

Philosophische Bibliothek

Nicolai Hartmann

Das Wertproblem in der
Philosophie der Gegenwart

Aufsätze zu Wert und Sinn

Meiner





NICOLAI HARTMANN

Das Wertproblem in der
Philosophie der Gegenwart

Aufsätze zu Wert und Sinn

Mit einer Einleitung herausgegeben von

MORITZ VON KALCKREUTH

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4413-0

ISBN eBook 978-3-7873-4414-7

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2024. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

<i>Einleitung</i> (Moritz von Kalckreuth)	7
Nicolai Hartmann – Wertforschung in einer Universitätskarriere	7
Die Thematik der Werte in Hartmanns Werk	14
Die Texte dieser Ausgabe	21
Hartmanns Werttheorie im Lichte der Philosophie der Gegenwart	42
Abschließende Bemerkungen	47

NICOLAI HARTMANN

Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart (1936)	51
Vom Wesen sittlicher Forderungen (1955)	61
Über die Stellung der ästhetischen Werte im Reich der Werte überhaupt (1927)	109
Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik (1944)	121
Kants Metaphysik der Sitten und die Ethik unserer Tage (1924)	155
Sinngebung und Sinnerfüllung (1934)	163
Zeitlichkeit und Substantialität (1938)	213
Das Ethos der Persönlichkeit (1949)	263
Einzelnachweise der Aufsätze	273
Register	275

Einleitung

Nicolai Hartmann –
Wertforschung in einer Universitätskarriere

»Wer an Menschen und Menschengeschicken stumpf vorübergeht, wen das Erschütternde nicht erschüttert, das Erhebende nicht erhebt, für den ist es vergeblich da im Leben, er hat keinen Teil daran. Wem das Organ fehlt für das unerschöpflich Bedeutungsvolle von Personen und Situationen, Verhältnissen und Geschehnissen, dem bleibt die Welt sinnlos, das Leben bedeutungslos. Die äußere Leere und Eintönigkeit seines Lebens ist der Reflex seiner inneren Leere, seiner moralischen Blindheit.«¹

Diese eindrucksvolle Textstelle aus Nicolai Hartmanns *Ethik* umreißt verblüffend genau einen ganzen Komplex von Fragen der praktischen Philosophie, die ihn im Laufe seines akademischen Lebens immer wieder beschäftigt haben: Wie können wir unsere Erfahrungen von Sinn und Bedeutung, unser Erleben von ethischen Ansprüchen philosophisch beschreiben? Welche Werte liegen unseren Sinnerfahrungen zu Grunde und welche Gesetzmäßigkeiten lassen sich in diesem Feld ausmachen? Wie müssen wir auf philosophischer Ebene mit der Vielfalt und dem Wandel dessen, was wir für wertvoll halten oder als sinnstiftend erleben, umgehen? Der vorliegende Band versammelt verschiedene Aufsätze aus den Jahren 1924 bis 1949, in denen er diese (bzw. einige damit verbundene) Fragen entfaltet und sich zu ihnen positioniert.

Hartmann geht es allerdings nicht einfach nur darum, einschlägige Phänomene in ihrer ganzen Eindringlichkeit anschaulich zu machen, sondern um ihre Behandlung im Rahmen eines

¹ Nicolai Hartmann: *Ethik*. Vierte, unveränderte Auflage, Berlin 1962, S. 8.

systematischen Philosophierens. Damit ist eine Philosophie gemeint, die zunächst einmal Problemgehalte herausarbeitet und dabei verschiedene, mitunter widerstreitende Gegebenheiten ernst nimmt, ohne sich voreilig zu positionieren.² Darüber hinaus dürfen Zusammenhänge zwischen einzelnen Phänomenbereichen – etwa von Sollen und Wertfühlen – nicht einfach von vornherein unterstellt werden, sondern müssen sich aus den Untersuchungen der Einzelphänomene ergeben.³ Angesichts dieser Ansprüche verwundert es kaum, dass Hartmann bis heute einen der wenigen Werttheoretiker in der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts darstellt, bei dem sich Interpreten hüten, ihm Prädikate wie »literarisch« oder »unsystematisch« zuzuschreiben.⁴

Nicolai Hartmann (geboren 1882 in Riga, gestorben 1950 in Göttingen) war ein ebenso bedeutender wie institutionell erfolgreicher Philosoph.⁵ Im Jahr 1922 übernahm er die ehe-

² Besonders deutlich wird Hartmanns Selbstverständnis in seinem überaus lesenswerten Aufsatz: »Systematische Selbstdarstellung«, in: *Kleinere Schriften, Bd. I*, Berlin 1955, S. 1–51.

³ Siehe zu Hartmanns Philosophieverständnis auch Gerald Hartung, Matthias Wunsch u. Claudius Strube: »Nicolai Hartmann und die Aufgabe systematischer Philosophie«, in: dies. (Hg.): *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin u. Boston 2012, S. 1–19.

⁴ Insbesondere mit Blick auf Max Scheler oder Georg Simmel halten sich derartige Vorurteile beharrlich, obwohl mittlerweile verschiedene Arbeiten auf das Vorhandensein eigenständiger Systematiken hingewiesen haben. Siehe zu Simmel exemplarisch Jörn Bohr, Gerald Hartung, Heike Koenig u. Tim-Florian Steinbach (Hg.): *Simmel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2021 sowie zu Scheler: Moritz v. Kalckreuth: *Philosophie der Personalität. Syntheseveruche zwischen Aktvollzug, Leiblichkeit und objektivem Geist*, Hamburg 2021, S. 175–277.

⁵ Für detailliertere Angaben zur Biographie Hartmanns siehe u. a. Martin Morgenstern: *Nicolai Hartmann zur Einführung*, Hamburg 1997, S. 14–28. Eine kurze, aber wegen ihrer Pointiertheit besonders lesenswerte Beschreibung von Hartmanns Leben findet sich bei Gerhard Danzer: *Wer sind wir? Anthropologie im 20. Jahrhundert*, Heidelberg

malige Professur von Paul Natorp in Marburg – damals eine Universität von Weltrang, die mit großen Namen wie dem bereits genannten Natorp, Hermann Cohen, Rudolf Bultmann, Ernst Robert Curtius und Rudolf Otto assoziiert wurde – und erwarb mit seinem erkenntnistheoretischen Werk *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921) Anerkennung bis in die höchsten Kreise der Philosophie.⁶ Von 1925 bis 1931 lehrte er an der neugegründeten Universität zu Köln, wo er unter anderem seinen Austausch mit Max Scheler und Helmuth Plessner intensivierte.⁷ Kurz nach seinem Wechsel nach Köln erschien seine noch zu Marburger Zeiten fertiggestellte *Ethik* (1926), die umfassende Überlegungen zu Werten und ihrer Seinsweise, zu dem Verhältnis von Wert und Sollen, zur Person und ihren Akten sowie zu weiteren Themen wie etwa Tugenden und Freiheit enthält. Dieses Buch gilt bis heute als Hauptwerk seiner Werttheorie, Ethik und Moralphilosophie – und diese Einschätzung

2011, S. 46–48. Für eine umfassende und sorgfältigst recherchierte Bibliographie der Schriften Hartmanns siehe Joachim Fischer u. Gerald Hartung (Hg.): *Nicolai Hartmanns Dialoge: 1920–1950*, Berlin u. Boston 2020, S. 457–472.

⁶ In Marburg war Hartmann unter anderem akademischer Lehrer von Hans-Georg Gadamer, der ihn in seiner philosophischen Autobiographie ausführlich beschreibt. Siehe Hans-Georg Gadamer: *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt a. M. 1977, S. 14–43. Darüber hinaus begann Hartmann, dort private Disputierzirkel mit Studierenden und Kollegen zu veranstalten, was er über alle weiteren Stationen seiner akademischen Karriere hinweg beibehielt. Für eine kommentierte Auswahl einiger Protokolle siehe Joachim Fischer u. Gerald Hartung (Hg.): *Nicolai Hartmanns Dialoge: 1920–1950*, Berlin u. Boston 2020.

⁷ Zur Geschichte dieser »Kölner Konstellation« siehe die Arbeiten von Joachim Fischer, u. a. »Philosophische Anthropologie und Neue Ontologie. Die ›Kölner Konstellation‹ zwischen Max Scheler, Nicolai Hartmann und Helmuth Plessner als philosophiegeschichtliches Ereignis im 20. Jahrhundert«, in: Erik Norman Dzwiza-Ohlsen u. Andreas Speer (Hg.): *Philosophische Anthropologie als interdisziplinäre Praxis. Max Scheler, Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann in Köln*, Paderborn 2021, S. 1–23.

ist keineswegs unberechtigt. Allerdings legt diese Betrachtung eine Abgeschlossenheit nahe, die in dieser Form kaum haltbar ist und die auch Hartmann schon im Jahrzehnt nach dem Erscheinen des Werkes nicht mehr so gesehen hat.⁸

Aus heutiger Sicht mag die philosophische Thematik der Werte – ebenso die *Axiologie* als mit ihnen befasste philosophische Disziplin – etwas exotisch anmuten. Entsprechend wichtig erscheint der Hinweis, dass das Thema »Werte« zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht nur in der Philosophie, sondern auch in anderen Disziplinen enorm präsent, geradezu *en vogue* war – vermutlich, weil man sich davon eine Verwissenschaftlichung der Diskurse über Sinn und normative Beurteilungen versprach. So befasste sich etwa Max Weber mit den in der Gesellschaft geltenden »Wertordnungen«, der Theologe und Philosoph Ernst Troeltsch schlug vor, sperrige theologische Begriffe wie »Erlösung« oder »ewiges Leben« als Werte zu formulieren, und in der Philosophie diskutierten Denker wie Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Max Scheler und Heinrich Rickert über das Verhältnis von Werten, Leben und Kulturformen.⁹ Mit seiner breiten Systematik hat Hartmann dabei ein Angebot unterbreitet, um die in vielen Fällen zu Einseitigkeiten neigende und von persönlichen Rivalitäten geprägte philosophische Wertforschung zusammenzuführen.¹⁰

⁸ Entsprechend weist er in im »Vorwort zur zweiten Auflage« auf Präzisierungen und Erweiterungen in seinem Denken hin. Vgl. Nicolai Hartmann: *Ethik*, S. VIII–X.

⁹ Siehe exemplarisch Max Weber: »Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften«, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973, S. 489–540; Ernst Troeltsch: »Eschatologie IV: dogmatisch«, in: Friedrich Michael Schiele et al. (Hg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung*. Erste Auflage, Bd. 3, Tübingen 1910, S. 622–632; Georg Simmel: *Essays zur Kulturphilosophie*, Hamburg 2020; Heinrich Rickert: *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen 1921.

¹⁰ Vgl. Christian Thies: »Was bleibt von Hartmanns Ethik«, in: Gerald Hartung, Matthias Wunsch u. Claudius Strube (Hg.): *Von der Sys-*

Im Jahr 1931 wechselte Hartmann abermals die Universität und wurde ordentlicher Professor in Berlin, wo er bis 1945 blieb. Diese Station wird auch heute noch vorrangig mit seinen Schriften zur Ontologie assoziiert, insbesondere den Monographien *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938) sowie *Der Aufbau der realen Welt* (1940), die seinen Ruf als Urheber einer »Neuen Ontologie« festigten. Die dabei gerne vorgenommene gedankliche Gleichsetzung von Hartmann und Ontologie ist angesichts dieser umfangreichen Schriften zwar naheliegend, bringt aber auch einige Nachteile mit sich: Erstens begründet sie das Stereotyp, Hartmanns Philosophie zeichne sich durch eine Art »nüchterne Gründlichkeit« aus, indem verschiedene Bereiche und Strukturen des Seienden distanziert betrachtet und eine nach der anderen abgehandelt würden. Damit schwingt – zumindest unterschwellig – die Zuschreibung einer gewissen Langweiligkeit mit. Da Ontologie zweitens der theoretischen Philosophie zugerechnet wird, entsteht schnell der Eindruck, Hartmann habe sich nach zwischenzeitlichem Interesse an ethischen Fragen im weiteren Verlauf seines Lebens letztlich doch an die theoretische Philosophie gehalten.

Etwas in den Hintergrund gerät angesichts der obigen Aufzählung sein bereits im Jahr 1933 erschienenes Buch über *Das Problem des geistigen Seins*, das bis heute tendenziell unterschätzt wird, obwohl es eines seiner interessantesten und anschlussfähigsten Werke darstellt. Hier nimmt Hartmann nicht nur seine (an Hegel angelehnte) ontologische Dreiteilung des geistigen Seins in »personalen«, »objektiven« und »objektivierten« Geist vor, sondern beschreibt auch die Lebenssituation von

temphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann, Berlin u. Boston 2012, S. 415–432. Einen sehr plastischen Einblick in die Kontroversen der Wertphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts bietet Alexander Nicolai Wendt: »Unsichtbar und unerhört. Kontroversen um Max Schelers Wertphilosophie«, in: Erik Dzwiza-Ohlsen u. Andreas Speer (Hg.): *Philosophische Anthropologie als interdisziplinäre Praxis*, Paderborn 2021, S. 114–133.

Personen innerhalb der verschiedenen historischen und kulturellen Strukturen – und, nicht zu vergessen, auch die daraus folgenden Probleme der Lebensführung.¹¹ Dabei läuft dieses Werk den beiden gerade dargestellten Annahmen über Hartmann völlig zuwider: Insbesondere wenn es um die Darstellung der personalen Situation und ihrer Lebensorientierung geht, bringt Hartmann originelle Einsichten ungeheuer plastisch auf den Punkt, ohne in seiner Wortwahl übermäßig getragen oder gewollt tiefgründig zu wirken. Nüchtern-distanziert oder gar langweilig ist dabei sicherlich nichts. In der philosophischen Systematik verbinden sich zudem ontologische Analysen mit Überlegungen, die eigentlich in der praktischen Philosophie zu Hause sind (Lebensführung, Miteinander, Gewissen usw.). Genauer betrachtet finden sich auch in seinen Werken zur Ontologie einzelne Kapitel, in denen es um Grundlagenfragen praktischer Philosophie geht. So befasst sich Hartmann beispielsweise in der *Grundlegung zur Ontologie* intensiv mit verschiedenen personalen Akten wie Liebe, Hass, praktischer Antizipation usw., während die letzten Kapitel des Buches das Verhältnis von realem Sein und Werten vertiefen.¹²

Hartmanns Zeit in Berlin fällt realgeschichtlich mit dem Niedergang der Weimarer Republik und der gesamten NS-Zeit zusammen. Auch wenn seine politisch-weltanschauliche Positionierung an dieser Stelle nicht umfassend diskutiert werden kann, so erscheint eine kurze Erwähnung doch insofern wichtig, als gerade die Wertphilosophie im Vergleich zu anderen philosophischen Disziplinen unter Verdacht steht, politisch oder weltanschaulich aufgeladen zu sein. Fest steht, dass Hartmann weder bekennender Nationalsozialist noch glühender Wider-

¹¹ Vgl. Nicolai Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin 1962, S. 124–183, 205 ff., 272–280. Siehe dazu auch Moritz von Kalckreuth: *Philosophie der Personalität*, S. 119–140.

¹² Vgl. Nicolai Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1965, S. 163–193, 281–296.

standskämpfer war: Mittlerweile hat sich das Bild von einem weitgehend unpolitischen Universitätsprofessoren gefestigt, der im Rahmen seiner offiziellen Ämter und Funktionen durchaus zu Zugeständnissen gegenüber der herrschenden Ideologie bereit war, die politische Meinungsvielfalt und ihre demokratische Institutionalisierung zu Zeiten der Republik jedoch grundsätzlich wertschätzte.¹³ Mit Blick auf sein Gesamtwerk passt dazu der Befund, dass die politische Philosophie weitestgehend ausgespart wird und nur denkbar allgemeine Themen wie etwa die Notwendigkeit der Übernahme von politischer Verantwortung, die Demokratie als Modell der fruchtbaren Austragung von Wertkonflikten oder die Gefahr eines blinden ›Wertfanatismus‹ behandelt werden.¹⁴

Bei der Lektüre der Hauptwerke von Hartmann entsteht nicht der Eindruck, es mit weltanschaulich eingefärbter Philosophie zu tun zu haben.¹⁵ Das gilt insbesondere für die *Ethik*, die noch in der vergleichsweise stabilen Zeit Mitte der Zwanzigerjahre verfasst worden war und dabei die existenzielle Stimmung der Zeit im Sinne einer Suche nach Sinn- und Wertbindungen aufgreift, ohne sie zu politisieren. Aus heutiger Sicht mag diese Betonung von wissenschaftlicher Neutralität angesichts einer Pluralität möglicher normativer Positionierungen einleuchten, ein Blick auf die Arbeiten zur Wertphilosophie zwischen den Weltkriegen lässt allerdings erahnen, wie viele Autoren es damals für die Aufgabe der Philosophie hielten, *die* richtige Lebensweise zu bestimmen und durch den Verweis auf

¹³ Vgl. Christian Tilitzki: *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Berlin 2002. Zugeständnisse gegenüber der NS-Ideologie bestanden etwa darin, dass er weltanschaulich opportune Kollegen in von ihm herausgegebenen Publikationsorganen wie dem Band *Systematische Philosophie* zu Wort kommen ließ, oder in wohlwollenden Begutachtungen (siehe ebd.).

¹⁴ Vgl. Nicolai Hartmann: *Ethik*, S. 333, 574–579; sowie ders.: *Das Problem des geistigen Seins*, S. 320–337.

¹⁵ Vgl. Martin Morgenstern: *Nicolai Hartmann zur Einführung*, Hamburg 1997, S. 24–27.

spezifische (z. B. »deutsche« oder christliche) Werte zu stützen.¹⁶ Hartmanns unbeirrtes (und unpolitisches) Festhalten am eigenen Programm und Erkenntnisinteresse ist unter diesen Bedingungen zweifellos lobenswert, scheint aber andererseits in der Nachkriegszeit der Schwere der historischen Erfahrungen von Krieg, (Völker-)Mord und Verfolgung nicht gerecht zu werden: Wenn er im Vorwort zur dritten Auflage seiner *Ethik* von 1949 darauf hinweist, dass die »Lage der Ethik in den deutschen Landen noch die gleiche« sei und die »Unruhe des letzten Jahrzehnts« eine Weiterentwicklung der Wertforschung erschwert habe, so entsteht der Eindruck, als werde die vorangegangene weltgeschichtliche Katastrophe zu einer unleidlichen Verzögerung akademischer Forschung heruntergespielt, anstatt z. B. die naheliegende Frage nach dem Versagen von Wertbindungen bzw. der bürgerlich-philosophischen Ethik überhaupt zu stellen.

Im Jahr 1945 wechselte Hartmann ein letztes Mal die Universität und ging nach Göttingen, wo der Lehrbetrieb schon bald nach Kriegsende wieder aufgenommen wurde. Seine dortige Zeit nutzte er insbesondere zur Veröffentlichung von Neuauflagen seiner mittlerweile vergriffenen Werke aus den Zwanziger- und Dreißigerjahren, zudem stellte er u. a. seine Ästhetik fertig. Im Jahr 1950 starb er in Göttingen in Folge eines Herzinfarkts.

Die Thematik der Werte in Hartmanns Werk

Um die Darstellung und Kontextualisierung der in diesem Band gesammelten Texte zu erleichtern, erscheint es hilfreich, einen kurzen Überblick über Hartmanns Wertphilosophie zu bieten.

¹⁶ Als Beispiele ließen sich etwa das Spätwerk von Rudolf Eucken oder Dietrich Heinrich Kerlers eher populärphilosophisches Buch *Weltwille und Wertwille* anführen. Zur politischen Aufladung der Philosophie zwischen den Weltkriegen siehe allgemein: Gerald Hartung u. Caterina Zanfi (Hg.): *Die Philosophiegeschichte in der Ersten Weltkrieg*, Freiburg u. München 2022.

Hierfür wird zunächst bei der *Ethik* von 1926 angesetzt, auf die sich die heutige Rezeption konzentriert (bzw. beschränkt), um im Anschluss einige Weiterentwicklungen und Interessenverschiebungen zu benennen.

In seiner mit über 800 Druckseiten geradezu monumentalen *Ethik* beginnt Hartmann mit einer Unterscheidung zweier grundlegender Fragerichtungen: *Erstens* können wir fragen, was uns in unserer Lebenswelt überhaupt als bedeutsam begegnet und warum.¹⁷ Diese erste Frage läuft zunächst auf eine Deskription unterschiedlicher Wertphänomene hinaus – z. B. in Form der Darstellung und Unterscheidung verschiedener Wertarten oder -typen. Dabei weist Hartmann mit großem Nachdruck darauf hin, dass sich die Gesamtheit der Werte (bzw. traditionell ausgedrückt: das »Reich der Werte«) nicht auf »sittliche« (in der heutigen Terminologie: moralische) Werte beschränke, sondern auch Güterwerte, Lebenswerte, Kulturwerte usw. einschließe.¹⁸ So wäre beispielsweise die Zweckmäßigkeit eines Werkzeugs ein Güterwert, die Üppigkeit einer Blumenwiese ein vitaler Wert, die Erhabenheit einer Symphonie ein ästhetischer Wert und die Güte einer Person ein moralischer bzw. sittlicher Wert. Moralische Werte sind also nur ein kleiner Teil dessen, was uns als wertvoll und bedeutsam begegnet, woraus folgt, dass bei weitem nicht jede Entscheidung, die mit der Realisierung von Werten zu tun hat, auch eine moralische Entscheidung sein muss. In unserer Lebenserfahrung begegnen uns zudem ganz unterschiedliche »Träger« von Werten: Dinge, Güter, Lebewesen, Personen, Institutionen, Handlungen, Gesinnungen und vieles andere können wertvoll sein, wobei es verschiedene Kompatibilitäten und Inkompatibilitäten von möglichen Trägern und Wertarten gibt.¹⁹

¹⁷ Vgl. Hartmann: *Ethik*, S. 8–16.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 245 ff.

¹⁹ So können gemäß Hartmann beispielsweise moralische Werte nur von Personen, ihren Akten, Handlungen etc. »getragen« werden, nicht aber von Dingen oder tierischen Organismen. Vgl. ebd., S. 251.

Die Frage nach der erlebten Bedeutsamkeit führt auch zur Besinnung auf das Verhältnis von Werten und Werterfahrung: Hier ist zu klären, auf welche Weise uns Werte gegeben sind, in welchen Akten sie erschlossen werden und wie wir uns für bestimmte Werte ›öffnen‹ können. Hartmann betrachtet diese Thematik insbesondere mit Blick auf das Individuum, indem untersucht wird, welche verschiedenen Akte im personalen Lebenszusammenhang auf Werte bezogen sind. Dabei hebt er – u. a. im Anschluss an die Arbeiten von Max Scheler – hervor, dass der Zugang zu Werten über emotionale Akte und Phänomene des Fühlens, Vorziehens, der Liebe, des Interesses usw. erfolgt.²⁰ Zusätzlich zu diesen Überlegungen weist er unter Bezug auf Friedrich Nietzsches *Genealogie der Moral* darauf hin, dass unser Erleben von (moralischen) Werten auch durch die jeweiligen Moralien geprägt wird, indem bestimmte Werte durch eine geltende Moral als zentral erfasst, während andere Werte unterschätzt oder ignoriert werden. Für Hartmann zeigt diese Tendenz zur Einseitigkeit aber nicht etwa ein zu behebendes Defizit an, sondern deutet auf eine grundsätzliche Begrenztheit von Moralien hin. Die Moral einer Generation oder Kultur prägt die einzelne Person, indem letztere für bestimmte Werte sensibilisiert wird, wobei die Öffnung für neue, der jeweiligen Moral fremde Werte erschwert werden kann.²¹

Die *zweite Fragerichtung* hebt nicht auf die Werte, sondern auf unser *Handeln* ab: Angesichts der vielfältigen Handlungs-

²⁰ Vgl. ebd., S. 109–116. In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, dass die Metaphern von der *Werkennntnis* oder *Wertwahrnehmung* nicht im Sinne von Denk- und Erkenntnisakten zu verstehen sind. Für Schelers Theorie des Wertfühlers siehe Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Hamburg 2014, S. 260 ff.

²¹ Vgl. Hartmann: *Ethik*, S. 157 f. Ähnliche Überlegungen hatte bereits Scheler in seinem Formalismusbuch und in seinem Aufsatz über das Ressentiment entwickelt: Vgl. Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 306–320; sowie Scheler: »Das Ressentiment im Aufbau der Moralien«, in: *Gesammelte Werke, Bd. 3: Vom Umsturz der Werte*, Bern u. München 1955, S. 33–147.

alternativen, mit denen wir in unserer Lebensführung konfrontiert sind, ist zu klären, welche der faktisch vorhandenen oder möglichen Anforderungen an uns einer philosophischen Kritik standhalten bzw. durch sie begründet werden. Diese Frage lässt sich in zwei Zusammenhängen erörtern: entweder etwas enger gefasst als Frage nach dem *moralisch* bzw. *sittlich* richtigen Handeln oder aber als Frage nach einem guten und sinnvollen Leben. Letztere Frage ist insofern weiter gefasst, als ein gutes, sinnvolles und lebenswertes Leben offenkundig auch Dimensionen einschließt, die über das moralisch Richtige im engeren Sinne hinausgehen: Liebesbeziehungen, der Genuss von ästhetischen oder Güterwerten, religiöse Hingabe oder politisches Engagement können als Dimensionen eines guten Lebens erlebt werden, ohne dass sie auf moralische Fragen reduzierbar wären.

Welche Konsequenzen hat diese Unterscheidung für die konkrete Beurteilung unseres Handelns? Aus der Mannigfaltigkeit möglicher Güter- und Kulturwerte folgt für Hartmann, dass es eine Pluralität wertbegründeter Ausrichtungen in der Lebensführung geben muss.²² Philosophische Wertforschung kann hier zwar eine kritische Perspektive anbieten, indem z. B. gefragt wird, ob bestimmte Werte unter- oder überschätzt werden, ob wir uns fanatisch auf einen Wert beschränken usw.; es ist aber nicht grundsätzliche Aufgabe der Philosophie, uns die Entscheidung über die eigene Lebensführung abzunehmen. Auf der Ebene des Moralischen verhält es sich etwas anders: Bei der Frage nach dem »Tunsollen« wird durchaus eine »Einheit« im Sinne einer philosophisch gerechtfertigten Geltung intendiert.²³ Moralische Werte sollen in der realen Welt realisiert werden und sind hierzu auf das schöpferische Potenzial von Personen angewiesen.

Neben der Frage nach einem Sollen und nach möglichen Handlungsprinzipien, die an die deontologische Tradition in der Ethik anknüpfen, diskutiert Hartmann ausführlich das

²² Vgl. Hartmann: *Ethik*, S. 213.

²³ Vgl. ebd., S. 288.

Problem der Tugenden, die als Wertqualitäten der Person und ihrer Orientierung auf andere Werte aufgefasst werden.²⁴ Aus heutiger Perspektive erscheint Hartmanns Interesse an diesem Thema wenig aufsehenerregend, allerdings ist zu bedenken, dass es zu Beginn des 20. Jahrhunderts als ziemlich altbacken galt und in den philosophischen Debatten eher wenig präsent war.²⁵ Hartmann interessiert sich insbesondere für die Frage, ob sich für aristotelische oder christliche Tugenden korrelierende Wertverhalte aufweisen lassen, wobei er auch hier zu bedenken gibt, dass mit dem geschichtlichen Werterleben auch die Artikulation verschiedener Tugenden einhergehe.

Zuletzt erarbeitet Hartmann noch mehrere Themen, die mit den beiden Leitfragen zusammenhängen. Da sowohl unser Zugang zu Werten als auch die Frage nach dem Sollen in unserer Lebensführung eine Klärung dessen, was wir selbst sind, voraussetzen, entwickelt er eine Theorie der Person, wobei die Person zugleich ontologisch als Seiendes sowie axiologisch als Trägerin, Wahrnehmerin und als Akteurin der Verwirklichung von Werten begriffen wird. Die Verwirklichung eines Sollens in der realen Welt setzt zudem die *Freiheit* der handelnden und zwecksetzenden Person voraus, weshalb er zu zeigen versucht, dass Freiheit unter den ontischen Bedingungen des realen Seins möglich ist.²⁶

²⁴ Vgl. ebd., S. 136–139, 416 ff.

²⁵ Sehr deutlich wird das damalige Verhältnis zu Tugenden in Max Schelers Aufsatz *Zur Rehabilitierung der Tugend*. Hier weist Scheler darauf hin, dass die Rede von der Tugend etwas hoffnungslos Altmodisches an sich habe, und versucht, einige Tugenden zeitgemäß zu reformulieren. Siehe Max Scheler: »Zur Rehabilitierung der Tugend«, in: *Gesammelte Werke, Bd. 3: Vom Umsturz der Werte*, Bern u. München 1955, S. 13–31. Dass Tugenden heute wieder zum Standardrepertoire der Ethik gehören, liegt vor allem daran, dass dieser Begriff aus den angelsächsischen Debatten »reimportiert« wurde, wo die (im Vergleich zum deutschen Tugendbegriff weiter gefasste) Rede von »virtues« bis heute populär ist.

²⁶ Vgl. Hartmann: *Ethik*, S. 215 ff., 621 ff.

Bereits im Vorwort zur zweiten Auflage der *Ethik* von 1935 gibt Hartmann zu bedenken, dass sich seine philosophische Auffassung mittlerweile weiterentwickelt habe, und verweist dabei auf seine Bücher *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935) und über *Das Problem des geistigen Seins* (1933). Tatsächlich beinhalten beide Bücher zwar keine fundamentalen Änderungen hinsichtlich der Konzeption der Werte an sich, wohl aber wichtige Überlegungen in Bezug auf einschlägige Fundamentalprobleme: In der *Grundlegung* widmet Hartmann ein komplettes Kapitel der Frage nach dem Verhältnis von realem und idealem Sein, wobei er die Werte (wenig überraschend) dem idealen Sein zuspricht und von dem »real-Wertvollen« unterscheidet.²⁷ Anstatt jedoch anzunehmen, dass aus dem idealen Sein der Werte selbst ein Primat gegenüber dem ›bloß‹ sekundären Wertvollsein in der realen Welt folge, vertritt er umgekehrt die Auffassung, dass das real Wertvolle deshalb besonderen Schutz verdiene, weil es einmalig, vergänglich und verletzlich sei.²⁸ Darüber hinaus kommt es zu einer Vertiefung der Überlegungen zu »emotional-transzendierenden Akten« der Person.²⁹

Besonders erwähnenswert sind die Erweiterungen, die sich aus Hartmanns Philosophie des geistigen Seins ergeben: Hier beschreibt er die Moral als ein Gebiet des objektiven Geistes, d. h. als Kultursphäre (heute würden wir vermutlich von einer Lebensform sprechen), die das Miteinander von Personen vermittelt und dabei von ihnen vorausgesetzt wird.³⁰ Wenn ich

²⁷ Vgl. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, S. 281 ff.

²⁸ Vgl. ebd., S. 291.

²⁹ Vgl. ebd., S. 163–193.

³⁰ Vgl. Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*, S. 175 ff. Eingedenk der Mannigfaltigkeit von Werten ist darauf hinzuweisen, dass es natürlich auch andere Gebiete des objektiven Geistes gibt, die unseren Zugang zu bestimmten Werten vermitteln. So kommt es u. a. zu einer Sensibilisierung für bestimmte ästhetische Werte durch vorherrschende Kunststile und Geschmäcker, für religiöse Werte durch die vorherrschende religiöse Praxis usw. Siehe auch Moritz v. Kalckreuth: »Moral als Gebiet des objektiven Geistes. Überlegungen und Poten-

z. B. das Verhalten einer anderen Person in der U-Bahn missbillige, geschieht meine Stellungnahme zwar spontan und intuitiv, setzt dabei aber voraus, dass ich in eine geltende Moral hingewachsen bin (was auch die Möglichkeit einschließt, vom ›Mainstream‹ abzuweichen). Als Teil der Soziokultur steht die Moral in Wechselwirkungen mit anderen Geistgebieten (z. B. Wissenschaft, Religion, Recht), unterliegt historischem Wandel und kultureller Vielfalt – weshalb das Vorhandensein verschiedener Moralen eben nicht als Indiz für eine Art unfertiges Zwischenstadium auf dem Weg zu einer universellen Moral, sondern zunächst einmal als Ausdruck von Eigengesetzlichkeiten der Kultur zu verstehen ist. Für eine philosophische Auseinandersetzung mit Moral bedeutet dies, dass sie nicht zwingend auf eine inhaltliche Bestimmung, Reflexion und Rechtfertigung moralischer Prinzipien, Urteile oder Tugenden hinauslaufen muss. Sie kann auch – gewissermaßen als eine Art *Kultur- und Geschichtsphilosophie der Moral* – nach Gesetzmäßigkeiten im Wandel, nach unterschiedlichen Wertbezügen in Generationskonflikten oder nach Wechselwirkungen zwischen Moral und anderen Geistgebieten fragen.

Ein Spezifikum der Moral besteht gemäß Hartmann in der Weise des Hineinwachsens: Anders als etwa in der Wissenschaft, wo ein Hineinwachsen in den jeweiligen Forschungsstand durch bewusste Auseinandersetzung mit der Materie und durch die Lehrbemühungen anderer erfolgt, sind in der Moral zwingend die eigene Einsicht und Lebenserfahrung erforderlich. Es ist also durchaus denkbar, dass wir ein moralisches Urteil in seiner Allgemeinheit zwar intellektuell begreifen und ihm an und für sich zustimmen, dass wir aber in einschlägigen Situationen des Alltags für denselben Sachverhalt ›blind‹ sind. Hier bedarf es einer Einsicht im Sinne eines praktischen »Betroffenseins« durch Handlungsfolgen, Werterfah-

ziale im Anschluss an Nicolai Hartmann«, in: Matthias Wunsch u. Steffen Kluck (Hg.): *Geistige Allmende und objektiver Geist. Überindividuelle Phänomene menschlicher Lebenswelten*, Paderborn 2024.

rungen usw., durch die die jeweilige Moral für uns ›lebendig‹ wird.³¹

Insgesamt lassen sich zwei Tendenzen recht deutlich beobachten: Zum einen vertieft Hartmann sein Interesse an verschiedenen Phänomenen auf dem Gebiet des realen Seins, die für das Erleben und die Verwirklichung von Werten einschlägig sind (u. a. Person und personale Akte). Zum anderen integriert er seine Überlegungen vom historischen Zugang zu Werten (u. a. über die Moralen) in eine Kultur- und Geschichtsphilosophie. Gerade letztere Erweiterung ist insofern vielversprechend, als sie es gestattet, die Geschichtlichkeit und kulturelle Relativität unseres Werterlebens zu thematisieren, ohne auf die schroffe Entgegensetzung von axiologischen Wahrheiten und ›bloß‹ positiver Moral hinauszulaufen.

Die Texte dieser Ausgabe

Die in der vorliegenden Ausgabe gesammelten Aufsätze aus den Jahren 1924 bis 1949 sind thematisch geordnet, wobei sich der erste Teil auf systematische und philosophiehistorische Beiträge zur Thematik der Werte konzentriert.

Den Anfang macht der kurze, aber enorm dichte und instruktive Text über *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart* (1936). Dieser Aufsatz, der aus einem Vortrag beim achten »Congrès internationale de Philosophie« in Prag hervorging, fasst zentrale Überlegungen der Wertphilosophie Hartmanns zusammen und berücksichtigt zugleich die oben beschriebenen Veränderungen in Hartmanns Position, was ihn trotz seiner Kürze zu einem ungemein vielschichtigen und informativen Text macht. Angesetzt wird bei der Beobachtung, dass das Wertproblem eine »gewisse Spruchreife« erlangt habe, womit gemeint ist, dass es als eigenständiges philosophisches Problem anerkannt und nicht auf andere Probleme (etwa die Frage

³¹ Vgl. ebd., S. 226–231.

nach Zwecken oder dem Sollen) reduziert wird.³² Grundsätzlich verweist Hartmann auf mehrere Intuitionen, die als unstrittig vorausgesetzt werden und denen eine systematische Wertphilosophie gerecht werden müsse: So ist für ihn evident, dass unser Leben »voll des Wertvollen« ist, uns aber auch »Wertwidriges« begegnet, wobei allgemein zwischen verschiedenen »Wertgruppen« unterschieden werden muss.³³ Auch die Erfahrung, dass sich die Geltung von Werten etwa in der Geschichte ändert, wird als evident angesehen.

Das eigentlich Problematische am Wertproblem besteht nun in der Gegenläufigkeit dieser Gegebenheiten: Wie kann das Sein von Werten ausgehend von der Erfahrung einer gewissen Absolutheit unseres Werterlebens einerseits und der offenkundigen Geschichtlichkeit von Wertgeltung andererseits verstanden werden? Dürfen wir überhaupt von einem »Sein« der Werte sprechen? Hier wendet sich Hartmann von vornherein gegen zwei mögliche Extrempositionen: Entweder wird behauptet, dass es genau genommen gar keine Werte gebe, sondern nur historisch kontingente Wertungen – womit die Annahme einer Beliebigkeit einhergeht, die bestimmten Regelmäßigkeiten unserer Werterfahrung (z. B. der Zuordnung von Werten und möglichen Wertträgern) nicht angemessen ist. Oder es wird angenommen, dass die Geltung von Werten übergeschichtlich und objektiv sei, was mit der Leugnung oder Marginalisierung von Erfahrungen der Geschichtlichkeit einhergeht. Da beide Extrempositionen darauf angewiesen sind, bestimmte Gegebenheiten auszublenden, und damit unserer Erfahrung nicht

³² Nicolai Hartmann: *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart*, s. u., S. 51. Interessant ist, dass Hartmann diese Spruchreihe zu einem Zeitpunkt feststellt, zu dem die Thematik der Werte ihre größte Popularität schon wieder hinter sich hat.

³³ Ebd., S. 51. Aus der Erfahrung des Wertvollen können unterschiedliche »Anforderungen« an uns folgen – was zur Frage nach dem »Ethos« im Sinne einer wertbezogenen Lebensführung überleitet, die Hartmann in diesem Text nicht näher behandelt. Siehe dazu den Text *Vom Wesen sittlicher Forderungen*.

voll gerecht werden, muss ein Weg gefunden werden, die berechtigten Momente beider Perspektiven zu verbinden.³⁴

Hierzu weist Hartmann zunächst darauf hin, dass das Sein der Werte nicht als reales Sein verstanden werden könne.³⁵ Auf der Ebene des Realen ist vielmehr das uns begegnende Wertvolle anzusiedeln, während die Werte selbst einem »idealen Sein« zugeordnet werden.³⁶ Dabei ist die Rede von der Idealität jedoch nicht zu stark zu nehmen: Zwar ist dem Wertabsolutismus dahingehend zuzustimmen, dass Werte als ideale Entitäten von unserer jeweiligen Werterfahrung unabhängig sind (dass es z. B. moralische Werte gibt, hängt also nicht von meinem Vermögen ab, sie zu erkennen), ihre Realisierung hängt jedoch durchaus an verschiedenen »Seinsbedingungen«.³⁷ In einer Realität ohne Musik, Malerei und andere künstlerische Praxis könnten z. B. bestimmte ästhetische Werte nicht verwirklicht werden.

Mit Blick auf die historische Relativität arbeitet Hartmann heraus, dass unter verschiedenen historischen und kulturellen Bedingungen unterschiedliche Werte »aktuell« werden, wobei es sich um ein Grundphänomen der »Selbstbewegung des geschichtlichen Geistes« handeln soll.³⁸ Die Anerkennung der jeweils aktuellen Prioritäten in der Werterfahrung führt zudem zu einem Wandel der *Geltung* von Werten in den zeitgenössischen Moralien, Stilen usw., was aber auch die Möglichkeit einer übertriebenen Gewichtung oder sogar einer fanatischen Versenkung einschließt.³⁹ Insgesamt geht es Hartmann also darum, ein irrales Sein der Werte selbst mit einer geschichtlich und kulturell vermittelten Konzeption des Erlebens und der Realisierung von Werten zusammen zu bringen.

Wie bereits mehrfach angesprochen, geht Hartmann von einer großen Mannigfaltigkeit der Werte aus. Moralische bzw.

³⁴ Ebd., S. 56 f.

³⁵ Ebd., S. 53.

³⁶ Ebd., S. 53, 57.

³⁷ Ebd., S. 55.

³⁸ Ebd., S. 55, 58.

³⁹ Ebd., S. 58.

sittliche Werte stellen somit nur *eine* Wertgruppe von vielen dar, womit einhergeht, dass auch der ggf. von Werten an uns gestellte Anspruch nicht immer als Sollen im moralphilosophischen Sinne gedeutet werden kann. Dennoch stellt sich umgekehrt die Frage nach dem (Sonder-)Status sittlicher Werte und ihren Forderungen an uns, die Hartmann in dem längeren Aufsatz *Vom Wesen sittlicher Forderungen* (1955)⁴⁰ behandelt. Dieser Text beginnt mit der Feststellung, dass bereits im Alltag unzählige kleine Anforderungen an uns gestellt werden, was die grundlegende Frage aufwirft, woher sittliche bzw. moralische Ansprüche überhaupt kommen. Diese wird zunächst aus der Perspektive des handelnden Individuums angegangen: Unter Rückgriff auf wesentliche Elemente seiner Philosophie der Person arbeitet Hartmann heraus, dass Personen in ihrer Lebensrealität ständig in neue Situationen »geraten«, die sich ihnen mal mehr, mal weniger aufdrängen und in denen sie sich orientieren, entscheiden und letztlich handeln müssen, wobei die Situationen in der Regel das ›Wie‹ ihrer Bewältigung offen lassen.⁴¹ Die Suche nach authentischen und vertretbaren Maßstäben des Handelns und Lebens ergibt sich damit streng genommen schon aus der Seinsweise von Personen.

Wo kommen nun aber die Maßstäbe und Prinzipien unserer Handlungen und normativen Urteile her? Hier räumt Hartmann zunächst einmal ein, dass wir in die Moral unserer Gesellschaft, Kultur und Generation hineinwachsen, indem wir verschiedene Prinzipien, Normen usw. gewohnheitsmäßig übernehmen.⁴² Allerdings ist damit längst nicht alles gesagt: Zunächst einmal schließt das Hineinwachsen in eine Moral kei-

⁴⁰ Dieser Text wurde zwar im Jahre 1949 verfasst, erschien aber erst posthum 1955. In den *Kleineren Schriften* wurde seinerzeit das Entstehungsjahr angegeben. Vgl. Joachim Fischer u. Gerald Hartung (Hg.): *Nicolai Hartmanns Dialoge: 1920–1950*, Berlin u. Boston 2020, S. 468.

⁴¹ Ebd., S. 67. Für Hartmanns Überlegungen zur Person vgl. auch Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*, S. 130–174. Siehe zudem v. Kalckreuth: *Philosophie der Personalität*, S. 123–155.

⁴² Hartmann: *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, s. u., S. 73, 76.

neswegs Zweifel an moralischen Forderungen aus, insbesondere dann, wenn allgemeine Prinzipien und einzigartige Situationen zusammengebracht werden müssen.⁴³ Ebenso führt uns die Erfahrung, dass es verschiedene Moralen und Perspektiven der moralischen Beurteilung gibt, zur Frage, *welchen* Anforderungen wir Autorität zusprechen – und warum.⁴⁴ Wir geraten also recht schnell aus der praktischen Teilhabe an der Moral in die Reflexion ihrer Rechtfertigung und Begründung, was gemäß Hartmann letztlich zum philosophischen Grundproblem der Bestimmung des Guten führt.⁴⁵ Während die Versuche der Bestimmung des Guten in der Geschichte oftmals von *einem* einheitlichen und allgemeinen Prinzip ausgingen (z. B. Platons Idee des Guten oder Kants kategorischem Imperativ), beruft sich die Wertphilosophie auf die bereits bei Aristoteles durch die Tugenden eingesehene *Mannigfaltigkeit* des Guten im Sinne unterschiedlicher moralischer Werte (und Tugenden).⁴⁶

Werte werden nicht erkannt, sondern *gefühl*t: Hartmann folgt Max Scheler dahingehend, dass unser Zugang zu Werten generell ein intuitiver und emotionaler sei, was auch die Möglichkeit der »Blindheit« für bestimmte Werte einschließt.⁴⁷ Dabei hängt die Möglichkeit des Zugangs zu einzelnen Werten nicht nur vom Wertfühlen der einzelnen Person, sondern auch von den geltenden Moralen ab, denn letztere sind für bestimmte Werte oder Wertgruppen mehr oder weniger offen (wobei die einzelne Person natürlich auch gegen die Moral ihrer Zeit oppo-

⁴³ Ebd., S. 73.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 76–78.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 74.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 75. Die unterschiedlichen moralischen Werte werden an dieser Stelle nicht näher dargestellt, sodass sich ein ergänzender Blick in die einschlägigen Abschnitte der *Ethik* anbietet, wo er u. a. zwischen dem Guten, Edlen, der Reinheit und der Fülle als sittlichen »Grundwerten« differenziert. Siehe Hartmann: *Ethik*, S. 369–416.

⁴⁷ Hartmann: *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, s. u., S. 88–90. Siehe auch Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 260 ff.

nieren kann).⁴⁸ Aus dem bloßen Fühlen von Werten muss jedoch keineswegs folgen, dass sich die Wertgegebenheit maßgeblich auf unser Handeln auswirkt: Wir können z. B. den funktionalen Wert eines Gegenstands anerkennen, ohne ihn deswegen besitzen oder gebrauchen zu wollen, oder eine ästhetisch wertvolle Landschaft in unserer Lebensführung als bereichernd erleben, ohne dass sich daraus ein besonderer Handlungsbedarf ergibt.⁴⁹

Ein Alleinstellungsmerkmal *moralischer* Werte besteht nun darin, dass sie ein Seinsollen anzeigen, womit eine Forderung an uns als handelnde und freie Personen einhergeht.⁵⁰ Da die Werte selbst keine Macht haben, das Gesollte zu verwirklichen, bedarf es der Person als Instanz der Realisierung oder, wie Hartmann auch schreibt, als »Mittler« zwischen dem »idealen Reich der Werte und der Härte des Realen«. ⁵¹ Das Wertgefühl spielt dabei insofern eine besondere Rolle, als es uns in erster Linie anzeigt, wenn die Realität *nicht* dem Sollen entspricht und wir deshalb mit Empörung, Enttäuschung oder Gewissensbissen auf Betrug, Gemeinheit, Vertrauensbruch usw. reagieren.⁵² Dem Wertfühlen kommt somit eine Doppelfunktion zu: Zum

⁴⁸ Hartmann gibt allerdings zu bedenken, dass das Fühlen von Werten eine gewisse »Bereitschaft« und »Reife« voraussetze, woraus sich die Frage nach der *Vermittlung* von Wertorientierungen ergibt. Ebd., S. 88, 90. Von entscheidender Bedeutung scheinen dabei (ebenso wie bei Scheler) *Vorbilder* zu sein, also Personen, an denen bestimmte Werthaltungen erfahrbar werden. Siehe dazu Max Scheler: »Vorbilder und Führer«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Bonn 2000, S. 255–318. Siehe zur Problematik von Werterfahrung, Erziehung und Reife Moritz v. Kalckreuth: »Werterfahrung und ›moralische Reife««, in: A. Katarina Weiler: *Werteerziehung durch die Schule. Begriffliche Grundlagen, staats-theoretische Basis und institutionelle Ziele*, Tübingen 2023, S. 23–44.

⁴⁹ Anders verhält es sich, wenn z. B. die ästhetisch wertvolle Landschaft oder ein bedeutsames Kulturgut in ihrem Fortbestand bedroht sind: In derartigen Fällen können Werterfahrungen durchaus ein politisches oder soziales Engagement begründen.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 79.

⁵¹ Ebd., S. 82.

⁵² Vgl. ebd., S. 89–91.