine (höhere) Eitelkeit ist. Analog verhalten sich Ehrliebe und Ehrgeiz.

3) Vgl. meine Ausführungen über das Leben im Bilde Anderer in normalen und pathologischen Fällen in »Idole der Selbsterkenntnis«, S. 159 u. d. F. und in meinem Buche über Sympathiegefühle, S. 20.

und je nach dem Wert der Personeneigenschaften, die Ehre und Ruhm fundieren, so ist doch keinen Augenblick zu vergessen, daß nur die ganze *u n g e t e i l t e* konkrete Person der Träger der eigentlich sittlichen Werte ist. Und zu ihr gehört die intime Person nicht weniger wesentlich wie die Sozialperson. Die intime Ruhe des Gewissens, die intime Glückseligkeit, die intime Güte z. B. sind ganz verschieden von dem Bewußtsein, seine Amtspflichten, seine Vaterpflichten usw. genau erfüllt zu haben, ganz verschieden von dem sozial schaubaren »Glück« der Sozialperson, von der sozial spürbaren Güte dieser. Hier hat alles seinen *E i g e n*wert, der nicht bloß Hilfwert für den Wert der Sozialperson ist. Und eben darum ist auch die *H a r m o n i e* von intimer Person und Sozialperson noch Träger eines positiven Wertes der Person als Einheit, Disharmonie beider aber Träger eines negativen Wertes der Person. Und vergessen wir nicht: Die absolut intime Person ist aller möglichen Fremderkenntnis und Fremdwertung (also *eo ipso* auch aller Geschichtserkenntnis) ewig transzendent.¹ Und schon aus diesem einen Grunde muß jede Ethik falsch und irrig sein, die aus dem Verhältnis des Einzelnen zu einer historischen Gesamtgüterwelt oder zu einem Gesamtwillen oder einem Gesamt-logos den sittlichen Wert des Menschen abmessen möchte.² Jede solche Ethik sieht von Hause aus nur die eine Hälfte des Menschen und gibt – angewandt – notwendig ein ganz falsches Bild von der faktischen Wertverteilung. Freilich: Auch der diesem Irrtum entgegengesetzte Irrtum, es sei ursprünglicher Träger der sittlichen Werte ausschließlich die intime Person, ist mit nicht geringerer Schärfe zu verwerfen. Dieser Irrtum läge (wie schon bemerkt) z. B. in den ethischen Konsequenzen der Lehre H. Bergsons und er liegt in einer geradezu wunderbaren

1) Die Pflichten zu absolut intimer Selbstprüfung auf Grund der Selbstliebe »in Gott«, desgl. zu ebensolcher Selbstkritik bestehen daher ganz *u n a b h ä n g i g* davon, wie weit sie indirekt auch für Sein und Wollen der Sozialperson eines Jeden bedeutsam werden; die Pflicht zu relativ intimer Selbstprüfung in Gemeinschaft mit Kirche und Freund bestehen unabhängig davon, wie weit sie dem Sein und Handeln in anderen Sozialeinheiten (Staat, Gesellschaft, Nation usw.) zugute kommen. Analog ist die Wohlbeschaffenheit der Intimspähre der Gesamtpersonen und Gemeinschaften, z. B. einer Familie, ein Selbstwert, der unabhängig davon ist, was sein Sein oder Nichtsein für umfassendere Sphären, z. B. für die Menschheit bedeutet.

2) Dieses Urteil trifft z. B. die Ethik Hegels und W. Wundts mit un-nachlässlicher Schärfe; desgl. alle jene positivistischen Irrlehren, die im bloßen Fortschritt der Vergesellschaftung auch einen Fortschritt zum Guten, etwa zur wachsenden Liebe sehen. Vgl. hierzu meine Kritik der Darwinschen und Spencerschen Lehre von dem Ursprung der Sympathiegefühle in dem gleichnamigen Buche S. 31.

Konsequenz in dem Lebenswerk eines Mannes vor, der das Ethos unserer gegenwärtigen Kulturwelt wie selten einer zu bewegen wußte: In dem Werke Leo Tolstois.¹ Wäre diese Lehre und Auffassung richtig, so wäre der Eremit das Mutterbild der sittlichen Vollkommenheit, und es wäre das gemeinschaftliche Leben an sich schon mit einem Makel des Bösen behaftet.

Da nur die einheitliche ganze konkrete Person ursprünglicher Träger des sittlichen Wertes »gut« und »böse« ist; da Jeder evident weiß, es habe jede andere endliche Person eine absolut intime Sphäre, aber ebenso evident weiß, daß seinem möglichen Erkennen der Inhalt dieser Sphäre ewig transzendent ist, so ergibt sich endlich aus diesen Sätzen ein sehr bedeutungsvolles Prinzip für die Ethik, mit dessen Formulierung ich diesen Abschnitt schliesse. Dieses Prinzip besagt, daß alles endgültige Richten endlicher Personen über ihren sittlichen Fremdwert und Unwert widersinnig in sich ist. Denn es fehlt ihnen je notwendig die Erkenntnis der absolut intimen Personensphäre des Anderen, die zum Mitträger der sittlichen Werte wesentlich gehört. Nur die Sozialperson und die r e l a t i v intime Person kann füglich einer (möglicherweise) evidenten Werterfassung unterliegen. Zurückhaltung endgültiger sittlicher Beurteilung übereinander ist daher eine P f l i c h t endlicher Personen² — so sehr, daß ein Zuwiderhandeln gegen sie allein schon (gleichgültig, ob die Beurteilung positiv oder negativ ausfalle) eine Verletzung der fremden Person und eine böse Handlung einschließt. Dieser Satz und diese Pflicht besteht ganz unabhängig von einem anderen Satze, der nicht die Evidenz, sondern nur die Adäquation der möglichen Erkenntnis endlicher Personen durch sich selbst überhaupt zum Gehalte hat, und der auch noch für die Person ihrer eigenen intimen Personensphäre (aber auch für ihre eigene und fremde Sozialperson) gültig ist.³

Mutatis mutandis gilt aber diese Pflicht der Zurückhaltung des sittlichen Urteils auch für die Gesamtperson, soweit ihre Glieder auch absolut intime oder doch (im Verhältnis zu ihrer Gliedschaft in an-

1) Jede Amtsperson z. B. ist in der Welt Tolstois schlecht, böse, lächerlich und jede Tendenz zum Guten beginnt erst dadurch, daß sie sich ihrer Amtspersonhaftigkeit entäußert und eine Richtung auf die intime Person annimmt. Dieses Ethos, — so sehr es sich in Tolstoi gegen die Kirchenidee wendet — ist gleichwohl im Geiste der orthodoxen Religiosität angelegt.

2) Dies allein scheint mir auch der wahre Sinn des evangelischen »Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet«.

3) Vgl. über diesen letzteren Satz meine Abhandlung über die »Idole der Selbsterkenntnis« und das im Ressentiment zitierte Wort des Hl. Paulus, er »wage sich auch nicht selbst zu richten«.

deren Gesamtheiten, die ihrer intimen Person Nähergelegenes mitumfassen) relativ intime Personensphären besitzen. Auch das Urteil der Kirche über die ganze Person kann in diesem Sinne nur »vorbehaltlich« der Tatsache sein, daß nur »Gott den Menschen – adäquat und evident – ins Herz sieht«. Da außerdem für jede umfassendere Sozialeinheit die umfaßte nur nach ihrer Sozialseite hin erkennbar ist und nicht nach ihrer intimen Sphäre, so haben die rechtlichen Institutionen, die sittliche Aburteilung von Mensch über Mensch einer negativen Normierung und gesetzlichen Strafdrohung unterziehen, so beschaffen zu sein, daß Urteile über diese relativ intime Sphäre von Seiten solcher, die der betreffenden Gemeinschaft gegenüber Außenstehende, aber gleichzeitig Glieder der umfassenden sind, auch rechtlich, und zwar ohne Zulassung eines Beweises über Wahr und Falsch, geahndet werden. Denn nicht die etwaige Falschheit des Urteils, sondern das Urteil überhaupt, ist hier tadelnswert. Daß dies nur die Aburteilungen betrifft und nicht auch die positiven Werturteile, liegt in den Grenzen des Rechtes, das nicht Sittlichkeit zu verwirklichen, sondern nur Sittlichkeit möglich zu machen hat.

5. Das Gesetz des Ursprungs des je herrschenden Ethos. Vorbild und Nachbild.

Einer Ethik, der gleich der hier entwickelten, der höchste und endgültige sittliche Sinn der Welt das mögliche Sein höchstwertiger und positivwertiger Personen ist (Einzel- und Gesamtpersonen), muß endlich die Frage von großer Wichtigkeit erscheinen, ob und wieweit innerhalb der Idee der höchstwertigen und positivwertigen Person bestimmte qualitative Typen auf eine noch apriorische Weise – d. h. ohne Anleihen bei der positivhistorischen Erfahrung zu machen – zu scheiden seien. Und nur noch gesteigert wird ihr die Bedeutung dieser Frage durch die früher gewonnene Einsicht, daß alle Normen auf Werten gründen, daß aber zugleich der (formal) höchste Wert nicht ein Sachwert, nicht ein Zustandswert, nicht ein Gesetzeswert, sondern Personwert ist. Rein syllogistisch würde hieraus folgen, daß die Idee einer auch material höchstwertigen Person auch die höchste Norm für sittliches Sein und Verhalten sei. Nun aber führt das ideale Sollen, das von dem erblickten Personwert einer Person als Forderung ausgeht, nicht den Namen Norm – ein Name, der nur allgemeingültigen und allgemeinen idealen Sollensfähigkeiten zukommt, die ein wertvolles Tun zum Gehalt haben –, sondern einen anderen Namen, nämlich Vorbild oder Ideal. Das Vorbild ist also wie die Norm in einem einsichtigen Wert verankert, ein personhaftes Vor-

bild in einem einsichtigen Personwert; aber es geht nicht wie diese auf ein bloßes Tun, sondern zunächst auf ein Sein. Wer ein Vorbild hat, tendiert seinem Vorbild ähnlich oder gleich zu werden, indem er jene Seinsollensforderung auf Grund des in des Vorbilds Persongehalt erblickten Wertes erlebt. Gleichzeitig ist in der Idee des Vorbildes das individuelle Wertwesen der Person, die als Vorbild fungiert, nicht ausgelöscht wie im Wesen der Norm, die allgemein nach Inhalt und Gültigkeit ist.

Nun können wir fragen: Welches Wesensverhältnis des Wertes und des Ursprungs besteht zwischen Norm und Vorbild? Es ist klar, daß die Antwort auf diese Fragen ganz verschieden ausfallen muß, je nachdem eine Ethik die Ideen von gut und böse ursprünglich an gesetzmäßigen resp. -widrigen Akten haften läßt oder am Sein der Personen selbst. Im ersten Falle ergibt sich die Folgerung: Ein Vorbild ist selbst positivwertig oder unwertig, je nachdem die in ihm angeschaute Person als ein Vollzieher (X) von Willensakten gegeben ist, die gemessen am Sittengesetz je gesetzmäßig oder gesetzwidrig sind. Dies nun ist genau der Standpunkt Kants in unserer Frage. In bezug auf das evangelische Nachfolgeideal sagt er ausdrücklich: »Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Tunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechnen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, beiseite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.« (Metaph. der Sitten, 2. Abschn.) Ganz anders wird die Antwort für diejenigen lauten müssen, der nicht die Realisierung eines obersten Gesetzes oder die Herstellung einer bestimmt gearteten Ordnung, sondern ein solidarisches Personenreich bester Personen als den höchsten Sinn aller sittlichen Akte ansieht und dem Person nicht bloß das Subjekt (x) möglicher Vernunftakte, d. h. »Vernunftperson« ist, sondern ein individuelles konkretes selbstwertiges Akzentrum (s. Voriges). Er wird zunächst festzustellen haben, daß Normen selbst noch positiv- und negativwertig sein können und daß die idealen Normen je gut oder schlecht sind, je nachdem sie das mögliche Werden guter oder schlechter Personen in letzter Instanz fördern oder hemmen (Einzel- und Gesamtpersonen); daß aber Setzung von Idealnormen zu Pflichtnormen ein Aktus ist, der selbst noch gut oder böse ist je nach der Wesensgüte (oder Wesensschlechtigkeit) der Person, die diesen Aktus vollzieht. Vor allem also: Keine Pflichtnorm ohne sie setzende Person. Keine materiale Rechtheit einer Pflichtnorm ohne die Wesensgüte der sie

lebenden Person. Keine Pflichtnorm überhaupt ohne positive Einsicht, die Person, »für« die sie gelten soll, ermangele der Einsicht, von selbst zu sehen, was gut ist. Keine »Achtung« vor einer Norm, einem Sittengesetz, die nicht in Achtung vor der sie lebenden Person gegründet wäre – in letztfundierender Weise aber gegründet in Liebe zu ihr als Vorbild.¹ Und so gilt allgemein: Alle Normen haben Wert und Unwert gemäß der möglichen positiv- oder negativwertigen Vorbildhaftigkeit der Person, die sie setzt; die Positiv- resp. Negativwertigkeit des Vorbildgehaltes aber bestimmt sich nach dem positiven oder negativen Wertwesen der Person, die als Vorbild fungiert. Die Vorbilder sind aber auch genetisch wesenhaft u r s p r ü n g l i c h e r als die Normen und darum hat man auch in allem positiv-historischen Verstehen eines Normsystems (einer »Moral« im früher bestimmten Sinne) auf das System von Vorbildern, schließlich auf die je herrschenden und geltenden idealen Personentypen zurückzugehen. Wo man zunächst keine findet, hat man sie zu suchen. Denn nicht in positiver wechselnder Geschichtserfahrung, sondern im Wesensverhältnis von Norm und Vorbild wurzelt unser Satz.

Das erlebte Verhältnis, das die Person zum Personalitätsgehalt ihres Vorbildes hat, ist die in Liebe zu diesem Gehalt gegründete G e f o l g s c h a f t in der Bildung ihres sittlich-persönlichen S e i n s selbst – nicht also primär Gleichvollzug der Akte des Vorbildes oder gar bloße Nachahmung seiner Handlungen und Ausdrucksgebärden. Dieses Verhältnis ist so einzigartiger Natur, daß es eine ganz selbständige Untersuchung fordern würde. Allem voran ist es das e i n z i g e Verhältnis, in dem die sittlich-positiven Personwerte eines A unmittelbar für den Ursprung ebenfolcher Personwerte in B bestimmend werden können: Nämlich das Verhältnis des reinen guten Beispiels. Nichts gibt es auf Erden gleichzeitig, was so ursprünglich und was so unmittelbar und was notwendig eine Person selbst gut werden läßt, als die einsichtige und adäquate bloße Anschauung einer guten Person

1) Dies gilt auf allen Normgebieten. Die Achtung vor dem Staatsgesetz wurzelt in der Achtung vor der Gesamtperson des Staates, der dieses Gesetz erließ – nicht aber ist der Staat und das leere X dieser Gesetzgebung, die an sich qua Gesetzgebung »Achtung« erheischt. Die Gebote eines Vaters an sein Kind sind geachtet auf Grund der Achtung (resp. »Liebe zu«) vor der Sozialperson des Vaters, als des Gliedes und Hauptes der Familiengemeinschaft – nicht primär, weil sie Gebote dieses Inhalts sind. Wer an Gebote Gottes glaubt, achtet diese Gebote, weil sie Gebote der Person Gottes sind (ihr Inhalt aber seiner persönlichen Wesensgüte entspricht), nicht aber achtet er primär das Sittengesetz und Gott nur als das leere X eines Gebers dieses Gesetzes, eines Stifters dieser Ordnung.

in ihrer Güte. Dieses Verhältnis ist in puncto möglichen Gut-werdens jeglichem anderen möglichen Verhältnis, aus dem solches entspringend gedacht werden kann, absolut überlegen. Es ist überlegen dem des Gebots oder Befehlsgehorsam von B gegen A, da dieser (auch im Falle eines sog. Selbstgebotes) niemals aus autonomer und unmittelbarer Einsicht in den Wert des Gebotenen folgen kann und überdies nur auf Handlung, nicht auf Gesinnung und noch weniger auf das Sein der Person selbst abzielen kann. Es ist überlegen aller sog. »sittlichen Erziehung«, da solche – wie wir sahen – niemals sittlich machen, sondern nur das persönliche Sein und die Gesinnung (je mit deren Wert und Unwert) zur empirischen Entfaltung bringen kann, selbst aber (als Inbegriff der erzieherischen Akte) unfittlich wird, wo sie in der Intention der »Besserung« erfolgt.¹ In diesem Verhältnis allein ist ebensovohl die autonome Einsicht wie das autonome Wollen der Person, die Gefolgschaft leistet trotz Fremdbestimmung bewahrbar; das letztere darum, da die primäre Umbildung zum Guten hier nicht zuerst das Wollen und Tun, sondern das Sein der folgenden Person selbst, als der Wurzel aller Aktbetätigung betrifft. Und darum kann gesagt werden: Nicht in ihrem Wollen, nicht auch in irgendwelchen anderen Akten, die sie vollzieht, geschweige gar in ihrem Tun und Handeln, liegt (gerade auch) die höchste Wirkung der guten Person auf den sittlichen Kosmos, sondern in ihrem reinen möglichen Vorbildwert, den sie ausschließlich vermöge ihres der Anschauung und Liebe zugänglichen Seins und Soseins besitzt.

Sehen wir einen Augenblick noch von der Frage ab, was als einsichtig gutes Vorbild zu fungieren habe und blicken wir auf die faktische Wirksamkeit des Vorbildes in Wachstum und Niedergang des sittlichen Seins und Lebens, so sehen wir das Vorbildsprinzip überall als das primäre Vehikel aller Veränderungen in der sittlichen Welt. Hierbei kann natürlich das Vorbild sowohl gut wie schlecht sein, hoch und niedrig und es kann an die Stelle des Vorbildes (im engeren Sinne) auch das Gegenbild treten, d. h. das Bild eines sittlichen Personseins, das im ausdrücklichen Gegensatz zu einem herrschenden Vorbild konstruiert wurde – wobei natürlich die Abhängigkeit von der Wertstruktur des Vorbildgehalts auch im Gegenbildgehalt sichtbar ist.² Aber der alle Vorbildwirksamkeit fundierende

1) Beide Verhältnisse sind hierbei in der reinen Vorbildhaftigkeit des befehlenden Subjekts und des Erziehers fundiert.

2) In allen wertreaktiven »Bewegungen«, z. B. Protestantismus, Gegenreformation, Romantik, liegt immer die Tendenz, bloße Gegenbilder eines herrschenden Ideals zu schaffen; so ist die »schöne Seele« der Romantik ein

Satz, daß die sittliche Person primär (und vor aller Normwirksamkeit und Erziehung) immer nur wieder von einer Person oder einer Idee solcher in die Bewegung ihrer Umbildung verfehrt wird, bleibt auch in der Gegenbildwirksamkeit gültig. In diesem Sinne sind für das Kind Vorbild (oder Gegenbild) an erster Stelle die Eltern – primär »der Vater«¹; für Familie und Stamm sind Vor- (oder Gegenbilder) je das »Haupt« der Familie, der »Häuptling«, beide immer als Glied der Ahnenreihe, in der ein Ahn als der (typisch) »gute« hervorspringt. In Gemeinde und Heimat stehen wiederum Einer oder eine Minorität als exemplarisch für das »Gute«, »Rechte«, »Ehrfame«, »Weise« in der Mitte; sie wirken (als Materie der Gesamtintention des Gemeinlebens) als das, worauf jeder hinzieht, als das Maß, nach dem man sich und andere zu messen hat. Für das Volksglied tritt an die Vorbildstelle je die Sozialperson des »Fürsten«² oder (je nach der sozialen Struktur) der Typ des herrschenden Adels, der Typ des »Volksmannes«, des »Vertrauensmannes«, des »Präsidenten«, des »Abgeordneten«. Analog für das Parteiglied das Bild des »Führers«, für das Schulkind resp. Schulglied der »Lehrer« und »Meister«, für das Nationalglied das Bild des nationaltypischen »Helden«, Dichters, Sängers usw.; für den Staatsbürger und Beamten das Bild des je herrschenden obersten Staatsmanns³; für das wirtschaftende Individuum das Bild der jeweiligen »Führer des Wirtschaftslebens«⁴; für das Kirchenglied oder Sektenglied das Bild des Stifters

Gegenbild des als »Philister« gewerteten und gehaßten Bürgers des 18. Jahrhunderts. In all diesen Fällen bleibt die Abhängigkeit vom herrschenden Ideal natürlich bestehen. Die Gegenbilder bleiben mit den Vorbildern strukturähnlich. Über Reffentiment als Quelle des Gegenbilds vgl. meine »Abhandlungen und Aufsätze«, Teil I.

1) »Der Vater« natürlich als Gehalt der kindlich aufblickenden, liebenden, verehrenden (oder hassenden, abnegierenden) Intention, nicht der »wirkliche« Vater. Dieser »Vater« und diese »Mutter« sind gleichsam das undifferenzierte Quellbild aller möglichen Personwerte, die konkreten Wertindividuen schlechthin, die alles »Höhere« und »Gute« darstellen. Sie sind noch nicht Menschen oder gar der Vater »ein Mann«, die Mutter »eine Frau« usw.

2) So ist der König von England als Bild der oberste Gentleman, der Deutsche Kaiser der oberste Kriegsherr, der Zar an erster Stelle der religiös-kirchliche Patriarch (Väterchen) usw.

3) Als Bismarck am Ruder des Deutschen Reiches war, war sein Bild von äußerster Selektions- und Nachbildungskraft für die deutsche Beamtenschaft. Überall sah man »kleine Bismarcks«, – später auch kleine Bülowes und Bethmanns. Und wer sähe nicht Analoges z. B. in den philosophischen Schulen?

4) Daß die Umbildung der »herrschenden« Wirtschaftsgewinnung stets von einer führenden, exemplarisch wirkenden Minorität ausgeht, habe ich

oder Reformators oder der Kirchenheiligen; für den gefelligen Menschen der »Löwe« der Gesellschaft, der vorbildliche Mensch der Mode, des Taktes, der arbiter elegantiae. Nicht darauf kommt es hier an, auf die Fülle des Empirischen einzugehen. An diesen Beispielen wollte ich nur zeigen, daß es in jeder faktischen Sozialeinheit je ein ganzes System von vorbildlichen idealtypischen Sozialpersonen¹ gibt, von denen je eine primäre vorbildliche oder gegenbildliche Wirkfamkeit auf alles sittliche Werden ins Gute wie ins Schlechte, ins Hohe wie ins Niedrige ausgeht. Auch zwischen den faktischen Gesamtpersonen untereinander und ihren Einflußspielräumen über die Menschheit auf allen Gebieten ist die primäre Wirkfamkeit jene des Vorbildes und Gegenbildes – nicht ihre politischen Handlungen, nicht ihre Maßregeln, Gesetzgebungen usw. Es ist der bildhafte Formtypus, z. B. des Franzosen, Engländers, des Russen² usw., der je ein bestimmtes Maß der Vorbildwirkfamkeit (resp. Gegenbildwirkfamkeit) an sich trägt, der auf die Menschheit nachbildend und umbildend primär wirksam ist, und der je nach der Kraft, die in der Gegenwirkfamkeit andere Formtypen berührt, die jeweilige sittliche Gesamtverfassung der Menschheit mitbestimmt.³

Sowohl darüber, was ontisch ein »Vorbild« ist, als über die Art und Weise, in der es wirksam wird und entspringt, ist aber nun noch etwas Genaueres zu sagen.

Vor allem mache man sich klar: Die Akte, in denen etwas – an erster Stelle etwas von der Struktur der Personeneinheit – zum Vorbild wird – sind fundiert von solchen, die wir Akte des Wert-erkennens (hier des Fremderkennens) genannt haben (Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen), nicht also von Willens- oder Strebens-

in meinen Aufsätzen über das Ressentiment und über den Bourgeois (f. Gef. Abb. u. Auff.) hervorgehoben.

1) Natürlich gibt es auch Vorbilder, die eine Einzelperson von der Einzelperson als solcher sich macht.

2) Dieser Formtypus ist sekundär auch Formtypus aller Güter (vom Kunstwerk, Haus usw. bis zur Ware), die auf die betr. Nation zurückgehen.

3) Ein Forscher, der das Prinzip von Vorbild und Nachfolge geradezu zum Grundprinzip alles soziologischen Verständnisses macht, ist Friedrich von Wieser (f. Macht und Recht, Leipzig 1910). Sein »Gesetz der kleinen Zahl« besagt freilich zunächst nur, daß die Grundform alles soziologischen Handelns die von Führung und Nachfolge sei, die Führung aber überall (z. B. auch innerhalb der Demokratien) Sache einer »kleinen Zahl« sei. Wesentlicher noch als die Gültigkeit dieses Gesetzes für das Handeln ist aber nach unserer Meinung seine Gültigkeit für die Ausbildung der je herrschenden Wertfäßungssysteme und Ideale einer Sozialeinheit.

akten, nicht von solchen des Seinerkennens, am wenigsten aber von Handlungs- und Ausdrucksakten oder der unwillkürlichen und willkürlichen Nachahmung solcher.¹ Alle Strebens- und Wollensakte setzen also den Vorbildsgehalt schon voraus und sind von der Liebe zu feinem Gegenstande (im Falle des Gegenbildes von Haß zu dem Gegenstande) bereits fundiert. Wir »folgen« strebend und wollend der Person, die wir lieben – nicht aber umgekehrt. Nicht das mindeste aber haben diese Akte, in denen Vorbild und Folge erlebt ist, mit der Nachahmung (oder dem »Kopieren«) zu tun. Nicht etwa durch Nachahmung einer Person entspringt ihre Vorbildhaftigkeit; im höchsten Falle neigen wir auch nachzuahmen dem, was uns als Vorbild schon vor Augen steht. In der Herde und Masse gibt es Leittiere, nicht aber Vorbilder. Auch eine wertfreie Erkenntnis des Vorbildgegenstandes (resp. der Vorbildperson) setzt die Vorbildhaftigkeit keineswegs voraus. Auch hier sind die Werte prinzipiell vor dem Bild resp. Bedeutungsgehalt gegeben. »Vater«, »Mutter«, »Onkel«, »Fürst« usw. sind primär Wertpersonen bestimmter Qualität und erst um diesen ihren Wertkern herum gruppiert sich Bild- und Bedeutungselement. Keine Rede endlich, daß Urteil (Beurteilung) und Wahlakt irgendwie bedingten, daß etwas und was zum Vorbild wird. Das Vorbildsbewußtsein ist durchaus prälogisches und vor der Erfassung auch nur möglicher Wahl-sphären liegendes Bewußtsein. Es bestimmt je erst Urteile und Wahlrichtung. Es wäre die äußerste Naivität, anzunehmen, es müsse Jemand auch etwas als sein Vorbild beurteilen können, damit es Vorbild sei, oder er müsse urteilen und ausfragen können, was und wer sein Vorbild sei, damit es dieses oder dieser sei.¹ Was also ist dann ontisch das Vorbild? Ich darf

1) Da Kant ein ethisches Erkennen, ja ein Werterkennen in seine Grundbegriffe überhaupt nicht einführt (s. Teil I), so mußte ihm schon aus diesem Grunde das Verhältnis von Vorbild und Nachfolge völlig verschlossen bleiben. Es ist äußerst charakteristisch, daß er an der vorhin zitierten Stelle (»Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt«), vielleicht getäuscht durch die herkömmliche Wendung »imitatio Christi« die einsichtsfundierte und streng autonome »Nachfolge« mit blinder und völlig heteronomer »Nachahmung« verwechselt.

2) Dieser großen Naivität machen sich jene statistischen Experimentalversuche schuldig, in denen z. B. Schulkindern ein Fragebogen vorgelegt wurde, in denen sie gefragt wurden, wer oder was ihr Vorbild sei. Gerade die zugkräftigsten Vorbilder können natürlich hier nie herauskommen. Denn bei sonst gleichen Bedingungen ist dasjenige Vorbild, das als Vorbild schon geurteilt ist, gegenüber dem, das es nicht ist, wohl aber als Vorbild wirksam ist, das sicher weniger zugkräftige Vorbild. Außerdem werden wir gleich hören, daß das Vorbild gerade in seiner Wirksamkeit als gesonderter Inhalt nicht gegeben zu sein braucht.

jetzt sagen: Das Vorbild ist seinem Gehalt nach ein strukturierter Wertverhalt in der Einheitsform der Personeneinheit, eine strukturierte Sowertigkeit in Personform, der Vorbildhaftigkeit des Gehalts nach aber die Einheit einer Sollfeinsforderung, die auf diesen Gehalt fundiert ist. Wie aber ist seine Gegebenheitsweise als Vorbild und die Gegebenheitsweise seines Gehaltes im Vorbildsein? Was das erste betrifft, so ist von größter Bedeutung, daß diese Sollfeinsforderung nicht als ein »ich bin verpflichtet zu folgen«, sondern als ein »es verpflichtet mich zu folgen« erlebt ist; wir können auch sagen als ein machtvoller Zug, der von der Einzel- oder Gesamtperson ausgeht, an dem der Vorbildsgehalt exemplarisch in die Erscheinung tritt, oder je nachdem als sanfter Zug und »Lockung« – auf alle Fälle aber als Zug, der im Vorbild seinen Sitz hat. Vorbilder ziehen die Person, die sie hat, zu sich hinan; man bewegt sich ihnen nicht aktiv entgegen; das Vorbild wird zielbestimmend, nicht aber wird es als Ziel erstrebt oder gar als Zweck gesetzt. Dieser Zug erscheint aber nicht in der Form eines blinden Zwangs, wie etwa die »suggestive Kraft«, die von einer Person ausgeht. Der Zug besitzt vielmehr ein ihn fundierendes Bewußtsein des Sollfeins und des Rechtfains.¹ Was aber das zweite betrifft, so ist von gleicher Bedeutung, daß die Gegebenheit des Vorbildgehalts im Vorbildhaben nicht der geforderte Gehalt eines Einzelinhalts – sei sie Wahrnehmung, Vorstellung oder Phantasie – ist, sondern nur in der von mir häufig beschriebenen Weise² des »Eingegrenztfains« erlebt ist, d. h. so, daß der Gehalt nur in dem Gesamtbegriff von Erlebnissen der Erfüllung und Nichterfüllung (resp. Widerstreit) durch ein mögliches Exemplar als besonderer Gehalt zur Gegebenheit kommt. Nur durch die eingrenzenden Erlebnisse also »dies ist es, was ich liebe«, »dies ist es nicht, was ich liebe«, »dies ist es, was ich hasse« usw. macht sich (und dies gerade wegen seiner konstanten Erfüllung des Gesinnungsbewußtseins) der Vorbildgehalt als ein eigentümlicher sukzessiv der Reflexion bemerkbar. Und eben hierdurch durchdringt das Vorbild die Differenzierung der Wahrnehmungs-, Vorstellungs-

1) Dies Bewußtsein des Guttfains und Rechtfains kann natürlich genau so wie die es fundierende Wertverhaltensfassung täuschen – wie bei allen schlechten Vorbildern. Aber dann handelt es sich um Täufchung, nicht um blinden Zwang. Auch das schlechte Vorbild ist ein Vorbild – nicht blinder Nachahmungszwang. Im Vorbildbewußtsein ist so wenigstens immer eine Tendenz auf Einsicht.

2) Vgl. dazu die Gegebenheitsart der ästhetischen Gesetze, denen der Künstler gehorcht, ohne sie kennen zu müssen, und die praktische Rechtsanerkennung des »Verbrechers« im Gegensatz zum Gesetzesbrecher im Teil f.

und Phantasienvorstellung – ohne in einer dieser Aktqualitäten als einzelner Gehalt gefondert zur Gegebenheit zu kommen. Für diese Einzelakte und ihre Gegenstände wirkt also der Vorbildsgehalt und sein Aktkorrelat bereits als Auffassungsform bzw. *Daseinsform*.¹ Was endlich nicht nur die unmittelbar erlebte Vorbildwirksamkeit oder des Vorbildes in seiner Wirksamkeit betrifft, sondern die sittlich relevante *Umbildung*, die von ihm ausgeht, und die Folge, Nachfolge, Gefolgschaft heißt, so ist sie zwar je nach dem Range der Vorbildwertigkeit grundverschieden, aber doch so, daß ein identisches Wesensmoment erhalten bleibt. Sie ist weder Nachahmung noch Gehorsam, sondern ein von der Haltung der *Hingebung* an das Vorbildexempel umspanntes *Hineinwachsen* des *Personseins* selbst und der Gesinnung in Struktur und Züge des Vorbildes. Das Vorbild, veranschaulicht an seinem liebesintendierten Exemplar, zieht und ladet und wir »folgen«, dieses Wort nicht genommen im Sinne eines Wollens und Tuns – die nur auf Gehorsam gegen einen echten Befehl oder pädagogischen Scheinbefehl oder auf Kopierung abzielen, resp. darin bestehen könnten, und partiell heteronom wären – sondern im Sinne einer *freien Hingabe* an seinen, autonomer Einsicht zugänglichen Personwertgehalt. Wir werden so, wie das Vorbildexemplar als Person ist, nicht was es ist. Erst

1) Es ist darum wohl auch selbstverständlich, daß die reflexive Erkenntnis, was bei sich selbst und bei Andern als Vorbild wirkt oder nachwirkt, zu den schwierigsten Dingen gehört. Diese Aufweisung fordert im Einzelfalle schwierige technische Methoden, die hier nicht zu ermitteln sind, für die aber die schon ausgebildete (nur theoretisch schlecht verankerte und mit falschem Ballast verbrämte) psychoanalytische Technik bereits manches Beachtenswerte bietet. Die Ethik als solche fordert nur, daß die schlechten Vorbilder zu gefondertem Bewußtsein gebracht werden, desgleichen die guten wie schlechten Gegenbilder. Denn auch die inhaltlich guten Gegenbilder, d. h. also z. B. Gegenbilder, die im Widerstreit zur Idee eines Vorbildhaftigkeit beanspruchenden, aber schlechten Vaters entsprungen sind, sind als Gegenbilder schlecht. Auch die Scheinvorbilder, worunter ich Vorbilder verstehe, die durch die Intention des »Höheren«, »ein gutes Beispiel zu geben«, schon mitbestimmt sind, also in pharisäischer Berechnung der bloßen sozialen Bildwirkung mitentstandenen, bedürfen der Zerstörung; endlich auch die eingebildeten Vorbilder, d. h. diejenigen, die man sich selbst als das eigene Vorbild einbildet, wogegen faktisch ein ganz anderes Vorbild das ächte und wirkfame ist. Eine noch gewaltigere Aufgabe ist es, den Ursprung der »Moral« einer ganzen Zeit und einer Gesamteinheit Kulturkreis, (Nation) auf ihren Ursprung aus Vorbildern und den Ursprung dieser Vorbilder an bestimmten Minoritäten selbst zu prüfen, — eine Aufgabe, in der die Geschichtswissenschaft eine besondere Funktion der Befreiung von der Wirksamkeit schlechter Gesamtvorbilder erhält. (Vgl. dazu meinen Aufsatz über den »Bourgeois«.)

eine Folge dieser wachsenden Hineinbildung in das Vorbild ist die Neubildung resp. — je nachdem — die Umbildung der Gefinnung, der Gefinnungswandel und die Sinnesveränderung. D. h. wir lernen dabei so zu wollen und zu tun, wie das Vorbildwesen will und tut, nicht etwa was es will und was es tut (wie bei der Ansteckung und Nachahmung und in anderer Weise¹ beim Gehorsam). »Gefinnung« aber umfaßt (s. Teil I) nicht nur das Wollen, sondern auch alles ethische Werterkennen, auch Vorziehen, Lieben und Hassen, die für jegliches Wollen und Wählen fundierend sind (s. Teil I). Gefinnungswandel insbesondere ist ein sittlicher Vorgang, den niemals der Befehl (auch nicht der Selbstbefehl, wenn es einen solchen gäbe), niemals auch erzieherische Weisung (die zur Gefinnung nicht heranreicht), auch nicht Rat und Beratung, sondern nur die Folge gegen ein Vorbild bestimmen kann. Solcher Gefinnungswandel (ein anderes als bloße Gefinnungsänderung) aber vollzieht sich primär durch einen Wandel der Liebesrichtung im Mitlieben mit der Liebe des Exemplars des Vorbildes.²

Das Wesen der Vorbildwirksamkeit, wie ich es eben aufzuweisen suchte, ist aber nun freilich nur die reinste, unmittelbarste und höchstmögliche Form dieser Wirksamkeit. Wir werden gleich sehen, daß sich dieser Form — je nach Art des idealtypischen Ranges der materialen Personideen, die für die Gestaltung der faktischen Vorbilder leitend werden, und je nach Art der Sozialeinheiten, in denen das Vorbild lebt — auch gemischte und indirekte Formen der Vorbildwirksamkeit beigesellen. Und zwar sind es insbesondere drei weitere Formen, in denen ein Vorbild von A zu B, von Generation zu Generation indirekt übertragen und indirekt wirksam werden kann: Die kulturwissenschaftliche Erkenntnis, die Tradition und die erbliche Übertragung der Dispositionen zu Vorzugsstrukturen, nach denen ein bei den Blutsahnen herrschendes Vorbild immer neu wiedergebildet wird. Bei der Tradition z. B. spielt nun allerdings unwillkürliche (einsichtslose) Nachahmung, die wir früher als Schöpfungskraft der Vorbilder so scharf abwiesen, sicher eine sehr wesentliche

1) d. h. im Sinne des Tuns, was ein Anderer will.

2) Dies gemäß dem fundamentalen Charakter, den der reine Akt der Liebe für alle anderen Formen des ethischen Erkennens und indirekt des Wollens und Handelns besitzt. Als ein historisches Beispiel des fundamentalen Gefinnungswandels, der aus dem Vorbild Christi eben durch primären Wandel der Liebesrichtung (gegenüber der antiken Liebesrichtung) entsprang, möchte ich meine Studie über das Ressentiment in den hierhergehörigen Teilen ansehn lassen.

Rolle. Ein Kind ist z. B. einfüchtslos »folgsam«¹ gegen seine Eltern — gleichgültig, ob diese gute oder schlechte Vorbilderexemplare für »den« Vater, »die« Mutter darstellen. Hier spielt Nachahmung sicher eine mitbestimmende Rolle. Die Tatsache aber, daß die Nachahmung² (oder das etwas höher geartete Kopieren) hier die von den Eltern ausgehende Vorbildwirksamkeit automatisch vermittelt, bedeutet nicht im entferntesten, daß jene Vorbildwirksamkeit in den Prozessen der Nachahmung und des Kopierens³ bestünde oder der Vorbildgehalt, resp. Einficht oder Täufchung über seinen Wert oder endlich seine Umbildungswirksamkeit durch diese Prozesse geschaffen würde. Hier sowohl wie im Falle der Erbübertragung handelt es sich vielmehr allein um verschieden geartete Vehikel und Selektionsformen der eigentlichen Vorbildwirksamkeit oder um mehr oder weniger automatisch vermittelte Arten dieser Wirksamkeit.⁴

Gehen wir nun über zur Frage nach dem Ursprungsgefetz aller faktischen historischen, je guten und schlechten, je hohen und niedrigen Vorbilder und Gegenbilder. Gewiß ist: Die faktischen Vorbilder entspringen in Menschen an irgendwelchen anderen faktischen Menschen als Gegenstände der Erfahrung irgendwelcher Art. Aber

1) Man beachte, wie im Begriff der »Folgsamkeit« (»Kinder sollen folgen«) die Bedeutung des »einem personhaften Vorbild folgen«, Gehorsamsbereitschaft zu gebotenen Handlungen und endlich ein positives ethisches Wertprädikat (dies ist ein »folgsames«, jenes ein »unfolgsames« Kind) zusammenfällt. Folgsam sein heißt nicht gehorsam sein, sondern auf Grund der Vorbildfolge gehorsamsbereit sein.

2) Bei der »Nachahmung« (auch der unwillkürlichen) ist (wie ich im Anhang der Sympathiegeföhle zeigte) der Ausdrucksinn der Geföhle oder Handlung schon als Substrat der Nachahmung gegeben. Er kommt nicht erst durch Nachahmung zur Gegebenheit (wie Lipps meinte). Dabingegen findet im Massen- und Herdenverhältnis nicht Nachahmung statt, sondern einfaches, durch das bloße Bewegungsbild vermitteltes Gleichbewegen, das erst sekundär ein Gleichenerlebnis (im Folgetier gegenüber dem Leittier) zur Wirkung hat.

3) Resp. der Gegenahmung im Falle des Entstehens eines Gegenbildes.

4) Den Grund dafür, daß die unermessliche Bedeutung der Vorbildwirksamkeit für alle (negative und positive) sittliche Seins- und Willensgestaltung von der Ethik so lange übersehen wurde, sehe ich in dem, was ich schon häufig das »pragmatistische Vorurteil« aller normativen Ethik nannte. Hätte sittlichen Wert nur das, was man wollen, wählen, tun, befehlen, normieren oder wozu man erziehen kann — ach dann freilich hätte Alles das, wovon wir hier reden, auch keinerlei sittliche Bedeutung. Vorbilder und gar Seinsvorbilder kann man nicht »wollen«, »schaffen«, »wählen«, nicht »befehlen«, nicht »normieren«. Sie »find«, »werden«, man »wächst« hinein usw. Aber man sollte aufhören, die sittlichen Dinge von diesem Unteroffiziersstandpunkt aus zu betrachten.

diese Menschen selbst, so wie sie erfahren sind, sind doch nicht etwa die Vorbilder selbst. Wohl sagen wir häufig: »Dieser X ist mein Vorbild«; aber was wir meinen oder besser, was unter Vorbild gemeint ist, das ist doch durchaus nicht dieser faktische Mensch mit Haut und Haaren. Wir meinen vielmehr: Dieser X ist ein *Exemplar* für unser eigentliches Vorbild – vielleicht nur das einzige Exemplar, vielleicht sogar das einsichtig nur als »einzig« mögliche Exemplar – aber auch in diesem Falle doch immer nur als Exemplar. Das Vorbild selbst wird an dem gemeinten Menschen, der als Exemplar fungiert, wohl mehr oder weniger adäquat (in Täuschung oder Einsicht) geschaut – aber es wird nicht aus seiner empirisch zufälligen Beschaffenheit irgendwie herausgenommen, abstrahiert oder als realer oder abstrakter Teil an ihm vorgefunden.¹ Ist das Wesen des Vorbildes und das Wesensverhältnis von Vorbild und Exemplar also aus zufälliger, induktiver Erfahrung nicht abzuleiten, so fragt es sich aber, ob und wieweit es für die faktische Gestaltung der faktischen Vorbilder und Vorbildserfassungen an Menschen für Menschen nicht noch allgemeingültige resp. individualgültige reine Vorbildsmodelle gäbe, die, obzwar selbst und an sich materiale Anschauungsgebilde von Wertverhalten in der Formeinheit der Person, als Vorbildsformen für Gestaltung und Gestaltetheit aller faktischen Vorbilder und ihrer faktischen Erwerbungen fungieren. Und des weiteren fragt es sich, ob zwischen diesen reinen Wertperfontypen auch noch eine an sich gültige Rangordnung aufzufinden sei.

6. Die Idee einer Rangordnung reiner Wertperfontypen.

Wir hatten bisher nur die wichtige Gesetzmäßigkeit alles sittlichen Wertwachstums (resp. -abnahme) festgestellt: Daß diese primär

1) Auch die Worte »Idealisierung« der empirischen Menschen zum Vorbild (oder »Sublimierung« durch einen ursprünglich noch nicht wertgeleiteten Triebimpuls oder eine blinde Neigung zu ihm hin) besagen für den Ursprung des Vorbildes gar nichts. Denn was lenkte denn die an sich ganz willkürlich zufällige Tätigkeit des Idealisierens, Fingierens, Sublimierens auf ein bestimmtes Wertziel hin? Faktische Wünsche, Neigungen usw.? Aber woher gewinnen diese ihren überempirischen Zielgehalt, wenn die empirische Willens- theorie gälte (s. Teil I)? Wenn ein Mensch einmal Vorbildexemplar für uns wurde, dann allerdings mögen wir sein Bild in der Richtung auf diese seine Vorbildhaftigkeit für uns auch noch idealisieren. Aber weder der Vorbilds- gehalt noch daß der Mensch sein Exemplar wurde – kann irgendwelcher »Idealisierung« verdankt werden.

nicht durch Akte des Gehorfams oder Ungehorfams gegen eine Norm usw., sondern durch die Wirksamkeit von personhaft gestalteten Vorbildern und Gegenbildern erfolge. Aber wir hatten noch nicht gefagt, was ein gutes und schlechtes Vorbild (und Gegenbild) sei und die Fassung welches Vorbildes darum eine berechtigte und unberechtigte sei. Nun ist zunächst klar: In der Intention ist die Person, die als Vorbildexemplar fungiert und an der das Vorbild uns allererst zur Gegebenheit kommt, notwendig immer die »gute« (im Falle des Gegenbildes immer die »böse«). Es ist nicht möglich, eine Person, die als böse auch gegeben ist, gleichwohl als Vorbildexemplar zu fassen. Möglich aber sind wohl die Fälle, daß wir unserem »Vorbild« praktisch nicht folgen und daß wir uns darin täuschen, es sei diese oder jene Person auch unser Vorbild – endlich, daß dem Vorzugsakt, in dem wir uns eine Person zum Exemplar unseres Vorbildes machen, keine Evidenz zukommt. Da indes evidente und volladäquate Erkenntnis, was gut sei, auch das Wollen notwendig bestimmt (s. Teil I), ist auch der erste Fall (der praktischen Nichtfolge) nur möglich, wenn einer der zweitgenannten Fälle vorliegt.¹ Von all diesen Fällen des Intensionsgehalts haben wir aber das objektive Gutsein und Schlechtsein des Ganzen, das im Aktus der Exemplifizierung des Vorbildmodelles an einer bestimmten faktischen Person entspringt (d. h. des Vorbildes im Sinne der Rede »Dieser A ist mein Vorbild«), noch scharf zu scheiden. Dieses »Vorbild« ist gut nur dann, wenn in ihm die Rangordnung der reinen Vorbildmodelle erhalten ist; der Vorzugsakt aber, in dem eine Person der anderen als Exemplar vorgezogen wird, ist »richtig« nur dann, wenn die apriorischen materialen Vorzugsgesetze in ihm erfüllt sind. Hierbei entspricht allerdings das objektiv schlechte Vorbild auch immer notwendig einer Vorzugstäuschung (niemals bloßer Inadäquation, die nur zur mangelhaften praktischen Folge führt); nicht aber darf man definieren wollen: Schlecht ist ein Vorbild, das einer solchen Täuschung entspricht. Wir können also Güte und Schlechtigkeit herrschender Vor-

1) Bewußt Schlechtes als Schlechtes zu wollen ist durchaus möglich und wir unterschreiben nicht den Satz des Thomas Aquino »Omnia volumus sub specie boni«. Nicht aber ist möglich, bewußt das als böse Gegebene, dem als gut Gegebenen vorzuziehen. Auch dem (geglaubten) Willen Gottes kann unser Wille bewußten Widerstand als dem Willen Gottes leisten; nicht aber ist ein »Gotteshaß« (in der bewußten Intention) möglich. Nur nach vorhergehender Vermählung unseres Wertwesens mit der Wesensgüte Gottes in der Gottesliebe könnte auch unser Wollen dem göttlichen Wollen nicht mehr widerstehen.

bilder (im obigen Sinne) ganz ohne Hinblick auf irgendwelche Akte ihrer Fassung und ihres Ursprungs feststellen; wir wissen aber zugleich, daß Vorzugstäuſchungen der Ursprung schlechter Vorbilder sind. Wird also z. B. eine solche Person oder eine solche Gruppe von Personen vorbildhaft für eine Person, eine ganze Zeit, eine andere Gruppe, in deren Gefinnungen das Nützliche dem Edlen, die Lebenswerte den Geisteswerten usw. faktisch vorgezogen werden, so wissen wir ebensowohl, daß die an dieser Person oder Gruppe entsprungene positiven Vorbilder objektiv schlechte sind, als daß diese Personen und Gruppen selbst schlechte Vorbilder gehabt haben müssen.¹

Was gute und schlechte Vorbilder sind, werden wir also wissen, wenn wir die reinen Wertperfontypen und deren Rangordnung kennen, die gleichzeitig und auf Grund dieses Typencharakters die reinen Modelle für alle faktischen Vorbilder sind. Sind sie und ihre Rangordnung in einem faktischen Vorbild »erfüllt«, so ist das Vorbild (objektiv) gut; widerstreiten sie ihnen und ihrer Rangordnung, so sind sie schlecht.

Von diesen reinen Wertperfontypen kann die allgemeine Ethik nur die allgemeingültigen bestimmen, nicht die je individualgültigen, die sich im Rahmen der ersteren bewegen, die aber gleichwohl aus ihnen nicht herzuleiten, wohl aber am geschichtlichen Tatbestand erschaubar sind.

Diese allgemeingültigen reinen Wertperfontypen ergeben sich durch die Verknüpfung der früher gewonnenen Idee der Wertperson als höchsten Wertes² mit der Rangordnung der Modalitäten der Werte (s. Teil I). Haben wir diese Ordnung im 1. Teile ohne Täufchung gefunden³, so ergeben sich als oberste Typen und Modelle aller po-

1) Ein für die Genealogie aller herrschenden »Ethosarten und Moralen« wichtiger Satz, der diesen Studien eine bestimmte Methode vorschreibt! Wir ziehen »zunächst« immer empirische Personen anderen empirischen Personen vor und Güter anderen Gütern, desgl. Normen anderen Normen nur darum, weil die vorgezogenen Personen in ihren Wertvorzugregeln für uns Vorbilder oder Gegenbilder werden. Auch die Sachwertvorzugstäuſchung entspringt also immer aus einer Personwertvorzugstäuſchung. Ein ganzes herrschendes System solcher Täufchungen (ein schlechtes Ethos) aber entspringt aus der repräsentativen herrschenden Schicht der als vorbildlich (dem Gemeingeiste) geltenden Personen. Zur Anwendung dieses Satzes in der historischen Ethosforschung vgl. meine Aufsätze über den »Bourgeois« in Abhandlungen und Aufsätze.

2) Gegenüber Personwerten (Tugenden), Sachwerten, Zustandswerten.

3) Haben wir dies nicht, so wäre doch die Lehre von Idee und Ursprung dieser Typen hiervon unabhängig.

sitiven und guten Vorbilder die Typen des Heiligen, des Genius, des Helden, des führenden Geistes und des Künstlers des Genusses in der Rangordnung dieser Reihenfolge. (S. Schlußbemerkung S. 477.)

Sind gleich diese Ideen hier zunächst deduktiv gewonnen, so sind sie auch an sich (und zunächst mit Absehen von ihrer Rangordnung) betrachtet merkwürdig genug. Keinerlei außerwerthhaftes Bild- oder Bedeutungsmoment geht in die Gegenstände dieser Ideen ein. Sie sind Ideen von wahren Wertpersonen, die sich zu Werten, deren Träger schon anderweitig und nach ihrem Sein bestimmte Personen sind, analog verhalten wie Gut (=Wertding) zu Dingwert (s. Teil I). Der Wert einer bestimmten Rangstufe füllt hier die Formeinheit der Personalität primär als deren Wertwesen aus; er konstituiert die Einheit des Typus; er ist also nicht bloß Merkmal oder Eigenschaft einer Personengruppe, die schon unabhängig von dieser Wertart eine Einheit bildete (wie etwa Staatsmann, Feldherr usw.). Es gibt darum je gute und schlechte Staatsmänner, Feldherren usw., nicht aber gute und schlechte Helden, Heilige usw., denn hier konstituiert ein positiver Wert schon die Einheit des Personentypus selbst. So wenig wir das Dreieck primär als Eigenschaft körperlicher Oberflächen vorfinden, sondern nur die körperlichen Oberflächen dreieckig nennen, deren Flächengestalt dem reinen Dreieck mehr oder weniger adäquat entspricht, so wenig kann man diese Ideen aus Betrachtung der Eigenschaften von Menschen, die diesen Menschen gemeinsam wären, finden. Ein heldenhafter Mann ist eben der Mann, der dem Wertpersonentypus als Modell (mehr oder weniger) entspricht, nicht aber ein Mann, der mit anderen empirischen Menschen irgendwelche angebbaren Eigenschaften gemeinsam hätte. Und auch auf der Aktsseite entsprechen diesen Typen, so wie wir sie uns vor das Auge des Geistes halten, primär nicht Bildvorstellungen oder Bedeutungen, die immer nur exemplarischen Sinn für sie haben können, sondern bestimmte Richtungen intentionalen Fühlens, Vorziehens, Liebens.¹ Ein Beweis hierfür ist es denn auch, daß wir bei der Anwendung dieser Typenbegriffe z. B. in der Geschichte den empirischen Werttatbestand eines Menschen nach diesen Typen allererst zerlegen und gleichzeitig diesen Tatbestand da, wo er nicht adäquat genug exemplifizierend für einen bestimmten dieser Typen ist, als Typenübergang oder Typenmischung schildern.² Dies wäre nicht möglich, wenn das positive

1) Die Idee des Werttypus Held ist also wohl zu scheiden vom reinen Werttypus selbst.

2) So etwa ist der hl. Franz ein sehr adäquates Exempel für die Wertperson des (nachfolgend) Heiligen, wobingegen in Augustinus eine Ver-

geschichtliche Material es wäre, aus dem diese Ideen induktiv abstrahiert wären. Endlich dürfen aus demselben Grunde diese Wertperfontypen niemals in einer historisch faktischen Persongestalt so »hypostasiert« werden, daß sie selbst mit ihrem bloßen Exemplar verwechselt werden. Diese Verwechslung ist die Wurzel alles falschen Traditionalismus, einer Lehre, die schließlich den Vergangenheitswerten als solchen einen Wertvorrang über die Werte der Gegenwart und Zukunft gibt. Ihr entspricht als entgegengesetzte Irrung der falsche »Idealismus« und Utopismus, der den Wertperfontyp von Hause aus als bloßes »Ideal« eines Seinfollens (oder gar als ewige sog. »Aufgabe«) konzipieren will und damit von Hause aus nicht nur die faktische Vergangenheit (was ja zufällig richtig sein könnte), sondern schon dem phänomenologischen Vergangensein, d. h. den Spielraum alles je »als vergangen« Gegebenen, eine Wertnachordnung gegenüber der phänomenologischen Gegenwart und Zukunft erteilt.¹ Wird solche Hypostase unterlassen, so ist es ja evident, daß es nie weder einen reinen noch einen vollkommenen Helden, Genius usw. de

mischung von Heiligkeit und Heldenhaftigkeit gewahrt wird; analog ist Friedrich der Große eine Vermischung vorwiegenden Heldentums mit begleitender Genialität (der Philosoph, der Dichter Friedrich) usw. Auch für die gegenüber den Wertperfontypen abgeleiteten Personwerttypen, wie Staatsmann, Feldherr, die große »Kirchliche Natur«, Philosoph, Künstler, Weiser, gilt noch dieses Verfahren; so prägt sich Alexanders, Prinz Eugens, Napoleons Heldenhaftigkeit in einer Vermischung von Staatsmann und Feldherr aus, nicht etwa wie bei Blücher einseitig im Feldherrn. Pascal hat etwas von Heiligkeit und Genialität (als Philosoph und Mathematiker) usw. Auch diese Personwerttypen sind noch apriorisch, aber nicht wie die Wertperfontypen auch wertapriorisch.

1) Als vorwiegendes Ethos eines ganzen Volkes erscheint dieser Zug bei den Juden, nach deren Religion der Messias von Hause aus ein immer nur »Kommender« ist (nicht darum an einem bestimmten fernen Zeitpunkt Erwarteter). So wird das jüdische Ethos wesentlich »Fortschrittsethos« und bleibt es meist auch da, wo sein Gehalt ein ganz anderer z. B. außerreligiöser Gehalt wird, doch seiner Struktur nach. An Stelle des Messias treten dann je beliebige Inhalte des Zeitgeistes. In der Ethik Hermann Cobens findet sich derselbe Grundgedanke. Übrigens steht diese Täuschung in Wesenszusammenhang mit einer anderen: Es sei nur das Wollen, das »ursprünglich gut« sei (Kant). Denn alles in diesem Aktus vor Augen Stehende ist wesentlich (phänomenal) zukunftsbezogen (auch dann, wenn es sich um faktisch vergangenes Wollen handelt). Darum findet sich die Wurzel auch dieser Irrung schon bei Kant. Sie steigert sich ins Maßlose bei Fichte. Hier wird das Gute *w e s e n s h a f t* zu einer »Aufgabe«. Hegels an sich berechtigte Kritik überstoß indes das Ziel und führte in die entgegengesetzte Irrung des Traditionalismus. (S. bef. Phänomenologie des Geistes.)

facto geben kann. Fungiert der Wertperfontypus als Vorbildmodell richtig, so ist daher das Ganze des Vorbildes zeitlich immer zweifach bezogen: Als Vorbild für ein Personwerden ist es gleichzeitig Erwartungs-, Hoffnungs- und abgeleiteterweise Strebensbild; als solches aber ist sein Gehalt auf die phänomenale Zukunft bezogen; als gewonnen aber an (nicht aus) einem historisch faktischen Personsein ist es gleichzeitig Erinnerungs-, Verehrungs- und abgeleiteterweise Kultbild, und sein Gehalt ist auf die phänomenale Vergangenheit – d. h. auf das, was jeweilig »als vergangen« gegeben ist, bezogen. – Die Hypostase der Wertperfontypen kann indes noch zu einer anderen Verirrung führen: Zur einfachen Übertragung ihrer sachgültigen Rangordnung auf bestimmte begriffsmäßig und vorstellungsbildmäßig abgrenzbare faktische Gruppen von Menschen, seien es Berufe, Stände, Amts-, Würdeeinheiten, Nationen usw. Nun ist aber jede der Gruppen dieser Art prinzipiell nur eine Erscheinungssphäre für die Wertperfontypen und jede dieser Gruppen hat eigenartig gefärbte Ideen von ihnen.¹ Die Standesideen und Standesvorbilder, die jeweiligen Berufs-ideen vom »Heldischen« z. B. sind ganz verschieden; anders bei Bauer, Bürger, Ritter, anders beim Arzt, Techniker, Soldaten. »Das« Heldische selbst aber wie seine Idee kann prinzipiell an jeder Einzelperson erscheinen, und nur die Bedingungen seines (objektiv) möglichen Erscheinens sind allerdings für Stände und Berufe z. B. noch wesens- verschiedene. Auch für diese Möglichkeitspielräume des Erscheinens in bestimmten Gruppeneinheiten existiert indes noch die Gesetzmäßigkeit, daß sie für den exemplarischen Heiligen die größten, für die absteigenden Typenexemplare je kleiner und kleiner sind.²

Vor einer Wesenscharakteristik dieser Typen muß gefragt werden, wie sich Typen solcher Art zur Idee Gottes als der Idee der unendlichen Person verhalten. Da ist zunächst klar, daß die Idee Gottes

1) Also gibt es z. B. eine deutsche, eine englische, eine französische Helden-Heiligen-Genius-Idee, die nicht ohne weiteres aneinander können gemessen werden. Analog bestehen die nationalen und zeitlichen Musterbilder des »Gentleman«, »gentil homme«, des »homme honnête«, des »Biedermannes«, des »Corteggiano«, des japanischen »bushido«, in denen ja eigenartige Vermischungen der Personwerttypen stecken – durchströmt von dem individuellen Geiste und Ethos der nationalen Gesamtperson.

2) Ein exemplarisch Heiliger kann z. B. gleichwahrscheinlich ein Sklave sein wie ein König, ein Ärmter und Reicher usw.; aber der Sklave wird weniger wahrscheinlich ein Genius sein können, noch weniger wahrscheinlich ein Held. Dagegen ist ein armer »Künstler des Genußes« äußerst unwahrscheinlich. Die soziale Bedingtheit der Realisierung der Werttypen nimmt also mit deren Absteigung auf ihrer Rangordnung offensichtlich zu.

nicht gleich jenen Wertperfontypen die Funktion eines Vorbildmodelles haben kann. Denn es ist widersinnig, daß eine endliche Person die unendliche Person selbst zum Vorbild oder auch nur zum reinen Modell solcher Vorbilder nehme.¹ Wohl aber drückt die Wesensgüte Gottes eine Idee aus, in der die allgemeingültigen Wertperfontypen selbst (aber nicht »als« Vorbilder) in unendlicher Vollkommenheit in ihrer Rangordnung je vollexemplarisch »mit« enthalten sind; nicht minder aber sind in der Gottheit enthalten zu denken die individualgültigen Wertpersonwesen. Das bloße »mit« enthalten« besagt, daß die göttliche Wesensgüte nicht aufgehe in der unendlichen Exemplarität der allgemeingültigen und individualgültigen Wertpersonwesen, sondern daß sie primär als einfache Wesenswertqualität unendlich sei. Erst durch das mögliche Erlebnis- und Erkenntnisverhältnis einer endlichen Person überhaupt zur unendlichen Person, zerfällt die göttliche Wesensgüte in die Einheiten der Wertwesen = der Werttypen und in die Folge ihrer Rangordnung.²

Darum führt auch nicht etwa die faktische Neuerfassung dieser Ideen und ihrer Rangordnung (resp. deren Umsturz durch Täufchung) und die jeweilige positiv geschichtliche Ausprägung ihres Gehalts in historischen Bildinhalten zu jenen Variationen, die wir in der Religionsgeschichte innerhalb der Ideen vom Göttlichen vorfinden – sondern es ist umgekehrt der primäre Wandel des positiven Gehaltes des je als »göttlich« Intendierten, der schon die je faktischen Vorbildmodelle mit Einschluß der Konstruktionsgesetze der faktischen Vorbilder mitwandeln läßt.³ In diesem Sinne läßt sich

1) Noch um einen Grad widersinniger ist es, mit Hermann Cohen und Paul Natorp die Idee Gottes selbst zu einem bloßen »Ideal« herabzusetzen, in dem die Menschheit ihre Einheit finde.

2) Insofern ist Gott der Idee nach als Allliebender auch der Allheiliger, als Allweiser, Allkünstler, Allgesetzgeber und Allrichter auch der Allgenius, als Allmächtiger auch der Allheld. Die dem Leben daseinsrelativen Werte des Nützlichen und Angenehmen haben hingegen in der Gottesidee keine Stelle. Der Lebenswert selbst – dessen personhafte Ausgestaltung in höchster Form der »Held« ist – ist natürlich nicht »daseinsrelativ« gegenüber dem Leben. In der jeweiligen Fundierungsstruktur der Wertwesensbestimmungen und der Wertattribute in der je »geglaubten« Gottesidee kann man daher das Ethos einer Gruppe, gleichsam auf den kleinsten Raum zusammengepreßt, – wie in nuce – gewahren.

3) Daß überhaupt solcher abhängige Wandel von Gottesidee und Vorbildmodell stattfindet, zeigt die Religionsgeschichte allerorts. Gott wird bald vorwiegend als Allweiser (Aristoteles), bald vorwiegend als Allheld und Allgesetzgeber und -richter (älteres Judentum) ufw. konzipiert. Es ließe sich

fagen, es werde (faktisch) das jeweilig intendierte Göttliche auch zum Ausgangspunkt aller sonst fungierenden Vorbildmodelle – ein für die Erforschung des Zusammenhangs der Religionsgeschichte mit der Geschichte des Ethos und der Kultur wichtiger Satz. Und dieser Satz gilt natürlich ebenso für die Gegenbildmodelle, die sich in reaktiven Bewegungen gegen eine herrschende Idee vom Göttlichen bilden und die sich – bezogen auf diese Idee – im äußersten Falle »Atheismus« nennen. Sie bleiben durchaus abhängig von der je herrschenden Gottesidee. Denn deren bloße Wirklichkeitsverneinung¹ ändert je an der inneren Wertstruktur des verneinten Gehalts in der Gottesidee gar nichts. Ja man darf sagen: Aller sog. Atheismus entspringt notwendig als Kontratheismus gegen den Wertstrukturgehalt einer je herrschenden Idee vom Göttlichen.² –

Wir sagten, daß die Vielheit der Wertperfontypen im Verhältnis zur einheitlichen und einfachen Wesensgüte des Göttlichen auf Akten einer gesetzmäßig geordneten Analyse dieser Wesensgüte beruhen – nicht aber etwa die Idee dieser Wesensgüte auf einer Synthesis vorher schon gegebener Wertperfontypen. In diesem Sinne könnte man die reinen Wertperfontypen auch diejenigen (rangmäßig abgestuften) Seitenansichten der einfachen und ungeteilten Gottheit nennen, die für die mögliche Gegebenheitsweise der Gottheit

zeigen, wie die Annahme der Einheit und Vielheit des Göttlichen, wie auch Sinn und Bedeutung seiner je intendierten Personalität oder Nichtpersonalität sich in strengen Wesenszusammenhängen mit diesen seinen je vorwiegend intendierten Wesensqualitäten mitändern. So ist z. B. der primär als Allheld konzipierte Gott weienhaft noch Volksgott, bei den ältesten Juden z. B. zuerst mit der Färbung des Gottes des wichtigsten Volkseigentums, der Herden, dann (nachdem das Volk feste Wohnsitz einnahm) der »Gott der Schlach-
ten«, der Herr Zebaoth.

1) Diese Wirklichkeitsverneinung als theoretische Negation ist fundiert in stets gefühlsmäßiger »Ablehnung« der Wertstruktur, die in dem Gehalt der herrschenden Idee vom Göttlichen vorliegt. Wir lehnen die Wirklichkeit eines bestimmten »Gottes« ab, weil wir den Göttlichkeitscharakter solcher angenommenen Wirklichkeit ablehnen.

2) Darum ist Atheismus im strengen Wortsinne – so berechtigt die Thesen seiner Träger als Kontratheismus gegen eine herrschende Gottesvorstellung und ihren Gegenstand sein können – im Grunde stets in der Täuschung gegründet, für eine Ablehnung des Wesens des Göttlichen (ein Aktus, der von Nichtsetzung eines Göttlichen überhaupt und von Realitätsverneinung eines gesetzten bestimmten »herrschenden« Göttlichen ganz verschieden ist) das zu halten, was faktisch nur Ablehnung einer bestimmten historisch geltenden Gottesidee und die begleitende Ohnmacht ist, einen anderen positiven Gehalt des Göttlichen (schlicht) zu sehen.

(als Wertwesen) – nicht also für ihr Sein – an eine endliche Person überhaupt konstitutiv ist. Und erst in den Formen dieser Wertperfontypen – sagten wir – werde auch indirekt die göttliche Wesensgüte selbst möglicher Vorbildgehalt. Auf diesem phänomenologischen Tatbestand, insbesondere soweit er eine Vielheit von Wertperfontypen in sich schließt, beruht nun eine Erscheinung, die ich die *Wesenstragik*¹ alles endlichen Personseins und ihre (wesenhafte) sittliche *Unvollkommenheit* nennen möchte. Die erstere wurzelt in der letzteren. Es ist nicht zufällig, sondern es ist wesenhaft ausgeschlossen, daß eine einzige endliche Person (Einzel- oder Gesamtperson) ein gleich vollkommenes Exemplar des Heiligen, des Genius und des Helden zusammen darstelle. Darum ist jeder mögliche *Willensgegensatz*, d. h. jeder mögliche »Streit« zwischen Exemplaren der Wertperfontypen (als Vorbilder) durch eine endliche Person unerschlichtbar. Denn der »Streit« könnte nur durch eine endliche Person, die aller dreier Vorbilder identischgemeinfames Exemplar wäre, auf gerechte Weise geschlichtet werden. Tragisch ist also ein Streit, zu dessen gerechter Schlichtung ausschließlich nur die Gottheit als möglicher Richter vorgestellt werden kann. Wir können auch sagen: Die Idee des Rechts setzt Gleichwertigkeit der Personen vor dem Gesetz voraus.² Da aber Wertungleichheit auch zwischen den vollkommensten höchstwertigen und guten endlichen Personen wesenhaft besteht, so kann zwar der Wertrang des Typus, für den sie Exempel sind, noch gewußt werden. Aber die bloße Erkenntnis dieses Wertrangverhältnisses der streitenden Personen macht durchaus noch nicht ihren möglichen Streit, d. h. eine konträre Willensbeziehung in bezug auf dasselbe Gut oder Übel gerecht schlichtbar. Dazu wäre ebensowohl Wertgleichheit der streitenden Personen vor einem denkbaren Gesetz, wie die mögliche Idee eines Richters vorausgesetzt, der die streitenden Personen verstehen und würdigen könnte. »Verstehen« und »würdigen« setzen aber zum

1) Ich setze hier die Kenntnis meines Aufsatzes »Über das Tragische« seitens des Lesers (s. Gef. Abb. u. Aufsätze) voraus. Die Idee des Tragischen ist also eine ethische Kategorie – wie sehr das Tragische außerdem auch noch Stoff für eine künstlerische Darstellung werden möge. Im »Erbguten« und »Erbbösen« (s. vorher) und dem möglichen Zusammenstoßen in der Form des Willens und Handelns wird das Tragische zum tragischen »Schicksal«, ein Begriff, der einer ganz besonderen Untersuchung bedarf.

2) Dieser Satz schließt natürlich nicht sog. Ausnahmegesetze für bestimmte positive Gruppen aus (wie sie jahrhundertlang herrschten), sondern nur Ungleichwertigkeit von Personen von dem bestimmten Gesetz, das auf sie als Teile einer Sozialeinheit hin gilt.

mindesten eine phänomenale Umspannbarkeit¹ des Sinnes und Wertes der streitenden Willensakte durch den Richter voraus, die gerade hier völlig ausgeschlossen ist. Nur der Held würdigt voll den Helden, nur der Genius den Genius.

Wer sollte beider Willen² würdigen, wenn es ausgeschlossen ist, ein gleichvollkommener Held und Genius zu sein?³

Mit der Behauptung einer Wesensunvollkommenheit und einer aus ihr folgenden Wesenstragik gewisser sittlicher Konflikte ist nun aber ein anderer Gedanke nicht zu verwechseln, der in der Geschichte der Ethik — sowohl der philosophischen wie theologischen — bis zu Kant eine große Rolle gespielt hat und den wir ausdrücklich zurückweisen müssen. Dieser Gedanke drückt sich in den beiden wesenszusammengehörigen Sätzen aus, daß die endliche Person schon qua endliche auch notwendig böse (nicht nur »unvollkommen«) sei (also »radikal«, d. h. wurzelhaft böse), und daß es eine von der Messung ihrer Willensakte an der Idee einer Norm grundverschiedene Messung der Person nach dem Grade ihrer sittlichen Vollkommenheit

1) »Verstehen« (Fremdsinnerfassung) und »würdigen« (Fremdsinnwert-erfassung) setzt durchaus nicht das reelle Vorhererlebthaben eines gleichen Erlebnisses voraus. (S. m. Buch über Sympathiegefühle Anhang.) Sonst könnten ja auch nur Diebe Diebe und Mörder Mörder richten. Wohl aber setzen sie voraus, daß die Sinneinheiten und Wertverhaltenseinheiten im verstehenden, würdigenden Subjekt und im Verstandenen, Gewürdigten noch gemeinsame seien; also auch nach früheren Bestimmungen die Wertpersonentypen der betr. Exemplare. Insofern können nur Gleiche Gleiche richten.

2) Man beachte, daß Sinn und Wert eines Willensaktes erst auf Grund der Personenerfassung des Vollenden voll zur Gegebenheit kommt (s. Früheres). Es ist — beiläufig gesagt — ganz irrig, daß es das Recht nur mit den Handlungen, die Ethik aber mit der Gesinnung der Person zu tun hat. Auch die Ethik hat es nicht nur mit Gesinnungen (resp. Handlungen als Gesinnungsausdruck), sondern auch mit den Handlungen selbst zu tun (s. Teil I). Und auch das Recht hat es nicht nur mit Handlungen, sondern auch mit den in ihnen mit zum Ausdruck gelangenden Gesinnungen zu tun. Der Unterschied liegt darin, daß es das Recht (an sich) erstens nur mit der Sozialgesinnung und Sozialhandlung der Sozialperson zu tun hat — nicht mit jenen der relativ und absolut intimen Personen — und nur mit der noch bestehenden relativen Gesinnungswert- und Handlungswertverschiedenheit zwischen den je als »gleichgeltenden« (nicht seienden) Rechtssubjekten in bezug auf das jeweilige »Gesetz«, durch das sich die Rechtsordnung mit realisiert.

3) Analoge »tragische« Willenskonflikte sind auch angelegt im Wesensverhältnis der Gesamtpersonen, der Staaten untereinander, der Kirche zum Staat, der Nation zum Staat, der Nationen untereinander. Sie wären — wenn das Geschlechtsverhältnis in die endliche Personensphäre hinaufreicht (nicht nur in die Leibes- und Seelensphäre) —, auch angelegt zwischen Weib und Mann.

überhaupt nicht gäbe. Derselbe falsche Gedanke, der Böses schon an Endlichkeit knüpft, kann (merkwürdigerweise) aus zwei ganz verschiedenen und entgegengesetzten Irrtümern über das Wesen von gut und böse hervorgehen (und ist es auch in der Geschichte): Einmal aus dem Reduktionsversuch¹ (den z. B. Spinoza, Leibniz, Wolff versuchten und den Kant mit Recht bekämpfte), die Ideen von gut und böse selbst auf bloße »Grade der Vollkommenheit« resp. den Gegensatz Vollkommenheit – Unvollkommenheit zurückzuführen. In diesem Falle muß natürlich die Wesensunvollkommenheit der endlichen Person mit einem radikal bösen Hang ihrer als solcher zusammenfallen. Aber derselbe Satz ergibt sich auch, wenn man mit Kant den umgekehrten Reduktionsversuch macht, die Ursprünglichkeit der Vollkommenheits- und Unvollkommenheitsdimension der sittlichen Qualitäten ganz zu leugnen oder die Idee sittlicher Vollkommenheit auf jene der Güte des Wollens, diese Güte selbst aber auf pflichtgemäßes Wollen aus Pflicht zurückzuführen. Hieraus entspringt notwendig die falsche Lehre von der sog. Unendlichkeit der Pflicht (das Korrelat der Leugnung einer Vollkommenheitsdimension) und die Täuschung, es sei schon der Bestand einer wesenhaften Unvollkommenheit der endlichen Person gleichsinnig mit einem vorgegebenen radikalen »Hang« zum Bösen.²

1) Dieser Reduktionsversuch hat in der Erkenntnislehre das genaue Analogon im Versuche, Wahrheit und Falschheit auf Grade (oder Arten) der Adäquation und Inadäquation der Erkenntnis zurückzuführen (Spinoza); der gleichartige, heute weitverbreitete, die Adäquationsunterschiede der Erkenntnis auf Urteilswahrheit und -falschheit zu reduzieren, entspricht der Leugnung der Vollkommenheitsgrade in der Ethik.

2) Historisch ist diese Lehre Kants freilich eine Fortentwicklung der altprotestantischen (lutherischen wie in etwas anderer Form calvinistischen) Urstands und Sündenfallslehre, denen gemäß (ähnlich wie bei einigen Gnostikern) die Sünde schon im Bestande eines endlichen Leibes und seiner Triebe ihren Sitz hat, nicht erst im Verhalten der endlichen geistigen Persönlichkeit und ihres Wollens zu den Triebregungen. Gleichwohl ist Kants Lehre auch eine strenge logische Folge aus seinen Voraussetzungen, insbesondere auch der Voraussetzung, es sei die Individualisierung der Person nicht in der geistigen Person selbst, sondern in Leib und im empirischen Gehalt des Seelenlebens angelegt, also bloße Trübung einer autonomen transzendentalen Vernunft. In einer anderen Richtung kann man freilich fragen, wie es unter Kants Voraussetzungen überhaupt ein Böses auch nur geben kann (nicht bloß wirklich gibt). Das Sittengesetz ist an sich und für reine Vernunftwesen ein »Naturgesetz reiner Vernunft«, das Gesetz der »reinen Vernunft selbst«, d. h. »als« Vernunftwesen kann der Mensch nicht böse sein. Die Triebe (Kant kennt nur das »Chaos« der sinnlichen Triebregungen (I. Teil I) andererseits sind an sich sittlich indifferent, können also in ihrer Summe

Faktisch aber besteht sittliche Unvollkommenheit und Vollkommenheit (ganz unabhängig von gut und böse) in der Armut und Fülle der sittlichen Qualitäten (Gradunvollkommenheit) und Modalitäten (Artunvollkommenheit) (s. Teil I), die eine Person im Spielraum ihres sittlichen Seins und Erlebens und sekundär im sittlichen Erkennen, Verstehen und Würdigen und nur darum auch in ihren möglichen (guten oder bösen) Willens- und Handlungsakten umspannt. Auch der Teufel hat – sozusagen – keine Art von Vollkommenheit; nur ist er eben vollkommen böse.¹ Während nun die hier abgewiesene Lehre entweder eine Wesenstragik schon in die Natur des Verhältnisses der endlichen Person zu sich selbst und zu Gott überhaupt verlegt und die endliche Person daher nur im ewigen Kampfe zwischen Pflicht und Neigung befindlich, gleichzeitig aber notwendig sündigend vorstellt oder im Sinne der spinozistischen Reduktion das tragische Phänomen überhaupt leugnete², – muß

von sich aus gleichfalls nicht das Böse begründen. Es ist nun völlig unbegreiflich, wie ihr Zusammenwirken im endlichen sittlichen Leben überhaupt ein Böses enthalten soll, wenn sittliches Leben nur aus diesen beiden Faktoren entspringen soll! Kantische Moralphilosophen verstecken diesen Tatbestand meist durch die Kreiserklärung, es werde das »Naturgesetz der reinen Vernunft« zur »Pflicht« (und Norm) erst im Zusammenstoß mit den Triebimpulsen und – es würden die Triebimpulse erst »böse« im Zusammenstoß mit der Gesetzmäßigkeit der reinen Vernunft. Für Kant selbst sind gar nicht die einzelnen Triebregungen – die ja der Form des Sittengesetzes erst möglichen Stoff geben – böse und radikal böse – wohl aber das Faktum, daß es so etwas wie »Triebe« gibt. (S. Kritik der Religion innerhalb der Grenzen reiner Vernunft.) Es muß daher als höchst naiv bezeichnet werden, wenn viele Anhänger Kants diese Lehre (da sie ihnen aus irgendeinem Grunde »nicht paßt«) als eine bloße »Schrulle« Kants abtun zu können meinen oder sie im höchsten Falle nur »historisch« nehmen (d. h. als Rest der altprotestantischen Dogmatik).

1) Aber er bleibt – in der Intention – ein »hoher Herr«, der »Fürst« der Hölle und scheidet sich darin gar sehr von der Sphäre des »Niedrigen«, »Gemeinen«, »Schlechten«. Als das jeweilige Gegenbildmodell zum geglaubten »Göttlichen« (der Teufelsglaube ist nur eine bestimmte positiv geschichtliche Ausgestaltung dieses Gegenbildmodelles) teilt das »Teuflische« noch die formale Vollkommenheitsstruktur des Göttlichen – freilich nur so, daß es dennoch auch nicht gleich vollkommen dem Göttlichen ist. Der Gegensatz zwischen endlicher Vollkommenheit und unendlicher Vollkommenheit bleibt vielmehr bestehen.

2) Der mit dieser Lehre in Wesensverknüpfung stehende Pantheismus (ob die faktischen Philosophen hier auch immer faktisch konsequent waren, steht dabei dahin) leugnet das Wesen des Tragischen und muß das so Genannte auf bloße mangelnde Moralität zurückführen resp. mangelnden »Fortschritt.«

gerade hierdurch — da nun entweder alles sittliche Sein oder keines tragischen Charakter erhält — das Eigenartige des Tragischen verschwinden. Im Gegensatz zu diesen Lehren befragen unsere Sätze, daß das tragische Phänomen seinen eigentümlichsten Sinn und Ursprung in der wesensmäßigen Artunvollkommenheit (nicht Gradunvollkommenheit) zwischen guten Wertpersonexemplaren besitze. Im tragischen Konflikt stoßen daher nicht Pflichten mit Neigungen, auch nicht Pflichten mit Pflichten, sondern gleichberechtigte Pflichtenkreise untereinander zusammen, Kreise, von welchen jeder »Kreis« seinen objektiven Spielraum durch das Wertsein und die Wertart der Personen selbst erhält, die in jenen Konflikt geraten.¹ Ist das Tragische durch das Gefagte als eine sittliche Wesenskategorie (nicht also eine bloß historische Kategorie) einer Welt endlicher Personen erkannt, so hat es gleichwohl nicht nur »für« Gott² keinen möglichen prädikativen Sinn, sondern auch nicht »vor« Gott. Es bleibt wertrelativ und daseinsrelativ auf endliche Personen und hat keine transzendente Bedeutung. Denn in der Gottesidee ist auch ein möglicher Richter tragischer Konflikte (nicht nur moralischer) gedacht und nur da, wo — wie z. B. bei den Griechen — das Göttliche selbst noch in einer Vielheit endlicher Personen vorgestellt ist, kann auch die *εἰμαρτήρη* noch als eine Macht »über Götter und Menschen« gedacht werden, das Tragische also einen daseins- und wertabsoluten und so transzendenten Charakter erhalten.³ —

Mit dieser allgemeinen Lehre der Vorbild- und Gegenbildwirksamkeit als der ursprünglichsten Form sittlichen Werdens und Wandels und der Explikation der bloßen Idee einer Rangordnung

1) Vgl. hierzu in meinem Aufsatz »Über das Tragische« den Nachweis, daß nicht die Wahlakte, sondern die Wahlphären hier (objektiv) »schuldhaft« werden. (Abhandlungen und Aufsätze, II. Bd.)

2) Es ist also selbstredend widersinnig, mit E. von Hartmann Gott selbst zu einem »tragischen Helden« zu machen.

3) Darum zeigt auch das Phänomen des Tragischen, wie es uns durch Äschylos und Sophokles in Kunstform dargeboten wird, eine Tiefe, Unverföhnlichkeit und Abfoltheit, der gegenüber alle anderen historischen Formen der sog. »Tragödie« nicht eigentlich als »Tragödie«, sondern nur als Trauerspiele (d. h. irgendwie noch im endlichen Subjekt gegründete und auf es daseinsrelative) Darbietungen dieses Phänomens erscheinen. Es soll heute »Historiker« geben, die ernstlich glauben, es habe in Griechenland nur ein Phänomen des Tragischen gegeben, da Sophokles, Äschylos und Euripides damals in Athen gelebt und die »Form der Tragödie« erfunden haben. Dies merke ich nur zur Erweiterung kommender Zeiten über die Auffassung der antiken Tragödie durch unser allzu »historisches« Zeitalter an.

reiner Wertperfontypen seien diese für die Ethik g r u n d l e g e n d e n Untersuchungen abgeschlossen. —

Es ist nicht schwer zu sehen, daß sie eine zweifache Ergänzung fordern:

1. Da für alle Vorbilder und Gegenbilder und für die ihre Gestaltung regierenden Wertperfontypen die Idee Gottes ursprünglich bestimmend ist, so fordert der natürliche Fortgang dieser Untersuchungen zunächst eine Wesenslehre von Gott samt einer Erforschung der Aktarten, in denen die Wesenheit Gottes zur Gegebenheit kommt (Religionstheorie). Hieran aber muß sich schließen die Frage, ob und wie eine Realsetzung eines solchen Wesens des »Göttlichen« möglich resp. notwendig ist im positivreligiösen Grundakte des »Glaubens an Etwas« (faith). Da insbesondere die Erforschung des Wertperfontypus des ursprünglich und nachfolgend Heiligen mit seinen reichen Untertypen (»Gottmensch«, »Prophet«, »Seher«, »Lehrer des Heils«, »Gesandter Gottes«, »Berufener«, »Heiland«, »Heilsarzt« usw.) diese Untersuchung voraussetzt, konnte in diesem Zusammenhang die schon seit einigen Jahren fertig geschriebene Ausführung der Lehre von den Wertperfontypen selbst nicht mitgeteilt werden, — wenn wir nicht gleichzeitig auch Gotteslehre und Religionsphilosophie in diese Arbeit mitaufnehmen wollten. Ich ziehe eine gesonderte Veröffentlichung meiner Forschungen, die den Übergang von der Ethik zur Gotteslehre betreffen, aber auch darum vor, da es mir richtiger erscheint, die von aller philosophischen Untersuchung der Religion und des religiösen Ethos unabhängigen und unabhängig gültigen Fundamental Lehren der Ethik mit den Ergebnissen jener anderen Untersuchung nicht zu belasten. Es erscheint daher diese Arbeit in kurzem in einem besonderen Bande.¹ —

2. fordert die vorliegende Abhandlung die konkrete Ausführung der Lehre von allen Wertperfontypen, ihrer Rangordnung und ihrer Untertypen. Diese Untersuchung, die ich anfangs in dieser Schrift mit zu veröffentlichen gedachte und in meine Vorlesungen über Ethik gewöhnlich einbezogen hatte, halte ich nicht nur aus dem oben genannten Grunde hier zurück, sondern auch darum, weil sie ihren vollen Sinn und ihre ganze Fruchtbarkeit erst gewinnt, wenn sich eine Erforschung der Wesensrolle, welche die Wertperfontypen innerhalb der Grundformen der Vergesellschaftung und der Geschichte spielen, unmittelbar daran anschließt. Diese Erforschung

1) Unter dem Titel: »Vom Wesen des Göttlichen und den Formen seiner Erfahrung«.

fordert aber auch einen erheblich konkreteren Ausbau der in dieser Schrift nur skizzierten Lehre von den Grundformen sozialer Verbände. Auf diesem Ausbau erst kann sich auch die Lehre der Wertperfontypen samt ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Funktion zu einer Wesenslehre und Ethik der menschlichen »Berufe« erweitern, in der Konstantes und historisch Variables der Berufe geschieden wird und gewisse Richtungen und Gesetze ihres Wandels, wie ihres jeweiligen Aufbaus in der Gesamtstruktur eines positiven Zeitalters und einer positiven Sozietät aufgedeckt werden können.

Diese zweite Ergänzung soll in einer erst erheblich später als die erstgenannte zur Veröffentlichung gelangenden Arbeit über »Wertperfontypen und Soziologie der menschlichen Berufe« ihre Darstellung finden.

Berichtigungen und Zufüge.

- Seite 85, Zeile 7 u. 10 v. u. lies statt einer: von
- « 86, « 22 v. o. lies statt dürfte: darf
- « 88, « 10 v. o. lies statt mit dem: als das
- « 121, « 3 v. u. lies statt heraus: aus
- « 233, « 4 v. u. lies statt »Interpretationen«: »Abhandlungen und Auf-
fäße«
- « 242, « 5 lies statt IV. Formalismus und Person: VI. Formalismus und
Person
- « 325, « 11 v. u. lies statt Totalaktes: umspannenden Totalaktes
- « 326, « 6 v. u. lies statt umfaßt: erfaßt
- « 326, « 4 v. u. lies statt liegt aller: liegt aber aller
- « 327, « 17 v. o. (seien es psychische oder physische) fällt weg
- « 327, « 21 v. o. lies statt Reale: Realwerden
- « 327, « 23 v. o. lies statt von: gegenüber
- « 330, « 19 v. o. lies statt die feinerzeit: — Merkmale die feinerzeit
- « 336, « 16 v. o. lies statt der Setzung: ihrer Setzung
- « 336, letzte Zeile (Anmerkung) ist beizufügen: sowie meine »Abhandl. u.
Aufsätze« Leipzig 1915
- « 352, Zeile 15 lies statt 4. Die Person in ethischen Zusammenhängen: B. Die
Person in ethischen Zusammenhängen
- « 357, « 3 v. u. lies statt Person: Sozialperson
- « 357, « 2 v. u. lies statt ist: wäre
- « 358, « 1 v. o. ist zu se i n die Anmerkung beizufügen: Auch als Sozial-
wesen wurden ihm diese nicht abgesprochen
- « 358, « 22 v. o. lies statt werde tun: werde dies tun
- « 358, « 3 v. u. lies statt in ihrem Eigentumsrecht: in der Ausübung
ihres Eigentumsrechtes
- « 362, « 16 v. o. ist zum Worte A u s d r u c k s e r s c h e i n u n g die An-
merkung beizufügen: Jede Handlung hat auch einen symbo-
lischen Ausdruckswert; natürlich nicht umgekehrt, jeder Aus-
drucksakt einen Handlungswert
- « 363, « 2 v. o. lies statt Gegebenheit: Fremdgegebenheit
- « 364, « 28 v. o. ist zu V e r a n t w o r t l i c h k e i t anzumerken: Darum
ist die Person verantwortlich für alle ihr absolut intimes Sein
(i. d. F.) treffenden Akte, nicht nur für die Akte ihrer als
Sozialperson. Zurechenbar hingegen können ihr nur die letz-
teren sein
- « 364, « 5 v. u. lies statt gegen: vor