

Einleitung:

Wolfhart Henckmann

Person und Wert.

Zur Genesis einer Problemstellung

Die Beziehung zwischen Person und Wert, wie sie Scheler im zweiten Teil des Formalismusbuches dargestellt hat (GW II, 370 ff.), gehört zwar nicht zu den Problemstellungen, die sein Philosophieren von Anfang an beschäftigt haben, doch lassen sich eine Reihe von Vorformen in seiner frühen Philosophie aufweisen, die sich zwar auch in eine andere Richtung hätten entwickeln können, am Ende aber als Vorformen zu Schelers Lehre vom Verhältnis zwischen Person und Wert verstanden werden können. Setzt man Schelers Lehre vom Verhältnis zwischen Person und Wert mit den verschiedenen Momenten und Ordnungsstrukturen in Beziehung, die in die Vorformen eingegangen sind, dann treten einige Problemdimensionen in Erscheinung, die ohne die Vorformen leicht übersehen werden können.

Die Vorformen mit ihren Momenten und Ordnungsstrukturen nehmen sich heterogen genug aus: Person und Ich, Bewußtsein und Gegenständlichkeit, die Seinsarten, Wert und die Hierarchie von Wertarten, intentionales Fühlen und Gefühlszustände, Aktarten und Funktionen, Lieben und Vorziehen, Geist und Leben – mit dem Verhältnis zwischen Person und Wert stehen wesentliche Grundlagen von Schelers Philosophie zur Diskussion. Dies schließt auch die Frage nach dem Wandel seiner methodologischen Ansätze und seiner weltanschaulichen Optionen im Feld der zeitgenössischen Philosophie ein.

In seinem philosophischen Hauptwerk, der aus sechs relativ selbständigen Abhandlungen bestehenden Schrift *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Halle 1913/16), unterscheidet Scheler streng zwischen Ich und Person. Diese Unterscheidung gibt es in seinen ersten Schriften noch nicht. »Person« wird im Formalismusbuch verstanden als das Zentrum des Geistes, in dem alle verschiedenen intentionalen Aktarten ihren einheitlichen Ur-

sprung haben, das »Ich« hingegen ist das im Vollzug des Aktes der inneren Wahrnehmung gegebene Zentrum des seelischen Seins des Menschen (GW II, 382 ff.). Geist-Sein und seelisches Sein gehören zwei verschiedenen Seinssphären an. Die Frage nach dem »Wesenszusammenhang« der verschiedenen Seinssphären ist eines der komplexesten Strukturprobleme von Schelers Philosophie, das im folgenden auch nur andeutungsweise angesprochen werden kann.

Eine von den geistigen Aktarten ist das Wert-Fühlen. Das fühlende Erfassen von Wertqualitäten aktualisiert somit eine der verschiedenen Akt-Möglichkeiten der Person als Geistzentrum. Das universale Korrelat der geistigen Wertungsaktarten ist das Reich der Werte. Es ist ein Teil der Totalität »Welt«, ganz so, wie das Wert-fühlen einen Teil der Totalität der Akt-Möglichkeiten der geistigen Person ausmacht. Die Korrelation Person-Welt stellt die Grundstruktur von Schelers Philosophie des Geistes dar, die Korrelation Person-Wert ist davon eine Teilstuktur.

Die skizzierte Beziehung zwischen Person und Wert wird auf einen heutigen Leser abstrakt und konstruiert wirken, konstruiert insbesondere dann, wenn man die alles beherrschende Funktion des Gesetzes der Korrelativität von Akten und ihren intentionalen Gegenständen in Betracht zieht; dieses Gesetz stellt den höchsten Grundsatz der Phänomenologie Schelers dar (vgl. GW II, 270). Scheler hat die Person-Wert-Korrelation als Ergebnis phänomenologischer Analysen verstanden, und phänomenologische Analysen werden von Phänomenologen bekanntlich als gewissenhafte und vollständige Auflösung aller gedanklichen und methodologischen Konstruktion verstanden, als Aufhebung abstrakter Begrifflichkeit in evidente Sacheinsicht. »Konstruktion« würde demzufolge das Gegen teil einer phänomenologischen Einsicht bedeuten. Heidegger hat das Konstruktive allerdings positiv gewertet und als unverzichtbares Moment der phänomenologischen Methode verstanden. In der Vorlesung über *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927) unterscheidet er drei solcher Grundmomente, wie er überhaupt die Phänomenologie primär als Methodenbegriff aufgefaßt hat:¹ »Reduktion« als Rückführung des Blickes vom Seienden zum Sein, »Konstruktion« als Entwerfen des vorgegebenen Seienden auf sein Sein und dessen Strukturen, und »Destruktion« als kritischen Abbau der tradierten Begriffe, die das Sein des Seienden ver-

¹ Martin Heidegger, Sein und Zeit §7.

stellen.² Alle drei Grundmomente dienen der Aufgabe, die gemeinte Sache so zur Erscheinung kommen zu lassen, daß sie rein und als nichts anderes erscheint als was sie ihrem Wesen nach ist. Husserls berühmte phänomenologische Maxime »zurück zu den Sachen selbst« muß Heidegger zufolge also methodologisch ausdifferenziert werden, damit das von ihr angegebene Ziel auch wirklich erreicht werden kann. Die methodologischen Operationen der Reduktion, Konstruktion und Destruktion widersprechen also keineswegs der phänomenologischen Maxime – sie regeln vielmehr den Rückgang zu den Sachen selbst.

Der Versuch, Heideggers Konstruktion der phänomenologischen Methode in Schelers Analysen wiederzuerkennen, stößt auf einen gern zitierten Einwand: Scheler habe geleugnet, daß Phänomenologie eine Methode sei, sie sei vielmehr zu verstehen als »Einstellung des geistigen Schauens«, durch die im Akt des Schauens selbst und allein in ihm sich die Sache selbst darstelle (GW X, 380). Sollte hierin eine Reduktion der Phänomenologie auf die Intuition vollzogen sein, so widerspräche sich Scheler selbst mit all seinen geradezu programmartig durchgeführten Kritiken an überlieferten Problemstellungen und Terminologien, die alle dazu führen sollen, überhaupt erst einmal die rechte Fragestellung zu gewinnen. Ebenso widerspräche sich Scheler durch seine zum Teil akribischen phänomenologischen Sach- und Begriffsanalysen sowie durch den konsequenten Vollzug der phänomenologischen Reduktion als der Technik, von allen Wirklichkeitsaspekten der untersuchten Sachverhalte und des untersuchenden Subjekts abzusehen; er widerspräche sich durch die regelmäßige Berücksichtigung des Korrelativitätsgesetzes, das die Grundlage für die Gliederung einer phänomenologischen Analyse in die drei Abschnitte der den Gegenständen zugewandten »Sachphänomenologie«, der die Akte untersuchenden »Aktphänomenologie« und schließlich der konstruktiv auf ihnen aufbauenden Untersuchung der Korrelativität beider, d.h. der Untersuchung der »Wesenzusammenhänge zwischen Akt- und Sachwesenheiten« (GW II, 90). Einer Reduktion der Phänomenologie auf die freilich unverzichtbare Wesensschau widerspräche Scheler auch mit der regelmäßig vollzogenen Methode der Variation der jeweils gemeinten Sach-, Akt- oder Korrelations-Thematik, durch die er den Wesenskern der zunächst immer nur unklar, von irreführenden Bezügen

² Martin Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 24, Frankfurt a. M. 1975, S. 28 ff.

überlagert gegebenen »Sachen« (Thematiken) herauszuschälen sucht, und nicht zuletzt widersprüche er sich durch seine vielen Reflexionen auf die phänomenologische Verfahrensweise einschließlich der kritischen Auseinandersetzungen mit den methodologischen Ansichten anderer Phänomenologen, z.B. auch Husserls – kurz, Schelers phänomenologische Praxis widerspricht einer auf die Wessensschau reduzierten Phänomenologie. Scheler hat seine methodologischen Anschauungen jedoch nicht zu einer eigenständigen Theorie zusammenfassen können. Daran hinderte ihn aber nicht eine scheinbar durch die Idee der Phänomenologie geforderte prinzipielle Absage an Konstruktion und methodisch geregelte Erkenntnisprozesse, sondern die Kürze seines Lebens – hat er doch die Theorie der phänomenologischen Reduktion im ersten Teil seiner nicht mehr vollendeten Metaphysik ausführlich darstellen wollen!

Nimmt man an, daß Scheler sich aufgrund der Sachbezogenheit der phänomenologischen Methode von den philosophischen Überzeugungen seiner ersten Periode abgewendet habe, dann wären die Unterschiede zwischen der frühen Werttheorie und der Werttheorie der phänomenologischen Periode als eine phänomenologische Selbstkritik, im Sinne Heideggers als eine auf die eigene Lehre angewandte Destruktion zu lesen. Scheler hat sich indessen nicht lange mit einer kritisch-phänomenologischen Revision seiner ersten Werttheorie aufgehalten. Dennoch hindert einen nichts daran anzunehmen, daß trotz der fehlenden expliziten Kritik an der ersten Werttheorie seine neue Theorie aus einer phänomenologischen Selbstkritik hervorgegangen sei. Ebenso gut, vielleicht sogar noch besser ließe sich jedoch annehmen, daß er in der Tat nicht weiter die Vor- und Nachteile seiner ersten Theorie in der Absicht abgewogen habe, das von ihr Erhaltenswerte in seine neue Position hinüber zu retten, sondern daß er im Formalismusbuch einfach die aus der phänomenologischen Einstellung heraus gewonnenen neuen oder auch alten Anschauungen als seine aktuell gültige Werttheorie dargestellt habe. Ähnlich und um die gleiche Zeit, wie er das noch aus der ersten Periode stammende Fragment seiner Logik³ hat einstampfen lassen (um die Jahreswende 1906/07), scheint er auch seine erste Werttheorie verworfen zu haben. Dies würde mit dem Typus seines Philosophierens

³ Einen Reprint des in Schelers Nachlaß befindlichen Logik-Fragments hat J. Willer 1975 im Rodopi-Verlag, Amsterdam, herausgegeben. Eine auf leichte Lesbarkeit angelegte Edition ist in GW XIV, S. 9–256 erschienen.

übereinstimmen, das immer nur im Vollzug des geistigen Aktes des Philosophierens die Beglaubigung der gewonnenen Einsicht anerkennt, allenfalls noch diejenigen Erkenntnisse, an deren Erwerb im Vollzug geistiger Einsicht er sich aktuell erinnert. Doch gibt es darüber hinaus bei Scheler auch andere, sozusagen menschlichere Beziehungen zu seinem philosophischen Frühwerk: der nicht unzufriedene Rückblick auf gewisse Kontinuitäten seines philosophischen Lebensweges, gelegentlich sogar auf die innere Einheit seiner Philosophie überhaupt, was gelegentliche Eingeständnisse von Irrtümern nicht ausschließt, daneben aber die Abwehr der Erinnyen vergangenen Leidens und Verschuldens. In einer Selbstdarstellung, die er 1922 für die von R. Schmidt herausgegebene Reihe *Philosophie in Selbstdarstellungen* begonnen hatte, die er aber bezeichnenderweise nicht vollendet hat, wollte er die Systemstruktur seiner Philosophie herausheben, die den Lesern seiner verstreut veröffentlichten und meist Fragment gebliebenen Schriften verborgen geblieben sein mußte. Zugleich aber schreibt er: »Ich bin ein prospektiver Mensch, kein retrospektiver Typus; ein Prometheus, kein Epimetheus. Nur ungern und unter Schmerzen verweilt dazu mein geistiges Auge auf meiner Vergangenheit: der Irrungen, der Enttäuschungen, der Leiden sind zu viele, die sie enthält.«⁴ Weder seine prospektive Natur noch die Abwehr zurückliegender Irrungen läßt erwarten, daß er seine früheren Konzeptionen einer ausführlichen kritischen Sichtung unterzogen hätte. In den Neuauflagen gerade seiner phänomenologischen Schriften fand er dagegen häufig etwas zu korrigieren und zu ergänzen. Für ein besseres Verständnis von Schelers phänomenologischem Philosophieren wäre es sicherlich nützlich, wenn es eine Ausgabe gäbe, die die Entwicklungsstadien seiner phänomenologischen Texte vollständig sichtbar mache.

Der Eindruck des Konstruierten, den seine phänomenologische Werttheorie erweckt, läßt sich nicht ohne weiteres mit Schelers immer wieder neu einsetzenden geistigen Aktualismus in Einklang bringen. Das Verhältnis zwischen Konstruktion und Aktualismus wird leichter verständlich, wenn man die Differenzen zwischen der frühen und der phänomenologischen Werttheorie zu bestimmen und außerdem der Frage nachzugehen sucht, ob sich in der frühen Werttheorie sachliche Motivationen erkennen lassen, zu einer welt-

⁴ Das Fragment befindet sich im Scheler-Nachlaß der Bayerischen Staatsbibliothek München in einer Sammlung loser Blätter, Signatur Ana 315 B III 31h.

anschaulich anders ausgerichteten oder besser begründeten Werttheorie überzuwechseln. Sollten sich solche Motivationen aufweisen lassen, würde sich nicht nur der Eindruck des Konstruierten verflüchtigen, sondern man könnte auch die sachliche Fundiertheit der phänomenologischen Theorie leichter überprüfen.

Die kompakteste Darstellung der frühen Werttheorie findet sich in Schelers Dissertation *Beitrag zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (Jena 1899). Um den Begriff der Gesinnung als Grundbegriff der Ethik klären zu können, stellt Scheler der Ethik eine allgemeine Werttheorie voran (GW I, 95 ff.). Unter »Wert« versteht er eine letztlich nicht weiter definierbare Art von objektiver Gegebenheit, die wir im Fühlen »erleben« bzw. erfahren. Formell entspricht diese Bestimmung den Wertdefinitionen des Formalismusbuchs, inhaltlich wird aber im Formalismusbuch »Wert« als eine besondere Art von »Qualität« verstanden. »Objektivität« wird in der Dissertation bestimmt als Unabhängigkeit von allem individuellen Meinen und Wünschen (GW I, 99). Das Gefühl als Wahrnehmungsorgan von Wertgegebenheiten stellt also eine Erkenntnis aus Schelers vorphänomenologischer Periode dar. Sie ist jedoch nicht seine persönliche Entdeckung, sondern eine damals weitverbreitete Lehre. Ihre Übernahme kann natürlich nicht bedeuten, daß Scheler das Wertgefühl in seiner Dissertation bereits im Sinne der phänomenologischen Theorie der Werterkenntnis aufgefaßt hätte. Um Äquivokationen in Schelers Gebrauch von Gefühl und Fühlen neutralisieren zu können, sollte man vorsichtshalber von einem generellen Verdacht der Mehrdeutigkeit der Begriffe ausgehen. Für die Zeit bis zum Erscheinen des Formalismusbuchs lassen sich mindestens drei verschiedene Grundauffassungen von Gefühl und Fühlen unterscheiden: Erstens der psychologische Begriff des Gefühls als einer der drei seelischen Elementartätigkeiten (Vorstellen, Wollen, Fühlen), wobei Scheler das Gefühl nicht wie etwa Lotze auf das Erleben von Lust und Unlust beschränkt, sondern auch die Differenzierungen nach qualitativen Unterschieden der Lust/Unlusterlebnisse, nach Intensität und nach dem Bezug auf verschiedene Vorstellungsgehalte hinzunimmt (GW I, 99 ff.). Später gewinnt die bereits von Th. Lipps vertretene, in Schelers Frühschriften jedoch noch nicht konsequent berücksichtigte Lehre von den Tiefenschichten des Gefühls eine grundlegende Bedeutung. Zweitens unterscheidet er vom psychologischen Allgemeinbegriff des Gefühls die Gruppe der »Wertgefühle«, die einen gegenständlichen Sinn dadurch

gewinnen, daß sie mit Vorstellungen und/oder Urteilen eine »lebendige Synthese« eingehen (GW I, 102 f.). Diese Auffassung der Wertgefühle wird drittens später ersetzt durch den Begriff des »intentionalen Fühlens«. Im Unterschied zur Dissertation wird in der phänomenologischen Periode die Gruppe der Wertgefühle über das intentionale Fühlen hinaus noch durch die Wertgefühle des Vorziehens und Nachsetzens sowie durch Liebe und Haß ergänzt, wobei aber fraglich ist, ob bzw. inwiefern Liebe und Haß noch als Gefühle zu verstehen sind. Man muß damit rechnen, daß alle diese verschiedenen Bedeutungen von Fühlen und Gefühl auch noch in den phänomenologischen und nachphänomenologischen Schriften Schelers vorkommen und daß nicht immer klar wird, welche dieser Bedeutungen gerade gemeint ist. Die phänomenologische Lehre vom intentionalen Fühlen bleibt gleichsam durchsichtig in Hinsicht auf das Ganze des emotionalen Lebens mit all seiner Vielfalt und Vielschichtigkeit.

Die frühe Konzeption des Gefühls weist zwei sachliche Motivationen auf, die auf die phänomenologische Theorie des Fühlens vorausweisen und in ihr wirksam geblieben sind: zum einen der Versuch, gegen den alles relativierenden Psychologismus die Objektivität der Werterfahrung zu sichern; hierin folgten Schelers Überlegungen anfangs dem Gegensatz von »normativer« und »psychologischer« Betrachtungsweise, wie ihn Windelband dargelegt hat.⁵ Zum anderen läßt seine frühe Konzeption des Gefühls den Versuch erkennen, das Subjekt des Wertühlens vom Subjekt des je individuellen Meinens und Wünschens abzugrenzen. So zieht er eine sachlich schwer identifizierbare »qualitative Grenze« mitten durch das Gefühlsleben. »Was jenseits dieser Grenze liegt, ist nur psychologische Tatsache, was diesseits der Grenze liegt, Wertorgan.« (GW I, 102)

Die doppelseitige Subjektproblematik eröffnet zwei ausgreifende, komplexe Problemfelder. Das eine betrifft die spätere Unterscheidung zwischen dem seelischen Ich und der werterkennenden geistigen Person, methodologisch abhängig von der Möglichkeit einer Abgrenzung der Psychologie von der Phänomenologie. Das andere Problemfeld betrifft die gesellschaftliche Formierung des Ich und womöglich auch der Person im jeweils gegebenen Milieu des alltäglichen Lebens oder einer epochenübergreifenden Weltanschauung,

⁵ Vgl. Wilhelm Windelband, Kritische oder genetische Methode? (1883), in: Ders., Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, 9., fotomechan. gedruckte Aufl. Tübingen 1924, Bd. I, S. 99 ff.

die Scheler in seiner Theorie der »natürlichen Weltanschauung« und anderer Formen von Weltanschauungen alsbald auszuarbeiten begonnen und die er später sogar noch in seiner Kultur- und Wissenschaftssoziologie weiter ausgeführt hat. Die gesellschaftliche Formierung des Ich kann ebenfalls zu einer überindividuellen Geltung von Wert erfahrungen führen; das hat Scheler 1912 in seiner Untersuchung der von Ressentiment beeinflußten Moralsysteme gezeigt. Inwiefern von der gesellschaftlichen Formierung, die zugleich eine geschichtliche ist, nur das Ich und nicht auch der Geist bzw. die Person betroffen ist, muß hier ebenfalls als Frage offen bleiben. Beläßt man es bei einer immer nur geschichtlich-genetisch bedingten Geltung von Moral- und Wertsystemen, ist ein moralischer, ja sogar ein allgemeiner Wert relativismus unvermeidbar.

Der Wert relativismus scheint bestärkt werden zu können durch die Möglichkeit, Schelers Lehre von der Priorität der Werterfahrung vor allen anderen Tätigkeiten des Geistes auf die Lehre von der natürlichen Weltanschauung zurückzuführen, da Scheler in ihr die These aufgestellt hat, daß all unser natürliches Verhalten und Denken von vitalen Interessen und Wertsetzungen bestimmt ist. Einen Vorgriff auf die Lehre von der Priorität des Wertens vor allen anderen Tätigkeiten des Geistes, die besonders prägnant in dem nachgelassenen Aufsatz über den *Ordo Amoris* (1914/16) zum Ausdruck kommt (GW X, 345–376), kann man bereits im Begriff des Wertgefühls der Dissertation finden: »Diese ›lebendige Synthese‹ stellt gleichermaßen die letzte Triebkraft unseres⁶ intellektuellen und die letzte Triebkraft unseres sittlichen Lebens dar; das erstere, indem sie ›Synthese der Allgemeinvorstellungen‹, d. h. ein ›Urteil‹ ist, das letztere, indem sie ›Synthese der Allgemeingefühle‹, d. h. eine ›Wertung‹ ist. Nur muß auch hier wieder der Gedanke ferngehalten werden, als sei die ›lebendige Synthese‹ aus ›Urteil‹ und ›Wertung‹ zusammengesetzt. Sie ist vielmehr ein ungeteiltes Ganzes, das realiter zunächst niemals in diese beiden nur abstractione unterschiedenen Elemente zerfallen kann.« (GW I, 103) Worin die dem intellektuellen und dem sittlichen Leben vorhergehende Wertung im einzelnen besteht und ob sie von den Gegenständen des intellektuellen und sittlichen Lebens beeinflußt wird oder nicht, hat Scheler nicht gezeigt. Deshalb ist auch nicht zu entscheiden, ob die Priorität des Wertgefühls einen psychologischen oder soziologischen Wert relativismus begründet.

⁶ Der Text lautet vermutlich irrtümlich: unserer.

Die Gesamtintention von Schelers früher Werttheorie ist jedoch, ähnlich wie die phänomenologische, gegen den Wertrelativismus gerichtet. Er stellt ihm – ansatzweise schon in der Dissertation, explizit in der phänomenologischen Periode – einen ethischen, allgemein einen axiologischen Absolutismus entgegen. In dem Maße, in dem die Phänomenologie die Möglichkeiten zu einer wissenschaftlichen Rechtfertigung des Absolutismus bereitstellte, mußte Scheler versuchen, jeden Ansatz zu einem wie auch immer gearteten Relativismus von Grund auf zu überwinden. Dieses Motiv wird ihn wohl auch veranlaßt haben, später den allzu naturalistischen Begriff der »letzten Triebkraft« durch den Begriff der »geistigen Liebe« zu ersetzen. »Triebkraft« ist jedoch nicht die einzige Alternative zum Begriff der geistigen Liebe. Scheler spricht auch von »vitalen Interessen« als Ursprung der geistigen Tätigkeiten, und im Sympathiebuch von 1913 zeigt Scheler, wieviele verschiedene Formen von Liebe es zwischen der asketischen geistigen Liebe und der triebhaften sexuellen Liebe faktisch und kulturgeschichtlich gibt. All dies setzt seine Lehre von der Priorität des Wertühlens einer Fülle von Mißverständnissen aus.

Das Motiv des sittlichen und erkenntnistheoretischen Absolutismus führt zwangsläufig zu einer Totalität-garantierenden, systematischen Philosophie, und das allgemeinsten und effektivste Mittel der Phänomenologie zur Durchführung einer solchen Systematik besteht im Gesetz der Korrelativität von Akt und Gegenstand des Aktes.⁷ So betrachtet bilden die von N. Hartmann einander entgegengesetzten Erkenntnistypen des Problem- und des Systemdenkens⁸ nicht unbedingt einen Gegensatz, vielmehr kann unter Umständen das Problemdenken den Übergang zu einem Systemdenken fordern. Da sich in der Absicht, zu absoluten phänomenologischen Wesenseinsichten zu gelangen, auch terminologische Festlegungen ergeben können, die sich eher der theoretischen Strukturierung durch das Korrelationsgesetz als der Sacheinsicht verdanken, muß man gerade bei Scheler zwischen diesen beiden Strategien phänomenologischer Begriffsbildung genau unterscheiden. Über die Frage, welche von beiden für die Korrelation zwischen Person und Wert ausschlaggebend gewesen ist, läßt sich mit vielen Argumenten streiten.

⁷ Hierauf bin ich näher eingegangen in dem Aufsatz: Der Systemanspruch von Schelers Philosophie, in: Phänomenologische Forschungen 28/29 (1994), S. 271–312.

⁸ Vgl. Nicolai Hartmann, Der philosophische Gedanke und seine Geschichte (1936), in: Ders., Kleinere Schriften, Bd. 2, Berlin 1957, S. 1–48.

In seiner Dissertation wandte sich Scheler mit Nachdruck gegen jeglichen objektivistischen Wert-Fetischismus, der den Werten irgendeine Art von Sein zuerkennt. Von dieser These ist er in seiner späteren Ontologie mit der Unterscheidung von verschiedenen Seinsarten abgegangen, in der er ausdrücklich ein »Wert-Sein« anerkennt,⁹ wenn auch nicht im platonischen Sinne eines unabhängig vom Wertfühlen bestehenden »Wertehimmels«;¹⁰ Werte seien immer nur in den ihnen korrelierenden Akten des »Wertnehmens«, im intentionalen Fühlen und Vorziehen oder Nachsetzen gegeben. Um trotz der ehemaligen Ablehnung des Wert-Fetischismus die Objektivität der Werterfahrung zu sichern, machte Scheler aus der Werttheorie eine *Wertungstheorie*. Damit gewinnt die Subjekttheorie einen wissenschaftstheoretischen Vorrang, der für Scheler damals noch durch seine transzentalphilosophische Option begründet war. Den Charakter des Wertungsgefühls sonderte er in Abgrenzung von Lotze streng von aller Fundiertheit auf Lust und Unlust, wobei er sich teils illustrierend, teils argumentativ auf die psychologische Tatsache des Nebeneinanderbestehens von starker Unlust und positivem Wertgefühl (»bittere Medizin«) bzw. von starkem Lustgefühl und negativem Wertgefühl (»süßes Gift«) berief (GW I, 100), eine psychologisch-empirische Argumentation, wie sie sich auch im Horizont der psychologischen Bewußtseinstheorie seines Münchener Lehrers Theodor Lipps findet. Die Objektivität von Wertgefühlen führte Scheler auf die »lebendige Synthese« des Fühlens mit Begriffen und Urteilen zurück, in der nur noch indirekt ein Bezug auf die allzu zufälligen Gegenstände und Sachverhalte der Wirklichkeit erhalten bleibe, auf die sich die Begriffe und Urteile beziehen. Durch die Verknüpftheit der Wertungsgefühle mit Begriffen und Urteilen sei der überindividuelle Geltungsanspruch begründet, der unzweifelhaft in den Wertungsgefühlen »erlebt« werde. Der Begriff des Erlebnisses mußte somit schon in der ersten Periode von Schelers Philosophie zwischen der je individuellen Sphäre von empirisch-zufälligen Gefühlen und der überindividuellen Geltungssphäre von objektiven Werterlebnissen vermitteln. Beide Erlebnisdimensionen können Evi-

⁹ Im Formalismusbuch stellt Scheler bereits die These vom »Sein« der Werte der bloßen »Geltungs-«-Theorie in der Nachfolge Lotzes entgegen (GW II, 195).

¹⁰ Vgl. Schelers Kritik an Nicolai Hartmanns Wertlehre im Vorwort zur dritten Auflage des Formalismusbuchs (GW II, bes. 21).

denz beanspruchen – wie die eine von der anderen Evidenzart unterschieden werden kann, etwa Brentanos und Lotzes Ansatz von demjenigen Husserls, ist für Scheler zur Zeit seiner Dissertation ebenso wie in seiner phänomenologischen Periode ein vielschichtiges Problem geblieben. In diese Problemspannung ordnen sich auch seine Untersuchungen zur Genesis der Wertungsgefühle ein, auf die er nicht erst in seiner Spätphilosophie, sondern bereits in seiner Dissertation eingegangen ist (vgl. GW I, 101 ff.).

Obwohl Scheler dem Wertungsgefühl bereits in seiner Dissertation eine unabhängige Funktion in der »Lehre vom Geiste« zugesprochen hatte (GW I, 103 Anm. 1), faßte er damals das Subjekt der Wertungsgefühle noch undifferenziert als »Bewußtseinssubjekt« auf. Der Begriff des Bewußtseins hatte die beiden Sphären des seelischen Seins und des Geistes zu vermitteln, m. a. W.: was er später »Geist« nennen sollte, war jetzt noch eine bestimmte Funktion und Sphäre des Bewußtseins-Ich, wenn er dieser Sphäre auch bereits »Unabhängigkeit« zusprach – aber eine Unabhängigkeit von der Art, wie sie im Neukantianismus ebenso den anderen normativen Funktionen des Bewußtseins, dem Denken und Wollen, zugesprochen worden ist. Den Begriff des Bewußtseins hat Scheler unter dem Einfluß von Husserl noch bis in die Anfänge seiner phänomenologischen Periode beibehalten, bis er ihn als transzentalphilosophischen Fremdkörper ausschied und einerseits durch den reichhaltigeren Begriff des Geistes, andererseits durch das vielgestaltige psychische Leben des Ich ersetzte. Mit der Ersetzung des Bewußtseins-Ich durch die Geistperson und das seelische Ich löste sich die ehemalige Einheitlichkeit des Subjekts des Wertgefühls auf. Das zog ein lang andauerndes Schwanken in der Terminologie für die Subjektseite des Wertgefühls nach sich. Im Vorwort zur zweiten Auflage seiner Habilitationsschrift über *Die transzendentale und die psychologische Methode* (Leipzig 1900) behauptet Scheler, daß sich bereits in dieser Schrift die gedanklichen Keime zur Entwicklung des Begriffs des Geistes im Unterschied zu »Seele« und »Vernunft« finden ließen (GW I, 203). Das trifft sicherlich auch zu. Diese Gedankenkeime haben sich aber in den Schriften, die Scheler vor dem ersten Weltkrieg veröffentlicht hat, kaum weiter entwickelt. Vor dem Erscheinen des Formalismusbuchs verwendet Scheler den Begriff des Geistes meistens sehr zurückhaltend und eher beiläufig, die Unterschiede zu »Seele«, »Vernunft«, »Bewußtsein« sind noch keineswegs klar herausgearbeitet und festgelegt, so, als ob diese Begriffe noch keine prägnante Rol-

le zu spielen hätten. In der Abhandlung über die Selbsttäuschungen läßt er einen graduellen Übergang von der psychischen Sphäre des in der inneren Wahrnehmung Gegebenen in die »tiefer gelegenen [...] Schichten der geistigen Gefühls- und Strebenssphäre, der Sphäre der Gedanken usw.« zu.¹¹ Der psychologische Gedanke eines Kontinuums zwischen der (oberflächlichen) Peripherie des seelischen Lebens und dem tiefer liegenden geistigen Zentrum widerspricht der phänomenologischen Lehre von den kategorial unterschiedenen Sphären des psychischen und des geistigen Seins; ebenso widersprüchlich ist Schelers Rede von der »seelischen Person« (1912, 111) oder von dem nicht weiter definierbaren Zusammenhang der (geistigen) Aktarten im Ich. Im Ressentimentaufsatz, der ebenfalls 1912 in der *Zeitschrift für Pathopsychologie* erschienen ist, spricht er mit Thomas v. Aquin von der Seele als belebendem Prinzip des Körpers und als geistiger Kraft (1912, 334) bzw. von der »geistigen, vernünftigen, unsterblichen Seele« (1912, 329). Demgegenüber wird in der Habilitationschrift der Unterschied zwischen den psychischen Funktionen und den verschiedenen Arten menschlicher Geistesaktivität sehr viel strenger festgehalten, mit der Konsequenz, daß sich die Frage nach der Möglichkeit einer Einheit zwischen beidem stellt. Scheler geht dabei von der psychologischen These aus, daß die drei Grundfunktionen der Seele (Wollen, Vorstellen, Fühlen) in jeder spezifisch geistigen Funktion zusammenwirken. Sodann aber fragt er, wie alle Sonderformen geistiger Tätigkeit (Wissenschaft, Sittlichkeit usw.) möglich seien »als gliedhafte Funktion eines vollwertigen Ganzen von menschlicher Geistesaktivität, die ihrerseits alle Seiten und Partialtriebe der Menschennatur unter ihre bildsame Kraft zu bringen strebt.« (GW I, 269) Die Frage der Einheit zwischen Menschennatur und menschlicher Geistesaktivität wird somit abhängig gemacht von der »bildsamen Kraft« des Geistes (in der Spätphilosophie wird Scheler statt von der »Kraft« vielmehr von der Ohnmacht des Geistes

¹¹ Zitiert nach der ursprünglichen Fassung in: *Zeitschrift für Pathopsychologie* 1 (1912), S. 133 f.; eine abweichende Formulierung in GW III, S. 267.

¹² Im Sympathiebuch von 1913 vertritt Scheler gegen Freud die These von verschiedenen Energieformen der menschlichen Existenz: »Es kommt nach unserer Meinung allen Schichten unserer seelischen Existenz, von der sinnlichen Empfindung angefangen bis zu den höchsten geistigen Akten, ein selbständiges Maß von seelischer Energie zu, das durchaus nicht aus der Triebenergie der libido hergenommen ist. Wohl mag bei der Begrenztheit der seelischen Gesamtenergie eines Menschen eine übermäßige, der Har-

sprechen), aus der ein »einheitliches und lebendig-inhaltsvolles Kulturideal« hervorgehen werde (GW I, 270).¹² Diese Vorstellung liegt ganz auf der Linie des Kulturbegriffs von R. Eucken – sie verlor jedoch an Überzeugungskraft, je mehr sich Scheler mit der sehr viel radikaleren Unterscheidungskunst der Phänomenologie vertraut gemacht hatte, und für viele Jahre trat die Frage nach der Einheit von Geist und Leben wieder in den Hintergrund, bis sie in den zwanziger Jahren zu der bekannten metaphysischen Anthropologie Schelers führte.

Es scheint, daß es vor allem die Ethik und die von ihr geforderte allgemeine Werttheorie gewesen sind, die Scheler veranlaßt haben, die Denkmöglichkeiten der Husserlschen Phänomenologie zu ergreifen und durch sie über die theoretischen Horizonte von R. Euckens modifiziertem Neukantianismus hinauszugehen. Einige standpunkt-indifferente Arbeitsprojekte hat er dabei jedoch weiterzuführen gesucht. Scheler sollte, vermittelt durch Eucken, für die Kuno-Fischer-Festschrift *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*¹³ den Forschungsüberblick über die Ethik schreiben. Diese Aufgabe hat er 1903 aus äußeren Gründen seinem Nachfolger in der Redaktion der Kantstudien, B. Bauch, überlassen müssen. Die begrenzte Fragestellung eines Forschungsüberblicks erweiterte sich ihm noch in Jena zum Projekt einer Einführung in die Ethik der Gegenwart, das er, parallel zu dem ebenfalls nicht vollendeten Projekt einer Einführung in die Erkenntnistheorie, nach seiner Habilitation nach München (1906) eifrig zu realisieren versuchte. In München wurde er schließlich öffentlich als »Lehrer der Ethik« apostrophiert. Aus seinen weitgefächerten »langjährigen Untersuchungen« gingen, wie er wiederholt verkündet hat, das Formalismusbuch und der Forschungsbericht über die Ethik hervor, der im zweiten Jahrgang der *Jahrbücher der Philosophie* 1914 erschienen ist (GW I, 371–409). Diese beiden Schriften stehen in engem Zusammenhang auch mit

monie und dem Gleichgewicht der seelischen Kräfte nicht entsprechende Inanspruchnahme der Energie einer dieser Schichten dazu führen, daß auch den übrigen Schichten hierdurch Energie entzogen wird [...]. Aber dieses Verhältnis ist ein erheblich verwickelteres, als es Freud voraussetzt.« (Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß, Halle a. S. 1913, S. 113 f.)

¹³ Die Festschrift ist von Wilhelm Windelband herausgegeben worden; eine zweite, verbesserte und um das Kapitel Naturphilosophie (Autor: Theodor Lipps) erweiterte Auflage erschien in Heidelberg 1907.

den drei umfangreichen Abhandlungen, die Scheler nach jahrelangem Schweigen 1912/1913 veröffentlicht hat: die Abhandlungen *Über Selbstdäuschungen*, *Über Ressentiment und moralisches Werturteil* und *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*.¹⁴

Als ausgesprochen schwierig erwies sich die Durchführung des Korrelationsgesetzes zwischen Person und den (hauptsächlich ethischen) Werten, nachdem Scheler sich auf die Aufstellung einer objektiven und ewigen Wertrangordnung eingelassen hatte. Irgendwann in den Jahren nach seiner Dissertation ist er zu der Überzeugung gelangt, daß den Werten ein im Fühlen erfahrbares objektives Sein zuzusprechen sei. Außerdem hatte er einzusehen gelernt, daß es nicht bloß die drei Grundwertarten gibt, die von den drei speziellen Werttheorien der Ethik, der Ästhetik und der Lehre von den Erkenntniswerten erforscht werden, sondern in jedem dieser drei Bereiche gebe es noch eine Vielzahl weiterer, den Grundwerten unterzuordnender Werte. So mußten sich auch die Grundwertarten einer allgemeinen und übergreifenden Rangordnung einfügen, die das gesamte Reich der Werte durchdrang. Das auf der phänomenologischen Grunderkenntnis von der Intentionalität der Bewußtseinsakte beruhende Korrelationsgesetz fordert durchgehend eine Entsprechung zwischen Akt und Gegenstand. Wo immer es selbstständig bestehende Gegenstände gibt, muß ihnen eine nicht minder unabhängig bestehende Aktart entsprechen, und umgekehrt: wo immer es unabhängige Aktarten gibt, muß ihnen eine entsprechend unabhängige Gegenstandssphäre zugeordnet werden können. Die Aktart des Fühlens reichte nicht aus, die Über- und Unterordnung von Werten zu klären, die nichtsdestoweniger unzweideutig »erlebt« werden könne. Vermutlich hat Scheler die Grundzüge der ihm evident gegebenen Wert-

¹⁴ Über Selbstdäuschungen, in: Zeitschrift für Pathopsychologie 1 (1912), S. 87–163; später umgearbeitet und erweitert unter dem Titel *Idole der Selbsterkenntnis* (1915), nun in GW III, S. 213–292; Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathopsychologie der Kultur, in: Zeitschrift für Pathopsychologie 1 (1912), S. 268–368; später umgearbeitet und erweitert unter dem Titel *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1915), jetzt in GW III, 33–147; die Schrift über die Sympathiegefühle erschien separat bei Niemeyer in Halle 1913, eine wesentlich erweiterte zweite Auflage unter dem Titel *Wesen und Formen der Sympathie* 1923 bei F. Cohen in Bonn, jetzt in GW VII, S. 7–258. Ich zitiere im folgenden die ursprünglichen Fassungen von 1912 und 1913.

rangordnung als heuristisches Instrument benutzt, die jeweils korrelativen Aktarten aufzudecken, da er meistens von der Vorordnung der Gegenstände vor den sie erfassenden Aktarten ausgegangen ist. So setzte er für die evidente Erfahrung des höheren oder niedrigeren Ranges bestimmter Werte die Aktarten des Vorziehens und Nachsetzens ein, und für das geschichtlich nicht zu leugnende Faktum der Entdeckung neuer Werte, die über die bereits bestehende bzw. entdeckte Wertewelt hinausgingen, und für das nicht minder gesicherte geschichtliche Faktum der Revolutionierung überliefelter Wertsysteme setzte er unter Berufung auf F. Brentano »Liebe« und »Haß« ein. Mit solchen terminologischen Festlegungen mutet er der Sprache zwar einige Gewaltsamkeit und Mißverständlichkeit zu, doch so etwas hat einen Philosophen selten beunruhigt, auch Scheler nicht. Viel wichtiger ist vielmehr die Frage, ob die Terminologisierung sachlich treffend ist und ob sie konsequent und wenigstens in diesem Sinne widerspruchsfrei durchgehalten wird. Dies läßt sich für Scheler jedoch nicht in allen Fällen behaupten.

Scheler hat in seiner Lehre von der Wertrangordnung, in der er das zentrale Lehrstück der Werttheorie gesehen hat, das phänomenologische Gesetz der Korrelativität nicht rein durchzuführen vermocht, so daß er zu unterschiedlichen Konzeptionen gelangt ist; sie wirken sich naturgemäß auch auf das Verständnis der Grundstruktur Person-Wert aus. Scheler konzediert, daß sich nicht alle Werte als die intentionalen Gegenstände geistiger Fühlakte verstehen lassen. Die Werte des Angenehmen und des Unangenehmen gehen auf leiblich bedingte Funktionen zurück – sollte man deshalb das Angenehme und Unangenehme aus der Werttheorie ausklammern, ebenso diejenigen überlieferten Werttheorien, die die Werte auf Lust, also auf die Lebenskraft zurückgeführt haben? Dazu hatte das Faktum des Lebens für Scheler eine viel zu große Bedeutung, wie die Biologievorlesung vom Wintersemester 1908/09 deutlich macht (GW XIV, 257–361). So umfaßt seine Wertrangordnung eben nicht nur geistige Aktarten und deren objektive Wertgehalte, sondern auch die Wertgegebenheiten der Lebensfunktionen. Deshalb konnte auch nicht mehr allein die Geistperson als Korrelat zum Reich der Werte aufgefaßt, es mußte auch das psychophysische Ich hinzugenommen werden. Welchen Einheitssinn konnte man dann noch dem Reich der Werte zuschreiben, wenn es einerseits den Funktionen des Lebens, andererseits den Akten des Geistes korrelierte? Müßte dann nicht eher »der Mensch«, das psychophysische Ich zusammen mit der Geistperson, zum eigent-

lichen Korrelat des Reiches der Werte erklärt werden, wie es in Schelers Habilitationsschrift anklingt? Müßte die Wertrangordnung, indem sie über die Sphäre geistiger Aktarten hinausging, nicht bloß eine Einheitsidee für das »Gefüge« und die Hierarchie der geistigen Aktarten in der Person, sondern auch eine Einheitsidee gemeinsam für Person und Ich fordern? Scheler hat in seiner Dissertation anfangs in Erwägung gezogen, ob nicht die Religion die drei unabhängig voneinander bestehenden Wertbereiche zu integrieren vermöchte, doch hat er diese Idee zurückgewiesen, da die Religion selber in die Geschichte der Desintegration der Wertbereiche involviert sei (GW I, 13 f.). Von dem dieser Überlegung zugrunde liegenden bloßen Nebeneinander unabhängiger Wertgattungen hat er sich bereits in seiner Habilitationsschrift distanziert (vgl. GW I, 269 f.). Offen geblieben ist aber die Frage, wieviele unabhängige Wertbereiche es gibt und wie sie einander zuzuordnen bzw. in eine Rangordnung einzuordnen wären. Implizite hat Scheler in seiner Dissertation die religiösen Werte als vierten Wertbereich anerkannt, wovon er bald darauf jedoch wieder abgegangen zu sein scheint. In seinen Vorlesungen über *Arbeit und Erkenntnis* im Münchener Volksbildungverein hat er 1909 eine andere Rangordnung von vier Wertarten aufgestellt: 1. die Lustwerte, 2. die Nützlichkeitswerte, 3. die vitalen Werte und 4. die Geisteswerte¹⁵ – die religiösen Werte werden hier also überhaupt nicht mehr als eine selbständige Wertart aufgeführt. Im Formalismusbuch werden sie hingegen wieder in die Wertrangordnung aufgenommen; sie bilden die Spitze der Rangordnung, die in absteigender Linie noch die geistigen bzw. Kulturwerte, die vitalen und schließlich die sinnlichen Werte umfaßt. Hier aber haben nun die Nützlichkeitswerte ihre Selbständigkeit verloren, sie werden einfach dem untersten Wertrang der sinnlichen Werte zugeordnet. Im Sympathiebuch ist Scheler noch um einiges sorgloser. An einer Stelle scheint er sich mit drei Wertgattungen zufrieden zu geben: die »vitalen Werte« umfassen Kategorien wie edel, gemein, schlecht, die »seelischen Werte« beziehen sich, ganz anders als im Formalismusbuch, auf Erkenntnis, Schönheit und auf Kulturwerte generell (Sympathiebuch 1913 a.a.O., 70), während an einer anderen Stelle vier Wert-

¹⁵ Vgl. das Programm des Volksbildungvereins München. Zyklus pädagogischer Vorlesungen. Erstes Vorlesungsjahr 1908/09, VI. Vorlesung. Ein Exemplar dieses Programms befindet sich im Alois-Fischer-Nachlaß der Bayerischen Staatsbibliothek München; den Hinweis auf das Programm verdanke ich Eberhard Avé-Lallemant.

gruppen unterschieden werden: die sinnlichen, vitalen, geistigen und heiligen Werte – diese Rangordnung, die auch im Formalismusbuch vertreten wird, scheint aus Schelers Rückkehr zu einem vertieften katholischen Glaubensleben hervorgegangen zu sein. Wo aber sind die Argumente geblieben, die für Scheler zur Zeit seiner intensivsten Auseinandersetzung mit dem Pragmatismus für die Selbständigkeit der Nützlichkeitswerte gegenüber den sinnlichen Werten des Angenehmen und Unangenehmen ausschlaggebend waren? Wie der Ressentimentaufsatz zeigt, wußte er genau, welche große Bedeutung die Nützlichkeitswerte im Zeitalter des Industrialismus angenommen haben – sollte für ihn die große Auseinandersetzung zwischen dem christlichen Ethos und dem Geist des Kapitalismus bereits durch die Unterordnung der Nützlichkeitswerte unter das Streben nach Lust entschieden sein? Wo bleiben die Überlegungen zur »natürlichen Weltanschauung«, die den Werten einen »Sitz im Leben« zugewiesen haben, wohingegen die absolute Wertrangordnung des Formalismusbuchs der Intention nach über aller sozialen und geschichtlichen Realität schwebt? Die Studie über das Ressentiment reflektiert zwar das Problem der gesellschaftlichen Realisierung von Wertrangordnungen, aber unter dem negativen Vorzeichen der Ressentimentbildung. Es scheint, daß bei Scheler alle geschichtlichen Wertrangordnungen dem Verdikt der Ressentimentbildung verfallen, wenn und sofern sie nicht auf der Linie einer absoluten Wertrangordnung liegen. Die absolute Wertrangordnung, die Scheler aufstellt, beruht auf dem Ethos des Christentums, jenes Christentums, das noch nicht unter den Bedingungen der modernen Geistesbildung verfälscht worden ist: Scheler knüpft an das Christentum eines romantisch interpretierten Mittelalters an. Mit solchen Überlegungen relativiert Scheler die absolute Wertrangordnung auf die Geschichte des Entstehens und Vergehens von Weltanschauungen. Dies führt jedoch noch keineswegs zu einer geschichtlichen Relativierung der Wertrangordnung als solcher, sondern stellt nur eine geschichtliche Relativierung ihrer Erkenntnis und Realisierung dar – der Mensch, die menschliche Gemeinschaft sei fähig geworden für eine adäquate Einstellung zu den ewigen Werteordnungen, nur die Fühlfähigkeit der Menschheit, nicht die ewige Werteordnung habe sich in der Geschichte gewandelt. Die geistigen Aktarten der Person »funktionalisieren« sich zu ihrer Besonderheit, sobald der menschliche Geist auf die ewigen, vorgegebenen Wesenheiten und Wesenszusammenhänge stößt. Mit der Lehre von der Funktionalisierung des menschlichen Geistes, die Schelers

radikalste Abwendung von der Transzentalphilosophie Kants und Husserls darstellt, überträgt Scheler die scheinbar rein systematische Grundkorrelation Person-Wert auf einen Geschichtsprozeß, in dem sich (absolute) Person und Universum mit allen ihren Potentialitäten progressiv wechselseitig durchdringen.