

Christian Bermes et al. (Hg.)

---

# Person und Wert

Scheiers »Formalismus« -  
Perspektiven und Wirkungen

ALBER PHÄNOMENOLOGIE





ALBER PHÄNOMENOLOGIE



Zu diesem Buch:

Max Scheler entwickelt die Frage nach ›Person‹ und ›Wert‹ in seiner 1913/1916 veröffentlichten Schrift *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* im Rahmen einer phänomenologisch geprägten Philosophie und als Gegenentwurf zur Kantischen Ethik. Die in diesem Werk von Scheler durchgeführten Analysen sind für die Grundlegung der Ethik wie auch für die Begründung einer phänomenologischen Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert wegweisend geworden.

Die Beiträge des Sammelbandes diskutieren einerseits die philosophiehistorische Bedeutung, die dem Schelerschen *Magnum opus* zukommt, und sie loten andererseits die systematische Reichweite der Schelerschen Untersuchungen im Kontext gegenwärtiger Problemstellungen aus.

About this book:

In his publication of 1913/1916 entitled *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* Max Scheler develops the question of 'person' and 'value' within the framework of a phenomenologically influenced philosophy and as a counter-model to Kantian ethics. The analyses undertaken by Scheler in this work have determined the path of the foundation of ethics as well as the establishment of a phenomenological epistemology in the 20th century. The papers in this anthology discuss on the one hand the meaning which Scheler's *magnum opus* has for the history of philosophy, and on the other hand they plumb the systematic range of Scheler's investigations in the context of contemporary problem areas.

Die Herausgeber:

*Christian Bermes*, Wissenschaftlicher Assistent im Fach Philosophie an der Universität Trier; Geschäftsführer der Max-Scheler-Gesellschaft; Geschäftsführer des Instituts für Medien und Kultur an der Universität Trier.

*Wolfhart Henckmann*, Professor für Philosophie an der Ludwig-Maximilian-Universität in München, Honorarprofessor der Shandong Teachers Universität in Jinan (VR China), Präsident der Max-Scheler-Gesellschaft.

*Heinz Leonardy*, Professor für Philosophie an der Université Catholique de Louvain, Vizepräsident der Max-Scheler-Gesellschaft. Ehemaliger Mitarbeiter des Husserl-Archivs zu Löwen.

Christian Bermes,  
Wolfhart Henckmann,  
Heinz Leonardy (Hrsg.)

Person und Wert

# PHÄNOMENOLOGIE

## Texte und Kontexte

Herausgegeben von

Karl-Heinz Lembeck, Ernst Wolfgang Orth  
und Hans Rainer Sepp

## II. KONTEXTE

### Band 9

Wissenschaftlicher Beirat

Rudolf Bernet, Leuven

Kah Kyung Cho, Buffalo

Jean-François Courtine, Paris

Renato Cristin, Trieste

Klaus Held, Wuppertal

William McKenna, Oxford/USA

Jiro Watanabe, Tokyo

Christian Bermes,  
Wolfhart Henckmann,  
Heinz Leonardy (Hrsg.)

# Person und Wert

Schelers »Formalismus« –  
Perspektiven und Wirkungen

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Gedruckt mit Unterstützung der  
Fritz Thyssen Stiftung, Köln

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Person und Wert** : Schelers »Formalismus« –  
Perspektiven und Wirkungen / Christian Bermes ... (Hrsg.). –  
Freiburg (Breisgau) ; München : Alber, 2000  
(Phänomenologie : 2, Kontexte ; Bd. 9)  
ISBN 3-495-47970-8

Texterfassung: in der Verantwortung der Herausgeber

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany  
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 2000  
Einbandgestaltung: Eberle & Kaiser, Freiburg  
Einband gesetzt in der Rotis SemiSerif von Otl Aicher  
Satzherstellung: SatzWeise, Föhren  
Inhalt gesetzt in der Aldus und Gill Sans  
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 2000  
ISBN 3-495-47970-8

# Inhalt

Vorwort . . . . .	9
Einleitung:	
<i>Wolfhart Henckmann:</i> Person und Wert. Zur Genesis einer Problemstellung . . . . .	11
<i>Robert Spaemann:</i> Daseinsrelativität der Werte . . . . .	29
<i>Michael Gabel:</i> Phänomenologische Rekonstruktion personaler Akte . . . . .	47
<i>Urbano Ferrer:</i> Identität und Relation im Begriff der Person . . . . .	73
<i>Hans Rainer Sepp:</i> Max Schelers Begriff des Ethos . . . . .	89
<i>Rolf Lachmann:</i> Ethos ohne Ethik? Perspektiven der Wertethik . . . . .	100
<i>Christian Krijnen:</i> Der ›Formalismus‹ in der materialen Wertethik Max Schelers . . . . .	120
<i>Christian Bermes:</i> Geist und Leib. Phänomenologie der Person bei Scheler und Merleau-Ponty . . . . .	139

<i>Johannes Schaber:</i> Zwischen Thomas von Aquin und Kant. Max Schelers Augustinus-Rezeption . . . . .	162
<i>Peter H. Spader:</i> Scheler's Ethics vs. the Ethics of Success . . . . .	192
<i>Eberhard Avé-Lallemant:</i> Orientierungssuche im Zeitalter der Kulturkreise – Eine Konstante im Werk Max Schelers . . . . .	204
<i>Henri Leroux:</i> La valeur européenne du formalisme . . . . .	231
<i>Eugene Kelly:</i> Vom Ursprung des Menschen bei Max Scheler . . . . .	252
<i>Manfred S. Frings:</i> Politik und Moral . . . . .	272
<i>Hans Maier:</i> Die Grundwertedebatte in der Bundesrepublik Deutschland 1976–1999 . . . . .	285
Hinweise zu den Autoren . . . . .	304



# Vorwort

Der vorliegende Band versammelt die Referate, die anlässlich des *IV. Internationalen Max-Scheler-Kolloquiums* vom 26. bis 29. Mai 1999 unter dem Titel *Person und Wert* in Ottobeuren vorgetragen wurden.

Im Zentrum der vorliegenden Beiträge steht die Diskussion des Schelerschen Hauptwerks *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16). Der immer noch wirksame Markstein, den Scheler mit dieser Schrift hinsichtlich der Frage nach der Personalität des Menschen und dem Problem der Werte im 20. Jahrhundert gesetzt hat, wird von den Autoren mit Blick auf historische und aktuelle Fragen der Ethik und Sozialphilosophie erörtert, auf seine Tragfähigkeit unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen hin untersucht und perspektivisch weiterentwickelt.

Die Herausgeber des vorliegenden Bandes und Veranstalter der Tagung haben besonders der *Fritz Thyssen Stiftung* gegenüber ihren Dank auszusprechen, ohne deren finanzielle Unterstützung weder die international ausgerichtete Tagung noch die Publikation dieses Sammelbandes möglich gewesen wäre.

Dank sagen möchten wir auch Abt Altthaler von der Benediktinerabtei Ottobeuren, der seine traditionsreiche und wohlversorgte Tagungsstätte der *Max-Scheler-Gesellschaft* zur Verfügung gestellt hat.

C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy



# 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 Teilstruktur.

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 Gegenteil 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:<sup>1</sup> »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-

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* § 7.

stellen.<sup>2</sup> 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 Schellers 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 »Wesenszusammenhänge 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

<sup>2</sup> Martin Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 24, Frankfurt a. M. 1975, S. 28 ff.



überlagert gegebenen »Sachen« (Thematiken) herauszuschälen sucht, und nicht zuletzt widerspräche 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 Wesensschau 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 Logik<sup>3</sup> hat einstampfen lassen (um die Jahreswende 1906/07), scheint er auch seine erste Werttheorie verworfen zu haben. Dies würde mit dem Typus seines Philosophierens

<sup>3</sup> 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.«<sup>4</sup> 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 machte.

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-

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

anschaulich anders ausgerichteteten 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.<sup>5</sup> Zum anderen läßt seine frühe Konzeption des Gefühls den Versuch erkennen, das Subjekt des Wertfühlens 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,

<sup>5</sup> Vgl. Wilhelm Windelband, *Kritische oder genetische Methode?* (1883), in: Ders., *Präluken. 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 Wissenssoziologie 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 Wertrelativismus unvermeidbar.

Der Wertrelativismus 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 unseres<sup>6</sup> 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 Wertrelativismus begründet.

<sup>6</sup> 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 Wertfühlers einer Fülle von Mißverständnissen aus.

Das Motiv des sittlichen und erkenntnistheoretischen Absolutismus führt zwangsläufig zu einer Totalität-garantierenden, systematischen Philosophie, und das allgemeinste und effektivste Mittel der Phänomenologie zur Durchführung einer solchen Systematik besteht im Gesetz der Korrelativität von Akt und Gegenstand des Aktes.<sup>7</sup> So betrachtet bilden die von N. Hartmann einander entgegengesetzten Erkenntnistypen des Problem- und des Systemdenkens<sup>8</sup> 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.

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

<sup>8</sup> 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,<sup>9</sup> wenn auch nicht im platonischen Sinne eines unabhängig vom Wertfühlen bestehenden »Wertehimmels«;<sup>10</sup> 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 transzendentalphilosophische 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-

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

<sup>10</sup> 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 transzendentalphilosophischen 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 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 transzendente 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.<sup>11</sup> 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 Schellers 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 Habilitationsschrift der Unterschied zwischen den psychischen Funktionen und den verschiedenen Arten menschlicher Geistestätigkeit 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 Geistestätigkeit, 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 Geistestätigkeit 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

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

<sup>0</sup> 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).<sup>12</sup> 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*<sup>13</sup> 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 Umhabilitation 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.)

<sup>13</sup> 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 Selbsttäuschungen*, *Über Ressentiment und moralisches Werturteil* und *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*.<sup>14</sup>

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 selbständig 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-

<sup>14</sup> *Über Selbsttäuschungen*, 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 überlieferter 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 konzidiert, 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 Schellers 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 Volksbildungsverein hat er 1909 eine andere Rangordnung von vier Wertarten aufgestellt: 1. die Lustwerte, 2. die Nützlichkeitswerte, 3. die vitalen Werte und 4. die Geisteswerte<sup>15</sup> – 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 der einen 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-

<sup>15</sup> Vgl. das Programm des Volksbildungsvereins München. Zyklus pädagogischer Vorlesungen. Erstes Vorlesungsjahr 1908/09, VI. Vorlesung. Ein Exemplar dieses Programms befindet sich im Aloys-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 Gefühlbarkeit 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 Transzendentalphilosophie 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.



## Daseinsrelativität der Werte

Von Gut und Böse redet niemand mehr, der intellektuell etwas auf sich hält. Von Werten reden heute alle. Parteien debattieren über Grundwerte. Unsere Verfassung wird als Werteordnung verstanden. Und ob wir in einer Zeit des Werteverfalls oder des Wertewandels leben, wird landauf landab erörtert. Die Kirchen empfehlen sich der Gesellschaft weniger durch den Anspruch, den Willen Gottes kundzutun und die Auferstehung von den Toten zu bezeugen als durch das Angebot, die Gesellschaft durch Wertevermittlung zu stabilisieren und der Jugend Wertorientierung zu geben. Die Nato soll der Verteidigung der westlichen Wertegemeinschaft dienen und neuerdings auch deren offensiver Ausdehnung. Insofern scheint die Wertphilosophie zur herrschenden Philosophie der westlichen Welt geworden zu sein. Aber ich nehme an, daß bei Max Scheler darüber keine rechte Freude aufgekommen wäre. Man wird an Heines Wort über die Hegelsche Philosophie erinnert: Sie wurde dünner und dünner und verbreitete sich schließlich über ganz Deutschland. Hegel selbst schreibt einmal, daß das Exoterische und gesellschaftlich Wirksame einer Philosophie immer das Unphilosophische an ihr ist. »Die Menge wird niemals Philosoph sein« – mit diesem Platonzitat beginnt Scheler selbst seinen letzten Aufsatz *Philosophische Weltanschauung* (GW IX, 73).

Die Einführung des Wertbegriffs in die Philosophie war von Anfang an mit einer Zweideutigkeit behaftet. Sie kann nämlich interpretiert werden als Kompensation eines Defizits und mit dessen theoretischem Mangel behaftet, oder aber als eine gedankliche und begriffliche Ausdifferenzierung mit theoretisch bedeutendem Gewinn. Die Kompensation bezöge sich auf die neuzeitliche Reduktion des Seins auf bloßes Vorhandensein, wie sie etwa in David Humes Sein-Sollen-Antithese zum Ausdruck kommt. Diese Reduktion macht es notwendig, den aus dem Sein eliminierten Aspekt des bonum nun als »Wert« sozusagen von außen wieder an die Wirklichkeit

heranzutragen. Dabei liegt es nahe, diesen Aspekt als Ergebnis des Wertens von Subjekten zu betrachten, ein Aspekt, der der Wirklichkeit jeweils sozusagen übergestülpt wird. Ausdifferenzierung, das würde eher positiv heißen: Um die klassische Formel »*omne ens est bonum*« über den Status einer Leerformel zu erheben, bedarf es einer begrifflichen Trennung dessen, was mit »ens« und dessen, was mit »bonum« gesagt ist. Dabei fiel ja der Begriff des *bonum* niemals, außer für die Stoa, mit dem Begriff des sittlich Guten zusammen, sondern war der Oberbegriff, der das sittlich Gute unter sich befaßte. Genau das gilt auch für den Begriff des Wertes im Sinne von Scheler. Nicht alle Werte sind sittliche. Für Schelers Begriff des Wertes ist es außerdem wesentlich, daß er eine unendliche Vielzahl von Werten unter sich befaßt. Diese Werte können nicht gleichgesetzt werden mit Gütern, weil sie die Formalobjekte sind, unter denen allererst Dinge als Güter erscheinen können. So wie der Satz »*omne ens est verum*« nur sinnvoll ist, wenn die Welt uns nicht ein unlesbares Gesicht zukehrt, das aus unzusammenhängenden Einzelimpressionen besteht, sondern wenn diese Impressionen apriorisch strukturiert sind. Wir können Dinge zählen, aber wir können das nur, weil wir über Zahlen verfügen, die wir nicht aus Dingen abstrahiert haben. Und mit Zahlen hat ja die Wertphilosophie die Werte gern verglichen. Zahlen und Werte haben auch dies miteinander gemeinsam, daß sie ins Unendliche gehen, also mehr sind als wir aktual erkennen, und daß wir deshalb immer neue entdecken können. Man könnte sagen, daß Scheler für die Einsicht in das Wesen des Wertes das bedeutet, was Frege bedeutet für die Einsicht in das, was eine Zahl ist.

Was nun den Begriff des Wertes betrifft, so ist der Gebrauch, der in den öffentlichen Diskursen von ihm in der Regel gemacht wird, ganz von der ersten Alternative bestimmt, die ich nannte, also der »kompensatorischen«. Hinter der Rede von Werten steht die vage Vorstellung daß uns die moderne, per definitionem materialistische Naturwissenschaft darüber belehrt, was die Wirklichkeit ist. Menschliche Gesellschaften aber brauchen, um gemeinsam leben, sich verständigen und handeln zu können, darüber hinaus so etwas wie gemeinsame Wertschätzungen. Da es keine objektiven Gründe für diese Wertschätzungen gibt, ist deren oberstes Kriterium der faktische Konsens in einer bestimmten Zivilisation und, in der westlichen Zivilisation, darüber hinaus die Überzeugung von der Konsensfähigkeit für alle gutwilligen Menschen. Ich will dabei schon zu Anfang auf die *petitio principii* hinweisen, die in diesem Konzept

steckt. Werte dienen danach nämlich einem gemeinsamen Zweck, also zum Beispiel dem Frieden, der Kooperation, der Befriedigung der elementaren Interessen aller vom Handeln Anderer Betroffenen. So sind zum Beispiel für Hans Küng Friede und Überleben der Menschheit die Ziele, im Verhältnis zu denen jedes Ethos instrumentelle Funktion hat.<sup>1</sup> Daß Friede und Überleben der Menschheit ihrerseits Werte und zwar die höchsten sind, muß dabei vorausgesetzt, kann aber theoretisch nicht formuliert werden. »Wir brauchen Werte« heißt es. Aber solange Werte etwas sind, was man braucht und nicht etwas, was darüber entscheidet, was man braucht, ist in Wirklichkeit von etwas anderem die Rede als von dem, wovon Scheler sprach.

## I.

Ich möchte im folgenden versuchen, den fundamentalen Unterschied zwischen Schelers Wertethik und der Funktion des Wertbegriffs in den öffentlichen Diskursen der Gegenwart aufzuweisen anhand des für jede Ethik zentralen Problems des Verhältnisses der Absolutheit des Sittlichen und der Pluralität und Relativität geschichtlicher Ethosformen. In den gegenwärtigen öffentlichen Debatten ist dieses Verhältnis ein antinomisches und dialektisches. Relativismus in der Ethik und Verabsolutierung des eigenen, das heißt des spätbürgerlichen individualistischen Ethos der westlichen Zivilisation stehen unvermittelt nebeneinander, und jede der beiden Positionen treibt die entgegengesetzte und damit die eigene Aufhebung bewußtlos aus sich hervor. So soll der Relativismus, der Verzicht auf unbedingte Wahrheitsansprüche, Bedingung friedlicher Koexistenz sein. Diese aber soll – in einem ganz und gar nicht hypothetischen Sinn – von allen diskussionslos als höchster Wert anerkannt werden. Ein anderes Beispiel für diese Dialektik: In der Menschenrechtsdebatte wird von den westlichen Ländern ein naturrechtlicher Anspruch mit universaler Geltung erhoben. Andere Länder wie zum Beispiel China weisen diesen Anspruch mit einem Argument zurück, das selbst wieder aus Europa stammt und für das seinerseits nun universelle Geltung beansprucht wird, das Argument des Kulturrelativismus. Die europäische Naturrechtsidee, so sagt man, ist Ausdruck eines westlichen

<sup>1</sup> Vgl. Hans Küng, Projekt Weltethos, München 1990.

Wertesystems, dem gegenüber andere Wertesysteme für ihren Bereich gleichen Respekt verdienen. (Daß fremde Wertesysteme Respekt verdienen, ist allerdings nun wiederum eine universalistische Behauptung, die relativistisch in Frage gestellt werden kann.) Da der ethische Relativismus in der westlichen Welt die herrschende Doktrin ist, muß Europa seinen Anspruch entweder fallen lassen oder aber ohne weitere Rechtfertigung sein Wertesystem auszubreiten suchen, was hinausläuft auf Kulturimperialismus und was uns der Möglichkeit beraubt, zwischen den wirklich universalen Rechten jedes Menschen und deren europäischer individualistischer Ausprägung zu unterscheiden. Das individualistische Naturrecht der Aufklärung ist ja in der Tat viel eurozentrischer als das aristotelische, das eine sehr große Bandbreite für zivilisatorische Vielfalt kennt. Universalismus und Eurozentrismus, Wertabsolutismus und Wertrelativismus schlagen so in den gegenwärtigen Debatten ständig ineinander um.

Anders bei Scheler. Die Behauptung der Absolutheit der Werte und ihrer Rangordnung einerseits, die Entdeckung der tiefgreifenden Unterschiedlichkeit geschichtlicher Ethosformen andererseits bedingen und stützen einander. Wertmetaphysik und Kulturosoziologie bilden bei Scheler das Ganze einer kohärenten Theorie. Schelers Kritik am herrschenden Relativismus, für den Werte Projektionen subjektiver Wertungen sind, beruht zunächst auf einer phänomenologischen Analyse, die derjenigen Husserls analog ist. Dabei ist wohl die wichtigste Entdeckung oder Wiederentdeckung Schelers die Intentionalität des Fühlens. Wiederentdeckung sage ich, weil das Phänomen auch in älteren Zeiten nicht verborgen war, wenngleich es immer in das Prokrustesbett des Dualismus von Denken und Wollen gepreßt und damit entstellt wurde. Aber es lohnt sich doch darauf hinzuweisen, daß zum Beispiel der große Arnauld gegen die im 17. Jahrhundert dominierende Auffassung Einspruch erhob, Freude sei ein subjektiver Zustand, der verschiedene Ursachen haben könne. Arnauld schrieb, daß Freude nicht nur verschiedene Ursachen sondern verschiedene Formalobjekte habe, durch die sie selbst qualifiziert wird. Freude ist immer Freude über etwas, und dieses worüber ist, so schreibt Arnauld, *causa formalis* nicht *causa efficiens* der Freude.<sup>2</sup> Die Analyse des Werterlebens ergibt, daß Werte weder Produkte noch Ursachen, sondern Gegenstände unseres Fühlens sind. Dieses

<sup>2</sup> Antoine Arnauld, *Dissertation sur le prétendu bonheur des plaisirs des sens*, *Œuvres*, Lausanne 1775–83, X, 62.



intentionale Gefühl muß keineswegs immer von einem adäquaten Gefühlszustand begleitet sein. So können wir die Diskrepanz zwischen dem Strahlenden und Freudigen eines Frühlingsmorgens und unserer eigenen niedergeschlagenen Stimmung besonders schmerzlich wahrnehmen. Und wenn die Freude eines Menschen über ein Geschenk, das wir ihm machen, nur Ursache und nicht Gegenstand unserer eigenen Freude wäre, dann wäre jedes beliebige egoistische Vergnügen prinzipiell nicht von anderer Art als diese Freude. Man könnte dem, der uns einen Blumenstrauß schenkt, nur sagen, daß man sich freut, daß er sich selbst eine Freude gemacht hat auf diese für uns angenehme Art. Dank schulden wir niemandem für das, was er uns zuliebe gern tut. Das alles ist ganz kontraintuitiv. Es ist ein theoretisches Konstrukt, das auf einer falschen Beschreibung dessen beruht, was es zu erklären vorgibt. Das Interessante an Schellers kritischen Überlegungen ist dabei dies: Scheler sieht im ethischen Kulturrelativismus eine verborgene eurozentrische Verabsolutierung der Wertordnung der bürgerlichen Epoche der Neuzeit (vgl. GW II, 305 f.).

Sein Gedanke dabei ist der folgende. Wenn in der fühlenden Wahrnehmung von Werten nicht wirklich etwas Objektives wahrgenommen wird, wenn also Wertungen bewußte oder unbewußte Setzungen sind, dann muß es Gründe für diese Setzungen geben, die von den wahrgenommenen Werten verschieden sind. Es muß den Menschen um etwas gehen, wenn sie Werte setzen oder wählen, und das, worum es ihnen geht, kann nicht wiederum der gewählte Wert sein, denn dieser entspringt ja erst der Setzung. Worum geht es den Menschen also? Es geht ihnen um die Optimierung ihrer Selbsterhaltung, um subjektive Befriedigung, um Förderung der in einer bestimmten historischen Situation gesellschaftlich nützlichen Tätigkeiten und Eigenschaften. Nützlichkeit in diesen Hinsichten ist also der Wert, im Verhältnis zu dem alle anderen Werte gewählt oder gesetzt werden. Genau das aber ist nach Scheler das Kennzeichen des Ethos des bürgerlichen Zeitalters und des Kapitalismus. Indem allen anderen Epochen und Kulturen dieses ethische Kriterium unterstellt wird, entpuppt sich der herrschende Relativismus als Verabsolutierung der Moral der eigenen Gesellschaft, die sozusagen die Wahrheit aller anderen zu sein beansprucht. Die bürgerliche Ethik versteht sich als das Zu-sich-Kommen der eigentlichen Antriebe des Menschen, als Emanzipation der naturalen Basis des Ethos aller früheren Epochen. Darin übrigens ganz ähnlich der griechischen Sophistik, die

entdeckt zu haben beanspruchte, worum es allen Menschen im Grunde geht und immer gegangen ist. Demgegenüber ist Schelers Pluralismus und Kulturalismus viel radikaler. Er geht nicht davon aus, daß alle Menschen, ungeachtet ihrer kulturellen Verschiedenheit, im Grunde dasselbe schätzen und dasselbe verwerfen. Auch er kennt zwar Nietzsches Gestus des Entlarvens, wie vor allem aus seiner Schrift über das Ressentiment hervorgeht. Aber diesem Entlarven vorgeordnet ist immer die *intentio recta* des Phänomenologen, der versucht, mit den Menschen, über deren Sehweise er spricht, in dieselbe Richtung zu blicken und zu fragen, was es da zu sehen gibt. Denn wenn jemand etwas zu sehen glaubt, dann sieht er etwas, sogar wenn das was er sieht, eine Halluzination ist. Auch Halluzinationen sind, wie Scheler überzeugend dartut, Gegenstände und nicht Zustände, und das Halluzinieren ist ein intentionaler Akt, der gar nicht beschrieben werden kann ohne daß der entsprechende intentionale Gegenstand beschrieben würde (GW III, 217 f.). Scheler nimmt also die geschichtlichen Wertordnungen, aus denen sich dann jeweils bestimmte Normensysteme ergeben, in ihrer Differenz ernst. Was von einem Menschen, ja auch was von einem Tier als Wert erlebt wird, *ist* ein Wert, und wir müssen annehmen, daß das Wertreich unendlich ist. »*Omne ens est bonum*«, das kann werttheoretisch so ausgedrückt werden: In allem was ist, können immer wieder neue Qualitäten durch entsprechende Akte des Fühlens zur Anschauung kommen. Wir können uns Personen vorstellen, die eine andere als die menschliche Natur haben und denen Wertqualitäten zugänglich sind, die uns Menschen für immer verschlossen bleiben. Die spezifischen Personwerte würden allerdings auch für diese gelten. Aber wir brauchen nicht zu hypothetischen Annahmen greifen. Ein reales Beispiel haben wir in der Entwicklung der Kunst vor uns. Die Kunst des 20. Jahrhunderts hat uns die ästhetische Qualität von Gegenständen und Oberflächenstrukturen erschlossen, die bis dahin unentdeckt war. Aber da solche Qualitäten objektiv sind, bleiben uns diejenigen nicht verschlossen, die in früheren Epochen den Fokus der Aufmerksamkeit bildeten. Wir können lernen zu sehen, was sie sahen. Und wir können darüber hinaus aufgrund der Entdeckungen der modernen Kunst in den älteren Werken Qualitäten wahrnehmen, die deren Schöpfer möglicherweise selbst nicht wahrgenommen haben. Wie der Künstler sehen lehrt, so auch der sittliche Genius, der unter Umständen als erster und ganz allein einen sittlichen Wert entdeckt, den er dann, vor allem durch sein Vorbild, auch anderen erschließt.

Unter dem Gewicht einer solchen neuen Einsicht werden die Vorzugsregeln eines älteren Ethos nicht einfach obsolet, aber dieses ältere Ethos wird relativiert. So bleibt auch für die großen christlichen Lehrer wie Augustinus oder Thomas von Aquin die antike Wertrangordnung unberührt, nach welcher der Mensch, dem es in seinem Handeln um Ehre und Ruhm geht, edler ist als der, der sich von sinnlichem Egoismus leiten läßt, also der Mäzen edler als der Geizhals und der tapfere Krieger edler als der Feigling. Nur wird dieses Ethos dadurch relativiert, daß unter dem Gesichtspunkt der Gottesliebe die Rechte nicht wissen soll, was die Linke tut, und also Handeln um Ruhmes willen immer noch eine, wenn auch edlere Form des Egoismus ist. So schreibt Augustinus, die Römer seien ihrer ruhmreichen Taten wegen ein edles Volk und hätten den Ruhm, den sie besitzen, verdient. Nur gelte für sie das Wort des Evangeliums: »Sie haben ihren Lohn dahin«. Das heißt, indem sie den Ruhm erhalten haben, den sie verdienen, haben sie, was sie wollten, und können nicht erwarten auch noch zur Seligkeit Gottes zu gelangen.<sup>3</sup> Auch in Dantes *Inferno* gibt es edlere und unedlere Menschen. Ähnliches gilt für die christliche Demut, die in der aristotelischen Ethik keinen Platz hat. Nur wer den Wert der Ehre zu schätzen weiß, kann eine Tugend besitzen, die auf das Gut der Ehre um eines höheren Gutes willen verzichten läßt. So dachte übrigens auch Gandhi, wenn er den Gewaltverzicht lehrte. Gewaltlosigkeit war für ihn die höchste Form der Tapferkeit, und er erklärte mehrmals, daß ihm Gewalt lieber sei als Gewaltlosigkeit aus Feigheit oder Gewaltlosigkeit verbunden mit Haß und Ressentiment.

Das reichere, auf breiterer Wertintuition beruhende Ethos bedeutet nicht die Negation, sondern die Relativierung der Werteinsichten eines niedrigeren. Manchmal allerdings bedeutet es auch die Kritik seiner immanenten Vorzugsregeln, wenn diese nämlich auf Täuschungen beruhen, deren Quellen aufgedeckt werden können. Diese Quellen sind immer subjektive Interessen, die sich der Wert Einsicht in den Weg stellen. Das wichtigste wertfälschende Interesse ist für Scheler wie für Nietzsche das Ressentiment, also das Interesse des Schwachen, sein Selbstwertgefühl und seinen Status durch eine Umwertung der Werte aufzubessern. Der erste, der meines Wissens Schwäche als die eigentliche Quelle alles Bösen aufzuzeigen versuchte, war übrigens Rousseau. Gottes Güte folgt für Rousseau analytisch

<sup>3</sup> Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei* V, 14–16.



aus seiner Allmacht.<sup>4</sup> Aber das wäre wohl in den Augen Schelers selbst bereits eine Ressentimenttheorie, weil hier das Böse gar nicht eigentlich böse, sondern nur unvermeidliche Folge des eigentlich Bösen, nämlich der Ungleichheit ist. Für Scheler ist dagegen erst diese Folge der Schwäche böse, aber das kann sie nur sein, wenn sie nicht eine notwendige Folge ist, sondern nur eine mögliche. Man kann nämlich auch gegen das eigene Interesse an der Hierarchie der Werte festhalten. Auf die Fälschung der Werte verzichten, obgleich man dadurch seinen Status verbessern könnte, zeigt allerdings bereits eine gewisse Ichstärke, die ihr Selbstwertgefühl nicht aus dem Vergleich mit anderen zieht.

Die Pluralität der geschichtlichen Ethosformen nicht nur, sondern der Vorzugsregeln jeder Art von Wertschätzung beruht nach Scheler auf einer Verschiedenheit von Interessen. Und zwar nicht so, wie zum Beispiel der Marxismus will, daß Werte nur Ausdruck von Interessen sind. Diese Auffassung wird im *Formalismus* einer schlagenden Kritik unterzogen. Warum, so schreibt Scheler zum Beispiel, wird ein Arbeiter von seinen Kollegen getadelt und verachtet, weil er, seiner persönlichen Interessenlage folgend, sich am Streik nicht beteiligt? (vgl. GW II, 187 f.) Er schadet der gemeinsamen Sache, so sagt man. Aber warum soll ihn die gemeinsame Sache interessieren, falls sein eigener Vorteil größer ist, wenn er die gemeinsame Sache ignoriert? Man könnte ihm im Interesse der Gruppe die Sache verleiden durch Nachteile, die man ihm einbrockt. Aber woher darüber hinaus der Tadel, woher die moralische Verachtung? Weil, so antwortet Scheler, Solidarität ein Wert ist, der sich nicht einfach aus Interessen ableiten läßt. Allerdings wird dieser Wert gesellschaftlich nur anerkannt, wenn die fundamentalen Interessen der Gesellschaft dieser Anerkennung nicht im Weg stehen.

Und hier bin ich nun bei Schelers Erklärung des ethischen Pluralismus. Scheler vertritt dezidiert die These, daß Ethosformen nur dann gesellschaftliche Relevanz gewinnen, wenn das nützlich ist für die basale, gesellschaftsstabilisierende Bedürfnisbefriedigung. Scheler lobt deshalb den Utilitarismus als diejenige Theorie, die dieses Geheimnis ausplaudert (vgl. GW II, 188). Nützlichkeit ist das fundamentale Selektionskriterium gesellschaftlicher Moralen. Dies allerdings auszusprechen ist gerade nicht nützlich. Der Utilitarismus – wie übrigens jeder Konsequenzialismus – widerspricht sich inso-

<sup>4</sup> Vgl. Jean Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, ed. Garnier S. 342, Anm.

fern selbst, als das Nützliche viel stabiler gewährleistet ist, wenn es sich als »gut« in einem nicht auf Nutzen bezogenen Sinne empfiehlt. So war die Staatstheorie von Thomas Hobbes den absolutistischen Herrschern seiner Zeit gar nicht willkommen, obgleich diese Theorie den Absolutismus rechtfertigte. Aber indem sie das göttliche Recht der Könige aus dem wohlverstandenen Egoismus der Bürger ableitete, beraubte sie es jenes Glanzes, der nach Überzeugung der Zeit besser geeignet war, es zu stabilisieren als die rationale Deduktion seiner Vernünftigkeit. Nützlichkeit ist, so zeigt Scheler, nicht das Wesen der Werte, auch nicht der gesellschaftlich geltenden, also nützlichen. Die christlichen Märtyrer, die ihren Glauben bezeugten, hatten keinen Nutzen im Auge, auch nicht den der Kirche. Aber das gilt auch für den, der gesellschaftlich Nützliches tut unter Aufopferung eigener Interessen, also zum Beispiel der tapfere Soldat, der sein Land gegen äußere Feinde oder der Widerstandskämpfer der es gegen eine tyrannische Herrschaft verteidigt. Sie werden auch dann geehrt, wenn der Kampf verloren ging. Und dies nicht nur im Blick auf künftige Kämpfe, sondern auch dann, wenn solche gar nicht mehr zu erwarten sind. In diesem Fall allerdings ist ihre öffentliche Ehrung immer weniger nützlich und wird deshalb vermutlich allmählich einschlafen. Nicht aber die Achtung und Bewunderung durch diejenigen, die weiterhin imstande sind, den Wert eines selbstlosen Opfers wahrzunehmen. Die Rede vom »Wertewandel« ist für Scheler so sinnlos wie es eine Rede von Zahlenwandel oder Farbenwandel wäre. Was sich wandelt, sind immer nur sozialrelevante Vorzugsregeln und Normen.

Schellers Kulturalismus ist also radikaler als der herrschende Relativismus, weil er nicht auf der Annahme beruht, es sei in allen Kulturen letzten Endes immer nur um dasselbe gegangen. Nur bei der Selektion des gesellschaftlich Relevanten ging es immer um dasselbe. Tapferkeit, die das eigene Leben riskiert, ist ein Wert der niemals reduzierbar ist auf den gesellschaftlichen Nutzen dieser Tapferkeit. Das Luzerner Denkmal für die Schweizer Soldaten, die in der Verteidigung der Tuilerien fielen, ist nicht eine Apotheose des Ancien Regime. Es trägt die Inschrift »pro fide ac virtute«. Sekundärtugenden, könnte man sagen. Aber wenngleich auch Sekundärtugenden nicht mehr Tugenden sind, wenn sie bewußt in den Dienst einer schlechten Sache treten, so beziehen sie doch umgekehrt ihren Wertcharakter nicht erst aus der guten Sache, der sie dienen, sondern sind, solange sie der guten Sache dienen, an sich selbst wertvoll. Und das hat man auch immer gewußt. Es hat immer eine Ehre des Dienens

gegeben, die mit einem eigenen Stolz gegenüber dem verbunden war, dem man dient. Das Wort des preußischen Generals »Dem König gehört mein Leben, nicht meine Ehre« drückt dies gut aus. Die Ehre des Offiziers beruht darauf, daß sein Leben dem König gehört. Aber eben diese Ehre gehört dem König nicht. Wenn also der Wert der soldatischen Tapferkeit nie bloß aus ihrem Nutzen für die Gesellschaft bestand, so wird doch das Fühlen dieses Wertes seine gesellschaftliche Relevanz verlieren, wenn diese Form der Tapferkeit ihre Funktion verliert, weil für sie kein Bedarf mehr besteht.

Die Radikalität des Schelerschen Kulturrelativismus hängt also eng zusammen mit seinem Wertabsolutismus. Nur wenn wir annehmen, daß das, was an Werten und Wertrangordnungen in einer bestimmten Gesellschaft in Geltung ist, objektiven und absoluten Charakter hat, müssen wir es ernst nehmen und dürfen es nicht auf angeblich für alle Menschen gleiche Interessenstrukturen reduzieren. Und nur wenn dies der Fall ist, wenn also die Kreativität einer Kultur nicht in Wertschöpfung sondern in Wertselektion besteht, ist es möglich, zu dem zu kommen, was Gadamer »Horizontverschmelzung« nennt. Das heißt, es ist möglich, unsere eigene Wertwahrnehmung durch die Begegnung mit anderen Kulturen zu erweitern.

## II.

Strenge Objektivität der Werte einerseits, interessenbedingte Perspektivität in ihrer Wahrnehmung und Selektion, das Verhältnis dieser beiden Bestimmungen bei Scheler kann aber erst wirklich geklärt werden, wenn wir näher bestimmen, was denn »Objektivität« bzw. Absolutheit der Werte für Scheler bedeutet. Und um sich das klar zu machen, ist es dienlich, Schelers Kritik an der Rezeption seiner Theorie durch Nicolai Hartmann ins Auge zu fassen. In der zweiten Auflage des *Formalismus* nimmt Scheler Bezug auf diese Rezeption und Fortführung in Hartmanns *Ethik*, die im Verhältnis zum *Formalismus* etwa die Stellung beansprucht, die Kants *Metaphysik der Sitten* zur *Kritik der praktischen Vernunft* einnimmt. Scheler würdigt dieses Unternehmen in mehreren Hinsichten. Hartmanns Weise, das »objektive« Sein des Wertreichs zu denken, weist er jedoch mit einer ganz ungewöhnlichen Schärfe als unphilosophisch zurück. Er spricht von einem »den lebendigen Geist erstarrenden Objektivismus und Ontologismus«, von einem »allzu handgreiflichen Realontologismus



und Wertwesenobjektivismus« und fährt dann fort: »Überhaupt muß ich einen vom Wesen und möglichen Vollzug geistiger Akte ganz unabhängig bestehenden Ideen- und Werthimmel – unabhängig nicht nur von Mensch und menschlichem Bewußtsein, sondern von Wesen und Vollzug eines lebendigen Geistes überhaupt – prinzipiell schon von der Schwelle der Philosophie zurückweisen« (GW II, 21). Von welcher Art ist das »Sein« der Werte? Hartmann hatte sich diese Frage schon in seiner eigenen Metaphysik vom Hals geschafft durch seine Kritik an der Differenz von Sosein und Dasein. Es gibt danach überhaupt nicht verschiedene Weisen zu existieren, zu sein. Menschen, Tiere, Zahlen, Ideen, Werte sind oder sie sind nicht. Dasein bedeutet immer dasselbe. Und das gleiche gilt dann natürlich für die Akte, in denen dieses An-sich-Sein erfaßt wird. Hartmann schreibt: »Das Meinen des idealen An-sich-Seins steht vollkommen auf einer Stufe mit dem Meinen des realen An-sich-Seins.«<sup>5</sup> Dasein bedeutet nichts anderes als Unabhängigkeit, Distinktheit eines Soseins. Wenn also Werte nicht Setzungen und nicht Sache subjektiver Wertungen sind, dann heißt das per definitionem, sie *sind* in jedem denkbaren Sinn des Wortes »sein«. Dabei leugnet Hartmann natürlich nicht, daß zu bestimmten Werten jeweils bestimmte Relationen gehören. Der Wert einer Tugend impliziert den Bezug zum Menschen als deren möglichen Trägern und der Wert des Nützlichen den Bezug zu Lebewesen, für die das Nützliche nützlich ist. Aber diese Relation ist ihrerseits wieder eine ideelle, dem an-sich-seienden Wert immanente. »Das Für-mich-Sein der Güter beruht schon auf dem An-sich-Sein der Güterwerte.«<sup>6</sup> Die Existenz dieser Werte aber ist nicht nur von der wirklichen Existenz ihrer Träger unabhängig, sondern auch von der Möglichkeit geistiger Akte, in denen sie zur Gegebenheit kommen. Das Reich der Werte ist, so schreibt Hartmann, »ebenso jenseits der Wirklichkeit wie jenseits des Bewußtseins«.<sup>7</sup>

Hier setzt Schelers Widerspruch ein. Werte ebenso wie Zahlen sind intentionale Gegenstände, deren Sein das mögliche Gegenstand-Sein in intentionalen Akten ist. Ohne den Bezug auf diese Möglichkeit hat es so wenig Sinn, von Werten zu sprechen wie es Sinn hat,

<sup>5</sup> Nicolai Hartmann, Ethik. Berlin 1926, S. 138. Vgl. hierzu und zu den folgenden Ausführungen die Dissertation von Beata Kita, Phänomenologie und Pragmatismus, München 1998.

<sup>6</sup> Hartmann, a. a. O., S. 127.

<sup>7</sup> Hartmann, a. a. O., S. 140.

ohne Bezug auf mögliches Sehen von Farben zu sprechen. Diese These hat nichts zu tun mit der Behauptung, Farben seien »nur subjektiv«, sie seien Zustände von Wahrnehmungsorganen bei Reizung durch bestimmte Frequenzen. Farben sind objektive Qualitäten und nicht subjektive Zustände. Aber diese Qualitäten existieren nur relativ auf ein mögliches Gesehenwerden durch Lebewesen mit entsprechenden Sinnesorganen. In *Idealismus und Realismus* nimmt Scheler zur Erläuterung seiner These Bezug auf Heideggers Begriff der Zuhandenheit als einer Seinsweise, die relativ ist auf menschliches Dasein (vgl. GW IX, 199). Die strenge Objektivität der daseinsrelativen Werte läßt sich leicht demonstrieren am Beispiel des Nützlichen und Schädlichen. Schädlichkeit ist immer relativ auf ein Lebewesen, also zum Beispiel auf einen Menschen. Aber ob ein bestimmter Stoff für mich Gift ist, hängt überhaupt nicht davon ab, wie ich darüber urteile. Die Daseinsrelativität des Wertes hat nichts zu tun mit der Subjektivität von Urteilen über ihn und schon gar nicht mit der Subjektivität von Urteilen über das faktische Vorliegen eines Wertsachverhalts.

Max Scheler entwickelt seinen Begriff der Daseinsrelativität, der zuerst im *Formalismus* auftaucht und in *Erkenntnis und Arbeit* seine wichtigste Ausführung findet, zunächst im Ausgang von Kant, das heißt von Kants Begriff der Erscheinung und von Bergsons Begriff des »Bildes«, der »Image«. Erscheinungen sind ja bei Kant etwas anderes als Schein. Zwar ist für Scheler auch der Schein objektiv, aber seine Objektivität ist daseinsrelativ auf einzelne individuelle oder auch einzelne kollektive empirische Subjekte. Und seine Entstehung ist ein Gegenstand der Psychologie. Die Erscheinung dagegen ist kein Gegenstand der Psychologie, der Neurologie oder der Evolutionsbiologie und kann es nicht sein, weil die Gegenstände dieser Disziplinen selbst Erscheinungen sind, also daseinsrelativ auf sinnlich wahrnehmende Vernunftsubjekte. So etwas wie evolutionäre Erkenntnistheorie, wie sie Konrad Lorenz begonnen hat mit seinem Versuch, hinter die »Rückseite des Spiegels« zu sehen und die Kantischen Kategorien und Anschauungsformen als Produkte einer darwinistisch verstandenen Evolution zu erklären, verstößt nach Scheler gegen ein fundamentales erkenntnistheoretisches Prinzip, das er so formuliert: »Es ist ein schlechthin evidenter Satz der allgemeinen Erkenntnistheorie, daß das x, auf das ein Gegenstand daseinsrelativ ist, seine Erkenntnis aber infolge dessen erkenntnisrelativ ist, niemals durch dieselben ontologischen- und Wissensprinzipien erklärbar ist wie

der Gegenstand selbst, daß aber andererseits eine Erkenntnis des x möglich sein muß, wenn die Daseinsrelativität von a auf x noch erkennbar sein soll« (GW VIII, 271). Kant hat für Scheler das Verdienst, solche daseinsrelative Objektivität im Begriff der »Erscheinung« erstmals gedacht zu haben. Allerdings ist das für Scheler nur ein Anfang. Kant kennt nur Daseinsrelativität auf sinnlich wahrnehmende Vernunftsubjekte. Erscheinungen gibt es, sofern es Vernunftsubjekte gibt, wobei es gar nicht auf einen konkreten Wahrnehmungsakt ankommt. Es ist absurd zu denken, daß die Treppe in meinem Hausflur aufhört zu existieren, wenn gerade niemand im Flur ist, der sie sieht.

Aber Scheler erweitert den Kreis daseinsrelativer Gegenstände über die Vernunftrelativität hinaus. Es gibt Gegenstände, die auf bestimmte Individuen daseinsrelativ sind und die nur dann Fiktionen genannt werden dürfen, wenn sie für nicht daseinsrelativ gehalten werden. Es gibt Daseinsrelativität auf Leben und Daseinsrelativität auf Personen. Auf Leben relativ sind Werte wie die des Gesunden, des Starken oder des Nützlichen. Auf Personen relativ sind Werte wie der des Guten oder der höchste Wert des Heiligen. Relativ auf wahrnehmende Wesen ist der Gestaltcharakter der Dinge. Im Anschluß an Bergsons »Images« spricht Scheler von »Körperbildern« (vgl. GW VIII, 294). Diese sind ebenso bewußtseinstranszendent wie unreal. Und sie sind nicht identisch mit Wahrnehmungseinheiten. Die aktuelle Wahrnehmung erfaßt sie nämlich immer nur dekomponiert, partiell, perspektivisch. Bergson hatte über die Images geschrieben: »Unter Bild verstehen wir eine gewisse Existenz, die mehr ist als das, was der Idealist eine Repräsentation nennt, aber weniger als was der Realist ein Ding nennt, eine Existenz, die auf halbem Wege zwischen dem Ding und der Repräsentation liegt. Für den Common Sense existiert der Gegenstand in sich selbst und ist andererseits in sich selbst so bildartig, wie wir ihn wahrnehmen«. <sup>8</sup> Daseinsrelativ in diesem Sinne ist für Scheler die gesamte Welt der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Das abstrakte Design dieser Welt entspringt dem menschlichen Willen zur Naturbeherrschung. Scheler schließt sich hier eng an die pragmatistische Deutung der Naturwissenschaft an. Die Wissenschaft reduziert ihre Gegenstände auf Aspekte, mit deren Hilfe die Natur menschlichen Zwecken verfügbar gemacht werden kann. Sie ist deshalb nicht etwa wertfrei, sondern

<sup>8</sup> Henri Bergson, *Matière et memoire*, 7. Aufl., Préface, S. II.



unter dem Aspekt möglichen Nutzens konstruiert und zur Gegebenheit gebracht. Dies ist der Grund dafür, daß es keine naturwissenschaftliche Erklärung des Lebens geben kann. Denn die Mechanismen, die hier für die Erklärung des Lebens herangezogen werden, haben ihre Wirklichkeit nur relativ auf Leben und dessen Herrschaftswillen. »Die Konstruktion, die Leben um seiner spontanen Herrschaft willen vollzieht, kann nicht selbst wieder auf das Leben angewandt werden« (GW VIII, 271). So können auch die Körperbilder nicht erklärt werden durch Einwirkung einer Außenwelt auf Organismen oder gar auf Gehirne. Denn Organismen oder Gehirne sind selbst Körperbilder, also »Erscheinungen«, und als solche daseinsrelativ auf wahrnehmende Wesen.

Diese Daseinsrelativität kann nicht kausal interpretiert werden im neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Sinn formal-mechanischer Kausalität. Diese gehört vielmehr selbst dem Bereich der »Erscheinung« an und kann daher, wie schon Jacobi gegen Kant einwandte, zu deren Erklärung nichts beitragen. Im Unterschied zu Kant verfügt allerdings Scheler über einen Begriff von Kausalität, den er selbst »metaphysisch« nennt und der nichts mit einem gesetzmäßigen Folgen nach einer Regel zu tun hat. Denn im Unterschied zu Kant sind Dinge an sich für Scheler ja nicht pure *x*, die sich jeder weiteren denkerischen Bestimmung entziehen, sondern »Kräfte«. Die wahre Welt ist nicht eine Welt von Gestalten, sondern von Kräften. Diese sind es, die real wirken und die Körperbilder ebenso wie deren formalgesetzliche Kausalverknüpfung hervorbringen.

Ich gehe hier nicht näher auf diese Metaphysik der Kräfte bei Scheler ein, die natürlich eng mit seiner Idee des »Dranges« und »Triebs« als Urwirklichkeit verbunden ist. Nur eine kurze Bemerkung sei mir in diesem Zusammenhang erlaubt. Der Deutung der primären, nicht mehr daseinsrelativen Wirklichkeit als Kraft entspricht es, daß die eigentlich ontologisch relevante Erfahrung, die Seinserfahrung schlechthin für Scheler die Erfahrung von Widerstand ist. In ihr macht sich die Realität als eine von uns unabhängige empirisch geltend. Sie ist keine Soseinsgegebenheit, sondern eine Art blinder Widerständigkeit, die sich unserem eigenen Drang, unserer eigenen Daseinsentfaltung entgegensetzt. Ich halte diese These für den tiefsten Irrtum dieses großen Phänomenologen. Scheler verstand sehr genau die Grenze der Phänomenologie. Er verstand, daß das intentionale Objekt Husserls durchaus indifferent ist gegen seine realistische oder idealistische Deutung, entgegen Husserls eigener

Meinung und entgegen der Meinung der realistischen Phänomenologen, die glaubten, Husserls »Sachen selbst« seien per definitionem Realien. Aber mit seiner Deutung der Realitätserfahrung als Widerstandserfahrung versucht Scheler doch noch, einen phänomenalen Tatbestand als Realitätsindiz festzumachen. Das einfachste Argument dagegen ist, daß wir Widerstand auch träumen können. Wenn wir wach werden, stellen wir fest, daß wir es nicht mit einer von uns unabhängigen Realität zu tun hatten. Insoweit wir dies glaubten, haben wir uns getäuscht. Aber wir haben uns keineswegs getäuscht im Erlebnis des Widerstandes. Denn dieses Erlebnis hatten wir ja im Traum wirklich. Sein ist kein Phänomen. Aber Sein ist auch nicht dasselbe wie irrationale Widerständigkeit. Jedes Tier erfährt Widerständigkeit. Aber kein Tier erfährt Sein. Sein, von unserer Subjektivität schlechthin unabhängige Realität setzt spontane Transzendenz voraus, Überschreitung von Umwelt auf Welt als den Inbegriff des Anderen unserer selbst. Diese Transzendenz ist, weit entfernt, Erlebnis des Irrationalen zu sein, der fundamentale Akt der Vernunft. Aber Realität verhält sich zu diesem auf sie gerichteten Akt nicht, wie sich intentionale Gegenstände zu den sie erfassenden Akten verhalten. Denn das in diesem Akt Vermeinte ist gerade das Jenseits aller intentionalen Gegenständlichkeit. Dies aber nicht im Sinn eines irrationalen Widerstandes, sondern im Sinne der Anerkennung anderen Selbstseins. Und zwar in dem Bewußtsein, daß ich selbst für den Anderen ein Anderer bin, jenseits aller möglichen Gegenständlichkeit für ihn. Jenseits aller möglichen Gegenständlichkeit ist für Scheler nur das Sein der Person. Was Scheler meines Erachtens nicht sah, ist, daß das Sein von Personen nicht ein erkenntnistheoretischer Grenzfall ist, sondern das Paradigma für alle Erkenntnis von unabhängiger, selbständiger Wirklichkeit. Wohingegen das Sein unlebendiger Materie ein erkenntnistheoretischer Grenzfall ist, insofern wir nämlich gar nicht genau sagen können, was hier Selbständigkeit eigentlich heißen soll und ob dieses Sein nicht immer daseinsrelativ ist und in seinem Umweltsein für Lebendiges aufgeht. Es sei denn, dieses Sein werde, wie bei Whitehead, selbst noch nach dem Paradigma des Lebendigen gedacht.

Mit dem Sein der Werte verhält es sich *mutatis mutandis* analog. Werte sind daseinsrelativ, sei es auf Leben, sei es auf Vernunftwesen, entweder sinnlich wahrnehmende oder reine Vernunftsubjekte und schließlich auf Personen. Aber sie sind nicht relativ in dem Sinne, daß sie, wie die unbelebte Materie, ihr Sein darin haben, in

Bedeutsamkeitszusammenhängen von Lebewesen einzutreten, sondern sie haben ihren Sinn umgekehrt darin, dem Leben allererst Bedeutsamkeit zu geben, bzw. die Bedeutsamkeitsstruktur des Lebendigen auszumachen und zu definieren. Niemals bedeutet diese Daseinsrelativität deshalb einseitige Abhängigkeit der Werte von wertenden Subjekten. Werte werden deshalb auch nicht gewählt, sondern fühlend erfahren. Wer wählt, muß bereits einen Gesichtspunkt der Wahl haben, ein Motiv, dieses statt jenes zu wählen. Der Wert, der diesen Gesichtspunkt, dieses Motiv bestimmt, ist der in Wirklichkeit leitende Wert und nicht der gewählte. Das Absurde in dem Begriff »Projekt Weltethos« liegt darin, daß hier ein Ethos als Gegenstand eines Projektes erscheint, statt als das, was uns veranlaßt, Projekte zu machen und was diesen Projekten die Richtung gibt.

### III.

Wenn Werte nicht Produkte wertender Akte sind, sondern das, was diese Akte erst ermöglicht und was sie definiert, und wenn doch umgekehrt Werte kein Sein haben unabhängig von der möglichen intentionalen Gegenständlichkeit für wertnehmende Akte, dann stellt sich allerdings ein neues Problem, das Scheler meines Wissens nicht ausdrücklich erörtert hat, das sich aber aus seinen allgemeinen ontologischen Prinzipien ergibt. Eines dieser Prinzipien sagt, daß alles Daseinsrelative gründet in einem absolut Realen. Daraus aber folgt, daß überall dort wo *wechselseitige* Relativität vorliegt, keines der Seienden real ist. Es muß deshalb ein Drittes angenommen werden, auf das die beiden einander wechselseitig Bedingenden relativ sind. Dieses Dritte aber muß, das ist die weitere These, die vor allem in *Erkenntnis und Arbeit* entwickelt wird, von der Art des Bewußtseins sein. Denn nur in einem Bewußtsein können zwei ideale Inhalte in eine Relation zueinander treten. So formuliert Scheler als evidentes Axiom, daß »alles, was wesensrelativ aufeinander ist, kein Dasein extra mentem besitzen kann« (GW VIII, 243). Die Frage, die sich hieraus ergibt, ist die folgende: Wenn Akt und Aktgegenstand im Fall wertnehmender Akte streng korrelativ aufeinander sind, dann kann keines der beiden als absolut Seiendes betrachtet werden, im Verhältnis zu dem das andere daseinsrelativ ist. Beide müssen daseinsrelativ auf ein Drittes sein, das von der Art des Bewußtseins sein muß. Was



ist dieses Dritte? Und wie läßt es sich vermeiden, daß dieses Dritte, das ja wiederum sein Sein in intentionalen Akten hat, seinerseits eines Vierten bzw. Fünften bedarf und so in infinitum. Ein infiniter Regreß wäre nämlich hier tödlich. Er würde den Gedanken von so etwas wie absoluter Realität gänzlich aufheben. Wir hätten nur, um mit Fichte zu reden, »Bilder von Bildern von Bildern«.

Bekanntlich hat Descartes diesen Regreß dadurch zum Stehen gebracht, daß er im *cogito me cogitare* einen Akt fand, in dem Akt und Gegenstand, noesis und noema in eins fallen, so daß die Iteration beendet wird. Aber eben doch nur für diesen einen Akt. Für alle anderen ist damit unmittelbar nichts gewonnen. Und nicht einmal die Evidenz führt hier weiter. Denn der radikale Zweifel bezieht sich ja auch auf diese. Wenn das Bewußtsein endlich ist, dann könnte es sich bei der Evidenz um eine Idiosynkrasie handeln, um die Täuschung durch einen bösen Geist oder, in einer modernen Variante, um ein evolutionäres Anpassungsphänomen. Descartes bedarf hier der Gottesidee, um zur Realität zu kommen. Die Gottesidee war es, die den radikalen Zweifel möglich gemacht hatte, weil erst auf ihrem Hintergrund das *cogito* sich als endliches und daher täuschbares begreift. Der gleichen Gottesidee aber bedarf es, um den Zweifel an der Wahrheit des Evidenten zu beheben.<sup>9</sup> Ich ziehe hier diese cartesische Analogie heran, weil sie in die Richtung weist, in der vielleicht die Antwort auf die eben gestellte Frage gesucht werden muß. Nur in der noesis noeseos ist die Identität von Akt und Aktgegenstand verwirklicht. Das cartesische *cogito* ist eine noesis noeseos, aber eine in sich nichtige, leere, bloß instantane, die nichts außer ihr selbst in sich schließt, keine Erinnerung und damit auch nicht so etwas wie eine Identität der Person. Die Frage ist: ist die Realität der Person als des Aktzentrums diejenige absolute Realität, die die korrelativen Entitäten Akt und Aktgegenstand ermöglicht. Das scheint mir nicht der Fall zu sein. Die Person weiß sich nämlich nicht als Grund der apriorischen Gegenstände ihrer Akte, sie weiß sich nur als Zentrum ihrer Akte. Aber auch nicht als Grund dieser. Denn die Akte haben ja ihren Grund in ihren Gegenständen. Das ist in der These der Korrelativität impliziert. Die Person weiß auch von diesen Gegenständen nur mittels ihrer Akte. Der Grund der Relation von Akt und Aktgegenstand, der ja, wie Scheler sagt, von der Art des Bewußtseins sein muß, kann

<sup>9</sup> Vgl. Robert Spaemann, »Die Bedeutung des »sum« im »Cogito sum«. Zeitschrift f. Phil. Forschung. Bd. 41, 1987, Heft 3.

deshalb nur als ein absolutes Bewußtsein, als intellectus archetypus gedacht werden, dessen Identität nicht, wie des endlichen cogito, leer ist, sondern die unendliche Fülle allen Wertgehaltes so in sich enthält, daß es sie sowohl ist als auch weiß, und zwar so, daß Sein und Wissen schlechthin zusammenfallen. Und das fühlende Wertnehmen endlicher Personen muß deshalb als eine von diesem absoluten Wertwesen inspirierte Teilhabe an dieser Selbstgegebenheit gedacht werden. Die Realität, auf die Akte und Aktgegenstände notwendig daseinsrelativ sind, kann nur die absolute Realität sein, deren Bewußtsein nicht seinerseits intentional gedacht werden kann, weil sonst der Verweis auf eine gründende Wirklichkeit sich wie gesagt unendlich iterieren müßte.

Scheler hat diesen spekulativen Gedanken nicht selbst entwickelt. Aber er fügt sich in seine frühen Überlegungen, ohne den späteren zu widersprechen. Und ich sehe nicht, wie man Schelers Einsichten über Absolutheit und Daseinsrelativität der Werte ernsthaft folgen kann, ohne zu einer solchen Schlußfolgerung zu kommen.

## Phänomenologische Rekonstruktion personaler Akte

Schellers phänomenologisch ausgearbeitete Philosophie will einem offenen Wirklichkeitsverständnis Rechnung tragen. Wirkliches liegt im menschlichen Erfahrungsgeschehen nicht einfach in der Weise allgemeingültiger, prinzipiell immer schon erschlossener Objektivität vor, sondern wird in seinen ontologischen Strukturen allererst entdeckt. In der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz kann daher die erfahrbare Gegebenheit des Wirklichen denkend nicht vorweggenommen werden. Daraus folgt, daß der Erfahrungsvollzug von einer grundlegenden Offenheit für das Wirkliche, wie es sich von sich selbst her gibt, bestimmt sein muß. Aus dieser Forderung ergibt sich aber das Problem der Selbstvergewisserung des Erfahrungsvollzuges über die Wahrheit des Erkannten und das Problem seiner intersubjektiven Vermittlung. Wegen der geforderten voraussetzungslosen Offenheit für die Wirklichkeit insgesamt kann die Wahrheit des tatsächlichen Erfassens von Wirklichem nicht nur eine Frage von Richtigkeit oder Falschheit sein. Vielmehr ist ein notwendiges Kriterium für die Wahrheit des Erkannten nur als Vergewisserung darüber denkbar, ob der eigene Erfahrungsvollzug tatsächlich von solcher voraussetzungsloser Offenheit getragen ist, bzw. ob er für den Erfahrungsvollzug anderer den Mitvollzug solcher ursprünglicher Offenheit ermöglicht.

Da in den Augen Schellers die großen philosophischen Entwürfe des 19. Jahrhunderts wegen ihrer einseitigen Orientierung an der rationalistisch bestimmten Vernunft des Menschen die Offenheit des Erfahrungsvollzuges für die Wirklichkeit im Ganzen nicht sichern konnten, ergab sich für ihn die Aufgabe einer Neubestimmung des menschlichen Geistes.<sup>1</sup> Diese mußte in zwei Schritten erfolgen. Zu-

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Angelika Sander, *Mensch – Subjekt – Person. Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Schellers*, Bonn 1996, S. 15–50.

nächst war in einer erweiterten, über die rationalistische Engführung hinausweisenden Perspektive menschlicher Geist in seinen verschiedenen Aktarten zu erfassen. Dabei kam es darauf an, die Verschiedenheit der Aktarten als Voraussetzung für ihr mögliches Zusammenspiel so herauszuarbeiten, daß darin die Möglichkeit voraussetzungsloser Offenheit menschlichen Erfahrungsvollzuges aufschien. Dieser Aufgabe hat sich Scheler in seiner Phänomenologie der Aktwesenheiten gestellt, zu denen er die theoretisch-erkennenden, die volitiven und emotionalen Aktarten rechnete, wobei unter letzteren noch einmal zwischen wertnehmenden Aktarten und denen des Liebens unterschieden wurde. Anschließend mußte geklärt werden, ob und wie sich Erfahrungsgeschehen konkret und tatsächlich in der geforderten Offenheit vollzieht. Scheler sah diese Möglichkeit im Vollzug menschlicher Erfahrung als Person verwirklicht. Der entscheidende Punkt dieser Bestimmung gegenüber einem ausschließlich von der rationalistischen Subjektivität her gedachten Erfahrungsvollzug bestand darin, daß Person im konkreten Vollzug des Erfahrungsgeschehens stets »mehr« ist als diese oder jene Form erkennender, wollender oder emotional-fühlender Subjektivität, und infolge dieses »mehr« die entscheidende Möglichkeitsbedingung der geforderten Offenheit ist (vgl. GW II, 382).

Die folgende Untersuchung wird also unter der Annahme einer prinzipiellen Differenz zwischen Aktwesenheiten einschließlich ihrer strukturellen Verschiedenheit und personalen Akten als konkreter Vollzugsform des Zusammenspiels der verschiedenen Aktwesenheiten geführt. Unter dieser Annahme ist dann aber weiter zu vermuten, daß Schelers Analysen personaler Akte keineswegs bloß als Randergebnis seiner Aneignung der phänomenologischen Methode zu betrachten sind, sondern als zur phänomenologischen Analyse selbst gehörende Untersuchung der ursprünglichen Realsetzung der Struktur menschlichen Geistes in dessen Vollzug. Schärfer formuliert stellt sich damit die Frage, ob Schelers Analysen personaler Akte nicht Anzeichen für eine Art »zweiter Stufe« der phänomenologischen Methode selbst bilden, wobei mit »zweiter Stufe« keine quantitative Verlängerung, sondern eine qualitative Weiterführung gemeint ist. Gemäß dieser Vermutung wird im folgenden Schelers phänomenologische Analyse personaler Akte vorgestellt. Daß hierbei nicht auf alle diesbezüglichen Untersuchungen Schelers, die er vor allem in seinem ersten Sammelband *Vom Umsturz der Werte* mit der Bestimmung der Demut als »ehrfürchtige Haltung gegen-



über den Dingen« (GW III, 26),<sup>2</sup> in seinem Hauptwerk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*,<sup>3</sup> in den Untersuchungen über Sympathiegefühle<sup>4</sup> bis hin zu den religionsphilosophischen Arbeiten<sup>5</sup> zwischen 1911 und 1921 vorgelegt hat, eingegangen werden kann, versteht sich von selbst. Statt dessen wird exemplarisch am metaphysischen Akt der Verwunderung, mit dem nach Aristoteles alle Philosophie beginnt,<sup>6</sup> die behauptete Differenz aufgewiesen. Daß Scheler Verwunderung nicht nur als anfängliche theoretische Haltung in einem ausschließlich als Wissensverhältnis begriffenen Gegenüber von Mensch und Wirklichkeit denkt, klingt bereits im Titel des erstmals 1917 veröffentlichten Aufsatzes an, der diese Untersuchung enthält: *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* (GW V, 61–99).<sup>7</sup> Die Konzentration auf den Akt der Verwunderung ist insofern gerechtfertigt, als er zu der geforderten Offenheit im Erfahrungsvollzug in einem besonderen Begründungsverhältnis steht. Wie sich zeigen wird, bildet sich in ihm eine Art ursprünglicher Prägung des gesamten personalen Selbstvollzuges von Geist heraus, die in jedem weiteren personalen Akt bewährt, d. h. wiederholt, bestätigt und vertieft werden muß, wenn die konkrete Identität der Person bewahrt bleiben soll.

Um den Blick für Schelers Analyse des personalen Aktes der Verwunderung und damit auch für die Durchführung der »zweiten Stufe« der phänomenologischen Analyse zu schärfen, ist zunächst auf Schelers Untersuchung der verschiedenen Aktwesenheiten einzugehen. Dabei kommt es insbesondere darauf an, die Bedeutung dieser Analyse für die Selbstvergewisserung des Wahrheitsanspruchs menschlicher Erfahrung überhaupt zu verstehen. Verbunden mit der Diskussion der »zweiten Stufe« der Phänomenologie, die im personalen Akt den konkreten Vollzug der Aktwesenheiten und ihr Zu-

<sup>2</sup> Vgl. bes. die Ausführungen zu den Tugenden: GW III, 13–31, und zum christlichen Liebesverständnis: GW III, 33–147.

<sup>3</sup> Hier bes. die Ausführungen zum sozialen Akt: GW II, 509–558.

<sup>4</sup> Vgl. Wesen und Formen der Sympathie, GW VII, 7–258, darunter die Analysen zur Liebe, zum Mitgefühl und zum sozialen Akt.

<sup>5</sup> In *Vom Ewigen im Menschen* mit der Bestimmung der Reue als »intentionaler Bewegung«, die »unser Herz von selbst transzendiert« (GW V, 54 f.), und die Analyse des religiösen Aktes (vgl. GW V, 101–354). Vgl. auch GW X, 179–253).

<sup>6</sup> Aristoteles, *Metaphysik A*, 982b 11–18.

<sup>7</sup> In der Zeitschrift *Summa*, 1 (1917) Heft 2, 40–70. Im folgenden wird der Aufsatz in Text und Fußnoten unter dem Kurztitel »Vom Wesen der Philosophie« angeführt.



sammenspiel als solches reflektiert, ist dann auf den Akt der Verwunderung einzugehen. Von dort her wird sich zeigen, inwiefern der gesamte menschliche Erfahrungsvollzug in allen seinen Dimensionen durch den Akt der Verwunderung geprägt ist.

## Notwendigkeit phänomenologischer Fundierung von Erfahrung

Um den metaphysischen Akt der Verwunderung als personalen Akt einsichtig machen zu können, fordert Scheler in *Vom Wesen der Philosophie*, daß dieser im Zusammenhang mit dem Erfahrungsgeschehen überhaupt betrachtet werden muß. Denn nur wenn dessen Mehrdimensionalität und immanenter Bedarf an Vermittlung verstanden wird, leuchtet die Bedeutung der personalen Dimension und damit auch des metaphysischen Aktes für Erfahrung überhaupt auf.<sup>8</sup> Deshalb betont Scheler in *Vom Wesen der Philosophie*, man müsse »zuerst die generelle Natur der natürlichen Weltanschauung kennenlernen« (GW V, 87). Erfahrung vollziehen nämlich zunächst stets konkrete leibhaftige Menschen. In ihrer je spezifischen psychophysischen Organisation, in ihrer je besonderen sozio-kulturellen Verwurzelung, in ihrer Leiblichkeit also, setzen sie sich mit der Wirklichkeit auseinander. Da die Konstitutionsformen der Leiblichkeit nach Geschlecht, sozialer und ethnischer Zugehörigkeit variieren, führt die Leiblichkeit des Erfahrungsvollzuges zu unterschiedlichen Zuschnitten oder auch »Perspektiven« (GW X, 452), innerhalb derer sich Wirkliches für das natürliche Erfahrungssubjekt darstellt und erfassen läßt. Erfahrene Wirklichkeit und leibliche Organisationsform entsprechen einander. Scheler nannte diese Form des Erfahrungsvollzuges »natürliche Erfahrung« (GW II, 66) bzw. »natürliche Weltanschauung« (GW II, 67) und bestimmte ihr Charakteristikum des leibspezifischen Zuschnitts des Erfahrungsbereichs als »Daseins-

<sup>8</sup> Die Mehrdimensionalität von Erfahrung gehört zu den zentralen Themen Schelers, aus der heraus er die Notwendigkeit der phänomenologischen oder auch allgemeiner philosophischen Betrachtung der Wirklichkeit begründet. So ist auch Schelers Analyse des Aktes der Verwunderung in Überlegungen zu diesem Thema eingebettet, vgl. GW V, 87–92. Vgl. weiter GW II, 66–99, und die ergänzenden Ausführungen in GW X, 377–430, bes. 402–405, und 431–502, bes. 458–465 u. ö. Vgl. dazu M. Gabel, *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler*, (Erfurter Theologische Studien, 61), Leipzig 1991, bes. 36–66.

relativität« (GW X, 398 f.).<sup>9</sup> Heidegger würdigte diesen Gedanken als eine zentrale Einsicht, die im Erfahrungsgeschehen unterschiedliche »Stufen der Entdeckbarkeit« des Seienden festhalte.<sup>10</sup> Die Korrespondenz zwischen Leiblichkeit und spezifischer natürlicher Erfahrungswelt führt demnach dazu, daß sich für die Teilnehmer der natürlichen Erfahrung unterschiedliche natürliche Erfahrungswelten ergeben.<sup>11</sup> Da die Daseinsrelativität in der natürlichen Erfahrung selbst unhintergebar ist, läßt sich die Einheit und Zusammengehörigkeit der verschiedenen Erfahrungswelten innerhalb der natürlichen Erfahrung nicht noch einmal vermitteln. Mithin ist von der natürlichen Erfahrung allein her die Offenheit für die Wirklichkeit im Ganzen nicht zu vollziehen. Um dieses Bezuges willen bedarf das Erfahrungsgeschehen folglich einer Vermittlungsinstanz.

Dafür bietet sich auf den ersten Blick die zweite Erfahrungsdimension an, die als wissenschaftliche anders als die natürliche nicht mehr auf die je und je verschieden ausgebildete menschliche Leiblichkeit bezogen ist, sondern auf ein sinnlich-empirisches Erfassen überhaupt.<sup>12</sup> Um eine solche universale Erfahrung vollziehen zu können, bedarf es der künstlichen Festlegung auf einige wenige grundlegende Bedingungen und Gegebenheiten, sowie auf ein vereinbartes verbindliches methodisches Vorgehen. Deswegen nannte Scheler diese Erfahrung »künstlich« (GW X, 452). Ihr Vorteil, sinnlich-empirische Gegebenheiten unabhängig von der je verschieden strukturierten menschlichen Leiblichkeit zu vermitteln, ist jedoch durch den Nachteil erkauft, damit alle Gegebenheiten zuzudecken, die nicht zum Tatsachenbereich wissenschaftlicher Erfahrung gehören.

Wissenschaftliche Erfahrung vermittelt also nicht die universale

<sup>9</sup> Vgl. GW X, 398–410, und im Aufsatz *Vom Wesen der Philosophie* ausführlich GW V, 88.

<sup>10</sup> Vgl. Martin Heidegger, GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt/Main 1978, 213 ff.

<sup>11</sup> Im Aufsatz *Vom Wesen der Philosophie* erklärt Scheler die Mannigfaltigkeit der natürlichen Erfahrungswelten ganz in diesem Sinne von den biologisch differierenden Organisationsformen des Menschen her als Mannigfaltigkeit der »Umwelten«, die in der natürlichen Weltanschauung unreflektiert als »Welt« gelten. Vgl. GW V, 87 f.

<sup>12</sup> Vgl. GW V, 88: »Das Seiende aber in eben derselben Seinsrelativität auf das Leben überhaupt so zu erkennen und zu denken, daß es [...] *nur mehr* auf die menschliche Organisation überhaupt [...] seinsrelativ ist, das ist eben diejenige Reduktion, welche das *wissenschaftliche* »allgemeingültige« Erkennen am Sein und Gehalt der Umwelt vornimmt.« Vgl. auch GW X, 401–407.

Einheit der Erfahrung, sondern spaltet Erfahrung immer weiter auf.<sup>13</sup> So sind beide Erfahrungsdimensionen unfähig, sich auf ihrem eigenen Boden der Rechtmäßigkeit und Vernunftgemäßheit der je anderen Erfahrungsweise zu vergewissern. Deshalb ermöglicht wissenschaftliche Erfahrung auch nicht die ursprüngliche Offenheit für die Wirklichkeit im Ganzen. Um dennoch den Anspruch auf verantwortete Erfahrung einlösen zu können, bedarf es deshalb einer dritten Dimension, der phänomenologischen Erfahrung, die zwischen den verschiedenen, nicht aufeinander reduzierbaren Erfahrungsdimensionen vermittelt.

Zur phänomenologischen Erfahrung gehört – wie Scheler mit wünschenswerter Klarheit in *Vom Wesen der Philosophie* unterstreicht – kein neuer Gegebenheitsbereich *sinnlich* vermittelter Gegenstände.<sup>14</sup> Ihr Gegenstand ist vielmehr die natürliche und wissenschaftliche Erfahrung selbst. Deshalb ist die phänomenologische Erfahrung bei Scheler auch als transzendente Erfahrung zu charakterisieren. Anders als Kant ist Scheler aber nicht der Meinung, diese expliziere lediglich rein formale logische Strukturen der verschiedenen Erfahrungsurteile. Sie bezieht sich vielmehr auf die beiden anderen Erfahrungsdimensionen und bringt zur Gegebenheit, was dort geschieht. Scheler bestimmt sie als »Mitschweben«, als reflexive Begleitung der schlichten natürlichen und der methodisch gesicherten wissenschaftlichen Erfahrung (vgl. GW III, 234). Als Erfahrung von Erfahrung bringt sie die Strukturen von natürlicher und wissenschaftlicher Erfahrung zur Gegebenheit.

Die phänomenologische Erfahrung erschließt mithin die bleibenden apriorischen Strukturen der Erfahrungsdimensionen aus ihrer Selbstgegebenheit (vgl. GW II, 70). In deren Selbstgegebenheit zeigt sich zugleich ihre Unabhängigkeit gegenüber jeder Konstitutionsleistung der Subjektivität. Insofern ist es sinnvoll, die transzen-

<sup>13</sup> Vgl. GW V, 88: »Aber die Grundtatsache, daß aus der Fülle des Welt-Seins nur dasjenige in die Umweltsphäre eingeht, was für die Trieb- und [...] Sinnesstruktur des Menschen von [...] Bedeutung ist, besteht für die [...] nur mehr auf einen lebendigen Menschen überhaupt bezogene Umwelt genau in derselben Weise, wie für die partikularen Umwelten des Individuums, der Rasse usw.«

<sup>14</sup> Vgl. GW V, 89: »Die Richtung des *philosophischen Erkennens* ist nun aber im Unterschiede zum »wissenschaftlichen«, das in den Strukturformen [...] der »natürlichen Weltanschauung« verbleibt, *nicht* in so gearteter Erweiterung der erkennenden Teilnahme am Sein der Umwelt oder an der Gewinnung einer [...] »allgemeingültigen Umwelt gelegen.«

dental erschlossenen apriorischen Strukturen der phänomenologischen Erfahrung zugleich als apriorische Seinsstrukturen zu begreifen (vgl. GW II, 270).<sup>15</sup> Durch die Bestimmung der phänomenologischen Erfahrung als Reflexion ist jedoch ausgeschlossen, daß die Erschließung apriorischer ontologischer Strukturen an der empirischen Erfahrung vorbei gleichsam »leiblos« erfolgen könnte. Insofern sie aber mit diesen Strukturen zugänglich macht, was ohne sie unentdeckt bliebe, eröffnet die phänomenologische Erfahrung doch den Zugang zu einem neuen Reich von Gegebenheiten. In *Vom Wesen der Philosophie* nennt Scheler dieses Reich das »Sein, wie es an sich selbst und in sich selbst ist« (GW V, 89).

Folglich kann die Frage nach der Offenheit des Erfahrungsvollzuges insgesamt ihre Antwort nur von der phänomenologischen Erfahrung her finden. Die begrenzte Offenheit in den verschiedenen natürlichen und wissenschaftlichen Erfahrungsvollzügen kann innerhalb ihrer selbst nicht wechselseitig eingesehen werden. Für jede dieser Erfahrungswelten läßt sich aber in der phänomenologischen Erfahrung deren apriorische geistige Struktur entfalten. Ohne nun das faktische Erfassen ihrer jeweiligen konkreten empirischen Gehalte denkend vorwegzunehmen oder gar zu ersetzen, ist mit der Aufdeckung dieser Strukturen die Zugehörigkeit der jeweiligen Erfahrungswelt zum Vollzug des menschlichen Geistes erweisbar. Wenn sich nun zeigt, daß zur immanenten geistigen Struktur der Erfahrung der Vollzug einer vom Subjekt her unabschließbaren Offenheit für die Wirklichkeit im Ganzen gehört, dann ist damit jeder subjektive Geltungsanspruch relativiert und prinzipiell die intersubjektive Vermittlung des Erfahrungsvollzuges gefordert. Das ist freilich erst zu sehen, wenn der Geschehenscharakter der phänomenologischen Erfahrung thematisiert wird. Im Kern besagt der Geschehenscharakter, daß die apriorische geistige Struktur eben als Offenheit für die Wirklichkeit im Ganzen zu vollziehen ist, und daß dieser Vollzug konkret in der Seinsform der Person geschieht. Um das deutlich zu machen, plädiere ich für zwei Formen der Phänomenologie bei Scheler.

<sup>15</sup> Vgl. GW V, 89: »Das philosophische Erkennen zielt vielmehr in eine völlig *andere Seinsphäre*, die *außer und jenseits* der bloßen *Umweltsphäre* des Seins überhaupt gelegen ist.«



## Differenz zwischen Aktwesenheiten und personalen Akten als Hinweis auf zwei Stufen von Phänomenologie

Hinweise auf eine Differenzierung zweier Stufen von Phänomenologie finden sich in der *Materialen Wertethik* in den beiden Theorie-Kapiteln ›Formalismus und Apriorismus‹ (GW II, 65–126) und ›Formalismus und Person‹ mit dem ersten Teil ›Zur theoretischen Auffassung der Person überhaupt‹ (GW II, 370–469). Im ersten Theorie-Kapitel werden die weithin bekannten phänomenologischen Analysen der intentionalen Struktur geistiger Aktarten wie Wahrnehmen bzw. Erkennen, wertnehmendes Fühlen und Vorziehen in groben Zügen vorgetragen.<sup>16</sup> Diese Untersuchungen, in denen die einzelnen Aktarten ihrer Struktur nach je gesondert für sich betrachtet werden, kann man insgesamt einer statischen, rein deskriptiven Phänomenologie zurechnen, die den Geschehenscharakter eher verdeckt. In diesem Sinn wird Schelers phänomenologischer Ansatz gewöhnlich verstanden.

Das zweite Theorie-Kapitel setzt die Annahme voraus, daß zur vollständigen Durchführung der phänomenologischen Analyse auch die Frage nach der Einheit der geistigen Aktarten zu stellen ist. Da diese Einheit Schelers Meinung nach nur in der personalen Seinsform des konkreten geistigen Aktes zur Erscheinung kommt, war für ihn die Frage nach der Einheit des Aktes identisch mit der Frage nach dem Sein der Person. Person ist diejenige »Einheit, die für Akte aller möglichen Verschiedenheiten im Wesen besteht – sofern diese Akte als vollzogen gedacht werden« (GW II, 382)<sup>17</sup>. Mit der Definition der Person als Einheit des vollzogenen geistigen Aktes sprach Scheler zwei Aufgaben an. Zum einen das Sein der Person aus der Einheit des geistigen Aktes heraus zu denken, und zum anderen die Einheit des geistigen Aktes aus dem Vollzug der verschiedenen Aktwesenheiten heraus zu bestimmen. Der erstgenannten Aufgabe hat

<sup>16</sup> Die Analyse der geistigen Struktur des Lebens hat Scheler an anderer Stelle der *Materialen Wertethik*, im Sympathie-Buch und in dem Manuskript *Ordo Amoris* vorgelegt. Vgl. GW II, 266f., GW VII, 150–208, bes. 150–175, und GW X, 345–376. Darüber hinaus ist vor allem der 1916 erschienene Aufsatz *Liebe und Erkenntnis*, GW VI, 77–98, einzubeziehen.

<sup>17</sup> Vgl. auch die dazugehörige Fußnote: »Selbstbewußtsein« ist noch nicht Person, wenn nicht in dem Bewußtsein »von« sich selbst alle möglichen Bewußtseinsarten (z. B. wissende, willentliche, fühlende, liebender und hassender Art) sich selbst zu erfassen, vereinigt sind.«



sich Scheler ausdrücklich im zweiten Theorie-Kapitel der *Materialen Wertethik* gestellt, die zweite Aufgabe hat er in ihrer Eigenständigkeit nur unzureichend erkannt.<sup>18</sup> Soweit letztere Aufgabe über eine statische Phänomenologie in Richtung einer dynamischen, auf den Geschehenscharakter als solchen achtenden Phänomenologie des konkreten Vollzuges geistiger Akte hinausgreift, hat Scheler deren Notwendigkeit zwar formal angezeigt, nicht aber eigentlich ausgeführt. Die formale Anzeige besteht im Hinweis auf die zur Explikation des Personseins notwendig zu beachtende Differenz zwischen einer phänomenologischen Analyse der »*abstrakt anschaulichen Wesenheiten*« verschiedener geistiger Aktarten, die vom Vollzug abseht, und der Analyse der »zweite[n] Art echter anschaulicher Wesenheiten«, nämlich der »*konkreten Wesenheiten*« geistiger Akte in ihrem Vollzug (GW II, 383). Statt also zu zeigen, wie sich im konkreten Vollzug des inneren Zusammenhangs von Lieben, emotionalem Vorziehen und Fühlen und theoretischem Erkennen das Sein der Person als deren »*konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens*« (GW II, 382 f.) zeigt, trug Scheler lediglich die Definition der Person als konkreter Existenzform des Geistes vor (vgl. GW II, 389). Von diesem Mangel her werden aber Schelers Analysen personaler Akte umso bedeutsamer. In ihnen begegnet der Vollzug der inneren Einheit der verschiedenen Aktwesenheiten als im geistigen Akt konkret vollzogene Einheit der Person.

Im theoretischen Person-Kapitel der *Materialen Wertethik* sind freilich alle weiteren Ausführungen zum Sein der Person phänomenologisch nur unzureichend vermittelt geblieben. Aus diesem Grund ist das für die Offenheit des Erfahrungsvollzuges auf die Wirklichkeit im Ganzen hin so wichtige spannungsvolle *Verhältnis von Transzendenz und Endlichkeit* in Schelers Bestimmung von Person und Welt fast völlig verdeckt geblieben. Die Transzendenz zeigt sich im Aufweis, daß das menschliche Dasein als personale Existenzform des Geistes stets auf die Wirklichkeit im Ganzen bezogen ist. Die Endlichkeit erweist sich in dem Umstand, daß dieser Bezug selbst endliche Gestalt trägt. In Schelers Phänomenologie der Person kommt dieses Verhältnis von Transzendenz und Endlichkeit mehrfach zur Sprache, wenn von der rational nicht ins Allgemeine auflösbaren individualgültigen Gestalt menschlich-personalen Seins gesprochen

<sup>18</sup> Zum systematischen Stellenwert dieses Kapitels vgl. M. Gabel, Intentionalität (Anm. 8), 97–104.

wird, oder wenn festgestellt wird, daß »jeder individuellen Person auch eine *individuelle Welt*« (GW II, 392) entspricht. Da die Explikation des Personseins im konkret sich vollziehenden personalen Akt fehlt, bleibt der phänomenologische Aufweis des Personseins als Vollzug von Endlichkeit ungeklärt. Ebenso bleibt ungeklärt, wie sich zugleich seine Transzendenz so vollzieht, daß der Mensch gerade in der endlichen Gestalt seines Personseins dennoch auf die Wirklichkeit im Ganzen bezogen bleibt. Allerdings muß festgehalten werden, daß Scheler mit der Formel vom »Mit- oder Nachvollzug oder Vorvollzug« (GW II, 386) anderen Personseins das Zusammenspiel von Endlichkeit und Transzendenz im konkreten Sein der Person festgehalten und im Sinn einer interpersonalen Vermittlung von Wirklichkeit zu denken begonnen hatte, dies aber nicht ausdrücklich entfaltete. Gilt in einer auf den Vollzug als solchen achtenden Phänomenologie das Augenmerk hingegen dem Zusammenspiel der geistigen Aktarten und ihrer Einheit im konkreten Vollzug des Personseins, dann entdeckt man in den Analysen personaler Akte vielfältige Hinweise auf ein nur interpersonal zu vollziehendes Grundverhältnis der Offenheit des Geistes zur Wirklichkeit, in dem sich alle Vernunftvermögen auf je eigene Weise artikulieren.

Dementsprechend sind für den geistigen Akt die Fundierungsordnung und der Vollzugscharakter zu klären. Die Fundierung der aus der Erfahrung hervorgehenden Erkenntnis im emotional wertnehmenden Fühlen sowie Vorziehen und letztlich im Lieben stellt sicher, daß Erfahrungsgegenstände niemals für sich allein intendiert und gegeben sind, sondern stets in der Beziehung auf die Wirklichkeit im Ganzen. Schelers Phänomenologie zeichnet sich durch die herausragende Bedeutung der vorrationalen Aktarten des Wertnehmens und Liebens selbst für den rationalen Erkenntnisprozeß aus. Entsprechend den Modalitäten, in denen sich das Wertsein emotional erschließt, stellt sich die innere Dynamik des Erfahrungsgeschehens als Verwiesensein vom Leblosen über das Vitale bis hin zum Geistig-Personalen dar, welches nochmals auf das Göttliche hin offen ist (vgl. GW II, 99–126). Die größte Bedeutung kommt hierbei dem Lieben zu. Während nämlich theoretisches Erkennen und Urteilen wie wertnehmendes emotionales Fühlen und Vorziehen auf Grund der intentionalen Struktur vom Interesse des Erfahrungssubjektes geprägt sind, ist der Akt des Liebens durch eine »Bewegungsumkehr« (GW III, 72 f. und GW VI, 88) der Spontaneität bestimmt. In enger Orientierung am christlichen und augustinischen Liebesverständnis

beschreibt Scheler die seins- und wertentdeckerische Bedeutung des Liebens als geistiger Aktwesenheit, deren Spontaneität in einem unablässigen Sich-öffnen für die Wirklichkeit besteht (vgl. GW VII, 156–164). Das Lieben lockt die »Antwortreaktionen des *Gegenstandes selbst*« hervor und bringt diese zum »wahrhaftigen *Sichoffenbaren* des Gegenstandes« (GW VI, 97). Es besitzt so die einzigartige Fähigkeit, seine Bewegung als unablässige Steigerung eines Sich-bewegen-lassens zu vollziehen.<sup>19</sup> Damit eröffnet sich Scheler die Möglichkeit, faktische Erfahrung nicht als Konstitutionsleistung der Subjektivität denken zu müssen, sondern als einen unablässig aktiv zu vollziehenden Prozeß der Steigerung der Empfänglichkeit für Wirkliches.<sup>20</sup> Um die Unabschließbarkeit der Offenheit auch strukturell präzise zu erfassen und nicht wieder durch einen letztlich doch gegenständlich fixierten Begriff vom Ganzen zu verstellen, bestimmt er als Woraufhin des Liebens ein »grenzenloses, aber ›leeres‹ Feld« (GW X, 361). Der gleichzeitige Bezug auf die Grenzenlosigkeit der Wirklichkeit im Ganzen und auf die Leere an erfaßter Wirklichkeit sichern die tatsächliche Verwiesenheit des Liebens auf die Wirklichkeit in ihrer Unerschöpflichkeit.

Da das Lieben alle anderen geistigen Aktarten fundiert, diese also nicht vor oder außerhalb des Liebens vollzogen werden, ist so der gesamte personale Erfahrungsvollzug von vornherein durch Empfangen charakterisiert. Die Selbstgegebenheit des Wirklichen – sein Offenbarungscharakter – ist bei Scheler also kein dem religiösen Akt vorbehaltener Zug, sondern gehört zum Erfahrungsgeschehen überhaupt, wenn dieses nicht isoliert als theoretischer Akt, sondern als konkreter personaler Akt begriffen wird. Vom strukturellen Bau der Einheit des konkreten geistigen Aktes her wird nun aber vollends einsichtig, daß personale Akte nicht neben Erkennen, Wertnehmen und Lieben zu lokalisieren, sondern als konkreter Ausdruck dieser Einheit zu verstehen sind. Indem Scheler vom fundierenden Akt des Liebens her den menschlichen Erfahrungsvollzug als unabschließbares Geschehen beschreibt, das der Unerschöpflichkeit der Wirklichkeit antwortet, nimmt er die Subjekt-Objekt-Spaltung in eine

<sup>19</sup> Vgl. dazu die Formel von der »sich öffnenden Offenheit« bei J. Splett, Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort, Freiburg/München, 2. Aufl. 1985, 75.

<sup>20</sup> In dem Aufsatz *Ordo Amoris* kennzeichnet Scheler das Lieben folgerichtig als »wesensunendlichen Prozeß«, GW X, 359.



ursprünglichere Korrelation zurück. Im konkret vollzogenen geistigen Akt, in dem, auf dem Lieben aufbauend, alle Aktwesenheiten eine Einheit bilden, begründet die umgekehrte Spontaneität des Liebens die Offenheit des Geistes als den entscheidenden, Identität verleihenden Wesenszug des Erfahrungsvollzuges.

Aber die Offenheit des Liebens vollzieht sich hinsichtlich der darin faktisch erfaßten Fülle an sich gebender Wirklichkeit stets nur in variierender, begrenzter konkreter Gestalt. Als sich öffnende Offenheit transzendiert das Lieben noch einmal jede konkrete Öffnung für die Wirklichkeit im Ganzen. Insofern die Wirklichkeit im Ganzen aber nur in der Gestalt des »leeren Feldes« begegnet, vollzieht es die Transzendenz jedoch in konkreter, sich darin selbst begrenzender Gestalt. Das Lieben begründet folglich das Verhältnis des menschlichen Geistes zur Wirklichkeit in der Dialektik von Transzendenz und Endlichkeit. Fundiert im Lieben hält sich diese Dialektik in allen Vermögen des menschlichen Geistes durch. In seiner unabschließbaren Transzendenz auf die Wirklichkeit im Ganzen, die in ihrer konkreten Gestalt zugleich begrenzt ist, erweist sich das menschliche Erfahrungsgeschehen so als Vollzug personalen Seins. Das gilt es nun am metaphysischen Akt der Verwunderung zu bewähren.

## Der metaphysische Akt der Verwunderung

Der Ursprünglichkeit nach ist der erste personale Akt der metaphysische Akt der Verwunderung. Wie Scheler in dem 1917 erstmals veröffentlichten Aufsatz *Vom Wesen der Philosophie* unter dem Stichwort des »Moralischen Aufschwungs« deutlich macht, umfaßt der ursprüngliche metaphysische Akt als »Gesamtakt des Kernes der Person« (GW V, 68) den »ganzen Menschen« (GW V, 84). Unter Rückgriff auf die Tradition wird er als »Verwunderung« bestimmt. Sein korrelatives Gegenüber ist nicht das Erfassen einzelner Wesensbezirke oder gar Wesenssachverhalte oder Daseinsbestände, sondern es geht um die geistige Unmittelbarkeit der Person zur Wirklichkeit im Ganzen, zum »Reich des eigentlichen Seins« (GW V, 67, 89), die Scheler im Einklang mit der platonischen Tradition als »Welt des Wesenhaften« in allen Dingen, als »Sein des Seienden«, bestimmt und durch die Überwindung einer »Hemmung«, einer »Schranke« oder eines verschleiernenden »Netzes« erreichen will (GW V, 67). In der unbegrenzten Unmittelbarkeit zur wesenhaften Wirklichkeit im



Ganzen steht der menschliche Geist aber auch vor dem Urwesen als dem Urgrund des Wirklichen (vgl. GW V, 70f.). Diese Dynamik auf die Wirklichkeit im Ganzen und auf ihren Urgrund besitzt die Verwunderung aber nur, wenn sie im Sinn eines personalen Aktes als konkreter Vollzug gedacht wird, in dem sich die Einheit der verschiedenen Aktwesenheiten vollzieht.

Erst der Aufbau des metaphysischen Aktes aus den verschiedenen Aktwesenheiten und deren Fundierung untereinander begründet die Dynamik auf das Sein im Ganzen, und erst ihre konkrete Vollzugseinheit begründet die unterschiedliche Gestalt, in der sich diese Dynamik konkret vollzieht. Daß bei einer Verkehrung der Fundierungsordnung der metaphysische Bezug auf die Wirklichkeit im Ganzen im Gegenständlichen stecken bleibt und dann gerade nicht sein Wesen erfüllt, erörtert Scheler am Beispiel des platonisch-aristotelischen Bezuges auf das »Urwesen« des Seins (vgl. GW V, 70f.). Dieser Bezug verfehlt die Weite der Möglichkeiten, zu sein, indem er sich auf das Urwesen als theoretisch erfaßbares Gegenstandssein bezieht. Damit verfehlt er aber ganze Bereiche der Seinsmöglichkeiten. Der Grund für diese Täuschung besteht in der ungeprüften Annahme der Vorherrschaft der theoretisch-erkennenden Aktwesenheiten innerhalb des Erfahrungsvollzuges. Deshalb bleibt im griechischen Denken das Gegenüber von Mensch und Wirklichkeit ein reines Wissensverhältnis (vgl. GW V, 71). Scheler weist dann auf die ganz andere Dynamik im Wirklichkeitsbezug des Christentums hin. Im christlichen Gottesbezug wird das göttliche »Urwesen als ein unendlicher Aktus schöpferischer und barmherziger Liebe« (GW V, 71) intendiert. Damit sind hier die Seinsmöglichkeiten über das Gegenstandssein hinaus ergriffen. Die Möglichkeitsbedingung für diese Transzendenz des Gegenständlichen liegt in der Fundierung des geistigen Aktes im Lieben und erst innerhalb des Liebens im Erkennen. Scheler arbeitet deshalb ganz im Sinn der vorgetragenen Baugesetzlichkeit des personalen Aktes die Elemente des metaphysischen Aktes der Verwunderung heraus.

Die zur metaphysischen Verwunderung gehörende Auslösung des »Selbstverständlichkeitscharakters« im Gegebensein von Etwas geschieht nicht auf der intellektuellen Ebene, sondern als Akt von Liebe, Demut und Selbstbeherrschung, und durchbricht so die Verabsolutierungstendenzen der rationalistisch ausgelegten Subjektivität (vgl. GW V, 89f.). Gerade um den personalen Charakter des Aktes zu betonen, spricht Scheler in mehreren Anläufen von ver-

schiedenen »Grundaktarten«, die ihres »einheitlichen Zusammenwirkens« bedürfen (GW V, 90). Sie umfassen Liebe, emotionale Verdemütigung und Selbstbeherrschung. In ihrem »geordneten Zusammenwirken« (GW V, 89) geschieht der metaphysische Akt.

Von größter Wichtigkeit an Schelers Beschreibung der Verwunderung ist wiederum die Fundierung im Lieben. Von ihr heißt es, daß sie der »Kern des ganzen Aktgefüges« ist und die »Quelle der Seinsrelativität alles Umwelt-seins« durchbricht (GW V, 90). Seinsrelativität oder Daseinsrelativität ist innerhalb der natürlichen und wissenschaftlichen Erfahrung die Fixierung auf je bestimmte Möglichkeiten, zu sein, durch die zugleich die Offenheit für andere Seinsmöglichkeiten verdeckt wird. Im metaphysischen Akt der Verwunderung, der alles dinghaft-gegenständliche Verstehen des Seins radikal durchbricht, äußert sich das Lieben als Geschehenlassen eines fortwährenden Durchbrechens vorliegenden Seinsverständnisses. Lieben ist also nicht die interessegeleitete Aufmerksamkeit auf vorgegebenen Sachverhalte, sondern ein fortwährendes Durchbrechen faktisch realisierter Seinsverhältnisse.

Die Verdemütigung wie die Selbstbeherrschung gehören zu den emotionalen Aktarten des Wertnehmens. Die Selbstbeherrschung dient der Zurückhaltung der Triebimpulse und damit der Offenheit für die geistigen Werte, unter deren Leitung im metaphysischen Akt nach der »Steigerung in der Adäquation in der Gegebenheitsfülle des Weltinhaltes« gestrebt wird. Dieser Einsatz des Wertnehmens ist aber nur möglich, wenn zuvor die größere Wertfülle der Wirklichkeit im Ganzen emotional fühlend vorgezogen wird. Das geschieht im Akt der Verdemütigung, in dem die faktisch zufällig realisierte Wirklichkeit als ein Moment im größeren Aufgang der Wirklichkeit begriffen wird. Erkenntnismäßig ist damit der Mensch im metaphysischen Akt, wenn er nicht punktuell, sondern als Geschehen begriffen wird, vor die Wirklichkeit im Ganzen gestellt.

Daß es sich hierbei um den konkreten Vollzug eines personalen Aktes handelt, erläutert Scheler unter dem Stichwort der »Reintegration« (GW V, 85). Die verschiedenen Aktarten, unter deren Strukturen sich die Aneignung der Wirklichkeit vollzieht, sollen auf ihre ursprüngliche Einheit hin versammelt werden, die sich in einem »undifferenzierten schlechthin einfachen Blick des Geistes« (GW V, 85) äußert. Was Scheler hier unter dem Stichwort der Reintegration vorträgt, gehört in unmittelbaren Zusammenhang mit dem, was er in der *Materialen Wertethik* als Sammlung reflektiert (vgl. GW II,

417f.). Insofern diese Sammlung unabschließbar ist, lese ich »Reintegration« mit Bindestrich und verstehe die Vorsilbe »Re« als Anzeige eines je neuen und zu keinem Zeitpunkt abgeschlossenen endgültigen Vollzuges.

Die Reintegration ist aber nicht nur ein erkenntnistheoretischer oder gar psychologischer Akt auf seiten des Subjektes, sondern ein unmittelbares Sich-einlassen auf die Wirklichkeit selbst, in dem diese als Sein an sich selbst zur Gegebenheit kommt. Scheler läßt hier die Korrelation von Noese und Noema erkennen, denn im Akt der Verwunderung vollzieht sich auch die Reintegration des Seienden in seiner Vielfalt hin auf den »einen einheitlichen Ausgangspunkt«, das »Sein selbst« (GW V, 85). Die Einheit und Identität der Person äußert sich darin, daß sie die Einheit des Seienden im Sein selbst zur Entfaltung bringt. Darin verwesentlicht sich die Person selbst. Insofern die Einheit des Seins aber nur in der Einheit der Person als konkret vollzogener Einheit der Aktwesenheiten entfaltet wird, erweist sich darin die personale Gestalt der Einheit des Seins selbst.<sup>21</sup> Der unverstellte Vollzug des metaphysischen Aktes kann dann aber die Möglichkeit nicht ausschließen, daß mit Bezug auf die wesenhafte Wirklichkeit im Ganzen die »Idee eines unendlichen konkreten personalen Aktzentrums als Korrelat aller möglichen Wesenheiten« (GW V, 86) aufscheint. Scheler merkt an dieser Stelle an, daß der metaphysische Akt der Verwunderung dann nicht bei sich selbst stehen bleiben könne, sondern sich in einer Dynamik der Selbsttranszendenz über sich selbst hinaus zu erheben habe, die mit dem Stichwort »Glaube« umrissen werden kann (vgl. GW V, 86f.). Wie dieses zu denken ist, ergibt sich nochmals aus der Eigenart des spannungsvollen Verhältnisses von Transzendenz und Endlichkeit im konkreten Akt der Person.

Aus der Fundierung im Lieben folgt, daß der personale Akt den Erfahrungsvollzug vor ein »grenzenloses, aber ›leeres‹ Feld« an Seinsmöglichkeiten stellt.<sup>22</sup> Dieses Woraufhin des personalen Aktes ist in einem Ausdruck der Transzendenz und zugleich der endlichen, begrenzten Gestalt ihres Vollzuges. Der Fundierung im Lieben entspricht nun das intentionale Korrelat des metaphysischen Aktes in

<sup>21</sup> Vgl. GW V, 86: Die »Wesenheiten [seien] in die Seinsform und Spannweite der Personalität überzuführen«.

<sup>22</sup> Vgl. GW X, 361. Was zunächst vom Lieben gilt, gilt für das metaphysische Verhältnis insgesamt.



seiner ursprünglichsten Gegebenheitsform des »nicht Nichts« (GW V, 93). Dabei ist zu beachten, daß es sich ebenso wie beim »grenzenlosen, aber ›leeren‹ Feld« um einen Grenzbegriff von intentionalem Korrelat handelt. Das Korrelat des nicht Nichts ist nämlich auch kein Etwas im Sinn eines gegenständlich bestimmten Seienden. Es läßt sich nicht intentional fixieren, sondern transzendiert jedes gegenständliche Vermeinen. Die Verwunderung als Begegnung mit dem nicht Nichts des Seins führt jede Gegebenheit von Etwas zurück in eine jede Gegebenheit überhaupt erst ermöglichendes und gerade darin auch überschreitendes Sich-geben. In diesem Sinn ist das »nicht Nichts« zwar theoretisch erkennend zu buchstabieren, darin aber nicht an sein Ende zu bringen.<sup>23</sup> Genau in dieser theoretischen Unabschließbarkeit entspricht es aber der aller Seinsrelativität entgrenzenden Aktart des Liebens. Wichtig ist an dieser Bestimmung auch, daß Scheler hier ausdrücklich darauf hinweist, daß es sich beim Nichts nicht nur um das relative Nichtvorhandensein von Zufälligem handelt, sondern auch um das vom Relativen abgelöste absolute Nichts von Wesenstatsachen. So öffnet der metaphysische Akt der Verwunderung den Erfahrungsvollzug für das Sich-geben der Wirklichkeit im Ganzen, die sich im »nicht Nichts« in der Spanne zwischen äußerster Leere des Nichts und vollkommenster Fülle des Seins zeigt. Als allgemeiner Begriff für das intentionale Korrelat des Aktes der Verwunderung bietet sich deshalb der Begriff der Seinsdifferenz an.

Vom metaphysischen Akt der liebegeleiteten und emotional fundierten evidenten Einsicht, daß »nicht Nichts« sei, heißt es nun bei Scheler, daß die in dieser Einsicht gelegene Teilnahme am Urwesen der Wirklichkeit insgesamt nicht erworben, sondern »frei gewährt« (GW V, 70) wird. Der metaphysische Akt als Personakt ist also insgesamt im Einklang mit der Aktwesenheit des Liebens als »umgekehrte Spontaneität« zu verstehen. Wenn der ursprüngliche personale Akt aber als umgekehrte Spontaneität zu bestimmen ist, dann gilt dies auch vom Sein der Person. Sie ist wesentlich nicht gegenständlich ergreifend, sondern sie öffnet sich dem Ereignis einer ihr zugehenden gewährten Gabe, sei diese eine Einsicht in den Gegenakt anderen Personseins, der sich ihr zum Mitvollzug gewährt, sei

<sup>23</sup> Vgl. auch Schelers Ausführungen zum phänomenologischen Streit, GW X, 391 ff. Die »Nichtdefinierbarkeit in allen Versuchen, es zu definieren«, erweist das Phänomen als »echtes ›Phänomen‹«, als »es selbst« (GW X, 392).



es die Einsicht in Weltmomente, die ihr im Mitvollzug von Personsein entgegentreten. Auf jeden Fall besagt umgekehrte Spontaneität eine Aktivität des Personseins, deren Sinn nicht aktiv beherrschendes Ergreifen, sondern die Passivität eines grundlegenden Empfangens ist.

Damit lassen sich vom metaphysischen Akt der Verwunderung her wesentliche Züge des personalen Aktes festhalten. Als konkreter Vollzug des geistigen Aktes vollzieht der personale Akt die Einheit der verschiedenen Aktwesenheiten in der Fundierung durch das Lieben. In der Identität seiner je konkreten Personalität steht damit der menschliche Geist vor der Wirklichkeit im Ganzen. Dieses Verhältnis im Gegenüber von Mensch und Wirklichkeit ist aber nicht das Verhältnis einer Bemächtigung, in der die Wirklichkeit als Totalität ergriffen wäre. Sie begegnet vielmehr als Seinsdifferenz. Gerade indem der menschliche Erfahrungsvollzug als personaler Akt dieses Verhältnis bejaht, vollzieht er die Transzendenz auf die Wirklichkeit im Ganzen und bekennt sich doch zugleich zur endlichen Gestalt des Vollzuges dieser Transzendenz. Darin ist aber der ursprüngliche metaphysische Akt der Verwunderung prägend für alle auf ihm aufbauenden personalen Akte.

## **Bedeutung des Aktes der Verwunderung für andere personale Akte**

Von der Explikation des metaphysischen Aktes als ursprünglichem personalen Akt des menschlichen Erfahrungsvollzuges her ergibt sich die Frage, in welcher Weise er den gesamten, auf ihm aufbauenden menschlichen Erfahrungsvollzug als Vollzug des Personseins prägt. Um diese Frage zu beantworten, ist methodisch an die dreifache Ausrichtung zu erinnern, in der menschlicher Erfahrungsvollzug auf die Wirklichkeit im Ganzen bezogen ist. Gemeint ist der Welt-, Mensch- oder Selbst- und schließlich der Gottesbezug. Damit spezifiziert sich die Frage dahingehend, in welcher Weise die Wesenszüge des Aktes der Verwunderung den dreifachen Bezug des Erfahrungsgeschehens prägen. Um hier zu Antworten zu finden, ist an den letzten Überlegungen anzuknüpfen.

Wenn der metaphysische Akt als personaler Akt der Erfahrung das Sich-geben der Wirklichkeit in der Seinsdifferenz des nicht Nichts vollzieht, dann vollzieht er die im Lieben begründete umge-

kehrte Spontaneität menschlichen Geistes. Geht ihm in der Erfahrung des nicht Nichts das jedes faktische Gegebensein übersteigende Sich-geben der Wirklichkeit als solches auf, dann ist diese Erfahrung zugleich eine Anrufung an den Erfahrungsvollzug in seiner personalen Identität, diesem Sich-geben in der Weise des Empfangens zu antworten. Was das näherhin bedeutet, läßt sich in äußerster Formalität am metaphysischen Akt als Akt umgekehrter Spontaneität zeigen. Wenn der metaphysische Akt als umgekehrte Spontaneität bestimmt ist, dann muß der darauf antwortende Personakt in äußerster Formalität als Umkehrung der umgekehrten Spontaneität bestimmt werden. Diese Umkehrung kann aber auf zweierlei Weise erfolgen. Sie kann als Herausdrehung aus der umgekehrten Spontaneität in eine ungebrochene Spontaneität beherrschenden Ergreifens geschehen, geradezu als Verkehrung der umgekehrten Spontaneität in ihr Gegenteil. Sie kann aber auch als immer tieferes Hineindrehen in die Umkehrung der Spontaneität des Liebens vollzogen werden, als Einkehr in ein immer mehr sich vertiefendes Empfangen. Im letzten Fall führt die Begegnung der Person mit der Wirklichkeit zu einer nicht abschließbaren fortwährenden Vertiefung ihrer Identität und Einheit, in der sich auch die Dynamik der Aktwesenheiten vollzieht. Im ersten Fall der Verkehrung in die Spontaneität des Ergreifens fällt die Person aus ihrer Identität heraus, verliert sie ihren personalen Charakter etwa an eine individuationslose Subjektivität.

Von dieser formalen Überlegung her wird verständlich, in welcher Weise Scheler den Welt-, Selbst- und Gottesbezug als Vollzug des Personseins denkt. Zunächst ist hier auf den Weltbezug einzugehen. Nach den formalen Überlegungen her kann dieser sowohl in der Gestalt der Verkehrung in die Spontaneität des Ergreifens wie als Empfänglichkeit in der Gestalt der Steigerung der umgekehrten Spontaneität erfolgen. Es ist wichtig, hier zu sehen, wie diese offene Entscheidung den Ausgangspunkt für die Ableitung der verschiedenen Weltanschauungsformen bildet. Anders gesagt, im Aufgang des nicht Nichts des metaphysischen Aktes tritt der menschliche Erfahrungsvollzug aus der Schlichtheit und »Unschuld« der natürlichen Erfahrung und steht vor der Herausforderung, sich selbst in seiner Identität tiefer bestimmen zu müssen. Dabei begegnet ihm die Möglichkeit eines personalen Verhältnisses zur Wirklichkeit, oder ihm droht das Verfallen in ein unpersönliches und distanziertes Verhältnis zur Wirklichkeit, das nach Scheler in der wissenschaftlichen Weltanschauung begegnet.

Daher ist es kein Zufall, daß Scheler in *Vom Wesen der Philosophie* von den verschiedenen Formen der Weltanschauung spricht. Die wissenschaftliche Weltanschauung ist zwar über die Grenzen der natürlichen Weltanschauung in einer universellen Weite erhoben, die aber als Gebundenheit an sinnliche Erfahrung überhaupt der Seinsrelativität nicht entkommt (vgl. GW V, 88). In der wissenschaftlichen Weltanschauung findet zwar eine Steigerung statt, aber nicht die Steigerung des Empfangens, sondern die Steigerung des Erkennens »aller seienden Gegenstände« zum Zwecke ihrer möglichen »Beherrschbarkeit und Veränderlichkeit« (GW V, 91). Die Verkehrung des personalen Aktes in die reine Spontaneität ist hier offenkundig. Wenige Jahre später hat Scheler in seiner Religionsphilosophie *Vom Ewigen im Menschen* unter dem Thema der Funktionalisierung darauf aufmerksam gemacht, daß es genau in diesem Sinn eine verkehrte Funktionalisierung gibt: nämlich das »subjektive Apriori im transzendentalen Sinne Kants«, bei der es sich um »spontanes Verbinden, Verknüpfen, Synthesis, Konstruieren, Bilden« (GW V, 208) handelt.

Im Gegensatz zu dieser Verkehrung des personalen Aktes in die wissenschaftliche Weltanschauung steht die Einkehrung in die umgekehrte Spontaneität der philosophischen Weltanschauung, die Scheler auch phänomenologische Weltanschauung nennt. Von ihr heißt es in den späteren Ausführungen zur Funktionalisierung von Wesenserkenntnis: »nie und nirgends ein spontanes Verbinden, Verknüpfen, kein positives Aufbauen, Konstruieren, Bilden, sondern das genaue Gegenteil« (GW V, 208). Das subjektive Apriori der Person besteht also im empfangenden Aufnehmen der Wesensstrukturen der Wirklichkeit als solcher und in der Entfaltung der von ihnen bestimmten faktischen Wirklichkeit. Scheler zögert nicht, dafür den Begriff der »Hingabe« zu verwenden (vgl. GW V, 92). Hier ließen sich vielfältige Aussagen Schelers zur phänomenologischen Anschauung und zur Haltung des Phänomenologen zusammentragen. Von den vorgetragenen Überlegungen her wird klar, daß es in der phänomenologischen Haltung letztlich um den Vollzug des Personseins geht. Für das menschliche Erfahrungsgeschehen insgesamt ist damit stets die herausfordernde Frage mitgegeben, ob es in einer sowohl natürliche wie wissenschaftliche Erfahrung einbegreifenden, letztlich aber in ein personales Verständnis des Wirklichkeitsbezuges mündenden Weise vollzogen wird, oder ob dieser Bezug zugunsten



einer einseitigen, eine Erfahrungsdimension fälschlich absolut setzenden Weise geschieht.

Vom metaphysischen Akt der Verwunderung als Akt umgekehrter Spontaneität her läßt sich dann aber auch der Selbstbezug des Menschen als personaler Bezug verstehen. Dazu ist auf Schelers Aufsatz *Reue und Wiedergeburt* zu verweisen (GW V, 27–59). Der im metaphysischen Akt eröffneten Korrelation mit der Seinsdifferenz des nicht Nichts entspricht in der Erfahrung des menschlichen Selbst wiederum eine Erfahrung von Differenz. Die einzelnen Erlebnisse, in denen sich die Identität des Selbst vollzieht, bilden untereinander einen Wert- und Sinnzusammenhang, dessen endgültiger Wert und Sinn nur im Lebensganzen des Selbst gefunden werden kann (vgl. GW V, 34 f.). Im Sinn der im metaphysischen Akt eröffneten doppelten Antwortmöglichkeit kommt es darauf an, wie der Wert- und Sinnzusammenhang menschlichen Lebens vollzogen wird. Entweder wird der Zusammenhang als Kausalzusammenhang gedeutet, in dem jedes einzelne Erlebnis endgültig determiniert ist, oder der Zusammenhang wird als ein in Freiheit in jedem Moment menschlichen Lebens neu zu vollziehender Zusammenhang verstanden, was einschließt, daß damit auch in jedem Moment über die Wert- und Sinnbedeutung jedes einzelnen Erlebnisses neu entschieden wird. Im ersten Fall ist das menschliche Selbst letztlich historisch determiniert und mündet potentiell im Fatalismus (vgl. GW V, 34), im letzteren geschieht der Selbstbezug als ein Verhältnis von Freiheit und Entscheidung. In diesem Fall ist aber jedes einzelne Erlebnis in der Erfahrung des Selbst als »wertunfertig und sinnunbestimmt« (GW V, 34) gegeben. Diese Gegebenheit ist aber eine Gegebenheit von Differenz, in der das Verhältnis des Menschen zu sich selbst als ein in Freiheit, und das heißt, als personal zu vollziehendes gegeben ist (GW V, 36). Gerade in der Erfahrung der Unfertigkeit und Unbestimmtheit des Wert- und Sinnganzen menschlichen Selbstseins zeigt sich das Sein der Person als Aufgabe und Auftrag, jedes einzelne Lebensmoment des Selbstseins auf den Aufgang größerer Wert- und Sinnfülle des Personganzen hin offen zu halten. Den Vollzug dieses Offenhaltens, der die Bereitschaft zur Einsicht in Schuld und zur Umkehr mit einschließt (vgl. GW V, 48 f.), bestimmt Scheler als Reue. Sie ist jener personale Akt, in dem der Mensch sich für die je größere Wertfülle und Sinnbestimmtheit seiner selbst offen hält. Die in der Reueerfahrung sich gebende Seinsdifferenz der Wertunfertigkeit und Sinnunbestimmtheit enthält in sich selbst nochmals eine



unabschließbare Steigerung, in der sich die Identität der Person als ein Hinausgeführt-werden über sich selbst erfährt. Scheler deutet im Reueaufsatz zunächst in einer eher beiläufigen Bemerkung an, daß die Einzelerlebnisse erst mit dem Tod zu »sinnfertigen, unveränderlichen Tatsachen« des Ganzen eines menschlichen Selbst werden, »bei Annahme eines Fortlebens aber niemals« (GW V, 34). Für Scheler ist damit schon rein philosophisch die Möglichkeit unabweisbar, daß in der in der Reue erfahrenen Seinsdifferenz das Personsein als ein Sein aufscheint, das seine Ganzheit nicht in Selbstverfügung verwirklicht, sondern nur in der Beziehung zum Ursprung und Seinsgrund der Wirklichkeit im Ganzen. Später verweist Scheler mit Blick auf das Inkarnationsgeschehen der christlichen Offenbarung auf die theologische Diskussion der Frage, ob die Inkarnation nur die gnadenhaft von Gott gewirkte Wiederherstellung des Menschen nach dem Sündenfall sei, oder ob in ihr eine Erhebung des Menschen in eine Fülle hinein geschehe, die mit der bloßen Schöpfung noch nicht gegeben war (vgl. GW V, 57 ff.). Philosophischer und theologischer Gedanke unterstreichen so nachdrücklich Schelers Auffassung, daß die in Reue erfahrene Seinsdifferenz den Menschen in seiner Personalität vor eine Ganzheit stellt, die von ihm selbst her unverfügbar und unabschließbar ist. Bereitschaft zur Reue ist dann Ausdruck der Offenheit für die Wirklichkeit im Ganzen.

Im Zusammenhang mit der Reueerfahrung verweist Scheler unter dem Stichwort der »Gesamtreue« auch auf das Phänomen der Mitverantwortung.<sup>24</sup> Mit ihm tritt neben dem Bezug menschlicher Erfahrung auf das Selbst auch der Bezug auf den anderen Menschen in den Blick. Von der im metaphysischen Akt erfolgenden Umkehrung der umgekehrten Spontanität her ist der personale Akt als sozialer Akt rekonstruierbar. Indem die »Wesensunbegrenztheit« (GW X, 361) des »leeren Feldes« im Woraufhin des Liebens auf die Transzendenz des Liebens als »wesensunendlicher Prozeß« (GW X, 359) und zugleich die unerfüllte Leere auf die »faktische *Beschränktheit*« (GW X, 360) des Liebens der konkreten individuellen menschlichen Person zurückgeführt wird, legt die Analyse die personale Einheit von Transzendenz und Endlichkeit als Verwiesensein auf anderes personales Sein aus. Diese Auslegung folgt für Scheler zwingend aus der für den geistigen Akt geltenden Strukturgesetzlichkeit der Kor-

<sup>24</sup> Vgl. GW V, 51 f.; vgl. dazu auch GW IV, 373–472.

relation von Akt und Gegenstand.<sup>25</sup> Die Wesensunbegrenztheit des »leeren Feldes« weist auf unbegrenzte Möglichkeiten des Sich-zeigens von Wirklichkeit hin, die Leere des Feldes vermittelt die Endlichkeit ihres Erfassens. Da zu jedem möglichen Gegenstand auch ein mögliches Erfassen gehört, verweist das »leere Feld« des Woraufhin des Liebens auf andere individuell-konkrete Seinsformen geistigen Erfassens. Der personale Akt weiß deshalb gleichursprünglich um die Möglichkeit eines personalen Gegenaktes, den es mitzuvollziehen gilt. Wie Scheler in seiner Darlegung des Robinson-Experimentes im Sympathiebuch und in der *Materialen Wertethik* ausführt, ist das Wissen um die Gleichursprünglichkeit eines personalen Gegenaktes seinerseits wiederum eine Differenzerfahrung.<sup>26</sup> Diese zeigt sich als Erlebnis des »Erfüllungsmangels« (GW II, 511) oder des »Leerbewußtseins« oder auch »Nichterfüllungsbewußtseins« (GW VII, 230) als ursprünglicher Artikulation des sozialen Aktes. Die in der Umkehrung der umgekehrten Spontaneität vollzogene Offenheit auf die Wirklichkeit im Ganzen konkretisiert sich so als personaler Akt des Mitvollzuges des Verwiesenseins auf Akte anderer individueller Personen. Ohne solchen Mitvollzug findet der eigene personale Akt aufgrund seiner intentionalen Struktur nicht zur Sinnfülle (vgl. GW VII, 230).<sup>27</sup> Da sich dieser Bezug auf anderes individuelles personales Sein wiederum in einer Differenzerfahrung artikuliert, ist sowohl die Notwendigkeit des Bezuges wie auch seine Unverfügbarkeit durch eine Spontaneität des Ergreifens unterstrichen.

Die Einheit von Transzendenz und Endlichkeit der konkreten menschlichen Person deckt folglich die Relationalität zu anderem konkreten Personsein als ursprüngliches apriorisches Moment der geistigen Existenz auf. Scheler spricht deshalb von dem »gleichzeitigen [...] und sukzessiven Miteinander des Liebens« aller konkreten menschlichen Personen in einer »einmaligen Geschichte«, in dem die Verwirklichung der »Gesamtbestimmung« der Menschheit fundiert ist (GW X, 360).

In der *Materialen Wertethik* präzisiert Scheler den Vollzug des Miteinander. Jede konkrete Person ist nur im »Mit- oder Nachvoll-

<sup>25</sup> Vgl. GW V, 182, und GW IX, 82 f. Scheler bezeichnet die Korrelation im Sinn einer apriorischen Gesetzmäßigkeit als »transzendente Schlußweise«.

<sup>26</sup> Vgl. GW II, 510–512, und GW VII, 228–230.

<sup>27</sup> Vgl. dazu Mark Michalski, *Fremdwahrnehmung und Mitsein*, Bonn 1997, hier 47–137.

zug oder Vorvollzug ihrer Akte« (GW II, 386), also in interpersonalen Relationalität gegeben. Das ist mit der Ungegenständlichkeit der Person gemeint. Analog gilt die Relationalität auch für die in jedem individuellen Personsein erfaßte Wirklichkeit, die Scheler »Welt« nennt. Wenn auch der Vollzug des Personseins auf die Wirklichkeit im Ganzen bezogen ist, verwirklicht er sich doch in individuell-konkreter und damit begrenzter Gestalt. Welt kommt daher nur im Plural individuell-konkreter Welten vor (vgl. GW II, 392 f.). Die Transzendenz auf die Wirklichkeit im Ganzen verweist so vom eigenen Weltsein her auf andere konkrete Welten, aber nicht im Sinn einer Einverleibung anderer Weltmomente, sondern als Teilhabe an der Welthaftigkeit anderen konkreten Personseins.

In einem letzten Schritt ist schließlich auf den Gottesbezug der menschlichen Erfahrung als personalem Akt einzugehen. In diesem Bezug thematisiert sich die Offenheit für die Wirklichkeit im Ganzen in äußerster Zuspitzung. Die Unabweisbarkeit des Gottesbezuges im personalen Vollzug menschlicher Erfahrung ergibt sich noch einmal aus dem Fundierungsverhältnis des Liebens. Von *Ordo Amoris* her gilt, daß die wesenhafte Unbegrenztheit des Liebens auch in der personalen Relationalität des »Miteinanders« individuellen endlichen Personseins wegen dessen wesenhafter Endlichkeit nicht zur Erfüllung gebracht werden kann. Auf Grund der Strukturgesetzlichkeit geistiger Akte folgt daraus, daß sich in der Unabschließbarkeit der Transzendenz des Liebens unendliches geistiges Sein meldet, das die Transzendenz des geistigen Aktes in der Seinsform der göttlichen Person zur Erfüllung bringt (vgl. GW X, 359).

In der *Materialen Wertethik* erläutert Scheler den notwendigen Gottesbezug näher (vgl. GW II, 395 f.). Wenn die endlichen menschlichen Personen in ihrem Erfahrungsvollzug zwar auf die Wirklichkeit im Ganzen ausgreifen, diese aber je nur in der endlichen Gestalt einer individuellen Welt erfassen, dann können sie aufgrund derselben Endlichkeit auch nicht die Einheit der verschiedenen individuellen Welten erfassen. Das faktische relationale Miteinander endlichen menschlichen Personseins in der endlichen Pluralität von »Mikrokosmen« antizipiert daher im konkreten Vollzug immer schon die »Idee einer einzigen, identischen, wirklichen Welt« als »Makrokosmos« und – ihr korrelierend – die »Idee einer unendlichen und vollkommenen Geistperson« (GW II, 395). Schelers Argument behauptet ausdrücklich nicht die faktische Erschlossenheit der personalen göttlichen Wirklichkeit allein aus der Transzendenz des ursprünglich



fundierenden Liebens im personalen Akt. Es besagt lediglich, daß die Möglichkeit einer solchen unendlichen personalen göttlichen Wirklichkeit im menschlichen Bezug auf die Unerschöpflichkeit und Unabschließbarkeit der Wirklichkeit nicht abgewiesen werden kann. Der Möglichkeit nach impliziert menschlicher Erfahrungsvollzug in seiner Totalität eine solche unendliche personale Seinsform als Grund seiner vorausgesetzten Sinnerfüllung. Die tatsächliche Erfüllung des Gottesbezuges geschieht dagegen erst in der möglichen Begegnung mit der Offenbarung des persönlichen Gottes (vgl. GW II, 395).

Mit dem Verwiesensein auf Offenbarung ist nochmals eine letzte Differenzerfahrung angesprochen, nämlich die Differenz der Ungegenständlichkeit des personalen Seins.<sup>28</sup> Daß jenseits der eigenen individuell-begrenzten personalen Gestalt menschlichen Erfahrungsvollzuges faktisch noch anderes individuell-konkretes Personsein begegnet, kann nicht aus dem eigenen Aktvollzug heraus erschlossen, sondern nur in der umgekehrten Spontaneität des Liebens als sich öffnender Offenheit erwartet werden. Die Entzogenheit personalen Seins gegenüber einem verfügenden gegenständlichen Zugriff ist für Scheler denn auch emotional im Wert des Heiligen erschlossen (vgl. GW II, 125 f.).<sup>29</sup> Aber das Aufscheinen des Heiligen erfolgt nicht in der Korrelation zum emotionalen Wertnehmen geistiger Werte, sondern in Bezug auf das ursprünglich fundierende Lieben mit seiner umgekehrten Spontaneität sich öffnender Offenheit. Die tatsächliche Erfüllung dieser radikalen Offenheit geschieht nur vom anderen konkreten Sein der Person her als Ermöglichung des Vor-, Mit- oder Nachvollzuges ihres konkreten personalen Seins. Im Gedanken der Selbsterschließung personalen Seins als Ermöglichung ihres Vor-, Mit- und Nachvollzuges ist von der phänomenologischen Analyse des konkreten geistigen Aktes her der Begriff der Offenbarung philosophisch gewonnen.<sup>30</sup> Menschliche Erfahrung kann sich nur dann in der ihrer geistigen Struktur eigenen unabschließbaren

<sup>28</sup> Vgl. GW V, 331: »Eine geistige Person allein kann ›schweigen‹. Eine Person wird erkannt nur, wenn sie sich erkennen läßt, indem sie sich kundgibt.«

<sup>29</sup> Scheler weist hier ausdrücklich darauf hin, daß jedes Personsein, endliches menschliches und unendliches göttliches, im Wert des Heiligen erfahren wird.

<sup>30</sup> Vgl. GW II, 395: »Diese Idee Gottes selbst aber auch wirklich zu setzen, gibt uns niemals die Philosophie, sondern könnte nur wieder eine konkrete Person Anlaß geben [...] Jede Wirklichkeit ›Gottes‹ gründet daher nur und allein in einer möglichen positiven Offenbarung Gottes, in einer konkreten Person.«



Offenheit für die Wirklichkeit im Ganzen halten, wenn sie diese auch als sich öffnende Offenheit für die unverfügbare Selbsterschließung unendlichen personalen Seins vollzieht.

Wenn Scheler den menschlichen Geist im personalen Akt die Ursprünglichkeit des Wirklichen im »nicht Nichts« entdecken läßt, und das »nicht Nichts« als den Ort des Absoluten, des »ens a se« und des »ens per se« (GW V, 94 f.) bestimmt, dann sind diese Bestimmungen von der Transzendenz des Liebens her als Termini der Entzogenheit zu lesen.<sup>31</sup> Das gilt selbst für das im Vorwort zur zweiten Auflage der Religionsphilosophie eingeräumte metaphysische Erfassen der Personalität der absoluten göttlichen Wirklichkeit (vgl. GW V, 20). Als Korrelat der radikalen Transzendenz in der umgekehrten Spontaneität des Liebens bleibt die Personalität des Absoluten gerade Ausdruck der wesenhaften Ungegenständlichkeit des Seins und damit einer letzten Entzogenheit für den Zugriff der Subjektivität. Mit dem Verweis des konkreten Erfahrungsvollzuges auf die Personalität des Absoluten ist so im Sinn gegenständlicher Gegebenheit gerade nichts gegeben, sondern alles genommen und die Offenheit des Geistes in ihr Äußerstes geführt.

An dieser Stelle läßt sich die Untersuchung zusammenfassen. Sobald menschliche Erfahrung in einer auf den konkreten Vollzug achtenden Phänomenologie als Zusammenspiel der verschiedenen geistigen Aktarten entfaltet wird, zeigt sie sich als personales Geschehen. Im metaphysischen Akt der Verwunderung vollzieht sich das Personsein ursprünglich in der von der Aktwesenheit des Liebens her fundierten Offenheit für die Wirklichkeit im Ganzen. Transzendenz und die Endlichkeit der Gestalt des Vollzuges der Transzendenz in einem zum Ausdruck bringend, vollzieht sich der personale Akt in Korrelation zur Seinsdifferenz. In dieser ist der Bezug auf die Wirklichkeit im Ganzen gegeben. Er geschieht aber nicht in der Weise eines zum Ende kommenden und sich der Wirklichkeit bemächtigenden Ergreifens, sondern als Offenheit eines Empfangens, das die Entzogenheit des Gegenübers noch einmal selbst mitvollzieht. Das Charakteristikum des personalen Aktes ist demgemäß die Einkehr in die Empfänglichkeit einer umgekehrten Spontaneität personalen Seins. Der personale Akt ist deshalb in allen seinen Konkretionen – sei es als

<sup>31</sup> Vgl. Michael Gabel, Das Heilige in Schelers Systematik der Wertrangordnung, in: G. Pfafferott (Hg.), Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, Bonn 1997, 113–128, hier: 122–125.

Selbst-, Welt- oder Gottesbezug – Ausdruck der Erfahrung von Differenz, die das personale Sein in der Offenheit für die Wirklichkeit im Ganzen hält. Im Offenhalten der Differenz vollzieht sich die Identität des menschlichen Erfahrungsvollzuges als personales Geschehen.

## Identität und Relation im Begriff der Person

In Schelers Personbegriff bemerken wir neben dem allmählich zunehmenden Einfluß eines metaphysischen Dualismus eine seine mittlere Werkphase bestimmende phänomenologische Ausrichtung, die die korrespondierende Auffassung besonders prägt. Unsere Darlegung sieht möglichst vom späteren Dualismus ab, um einige bedeutsame Implikationen von Schelers phänomenologischen Einsichten hervorzuheben und zu fragen, inwiefern die »Person« dieser Behandlung sich unterwerfen läßt. Folglich stellt das Problem der Person die Aufgabe, diejenigen Akte zu analysieren, in denen die Person adäquate Erfüllung erlangt. Die Person verschafft in Schelers Sicht den abstrakten Aktwesen die Fülle ihrer Konkretion: »Jeder Zusammenhang bleibt ein bloßer Zusammenhang abstrakter Aktwesen, sofern nicht die Person selbst gegeben ist, in der ein Zusammenhang ist« (GW II, 384). Den Extrema eines leeren Ausgangspunkts von Akten und einer Aktsumme gegenüber erhält die Person ihre Eigenart allein in und durch ihre Akte, die sie durchdringt und in ihren qualitativen Richtungen bestimmt. Nur so ist der einheitliche Aktvollzieher imstande, den eigenen Aktarten ihre jeweilige irreduzible Singularität zu verleihen.

Für eine nähere Ausführung dieser Denkweise sind drei Hauptabschnitte zu umreißen. Erstens: Wie läßt sich eine solche einheitliche und zugleich nur in ihren Akten lebende Person auffassen? Zweitens: In welchen Aktarten tritt die Einzigartigkeit der eigenen oder fremden Person zutage? Und im Zusammenhang damit macht die dritte Frage die angemessene Erfassensart der konstitutiven Identität und Relationabilität der Person zum Problem. Dies ist der Leitfaden für unsere nachfolgenden Ausführungen. Und endlich kommt es darauf an, die Genauigkeit, aber auch die mit dieser Behandlungsart verbundenen spezifischen Schwierigkeiten einzuschätzen.

## I. Charakterisierung der Person

Für Schelers Personbegriff gilt folgender Grundsatz: »Die einzige und ausschließliche Art ihrer Gegebenheit ist allein ihr Aktvollzug selbst« (GW II, 386). Keine Wissenschaft, die sich äußerlichen oder innerlichen Geschehnissen widmet, könnte demnach die Person als solche erfassen. Beobachtung, Erklärung, Induktion und alle übrigen Verfahren, die die Psychologie gewöhnlich anwendet, können nicht umhin, fehlzuschlagen, wenn es sich um das Wesen der Person und ihrer Akte handelt. »Niemals kann mithin ein Akt in irgendeiner Form der Wahrnehmung (oder gar Beobachtung) – sei es der äußeren oder inneren Wahrnehmung – gegeben sein« (GW II, 386). Schon in seiner Jenaer Periode trat Scheler der damals verbreiteten Tendenz zur Naturalisierung und Psychologisierung des Bewußtseins und der Werte entgegen. Die Person ist ein privilegiertes Thema im Streit um die Entpsychologisierung des Bewußtseinsbereichs.

Andererseits fügt der Aktvollzieher bei nachfolgender Reflexion seinem Aktwesen nicht etwas Wesentliches hinzu. Das Ergebnis der phänomenologischen Reflexion ist nämlich kein anderes als der schon vollgezogene – nicht im Vollzug befindliche – Akt und zugleich das die verschiedenen Akte begleitende, inadäquat mitgegebene Ich. Für eine Vergegenständlichung der Person aufgrund von Reflexion bedürfte man zwar eines umgrenzenden Horizonts, der die gemeinten Profile skizzieren und die entsprechenden Richtungen zwecks ihrer ganzen Gegebenheit vorschreiben würde – wie in den Fällen, in denen es um räumliche und zeitliche Gegenstände geht. Aber es hat keinen Sinn, so verschiedenartig auch die Akte sein mögen, von einer inneren Variation in der Selbigkeit der Person zu sprechen. Jeder Akt ist vielmehr einer der identischen Person zugehörigen Reihe protentionaler und retentionaler Momente eingeordnet, und alle Akte ordnen sich einem Sinneszusammenhang ein: Nur in diesem Rahmen gewinnt jeder einzelne Akt Perspektive und Verständlichkeit. Dies gilt nicht für die Einheit der Person, die sich in ihrer Ganzheit durch jeden ihrer Akte ausdrückt.

In einem gewissen Sinn steht das Ich in Parallellität zur Person und erlaubt so eine erste Annäherung. Denn Scheler findet im Ich dasselbe Ineinander von Erlebnissen, womit er auch die Person kennzeichnet. Das scheinbare Nacheinander der Erlebnisse innerhalb des Ich ist in der Tat Ergebnis ihres Aussehens in der inneren Wahrnehmung mittels der Einschaltung des Leibs, analog wie ein Licht be-



stimmte Wandteile sukzessiv aufhellt, ohne daß deshalb den aufleuchtenden Wandteilen Sukzessivität zukommt. Ebenso führt die Zuordnung psychischer Zuständlichkeiten zu Leibzuständen die zeitliche Variation in den wahrgenommenen Gehalten ein, die von sich aus dieser Dimension entbehren. Übertragen wir aber die Eigenschaften des psychischen Wahrnehmungsmodus in den internen Seinsbestand der Inhalte, so verfallen wir einem *quid pro quo*. Die Erlebnisse verflechten sich innerhalb des Ich, ohne sich voneinander abzugrenzen.

In dieser Hinsicht ist zu beachten, daß das Leibbewußtsein als ein allen Organempfindungen vorhergehendes Schema fungiert, insofern der Leib stets Hintergrund und Verknüpfungspunkt aller besonderen Empfindungsgruppen ist. Ich sehe z. B. die Glätte oder Rauigkeit einer Figur, betaste ihre optischen Qualitäten, etwa ihre glatte Oberfläche. Beide Möglichkeiten zeigen, daß wir nicht auf Beobachtung, geschweige denn auf induktive Erfahrung zurückgreifen müssen, um das Bewußtsein von der Ganzheit unseres Leibs als unseres eigenen zu besitzen. Es zeigt sich »die unumstößliche Tatsache, daß der Leib uns sowohl in innerer wie äußerer Wahrnehmung gegeben und unmittelbar, nicht durch Zuordnung, uns als ›derselbe‹ gegeben ist: Es ist ›dieselbe Hand‹, die ich hier *sehe* und in der ich diesen *Schmerz vorfinde*« (GW III, 242 f.). Und so wie der Leib in der äußeren Wahrnehmung mitgegeben ist, ist auch das Ich für die inneren Wahrnehmungen gegenständlich anwesend. »Ganz analog wie alle seelischen Erlebnisse nur als zusammen in einem ›Ich‹ erlebt werden, in dem sie zu einer Einheit besonderer Art verbunden sind, so sind auch alle Organempfindungen als ›zusammen‹ in einem Leibe notwendig gegeben« (GW II, 401). Das ist der Grund, weshalb Wahrnehmungsinhalte kraft der Dazwischenstellung des Leibs auch verstellt werden können.

Ebensowenig – und hier liegt die Parallellität – läßt sich die Beziehung der Person auf ihre Akte nicht durch räumliche und zeitliche Bilder erläutern. Diese Repräsentationen verfälschen den Umstand, daß die Person in jedem ihrer Akte ganz ihrer selbst inne ist, ohne deshalb in ihnen aufzugehen. Statt einem unveränderlichen Substrat zu entstammen, gründet die Individuierung der Akte in der schon in ihrem konstitutiven Dynamismus individuierten Person. »Die Identität liegt hier allein in der qualitativen Richtung dieses puren Anderswerdens selbst« (GW II, 385). Es ist die Person selbst, die, in jedem ihrer Akte lebend, auch jeden voll mit ihrer Eigenart durch-

formt. Die Differenz zwischen gegenständlichem Ich und tätiger Person liegt jedoch in folgendem: Während das Ich ein okkassioneller Ausdruck ist, der jeweils ein Agens im Austausch mit der Umwelt und anderen Ichen bezeichnet, vollzieht die Person ihre Akte, einschließlich der Akte der eigenen Wahrnehmung als Ich im Menschen, selbständig, als eine aktive und unabhängige Totalität. »Umgekehrt kann die Person zwar ihr Ich wahrnehmen, desgleichen ihren Leib, desgleichen ihre Außenwelt; aber absolut ausgeschlossen ist es, daß die Person Gegenstand, sei es der von ihr selbst vollzogenen, sei es der von einem anderen vollzogenen Vorstellung oder Wahrnehmung wird« (GW II, 389).

Diese identische Einheit der Person spiegelt sich von der gegenständlichen Seite her in dem ihre Akte umfassenden Sinn wider. Die persönlichen Akte sind nicht wirklich durch kausale Beziehungen verkettet, sondern sie werden sinngemäß verstanden. In diese Richtung zielt folgende Aussage Schellers: »Person ist jedenfalls als Vollzieher intentionaler Akte gegeben, die durch die Einheit eines Sinnes verbunden sind« (GW II, 471). Die Mündigkeit der Person liegt gerade in den Fällen vor, in denen sie eigene und fremde Akte ihrem jeweiligen Sinn gemäß ohne Hinblick auf ihre Äußerung durch den Leib unterscheidet (auf diese Unabhängigkeit der eigenen mit Sinn begabten Akte beruht die Herrschaft der Person über ihren Leib, denn trotz der unmittelbaren Bekundung der Person in leiblichen Ausdrücken bleibt ihr immer die Möglichkeit offen, sie zurückzuhalten oder sie zu gebrauchen). Was aber besagt die Sinneinheit in den Akten? Welche weltlichen Bedingungen ermöglichen die Beziehung auf den Gegenstand nur durch den Sinn oder die Bedeutung, so wie von einem logischen Standpunkt aus Frege und Husserl dies betont haben?

Die erste Frage führt zur zweiten hin. Scheler grenzt die Akte von den der Wechselwirkung mit der Umwelt unterworfenen Funktionen ab. Die Funktionen verlaufen ohne persönlichen Vollzieher, da die Triebe ein an sie gebundenes umweltliches Gebiet betreffen, wofür die psychophysischen Gesetze zur Erklärung des biologischen Verhaltens ausreichend sind. Bedeutsame Elemente der Umwelt und das System der instinktiven Kräfte korrelieren miteinander und stiften einen wiederholbaren Zyklus. Die Akte dagegen meinen etwas vermittelt eines verschiedene Objekte erfassenden Sinnes und stehen von sich her untereinander in einem Sinnzusammenhang, indem sie sich nicht in der Realisierung einer vitalen Funktion (bzw. Sehen,

Hören, Beachten) erschöpfen. Das schließt nicht aus, daß die Akte die leiblichen Funktionen einbeziehen und ausrichten können<sup>1</sup>. Die Unterscheidung zwischen Sinn und Gegenstand durchzieht mithin die verschiedenen Aktarten und scheidet sie scharf vom Funktionsgebiet. Mit anderen Worten: Es kann keine biologisch vorbestimmten Grenzen bezüglich der Offenheit der Welt geben, in der die Gegenstände zum Vorschein kommen und ihrem Sinn gemäß sich gruppieren.

Bezüglich der subjektiven Seite dieses Tatbestands scheint es, daß allein ein dem eigentümlichen Kern der Person entspringender Akt fähig ist, dem mit Sinn belegten Ansich der Dinge zu begegnen. So ergibt sich, daß der Sinn zweideutig wird. Ein bezeichnender Sinnzusammenhang entsteht nämlich sowohl zwischen den variablen Akten als auch zwischen den in infinitum erweiterten weltlichen Objekten: kein Akt ohne Sinn als Motiv und kein Objekt ohne Sinn als verschiedenen Objekten gemeinsam zugehöriger Hintergrund. Und der objektive Sinn schließt auch die Anerkennung eines Objekts als ›dasselbe‹, ›verschiedenes‹, ›ähnliches‹ usw. ein. Scheler zufolge stellen diese abstrakten Prädikate nicht einem schon vorhandenen Objekt zukommende Merkmale in dem Sinn dar, daß sie ihm innewohnen. Denn die Sinnzusammenhänge lösen sich nicht in eine Summe konkreter Korrelate der Erlebnisse und ihrer zeitlichen Bestimmungen auf, wofür eine vorgängige zeitliche Auseinanderlegung der Erlebnisse erforderlich wäre. Gewiß zerlegen wir nicht die Akte, um sie dann aufgrund von Assoziation miteinander zu verknüpfen, wie wir auch nicht die Inhalte vereinzeln, um sie dann zu vergleichen und als identisch bzw. unterschiedlich zu bestimmen. Die Aussage, etwas sei dasselbe oder nicht dasselbe wie jenes andere, setzt mithin nicht die Wiedergabe eines vorigen Erlebnisses noch der zugehörigen Aktart voraus. »Die natürliche Erfahrung von seelischem Sein als solche weiß von der assoziationspsychologischen Auflösung der lebendigen Ichheit in nur objektiv-zeitlich geschiedene Momente [...] nichts« (GW II, 428).

Die Einheit der Person erhält durch den Sinn jedoch einen anderen Ausdruck, der als System der Wesenheiten ein eigentümliches Korrelationsverhältnis zwischen ihr und der persönlichen Welt stif-

<sup>1</sup> »Funktionen werden nicht vollzogen, sondern vollziehen sich [...] Aber die Funktionen gehören, vom echten Akt und seinen inneren Qualitäts-, Form-, Richtungsunterschieden aus gesehen, selbst noch zu den Gesamtmaterialien der Akte, welche Materie also selbst wieder in Funktionen und Erscheinungen zerfallen« (GW III, 234 f.).



tet. Scheler bezeichnet mit »ordo amoris« die diesen beiden Seiten gemeinsame Struktur. Der ordo amoris stellt einen Bezugspunkt dar sowohl für die eigentümliche Welt, die die einzelne Person stets in sich mitbringt, als auch für diejenige Bestimmungen, die von den variablen anziehenden bzw. abstoßenden Begegnungen mit den Dingen abhängig sind. Den zufälligen, unvorhersehbaren Wandlungen in der individuellen Seele liegt der strukturelle Kern der Person zugrunde, den Scheler an die Stelle der unveränderlichen dinghaften Substanz setzt. Wie immer die Person sich wandelt, sie nimmt jene Wertordnung mit sich, die in einem deskriptiven Sinn untrennbar von ihrer Eigenart ist und den einzelnen Wollungen, Äußerungen, Bräuchen usw. die echte wertobjektive Richtung vorschreibt. Der ordo amoris »ist eine von Wollen, Absicht, Wunsch, aber auch vom zufälligen objektiv realen Geschehen und beider Verbindung und Wechselwirkung ganz unabhängige Zusammenstimmung von Welt und Mensch, die sich uns in dieser Einsinnigkeit des Ablaufs eines Lebens verrät« (GW I, 350).

Wir können auf die Frage nach der eigentümlichen Einheit der menschlichen Person und ihrer Vereinbarkeit mit der konstitutiven Aktmehrheit bereits eine Antwort geben. Das Nebeneinander der Aktmannigfaltigkeit und ihres einheitsstiftenden Substrates wäre nicht möglich, wenn die Individuation der Person nicht einem ihr zukommenden existenziellen Prinzip entstammte; vielmehr entspricht ihre Individuierung ihrem Sosein, das jede Person unverwechselbar macht. »Die geistigen Personsubstanzen oder Aktsubstanzen sind also die *einzigsten* Substanzen, die ein individuelles echtes Wesen besitzen und deren Daseinsverschiedenheit aus ihrem in sich individuierten Sosein allererst folgt« (GW VII, 131). Nachdrücklich und wiederholt hat Scheler in *Wesen und Formen der Sympathie* diese Individuierung der Person in ihrem Sosein und zugleich ihre Unabhängigkeit von allen inneren und äußeren Umständen hervorgehoben: »Personen sind, auch wenn wir von ihren Leibern und deren Verschiedenheiten im Raumzeitsystem absehen, ferner absehen von allem, was ihren möglichen Bewußtseinsinhalt in sich verschieden macht, immer noch durch das *Sosein ihrer Selbst* als konkrete Aktzentren verschieden« (GW VII, 76). Oder: »Also ist die Person »erhoben« und in ihrer Reinheit »erhaben« über ihren Leib und über ihr und jedes andere »Leben«, das nur irdische Daseinsbedingung und zugleich Materie ihrer Gestaltung ist« (GW VII, 86).

Die Aktreihe beeinträchtigt jene Einheit nicht, da jeder Akt des-



sen inne ist, daß er von einem Aktvollzieher vollzogen ist und der einheitliche Träger nicht von außen her die mannigfachen Akte vereinheitlicht. Auch löst sich das Bewußtsein in seinem Ausgerichtetsein nicht auf – in solcher Deutung würde ein empiristischer Aktualismus vorliegen –, sondern es ist ein übergreifendes Bewußtsein von den Objekten. Gerade im Aktvollzug erwirbt die Person ihr einheitliches Bewußtsein: »Es gibt ein sozusagen übergreifendes Bewußtsein von den Gegenständen, das sich erst sekundär in die Weisen des Bewußtseins, in Wahrnehmen, Erinnern, Erwarten scheidet, das allen unseren Akten und Funktionen eine ursprüngliche Einheit des Meinens gibt, die niemals ein Ergebnis von Entwicklung ist« (GW VII, 471).

## II. Die Gegebenheitsart der Person

Der *ordo amoris* liefert uns schon einen entscheidenden Schlüssel für die Freilegung der Gegebenheitsart der eigenen und fremden Person. Wann immer der Mensch die Rangordnung des *ordo amoris* als objektiven Maßstab für die Beurteilung des persönlichen Verhaltens übernimmt, erhebt er sich Scheler zufolge auf das persönliche Niveau im ethischen Sinn. Die subjektive Seite des *ordo amoris* bezeichnet Scheler als »individuelle Bestimmung«. Dem Schicksal gegenüber »ist die individuelle Bestimmung eine an sich zeitlose Wertwesenheit in der Form der Personalität« (GW I, 353). Die Tendenz auf Vollkommenheit bezüglich des Wertes der Person führt diese zur Teilnahme an der Weltordnung als einer Gottesordnung. Diese Tendenz ist unbegrenzt und widersetzt sich aller Stagnation in diesem oder jenem erkannten endlichen Guten. Der *ordo amoris* fordert vielmehr die Anmessung an eine an sich bestimmte Ordnung, so wie sie vor der Erschaffung der Welt im göttlichen Geist bestand. So wird die persönliche Liebe zu einer Teilnahme am Absoluten, das den gesamten *ordo amoris* vorbestimmt und in sich aufgenommen hat.

Im Gegensatz zu anderen Wertbereichen liegt in der Gegebenheit des Personwertes nicht eine Trennung in Sosein und Realität vor, sofern die Individualität, wie oben gezeigt, der Person selbst in ihrem *ordo amoris* zukommt. Die Verwirklichung eines natürlichen oder historischen Gutes setzt zwar bezüglich seiner Erlangung eine Mitwirkung von außen voraus, wobei der dem Ding entsprechende Wert ohne seine ganze Verkörperung im Guten erfaßt werden kann. Da-

gegen sind im *ordo amoris* die wesentliche Hinordnung und der existentielle Träger zusammen gegeben. »Zur Liebe gehört gerade jenes verstehende ›Eingehen‹ auf die andere, von dem eingehenden ›Ich‹ soseinsverschiedene Individualität als auf eine andere und verschiedene, und eine trotzdem emotionale restlos warme Bejahung ›ihrer‹ Realität und ›ihres‹ Soseins« (GW VII, 81)<sup>2</sup>. Die persönliche Liebe setzt mithin ihren Adressaten nicht in Bezug zu einem abstrakten ideellen Vorbild, sondern sie enthüllt in ihrem Ablauf die in ihm bereits vorhandenen und jene anderen noch zu verwirklichenden möglichen Werte, alle im einmaligen Personwert ruhend – statt zu blenden, wie es manchmal im Sprachgebrauch heißt, erweckt die Liebe den Blick auf die ihrem Träger innewohnenden Werte.

Der Individualität der Person in und durch ihre Akte entspricht ihr unmittelbares Gegebensein in und durch ihre Handlungen und Äußerungen als Ausdruckssymbole. Wir brauchen nicht einer Spur nachzuschreiten und vermittels ihrer Deutung das persönliche Erlebnis abzulesen, um die Erkenntnis des Soseins des Anderen zu gewinnen. Wenn auch die Äußerung bzw. die Zurückhaltung von Erlebnissen vom fremden Willen abhängen, so ist doch für uns das Verstehen der Erlebnisse in leiblichen Kundgebungen als eines Ganzen in den Teilen zu vergegenwärtigen. Im Unterschied zu kulturellen und sprachlichen Zeichen, die oftmals nur mit gewissem Risiko den Übergang zu dem in ihnen ausgeprägten Sinn erlauben, führt im Fall der persönlichen Ausdrücke das Ausdrucksfeld zum gemeinten Sinn der Erlebnisse: »Daß die Existenz fremder Personen und das Verstehen ihres Erlebens nicht irgendwie aus ihrem körperlichen Dasein und des Körpers Beschaffenheit ›erschlossen‹ wird [...], sondern so *unmittelbar gegeben* ist wie das Dasein einer Körperwelt selbst« (GW I, 64). Mögen wir auch dem Körper für das Verstehen des in den Erlebnissen Einheit stiftenden Sinnes eine unentbehrliche Rolle zuschreiben, so tritt doch ebenso die Unfähigkeit dieser Vermittlung zutage, aus ihr den Sinn herauszulösen. Ich sehe vielmehr die Müdigkeit *im* Gesicht, den Schmerz in seinem Ausdruck, sein Nachdenken in der Haltung der Hand an der Wange usw.

Der Sinn schließt also stets seinen individuellen Träger mit ein; die Erkenntnis seiner Existenz ist gleichzeitig mit dem Sinnverständ-

<sup>2</sup> Im selben Sinn: »Dagegen ruht Liebe ganz im Sein und Sosein ihres Gegenstandes, sie will ihn nichts anderes als er ist, und sie wächst, indem sie tiefer in ihn dringt« (GW VI, 13).

nis gegeben, aber sie ist anders als dieses. Wie ist es dann möglich, auf ein nie zu vergegenständlichendes und einmaliges Dasein einzugehen? Die Person gibt sich in ihren Ausdrücken nicht gleichsam automatisch und wahllos kund, vielmehr dirigiert sie, ganz und unteilbar, diese räumlich und zeitlich ausgedehnten Ausdrücke, indem sie ihnen freien Lauf lassen oder sie hemmen kann. So entzieht sich die Person stets der unmittelbaren erkenntnismäßigen Teilhabe an ihrem Sosein von seiten einer anderen Person, sofern ihre Entscheidungen gegenstandsunfähig sind. Folglich vermag dem in seinen Leibäußerungen verborgenen Aktvollzieher als einzige Gegebenheitsart der Mit- oder Nachvollzug entsprechen.

Damit zeigen sich gewisse Grenzen, auf die die Erkenntnis der Person stößt. Je weiter wir vermittels der Spontaneität der Liebe oder der reaktiven Sympathie in die andere Person eindringen, desto mehr tritt die Sphäre ihrer eigenen Entschlüsse zutage und entzieht sich so ihrer Abgeschlossenheit. Der Personalismus hat im allgemeinen betont, daß die Person sich nur als diejenige, die sich in sich selbst vollzieht, zu erkennen gibt; anders würde sie sich in etwas Starres, Unlebendiges verwandeln. Hinsichtlich der Selbsterkenntnis liegt die entsprechende Begrenzung darin, daß die sittlichen Prädikate nie als schon besessene zu erkennen sind. Wie Scheler behauptet, fallen sie der Erkenntnis *a tergo*, rückwärts, zu, wenn der Handelnde nach anderen objektiven Wertbereichen strebt. Die sittlichen Werte sind nicht gleichsam Objekte eines von Hause aus sichergestellten Besitzes. Angemessen übertragen gilt diese Begrenzung für die fremde Erkenntnis. Das Prinzip besagt, »daß alles endgültige Richten endlicher Personen über 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 wesenhaft gehört« (GW II, 557).

### III. Identität und Relation der Person

Ein Überblick über die Geschichte des Personbegriffs, von seiner Entstehung im Denken der Römer bis zu den jüngsten Identitätstheorien, zeigt eine bezeichnende Spannung zwischen Selbständigkeit und Relationsfähigkeit als schwer miteinander zu vereinende, einander entgegengesetzte Pole. Je mehr die griechische Kategorie der ›hypostasis‹ in den Vordergrund tritt, desto dunkler bleiben die rela-

tionalen konstitutiven, unentbehrlichen Aspekte der Person. Umgekehrt sieht man, daß die Deutung der Offenheit der Person dem anderen und ihr selbst gegenüber bei zeitgenössischen Autoren neben anderen Vorgängern die von Boethius betonte individuelle und spezifische Substantialität der Person durchaus verdunkelt. Auch die griechische Metapher des Schauspielers vermag die adäquate Synthesis von beiden Aspekten nicht befriedigend herzustellen: obwohl der Schauspieler in den mannigfachen Repräsentationen seine Identität durchhält, handelt es sich dabei um eine Identität, die schon vor und außerhalb seines Auftretens auf der Bühne besteht; und die Reflexion auf die Rolle trägt ihrerseits nicht dazu bei, die eigentliche Identität des Trägers zu erhellen, vielmehr geht sie von einer schon vorausgesetzten und ausgebildeten Identität aus.

Wendet Scheler die begrifflichen Werkzeuge auf eine gelungene Zuordnung der substantiellen Identität der Person und ihrer konstitutiven Beziehung zum Äußeren und zu den anderen Personen an? Auf den ersten Blick hin scheint es zwar, als ob die Schelersche Aktsubstanz sowohl die dauernde persönliche Identität als auch die in ihr sich abspielenden kontinuierlichen Verwandlungen und Bezüge zu Genüge gewährleisten würde. Prüfen wir zuerst die Tragweite der Identität bei unserem Autor.

Einer bloßen Reihe von Entwicklungsstufen, die sich erst ihrer Sukzession gemäß verknüpfen würden,<sup>3</sup> hält Scheler das einheitliche Aktzentrum entgegen. Daß das Aktzentrum mit seinen zufälligen Vollzügen nie gleichzusetzen ist, belegt für Scheler den wesentlichen Charakter des *principium individuationis* in der Person. Was eine Person zu dieser oder jener macht, das sind weder die besonderen, von wechselnden Umständen abhängigen Einwirkungen der Umwelt noch ihre je variablen, nicht vorherbestimmbaren Akte; vielmehr besitzt jede Person ihre wesentliche, ihren Akten zugrundeliegende und

<sup>3</sup> Auf diese Weise bildet Habermas den Begriff eines identischen Ich. »Die Identität des Ich bezeichnet die Kompetenz eines sprach- und handlungsfähigen Subjekts, bestimmten Konsistenzforderungen zu genügen [...] Ich-Identität ist natürlich von bestimmten kognitiven Voraussetzungen abhängig, aber sie ist keine Bestimmung des epistemischen Ich; sie besteht vielmehr in einer Kompetenz, die sich in sozialen Interaktionen bildet. Die Identität wird durch Vergesellschaftung erzeugt, d. h. dadurch, daß sich der Heranwachsende über die Aneignung symbolischer Allgemeinheiten in ein bestimmtes soziales System erst einmal integriert« (Jürgen Habermas, *Moralentwicklung und Ich-Identität*, in: Jürgen Habermas (Hg.), *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt/M. 1976, S. 68).



in ihnen zu erfassende Bestimmung, die alle Personen voneinander trennt. »Die geistigen Personsubstanzen oder Aktsubstanzen sind also die *einzigsten* Substanzen, die ein individuelles echtes Wesen besitzen und deren Daseinsverschiedenheit aus ihrem in sich individuierten Sosein allererst folgt. Aus diesem Wesen heraus aber hat auch jede geistige Substanz ihre individuelle Bestimmung, gegenüber der der Mensch, dessen Zentrum sie hat, freilich in beliebigem Maße willentlich und tätig zurückbleiben kann« (GW VII, 131). Deshalb setzen Liebe und Haß als ursprüngliche Phänomene die Unverwechselbarkeit der betroffenen Personen voraus im Gegensatz zum Verhalten zu jemandem als Mitglied irgendeiner Gruppe oder einer amorphen Kollektivität. Denn die möglichen höheren Werte können für eine Person nur insofern aufblitzen, als sie ein identisches Plus über ihre Akte hinaus erhält, wenn auch die eigenen Akte das einzig verfügbare Anzeichen dieses wesentlichen Plus für die Anderen und für sie selbst darstellen.

Der identische Personkern enthüllt sich in der Liebesrichtung, besonders wenn es sich um das Einlassen auf einen weniger begabten Wertträger handelt. Die niedrigere Verfaßtheit des Trägers in diesem Fall macht offenkundig, daß der Wert seiner Individualität seine vorgegebenen Qualitäten übersteigt und daß die Liebe auf jene noch nicht errungenen, aber als zum Träger gehörig aufgedeckten Werte zielt. Von hier aus bahnt sich ein Weg zur Gottesliebe, worauf die echte Personliebe beruht, zumal sich die für die endlichen Personen erstrebaren Werte sich in Gott als Person der Personen in Vollkommenheit vorfinden. Die Identität der Person ist nicht schlechthin vorhanden als ein Fixiertes, sondern in ihrer endgültigen Gestalt etwas noch zu Verwirklichendes, da nur die unendliche Person mit der Fülle aller Werte, unter Einschluß der jeder einzelnen menschlichen Person entsprechenden Werte übereinstimmt.

Eine neue Bestätigung für die Beständigkeit der Person ist an das Kriterium der Tiefe in der Befriedigung bezüglich der Werthöhe geknüpft. Dementsprechend ist jener Wert höher, der die Person selbst ohne Rücksicht auf oberflächlichere Schichten des Lebens betrifft. Die wesensnotwendige Korrelation zwischen Wert und Fühlen verlangt in dieser Situation das Verwurzeltein des Fühlens in der absoluten persönlichen Ebene. Die Erreichung dieser persönlichen Schicht kommt für Scheler einer Entbundenheit von sinnlichen und vitalen Funktionen gleich. »So hat im echten reinen Liebesakt zu einer Person schon in seinem Erleben [...] der Wert dieser

Person eine Abgelöstheit von allen gleichzeitig bestehenden, im Gefühl gegebenen Wertschichten unserer persönlichen Wertewelt, sofern wir sie noch an unsere Sinne und unsere Lebensgefühle gebunden erleben« (GW II, 116). In den Analysen über Scham und Schamgefühl findet Scheler in diesem Gefühl einen Beweis für die Überlegenheit des persönlichen Werts über die Werte, die den reaktiven vitalen Stufen entsprechen, insofern die Person die Nichtangepaßtheit zwischen beiden Werten vor dem fremden und sogar dem eigenen Blick schützt. Während im Tier die Scham in der Form einer organischen Bedeckung auftritt, wird sie im Menschen zum Schamgefühl, welches die offensichtliche Endlichkeit der intimen Person kaschiert.

Die oben angeführten Stellen legen schon nahe, welchen Weg Scheler einschlagen sollte, um die relationalen Züge der Person hervorzuheben. Der Ausdruck ›Aktsubstanz‹ – bei Scheler manchmal durch die Begriffe ›Aktzentrum‹ oder ›Aktzusammenhang‹ ersetzt – schließt aus, daß die Relation einer schon fixierten Substanz zukäme; ebensowenig besteht die Relation in einem Bestandteil, der erst von der Substanz seine erforderliche Ergänzung erhielte. Die Ablehnung dieser Zusammensetzung aus Substanz und Relation ist gleichbedeutend mit der phänomenologischen Aussage der ganzen und unteilbaren, aber auch ausschließlichen Anwesenheit der Person in jedem ihrer Akte.

Im Gegensatz zu den Autoren (D. Parfit, A. Quinton, H. P. Grice etc.), die in Verbindung mit Locke die persönliche Identität durch assoziative relationale Gedächtnisakte zu erklären versucht haben, vertritt Scheler als unabweisbares Datum die originäre relationale Identität der Person. Eine mittels gewisser Akte erzeugte Identität, so wie in den Redenweisen »Er ist nicht derselbe wie vorher« oder »Er ist ein anderer geworden«, ist zu schwach, um die konstitutive Identität der Person auszulegen, und kann nicht eigentlich Rechenschaft über das unmittelbare Personbewußtsein in und durch die Akte ablegen. Der Gedächtnisakt setzt schon die notwendige persönliche Identität für die Identifizierung der eigenen Erinnerungen im Unterschied zu den anderen voraus<sup>4</sup>. Zugleich erhebt J. Perry gegen eine solche Argumentation den Vorwurf der Zirkularität, zumal diese Ar-

<sup>4</sup> Bernard Williams, *Personal Identity and Individuation*, in: Bernard Williams (Hg.), *Problems of the Self*, Cambridge, 1973.

gumentation im voraus mit dem Unterschied zwischen den eigenen und den fremden Erfahrungen rechnen muß.<sup>5</sup>

In Erwiderung auf die Annahme von Arten des Selbstbewußtseins als Kriterium der Identität haben J. Butler, Th. Reid und in unserer Zeit P. Strawson, R. Schwinburne oder G. Madell behauptet, daß der Kontinuität der eigenen Erinnerungen die Identität des Subjekts zugrunde liege. Denn die bloße Erinnerung eines Geschehnisses G offenbart nicht, daß S das Subjekt von G ist, es sei denn, daß wir schon implizit über die entsprechende Identität verfügen. Andernfalls müßte zu den neutralen und deskriptiv festgestellten Tatsachen von Anbeginn an die persönliche Identität als eine neue Tatsache hinzukommen, aber dies widerstreitet der Zusammengehörigkeit der identischen Person und ihrer verschiedenen Akte. Scheler hat ausdrücklich diese Erklärung der persönlichen Einheit abgelehnt. »Unser Selbstbewußtsein ist nicht eine nachträgliche Synthesis von den in Momentzuständen enthaltenen Einzelheiten durch das Band der Erinnerung. Auch hier geht die *Persongestalterfassung* der Erfassung der Fundamentalinhalte der Gestalt vorher« (GW VI, 130).

Während der »Complex View« in seiner Anwendung auf die Identität der Person nur auf die graduellen Verbindungen in ihrer bezüglich der Gedächtnis-, Motivations- oder Charakterinhalte trifft, besitzt die ontologische und ethische Person eine derartige Identität, die sich einfach, ohne Stufen (»Simplex View«) erschließt. So hängt die Gültigkeit sittlicher Akte wie Versprechen, Danken usw. nicht von einer zunehmenden Disposition durch eine Skala ab, sondern sie besteht oder besteht nicht mit exklusiver Disjunktion.

»Relation« heißt in diesem Rahmen im allgemeinen eine intentionale Richtung, welche den jeweilig erkannten Gegenstand oder Wert oder die anderen Personen oder vorgesetzte Ziele zum Vorschein bringt. Relation heißt so Korrelation, wobei der Akt nur der vollzogene, nicht intendierte Terminus darstellt. Die Intentionalität kennzeichnet auch die virtuellen, noch nicht in Akte verwandelten Fähigkeiten, wie Tugenden, Gesinnungen, Absichten etc. Nach dem Aktvollzug verbleiben nämlich in der Person die zurückgehaltenen, eventuell wiederzuerlebenden Dispositionen und Eigenschaften mit derselben singulären Prägung, womit die Person alle eigenen Vollzüge durchformt. In anderen Fällen gehen die Gesinnungen den von

<sup>5</sup> John Perry, Personal Identity. Memory and Circularity, in: John Perry (Hg), Personal Identity, Berkeley/Los Angeles/London 1975, S. 135–155.

ihnen bedingten Absichten und Handlungen voraus, wie Scheler im *Formalismus* eingehend ausgeführt hat.

Die Relation drückt sich in der Person durch diese in ihr angelegten Qualitäten aus. Was die Tugend angeht, so hat Scheler ihr altes Ansehen rehabilitiert, indem er in ihr ein Zeichen der sittlichen Vertiefung der Person sieht. Wie die anderen sittlichen Dispositionen wird sie nicht um ihrer selbst willen praktiziert, sondern zwecks jenes sittlichen Wertes, dessen befriedigender Besitz die Tugend indendiert. Ihre jeweilige spezifische Richtung unterscheidet die Tugend, die Gesinnung, die Absicht und die Handlung voneinander. Keine von ihnen geht aus der anderen hervor. Die Gesinnung eröffnet den Spielraum, innerhalb dessen die bestimmten Absichten gebildet werden. Aber es handelt sich um je verschiedene Wertträger. Analoges gilt für die Beziehung der Vorsätze auf die Handlungen, da im Vorsatz die mit der Handlung verwirklichten Werte nicht enthalten sind. Die intentionale Richtung erstreckt sich nicht von der Gesinnung zur Handlung wie in einem graduellen Kontinuum, sondern durch qualitativ verschiedene Schritte.

#### IV. Schlußfolgerung

Zu den Errungenschaften von Schelers phänomenologischem Standpunkt zur Person zählt zweifellos die Bestimmung des Verhältnisses von ihrer Identität und Relation, sofern Identität in ihrer Selbständigkeit nicht die Abgelöstheit allen Bezugs auf das Andere bedeutet und ebensowenig die Relation einer Zerstreuung in einer Reihe von Etappen gleichkommt. Diese mangelhaften extremen Deutungen entstammen der griechischen Kategorie der Substanz und der Entleerung des Personseins im Empirismus. Die Intentionalität des Bewußtseinsakts hingegen erlaubt das Festhalten sowohl an der Mehrheit der Relationsarten als auch an dem einzigen Subjekt jeder Aktart. In dieser Hinsicht ergeben sich die sozialen Akte, wie Bitten, Versprechen, Gehorchen usw. nicht aus empirischen und zufälligen Gesellschaftsformen, sondern sie sind in der intentionalen Ausrichtung des Bewußtseins verankert.

Im folgenden werden wir zwei mit diesem Ansatz verbundene Schwierigkeiten erörtern. Im allgemeinen betreffen die Einwände gegen Schelers Charakterisierung der Person unserer Meinung nach die Grenzen einer ausschließlich phänomenologischen Betrachtung,



die nur imstande ist, die sich zeigende Identität und Relation zu erfassen, indem sie die konstitutive Verwurzelung dieser Eigenschaften in der Person beiseite läßt.

Erstens gibt es Merkmale in der Person, die mit ihrer alleinigen Erscheinung in den Akten unvereinbar sind und einen Beleg für ihre eigentümliche Identität darstellen. Prüfen wir z. B. die Bedeutsamkeit der Zukunft bezüglich ihrer Selbsterkenntnis. Erfährt die Person die Erfüllung ihrer früheren Entwürfe, so belegt dies, daß sie schon im voraus identische Einheit besaß, nämlich daß sie erst plante und dann ihrem Vorhaben wirkliche Gestalt gab. Meine Entwürfe begegnen mir nicht erst, sondern umgekehrt identifiziere ich mich mit ihnen schon vor ihrer Verwirklichung und später bestätige ich mich als denjenigen, der sie zuvor gefaßt hatte. In diesem Sinn gibt es korrelative Anzeigen für eine persönliche Identität, so wie die Angst vor einer zukünftigen Bedrohung, die nicht erst der entsprechenden Erfüllung bedarf, um die Einheit der Person aus dem Aggregat der Erwartung und ihrer Erfüllung zusammenzusetzen. Von dieser Erfahrung her zieht man den Schluß, daß die persönliche Identität nicht abgelöst von ihrem konstitutiven Außer-sich-Sein in Richtung auf die Zukunft festgestellt werden kann. Ein nur aktuelles Wesen könnte seine noch nicht vollzogenen Akte nicht vorwegnehmen und durch sie sich selbst anerkennen. Die Potentialität der Person bezüglich ihrer selbst ist untrennbar von der Ungewißheit der Zukunft und von den notwendigen Berechnungen ihrer Inhalte. In diesem Sinn überschreitet die Person ihre Selbstgegebenheit.

Ein zweiter Einwand gründet in der Trennung von Ich und Person auf Grund ihrer jeweilig verschiedenen Gegebenheit. Scheler hat das Ich als identischen Bezugspunkt der Erlebnisse übergangen, um unmittelbar die Person als die aktvereinende Instanz in den Blick zu nehmen. Es fällt ihm daher schwer, das in der inneren Wahrnehmung mitgegebene Ich mit der einheitlichen aktvollziehenden Person wesentlich zu verknüpfen. Die persönlichen Akte beschränken sich dann auf diejenigen, die von der vitalen Sphäre unabhängig entstehen und in der Rangordnung nur in geistig-liebender Hinsicht sich zeigen. Die Merkmale der im Ich realisierten Funktionen, so etwa die Bedingtheit durch die äußere Welt, dringen nicht in die Domäne der Person ein, deren hervorragender Zug in der Spontaneität besteht. Aber auch sittliche Merkmale wie die Zurechnungsfähigkeit, die bleibende Verantwortlichkeit oder die Entfaltung des persönlichen Prinzips sind mit einem nur tätigen Aktvollzieher kaum vereinbar.

Um einer Person diese Merkmale zuzuschreiben, müßte sie eine eigene und fremde Identifikation vollbringen und auf diese Weise fähig sein, die schon vorausgesetzte, nicht bewußte Identität als Person zu erfahren und anzuerkennen.

## Max Schelers Begriff des Ethos

Der Begriff des *Ethos* ist ein Schlüsselbegriff in Schelers Ethik und darüber hinaus in seinem philosophischen Ansatz überhaupt. Er ist ein Schlüsselbegriff, weil – so die These der folgenden Ausführungen – dem mit diesem Begriff gemeinten Sachverhalt die Funktion eines Angelpunkts zukommt: In mehrfacher Weise ist das bei Scheler mit ›Ethos‹ Gemeinte Grenze und Übergang, Schnittpunkt und Umschlagplatz, in dem mit ›Ethos‹ umschriebenen Bereich tritt mehrfach Unterschiedliches in Verhältnisse. Im folgenden wird versucht, diese in Schelers Bestimmung des Ethos indizierten Verhältnisse darzulegen. Zunächst jedoch: Was versteht Scheler unter ›Ethos‹?

### I. Grundsinn des Ethos: Bereich des Erlebens von Werten

Der Bereich des Ethos ist für Scheler nicht identisch mit dem Bereich der Werte, sondern bezeichnet vielmehr die Art und Weise, wie der geschichtliche Mensch am übergeschichtlichen Wertekosmos partizipiert. Ethos umschreibt, wie es im *Formalismus*-Buch heißt, die Möglichkeiten, durch Fühlen Werte zu erschließen, ferner je bestimmte Werte anderen vorzuziehen bzw. nachzusetzen, sowie mögliche Weisen des Liebens und Hassens (GW II, 303; VIII, 93 und 199, X, 347). Das Ethos ist zwar auf Werte selbst bezogen, aber im jeweiligen Wie einer konkreten Erlebnisstruktur (vgl. GW II, 306). Die erschlossenen Werte im Wie der Erlebnisstruktur eines Ethos machen dessen je spezifischen Aufbau, seine »Form« (ebd.), aus. Bezüglich dieses Aufbaus spricht Scheler in der *Ordo amoris*-Schrift auch von einem »gegliederten System«, das ein Ethos verkörpert. In der gleichen Schrift nennt Scheler den »fundamentalsten Kern« dieses Systems die »Ordnung der Liebe und des Hasses« (GW X, 347). Liebe und Haß kommt diese Kernfunktion im Ethos aus dem Grunde zu, weil für Scheler beides nicht mehr wie Wert-

fühlen als *Wertnehmen* ein reaktives Verhalten darstellt, sondern eine spontane Bewegung des Gemüts ist; Liebe nimmt nicht Werte nach- und mitfühlend auf, sondern ist selbst und in sich auf einen Wert bezogen, verfährt als solche ›schöpferisch‹. Dies begründet ihre besondere Funktion, daß sie nämlich nicht gleichsam nur für sich selbst, sondern auch für die Gegebenheitssphären alles Wertnehmens Werte ins Dasein treten läßt (vgl. GW VII, 157).

Auf einen Doppelsinn von ›Ethos‹, der Schellers Ausführungen durchzieht, aber nicht explizit erläutert wird, sei hier aufmerksam gemacht: ›Ethos‹ kann zum einen den ›Bewegungsraum‹ und das in ihm sich abspielende Bewegungsgeschehen der Werterfassung, die Ethosbildung, bezeichnen, zum anderen aber auch das jeweilige Resultat solcher Bildung. Ersteres bezieht sich auf die zumeist verhüllte genetisch-dynamische Entfaltung des Ethos in seiner ontologischen Tiefendimension, letzteres auf das darin Erwirkte, wie es, überdeckt von Beurteilungsregeln, im konkreten Lebenszusammenhang in Erscheinung tritt.

Nach dieser Orientierung über den Sinngehalt des Ethos bei Scheler fragen wir nun danach, wie hierbei das Ethos als Übergangszone, als Schnitt- und Angelpunkt wirkt. Dabei wollen wir sieben Arten einer solchen dem Ethos zukommenden Übergangsfunktion betrachten: 1. Das Ethos vermittelt den Wertekosmos an den Bereich der Moralität und Normgesetzgebung; 2. das Ethos vermittelt darin zwischen Universalität und Relationalität und führt so den Gegensatz Absolutismus vs. Relativismus ad absurdum; 3. es vermittelt über die Vermittlung der Werte auch reine Soseinsbestimmtheiten an das faktische Erfahren und Erkennen, sofern erschlossene Werte Scheler zufolge die Auswahlgesetze möglicher Gegenstände des faktischen Erlebens fundieren. 4. In diesem Sinn stellt die Ethosbildung den Motor in jenem Geschehen dar, das Scheler die Funktionalisierung von Wesenserkenntnis nennt. 5. Der Bereich des Ethos ist das Medium, in dem die Tendenz zur Umbildung eines Ethos selbst erst entsteht und sich vollzieht; diese die Abfolge von Ethosprägungen bewirkende Bewegung erblickt Scheler im Vorbildsein. 6. Das Ethos vermittelt Außer- und Binnengeschichtliches und läßt die Möglichkeit zu, daß die dieser Vermittlung inhärente Geschichtlichkeit in einer ›Koooperation der Zeitalter und Kulturkreise‹ selbst im Horizont des Faktischen ›erscheint‹. 7. In dieser ›Erscheinung‹ vermittelt sich schließlich das Ethos an sich selbst, indem es in der Solidarform der ›Unvertretbarkeit‹ auf größtmögliche Weise in seiner einheitlichen



Funktion, auf mehrfache Weise Vermittlung zu sein, sich selbst durchsichtig wird.

## II. Funktion des Ethos: Zone des Übergangs

### II.1. *Ethos zwischen Wertekosmos und Moralität*

Indem ein Ethos in einem originären Wertnehmen und Wertschätzen Werte erschließt, macht es diese für die faktische ethische und moralische Beurteilung disponibel, verschafft solcher Beurteilung allererst ihr ›Material‹. Diese Vermittlung erschlossener Werte an den ethisch-moralischen Umgang mit ihnen begründet für Scheler ursprünglich die Kontextualität und Situativität alles faktischen wertenden Verhaltens: Nicht nur ist all solche ethisch-moralische Beurteilung situativ, sondern sie ist dies nur, weil das Ethos-Geschehen selbst in einem radikaleren Sinn situativ ist – ›radikaler‹, da im und durch das Ethos Situativität dadurch erst ermöglicht wird, daß reine Werte ins Dasein treten. Gehört Situativität wesentlich zur Geschichtlichkeit, so wird hier schon deutlich, daß das Ethos mit seiner ursprünglichen Situativität Geschichtlichkeit stiftet. Der genealogische Verlauf der mittels des Ethos erfolgenden ›Anweisung‹ von Werten an die faktische Moralität führt Scheler zu der Feststellung, daß es einer »im echten Sinn« philosophischen Ethik nicht darum gehen könne, die Beurteilungsnormen und -regeln einer jeweiligen »angewandten herrschenden Ethik« aus Prinzipien abzuleiten; die Aufgabe des Ethikers liege vielmehr darin, die im Ethos in Bewegung gesetzte Vergeschichtlichung reiner Werte von den jeweiligen geschichtlichen Ausprägungen her in das ihnen gemäße Verhältnis zu setzen: indem zunächst die angewandten Beurteilungsregeln am Gehalt des Ethos und dann dieses »selbst noch an den puren *Selbstgegebenheiten* sittlicher Werte und Wertverhältnisse« gemessen werden (GW II, 312). Diesem philosophisch-phänomenologischen ›Aufstieg‹ zu den Evidenzgehalten des Ethos und den in ihm erschlossenen reinen Wertgegebenheiten wächst dabei vor allem die Aufgabe zu, die Triebmitbedingtheit aller ursprünglichen Wertung und die aus ihr resultierenden Sinndeutungen zurückzunehmen, um jene Werte als solche freizulegen. Denn Scheler zufolge treten Werte im Ethos nur in der Weise ins Dasein, daß sie an bestimmte Triebtendenzen gebunden sind. Ist auch die Ethosbildung primär ein *geistiges* Wertschätzen

(GW VIII, 93), zuh chst im rein geistigen Akt des Liebens, und vermag sie auch nur so das Ins-Dasein-Treten der Werte zu gewährleisten, so erfolgt diese Realisierung doch nur in Abhängigkeit von den je für eine Gemeinschaft typischen Triebstrukturen (vgl. ebd., 426).

## *II.2. Ethos zwischen Universalität und Relationalität*

Das Ethos vermittelt zwischen der transsituativen Wertewelt und der faktischen Moralität gerade dadurch, daß es aufgrund seines Situativität ursprünglich bewirkenden Wertsch tzens Universalität in Relationalität sozusagen überführt. Stiftung eines Ethos ist in diesem Sinn stets »Auswahl« (GW VIII, 426) – Auswahl von Werten, die geleitet wird von der jeweiligen Perspektive des Wertnehmens und der Wertschätzung in Einheit mit der jeweilig bestimmenden Triebstruktur. Indem ein Ethos immer nur je bestimmte Werte in die Geschichtlichkeit entbirgt, kommt es mit einer Pluralität von Ethosformen zu einer Pluralität von erschlossenen Wertsystemen. Dieser »Wandel« zwischen den Ethosformen ist jedoch nur ein solcher der Perspektive, der Erfassung, nicht ein Wandel der Werte selbst; er besteht für Scheler aber offenbar auch nicht in einem Wechsel von Perspektiven auf denselben Wert, sondern jede Perspektive gibt einen nur durch sie zu erfassenden Wert bzw. Werte und Wertverhältnisse wieder und diese als sie selbst. Das perspektivische Erfassen des Ethos bezieht sich also nicht auf wechselnde Standortgebundenheit hinsichtlich desselben Wertes, sondern bezüglich des gesamten Wertekosmos. Diesen erschließt ein jeweiliges Ethos im Rahmen seiner für es selbst geltenden universalen Auslegung nur partiell; das Ethos besitzt mithin die Tendenz, das partiell Erschlossene zu totalisieren, zu verabsolutieren. Die mit dem Ethos je erfolgende Partialisierung eines an sich Universalen (des Wertekosmos selbst) ist das erste Wandlungsgeschehen, in dem das Universale in das geschichtliche Dasein eintritt. Daher bezeichnet Scheler den Wandel der Ethosformen als einen Wandel »erster Ordnung« (GW II, 307). Dieses Wandlungsgeschehen ist ein erstes und darin vor-relativistisch aus dem Grund, weil die Perspektiven dieses Geschehens zum einen eben nicht auf ein Selbes relativ sind, sondern je das Ihrige eröffnen; weil sie zweitens auf eine Weise eröffnen, die insofern un bersteigbar ist, als Werte nur so ins Dasein treten und geschichtlich wirksam werden können – mit einem Relationscharakter, der den jeweiligen Zugang für eine Relativierung nicht verfügbar macht. Die Konstatierung

eines Wandels der Ethosformen selbst führe somit, wie Scheler formuliert, nicht »zur Annahme einer Relativität der sittlichen Werte und ihrer Rangordnung« (ebd.).

Mit dieser Auffassung wendet sich Scheler sowohl gegen Spielarten des Absolutismus wie des Relativismus, die beide darin einig sind, daß sie plurale Formen mit einem einheitlichen Maßstab konfrontieren, lediglich mit dem Unterschied, daß sie einmal diese Formen exklusiv an ihm normieren, das andere Mal mit diesen Formen jenen Maßstab selbst negieren. Der Relativismus, der den Wandel der Ethosformen als Anpassung an einen vorausgesetzten Wertmaßstab interpretiere (GW II, 305, 308; VIII, 154), erkenne, so Scheler, die radikalere Variabilität des Ethos wie seine darin erfolgende originäre Erschließungsform von Werten, die nur bezüglich ihres Gegebenseins in den jeweiligen Perspektiven des Ethos auf dieses relativ sind. Gleichzeitig wendet sich Scheler gegen die formale Ethik, die zwischen Ethos und Moralität nicht unterscheide und ein konstantes Ethos annehme (GW II, 308).

### II.3. *Ethos zwischen reinem Sosein und faktisch erfahrenem Sein*

Für Scheler erfassen Wahrnehmen wie Denken ihre Gegenstände nur in den Zugängen, die emotionales Erleben im jeweiligen Ethos – im Zusammenwirken von Wertnehmen und Wertschätzung sowie von Triebbestimmtheit – freigelegt hat (vgl. GW VIII, 94). In diesem Sinn bezeichnet Ethos nicht nur die Weise einer je spezifischen Wertschätzung, sondern auch – über diese – die konkrete Weise, *wie* wahrgenommen und erkannt wird. Sofern für Scheler ein Ethos durch ein genuin geistiges Wertschätzen, am höchsten im Akt des Liebens, gekennzeichnet ist, sind es stets Akte des Vorziehens und Nachsetzens, die reine Soseinsgehalte für den Vollzug faktischen Erlebens allererst verfügbar machen. Die in einem Ethos erschlossene »Wertewesenswelt«, wie sich Scheler in der *Ordo amoris*-Schrift ausdrückt, umgrenze das je erkennbare Sein; das faktische Ethos bestimme Struktur und Gehalt der jeweiligen Weltanschauung, der Welterkenntnis und des Weltdenkens (GW X, 357). So einverwoben in die jeweilige Weltsicht entzieht sich das Ethos dem Blick desjenigen Ethikers, der lediglich auf die Normstruktur gerichtet ist (vgl. GW III, 372). »Die natürlich-geschichtliche Weltanschauungsform und Ethosform einer Gruppe zu erkennen und zu beschreiben« sei, wie Scheler in *Vom Ewigen des Menschen* formuliert, »von größter Schwierigkeit«.

Denn dies bedeute, »*hinter* die Urteile und Formeln zu sehen, die ausgesprochen werden«, zurückzugehen auf »das verborgene schwebende Anschauliche, das jenseits von Urteil und Sprache die Gruppe geistig *bewegt* und *beherrscht*« (GW V, 178). Der mit ›Ethos‹ umschriebene Bereich ist für Scheler mithin auch ein solcher, der nicht schon mit Rationalität und Sprache zusammenfällt; ein solcher, in dem sich dies beides vielmehr – in je geschichtlichen Formen – erst konfiguriert.

#### II.4. *Ethos als Motor und Medium der Funktionalisierung*

Schellers Theorie der Funktionalisierung von Wesenserkenntnis ist der Versuch, die im Ethos erfolgende Vermittlung von reinen Soseinsbeständen an das faktische Erleben zu beschreiben (vgl. GW V, 195 ff.). Das Ethos erfüllt dabei seine Vermittlungsfunktion nicht in der Weise, daß es ›allgemeine‹ Sinnbestände ›konkretisiert‹ oder daß es lediglich weiterreicht, was ihm selbst dargeboten wurde. Der perspektivische Zugang eines Ethos zum Wertekosmos setzt in seiner Auswahl bestimmter Werte diese für das faktische Erleben ›in Funktion‹, indem er sie ins Dasein nimmt. Der werteröffnende Zugang wird zur *Form*, zur Fühlform und Wertungsform, die im Umkreis des entsprechenden Ethos, das selbst zur ›Form‹, zur Ethosform, wird, alles Fühlen und Werten leiten. Sofern aber Werterschließung für alles faktische Erkennen fundierend ist, und zwar gerade in dem Sinn, daß es im Wertschätzen, zuhächst in der Liebe, nicht nur werthafte Sein, sondern darin auch reines Sosein erschließt, impliziert eine Ethosform auch eine Funktionalisierung der erschlossenen Soseinsbestände. Funktionalisierung besagt zugleich: Reines Sosein tritt nicht als solches in die Erscheinung, sondern nur im auswählenden Blick des werteröffnenden Ethos und seiner Triebstruktur, d. h. in einem von Ethos und Triebstruktur eröffneten räumlich-zeitlichen Kontext; es wird dadurch selbst vergeschichtlicht in einem ursprünglichen Sinn (vgl. GW VIII, 199), doch zugleich so, daß es darin zu einer Denkform für den auf geschichtlich-faktische Tatsachen bezogenen Verstand funktionalisiert (vgl. GW V, 198). Scheler anerkennt daher – in ausdrücklicher Abgrenzung gegen Kant – entsprechend der Pluralität der Ethosformen in ihren Genesen auch eine Pluralität von je gewordenen Denkformen als Vernunftorganisationen für den praktisch-tätigen Verstand.



## II.5. Das Ethos als Medium für seine eigene Umbildung

Scheler macht deutlich, daß die Bewegungen, die zu einer Umbildung eines Ethos und damit zum Ethos-Wandel führen, nicht von außen an dieses herangetragen werden. Ein Ethos bildet sich stets nur aus sich selbst heraus um. Die umbildende Potenz ist dasjenige, das selbst das Zentrum der Ethosgenese ausmacht: ihre personale Struktur. Schon derjenige Abschnitt des *Formalismus*-Buches, der das Verhältnis von Einzelperson und Gesamtperson behandelt, setzt die Ethosbildung in Bezug zur Personstruktur. Die Ethosbildung intensiviert sich in dem Maße, als die personale Ausgestaltung einer Gruppe, ihr Solidarsein, sich intensiviert: Besteht diese Solidarität auf der Stufe der infolge von Gefühlsansteckung sich bildenden »ethoslosen« Masse (GW II, 529) noch gar nicht, so steigert sich die Verantwortlichkeit der Person von der Stufe der Lebensgemeinschaft zu der für Scheler bezüglich des Verhältnisses von Einzel- und Gesamtperson höchsten Stufe: derjenigen der Einzelperson, die als Personindividuum, nicht nur bezüglich ihrer Funktion als Gesamtperson, solidarisch mit allen anderen Einzelpersonen ist (vgl. ebd., 515–523). Für Scheler sind es stets Personen, die ein bestehendes Ethos durch eine Umwandlung seiner Sinngehalte modifizieren, ausgestalten oder umstürzen, jedenfalls es am Leben und in lebendiger Verwandlung erhalten. Personen verwandeln ein Ethos jedoch nicht dadurch, daß sie einen Normenkatalog entwerfen. Sie erfahren selbst ein Neues, erleiden selbst eine Verwandlung und wirken auf andere ein, indem sie selbst die eminenten Beispiele dieser Veränderungen sind, mit Schelers Worten: Sie wirken als *Vorbilder*. Sowenig ihre Wirkung für Scheler in einer sittlichen Erziehungsfunktion besteht (ebd., 561), sowenig ist es bloße Nachahmung, die, den Vorbildern folgend, die Vorbereitung für die Umschaffung eines gruppenspezifischen Ethos bewirkt. Vorbilder in diesem Sinn weisen, so Scheler, nur ein Wie und geben nicht ein Was vor (vgl. ebd., 566). In den Zusätzen zur Abhandlung *Vorbilder und Führer* formuliert Scheler ein »Ursprungsgesetz« der »Idealbildung« (GW X, 321). Dieses Gesetz besagt, daß erst der Wechsel eines als vorbildlich wirkenden Menschentypus zum Wechsel sachlicher Idealbildungen führt, der seinerseits den Wechsel »der Spielräume der *möglichen Geschichte* je bestimmt« (ebd.). M. a. W.: Innerhalb eines bestehenden Ethos bildet dieses sich vermöge der Einwirkung personhafter Vorbilder um, und mit und in dem Ethos seine von ihm je eröffnete Geschichtlichkeit.

## II.6. *Ethos als Stifter von Geschichtlichkeit*

Ethos begründet Geschichtlichkeit, indem es als je bestimmtes Ethos allererst eine je bestimmte Geschichte eröffnet. Als dergestalt geschichtseröffnend ist das Ethos selbst durch und durch geschichtlich in dem Sinn, daß es selbst die Geschichte *ist*, die es je eröffnet. Wenn, wie Scheler in der *Ordo amoris*-Schrift sich ausdrückt, zum Wesen des Wertekosmos selbst es gehört, sich »darzustellen«, d. h. Eingang in ein Ethos, Verkörperung in ihm zu finden, dann gehöre hierzu ebenso »die Form des zeitlichen Verlaufs dieser Darstellung in einer einmaligen Geschichte des Ethos selber« (GW X, 360). Die das Ethos konstituierende Erschließung der Werte geht Hand in Hand mit einer Verzeitlichung, die die geschichtliche Form des jeweiligen Ethos bildet. Im *Formalismus*-Buch spricht Scheler daher von der »innersten Geschichte des *Ethos selbst*« (GW II, 309): Dies wäre jene je einmalige, nur dem betreffenden Ethos zukommende Form seiner Zeitlichkeit, die mit der Perspektive des Ethos selbst aufgeht. Scheler fährt fort, daß diese innere Geschichte des Ethos zugleich die »zentralste Geschichte *in* aller Geschichte sei« (ebd.). Dieser Satz enthält ein Mehrfaches. Zunächst besagt er, daß ein Ethos nicht exklusiv Geschichtlichkeit konstituiert, es hat neben sich, um sich noch andere Geschichten; sodann weist der Satz darauf hin, daß in diesem Nebeneinander doch eine Schichtung, ja eine gerichtete Orientierung besteht: Das Ethos ist nicht eine neben anderen Geschichten, sondern die »zentralste«. Dies meint, daß die Geschichtlichkeit eines Ethos sich zu den Geschichten anderer Ethosformen je so verhält, wie etwa bei Husserl der Leib als Nullpunkt der Orientierung fungiert: Das Ethos, dem eine Person zugehört, bildet für diese zunächst und zuunterst das Zentrum ihrer geschichtlichen Orientierung. Dies schließt jedoch nicht nur nicht aus, daß von da aus andere Geschichten, die Geschichten anderer Ethosformen, in den Blick treten, an ihnen sogar im Mit- und Nachfühlen partizipiert werden kann; im Gegenteil taucht dort, wo das eigene Zentrum als solches, d. h. also bezüglich seiner Grenze, erfaßt ist, das Periphere als das andere bezüglich des Zentrums auf. Da jeder Kontakt mit dem Peripheren als solchem eine Begegnung mit der Geschichte eines anderen Ethos ist, modifiziert solcher Kontakt die eigene Geschichtlichkeit, indem diese mit der fremden Geschichte verschmilzt, sie integriert, ohne die Orientiertheit des eigenen Ethos aufzugeben. Das Zentrum vermag das Periphere nie so zu sein, wie es selbst sein Zentrum einzunehmen

vermag. Um mehr zu sein als nur sein Zentrum, um mehr zu erlangen, als alles nur seinem eigenen Orientierungsschema anzumessen, muß es sich mit anderen Zentren austauschen, mit ihnen ›kooperieren‹.

## II.7. Das Ethos im Verhältnis zu sich selbst

Die Kooperation der Ethosformen – ein Gedanke, der Scheler im Spätwerk zur Konzeption eines »Weltalters des Ausgleichs« führte – ist innerhalb seines Konzepts vor allem von zwei Gesichtspunkten gefordert, die beide nur das gleichsam jeweils andere ›Ende‹ derselben Sachlage bezeichnen. Einmal vom Gesichtspunkt der Perspektivität und der daraus resultierenden Pluralität der Ethosformen her: Angesichts der faktischen Perspektivität und Pluralität dieser Welt vermag der Wertekosmos, so wie er bislang in aller Geschichte erschlossen ist, nur in einem größtmöglichen, gleichzeitigen, auf Gruppen und Kulturkreise bezogenen wie sukzessiven, auf Zeitalter gerichteten Austausch der Ethosformen erkannt zu werden. Zum anderen resultiert die Forderung der Kooperation aus dem Gesichtspunkt der Schelerschen Ethik selbst: Besteht deren »höchster und endgültiger sittlicher Sinn der Welt«, wie Scheler im *Formalismus*-Buch schreibt, im »möglichen Sein höchstwertiger und positivwertiger Personen [...] (Einzel- und Gesamtpersonen)«, dann fordert dieser Sinn selbst jene Kooperation der Ethosformen, da diese jenem Persontypus korrelativ ist. Denn der »höchstwertige und positivwertige« Persontypus besteht für Scheler letztlich in der »unvertretbaren Solidarität« derjenigen Personstufe, die die Stufen des gemeinschaftlichen wie gesellschaftlichen Seins noch übersteigt (GW II, 515–532). Unvertretbare Solidarität setzt aber die Anerkennung anderer ›Zentren‹, anderer Ethosformen in ihrer spezifischen Eigenart, voraus sowie die Bereitschaft zur Übernahme der Verantwortung für sie in ihrem jeweiligen Eigensein. Damit aber impliziert die Solidarität auf der höchsten Stufe menschlichen Personseins die Solidarform in der Kooperation der Ethosformen: Die unvertretbare Solidarität der Einzelperson als Personindividuums realisiert sich letzten Endes so, daß sie sich zur Partizipation an jener »universellen und solidarischen Kooperation aller Zeiten und Völker«, von der Scheler in der *Soziologie des Wissens* (GW VIII, 154) spricht, erweitert.

Erst auf dieser Stufe könnte man davon sprechen, daß sich ein Ethos auch an sich selbst vermittelt hat, indem es auf diese Weise sich



selbst durchsichtig wurde: durchsichtig nicht nur bezüglich der je eigenen Geschichte, sondern bezüglich seines Herkommens, das ein solches immer nur im Verbund mit anderen Ethosformen ist. In diesem Sich-selbst-durchsichtig-Werden gelangt seine Geschichte nicht an ein Ende, sondern wird in eine neue Dimension der Geschichtlichkeit übergeleitet, die dadurch gekennzeichnet ist, daß es sich auf diese Weise erst selbst errungen hat, daß es, in die Mit- und Vorgeschichten anderer Ethosformen eingetreten, seine eigene Geschichtlichkeit erfahren hat. Doch auch für diese neue Qualität der Geschichtlichkeit im kooperierenden monadischen Verbund der Ethosformen gilt noch das, was Scheler im *Formalismus*-Buch für das einzelne Ethos festgestellt hat: daß nämlich seine Bildung prinzipiell unabgeschlossen bleibt (GW II, 308) – unabgeschlossen, solange Bilden und Umbilden lebendig sind. Zur Endlichkeit menschlicher Existenz gehört es, die Lebendigkeit einer fortlaufenden Vorbildung von Ethosstrukturen nur zum Preis ihrer Situativität erkaufen zu können. Doch gerade darin liegt offensichtlich das Bewegungsmoment aller Geschichtlichkeit.

### III. Struktur des Ethos: Relative Autogenese

Ein abschließender Blick auf die Struktur des Ethos bei Scheler mag sie als eine solche *relativer Autogenese* bestimmen. Das Ethos realisiert sich autogenetisch, indem in ihm selbst die Tendenz zu seiner fortwährenden Umbildung liegt und es darin spezifisch geschichtlich ist und seine spezifische Geschichtlichkeit bildet – sich ausdifferenziert zu jenem »gegliederten System«, wie Scheler selbst dies charakterisierte.

Diese Autogenese ist jedoch insofern eine relative, als sie ihr Grundmaterial einem Bereich entnimmt, zu dem sie zwar innigste Verbindung hat, der ihr selbst jedoch entzogen ist: der reinen Wertewelt und dem *kosmos noetos*. Mit einem Wort: Die Maßstabsbildung geschieht im Umkreis des Ethos selbst, die Maßstäbe jedoch sind diesem Umkreis gegenüber transzendent. Diese Transzendenz verhindert nicht die Möglichkeit, um sie (partiell) zu wissen: Alles Wissen um sie, einschließlich der philosophischen Vergewisserung darüber, ist für Scheler jedoch nur über die Maßstabsbildung, die Erschließung der Maßstäbe in der Perspektive des jeweiligen Ethos, zu erlangen. Wichtig ist es zu sehen, daß zwischen Maßstab und Maßstabs-



bildung durchaus ein ontologischer Abgrund gähnt in dem Sinn, daß die Maßstäblichkeit reiner Werte nicht ein Normatives im selben Horizont des Ethos ist, sondern diesem gegenüber auf eine andere Dimension verweist. Werte- und Wesenskosmos sind bei Scheler keine hypostasierten Realitäten.

## Ethos ohne Ethik?

### Perspektiven der Wertethik

In der jüngeren Ethikdiskussion wird von verschiedenen Autoren eine wertethische Perspektive vertreten. Das Spezifikum dieses Ansatzes, so wie er insbesondere von Charles Taylor in *Die Quellen des Selbst* entwickelt wird, ist die Verbindung des Wertbegriffs mit dem Begriff des Selbst. Hans Joas hat darauf aufmerksam gemacht, daß Taylor die für seine Position wichtigen Vorarbeiten pragmatistischer Autoren, Joas nennt insbesondere William James, John Dewey und George Herbert Mead, aber auch die Ethik Max Schelers, mit keiner Silbe erwähne. Taylors radikale Kritik an den neuzeitlichen Ethiken sei durch diese Konzeptionen in wichtigen Punkten bereits vorweggenommen worden.<sup>1</sup> Mehr als ein historisches Interesse gewinnt eine solche Vergegenwärtigung dann, wenn diese Ethiken Einsichten beinhalten, die in der modernen Diskussion noch nicht hinreichend gewürdigt worden sind. Dies zeigt Joas in einigen Punkten hinsichtlich der pragmatistischen Ethik. Ich möchte dieser Frage in bezug auf die Ethik Max Schelers nachgehen.

Ich werde mit einer Skizze der meines Erachtens zentralen Einsicht Schelers: seine Identifizierung des vortheoretischen Ausgangs- und Bezugspunktes des Moralischen beginnen. Allerdings beinhaltet Schelers – nach meiner Ansicht – richtige Position eine spezifische Problematik, der er nicht hinreichend Rechnung trägt. Dies betrifft sein Verständnis der kulturellen Bedingtheit der sittlichen Erkenntnis. Man kann Schelers Ethik allerdings durch einen Blick auf Alfred North Whiteheads ganz ähnliche ethische Position eine symboltheoretische Wendung geben. Die sich daraus ergebenden Konsequenzen möchte ich durch eine Diskussion von Positionen Charles Taylors und Susanne K. Langers untersuchen.

---

<sup>1</sup> Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a. M. 1997, S. 221.

## I. Max Schelers Freilegung des »moralischen Ortes«

Entgegen dem charakteristischen Ansatz moderner Ethiken, die Frage der Begründbarkeit moralischer Urteile ohne vorbereitende Untersuchungen zu erörtern, fordert Scheler zunächst eine Beschreibung des Phänomens der Moral. Begründungsfragen setzen stets Beschreibungen des in Frage stehenden Zusammenhangs voraus weil sie darin allererst die Anknüpfungspunkte für die Bestimmung dessen, worin das Begründungsproblem besteht, gewinnen. Gerade hier liegt nach Schelers Auffassung das Defizit der bisherigen Ethiken. So, wie er gegen die psychologischen und philosophischen Wahrnehmungstheorien seiner Zeit einwendet, daß diese nicht fragen, was in unserer Wahrnehmung tatsächlich gegeben ist, sondern was darin gegeben sein könne, und aufgrund dieser falschen Fragestellung auch eine völlig unangemessene Theorie der Wahrnehmung liefern, fordert und unternimmt er eine Vergegenwärtigung des Phänomens der Moral und gewinnt darin die Grundlage seiner Einwände gegen die kantische, utilitaristische und eudaimonistische Ethik. Schelers Einwände bestehen in dem Nachweis, daß diese Ethiken mit einer unzutreffenden Bestimmung der tatsächlichen Gestalt des Moralischen beginnen und daher »leere« (GW II, 57) oder »pure Konstruktionen« (GW II, 357) seien. Sie konzipieren ihre Ethiken in unterschiedlicher Weise ausgehend von rationalen Stilisierungen. Scheler spricht in diesem Zusammenhang gelegentlich von einem »Intellektualismus« (GW II, 239). Damit ist gemeint, daß das moralische Bewußtsein in den höchstentwickelten geistigen Urteilsfähigkeiten angesiedelt wird und wesentlich als ein rationales Beurteilen, diskursives Prüfen oder Berechnen von Folgen konzipiert wird.

Demgegenüber behauptet Scheler, daß wir bereits auf einer elementaren Ebene moralische Bewertungen von Menschen und Situationen vornehmen. Schon die allererste Phase unseres Bewußtseins, noch vor jedwedem distinkten Auffassen von Eigenschaften, beinhaltet moralische Bewertungen. Einer der von ihm angeführten Belege ist die uns allen bekannte Erfahrung, daß wir einen Menschen spontan etwa als abstoßend, angenehm, rücksichtslos oder sympathisch empfinden, und zwar bevor wir ihn näher beobachtet oder rational beurteilt hätten. Diese Erfahrung deutet darauf hin, daß es in unserem Bewußtsein eine Phase der Bewertung gibt, die einem ausdrücklichen und distinkten Eigenschaftserfassen und Beurteilen voraus und zugrunde liegt (GW II, 40). Scheler hält diese Position durch

seine Unterscheidung zwischen einer »Wertkomponente« und einer »Bildkomponente« fest (GW II, 55). Demnach kommt es bereits zu einem klaren Erfassen der Werte von Handlungen, Menschen oder Situationen, bevor wir diese hinsichtlich ihrer distinkten Eigenschaften ausdrücklich wahrnehmen, also ein wirkliches »Bild« von ihnen haben. Wir haben ein primäres Werterfassen, Scheler spricht in diesem Zusammenhang von einem »Wertfühlen«, verschiedentlich auch von einem »prälogischen Erfassen« (GW II, 182), das – jedenfalls im konkreten Urteilszusammenhang – frei von expliziten Beobachtungen und Beurteilungen sei.<sup>2</sup>

Dieses Wertfühlen ist nicht lediglich der Ausgangs- oder Durchgangspunkt einer sich erst daran anschließenden eigentlichen moralischen Urteilsbildung. Vielmehr ist es der eigentümliche und eigentliche »Ort« des Moralischen, demgegenüber die späteren Phasen eine nachgeordnete Bedeutung haben. Die sittliche Stellung eines Menschen bestehe nicht in seinen ausdrücklichen Beurteilungen. Diese haben – insofern sie überhaupt als sittlich relevant angesehen werden können – einen sekundären Status. Entscheidend sei vielmehr, daß bereits in der prälogischen Schicht eine Ausrichtung auf höhere Werte bestehe. Es sei für die »hochstehende sittliche Natur eines Menschen« charakteristisch, daß seine Neigungen unwillkürlich in Richtung der höheren Wertverhältnisse tendieren (GW II, 63). In völliger Umkehrung des insbesondere in der Ethik Kants fokussierten Verständnisses, daß der wahre sittliche Wert erst jenseits einer durch Neigungen beeinflussten Willensbestimmung entstehe, schätzt Scheler ausdrücklich den Menschen, dessen Neigungen bereits in Richtung höherer Werte zielen, für sittlich höherstehend ein.<sup>3</sup> Viel höher als der gegen seine Antriebe ankämpfende und sich daher an ausdrücklichen Beurteilungen orientierende Mensch stünden Menschen in ihrem »unreflektierten Gutsein« (GW II, 237).

<sup>2</sup> Die Wertschicht ist nach Scheler nicht nur elementarer, sondern auch richtunggebend. »Ja es ist uns, als sei sogar die Wertnuance eines Gegenstandes [...] sowohl das Primärste, was uns von ihm zugeht, als auch der Wert des jeweiligen Ganzen, dessen Glied oder Teil er ist, gleichsam das »Medium«, in dem er erst seinen Bildinhalt oder seine begriffliche Bedeutung voll entwickelt.« (GW II, 40)

<sup>3</sup> Vgl. auch GW II, 237: »[...] so gilt vielmehr, daß die sittlich höherstehende Persönlichkeit diejenige ist, der die Realisierung dieser Inhalte am wenigsten Mühe macht und kostet; wer am wenigsten Widerstände gegen das Gute hat, der ist der Beste.« Allerdings hat Scheler einen anderen Begriff der Neigung. Er versteht darunter eine »unmittelbare Hinbewegung zu einem Wert« (GW II, 230).



Auch der Person-Begriff steht in der Konsequenz dieses Ansatzes, gegen die leeren Konstruktionen auf das anschauliche Phänomen zurückzugehen. Scheler wendet sich zum einen gegen einen formalistischen Personbegriff, nach dem die Person lediglich der Ort einer unpersönlichen Vernunfttätigkeit sei und zum anderen gegen ein substanzialistisches Personverständnis. Insbesondere sei die Person nicht das Ich. Dieses sei nämlich gegenstandsfähig, d. h. könne aufgrund von Akten »innerer Wahrnehmung« angeschaut werden. Anders die Person. Sie sei prinzipiell nicht gegenstandsfähig. Sie sei vielmehr dasjenige, was jedem durch Akte angeschauten Ich noch zugrunde liege. Scheler charakterisiert die Person als den »einheitlichen Vollzieher« aller Akte (GW II, 380) und als »die unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens« (GW II, 372). Der Sinn dieser Charakterisierung besteht darin, daß Scheler auch hier auf eine dem distinkten und expliziten Auffassen vorgelagerte Phase unseres Seins hinweist, aus der heraus sich unsere Welt erst aufbaut. Damit wird auch die Person in der prälogischen Schicht angesiedelt.

Die Person ist der Zielpunkt der Schelerschen Ethik insgesamt, denn die Person ist der »ursprüngliche« (GW II, 49) Wertträger. Der moralische Leitgesichtspunkt besteht darin, daß die Person durch einen Übergang von niedrigeren zu höheren Werten ein »Wertwachstum« (GW II, 497) erfahre. Wie aber kann dieses Wertwachstum stattfinden? Schelers Antwort liegt ganz in der Linie seiner Intellektualismuskritik. Das Wertwachstum gelingt nicht aufgrund der Orientierung an einer Ethik, d. h. an einer ausdrücklichen Systematisierung unserer sittlichen Einsichten. Der Artikulation unserer sittlichen Einsichten in einer Ethik könne kein Gewicht zukommen, unsere sittliche Einsicht zu verbessern. Die Ethik sei eine nachträgliche und keineswegs für sich selbst verlässliche Theoretisierung. Scheler schreibt: »Wenn wir uns in ethischen Fragen nicht in gleicher Weise auf die Lösungen verlassen, die die Forscher der Moral geben, wie in der Astronomie auf die Astronomen, so liegt dies daran, daß alle ›Ethik‹ die sittliche Einsicht als Evidenz im Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen bereits voraussetzt.« (GW II, 329) Es seien vielmehr Vorbilder, durch die das Wertwachstum einer Person befördert werde. »Nicht abstrakte Sittenregeln allgemeingültiger Art wirken auf die Seele formend, gestaltend, sondern immer nur anschauliche Vorbilder.« (GW X, 263) Auch die Vorbilder werden nicht aufgrund expliziter moralischer Beurteilungen erfahren, sondern in einem prä-

logischen Erfassen ihrer Wertstruktur.<sup>4</sup> Die prälogische Werterfahrung und ihr Wachstum ist daher auch der Zielpunkt der Moral.

Es ist diese Argumentationslinie einer konsequenten prälogischen Verankerung der Moral, in der die Einheitlichkeit der Scheler'schen Position besteht. Scheler hebt die basale Schicht eines qualitativen Auffassens hervor und macht sie zum Dreh- und Angelpunkt der Moralität. Allerdings gerät Scheler aufgrund dieser, meiner Ansicht nach zu Recht vorgenommenen Fokussierung des Qualitativen, in eine umgekehrte Einseitigkeit. Denn daß Scheler trotz seiner Kritik an der expliziten – durch Kriterien oder diskursive Gründe geleiteten – sittlichen Beurteilung nicht in einen ethischen Irrationalismus gerät, liegt daran, daß er bereits das prälogische Erfassen als eine geistige Leistung begreift. So gesehen ist es dann konsequent, daß Scheler den theoretischen Explikationen und ausdrücklichen Beurteilungen keine weitere Berechtigung einräumt. Sie sind sekundäre Leistungen, die keineswegs als überlegene Instanzen der moralischen Beurteilung gelten können. Allerdings ist im Rahmen seiner Argumentation überhaupt nicht mehr absehbar, inwiefern das von uns doch gelegentlich in Anspruch genommene moralische Beurteilen, Artikulieren und Reflektieren überhaupt eine Funktion haben kann. Scheler liefert keine Argumente, vom Wertbewußtsein zum Bildbewußtsein und zu weitergehenden Explikationen und Artikulationen übergehen zu müssen.

Nun hat Scheler sicherlich recht, wenn er auf die geistige Natur des prälogischen Werterfassens hinweist. Auch ist Scheler darin zu folgen, daß diese geistige Leistung historisch variierbar und kulturell bedingt sei und daher zu »Variationen des Ethos« (GW II, 305) führe. Allerdings liefert Scheler keine nähere Analyse der kulturellen Bedingtheit der sittlichen Wertvorzugsregeln, weswegen er – aufgrund seiner antiintellektualistischen Position – zu einer falschen Bewertung der Rolle sittlicher Artikulationen, etwa in Form der Ethik, gelangt. Wenn man davon ausgeht, daß die kulturelle Bedingtheit der Moral aufs engste mit den jeweiligen kulturell verfügbaren Artikulationen und d. h. Symbolisierungen zusammenhängt, so verliert Schelers Diskreditierung der Ethik ihre Plausibilität. Dies aus zwei Gründen: Zum einen gibt es sittliche Einsicht stets nur im jeweiligen

<sup>4</sup> Vgl. GW II, 564: »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 aussagen können, was und wer sein Vorbild sei, damit es dieses oder dieser sei.«

Rahmen der symbolisch errungenen Deutungen und Verständnisse. Angesichts einer Vielzahl verschiedener Deutungsperspektiven müssen diese hinsichtlich ihrer jeweiligen Plausibilitäten und Begrenztheiten vergewissert werden. Wenn Scheler behauptet, daß der Ethik »keinerlei Wert über die intuitiven Evidenzen des Ethos selbst hinaus« (GW II, 312) zukomme, so übersieht er, in welchem Umfang die sittliche Artikulation an der Gestaltung unserer Wertorientierungen beteiligt ist. Da die Sphäre sittlicher Erkenntnis eben nicht »von der Urteils- und Satzosphäre [...] völlig unabhängig« (GW II, 88) ist, entsteht die Aufgabe einer explizierenden Vergewisserung unserer Wertungen, und d. h. einer Ethik, die sehr wohl auch die Bedeutung der Kritik sittlicher Wertungen gewinnen kann.

Zum anderen übersieht Scheler, daß der Gewinn einer sittlichen Einsicht wesentlich mit der Artikulation dieser sittlichen Einsicht zusammenhängt. Die sprachliche Äußerung ist nicht lediglich die äußerliche Objektivierung eines unabhängig davon bereits Gewußten oder Verstandenen. Vielmehr gewinnen wir die Einsicht erst indem wir eine symbolische Formulierung finden. Es gehört zu den wesentlichen Erkenntnissen symboltheoretischer Konzeptionen, daß wir erst durch die symbolische Artikulation ein Wissen gewinnen, das wir unabhängig davon nicht – jedenfalls nicht in derselben Form – haben.<sup>5</sup> Anstatt eines linearen Verhältnisses von Einsicht und Artikulation, so wie es Scheler behauptet,<sup>6</sup> besteht zwischen ihnen ein Verhältnis gegenseitiger Bedingung und Korrektur. Um diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen bedarf Schelers Ethik einer symboltheoretischen Transformation, die die Betonung der qualitativen Dimension aufrechterhält, diese aber im Rahmen der mehrfachen symbolischen Bedingtheiten unseres Verstehens deutet. Als Aus-

<sup>5</sup> Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil, *Die Sprache* (1923), Darmstadt 1988, S. 18. Scheler formuliert genau diese Position in *Wesen und Formen der Sympathie* in bezug auf den künstlerischen Schaffensprozeß und die Selbstwahrnehmung überaus klar: »Wie der Maler erst im Prozeß der Darstellung in die Farben-, Licht- und Schattenfülle seines äußeren Gegenstandes eindringt, nicht aber zuerst sieht, um dann darzustellen – so ist auch die Selbstwahrnehmung daran gebunden, daß sich das Wahrzunehmende in Ausdruckstendenzen umsetze.« (GW VII, 245 f.) Dieser Einsicht hat Scheler in seiner Ethik nicht Rechnung getragen.

<sup>6</sup> Solch ein lineares Modell scheint mir für Scheler typisch, wenn er auch in anderen Zusammenhängen die Möglichkeit einer Rückwirkung der »Äußerungen« auf den »Grund der Äußerung« bestreitet. Vgl. GW II, 132, wo er behauptet, daß die Gesinnung »primär variiert«, d. h. eigenständig und nicht erst aufgrund einer Rückwirkung der aus ihr entstehenden Absichtsbildungen.



gangspunkt für eine solche symboltheoretische Transformation der Wertethik möchte ich auf die ethische Position Alfred North Whiteheads eingehen. Daß dies kein willkürlicher Exkurs ist, sondern daß vielmehr grundlegend gemeinsame Motive und eine weitgehend konvergierende ethische Position vorliegen, möchte ich wenigstens durch einige Hinweise belegen.

## II. Alfred North Whiteheads symboltheoretische Wertethik

Whitehead hat zwar keine seiner Untersuchungen direkt der Ethik gewidmet. Allerdings beinhaltet seine Metaphysik, eines deren zentraler Ziele die Verankerung des Wertbegriffs in der Natur des Seins ist, eine religionsphilosophische und auch ethische Position. Eine Parallele zu Schellers Philosophie kann man bereits darin erkennen, daß sich Whitehead für die Entwicklung seiner Metaphysik neben zahlreichen anderen Quellen insbesondere auch auf eine Vergegenwärtigung stützt, die man als eine Phänomenologie menschlicher Erfahrung bezeichnen kann. Whitehead räumt der umfassenden Vergegenwärtigung des Erlebensvorgangs sogar eine ausgezeichnete heuristische Bedeutung für die Charakterisierung der Natur von Sein ein.<sup>7</sup> Da auch unser Erleben ein reales Geschehen sei, liege hier ein ausgezeichneter Ausgangspunkt für ein Verständnis der Natur von Sein vor. Aufgrund dieser Annahme gewinnt Whitehead in der Entwicklung seiner konsequenten Prozeßtheorie, die den neuzeitlichen Verständnisrahmen von passiver Materie und der Wirksamkeit unabhängig bestehender Natur-Gesetze überwindet, die Anknüpfungspunkte für die Einbeziehung der Dimensionen menschlicher Subjektivität.

Seine phänomenologische Beschreibung unserer Erfahrung führt Whitehead zur Kritik an der Annahme bedeutungsloser, passiver und wertloser Existenz.<sup>8</sup> Jeder Erlebensvorgang ist ein Vorgang der Werterfahrung und der Wertrealisierung.<sup>9</sup> Unser Erleben hat

---

<sup>7</sup> Vgl. Alfred North Whitehead, *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie* (1929), Frankfurt a. M. 1987, S. 217.

<sup>8</sup> Für eine ausführlichere Darstellung vgl. Rolf Lachmann, *Ethik und Identität. Der ethische Ansatz in der Prozeßphilosophie A. N. Whiteheads und seine Bedeutung für die gegenwärtige Ethik*, Freiburg 1994.

<sup>9</sup> Vgl. Alfred North Whitehead, *Modes of Thought* (1938), New York 1968, S. 111.



nicht den Charakter einer »leeren Aktualität«, zu der erst nachfolgend Bewertungen und Emotionen hinzutreten. Vielmehr hat es einen durchgängigen Charakter von Bedeutsamkeit, emotionaler Färbung und Werthaftigkeit. Whitehead verweist in diesem Zusammenhang auch auf in der Dichtung artikulierte Einsichten: »Wenn wir uns an die poetische Wiedergabe unserer konkreten Erfahrung erinnern, dann sehen wir, daß das Element des Werts, des Wertvollseins, des Werthabens, des Selbstzwecks und der Eigenständigkeit bei keiner Erklärung eines Geschehnisses als das konkreteste wirkliche Etwas vergessen werden darf. ›Wert‹ ist das Wort, das ich für die innere Realität eines Geschehnisses verwende.«<sup>10</sup> Es ist dieser Sachverhalt eines werthaften Erlebens, den Whitehead zum Bezugspunkt seiner Aussagen zur Ethik macht. Jeder Erlebensvorgang hat einen unterschiedlichen Grad von Erlebens- oder Erfahrungstiefe, Whitehead spricht auch von Intensität. Je nach Art des Prozesses handelt es sich um das Entstehen einer schwachen und trivialen oder einer bedeutungs- und wertvollen Erfahrung.<sup>11</sup>

Dies gilt nach Whiteheads Auffassung übrigens für alle, auch für Naturprozesse. Hier steht ein auf immer niedrigere Energieniveaus absinkender Verfallsprozeß einer gegenläufigen Aufwärtsentwicklung, so wie sie die Evolution immer höherer und komplexerer Lebewesen darstellt, gegenüber.<sup>12</sup> So sind nicht erst die Evolution der Lebewesen oder die Entwicklung der menschlichen Zivilisation der Gewinn höherer Niveaus der Wertintensität, sondern bereits die Evolution der Elektronen, Moleküle und Sterne. Aber die deutlichste Exemplifizierung der Evolution höherer Werterfahrungsniveaus ist die Evolution der höheren Phasen der Erfahrung, als die Whitehead die Bewußtseinsleistungen des Menschen begreift.

Gut ist ein Vorgang dann, wenn ein bestehendes Wertniveau aufrechterhalten, und im besonderen Sinne dann, wenn eine höhere Werterfahrung realisiert wird. »Moralität besteht in der Kontrolle von Prozessen, um Bedeutung zu maximieren. Es ist das Ziel auf Tiefe der Erfahrung in den verschiedenen dazugehörigen Dimensio-

<sup>10</sup> Alfred North Whitehead, *Wissenschaft und moderne Welt* (1925), Frankfurt a. M. 1984, S. 114.

<sup>11</sup> Whitehead erläutert die Steigerung von Wertintensität genauer als das Herstellen einer »ausgewogenen Komplexität« der Prozeßelemente. Vgl. Whitehead, *Prozeß und Realität*, a. a. O., S. 505.

<sup>12</sup> Vgl. Alfred North Whitehead, *Die Funktion der Vernunft* (1929), Stuttgart 1987, S. 23 f.

nen.«<sup>13</sup> Das Phänomen des Schlechten besteht im Verlust höherer Werterfahrungen.

Bereits aufgrund dieser wenigen Hinweise werden sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zwischen Whiteheads und Schelers Konzeptionen erkennbar, die aber an dieser Stelle nicht näher erörtert werden sollen. Wichtig ist, daß Whitehead die symbolische Natur und die interpretative Formung unserer Erfahrung insgesamt verdeutlicht. Auf diese in Whiteheads Position stattfindende symboltheoretische Wendung möchte ich noch etwas näher eingehen. Whitehead stimmt mit Scheler darin überein, daß die Wertdimension nicht erst mit expliziten Beurteilungen entsteht, sondern den distinkten Wahrnehmungen und ausdrücklichen Beurteilungen bereits zugrunde liegt. Ganz analog zu Schelers Unterscheidung zwischen der »Wertkomponente« und der »Bildkomponente« unterscheidet Whitehead zwischen »Wahrnehmungen im Modus der kausalen Wirksamkeit« und »Wahrnehmungen im Modus der präsentativen Unmittelbarkeit«.<sup>14</sup>

Unter Wahrnehmungen im Modus der präsentativen Unmittelbarkeit versteht Whitehead die in unserem alltäglichen Wachbewußtsein vorliegende Wahrnehmungsvielfalt von Farben, Formen, Tönen usw. Diese sind die Summe dessen, was gemeinhin unter Wahrnehmung verstanden wird. Diese Wahrnehmungen erscheinen in unserer wachen Gegenwart als »direkt gegeben« oder als »unmittelbar präsent«, deshalb die Bezeichnung »präsentative Unmittelbarkeit«. Hier werden wir mit einem komplexen Formenreichtum distinkter Wahrnehmungen konfrontiert. Dies entspricht Schelers »Bildkomponente«.

Neben diesen Wahrnehmungen gibt es eine grundlegend andere Wahrnehmungsform, die in den neuzeitlichen Wahrnehmungstheorien nahezu völlig ignoriert wurde. Whitehead bezeichnet diese Wahrnehmungsform als »Wahrnehmung im Modus der kausalen Wirksamkeit«. Es handelt sich hierbei um die Wahrnehmung, daß etwas auf uns einwirkt, um das Spüren einer kausalen Beeinflussung. Wenn etwa in einem dunklen Zimmer plötzlich das Licht angeschal-

<sup>13</sup> Vgl. Alfred North Whitehead, *Abenteuer der Ideen* (1934), Frankfurt a.M. 1971, S. 469: »Die Moralität besteht im Abzielen auf das Ideale; und auf ihrem elementarerem Niveau geht es ihr um das Verhindern des Rückfalls in niedrigere Zustände, weshalb die Stagnation ein tödlicher Feind der Moralität sein muß.«

<sup>14</sup> Vgl. dazu insbesondere Alfred North Whitehead, *Symbolism. Its Meaning and Effect* (1927), New York 1985.

tet wird, so reagieren wir auf die blendende Helligkeit durch das Zusammenkneifen unserer Augen. Was wir in dieser Situation wahrnehmen ist nicht nur ein Wechsel der Form- und Farbeindrücke, also das bloße Nacheinander verschiedener optischer Wahrnehmungen. Vielmehr ist unser Wahrnehmungsbewußtsein durch ein deutliches Spüren einer Beeinflussung gekennzeichnet. Wir fühlen eine kausale Beeinflussung, die unsere Reaktion, die Augen zu schließen, erzwingt. Dieses Wahrnehmen ist von einer hohen Massivität und emotionalen Bedeutsamkeit. Auch hat dieses Spüren einen ausgeprägten Richtungscharakter. Wie auch immer vage, liegt an der Wurzel unseres Bewußtseins ein Erleben von Bewegung, Aktivität, Annäherung, Entfernung und Übergang. Whitehead charakterisiert diese Wahrnehmungsform auch in ihrer Charakteristik eines »Zurückweichens von« und eines »Hinstrebens zu«. <sup>15</sup> Im Gegensatz zu den distinkten aber trivialen Wahrnehmungen im Modus der präsentativen Unmittelbarkeit, zeigt sich die massive Macht des Wirkungserlebens in Ärger, Haß, Furcht, Liebe und anderen Emotionen. »Die Basis des Erlebens und der Erfahrung ist emotional; allgemeiner gesagt: das fundamentale Faktum ist das Aufkommen einer affektiven Tönung, die von Dingen ausgeht, deren Relevanz bereits gegeben ist.« <sup>16</sup> An der Basis unserer Erfahrung liegt ein vektorielles und richtunggebendes Element.

Die verschiedenen Wahrnehmungsformen treten zum Zweck der Ausnutzung ihres unterschiedlichen Informationsgehaltes in ein symbolisches Verhältnis. Auf der elementaren Ebene sehen wir in den Wahrnehmungen im Modus der präsentativen Unmittelbarkeit Hinweise auf die physischen Kräfte, in denen wir stehen und verwenden sie so zur praktischen Orientierung. In der höheren Entwicklung, die sie im Zusammenhang der kulturellen Existenz des Menschen gewinnen, dienen distinkte Symbole zur Artikulation und Formung unserer bewegenden und richtunggebenden Orientierungen.

Whitehead hält es für ausgeschlossen, daß wir die verschiedenen

<sup>15</sup> Daher kann man Whiteheads Begriff der Erfahrung im Modus der kausalen Wirksamkeit auch durch Schelers Charakterisierung der elementaren Schicht des Lebendigen erläutern. Scheler bezeichnet diese als »bewußtlose[n], empfindungs- und vorstellungslose[n]« »Gefühlsdrang« als der »unterste[n] Stufe des Psychischen«: ein jeder empfindungsmäßigen Differenzierung vorausliegendes »bloßes ›Hinzu‹, z. B. zum Licht, und ›Vonweg‹, eine objektlose Lust und ein objektloses Leiden sind seine zwei einzigen Zuständlichkeiten« (GW IX, 13).

<sup>16</sup> Whitehead, *Abenteuer der Ideen*, a. a. O., S. 326.

Wahrnehmungen in ihrer uninterpretierten Direktheit erfassen können.<sup>17</sup> Wir stehen stets schon innerhalb symbolischer Interpretationszusammenhänge und können insbesondere die Richtungs- und Bewegungserfahrung nie in ihrer puren Gestalt erkennen. Wir haben keinen direkten Zugang zu den uns bewegenden Erfahrungen. Vielmehr sind sie unauflöslich mit symbolischen Interpretationen verbunden und werden dadurch auch weitergebildet.<sup>18</sup> Gerade deswegen besteht die Notwendigkeit ihrer Artikulation und einer daran ansetzenden Kritik unserer Orientierungen.<sup>19</sup> Gleichwohl bleibt unsere Werterfahrung sowohl Ausgangspunkt als auch die Zieldimension der ethischen – wie auch jeder anderen Beurteilung und Aktivität.

### III. Charles Taylors Fokussierung der sprachlichen Artikulation

Man kann Charles Taylors ethische Position in *Die Quellen des Selbst* als eine Weiterführung Schellers Position unter einem Whiteheadschen Vorzeichen verstehen. Auch Taylors Ansatz steht der Ethik Schellers in zentralen Hinsichten sehr nahe. Dies betrifft grundsätzlich bereits seine phänomenologische Herangehensweise.<sup>20</sup> Aufgrund dieses Ansatzes gewinnt auch Taylor einen sehr viel breiter angelegten Blick auf die Moral als es im Rahmen einer reinen Sollensethik oder der ausschließlichen Frage nach der Begründbarkeit moralischer Urteile möglich ist. Hieraus ergibt sich ganz analog wie bei Scheler eine Emphase gegen die neuzeitliche formalistische Ethik mit dem Ziel, die Bedeutung inhaltlicher »qualitativer Unterscheidungen« zu rehabilitieren. Unter »qualitativen Unterscheidungen« versteht Taylor Dimensionen des Wertens, »wonach eine ge-

<sup>17</sup> Whitehead, *Symbolism*, a. a. O., S. 54: »Complete ideal purity of perceptive experience, devoid of any symbolic reference, is in practice unobtainable for either perceptive mode.«

<sup>18</sup> Zwar spricht auch Whitehead von der Möglichkeit einer »Intuition«, die aufgrund einer Urteilsenthaltung einen vollständigeren Blick auf das uns erfahrungsmäßig Gegebene wirft, aber diese Intuition ist kein völliges Verlassen aus unserer symbolisch konstituierten Interpretationszusammenhängen. Es ist der Versuch, die volle Komplexität unserer Erfahrungen auch gegen unsere Symbolisierungen geltend zu machen. Dies gelingt allerdings immer nur als ein temporäres Distanzieren aus dem Fluß unserer Interpretationen. Vgl. dazu meine Darstellung in *Ethik und Identität*, a. a. O., S. 84–88.

<sup>19</sup> Vgl. Whitehead, *Symbolism*, a. a. O., S. 69.

<sup>20</sup> Vgl. Charles Taylor, *Die Quellen des Selbst*, Frankfurt a. M. 1994, S. 133 und S. 143, wo er seine Methode als eine »moralische Phänomenologie« bezeichnet.



wisse Handlung, eine Lebensweise oder eine Art zu fühlen unvergleichbar viel höheren Rang hat als die übrigen«<sup>21</sup>. Qualitative Unterscheidungen begründen Vorzugsakte und stellen somit bestimmte Rangordnungen her. Ein Fühlen, Handeln oder Leben wird als erfüllter, reiner, tiefer oder bewundernswerter angesehen. Sowohl die Beispiele als auch die Erläuterungen, die Taylor gibt, machen es naheliegend, in den »qualitativen Unterscheidungen« eine Entsprechung zu Schellers Wertbegriff zu sehen. Allerdings, und dies rechtfertigt die verschiedene Terminologie, verbindet Taylor damit nicht die Annahme einer zeitlosen Ordnung der Werte. Vielmehr handele es sich um eine historisch gewachsene und daher auch wandelbare Ordnung unseres Gespürs für höherstehende Lebensmöglichkeiten.<sup>22</sup> Ganz ähnlich wie Scheler weist Taylor darauf hin, daß die »qualitativen Unterscheidungen«, oft nur empfunden und auf eine implizite Weise gewußt werden. Sie liegen zunächst in einer »Ebene der Inartikuliertheit«. Dies ist für uns normalerweise kein Problem, weil wir ein ausgeprägtes »Gespür« dafür haben, was man hier und jetzt tun sollte. Auch Taylors Position ist daher eine – allerdings etwas anders gelagerte – Intellektualismuskritik.<sup>23</sup>

Nun ist es möglich, diese unartikulierten intuitiven Vorstellungen zu artikulieren um sie uns ausdrücklich verständlich zu machen. Dabei werden sie »ausführlicher formuliert« und »ausbuchstabiert«<sup>24</sup>. Taylor schreibt: »Die Artikulierung unserer qualitativen Unterscheidungen ist eine Darlegung des Sinns unserer moralischen Handlungen. Sie erklärt mit größerer Vollständigkeit und Fülle die

<sup>21</sup> Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 44.

<sup>22</sup> Schließlich argumentiert auch Taylor für die unauflösliche Verknüpfung von Selbst und Moral. Grundsätzlich steht der Kern des Moralischen in engem Zusammenhang mit demjenigen, was er unterschiedlich unser Selbst, Person oder Identität nennt. Vgl. Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 15: »Das Selbst und das Gute, oder anders gesagt, das Selbst und die Moral sind Themen, die sich als unentwirrbar miteinander verflochten erweisen.«

<sup>23</sup> Taylor warnt davor, zu große Stücke auf explizite Theorien zu legen, denn es bestehe auch die Gefahr der »Banalisierung« und der Nivellierung tatsächlicher moralischer Widersprüche. Seine antiintellektualistische Position zeigt sich auch in seiner durchgängigen Terminologie des Fühlens und des »impliziten Wissens«. Vgl. Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 36: »das Gefühl, man verdiene Achtung«, S. 43: »Gefühl der Leere«, S. 82: »Gefühl für das Leben als Ganzes«, S. 34: »neuzeitlichen Gefühl«, S. 85: »Gefühl dafür, wo man sich in den qualitativen Unterscheidungen befindet«, S. 168: »Hintergrundgefühl«, S. 201: »Gefühl, wer man ist«.

<sup>24</sup> Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 25.

Bedeutung, die eine bestimmte Handlung für uns hat und worin ihr Gut- und Schlechtsein, ihre Pflichtgemäßheit oder ihr Verbotensein genau besteht.«<sup>25</sup> Trotz seiner Vorbehalte gegen explizierende Interpretationen, die nicht von den ihnen zugrundeliegenden Intuitionen abgekoppelt werden dürfen, argumentiert Taylor für die Notwendigkeit der Artikulation unserer intuitiven moralischen Vorstellungen. Artikulationen seien grundsätzlich bereits deswegen notwendig, weil die moralischen Güter überhaupt nur durch ein gewisses Maß an Artikulierung allgemein zugänglich würden. Wenn über Gott nicht gesprochen oder die Menschenrechte nicht verkündet würden, wären sie als gemeinschaftliche Themen gar nicht zugänglich. Diese Vermittlung wird durch zahlreiche Artikulationsformen, Taylor nennt an einer Stelle auch gestische Riten und Musik, erreicht. Allerdings argumentiert Taylor für die Notwendigkeit einer »Artikulation im engen Sinn«<sup>26</sup>, einer Artikulation in der Form der »philosophischen Prosa«<sup>27</sup>. Für eine solche »Artikulation im engen Sinn« führt Taylor drei Gründe an:

(1) Zunächst sei die Sprache kein beliebiges Medium menschlicher Artikulation, sondern eines, das als Ort der Vernunft Bestandteil des menschlichen Telos sei. (2) Ferner erweise sich die Artikulation unserer moralischen Vorstellungen als ein Mittel, um uns Kraft zu geben, in Richtung unserer moralischen Vorstellungen besser zu werden. Die Artikulation werde so zu einer »Quelle der Moral«, sie verleihe uns Kraft, um uns in Richtung der durch sie gewonnenen Einsichten zu entwickeln. »Ohne alle Artikulation verlören wir jegliche Verbindung zu dem Guten«.<sup>28</sup> Die Plausibilität dieser Position ergibt sich daraus, daß das Selbst kein Gegenstand im üblichen Sinne des Wortes sei, denn »das Selbst wird zum Teil durch seine Selbstinterpretationen konstituiert«<sup>29</sup>. (3) Drittens können wir nicht davon ausgehen, daß unsere moralischen Intuitionen wohlgeordnet und miteinander verträglich sind. Im Gegenteil: unsere moralische Situation sei voller »Ungereimtheiten« und konkurrierender moralischer Vorstellungen. Hier können wir nicht ohne Standpunkt bleiben. Angesichts konkurrierender Vorstellungen vom Guten müssen diese ar-

<sup>25</sup> Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 153 f.

<sup>26</sup> Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 176.

<sup>27</sup> Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 197.

<sup>28</sup> Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 187.

<sup>29</sup> Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 68. Allerdings können die Interpretationen des Selbst niemals völlig explizit sein.

tikuliert werden, wenn man vernünftig über sie nachdenken will. Aber nicht nur in diesem Zusammenhang einer ethischen Theoriebildung, sondern auch in der Perspektive des einzelnen Handelnden betont Taylor die Notwendigkeit einer sprachlich verfaßten Standortbestimmung. Der einzelne könne, so Taylor, seine eigene moralische Position, seine Nähe oder Annäherung an das Gute nur dadurch bestimmen, daß er eine Erzählung seiner eigenen Lebensgeschichte liefere.

Taylors Argumentation für die sprachliche Artikulation sowohl in theoretischer Hinsicht zum Zweck der diskursiven Vergewisserung und Kritik unserer Wertungen als auch in persönlicher Hinsicht zum Zweck der eigenen Lebens- und Handlungsprüfung ist konsequent, wenn man die symboltheoretische Wendung mitvollzieht, nach der unsere Wertungen stets in sowohl kulturell als auch individuell variierbare Interpretationen eingeflochten sind, für die es keine Garantie ihrer theoretischen oder praktischen Richtigkeit und Endgültigkeit gibt. Allerdings steckt in Taylors Position noch ein Rest jenes Intellektualismus, den Scheler zu überwinden sucht. Taylors Fokussierung der Sprache als der moralisch zentralen Artikulationsform ist eine Verengung, die im Rahmen einer symboltheoretischen Perspektive nicht plausibel ist.

#### IV. Vorbilder

Um dies zu verdeutlichen, kann man erneut auf eine Einsicht Schelers zurückgreifen. Denn in der Konsequenz seiner Intellektualismuskritik liegt die Hervorhebung der sittlichen Bedeutung von Vorbildern: »Nicht abstrakte Sittenregeln allgemeingültiger Art wirken auf die Seele formend, gestaltend, sondern immer nur anschauliche Vorbilder.« (GW X, 263) Scheler weist darauf hin, daß wir die Wertlinien einer anderen Person oft gerade nicht aufgrund der detaillierten Angabe ihrer Eigenschaften oder ihrer Lebensgeschichte verstehen. Vielmehr sind wir in der Lage, aus »dem Gemenge von empirischen Einzelteilen heraus – gegebenenfalls nur an einer Handlung, ja einer Ausdrucksgeste – die Linien ihres Wertwesens herauszuschauen und herauszuarbeiten [...]; ein ›Wesen‹ ihrer selbst, das uns durch die empirische, historische und psychologische Kenntnis ihres Lebens weit mehr verhüllt wird als aufgezeigt [...]« (GW II, 480). Wir erkennen die Werte einer Person oft an Kleinigkeiten, etwa

ihren konkreten Reaktionen in besonderen Situationen »in den Ausdrucksphänomenen, in Lächeln, Gesten usw.« (GW II, 131).<sup>30</sup> Wenn gleich auch solche Erkenntnis einer Person aufgrund einzelner Ausdruckserscheinungen durchaus nicht immer die zweifelsfreie Gewißheit und Richtigkeit hat, die Scheler unterstellt, gibt es doch zweifelsohne eine solche Erkenntnismöglichkeit anderer Personen. Dies ist deswegen so, weil wir auch andere Personen zunächst in ihrer ungeteilten Ganzheit erfahren. »Wir lieben vielmehr und hassen zunächst immer ganze, ungeteilte Personen auf Grund ihres *Gesamtwerteindrucks* (Gestalt).« (GW X, 273)<sup>31</sup>

In dieser Position konvergieren Schelers und Whiteheads Auffassungen – allerdings mit dem Unterschied Whiteheads symboltheoretischer Akzentverschiebung. Denn auch Whitehead weist darauf hin, daß die kulturelle Formulierung gemeinsamer Wertrichtungen sich ganz verschiedener Typen der Symbolisierung bediene. In diesem Zusammenhang weist er insbesondere auf die »symbolische Funktion großer Personen«<sup>32</sup> – Whitehead nennt als Beispiele Washington und Jefferson – hin, die den historischen Sinn, die Richtungen und Bewertungen der kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklung in hervorstechender Weise verkörpern.

Schelers und Whiteheads Betonung der sittlichen und wertstiftenden Bedeutung von Vorbildern besagt, daß unsere Orientierungen im sittlichen Raum, zwar symbolisch – nicht aber ausschließlich und möglicherweise auch gar nicht vornehmlich sprachlich konstituiert sind. Dies gilt deswegen gerade für unsere sittliche Orientierung, weil diese es mit Qualitäten zu tun hat, die sich einer analysierenden und definierenden Anstrengung entziehen.<sup>33</sup> Sowohl unsere individuelle als auch unsere kulturelle sittliche Entwicklung verläuft entlang zahlreicher Symbolisierungsformen, die sich zum Teil wechsel-

<sup>30</sup> Vgl. auch GW II, 477, wo Scheler darauf hinweist, daß wir es vermögen »sowohl von einer einzelnen Handlung, ja auch von jeder beliebigen Ausdruckserscheinung aus die Individualität der Person zu verstehen«.

<sup>31</sup> Diesen Gedanken kann man auch auf die sittliche Selbsterkenntnis übertragen. Auch diese vollzieht sich wesentlich auf dem Wege des Erkennens repräsentativer Details. Wir erfahren etwas über uns selbst gerade aufgrund unserer Reaktionen angesichts konkreter Herausforderungen. Nicht durch das Erzählen unserer Lebensgeschichte, sondern in unserem Bedauern, in einer Situation nicht beherzt genug gehandelt, die Initiative ergriffen, eine Chance nicht wahrgenommen oder eine helfende Tat unterlassen zu haben, erkennen wir uns in sittlicher Hinsicht selbst.

<sup>32</sup> Whitehead, *Symbolism*, a. a. O., S. 77.

<sup>33</sup> Zu Schelers These der Nichtdefinierbarkeit der Wertqualitäten vgl. GW II, 47.



seitig erhellen, aber auch eine partielle Eigenwirklichkeit besitzen und die sich jedenfalls nicht restlos aufeinander reduzieren oder ausschließlich an eine einzige Form binden lassen. Diesem Sachverhalt kann man mit Susanne K. Langer eine symboltheoretische Erklärung geben. Hierauf möchte ich abschließend eingehen.

## V. Susanne K. Langers Konzeption der präsentativen Symbolisierung

Susanne K. Langer hat sich ausgehend unter anderem von Whiteheads Philosophie gerade mit den nicht-sprachlichen Formen der Symbolisierung befaßt und ihre Bedeutung in verschiedenen Richtungen zu bestimmen gesucht. Wichtig ist insbesondere ihre Unterscheidung zwischen der »diskursiven« und der »präsentativen Symbolisierung«.<sup>34</sup> Kennzeichnend für die diskursive Symbolisierung ist ein Verstehen auf der Grundlage eines konventionell gesicherten Bestands bedeutungsdefiniter Symbole. In der idealen Form, in der sie in den Wissenschaftssprachen angestrebt wird, resultiert das Verstehen der Bedeutung einer komplexen Artikulation aus dem sukzessiven Verstehen der Eigenbedeutung der einzelnen Symbole (in Kenntnis der Verknüpfungsregeln). Das Verstehen präsentativer Symbole verfährt in genau entgegengesetzter Richtung. Auch präsentative Symbole – beispielsweise Bilder oder Musikstücke – sind hochkomplexe Artikulationen. Allerdings sind deren Elemente nicht von vornherein bedeutungsdefinit. Vielmehr gewinnen die Elemente ihre Bedeutung erst aufgrund der relationalen Anordnung im Gesamtzusammenhang aller anderen Elemente. Was ein einzelnes Element bedeutet, ergibt sich nur aufgrund der Kenntnis des gesamten Formzusammenhangs. Daher geht das Verstehen hier einen anderen Weg. Leitend ist hier zunächst ein Gesamteindruck, die Wahrnehmung einer expressiven Qualität, ausgehend von der die einzelnen Elemente in ihrer Stellung und in ihrem Beitrag für den Sinn des Ganzen betrachtet werden.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege* (1942), Frankfurt a. M. 1984, S. 86–108.

<sup>35</sup> Vgl. Susanne K. Langer, *Feeling and Form. A Theory of Art Developed From Philosophy in a New Key*, New York 1953, S. 379. Auf die Komplexität der Unterscheidung zwischen der diskursiven und der präsentativen Symbolisierung kann hier nicht näher eingegangen werden.

Genau dieses Charakteristikum der präsentativen Symbolisierung begründe ihre spezifische Ausdruckskraft. Denn die für präsentative Symbole charakteristische wechselseitige Modifikation aller an der Artikulation beteiligten Elemente sei auch für organische und emotionale Prozesse typisch. Gerade die präsentativen Symbole seien daher ein geeignetes Ausdrucksmittel solcher Phänomene. Diesen Gedanken belegt Langer durch eine Interpretation des mythischen Denkens, der Magie und der Rituale als spezieller präsentativer Symbole. Sie legt diese Position dann aber insbesondere auch für ihre Philosophie der Kunst<sup>36</sup> zugrunde und auch – wenn auch nicht in einer annähernd vergleichbaren Ausführlichkeit – für die moralische Qualität des Handelns.<sup>37</sup>

Langers Charakterisierung des Verstehensvorgangs präsentativer Symbole entspricht nun genau der Charakterisierung, die Scheler für das Verstehen von Personen gibt, wenn er davon spricht, daß wir »zunächst immer ganze, ungeteilte Personen auf Grund ihres *Gesamtwerteindrucks* (Gestalt)« wahrnehmen. Es erscheint daher möglich Vorbilder in ihrer symbolischen Rolle, und näherhin in ihrer präsentativen Natur analysieren zu können. Ebenso wie die Expressivität präsentativer Symbole, ist die Wertqualität einer Person nicht auf einzelne Aspekte reduzierbar, sondern besteht gerade in ihrer Verbindung und der wechselseitigen Bestimmung aller persönlichen Formelemente.

Allerdings gewinnt man ausgehend von Langers Konzeption eine Erweiterung, aufgrund der nicht nur Vorbilder, sondern auch

<sup>36</sup> Nach Langer sind Kunstwerke Symbolisierungen unseres Fühlens. Gemeint sind dabei nicht einzelne Gefühle (wie Traurigkeit oder Vitalität), sondern die generelle Formdynamik und Morphologie unseres Fühlens, die auch in gegensätzlichen Gefühlen identisch sein kann. In der Sprache können wir solche Strukturen nur benennen, aber nicht in ihrer komplexen relationalen Dynamik wiedergeben. Insbesondere in ihrer späteren Interpretation der Kunst verwendet sie ausdrücklich den Begriff der »Qualität«. Demnach sind Kunstwerke von einer Qualität durchdrungen, die sich aus den artikulierten Formverhältnissen: Spannungen und Auflösungen, Bewegungen und Ruhepunkten aufbauen. Die Qualität ist nichts anderes als eine anschauliche Objektivierung von Gefühlen. Vgl. Susanne K. Langer, *Mind: An Essay on Human Feeling*, Vol. 1, Baltimore 1967, S. 106f.

<sup>37</sup> Demnach ist die fundamentale Qualität des menschlichen Handelns ihre »intuitiv« stattfindende Beurteilung als vornehm, trivial, heilig und zahlreicher anderer Qualitäten, für deren Bezeichnung Langer von ihrem »Ethos« oder »Wert« spricht. Darin zeigt sich möglicherweise ihre Aufnahme Schelers Ethik, auf die Langer in anderem Zusammenhang verweist. Vgl. Susanne K. Langer, *Mind: An Essay on Human Feeling*, Vol. 3, Baltimore 1982. S. 102.

andere präsentative Symbolisierungen als Objektivierungen werthafter Qualitäten verstanden werden können. Die auf den verschiedensten Weisen – so etwa durch das Design unserer Gebrauchsgegenstände, rituelle Zeremonien, alltägliche Umgangsformen, Kunstwerke, Architektur und die Musik – stattfindende Durchformung unseres Lebens hat einen großen Einfluß darauf, in welchen Weisen wir unser Fühlen und Erleben organisieren. Zur Bezeichnung dieses kulturellen und sittlichen Einflusses spricht Langer von der individuellen und kollektiven Stilbildung unseres Fühlens.<sup>38</sup>

## VI. Schluß

Ich möchte die verschiedenen Gedanken zusammenführen und in einem Punkt verdeutlichen. Schelers These ist, daß sich die Moral aus dem Erfassen von Wertqualitäten speist und auf ihre Realisierung ausgerichtet ist. Allerdings, so habe ich mit Whitehead argumentiert, muß diese Position symboltheoretisch reformuliert werden. Die symboltheoretische Reformulierung bringt dann aber auch die Forderung nach einer expliziten Artikulation mit sich und schreibt der Artikulation die wichtige Funktion zu, auf unsere impliziten Wertungen und unser prälogisches Erfassen von Werten formend zurückzuwirken. Sicherlich ist die hervorstechende Form der symbolischen Artikulation die Sprache, denn nur so kann eine diskursive und argumentative Prüfung unserer Verständnisse stattfinden. Dies ist die zentrale These von Taylor. Allerdings darf die Artikulation weder individuell noch kollektiv auf die Sprache begrenzt werden. Vielmehr ist der zentrale Stellenwert gerade der präsentativen Symbolisierungen zu sehen.<sup>39</sup> Auch wenn Taylor argumentiert, daß durch die Artikulation eine Verlebendigung stattfinde, so gilt dies gerade für die nicht-diskursiven Symbole weit eher als für diskursive Artikulationen. Es sind fesselnde und begeisternde Menschen, aber auch Bilder, Gesten oder Musik, die in unserem Alltag als Quellen der Moral fungieren. Schließlich ist im Zusammenhang

<sup>38</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz Freiheit durch Form. Susanne K. Langers praktische Kulturphilosophie, in: G. Schweppenhäuser, J. Gleiter (Hg.), Kultur-Philosophische Spuren-suche. Weimar (im Druck).

<sup>39</sup> Daß dem so ist, wird bereits durch Taylors eigenen Hinweis auf moralische Ontologien, die sich ausdrücklich gegen eine diskursive Artikulation wehren (z. B. das Kriegethos), deutlich.

einer sprachlichen Artikulation zum Zweck einer rationalen Reflexion der permanente Rückbezug auf andere Artikulationen, in denen die qualitativen Unterscheidungen eine anschauliche Objektivierung gewinnen, unausweichlich. Der ethische Diskurs wird von nicht-diskursiven Einsichten getragen und muß seine Reflexionen darauf ebenfalls permanent beziehen, denn diese bilden den orientierungsstiftenden Zielpunkt der rationalen Argumentation.

Gerade weil die Moral es wesentlich und letztlich mit der Gestaltung unseres qualitativen Fühlens zu tun hat, gewinnen die nicht-sprachlichen Symbole eine herausragende Bedeutung für unsere sittliche Entwicklung. Es sind nicht nur Vorbilder, sondern auch andere präsentative Symbole, die sittlich formgebend und orientierungsstiftend sind. Wir handeln stets aus einer qualitativen Orientierung heraus, die unsere konkrete Absichtsbildung bestimmt. Diese ist durchaus labil und bedarf der Formgebung und Formstabilisierung. Sie ist empfänglich für Möglichkeiten ihrer Umbildung, die uns auf verschiedenen Wegen entgegentreten können. Vor allem in einzelnen Menschen, vielleicht in besonderen Vorbildern, in anderen atmosphärischen Bildern, die gleichsam als Lichtpunkte unserem Leben Richtungen andeuten, gewinnen wir Ansatzpunkte für unsere eigene Entwicklung.

Dies kann man ausgehend von Schelers Begriff des »Bildungswissens« einen Schritt weiter verdeutlichen. Unter Bildungswissen versteht Scheler ein Wissen, das zur Bildung, d.h. zur »freien[n] Selbstentfaltung aller Geisteskräfte der Person und für das Wachstum des Geistes« (GW VIII, 206) dient. Dieses Wissen erläutert er in einer Terminologie des Gewinns eines Stiles unserer gesamten Persönlichkeit. So spricht er von Bildung als »Inbegriff aufeinander zur Einheit eines Stiles angelegter idealer beweglicher Schemata für die Anschauung, das Denken, die Auffassung, die Bewertung und Behandlung der Welt« (GW VIII, 209). An anderer Stelle charakterisiert er Bildung als »individuell eigentümliche Form, Gestalt, Rhythmik, in deren Grenzen und nach deren Maßstäben alle freien geistigen Tätigkeiten eines Menschen [...] ablaufen.« Und weiter: »Bildung – das ist [...] Prägung und Gestaltung einer lebendigen Ganzheit in der Form der Zeit, einer Ganzheit, die aus nichts besteht als Abläufen, Prozessen, Akten.« (GW IX, 89 f.) Es ist diese Terminologie von Stil, Rhythmik und prozessualer Ganzheit, die auf die Bedeutung anderer als der sprachlichen Symbolisierung, und gerade auf die Bedeutung der Musik für die Persönlichkeitsbildung hinweist.



»Ganzheit in der Form der Zeit«, durchgängige Aktivität, »Rhythmik« und »Einheit eines Stiles« sind elementare Bestimmungen unserer Wahrnehmung des Musikalischen. Gerade deswegen kann Musik die Artikulation von Formen sein, an die wir in der Bildung unserer Persönlichkeit anschließen.<sup>40</sup> Genau dieser Zusammenhang ist seit der antiken Philosophie im Begriff eines »Ethos der Musik« gesehen und behauptet worden.

Das von Scheler skizzierte Verhältnis von prälogischem Werterfassen und logisch-urteilsmäßiger Intellektualität bedarf einer Neuformulierung, für die an die Analyse der unterschiedlichen präsentativen und diskursiven Logiken der Symbolisierung angeknüpft werden kann. Es ist unausweichlich, das Wertwachstum von Personen in ihrer Verflechtung mit der Vielzahl von Symbolisierungsformen zu sehen. Es sind kulturelle Artikulationen der verschiedensten Art, durch die die Bildung unserer Persönlichkeit wie auch unserer kulturellen Orientierung gestaltet wird. Sicherlich leisten die verschiedenen Symbolisierungsformen Verschiedenes. Für die philosophische Reflexion ist die sprachliche Artikulation unabweisbar. Aber andere Formen: die Formgebung unserer Alltagswelt, Malerei und Musik haben eine zum Teil viel größere Bedeutung. Es ist daher falsch, eine oder einige dieser Symbolisierungsformen einseitig zu favorisieren oder voneinander abzugrenzen. Vielmehr ist ihre wechselseitige Durchlässigkeit zu sehen und für unsere sittliche Existenz zu nutzen. Eine zentrale Perspektive der Wertethik liegt daher in der Analyse und Verbindung der verschiedenen Symbolisierungsformen unter dem Gesichtspunkt ihrer Beiträge für die Entwicklung unserer Moral.

---

<sup>40</sup> Sicherlich hat Scheler Recht, wenn er sich in GW IX, 104, dagegen wehrt, den Menschen als ein Kunstwerk zu begreifen.

# Der »Formalismus« in der materialen Wertethik Max Schelers\*

## I. Formalismus überall

Die Rede vom »Formalismus« ist in vieler Munde! Sie tritt auf in erkenntnislogischen Kontexten ebenso wie in mathematisch-logischen, im Bereich der Ästhetik nicht weniger wie im Gebiet der Ethik: In der mathematischen Grundlagenforschung meint Formalismus eine axiomatische oder konstruktive Theorie, deren Aussagen und Sätze durch einen sog. »Kalkül« gewonnen werden können. Insbesondere wird Formalismus hier assoziiert mit dem formal-axiomatischen Programm D. Hilberts, das dann so stark von K. Gödel (wie auch von G. Frege)<sup>1</sup> kritisiert wurde. Ästhetischer Formalismus bedeutet wiederum eine ästhetische Theorie, die den ästhetischen Wert eines Kunstwerks ausschließlich an dessen Form heftet. Innerhalb der Ethik ist die Unterscheidung zwischen einer formalen Ethik und einer materialen Ethik wirkungsmächtig und systemtragend von I. Kant eingeführt worden. Seither bricht die Debatte über die Formalität der Ethik in den verschiedensten Traditionen und an den verschiedensten systematischen Stellen immer wieder auf; insbesondere M. Scheler hat in einer exemplarischen Kritik (wie etwa Hegel oder J. S. Mill vor ihm) Kant des Formalismus' bezichtigt – und dabei sowohl wichtige Mitstreiter (beispielsweise N. Hartmann)<sup>2</sup> als auch bedeutende Kritiker gefunden.

---

\* Diese Studie wurde unterstützt von der »Niederländischen Organisation für wissenschaftliche Forschung« (NWO) sowie dem »Zentrum für Ethik der Universität Nijmegen« (CEKUN); beiden danke ich herzlich für ihre großzügige finanzielle Förderung.

<sup>1</sup> Vgl. dazu etwa F. Kambartel, Zur Formalismuskritik und zum Logikbegriff Freges, in: Theorie und Begründung. Studien zum Philosophie- und Wissenschaftsverständnis, Frankfurt/M. 1976, S. 111–121 sowie: ders., Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus, Frankfurt/M. <sup>3</sup>1976.

<sup>2</sup> Vgl. N. Hartmann, Ethik (1926), Berlin/Leipzig, S. Vf. und Kapitel 11–13. Hartmann

Dem Phänomenologen Scheler zufolge, der sich allgemein gegen Rationalismus und Intellektualismus in der Ethik wendet, gründet eine formale Ethik auf dem transzendentalen Apriorismus der Vernunft. Insofern das darin enthaltene ethische Apriori jedoch rein formal ist, vermag es Scheler zufolge keinen materialen Gehalt aufzuweisen: als formale Ethik bleibe die Ethik notwendig ohne Inhalt, also leer.<sup>3</sup> Ethik sei vielmehr nur als eine materiale Ethik möglich, d. h. jetzt: als eine Ethik, die den Begriff des Moralischen am intendierten Inhalt festmacht – und daher nicht, wie Kant, den moralischen Geltungsgrund bloß in der vernünftigen Form des Wollens findet. Genauer besehen wittert Scheler in Kants kategorischem Imperativ (»Sittengesetz«) qua Inhaltlichkeit bestenfalls die Forderung, »den Widerspruch in der Zwecksetzung zu vermeiden« sowie die »Konsequenz des Wollens zu wahren« (GW II, 101).<sup>4</sup> Aus diesen »formalen« Gesetzen« lasse sich aber die »Idee des Guten« (selbstverständlich!) nicht gewinnen, sondern nur – unbegründet voraussetzen (GW II, 101).

Nicht zuletzt wegen der Herausforderung durch Schelers Kantkritik und der damit verlangten Klärung des Sinnes der Kantischen Lehre sind die Kantforschung sowie der kantischen Tradition verpflichtete Ethiker indes zur Meinung gelangt: (auch) Schelers Formalismusvorwurf verfehle den sachlichen Gehalt der Kantischen Ethik in grundlegenden Momenten:<sup>5</sup> Eine formale Ethik kantischer Prä-

---

ist hinsichtlich Schelers Interpretation von Kants Formalismus bisweilen auch kritisch – vgl. ders., Kants Metaphysik der Sitten und die Ethik unserer Tage (1924), in: Kleinere Schriften, Bd. 3, Berlin 1958, S. 345–350, hier: S. 348.

<sup>3</sup> Scheler beurteilt Kants »Formalismus« als »leer und unfruchtbar« (GW II, 159); Kants Ethik sei ein »Koloß aus Stahl und Bronze«, deren »furchtbar erhabene Formel in ihrer Leere« der Philosophie »alle Sicht auf die Fülle der sittlichen Welt« raube (GW II, 30). Da Scheler von Kants formal bestimmtem Wollen behauptet, es sei ein Wollen ohne Inhalt, scheint er sogar zu meinen, eine formale Ethik sei ihrem Begriff nach ohne Materie (Inhalt) – letztlich ebenso unmöglich, wie ein Wille »der das nicht will, was er will« (GW II, 136; vgl. zur Sache auch noch GW II, 81).

<sup>4</sup> Dem Konsequenzgedanken zufolge könne nach Schelers Kant »jede beliebige Handlung sowohl aus guter wie aus schlechter Gesinnung fließen« (GW II, 130). Da sich die »Bedeutung der Worte ›gut‹ oder ›böse‹« nur in der »gesetzmäßigen oder gesetzwidrigen Form« erschöpfe, könne man qua Ethizität etwa die »Zwecke des Teufels« nicht von den Zwecken Gottes unterscheiden; beide seien gleichermaßen »systematisch« (GW II, 46 f.).

<sup>5</sup> Vgl. etwa J. Schmucker, Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants (1955), in: H. Oberer (Hg.), Kant. Analysen, Probleme, Kritik, Bd. 3, Würzburg, S. 99–157 (ursprünglich in: J. B. Lotz (Hg.), Kant und die Scholastik heute,

gung ermögliche nicht nur eine materiale Ausgestaltung der Ethik, sondern fordere sie geradezu. (Kant hat die inhaltliche Pflichtenlehre vor allem in seiner auf die *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) aufbauenden *Metaphysik der Sitten* (1797) entwickelt;<sup>6</sup> schon die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) enthält jedoch eine ›Ableitung‹ konkreter Pflichten aus dem Sittengesetz.)

Zu einem ganz und gar anderen Schluß kommen gegenwärtige Schelerforscher. Sie urteilen: Schelers Kritik der Leerheit des Kantischen kategorischen Imperativs sei vom Anfang seines Denkens an »subtil, leistungsstark und akkurat«.<sup>7</sup> Zwar meine Scheler nicht,

---

Pullach/M. 1955, S. 155–205); J. Ebbinghaus, Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten (1959), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, hg. v. G. Geismann, H. Oberer, Bonn 1988, S. 209–229; H. Wagner, Moralität und Religion bei Kant (1975), in: *Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen*, hg. v. K. Bärthlein, W. Flach, Würzburg 1980, S. 339–348; R. Wimmer, Universalisierung in der ethischen Analyse. Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche, Frankfurt/M. 1980, §1.3.7; K. Alphéus, Kant und Scheler, hg. v. B. Wolandt, Bonn 1981; O. O'Neill, *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge 1989; O. Höffe, *Immanuel Kant*, München 1992. – Das herausragende Werk über ›Kant und Scheler‹ (nicht nur bezüglich des Formalismus') ist zweifelsohne die Studie von Alphéus. Diesem, der Phänomenologie Husserls systematisch und methodisch durchaus verpflichtet (aber auch den Interpretationen Ebbinghaus'), setzte sich ein Leben lang mit Schelers Ethik und Kantkritik auseinander. Seine Dissertation *Kant und Scheler* (Freiburg 1930, erschienen 1936) macht etwa ein Viertel des 1981 von B. Wolandt herausgegebenen Buches *Kant und Scheler* aus – es handelt sich deshalb nicht um eine bloße Neuauflage, wie bisweilen angenommen wird.

<sup>6</sup> P. H. Spader weist daraufhin, daß die anglophone Welt erst seit 1964 durch M. Gregors *The Doctrine of Virtue* über eine Teilübersetzung von Kants *Metaphysik der Sitten* verfügt – vgl. P. H. Spader, Scheler's Criticism of the Emptiness of Kant's Formal Ethics, in: Ch. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena, Würzburg 1998*, S. 121–136, hier: S. 133. Aber auch wenn man ganz absieht von den systematischen Zusammenhängen zwischen den Grundlegungsschriften und der Metaphysik, scheinen die vorliegenden Übersetzungen nur bedingt brauchbar – vgl. dazu G. Geismanns kritische Qualitätsbeurteilung anglophoner Übersetzungen von Kants rechts- und staatsphilosophischen Schriften (M. Gregor, W. Schwarz, W. Hastie, J. Ladd, H. B. Nisbett) in: ders., *World Peace. Rational Idea and Reality. On the Principles of Kant's Political Philosophy*, in: H. Oberer (Hg.), *Kant. Analysen, Probleme, Kritik*, Bd. 2, Würzburg 1996, S. 265–319.

<sup>7</sup> So P. H. Spader, Scheler's Criticism, a. a. O., S. 121. Auch P. Blosser, Scheler's Critique of Kant's Ethics, Athens, Ohio 1995, S. 69 ff., 139, 172 f., 176, unternahm unlängst eine Verteidigung der Formalismuskritik Schelers; Blosser kommt trotz aller Vorsicht zum Schluß: Schelers Kritik sei »in effect« triftig und Kants Notion der Pflicht ebenso blind wie sein Sittengesetz leer. Aber auch außerhalb der direkten Konfrontation Kant – Scheler taucht der Formalismusvorwurf immer wieder auf: Der neu-aristoteliker A. Mac-



Kants kategorischer Imperativ sei »vollständig« leer und bar jeglicher Materialität, aber Kant schließe alle nicht-formalen Werte aus der Grundlegung aus und behalte nur den formalen Wert der Gesetzmäßigkeit übrig. Damit entbehre Kants Ethik genau das, was eine »adäquate Ethik« brauche und worauf es für sie ankomme: »nicht-formale Werte«.<sup>8</sup> Transzendente Prinzipien seien eben, wie es heißt, »zu arm an Gehalt«.<sup>9</sup>

Woher diese Diskrepanzen in der Wertschätzung des Formalismus? Ich meine, sie gründen in den differierenden Auffassungen über die Formalität von Prinzipien. Dabei geht es im folgenden nicht um die einzelnen Aufstellungen Schelers, sondern um das Prinzipielle; nicht um Kantinterpretation oder Schelers Kantinterpretation, sondern um das Problem des Formalismus' in der Philosophie. Im übrigen ergab sich auch für Scheler selbst der Anschluß an Kant durch die historische Lage, und die Kantkritik war ihm nur »Nebenziel« des Formalismusbuches; es kam Scheler in seiner Kritik vielmehr auf die »Idee einer formalen Ethik überhaupt« an (GW II, 7, 30).

## II. Die Inhaltslogizität des kategorischen Imperativs

Der philosophische Formalismus läßt sich zu Beginn allerdings sehr wohl durch eine Betrachtung der inhaltslogischen Bedeutung von Kants kategorischem Imperativ erhellen; denn der Formalismus der

---

Intyre etwa hält in seinem einflußreichen *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 1981, S. 48 ff., Kant Formalismus vor; Hegels Vorwurf der fehlenden substantiellen Sittlichkeit bei Kant folgend, moniert auch der Hermeneutiker R. Bubner Formalismus: ders., *Rationalität, Lebensform und Geschichte*, in: H. Schnädelbach (Hg.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt/M. 1984, S. 198–217, hier S. 202 ff.

<sup>8</sup> So bei P. H. Spader, *Scheler's Criticism*, a. a. O., S. 121 f. u. ö. Spader versucht das Formalismusproblem bei Kant (in Schelers Deutung) zu klären durch eine Reflexion auf das Verhältnis von Form und Inhalt. Spader setzt jedoch an mit der Feststellung, bei Kant sei die Unterscheidung zwischen formal und nicht-formal die zwischen a priori und a posteriori: Durch diese Gleichsetzung aber verliert Spader – wie Scheler in seinen Ausführungen über Apriorität bei Kant (vgl. GW II, insb. 65–99) – die Bedeutung der sehr wichtigen Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen a priori; damit verliert er zugleich die notwendige Einsicht in die Ermöglichungsfunktion (Transzendentalität) des Apriorischen und infolgedessen in die problemgeschichtlich eigentümliche begründungstheoretische Tat Kants (›Kopernikanische Wende‹).

<sup>9</sup> Vgl. P. H. Spader, *Scheler's Criticism*, a. a. O., S. 126.

Kantischen Ethik hat mirabile dictu den Sinn, den Inhalt des Sittengesetzes bestimmbar zu machen und damit das schlechthinnige inhaltliche (materiale) Problem der Ethik zu lösen. Die Aufgabe dieses Formalismus' ist es, ein allgemeingültiges Kriterium (die ›Idee des Guten‹) zu finden, um den Inhalt des Sittengesetzes zu *erkennen*. Anders aber als eine materiale Ethik, die das Begehren einer bestimmten Materie zum obersten Grundsatz macht, präsentiert Kants formale Ethik die unbedingte Vernünftigkeit des Begehrens selbst als obersten Grundsatz. Dieser Grundsatz gebietet die Verwirklichung jener Materien, die Gegenstände eines unbedingt-vernünftigen Begehrens (ethischen Wollens) sind.

Überhaupt zeichnet sich jedes, wodurch auch immer bestimmtes Wollen (vernünftiges Begehren) dadurch aus, daß es als solches *nie* inhaltslos ist, sondern eben Etwas will: es hat als Wollen notwendig einen Gegenstand, eine ›Materie‹ – ein Wille, der nichts will, ist kein Wille, sondern eine Absurdität. Für Kants ethische Überlegung ist nun zunächst entscheidend, daß dieser Gegenstand des Wollens nicht zugleich auch als *Bestimmungsgrund* des Wollens fungiert. Vernünftiges Begehren ist vielmehr ein Begehren auf Grund von ›Begriffen‹, ›Grundsätzen‹ oder ›Zwecken‹. Als Bestimmungsgrund vernünftigen Begehrens ist im Begehren daher etwas Allgemeines als Handlungsmotiv, eine ›Regel‹ für unsere Handlungen wirksam. Neben der materialen Bestimmtheit des Willens durch den Gegenstand bestimmt sich der jeweilige Wille auch durch eine subjektive Handlungsregel – ganz allgemein: durch sog. ›Maximen‹. Freilich gibt es eine unendliche Fülle derartiger Maximen. Sie variieren in jedem Menschen, für jeden Bereich menschlichen Handelns oder Lebenszusammenhang; jeder Mensch lebt und verhält sich nach einer Unmenge solcher Maximen.

Aber nur deshalb weil wir, als die endlichen Vernunftwesen, die wir sind, Maximen besitzen, sind diese Maximen noch nicht zugleich ethisch *gültig*. Offensichtlich gibt es ethisch gültige und ethisch ungültige Maximen. Kants ›kategorischer‹ (bedingungslos gebietender) Imperativ fungiert nun trotz, oder besser: wegen seiner Formalität, als Prinzip, als für den Willen eines jeden Vernunftwesens gültiges Kriterium, um aus der unendlichen Menge möglicher menschlicher Maximen jederzeit und unter beliebigen Lebensumständen die (de facto immer offen bleibende) Teilmenge moralisch gültiger Maximen auszusondern: der kategorische Imperativ ermöglicht nichts weniger als den *Inhalt* des Sittengesetzes zu finden und zu erkennen.

Dadurch wird der kategorische Imperativ allerdings nicht zu einem moralischen Algorithmus utilitaristischer Prägung oder zu einer Art Prämisse für aus ihm ›abzuleitende‹ ethische Konklusionen. Als Kriterium des Ethischen ermöglicht er vielmehr die Selektion jener Maximen, die Inhalte des Sittengesetzes sind.<sup>10</sup> Und ebenso wenig, wie das konkrete Wollen ohne Materie ist, ist es als vernünftiges Begehren (Begehren nach begrifflichen Vorstellungen) ›außerhalb‹ des Sittengesetzes, dieser ›Form‹ irgendwie ›äußerlich‹ und ›abstrakt‹ entgegengesetzt: Gerade die Vernünftigkeit des Wollens zeichnet dieses doch als Wollen aus und unterscheidet es vom bloß sinnlichen Begehren (Begehren nach sinnlichen Vorstellungen). Insofern ist das Sittengesetz zugleich Prinzip aller möglichen ›materialen‹ kategorischen Imperative, d.i. aller besonderen »Imperative der Pflicht«.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Es ist natürlich nicht nur möglich, die Inhalte des Sittengesetzes zu erkennen, sondern auch dieses selbst: Kant gewinnt die Formel des Sittengesetzes als eines synthetisch-praktischen Satzes a priori aus dem Begriff des reinen Willens und damit aus der reinen praktischen Vernunft (vgl. etwa GMS BA 51). Wie bei den »reinen theoretischen Grundsätzen« erkennen wir »reine praktische Gesetze« dadurch, daß wir auf die »Notwendigkeit« achten, »womit sie uns die Vernunft vorschreibt« (KpV A 53) – I. Kants Werke werden nach der von W. Weischedel besorgten Ausgabe wie folgt zitiert: KrV = Kritik der reinen Vernunft; KpV = Kritik der praktischen Vernunft; GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Scheler dagegen verkennt die Eigenart transzendentalphilosophischer Begründungen und damit die hier waltenden systematischen Zusammenhänge: Ihm zufolge fehlt Kants Ethik eine »selbständige Erkenntnisquelle« für das »A priori des Wollens« (GW II, 89). In diesem Zusammenhang wundert es weiter nicht, daß Scheler auch im Kontext der theoretischen Erfahrung nicht versteht, wie unter Kants Voraussetzungen noch Begriffe wie »Ding, Wirklich, Kraft, Gleichheit, Ähnlichkeit [...], ja auch Raum, Zeit, Zahl« zur »Erfüllung« gebracht werden können (GW II, 82, 72). Genau auf diese Frage aber soll das transzendente Verfahren und die damit verbundene Rede von »Bedingungen der Möglichkeit« und »synthetischen Urteilen a priori« zumindest eine Antwort sein.

<sup>11</sup> Vgl. I. Kant (GMS BA 52). Die inhaltliche Pflichtenlehre – sie ist also nicht mehr »Kritik«, sondern »Metaphysik« – liefert Kant in seiner *Metaphysik der Sitten*. Vgl. zu den Begründungsverhältnissen zwischen den praktischen Grundlegungsschriften und der *Metaphysik der Sitten* H. Oberer, Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori, in: H. Oberer (Hg.), Kant. Analysen, Probleme, Kritik, Bd. 3, Würzburg 1997, 157–200. Auch in gegenwärtigen transzendentalphilosophischen Systematiken von H. Wagner, Philosophie und Reflexion, München/Basel <sup>3</sup>1980, S. 247 f. und W. Flach, Grundzüge der Ideenlehre. Die Themen der Selbstgestaltung des Menschen und seiner Welt, der Kultur, Würzburg 1997, S. 76 ff., zeigt sich das »formale Prinzip« durchaus inhaltlich explizierbar: Es erweist sich hier als Inbegriff ethischer Werte; eine ausgeführte formale Ethik ist daher inhaltlich eine Wertethik.



### III. Die erkenntnislogische Formalität des Prinzips

Damit werden wir auf den anfangs erwähnten erkenntnislogischen Formalismus zurückgeführt: Was soeben unter dem Stichpunkt Formalismus in der Ethik diskutiert wurde, ist nur eine Spezifikation dessen, was es mit der Formalität des Logischen, allgemeiner: mit der Formalität von Prinzipien auf sich hat – und zwar, wie sie in der Moderne, bei Kant, insb. aber bei Hegel sowie im Neukantianismus und der gegenwärtigen Transzendentalphilosophie zum Durchbruch gekommen und entwickelt worden ist.

Zunächst: Unter Einfluß von Aristoteles' Bestimmung der formalen Logik als Organon ›beweisender‹ (›apodeiktischer‹) Wissenschaft hat sich problemgeschichtlich eine Vereinseitigung des Begründungsbegriffs durchgesetzt. Begründung gilt es hiernach vor allem am Muster des formallogisch-mathematischen Beweises zu orientieren; entsprechend gestaltete sich die philosophische Begründung zu einem axiomatisch-deduktiven System, so etwa im neuzeitlichen Rationalismus oder in der neueren ›mathematischen Logik‹.

Ein derartiger Begründungsbegriff vermag allerdings den Anspruch einer philosophischen Begründung nicht zu erfüllen. Der Ansatz des Formalismus' verbietet es nämlich, die Voraussetzungen seiner selbst auszuweisen: Versteht man unter Begründung nur die Ableitung von bzw. Rückführung auf andere Sätze, dann muß es erste Grundsätze (›Atome der Wahrheit‹) geben, die sich aus rein begriffslogischen Gründen nicht mehr begründen lassen. Wäre philosophische Begründung nur als Deduktion aus gegebenen Prämissen möglich – der ›ist-Anspruch‹, die Geltungsprätention der am Ausgang gesetzten Prämissen müßte für immer unbegründet bleiben. Die Einschätzung der philosophischen Logik als einer formal-deduktiven Wissenschaft krankt prinzipientheoretisch ganz allgemein daran, daß eine derartige Wissenschaft die Aufstellung der Gesetze des deduktiven Verfahrens und deren Geltungsnachweis selbst nicht mehr deduktiv leisten kann: Dazu müßte das Verfahren der Deduktion schon als aufgestellt und legitimiert vorausgesetzt sein; wegen der Axiomatik des Formalismus' läßt sich die theoretische Geltung (›Idee der Wahrheit‹ u. dgl.) in ihrem absoluten Sinn also nicht mehr inhaltlich bestimmen, sondern nur unbegründbar präsupponieren.<sup>12</sup> Der erkenntnislogische Formalismus vermag da-

<sup>12</sup> Eine knappe Strukturanalyse der formalen Deduktion und ihrer logischen Grenze



mit das philosophische Problem des Prinzips alles Wissens und aller Wahrheit genausowenig zu bewältigen, wie bloßer Formalismus im Bereich des Ethischen das Prinzip des Ethischen (die ›Idee des Guten‹) rechtfertigen kann.<sup>13</sup>

Prinzipien gilt es daher nicht – wie in der klassischen Logik oder in den neueren formalistischen (›mathematischen‹, ›symbolischen‹) Logiken – formalistisch als bloß ›abstrakte‹ (abstrakt-allgemeine) Formen unserer Gedanken zu begreifen, die dem konkreten Inhalt irgendwie ›äußerlich‹ entgegengesetzt sind; als Konstituenten oder geltungslogische Voraussetzungen konkreter Gegenstände kann aus ihnen auch weniger etwas im tradierten Verständnis ›abgeleitet‹ oder unter ihnen ›subsumiert‹ werden –<sup>14</sup> sie sind vielmehr auf *jeder* Ebene der Bestimmung von Gegenständen immer schon wirksam und werden (samt ihren Beziehungen) in dieser Bestimmung notwendig in Anspruch genommen.

Prinzipien, Grundsätze, ja Begriffe überhaupt zeichnen sich demnach keineswegs durch ihre abstrakte Allgemeinheit aus,<sup>15</sup> son-

---

findet sich bei W. Cramer, *Das Absolute und das Kontingente*, Frankfurt/M. 21976, S. 60 ff. Daß eine bloße Formallogik das Noema nur seiner fertigen Gestalt, nicht aber seiner Konstituiertheit nach zu fassen vermag und deshalb die Eigenbestimmtheit des Noemas nicht hinreichend versteht, ist eine Einsicht, die bei Kant wie im deutschen Idealismus, bei den Neukantianern wie in Husserls Phänomenologie, Heideggers Fundamentallontologie oder der Transzendentalphilosophie H. Wagners und W. Flachs zur Geltung gebracht worden ist.

<sup>13</sup> Ethischer Formalismus meint hier vor allem die sog. ›deontische Logik‹ (›Normenlogik‹) – eine von J. Bentham begründete, utilitaristisch motivierte ethische Disziplin, die versucht, normative Sätze formallogisch zu analysieren. Analog der formallogischen Reduktion philosophischer Begründungen liefert sie daher prinzipiell kein hinreichendes ethisches Begründungstheorem: Die ›Idee des Guten‹ muß von ihrer formallogischen Betrachtung unbegründet und unbegründbar in Anspruch genommen werden. Vgl. für eine Übersicht der deontischen Logik: P. Geach (Hg.), *Deontic Logic. Introductory and Systematic Readings* Dordrecht 1971 sowie P. Geach (Hg.), *New Studies in Deontic Logic. Norms. Actions and the Foundations of Ethics*, Dordrecht/Boston/London 1981.

<sup>14</sup> Der geläufigen Rede von ›Ableitung‹ und ›Subsumtion‹ liegt vor allem die wirkungsmächtige Aristotelische Konzeption von Logik und Wissenschaft zugrunde. Wie im wissenschaftlichen Beweis das Besondere aus dem Allgemeinen abgeleitet oder deduziert wird und die Syllogistik (Schlußlehre) als Zentrum der Aristotelischen Logik fungiert, so werden der Aristotelischen Forschungslogik (*Topik*) zufolge Begriffe aus einem allgemeineren Begriff abgeleitet durch Hinzufügen eines besonderen Merkmals (*differentia specifica*). Dieses ist im Genus als abstrakte Allgemeinheit, als abstrahiertes Produkt des Gegebenen nicht enthalten; es tritt vielmehr ›von außen‹ hinzu.

<sup>15</sup> Nach G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grund-*

dern durch ihre eminent *gegenstandsermöglichende* Funktion. Diese Funktion ist von einer philosophischen Logik auf ihren Begriff zu bringen. Das Denken oder die ›Vernunft‹ als Prinzip möglicher Gegenstandsbeziehung ist sowohl im Theoretischen als auch im Ethischen oder in sonstigen Kulturbereichen alles andere als ›bloß formal‹, ›leer‹ oder ›abstrakt‹. Die Formalität des recht verstandenen Formalen besteht geradezu in dessen Funktion, Bestimmungsbedingung des Konkreten zu sein. Die angeblich ›bloß‹ formalen Prinzipien enthalten als logisches Prius die Bestimmungen des Konkreten in seiner Konkretheit – ob des Konkret-Wahren, Konkret-Guten oder Konkret-Schönen. Als Konkreta, d. h. ›Zusammengewachsene‹, eignet ihnen nichts von den Prinzipien Abgelöstes und Äußerliches; sie sind vielmehr immer nur aus Prinzipien ›Zusammengewachsenes‹.<sup>16</sup>

---

risse (1830), hg. v. F. Nicolini/O. Pöggeler, Hamburg <sup>8</sup>1991, S. 6, ist die »Idee überhaupt, die *konkrete, geistige Einheit*«; der »Verstand« aber faßt die »Begriffsbestimmungen« nur in ihrer »*Abstraktion*, und damit in ihrer Einseitigkeit und Endlichkeit«; er macht sie so zur »abstrakten, geistlosen Identität«. (Wohin abstraktes Denken führt, zeigt in eher polemischer Weise übrigens Hegels *Wer denkt abstrakt?* von 1807.)

<sup>16</sup> Diese intrinsische, wechselseitige und wohlgeordnete Beziehung von Prinzip und Konkretum ist im Neukantianismus klar gesehen und prägnant herausgearbeitet worden. Vgl. dazu etwa: Windelbands Auffassung der Synthetizität des Bewußtseins; ders., Immanuel Kant (1881), in: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Tübingen <sup>5</sup>1915, Bd. I, S. 112–146; ders., *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus* (1910), in: *Präludien*, a. a. O.; Bd. 2, S. 279–294; ders., *Die Prinzipien der Logik*, in: A. Ruge (Hg.), *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Bd. 1: *Logik*, Tübingen 1912, S. 1–60. Rickerts ›Gegenstandsmodell‹, in dem Inhalt als logisch äquivalenter ›formaler‹ Faktor innerhalb der noematischen Geltungsstruktur aufgenommen ist – ders., *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*, Tübingen <sup>2</sup>1924, S. 8 ff.; ders., *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen 1921, S. 50 ff.; bzw. Rickerts Ablehnung einer abstrakt-allgemeinen Fassung des ›Wertes‹ oder der ›Form‹, ders. *Das Eine*, a. a. O., S. 51 f.; ders., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*, Heidelberg <sup>3</sup>1924, S. VIII; ders., *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen <sup>6 u. 7</sup>1926, S. 170 f. Anm. 2; ders., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen <sup>6</sup>1929, S. 702 ff.; ders., *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie. Ontologie. Anthropologie*, Tübingen 1934, S. 175. B. Bauchs Bestimmung des Logischen als ›abstrahent‹ und ›konkreszent‹; ders., *Über den Begriff des Naturgesetzes*, in: *Kant-Studien* 19 (1914), S. 303–337; hier: S. 325 f.; ders., *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, Leipzig 1923, S. 283 f.; ders., *Die Idee*, Leipzig 1926, S. 133 f.; bzw. des Begriffs als »allgemeiner Bedingung des Besonderen«; ders., *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, a. a. O., S. 276 ff.; ders., *Die Idee*, a. a. O., S. 131. E. Cassirers Unterscheidung des ›Substanzbegriffs‹ vom ›Funktionsbegriff‹, ders., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnistheorie* (1910), Darmstadt <sup>4</sup>1976. Jene Beziehung ist freilich

Das Logische heißt also nicht deshalb formal, weil es einen Inbegriff irgendwelcher ›leeren Hülsen‹ darstellt, sondern deshalb, weil es die prinzipielle, konkret-allgemeine Struktur gegenständlichen Sinnes ausmacht.

#### IV. Vernünftige Begründung

Der soeben eruierte inhaltslogische Formalismus erfüllt (zumindest prinzipiell) die mit dem menschlichen Selbst- und Weltverständnis immanent verbundene Forderung nach Geltungsbegründung seiner Leistungen.<sup>17</sup> Die Begründungsforderung besteht darin, die Eigenbestimmtheit der in jenem Selbst- und Weltverständnis vorausgesetzten letztbestimmenden Begriffe wie etwa ›wahr‹, ›gut‹ oder ›schön‹ geltungsfunktional zu bestimmen. Schon der Wissenschaftsanspruch wissenschaftlicher Erkenntnis in direkter Gegenstandszuwendung macht deutlich, daß mit dem Begriff wissenschaftlicher Erkenntnis der Begriff des Grundes und der Begründung verbunden ist. Wissenschaftliche Erkenntnis ist begründetes Wissen – Wissen, das in methodisch geregelter und gerechtfertigter Weise die Warum-Frage beantwortet hat. *Die Methode der Wissenschaft ist insofern geradezu die wissenschaftliche Begründung selbst.* Da die wissenschaftliche Erkenntnis die Begründungstendenz wesentlich in sich trägt, läßt sich das direkt-intentionale wissenschaftliche Erkennen von Weltstücken in einer endlichen Zahl an Schritten zu einer Erkenntnis der Erkenntnis und der Wahrheit selbst drängen: Nicht nur läßt sich die Geltung eines Urteils ausschließlich durch den

---

auch über den Neukantianismus hinaus festgehalten worden. Vgl. dazu etwa: N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss einer allgemeinen Kategorienlehre*, Berlin 31964, S. 2 f., 39, 71, 247 f., 383 ff.; ders., *Systematische Methode* (1912), in: *Kleinere Schriften*, a. a. O., S. 22–60, hier S. 28, 38 ff.; H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, a. a. O., S. 252, 257 f., 323, 353, 368; ders., *Die Würde des Menschen. Wesen und Normfunktion*, Würzburg 1992, S. 232 ff.; W. Flach, *Grundzüge der Erkenntnislehre. Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*, Würzburg 1994, S. 181; O. Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt/M. 1994, S. 122.

<sup>17</sup> Vgl. zur Notwendigkeit dieser Forderung ausführlicher meine Aufsätze: *Das philosophische Problem ethischer Grundlagen und das Grundproblem der Evolutionären Ethik*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53 (1999), S. 77–100, sowie: *Begründung als Aufgabe*, in: M. Düwell (Hg.), *Moralbegründung und angewandte Ethik. Die Beiträge des dritten Treffens der Ethikzentren in Nijmegen und Tübingen*, Tübingen o. J. (1999), S. 21–29.



Nachweis seiner zureichenden Begründung in anderen Urteilen erbringen; zugleich führt dieser Begründungsregreß als *Movens* wissenschaftlicher Forschung letztlich auf die Voraussetzungen und Grundlagen der Geltung des konkreten wissenschaftlichen Wissens selbst. Er führt damit auf seine Geltungsprinzipien. Die Thematik der Erkenntnisbegründung ist also prinzipientheoretische Thematik der Geltung. Analoges gilt beispielsweise für die Ethik: Die Ethik liefert die Bestimmung der Eigenbestimmtheit des ›Guten‹ als die in allem Konkret-Guten implizit oder explizit vorausgesetzte Bestimmtheit.

Prinzipientheoretisch betrachtet, liefert die philosophische Tradition drei Paradigmen, um die Frage nach der Geltung unserer Leistungen (›Objektivationen‹) zu bewältigen: (1) das metaphysische, (2) das empiristische und (3) das transzendentalphilosophische Begründungstheorem:

Dem metaphysischen Begründungstheorem zufolge verbürgt ein jenseits des empirisch Seienden liegendes ›metaphysisch‹ oder ›transzendent‹ seiendes Prinzip den Grund der Geltung; exemplarisch sei dazu auf Platons Lehre der Idee als übersinnlich seiender Entität verwiesen. Dem empiristischen Begründungstheorem zufolge sichert die Rückführung auf das empirisch oder immanent Seiende (›Tatsachen‹) die Geltung des Geltenden: durch ›sensations‹ (Locke), ›impressions‹ (Hume), ›Beobachtungssätze‹ (Schlick) oder ›Basissätze‹ (Popper). Das Denken (›Verstand‹, ›Geist‹) wiederum wird im empiristischen Theorem nur in seiner formallogischen Funktionalität anerkannt: Dem Denken kommt es zu, die Erkenntnisinhalte gemäß formal-logischen Bedingungen zu komplexeren Erkenntnisgebilden zu verarbeiten, ohne das diese methodische Verarbeitung der rezeptiven Basis gegenüber Neues erschafft.

Das  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$  dieser beiden Begründungsansätze ist: Sie setzen ein empirisches oder metaphysisches Prinzip *außerhalb* der Zuständigkeit des Denkens voraus, um die Geltung unserer Erkenntnisse zu begründen. Gründe aber, die der Objektseite des zu begründenden Wissens angehören, können nur dann als Geltungsgründe in Anspruch genommen werden, wenn das Wissen um sie selbst bereits gesichert ist. Nun hat keine Form empirischer oder metaphysischer Erkenntnis das Denken selbst als Prinzip möglichen Gegenstandsbezugs zum Gegenstand; folglich fehlt den skizzierten Begründungstheoremen prinzipientheoretisch gesehen die erforderliche ›Reflexivität‹: Sie vermögen es nicht, die Geltungsprinzipien, denen sie ihre eigene Geltung verdanken, reflexiv einzuholen und



zu begründen (was etwa die früh-neuzeitliche Diskussion zwischen Rationalisten und Empiristen um die ›angeborenen Ideen‹ ebenso dokumentiert wie die sog. ›Protokollsatzdebatte‹ innerhalb des neueren Empirismus).

Dagegen soll gerade das transzendente Begründungsverfahren diese Geltungsbegründung mitleisten. Das (in sich gestufte und gegliederte) Transzendente ist wesentlich der Inbegriff dieser Gründe.<sup>18</sup> Es wird nicht mehr durch einen Rückgang auf ein Seiendes expliziert, sondern durch einen reflexiven Rückgang auf das Denken, auf die ›reine Vernunft‹ (Kant) als Grund aller Geltung. Die objektive Gültigkeit konkreter Sinnleistungen findet ihren Grund in einem Inbegriff von Geltungsprinzipien (›Bedingungen der Möglichkeit‹); die objektive Gültigkeit dieser Geltungsprinzipien ist aber nicht mehr in einem Seienden *außerhalb* der Erkenntnisrelation fundiert: Sie liegt darin, daß jene Prinzipien sich funktional als Bedingungen möglicher kultureller Leistungen ›deduzieren‹ lassen. Transzendentalphilosophische (Letzt-)Begründung etwa der Erkenntnis heißt eben dies: eine Prinzipienlehre der Erkenntnis, die den Geltungsgrund jeglicher Erkenntnis nicht in einem konkret-inhaltlichen Wissen von empirisch oder metaphysisch Seiendem findet, sondern einzig und allein in der allumfassenden, strukturalen, geltungsfunktionalen Bestimmtheit der Erkenntnis. Die theoretische Geltung findet damit ihren Geltungsgrund in der geltungsfunktional bestimmten *Eigenbestimmtheit* des theoretischen Denkens – gänzlich in und aus ›Vernunft‹.

Ist damit nicht jedwede bloß formale Fassung der Prinzipien völlig überwunden? Tatsächlich versucht eine transzendentalphilosophische Begründung gerade das Verhältnis von Prinzip und Kon-

<sup>18</sup> Kants Frage nach und Neubestimmung von ›a priori‹ und ›a posteriori‹ in der *Kritik der reinen Vernunft* steht unter dem Duktus einer transzendental gemodelten Erkenntnisbegründung. Synthetische Urteile a priori dienen Kant als ›Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und der Gegenstände der Erfahrung‹. A priorische Erkenntnis ermöglicht damit a posteriorische Erkenntnis. Die Bedeutung von a priori wird also durch die des *Transzendentalen* überformt. Hier kommt es auf die Funktion an, die a priorische Erkenntnisse für die Erkenntnis überhaupt innehaben: Die Aprioritäten Kants figurieren als spezifische Gesetzmäßigkeiten, die andere Erkenntnisse (insb. empirische Erkenntnisse) *ermöglichen* (fundieren) – vgl. etwa die »Anmerkung« Kants, »die sich auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt« (KrV B 80). Vgl. zum transzendentalen Gedanken Kants ausführlicher die nach wie vor lesenswerte Studie R. Zochers, *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität*, Erlangen 1959.

kretum (Prinzipiatum) nicht als äußerliches Verhältnis von Abstrakta zu durchschauen und zu bestimmen, sondern als ein Verhältnis *innerhalb* des Denkens zu begreifen – eben als *Prinzipiationsverhältnis*.<sup>19</sup> Die geltungsreflexive Bestimmung der Eigenbestimmtheit des Denkens umfaßt daher die Bestimmung des Denkens: (1) als Prinzip; (2) als Konkretum (Prinzipiatum, gegenständlicher Sinn); (3) als Beziehung zwischen Prinzip und Prinzipiatum, näherhin als wechselseitiges Implikations- und einseitiges Begründungsverhältnis des Konkreten durch das Prinzip.

Blickt man auf das bislang Erreichte zurück, so ergibt sich: Der Formalismusvorwurf verhält sich dem transzendentalphilosophischen Begründungsprogramm gegenüber selbst ›konstruktivistisch‹ und ›formalistisch‹, denn es wird eine äußerliche Entgegensetzung von Form und Inhalt bloß ausgedacht, die gerade von der Idee der transzendentalphilosophischen Begründung aufgehoben werden soll.

## V. Die Evidenz des Wertes und der Wert der Evidenz

Um deutlich zu machen, inwiefern die inhaltslogische Funktion des transzendentalphilosophischen Formalismus' in Schellers Phänomenologie systematisch verkannt wird, gibt es vielleicht kein illustrativeres Lehrstück als das programmatisch wichtige Theorem der Evidenz. Zweifelsohne ist es ein entscheidendes Merkmal der von Husserl begründeten Phänomenologie, daß gemäß ihrem »Prinzip aller Prinzipien« *nur* das unmittelbare Sehen, die »originär gebende Anschauung«, die originäre ›Evidenz‹ als Geltungs- oder »Rechtsquelle« der Erkenntnis fungiert.<sup>20</sup> Die Phänomenologie beschreibt sodann das originär Gegebene in Wesensbegriffen, wobei auch das Wesen als das Gegebene der Wesensanschauung ein ›Gegenstand‹,

<sup>19</sup> Deshalb muß der transzendente Idealismus notwendig jedweden ›hyletischen Sensualismus‹ zurückweisen. Das Schema ›formloser Stoff – Form – geformtes Gebilde‹ ist ein Residuum der direkt-gegenständlichen Betrachtung. Gegen dieses Hypostasieren und diesen Ontizismus von Momenten innerhalb der Objektivationsbeziehung gilt es den transzendentalen Status und damit den ›rein semantischen‹ (R. Zocher) oder ›funktionalen‹ (B. Bauch, E. Cassirer) Sinn der Form-Inhalt-Korrelation anzuerkennen. Als Ganzes geltungsfunktionaler Strukturmomente liegt in dieser Korrelation der Idee nach weder eine einseitig rationalistische Beschränkung auf die Form noch eine einseitig empiristische Favorisierung des selbständigen Inhalts.

<sup>20</sup> Vgl. die berühmte Stelle bei E. Husserl, Hua III, S. 52. E. Husserls Werke werden falls nicht anders vermerkt nach der Husserliana-Ausgabe wie folgt zitiert: Hua Band, S.

eben ein eidetischer Gegenstand ist.<sup>21</sup> Das alles gilt für Schelers<sup>22</sup> Auffassung von Phänomenologie nicht weniger als etwa für diejenige Heideggers<sup>23</sup>. Dennoch ist die Kritik am Evidenztheorem der Phänomenologie bis heute nicht verstummt.<sup>24</sup> Zwar propagiert die evidenzmetaphysische Tradition von Aristoteles<sup>25</sup> bis Descartes über Brentano bis Husserl Evidenz als Erfahrungs- bzw. Begründungsweise der Geltung von Grundsätzen; aber trotz seiner ehrwürdigen Abstammung haften gerade am phänomenologischen Evidenztheorem schwerwiegende prinzipientheoretische Mängel:

Erstens widerstreitet das Evidenztheorem der das wissenschaftliche Wissen auszeichnenden Begründungstendenz; denn offensichtlich fungieren nicht weiter begründbare, aber unmittelbar geltende Einsichten als Grundlage für dadurch begründete, mittelbare Einsichten. Aber auch von diesen sog. ›unableitbaren‹ Einsichten muß die Wissenschaft qua Wissenschaft eine Begründung fordern – und zwar nicht durch Berufung auf Evidenz, sondern durch Anerkennung des ›akroamatischen‹ (diskursiven) Charakters philosophischer Argumente.<sup>26</sup> Sie müssen als Grundlagen (›Möglichkeitsbedingungen‹) aller Begründung aufgedeckt und nachgewiesen werden. Mit dieser

<sup>21</sup> Vgl. E. Husserl, *Hua III*, 14; vgl. 47; *Hua V*, 142 ff. oder ders., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hg. v. L. Landgrebe, Hamburg 1948, S. 421.

<sup>22</sup> Vgl. z. B. den richtungweisenden Aufsatz *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (GW X, 381 ff.) sowie die nicht weniger programmatischen Ausführungen am Anfang des Kapitels über *Formalismus und Apriorismus* im *Formalismusbuch* (GW II, 66–72; vgl. speziell zum Wert noch 37, 41, 259 ff.).

<sup>23</sup> Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen <sup>16</sup>1986, § 7.

<sup>24</sup> Neuerdings hat W. Röd, *Metaphysik ohne Evidenz*, in: J. Brandl, A. Hieke (Hg.), *Metaphysik. Neue Zugänge zu alten Fragen*, St. Augustin 1995, S. 33–43, das Evidenztheorem in der rationalistischen Metaphysik und der Transzendentalphilosophie analysiert und sich bemüht klar zu stellen, daß Brentano sowie die von ihm abhängigen Vertreter der Evidenzlehre ein längst überholtes Ideal zu erneuern versuchen.

<sup>25</sup> Vgl. Aristoteles, *Organon*, Bd. 3/4: *Erste Analytik*; *Zweite Analytik*, hg. v. G. Zekl, Hamburg 1998., S. 71 b 20 ff.: Von der Metaphysik als apodiktischer Wissenschaft heißt es: Sie ruhe auf Prämissen, die wahr, die ersten, unmittelbar sowie bekannter und früher als der Schlußsatz sind und dessen Grund bilden – also auf, wie man später sagt: ›evidenten‹ Sätzen.

<sup>26</sup> I. Kant beispielsweise unterscheidet diskursive Grundsätze von intuitiven, d. i. von Axiomen des mathematischen Denkens; der Philosophie spricht er die Möglichkeit von intuitiven und evidenten Grundsätzen ab: Philosophie als »Vernunftkenntnis nach Begriffen« (KrV B 760) erfordert sog. ›Deduktionen‹ (KrV B 761). Insofern die Philosophie das Allgemeine durch Begriffe (›in abstracto‹) denkt, sind ihre Beweise »akroamatische (diskursive)« (KrV B 763) – und damit unanschauliche Gedanken.



Forderung oder Idee von Wissenschaftlichkeit hängt der jetzt folgenden zweite Punkt eng zusammen:

Wenn jene höchsten Prämissen also den Grund ihrer Geltung in sich selbst finden, aber weder grundlos (evident) gelten sollen, noch ihre Begründung durch Rückführung auf oder Ableitung von anderen Prämissen erhalten dürfen, dann kann das nur heißen: Die obersten Bestimmungen erhalten ihre Bestimmtheit gegeneinander; sie stellen ein sich wechselseitig bedingendes, bestimmendes und begründendes Geflecht von (in sich gestuften) Prinzipien dar, die *zusammen* die Möglichkeit der ›Erfahrung‹ (ob als theoretische oder als atheoretische) begreiflich machen. Gemäß diesem Grundsatz der *Relationalität* der Prinzipien erhalten Prinzipien nur durch ihren Zusammenhang ihre begründete Bestimmtheit, ebenso wie sie nur durch ihren Zusammenhang das Konkretum ermöglichen: Die bei Scheler wie beim frühen Husserl wirksame *Isolation* von Prinzipien muß damit als ›abstrakt‹ und bloß ›formal‹ zurückgewiesen werden:<sup>27</sup> Weder die Sphäre der theoretischen noch die Sphäre der atheoretischen Geltungen ist ein Gefüge von selbständigen, nicht-relationalen Einheiten; immer handelt es sich um prinzipiell nicht erfahrbare Implikations*verhältnisse* und Begründungszusammenhänge.

Drittens gilt es den entscheidenden und den beiden skizzierten Punkten gleichsam nochmals fundierenden Aspekt in der Begrün-

<sup>27</sup> Für Scheler gibt die phänomenologische Erfahrung die Tatsachen »selber« und »unmittelbar«, und zwar als »*Tatbestand der Anschauung*«, als das »*was im jeweiligen Akte des Erfahrens selbst anschaulich ist*« (GW II, 70). Die Erkenntnis dieser Tatsachen erfordert Scheler zufolge nicht, wie im Feld der ›Beobachtung und der Induktion‹, eine »(prinzipiell unabschließbare) *Reihe von Beobachtungen*«: Die Tatsachen sind samt ihren Zusammenhängen »einsichtig« oder »evident«, werden »rein und unmittelbar« erfahren (GW II, 71, vgl. auch 116 über die im Fühlen unmittelbar gegebene Absolutheit des Wertes). So »blitzen« nach Schelers Auffassung im »Vollzug« der »intentionalen Funktionen und Akte« auch die »Werte und ihre Ordnungen« auf. Das gilt beispielsweise nicht weniger vom Höhersein eines Wertes: es ist in der »unmittelbaren Intuition« gegeben (GW II, 115). Die Selbstgegebenheit eines Gemeinten ist für Scheler eine in »unmittelbarer Anschauungsevidenz« (GW X, 382). Husserl dagegen versucht seit den *Ideen I* gerade die Erlebnistatsächlichkeit der Evidenz durch ihren beständigen Relations- bzw. Synthesischarakter zu überformen. Vgl. dazu vor allem, was Husserl über die ›Grenzenlosigkeit im Fortgang‹ der Bestimmung (nach einer Regel des Fortschreitens) schreibt (Hua III, S. 366–370). Evidenz kann jetzt nicht mehr, wie bei Scheler, als bloße »Erlebnistatsache« (Hua I, 96) verstanden werden, sondern nur als Bewährungszusammenhang aller Erfahrung (Hua I, 97): Sie schließt sich zu einer unendlichen »Total-evidenz« zusammen (Hua I, 98); vgl. auch Husserls Ausführungen über den Synthesischarakter des Bewußtseins (Hua I, §17).



dung durch Evidenz hervorzukehren. Er betrifft vor allem die die Phänomenologie insgesamt auszeichnende Anschaulichkeit oder Erfahrbarkeit von Prinzipien und damit die Gegenständlichkeit des Eidetischen: Wie bei Husserl führt auch bei Scheler die phänomenologische Reduktion zu einer Erfahrungssphäre mit Gegenständen eigener Art – zu eidetischen Gegenständen. Die phänomenologische Reduktion, die bei Scheler die Realitätsdimension aller erfahrbaren Dinge neutralisieren soll, öffnet den Blick auf »reine Tatsachen« oder auch: »Phänomene«, die in »reiner Intuition« »anschaulich« sind.<sup>28</sup>

Damit weist die phänomenologische Reduktion zwar eine grundsätzliche Differenz auf zwischen dem Reich der Wesenheiten als Grund und dem Reich der Realität als Begründetem – bei beiden Reichen jedoch handelt es sich um Gegenstände, stets betrifft es anschauliche Größen, erfahrbare Entitäten. Also: Das Implikationsverhältnis von Prinzip und Prinzipiatum (Konkretum), von Grund und Begründetem ist lädiert; die Gegebenheitsweise des Konkreten läßt sich nicht mehr *unterscheiden* von derjenigen des Prinzips; denn jeder Art von Gegenständen eignet ihre eigene Art der Gegebenheit und jeder Region möglicher Gegenstände eine ihr zukommende Grundart von originär gebender Anschauung und originärer Evidenz (Selbstgebung).<sup>29</sup> Das intuitionistische Evidenztheorem selbst ist es, das gerade im Geltungsgrund den Unterschied *annihiliert* zwischen Grund und Begründetem, zwischen Prinzip und Konkretum, zwischen Bedingung und Bedingtem, zwischen Konstituiertem und Konstituierendem.<sup>30</sup> Die *Erfahrungsstruktur* übergreift sowohl das

<sup>28</sup> Vgl. etwa die in Anm. 27 genannten Stellen oder GW X, 443 ff. Eine auf Phänomenologie gegründete Philosophie hat nach Scheler als »Grundcharakter« den »lebendigsten, intensivsten und unmittelbarsten Erlebnisverkehr mit der Welt selbst« (GW X, 380). Sofern »selbstgegeben« nur heißen kann, was nicht durch ein »Symbol«, d. i. als »Erfüllung« eines vorher definierten »Zeichens« gemeint ist, intendiere die Phänomenologie geradezu eine fortwährende »Entsymbolisierung der Welt« (GW X, 384); erst durch sie werde alles »Transzendente und nur Gemeinte einem Er-leben und Anschauen ›immanent‹ – [...] Materie der Anschauung« (GW X, 386).

<sup>29</sup> Nach Husserl entspricht jeder Region und Kategorie prätendierter Gegenstände einem »Grundtypus von originärer Evidenz« (Hua III, S. 340; 1948 a. a. O., S. 12 u. ö.). Auch Scheler unterscheidet für verschiedene Gegenstände verschiedene Evidenzarten (GW X, 216 f.; V, 18).

<sup>30</sup> R. Zocher trifft daher genau den Punkt wenn er hinsichtlich der Phänomenologie schreibt, daß durch die gemeinsame eidetische Struktur die »methodisch disparaten Sphären der Fundierung und des Fundierten wieder nivelliert werden«; ders., Die philosophische Grundlehre. Eine Studie zur Kritik der Ontologie, Tübingen 1939, S. 21 Anm. 1, vgl. S. 20 f. Zum Schluß des Nivellierens kommt auch H. Wagner, Kritische

Fundierte als auch das Fundierende. Im letzten Grund kontaminieren daher das Eine und das Andere; sie werden anstatt durch ihr Verhältnis zum letzten Grund unterscheidbar – ununterscheidbar. Entsprechend verliert durch diese ›Abstraktion‹ der Grund sein Grundsein für das Begründete nicht weniger wie das Begründete sein Begründetsein. *Derselbe* Rechtsgrund kommt dem Prinzip und dem Konkreten, dem Grund und dem Begründeten als den Gegenständen, die sie sind, zu: originäre, anschauliche, erfahrbare Selbstgegebenheit (Evidenz).

Durch diese Nivellierung wird zugleich das Phänomen des Sinnes und dessen Geltungsdifferenz illegitimerweise auf Sein oder Nichtsein (von Gegebenem) *reduziert*. Selbstverständlich fungiert auch für Scheler Evidenz nicht als bloß subjektive Gewißheit, gar als psychische Größe, sondern als objektives Erkenntniskriterium der Einsichtigkeit von Sach- bzw. Wertverhalten. Aber Scheler bestimmt beispielsweise Werte als »unreduzierbare Phänomene der fühlenden Anschauung« (GW II, 270)<sup>31</sup> und faßt das intentionale Fühlen als spezifisches Erkenntnisvermögen der Werterkenntnis auf; damit provoziert er geradezu die Frage: Liegt denn in der Anschauung als solcher ein hinreichender Grund für die Unterscheidung des Gültigen vom Ungültigen und damit ein Maßstab für die Kritik des Geleisteten?<sup>32</sup> Beweist nicht gerade die auch von Scheler anerkannte

---

Betrachtungen zu Husserls Nachlass (1953), in: ders., *Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen*, a. a. O., S. 362–396, hier S. 393.

<sup>31</sup> Vgl. auch Schelers Rede von den Werttatsachen als ›nicht weiter erklärbaren Urphänomenen‹ (GW II, 258); »definierbar«, so Scheler, sei hier natürlich »nichts« (GW II, 47).

<sup>32</sup> Scheler freilich versucht den objektiven Charakter der Evidenz als »Erkenntnisprinzip des unmittelbaren Hineinleuchten von Sachverhalten [in den Geist]« aufrechtzuerhalten und als das »letzte und entscheidendste Erkenntniskriterium« zu propagieren (GW V, 17). Zwar erkennt Scheler Evidenztäuschungen an, aber, so lautet sein Argument in formalisierter Form: nur unter Rekurs auf Evidenz lasse sich eine Evidenztäuschung als Täuschung erkennen (GW V, 18 f.). Gerade in dieser Argumentationsfigur tritt jedoch die Dogmatik einer nicht-transzendentalphilosophischen Begründung deutlich hervor. Ganz im Sinne des viel diskutierten ›Münchhausen-Trilemmas‹ (vgl. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen. <sup>5</sup>1991, S. 9–18 u. ö.) vermag Scheler den drohenden infiniten Begründungsregreß nur durch einen dogmatischen Abbruch des Begründungsverfahrens zu umgehen – und zwar: durch die Absolutsetzung einer anderen konkreten, doch prinzipiell nicht weniger täuschbaren Evidenzerfahrung. Dabei läßt sich genau genommen die Geltungsalenz der einen von der anderen Evidenz gar nicht phänomenologisch unterscheiden: beide sind in derselben Weise gegeben. Der Neukantianer H. Rickert, *Kennen und Erkennen. Kritische Bemerkungen zum theoretischen Intuitionismus*, in: *Kant-Studien* 39 (1934), S. 139–155, hier S. 143, hat übrigens

Täuschbarkeit des unmittelbaren Wertbewußtseins, daß die unmittelbare, fühlend-anschauende Wertgewißheit keinesfalls das leistet, was begründungstheoretisch von ihr erwartet wird?<sup>33</sup> Umfaßt die Täuschbarkeit nicht die sittliche Geltungsbestimmtheit sowohl des konkreten Wollens als auch des unmittelbaren Wertbewußtseins selbst? Spottet Begründung durch unmittelbare fühlend-anschauende Wertgewißheit nicht vielmehr der (Selbst-)Erfahrung endlicher Vernunftwesen, nämlich der Erfahrung der Geltungsdifferenz ihrer Leistungen ebenso, wie sie gerade wegen ihrer Unmittelbarkeit unfähig ist, die intersubjektive Verbindlichkeit (Vernünftigkeit) des Wertes darzutun?<sup>34</sup>

Unmittelbare Vergewisserung der Geltungsbestimmtheit des konkreten Wollens und des Wertes in aktuellen Evidenzerfahrungen kann allenfalls ein *Ansatz* für das reflexive Wissen um die Geltungsbestimmtheit des Einen wie des Anderen bilden – am *Ende* aber steht notwendig das in aller prätendierten Wertbestimmtheit vorausgesetzte *Wissen* um die Werte in ihrer Geltung. Eben darin gründet z. B. die Aufgabe einer philosophischen Ethik als Wissenschaft: Sie ist ein völlig dem begründenden theoretischen Erkennen des Guten (des Systems der sittlichen Werte) verpflichtetes Wissen.<sup>35</sup> In der Ethik kulminiert der jedweden konkreten sittlichen Agieren immanente

---

ganz in diesem Sinne gegen Heideggers intuitionistische Wahrheitstheorie bemerkt, daß in dieser Konzeption implizite »zwei ganz verschiedene Arten der Anschauung« wirksam sind: die »verhüllende und die wahre«; die *Differenz* beider aber vermag die *bloße* Anschauung oder das bloße Vernehmen selbst niemals zu zeigen.

<sup>33</sup> Scheler sieht sehr wohl, daß Werte nicht von Anfang der Menschheitsgeschichte an und bei allen Völkern und Individuen in gleicher Weise gegeben sind, so daß sich auch hier induktiv keine absolut gültigen Werte gewinnen lassen (GW II, 308, 300–331; I, 385 ff.). Schon dadurch müßte sich erneut die Frage nach dem Erkenntniswert unseres unmittelbaren Wertbewußtseins stellen. Das gilt abermals, wenn man bedenkt, daß etwa unsere Gesinnung Scheler zufolge einerseits eine »aktuelle anschauliche Gegebenheit« ist (GW II, 133); Scheler aber andererseits akzeptiert, daß es auch »Gesinnungstäuschungen« gibt und sich die Gesinnung eben nicht immer »bewährt« (GW II, 135). Genau dasselbe läßt sich z. B. auch hinsichtlich unserer »Tugend« anführen; denn auch von dieser »tathereiten und tatkräftigen Gesinnung einer bestimmten Art« (GW II, 144 Anm. 2) gibt es Scheler zufolge ein »unmittelbares Bewußtsein« (GW II, 244).

<sup>34</sup> Auch Kant hat in seiner vorkritischen Ethik das »moralische Gefühl« als Organon sittlicher Erkenntnis aufgefaßt – diesen Gedanken aber dann aufgegeben wegen seiner Unfähigkeit, ein allgemeinverbindliches »Sollen« zu begründen. Vgl. zu Kants früher Ethik insb. J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, Meisenheim 1961.

<sup>35</sup> Schelers formalistischer Ethikauffassung zufolge kommt einer wissenschaftlichen Ethik allerdings »keinerlei Wert« zu, der über die »intuitiven Evidenzen des Ethos« hinausgeht; sie besitzt keinen »Erkenntniswert«, der mehr ist als »ökonomische Formu-

Wertbezug und die ihm immanente Aufgabe der Vergewisserung seiner Geltungspräntention. Anstatt den Wert bloß formal als in sich selbständige, unreduzierbare evidente Gegebenheit anzuerkennen, gilt es auch im Wertbegriff das inhaltslogische Prinzipiationsverhältnis zur Geltung zu bringen.<sup>36</sup> Es kommt also auch hier nicht so sehr auf die Apriorität als vielmehr auf die Transzendentalität des Wertes an.<sup>37</sup>

---

lierung (aufgrund der formalen Logik und ihrer Gesetze)«; die wissenschaftliche Ethik formuliere nur das Bestehende ohne Fähigkeit zur Kritik (GW II, 312).

<sup>36</sup> Bekanntlich hat W. Wundt Husserl vorgeworfen, er sage zunächst bloß, was die Dinge *nicht* seien, um am Ende mit einer leeren Tautologie abzuschließen. Scheler hat darauf eine Antwort gegeben, die das Begründungsproblem seiner Phänomenologie veranschaulicht: Der Sinn einer phänomenologischen Untersuchung liege darin, etwas zur »*Er-Schauung*« zu bringen, das seinem »Wesen« nach nur zur *Er-Schauung* gebracht werden könne; theoretische Abhandlungen erfüllten nur die Funktion eines hinweisen den »Zeigstabes« auf das nicht-definierbare »*es selbst*« (GW X, 391 f.).

<sup>37</sup> Transzendente Werttheorien sind vor allem bei den Neukantianern, insb. den sog. Südwestdeutschen (W. Windelband, H. Rickert, E. Lask, B. Bauch, J. Cohn) zu finden. Ebenso wie Scheler versuchen sie den Sinn und die Sinneinheit der Kultur darzulegen; vgl. dazu auch meinen Aufsatz: Philosophieren im Schatten des Nihilismus. Eine Hinführung zum neukantianischen Beitrag, in: Ch. Krijnen, E. W. Orth (Hg.), *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie*, Würzburg 1998, S. 11–34. Transzendente Werttheorien finden sich des weiteren bei H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, a. a. O. sowie bei W. Flach, *Grundzüge der Ideenlehre*, a. a. O. Wenn ich recht sehe, muten sie der Philosophie jedoch ebensowenig wie die Neukantianer oder auch wie Husserl – aber anders als Scheler (VI, 20 ff.) – eine »positive Setzung von Weltanschauung« zu.



## Geist und Leib.

### Phänomenologie der Person bei Scheler und Merleau-Ponty

Der Begriff der Person wird häufig unterschätzt, indem man Personalität mit dem Leib identifiziert, oder überschätzt, wenn Person mit reinem Bewußtsein gleichgesetzt wird: Die Person, so die philosophische Zwickmühle, kann einerseits nicht unabhängig vom Leib gedacht werden, andererseits ist die Person mehr als der Leib – in ihm drückt sich nämlich Bewußtes, Geistiges, Individuelles oder eben Personales aus. Daß gerade der menschliche Leib die Bühne darstellt, auf der die Idealität des Geistes resp. des Personalen zum konkreten Ausdruck ihrer selbst kommt, bewog Edmund Husserl in den *Ideen II* dazu, dem *einen* Leib eine »zweiseitige Realität« zuzuschreiben: Der Leib ist »Realität hinsichtlich der Natur als der anschaulichen Sachenwelt und zugleich Realität hinsichtlich des Geistes«.<sup>1</sup> Ähnliches hebt auch Ernst Cassirer 1929 im dritten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* hervor, wenn er ausführt, daß das Verhältnis von Seele und Leib »das erste Vorbild und Musterbild für eine rein symbolische Relation«<sup>2</sup> ist, in der gleichursprünglich Innen und Außen, Vorher und Nachher, Wirken und Bewirktes walten.

Blickt man nun auf die Philosophien Schelers und Merleau-Pontys, so werden vordergründig zwei unterschiedliche Angebote vorgestellt, die einer Überschätzung resp. Unterschätzung der Person nahekommen. Der eine – Max Scheler – definiert die Person über den Geist als Gesamtsphäre der Akte, der andere – Maurice Merleau-Ponty – sieht die Personalität des Menschen als ›bloßen‹ Appendix eines anonym fungierenden leiblichen Verhaltens. Folgte man dieser

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, hrsg. von Marly Biemel, Den Haag 1952, S. 284.

<sup>2</sup> Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Band 3: *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), Darmstadt 1990, S. 117.

schlichten Gegenüberstellung, so müßte man nur noch zwischen den Alternativen wählen: Leib oder Geist. Mit dieser Wahl würde nun aber genau das verspielt, was beide Philosophen in eins zu denken versuchen und was beide als Phänomenologen kennzeichnet. Es geht Scheler wie auch Merleau-Ponty um eine phänomenologische Auslegung des *Menschen*, die jenseits der etablierten Kategorien von Idealismus und Empirismus ein *personales Menschsein* aufweist als ein in der weltlichen und leiblichen Verankerung sich übersteigendes und gleichzeitig wieder zentrierendes Verhalten. Wie Verankerung, Überstieg und Zentrierung von beiden Philosophen gedacht wird, dies soll im folgenden geschildert werden.

In einem ersten Teil wird die Scheler-Rezeption Merleau-Pontys nachgezeichnet, um kenntlich zu machen, in welcher Perspektive Merleau-Ponty Scheler liest und welche Themen den französischen Phänomenologen bei Scheler besonders interessieren. In einem zweiten Abschnitt soll im Ausgang von Schelers Untersuchungen im *Formalismus* gezeigt werden, daß sein Begriff der Person, obwohl von ihm emphatisch herausgestellt, in einem *anthropologischen* Sinne ein offenes Projekt bleibt. Und insoweit weisen Schelers und Merleau-Pontys Philosophien mit Blick auf eine Phänomenologie der Person als anthropologische Fragestellung eine strukturelle Ähnlichkeit auf: Personalität ist keine zuständige Auszeichnung des Menschen, so daß sie ihm einfach gegeben oder mittels seiner empirischen Organisation schlicht mitgegeben wäre, Personalität ist vielmehr dem Menschen als Menschen aufgegeben. In einem dritten Teil soll abschließend die Differenz zwischen Scheler und Merleau-Ponty angedeutet werden. Der Unterschied zwischen beiden Denkern besteht, so wird zu zeigen sein, nicht in der Deutung der Relation zwischen Personalität und Leiblichkeit; sie gründet vielmehr in einer weiterführenden Auslegung der Person durch Scheler, wonach der Person noch ein Korrelat, nämlich ›die Welt‹, zugesprochen werden muß.

## I. Merleau-Pontys Scheler-Rezeption

Als Scheler 1928 verstarb, besuchte Merleau-Ponty, der im Jahre 1908 geboren wurde, die École Normale Supérieure. Er lernte dort neben Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir auch Jean Hyppolite kennen, dessen Hegel-Studien aus den späten vierziger Jahren Mer-

leau-Ponty sehr schätzte.<sup>3</sup> Im Rückblick Sartres auf den Beginn seiner Freundschaft mit Merleau-Ponty heißt es: »In der École Normale Supérieure kannten wir uns, ohne uns häufig zu sehen. [...] Dennoch bereiteten wir uns, ohne es zu wissen, darauf vor, uns zu begegnen: jeder von uns versuchte, so gut er konnte und mit den Mitteln, die ihm zur Hand waren, die Welt zu verstehen. Und wir hatten dieselben Mittel – sie hießen damals Husserl und Heidegger [...].«<sup>4</sup> Für Merleau-Ponty war in der Tat das erste philosophische Mittel, die Welt zu verstehen, die Phänomenologie Edmund Husserls. Freilich kannte und schätzte er auch Heidegger, doch dessen ontologischen Differenzierungen folgte er ungern. In der 1945 publizierte *Phänomenologie der Wahrnehmung* bemerkt Merleau-Ponty lapidar, daß *Sein und Zeit* »aus einem Hinweis Husserls« hervorgegangen sei »und nichts anderes als die Auslegung des »natürlichen Weltbegriffs« zum Thema habe.<sup>5</sup> Heidegger selbst bestätigt in einem Brief von 1972 an Hannah Arendt die Einschätzung, daß Merleau-Ponty eigentlich nie richtig bei seiner, also der Heideggerschen, Fundamentalontologie angelangt sei, wenn er in mehrdeutigen und auch selbstgefälligen Worten ausführt, daß Merleau-Ponty »auf dem Weg von Husserl zu Heidegger« war, er aber das Ziel nicht erreichte.<sup>6</sup>

Die Husserlsche Phänomenologie ist für Merleau-Ponty das

<sup>3</sup> Zu Sartre vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Un auteur scandaleux* (1947), in: ders., *Sens et non-sens* (1948), Paris 1996, S. 53–60; zu Hyppolite vgl. Maurice Merleau-Ponty, *L'existentialisme chez Hegel* (1946), in: ders., *Sens et non-sens*, a. a. O., S. 79–87. Einen Überblick über Merleau-Pontys philosophischen Gedankenweg bis 1945 bietet: Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendente. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la »Phénoménologie de la perception«*, Den Haag 1971. Einen Einstieg in Biographie und Philosophie Merleau-Pontys findet sich in: Christian Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, Hamburg 1998; Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1987, S. 142–216.

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, *Freundschaft und Widersprüche*, in: ders., *Sartre über Sartre. Aufsätze und Interviews 1940–1976*, hrsg. von Traugott König, Reinbek bei Hamburg 1997, S. 68–118, hier: S. 68 f.; Sartres Aufsatz erschien zuerst 1961 als *Merleau-Ponty vivant* in der Sonderausgabe der lange Zeit von Merleau-Ponty mitgestalteten Zeitschrift »Temps Modernes« (Nr. 184/185) anlässlich des Todes von Merleau-Ponty.

<sup>5</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945), aus dem Französischen übers. und eingef. durch eine Vorrede von Rudolf Boehm, Berlin 1966, S. 3/I (Wird aus den deutschen Übersetzungen der Schriften Merleau-Pontys zitiert, so verweist die zweite Ziffer der Seitenangabe auf die entsprechende Seite der einschlägigen französischen Ausgabe).

<sup>6</sup> Vgl. Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, aus den Nachlässen hrsg. von Ursula Ludz, Frankfurt/M. 1998, S. 226. Obgleich Heidegger zugesteht, daß er Merleau-Pontys »Arbeiten nicht genügend« kenne, gestattet er

Medium schlechthin, mittels dessen er sich philosophisch orientiert. Die Methodik Husserls – die er insbesondere durch das Studium des Nachlasses aus der späten Schaffensphase Husserls kennenlernt – gilt ihm dabei nicht als starre Dogmatik des Philosophierens; auch faßt er die Husserlschen Texte nicht als Gegenstand philologischer Beschäftigung auf. In seiner zu Anfang der 50er Jahre gehaltenen Vorlesung am Collège de France *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie* – auf die später noch zurückzukommen ist, da Merleau-Ponty dort das Verhältnis Heideggers und Schellers zu Husserl bespricht – erläutert er seine Zugangsart zu den phänomenologischen Texten. Merleau-Ponty führt aus, daß er »die Gedanken der Phänomenologen« »nicht aufgrund ihrer Texte, sondern vermehrt ihrer Intention nach auslegen« werde und daß er nicht »davor zurückschreke«, »phänomenologische Texte anhand phänomenologiefremder Kriterien zu erhellen«. <sup>7</sup> Für Merleau-Ponty gilt, was er schon 1945 kurz und bündig zum Ausdruck gebracht hat: »Phänomenologie ist zugänglich nur in phänomenologischer Methode« <sup>8</sup> – und diese Methode bedeutet für ihn besonders zu Anfang seiner philosophischen Laufbahn Arbeit an den wissenschaftlichen Fakten der Psychologie. Daß angesichts dieser Art der Integration Husserlscher Gedanken in das eigene Philosophieren die Konturen zwischen Husserl und Merleau-Ponty sich zuweilen verwischen, dieser Sachlage ist sich der Nachdenker Husserls sehr wohl bewußt. Er formuliert den Sachverhalt 1959 explizit in dem Aufsatz *Der Philosoph und sein Schatten*, den er anläßlich der hundertsten Wiederkehr des Husserlschen Geburtstags veröffentlicht und der als Merleau-Pontys Credo der Phänomenologie gelesen werden kann. <sup>9</sup> Gleich im zweiten Satz führt Merleau-Ponty aus, daß gerade wenn man Husserl viel verdanke, man zugleich außerstande sei, »genau zu erkennen, was eigentlich

---

sich doch die Einschätzung, daß die »Franzosen [...] sich schwer [tun] mit ihrem eingeborenen Cartesianismus.«

<sup>7</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, in: ders., *Vorlesungen I*, aus dem Französischen übers. und eingef. durch ein Vorwort von Alexandre Métraux, Berlin/New York 1973, S. 131–226, hier: S. 133/3 (frz. Paris 1951)

<sup>8</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 4/II

<sup>9</sup> Es ist freilich darauf zu verweisen, daß diese Schrift in die späte Schaffensphase Merleau-Pontys gehört und dementsprechend das Phänomenologieverständnis wiedergibt, wie es sich besonders in dem Fragment gebliebenen Nachlaßband *Das Sichtbare und das Unsichtbare* ausdrückt. Gleichwohl gelten die oben angeführten Äußerungen auch für den Merleau-Ponty der *Phänomenologie der Wahrnehmung*.



ihm gehöre«.<sup>10</sup> Doch so nah Merleau-Ponty auch Husserl immer stand, und so sehr der Leser in seinen Schriften immer wieder an Husserlsche Gedankengänge erinnert wird, so sehr unterscheidet sich der französische Denker von seinem deutschen Vordenker. Merleau-Ponty philosophiert, wie bereits der Titel des genannten Aufsatzes von 1959 anzeigt, mit Absicht aus dem Schatten Husserls, aus dem Schatten und den dunklen Rändern der offiziellen Phänomenologie. Der Schatten nämlich ist ausgezeichnet: Er konnte nur Schatten werden durch die Phänomenologie. Husserls Denken wirft nicht nur Licht in vergessenes oder übersehenes Terrain, es schattet zugleich neue Gebiete ab, die zuvor noch nicht einmal im Dunklen liegen konnten. Diese Zonen sind selbst nur indirekt, im Ausgang von dem noch Unbedachten und im Durchgang durch die phänomenologische Methode zu begreifen. Zudem zeigt Merleau-Pontys Sprachspiel mit Licht und Schatten, daß die Phänomenologie selbst nicht vollständig transparent ist, sondern ihr ein Grad an Unvollständigkeit zukommt, der sich z. B. darin ausdrückt, daß die Leistung der phänomenologischen Reduktion nie vollständig durchgeführt werden kann.

Wenn Simone de Beauvoir 1963, zwei Jahre nach dem Tod Merleau-Pontys, im Rückblick schreibt, daß dieser »eine Vorliebe für Nuancen« hatte, so bestätigt sie insbesondere den Unterschied zu Sartre, der im Vergleich zu Merleau-Ponty hastig durch die philosophischen Probleme eilt, ohne sich um die Details zu sorgen; wenn die Gefährtin Sartres dann aber fortfährt und ausführt, daß Merleau-Ponty »sich mehr für die Randbezirke des Denkens, für die dunklen Seiten des Daseins als für den festen Kern«<sup>11</sup> interessierte, so trifft sie genau

<sup>10</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Der Philosoph und sein Schatten* (1959), in: ders.: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, hrsg. und übers. von Hans Werner Arndt, Hamburg 1984, S. 45–67, hier: S. 45/201 (die Seitenangabe des französischen Textes bezieht sich auf den Sammelband *Signes* (1960) von Merleau-Ponty).

<sup>11</sup> Simone de Beauvoir, *Der Lauf der Dinge* (1963), übers. von Paul Baudisch, Reinbek bei Hamburg 1970, S. 67. Vgl. hierzu beispielsweise das Urteil eines Zeitgenossen Schellers zu dessen Philosophie: Paul Menzer, *Deutsche Metaphysik der Gegenwart*, Berlin 1931, S. 78: »Vor allem war er [Scheler] in einzigartiger Weise mit den geistigen Strömungen der Gegenwart verbunden, er hatte eine eigentümliche Witterung für das, was in einer bestimmten Lage gesagt werden mußte, man kann geradezu sagen für das Sensationelle. Ideen aus dem Moment geboren und vielleicht von kurzer Lebensdauer. Die Kritik ist seinen Gedanken gegenüber in schwieriger Lage, da ein früher Tod ihn an der Vollendung seines Werkes hinderte. So wie sie ausgesprochen sind, bestehen sie kaum vor einer schärferen Prüfung.«

den Punkt: Merleau-Ponty philosophiert auf die Phänomenologie zu; er philosophiert nicht im Ausgang von einem unbekümmerten, reduzierenden phänomenologischen Ich, sondern er sucht von den unwägbar, gleichzeitig aber grundlegenden faktischen Vollzügen her, die Möglichkeit der Phänomenologie als einer der Wirklichkeit nachfolgenden und diese aufhellenden Denkweise zu etablieren.

Diese Vorgehensweise findet sich 1934 bereits angedeutet in einem Verlängerungsantrag eines Stipendiums, das Merleau-Ponty 1933 gewährt wurde. 1934, als er 26jährig auch seine beiden Doktoratsthemen einreicht – *La nature de la perception* und *Le problème de la perception dans la phénoménologie et dans la »Gestaltpsychologie«* –, begründet Merleau-Ponty die herausgehobene Stellung der Phänomenologie: Sie zeichne sich gegenüber der traditionellen Philosophie dadurch aus, daß sie erstens eine Grundlegung der Erkenntnistheorie liefert, die von den kritizistischen Ansätzen, die eine Erkenntnistheorie postulieren, verschieden ist; und zweitens sei es die phänomenologische Reduktion, die es gestattet, die psychologischen Grundbegriffe im Terrain der Psychologie selbst aufzuklären, ohne in einen Psychologismus zu verfallen und ohne die Psychologie durch die Phänomenologie ersetzen zu wollen.<sup>12</sup> Derartige Ankündigungen bleiben für Merleau-Ponty in den kommenden Jahren keine bloßen Versprechen. In einer beeindruckenden Manier bearbeitet er die psychologische Literatur seiner Zeit. Dabei kam ihm eine sozusagen philosophische, wenn nicht gar phänomenologische Neuorientierung der Psychologie, wie er sie in der Gestaltpsychologie, aber auch in anderen psychologischen Schulen vorfand, zu Hilfe.

Erinnert sei hier z. B. an die Überlegungen Paul Schilders in seiner 1923 erschienen Schrift *Das Körperschema*, auf die auch Scheler im Vorwort zur dritten Auflage des *Formalismus* verweist, wenn er auf den Umstand aufmerksam macht, daß gerade der *Formalismus* bis in die Psychologie hinein gewirkt hat (GW II, 24). Schilder plädiert für eine fruchtbare Aufnahme unterschiedlicher psychologischer Strömungen; und es ist seiner Ansicht nach irrig zu meinen, Phänomenologie und Psychoanalyse müßten bei der Lösung pathologischer Organ- oder Gehirnstörungen »abseits stehen«. Schilder ist gegenüber assoziationspsychologischen Ansichten seiner Zeit der Auffassung, »daß die Lehre vom Organismus sich [besser] einfügen

<sup>12</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble 1989, S. 21 ff.

läßt in eine psychologische Betrachtungsweise, welche das Leben und das Ich als Ganzes sieht«. <sup>13</sup> Schließlich kann Schilder darlegen, daß eine adäquate Beschreibung des Phantomglieds – ein paradigmatisches Beispiel für Merleau-Ponty, die Grundkategorien seiner Philosophie herauszustellen <sup>14</sup> – nur möglich ist, wenn mit den Kategorien von Wahrnehmungs- und Bedeutungsintention gearbeitet wird und nicht mit den traditionellen Begriffen von Reiz und Empfindung. <sup>15</sup> Auf derartige Überlegungen stößt Merleau-Ponty in der psychologischen Literatur. Es handelt sich um phänomenologische Ansätze, die z. T. zumindest von Scheler initiiert wurden und die sich bereits in psychologischen Forschungen niedergeschlagen haben. Von hier aus führt Merleau-Pontys Weg zurück zur Philosophie resp. Phänomenologie, indem er die z. T. noch unklaren Begriffe der Psychologie aufklärt und gleichzeitig die phänomenologischen Ansätze zurückbezieht auf die faktische Forschungsarbeit.

1935 publiziert Merleau-Ponty – zu jener Zeit war er Repetitor an der École Normale Supérieure – seine erste kleine akademische Schrift. Es handelt sich um eine Besprechung der französischen Übersetzung von Schelers *Ressentiment im Aufbau des Moralen*, die 1933, also mehr als 20 Jahre nach der deutschen Publikation, in Paris erschien. <sup>16</sup> Merleau-Pontys kundige und umfangreiche Auseinandersetzung mit Schelers Aufsatz besitzt weniger den Charakter einer Kritik, die voraussetzen darf, daß der zu kritisierende Gegenstand – also der phänomenologische Ansatz Schelers – bereits wohlbekannt

<sup>13</sup> Paul Schilder, *Das Körperschema. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des eigenen Körpers*, Berlin 1923, S. 1 f. Ähnlich argumentiert auch Rümke – auf den Scheler ebenso verweist – mit Blick auf den Jasperschen und Schelerschen Begriff der Phänomenologie; Henricus Cornelius Rümke, *Zur Phänomenologie und Klinik des Glücksgefühls*, Berlin 1924: »Die phänomenologische Bearbeitung erwies sich als eine durchaus notwendige Vorarbeit beim Bestreben, die klinisch beobachteten Glückssyndrome näher zu charakterisieren.« (S. III) »Eine sehr merkwürdige und wie ich glaube für weiteres Studium ergiebige Analyse des Glücksgefühls gibt der Philosoph Max Scheler in seinem Buche ›Der Formalismus in der materiellen [sic!] Wertethik.« (S. 7, vgl. S. 7 ff., S. 96 f.).

<sup>14</sup> Vgl. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 100–114/92–105.

<sup>15</sup> Schilder, *Das Körperschema*, a. a. O., S. 29.

<sup>16</sup> Die zuerst in der Zeitschrift ›La Vie Intellectuelle‹ abgedruckte Rezension ist neuerdings wieder leichter zugänglich in einem Sammelband früher Schriften Merleau-Pontys; vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Christianisme et Ressentiment. Compte rendu de la traduction française de l'ouvrage de Max Scheler ›L'Homme du ressentiment‹*, in: ders., *Parcours. 1935–1951*, mit einführenden Bemerkungen zusammengestellt von Jacques Prunair, Paris 1997, S. 9–33.



sei. Eher darstellend und an einigen Stellen auch die phänomenologische Methode Husserls und Schelers explizierend und dem französischen Publikum vorstellend offeriert Merleau-Ponty den Inhalt der Schelerschen Schrift. In einer Fußnote fragt sich der Autor, warum eine derartig lange Zeit vergehen mußte, bis Schelers Text ins Französische übersetzt wurde.<sup>17</sup> Merleau-Ponty gibt darauf keine Antwort, doch zeigt seine Rezension, warum er an Scheler interessiert ist. In Schelers Denken findet er eine Phänomenologie, die die phänomenologische Methode auf psychologische Fragestellungen anwendet und mittels einer Wesensuntersuchung ein von Idealismus und Empirismus verschiedenes Beschreibungsmodell am Faktum, dem Faktum der Erlebnisse aufzeigt.<sup>18</sup> So verteidigt Merleau-Ponty Scheler beispielsweise gegen idealistische Einwände, indem er aufzeigt, daß eine vollständige Definition des reinen Denkens, wie sie der Idealismus anstrebt, der Philosophie zwar eine gewisse Transparenz verleihe, dieser Ansatz aber auch dazu führe, daß die Philosophie nicht mehr erkennen kann, was *ist*, wenn sie allein einem reinen Denken nachspürt.<sup>19</sup>

In Merleau-Pontys 1938 abgeschlossenem, aber erst 1942 publiziertem Werk *Die Struktur des Verhaltens* findet sich noch eine Anspielung auf Schelers Schrift über das Ressentiment.<sup>20</sup> Doch Merleau-Ponty beschränkt sich zu jenem Zeitpunkt nicht mehr auf die zuvor rezensierte Schelersche Publikation, er bezieht sich zugleich auf den *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, die *Wissensformen und die Gesellschaft* und die *Stellung des Menschen im Kosmos*. Und in seinem Magnum opus, der 1945 erschienenen

<sup>17</sup> Vgl. Merleau-Ponty, *Christianisme et Ressentiment*, a. a. O., S. 17 in Fn. 18. Später, 1955, wird in der von Merleau-Ponty und Sartre betreuten Reihe ›Bibliothèque de philosophie‹ Schelers *Formalismus* in einer Übersetzung von Maurice de Gandillac erscheinen.

<sup>18</sup> Vgl. Merleau-Ponty, *Christianisme et Ressentiment*, a. a. O., S. 17 f., 32 f.

<sup>19</sup> Vgl. Merleau-Ponty, *Christianisme et Ressentiment*, a. a. O., S. 33. Dieses Argument taucht in den folgenden Schriften Merleau-Pontys immer wieder auf, und es begründet seine Forderung, die Transzendentalphilosophie als sozusagen einzig richtige Variante des Idealismus wieder rückzubinden an die faktische Erfahrung, aus der sie auch allererst entstehen konnte. Nicht soll das Wirkliche dem Möglichen nachfolgen; vielmehr gründet das Mögliche im Wirklichen.

<sup>20</sup> Vgl. den Hinweis von Bernhard Waldenfels auf S. 206 in Fn. (a), in: Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens* (1942), aus dem Französischen übers. und eingef. durch ein Vorwort von Bernhard Waldenfels, Berlin/New York 1976 (in der französischen Ausgabe vgl. S. 194.).



*Phänomenologie der Wahrnehmung*, nennt er neben den bereits angeführten Schriften des weiteren die französische Übersetzung der *Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* und die 1927/28 im ›Philosophischen Anzeiger‹ publizierte Schelersche Arbeit *Idealismus-Realismus*.

Es kann nach dem bisher Ausgeführten nicht mehr verwundern, daß sich Merleau-Ponty in den beiden großen Werken von 1942 und 1945 auf die Schelersche Kritik an einem positivistischen oder empiristischen Empfindungs- resp. Reizbegriff beruft und Teile der Schelerschen Wahrnehmungsbeschreibungen übernimmt. Merleau-Ponty stimmt mit Scheler darin überein, daß eine reine und bestimmte Empfindung, wenn überhaupt, dann nur in einer späten Lebensphase »auf eine *annähernde* Realisierung der *Idee* der Empfindung« zulaufe<sup>21</sup> – die reine Empfindung ist somit kein Faktum, sondern eine bloße Idee. Und nicht anders verhält es sich mit dem Begriff der Qualität, von dem Merleau-Ponty sagt, daß ein reines *quale* uns nur gegeben sein könne, »wäre die Welt ein Schauspiel und der eigene Leib ein Mechanismus, von welchen beiden ein uneteiligter Geist bloß Kenntnis nähme«. <sup>22</sup> Und bei Scheler heißt es, daß derartige Theorien, »im Grunde nur *aus der älteren mechanischen Naturansicht geschlossen* waren« (GW VIII, 323).

In Übereinstimmung mit Schelers Ansichten kommt Merleau-Ponty auch auf dessen Untersuchungen im dritten Abschnitt des *Formalismus* – ›Materiale Ethik und Erfolgsethik‹ – zu sprechen, die u. a. eine phänomenologische Fundierung des Reizbegriffs beinhalten. <sup>23</sup> Merleau-Ponty und Scheler stimmen hinsichtlich der Ablehnung des »prinzipiellen Irrtums« überein, dem Organismus als Korrelat eine tote Natur gegenüberzustellen und die Umwelt als bloße Vorstellung anzusehen (GW II, 168). Die traditionelle und philosophisch wirksame, nach Schelers Ansicht gleichwohl aber »mythologische«

<sup>21</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 30/19, vgl. auch S. 375/370f.; das Zitat Schelers findet sich in Schelers *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926), GW VIII, 426. Zur Analyse von Halluzinationen und Illusionen vgl. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 40f./28, 45/33, 433/435; und Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, a. a. O., S. 238/222. An diesen Stellen bezieht sich der französische Philosoph positiv auf Schelers *Idole der Selbsterkenntnis* und *Die Wissensformen und die Gesellschaft*.

<sup>22</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 75/64.

<sup>23</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 371/371; vgl. GW II, 165 ff.

Differenzierung des Geistes in Verstand und Sinnlichkeit (GW II, 175, 259) ist angesichts der tatsächlichen Wahrnehmungen nicht mehr haltbar; dieser Dualismus, so fordern Scheler und Merleau-Ponty einmütig, ist zugunsten einer dynamischen Beziehung eines Organismus zu seiner Umwelt resp. Milieuwelt zu ersetzen (GW II, 168).<sup>24</sup>

Diese Aufnahme und Integration Schelerscher Untersuchungen in das Projekt Merleau-Pontys gründet in der gemeinsamen Frontstellung der beiden Autoren gegenüber bloß empiristischen oder rein idealistischen Ansätzen.<sup>25</sup> Die meisten psychologischen, aber auch philosophischen Versuche, die Wahrnehmung zu erklären, verkennen die Komplexität leiblichen Verhaltens, wenn Teile des Verhaltens isoliert werden und eine an der Physik orientierte kausale Verbindung der Teile zueinander postuliert wird.<sup>26</sup> Die Wahrnehmung, so Scheler und Merleau-Ponty, öffnet sich demgegenüber bereits im Vorgriff mittels einer ihr inhärenten Bedeutungsintention den Reizen, das Verhalten ist eingebettet in Milieus resp. Strukturen, und das Verhältnis des Menschen zur Welt ist nicht das einer Abhängig-

<sup>24</sup> Vgl. des weiteren GW II, 251, wo Scheler ausführt, daß die Umwelt Dinge nicht als Reize gegeben sind. Scheler spricht (GW II, 154) auch davon, daß die Milieudinge einem »Zwischenreich« »zwischen unserem Perzeptionsinhalt und seinen Gegenständen und jenen objektiv gedachten Gegenständen angehören«. Es ist Merleau-Ponty, der immer wieder die Rede auf das Zwischenfeld oder Zwischenreich lenkt, aus dem heraus sich die Wahrnehmungsleistungen erst adäquat verstehen lassen. Und bezeichnend ist in diesem Kontext der Rekurs Merleau-Pontys auf die Rede Schelers von der »Kryptomechanik« der natürlichen Anschauung, die es aufzubrechen gilt: »Nichts ist schwerer zu wissen, als was wir eigentlich sehen. ›So steckt in der natürlichen Anschauung selbst schon eine Art ›Kryptomechanik‹, die wir gerade zerbrechen müssen, um zum phänomenalen Sein zu gelangen« [es folgt ein Verweis auf Schelers *Idole der Selbsterkenntnis*], oder eine Dialektik, durch die die Wahrnehmung sich vor sich selbst verbirgt«; vgl. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 82/71; das Zitat Schelers findet sich in *Die Idole der Selbsterkenntnis* (1912), GW III, 272.

<sup>25</sup> So schreibt z. B. Merleau-Ponty: »Der Intellektualismus lebt von der Widerlegung des Empirismus, und zumeist bedient er sich der Berufung auf das Urteil, um der Möglichkeit einer Zerstreuung aller Empfindungen entgegenzutreten«; Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 53/40. Und er verweist auf die Schelersche Formulierung: »... die *Humesche Natur* bedürfte eines *Kantischen Verstandes*, um zu existieren; und der *Hobbesche Mensch* bedürfte einer *Kantischen praktischen Vernunft*, sofern sich beide dem Tatbestande der natürlichen Erfahrung wieder annähern sollen«; vgl. GW II, 85.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu z. B. GW II, 72, 85, wo Scheler gegen die »mythologische Annahme« argumentiert, ein Chaos von Empfindungen sei gegeben, das erst mittels einer synthetischen Leistung zu einem Kosmos der Erfahrung geformt werden müsse.

keit, aber auch nicht das einer Beherrschung, sondern in einem ersten Sinne das einer leiblichen Verankerung.<sup>27</sup>

So sehr Merleau-Ponty auch in diesen Problemfeldern den Schelerschen Untersuchungen folgen kann, so wenig bezieht er sich auf die Ausführungen Schelers zum Begriff der Person. Wenn auch dem Leser der *Phänomenologie der Wahrnehmung* bald klar wird, daß die Prädikate wie z. B. ›reine Aktualität im Erlebnisvollzug‹ und ›Gegenstandsunfähigkeit‹, die Scheler im *Formalismus* dem Akt resp. der Person zuschreibt, von Merleau-Ponty dem Leib zugesprochen werden, so wird Scheler dennoch nicht explizit kritisiert. Die Kritik reicht Merleau-Ponty in seiner bereits genannten Vorlesung *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie* nach. Merleau-Ponty ist zwischenzeitlich Professor für Kinderpsychologie und Pädagogik an der Sorbonne geworden, und er steht kurz vor der Berufung zum Philosophieprofessor an das Collège de France. In seiner letzten Vorlesung an der Sorbonne, der einzigen in jenen Jahren, in der ein philosophisches Thema wieder im Mittelpunkt steht,<sup>28</sup> kommt Merleau-Ponty auf das Verhältnis Husserls zu seinen ›Schülern‹ Heidegger und Scheler zu sprechen.

Merleau-Ponty zeigt sich hier verwundert, denn aus seiner Sicht versuchten Heidegger und Scheler eigentlich »früher als Husserl, nicht-rationale Elemente [...] in die Philosophie einzuflechten.« »Sie haben«, so Merleau-Ponty weiter, »die Analyse nicht nur der Erkenntnis, eines bei Husserl noch privilegierten Gebietes, sondern

<sup>27</sup> Vgl. z. B. GW II, 152: »Der Mensch ist nicht das passive Wesen, [...] das zuerst von den Dingen um es her Einwirkungen und daraus resultierende sinnliche Gefühlszustände erhalten müßte, um seinem Wollen einen Inhalt zu geben, der sich dann nach der Auswahl solcher Inhalte bestimmte, welche die größte Lust bereiten und am wenigsten Unlust. Diese sinnlichen Zustände sind fundiert und folgen erst auf die erlebten Widerstände [...], denen sein Wollen begegnet. Es ist das dynamische Verhältnis von ›Wirken und Leiden‹, ›Siegen und Unterliegen‹, von ›Überwinden und Nachgebenmüssen‹, das unserer praktischen Erfahrung *primärer Gehalt* ist. Und es ist nicht erst der Erfolg faktischen Tuns, sondern es sind die im reinen Wollen bereits (erfahrungsmäßig) erlebten Widerstände, welche die Absichtsinhalte des Tunwollens bestimmen.« Vgl. ebenso GW II, 146 ff., wo Scheler die Bewegungsintention als in einem gewissen Sinne unabhängig von der Bewegungsempfindung herausstellt.

<sup>28</sup> Merleau-Ponty verweist in den Jahren an der Sorbonne, in denen er zumeist psychologische Fragestellungen erörtert, zuweilen noch auf Scheler; vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*, hrsg. und mit einem Vorwort versehen von Bernhard Waldenfels, aus dem Französischen von Antje Kapust, mit Anmerkungen von Antje Kapust und Burkhard Liebsch, München 1994, S. 52, 57, 59, 61 ff.



auch der ›Logique du cœur‹, wie Scheler sagt, und des ›In-der-Welt-Seins‹, wie Heidegger sich ausdrückt, willentlich in Angriff genommen.«<sup>29</sup> Man könnte Merleau-Ponty zufolge also vermuten, daß Scheler bereits im *Formalismus* den späten Husserl der Lebensweltanalysen vorwegnimmt. Doch nichts dergleichen findet sich bei Scheler. Heidegger wie Scheler, so der Vorwurf Merleau-Pontys, bleiben philosophisch naiv und sind nicht naiv in einem guten phänomenologischen Sinne. Scheler ist philosophisch naiv hinsichtlich der Behauptung im *Formalismus*, eine materiale Wertethik könne »von gegenständlicher Erfahrung (erst recht von der Erfahrung der *Wirkung* der Gegenstände auf das Subjekt) völlig unabhängig« sein (GW II, 61 f., vgl. 166). Auch ist er in einem negativen Sinne naiv, wenn er an einer anderen Stelle ausführt, daß es im Wesen der phänomenologischen Analyse liege, »von den spezifischen Organisationen der Aktträger und den Wirklichkeitssetzungen der Gegenstände abzusehen, um herauszuarbeiten, was im Wesen dieser Aktarten und ihrer Materien gründet«, und somit die Phänomenologie »von aller Psychologie und Anthropologie so verschieden« sei »wie die phänomenologische Analyse des Denkens von der Denkpsychologie« (GW II, 84). Dies alles ist für Merleau-Ponty noch keine radikale Philosophie,<sup>30</sup> da der Philosoph sich noch als Souverän seiner Gedanken zu überblicken vermag und eine »absolute Macht philosophischen Denkens«<sup>31</sup> einfordert, die, nach Merleau-Pontys Auffassung, prinzipiell jedoch nicht zu erreichen ist. Das »Postulat einer unbedingten philosophischen Intuition« scheint Scheler »keinerlei Schwierigkeiten zu bereiten.«<sup>32</sup> Ohne weiteres Nachdenken, so Merleau-Ponty, beharren Scheler wie Heidegger »auf der einfachen Gegensätzlichkeit von Philosophie und Humanwissenschaften«.<sup>33</sup> Im eigentlichen und positiv-phänomenologischen Sinne naiv kann eine Philosophie aber nur dann sein, wenn der Philosoph im Philosophieren sich selbst bedenkt und an dem Faktum der leiblichen Veranke-

<sup>29</sup> Merleau-Ponty, *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, a. a. O., S. 186.

<sup>30</sup> Zum Begriff einer ›radikalen Reflexion‹ vgl. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 257/253: »Radikal ist erst eine Reflexion, die mich erfaßt im Begriff, die Idee des Subjekts und die Idee des Objekts zu bilden und zu formulieren, die den Ursprung beider Ideen zutage legt, die nicht allein operierende, sondern in dieser Operation ihrer selbst bewußte ist.«

<sup>31</sup> Merleau-Ponty, *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, a. a. O., S. 187.

<sup>32</sup> Merleau-Ponty, *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, a. a. O., S. 187.

<sup>33</sup> Merleau-Ponty, *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, a. a. O., S. 188.



rung in der Welt erkennt, daß – wie Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* formuliert – die »wichtigste Lehre der Reduktion« »die Unmöglichkeit der vollständigen Reduktion«<sup>34</sup> ist – und dies heißt die Unmöglichkeit, sich vollständig aus der leiblichen Weltverankerung zu lösen.

Merleau-Ponty achtet Schelers weitreichende Aufnahme psychologischer und soziologischer Fakten; im einzelnen wird er kaum einer der durchgeführten Wahrnehmungsanalysen in Zweifel ziehen. Jedoch verkennt Scheler in den Augen Merleau-Pontys die Funktion seiner Wesensanalysen. Sie können nicht im Dienst einer letztgültigen philosophischen Transparenz stehen, ob diese nun wie der Idealismus ein reines Ich oder wie Scheler einen Kosmos von Werten entdeckt. Werte und Wesen verdanken ihre Existenz vielmehr dem Faktum des Menschseins und müssen auf dieses Faktum auch wieder zurückbezogen werden. »Wie Netze vom Meeresgrund« – so Merleau-Ponty – »das zuckende Leben der Fische und Algen ans Licht heben, so müssen die Wesen Husserls [und man könnte hinzufügen: die Werte Schelers] in sich die Erfahrung in all ihren lebendigen Bezügen einfangen.«<sup>35</sup>

Merleau-Ponty vermutet bei Scheler noch Reste idealistischen Denkens, gegen die Scheler nicht radikal genug vorgegangen ist. Eine ähnliche Kritik an Scheler findet sich in Ernst Blochs 1935 erschienener Schrift *Erbschaft dieser Zeit*: Der »feudale Idealismus« der Schelerschen Wert- und Wesensanalysen, wie Bloch sich ausdrückt, enthülle allenfalls eine interessante, jedoch keine echte Person.<sup>36</sup>

Vielleicht jedoch stand Scheler Merleau-Ponty hinsichtlich der Relation zwischen Personalität und Leiblichkeit näher, als dieser vermutete. Dies soll im folgenden untersucht werden, indem insbesondere Merleau-Pontys Ausführungen in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* und Schelers Untersuchungen im *Formalismus* zugrunde gelegt werden.

<sup>34</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 11/VIII.

<sup>35</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 12/X. »Der notwendige Durchgang durchs Wesen bedeutet nicht, daß es zum Gegenstande der Philosophie wird, sondern im Gegenteil, daß unsere Existenz so gänzliche benommen ist von der Welt, daß sie nicht im gleichen Moment, in dem sie der Welt sich zuwirft, sich selbst als solche zu kennen vermag, es vielmehr, um ihre Faktizität selbst zu erkennen und uns zuzueignen, des Feldes der Idealität bedarf« (S. 11 f./IX).

<sup>36</sup> Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (1935), in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 4, Frankfurt/M. 1977, S. 304 f.

## II. Die Wirklichkeit des Leibes und die Möglichkeit der Person

Die offensichtlich durch die zeitliche Differenz bedingten Unterschiede zwischen Scheler und Merleau-Ponty sollen im Verlauf der folgenden Darstellung, die auf der Suche nach Berührungspunkten zwischen beiden Denkern bezüglich der Frage nach der Personalität ist, nicht überdeckt werden. Sie müssen in Rechnung gestellt und fixiert werden; sie dürfen aber nicht voreilig, bevor die eigentliche philosophische Frage formuliert ist, als Argument benutzt werden. Die Unterschiede resultieren z. T. aus der phänomenologischen Perspektive selbst. Es ist evident, daß eine Phänomenologie, die die *Logischen Untersuchungen* zur Grundlage hat, anders an die Fragestellungen herangeht als ein Philosophieren, das sich auf die *Ideen* oder auf die *Krisis der europäischen Wissenschaften* beruft. Merleau-Ponty stützt sich im wesentlichen auf die Spätschriften Husserls, die eine transzendentalphilosophische Grundlegung der Phänomenologie im Ausgang von der Lebenswelt intendieren. Er greift dementsprechend auf den umgedeuteten transzendentalen Ansatz Husserls zurück,<sup>37</sup> wie er auch die Notwendigkeit einer genetischen Betrachtung nicht nur in Rechnung stellt, sondern sie geradezu mit der Hilfestellung Eugen Finks resp. Hegelscher Gedanken potenziert.<sup>38</sup> Scheler hingegen philosophiert im Ausgang von der eidetischen Philosophie und betont immer wieder, vielleicht auch zu häufig, eine reine und absolute Wesensanalyse.

Neben der Methode ist aber auch die einleitende Aufgabenstellung und Zielsetzung eine andere. Merleau-Pontys Absicht ist es, wie er gleich zu Anfang der *Struktur des Verhaltens* ankündigt, »ein Verständnis zu gewinnen von den Beziehungen zwischen dem Bewußtsein und der Natur – der organischen, der psychologischen oder selbst der sozialen Natur«<sup>39</sup>. Scheler hingegen kündigt im *Formalis-*

<sup>37</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 5/3: »Zurückgehen auf die ›Sachen selbst‹ heißt zurückgehen auf diese aller Erkenntnis vorausliegende Welt, von der alle Erkenntnis spricht und bezüglich deren alle Bestimmung der Wissenschaft notwendig abstrakt, signitiv, sekundär bleibt, so wie die Geographie gegenüber der Landschaft, in der wir zuerst lernten, was dergleichen wie Wald, Wiese und Fluß überhaupt ist.«

<sup>38</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 153 f./146 f.: »Die Rückkehr zu kausalem Denken und Naturalismus wird solange gerechtfertigt bleiben, [...] solange die Phänomenologie nicht zur genetischen Phänomenologie geworden ist.«

<sup>39</sup> Merleau-Ponty, *Struktur des Verhaltens*, a. a. O., S. 1/1; vgl. auch Merleau-Ponty,

mus eine wissenschaftliche Grundlegung der philosophischen Ethik an, die »im Geist eines strengen ethischen Absolutismus und Objektivismus« als Versuch einer in der Person fundierten und materialen Werten folgenden Ethik aufzufassen ist.<sup>40</sup> Und im Anschluß an das Vorhaben, den Personbegriff zu bestimmen und das Wesen der Person zu erfassen,<sup>41</sup> sucht Scheler zwischen Körper, Leib, Bewußtsein, Ich (empirisches und transzendentes Ich), Person und den dazugehörigen Korrelaten Grenzen zu ziehen (GW II, 157 f. in Fn. 1, 195, 334 ff.).

Demgegenüber besteht Merleau-Pontys Interesse nicht in erster Linie darin, eine Konzeption der Personalität im Unterschied zum Ich oder zum Leib zu entwickeln oder einen elaborierten Begriff der Person selbst aufzuzeigen.<sup>42</sup> Jedoch schweigt er sich hinsichtlich der philosophischen Frage nach der Personalität nicht aus. Bevor jedoch sinnvoll von »Person« gesprochen werden kann, ist es dem Autor der *Phänomenologie der Wahrnehmung* mehr als ein Anliegen zu erweisen, daß »der Leib, mit dem wir wahrnehmen, gleichsam ein natürliches Ich und selbst das Subjekt der Wahrnehmung ist.«<sup>43</sup> Die phänomenologische Analyse der leiblichen Verankerung in der Welt, wie Merleau-Ponty sie durchführt, entdeckt ein personales Sein als sekundäres Phänomen; die Analyse der Wahrnehmungserfahrung

---

Phänomenologie der Wahrnehmung, a. a. O., S. 185/180, wo er das Ziel seiner Untersuchungen gleichsam tiefer legt, indem er den Ausgangspunkt des Philosophierens im Vollzug der Akte in *statu nascendi* erkennt: »Unser beständiges Ziel ist die Aufklärung der primordialen Funktion, durch die wir Raum, Gegenstände und Werkzeuge für uns sein lassen und uns zu eigen machen, und die Beschreibung des Leibes als des Vollzugsortes dieser Zueignung.«

<sup>40</sup> Scheler, Der Formalismus in der Ethik, a. a. O., S. 9, 14.

<sup>41</sup> Eine sehr knappe Darstellung des Schelerschen Personalismus bietet Heinz Leonardy, Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines »phänomenologischen« Personalismus, Den Haag 1976, vgl. bes. S. 115–192.

<sup>42</sup> An diesem Punkt wurden z. T. die Unterschiede zwischen Scheler und Merleau-Ponty fixiert; vgl. Bernhard Lorscheid, Das Leibphänomen. Eine systematische Darbietung der Schelerschen Wesensschau des Leiblichen in Gegenüberstellung zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie, Bonn 1962, S. 130: »Obschon Merleau-Ponty mit dem nicht in Psychisches und Physisches aufzugliedernden Leiberleben sachlich die psychophysische Indifferenz des Leibes herausstellt, obschon er in dem Vergleich des in die Welt verflochtenen Leibes mit dem »Sich-zu-einer-Welt-Verhalten« des Tieres wohl die Tatsache berührt, daß der Leib Bezugszentrum für die Umwelt ist, gelangt doch auch er nicht [etwa im Gegensatz zu Scheler, wie der Autor meint] zur eigentlichen Erhellung des subjektiv erlebten Leibes.«

<sup>43</sup> Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, a. a. O., S. 243/239.



zeigt primär, »daß *man* in mir wahrnimmt, nicht, daß ich wahrnehme.«<sup>44</sup> Personale Akte greifen auf die Anonymität vorgängiger Wahrnehmungen zurück und schaffen neue Situationen, ohne sich jedoch von der Permanenz des Leibes je lösen zu können.<sup>45</sup> »Das eigentlich persönliche Existieren« ist in den Augen Merleau-Pontys, »ein je und je zeitweiliges, und sowie seine Flut sich zurückzieht, vermögen die in ihm gefaßten Entschlüsse dem Leben nur mehr einen gezwungenen Sinn zu geben.«<sup>46</sup> Dies bedeutet nicht, daß Merleau-Ponty eine bloß aktualistische Theorie der Person vertritt. Personale Akte sedimentieren sich im habituellen Leib und wirken dort als Stil des menschlichen Lebens fort. Man kann demgemäß Personalität bei Merleau-Ponty als die ausgezeichnete *Möglichkeit* des Menschen ansehen, die in seinem *wirklichen* Verhalten als Zur-Welt-sein mittels leiblicher Verhaltungen gegeben ist. Das Zur-Welt-sein selbst erlaubt es, die *Wirklichkeit* der natürlichen und leiblichen Verankerung in der Welt ständig zu einer kulturellen und sinnfälligen Verankerung hin zu übersteigen, ohne daß der Leib jedoch in einem absoluten Sinne je transzendiert werden könnte.

Auf einen ersten Blick scheint Scheler Merleau-Ponty z. T. zu-

<sup>44</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 253/249; vgl. S. 280/277.

<sup>45</sup> Vgl. dazu die bereits von Merleau-Ponty in der *Struktur des Verhaltens*, a. a. O., S. 197/186, geäußerten Vorbehalte gegenüber einer voreiligen Auffassung des Bewußtseins: »Da die Unterscheidung von sinnlichem Gehalt und apriorischer Struktur eine sekundäre Unterscheidung ist, berechtigt zwar in der Welt der Naturobjekte, von der das Erwachsenenbewußtsein Kenntnis hat, aber undurchführbar im kindlichen Bewußtsein, – da es bestimmte Arten von »materielem Apriori« [es folgt ein Verweis auf Schellers *Formalismus*] gibt, wandelt sich die Idee, die wir vom Bewußtsein zu bilden haben, von Grund auf. Man kann das Bewußtsein nicht mehr definieren als universale Funktion der Ordnung der Erfahrung, die all ihre Gegenstände den Bedingungen der logischen und der physischen Existenz unterwirft [...] und die ihre Spezifikation einzig der Mannigfaltigkeit der Gehalte verdankt.«

<sup>46</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 109/100. Die Bedeutung der Zeit für die Untersuchungen Merleau-Pontys wird ersichtlich, wenn er an gleicher Stelle ausführt: »Die Verschmelzung von Leib und Seele im Akt, die Sublimierung des biologischen Daseins zur persönlichen Existenz und der natürlichen Welt zur Kulturwelt empfängt ihre Möglichkeit wie auch ihre Gebrechlichkeit aus der Zeitstruktur unserer Erfahrung. Jede Gegenwart erfaßt letztlich durch ihre Horizonte unmittelbarer Vergangenheit und nächster Zukunft hindurch das Ganze aller möglichen Zeit; sie überwindet so die Zerstreuung der Augenblicke und vermag selbst der Vergangenheit noch erst ihren endgültigen Sinn zu geben, ja der persönlichen Existenz noch jene Vergangenheit aller Vergangenheiten anzueignen, die uns die Stereotypie des Organischen am Ursprung alles willentlichen Seins erraten läßt.«



zustimmen, um sich dann aber um so radikaler von ihm abzugrenzen. Scheler stellt bekanntlich heraus, daß die Person die »unmittelbar miterlebte *Einheit* des Er-Lebens« ist und »nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten«. <sup>47</sup> Diese Bestimmung der Person ergänzt Scheler durch eine strenge Abgrenzung vom Leib. Dem Autor des *Formalismus* gilt nämlich jede endliche Person als ein Individuum qua Person – »und auch nicht erst durch den Leib« (GW II, 371). So wie Personalität nach Scheler nur dem »wesenhaft vollsinnigen und mündigen Menschen« (GW II, 472) zukommen kann, so muß die Person als Person auch unabhängig vom Leib gedacht werden, wie auch das Ich des Erlebens vom Leib getrennt werden muß: »Auch einer faktischen, bestimmten Leiblichkeit oder gar eines bestimmten organischen Körpers bedarf das individuelle Erlebnis nicht zu seiner Identifizierung als dieses individuellen.« (GW II, 377) Und als wollte Scheler direkt gegen Merleau-Ponty argumentieren, führt er aus, daß das »mit Person Gemeinte« »dem Ich gegenüber etwas von einer *Totalität*« hat, »die sich selbst genügt« (GW II, 389), daß »der Leib *nicht* zur *Person-sphäre* und *Aktspähre*, sondern zur *Gegenstandssphäre* eines jeglichen ›Bewußtseins von etwas‹ und seiner Arten und Weisen gehört« (GW II, 397), um schließlich auszuführen, daß Personalität »Herr-

<sup>47</sup> Zum Begriff der Person vgl. GW II, 14: »[...] alle Werte [sind] den *Personwerten* unterzuordnen«; GW II, 50f.: »Denn die Person ist weder selbst ein Ding, noch trägt sie das Wesen der Dinghaftigkeit in sich, wie dies allen Wertdingen wesentlich ist. Als die konkrete Einheit aller nur möglichen Akte steht sie der ganzen Sphäre möglicher ›Gegenstände‹ [...] *gegenüber* [...]. Sie existiert nur im Vollzug ihrer Akte«; GW II, 103 in Fn. 1: »Person ist kontinuierliche Aktualität«; GW II, 371: »[...] daß nämlich Person *niemals* als ein *Ding* oder eine *Substanz* gedacht werden darf [...] Person ist vielmehr die unmittelbar erlebte *Einheit* des Er-lebens – nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten«; GW II, 382f.: »Person ist die *konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens*, die an sich [...] allen wesenhaften Aktdifferenzen [...] vorhergeht. Das *Sein der Person* ›fundierte‹ alle *wesenhafte verschiedenen Akte*«; GW II, 384: »Vielmehr steckt in *jedem* voll konkreten Akt die *ganze Person* und ›variiert‹ in und durch jeden Akt auch die *ganze Person*«; GW II, 385: »Da die Person ihre Existenz ja eben erst im *Erleben* ihrer möglichen *Erlebnisse* vollzieht, hat es gar keinen Sinn, sie in den gelebten Erlebnissen erfassen zu wollen [...] Vielmehr ist es die Person selbst, die, in jedem ihrer Akte lebend, auch jeden voll mit Eigenart durchdringt«; GW II, 389: »D.h. *zum Wesen der Person* gehört; daß sie nur existiert und lebt *im Vollzug intentionaler Akte*. Sie ist also *wesenhaft* kein ›Gegenstand‹«; GW II, 471: »[...] 1) Jede psychologische Objektivierung ist mit *Entpersonalisierung* identisch. 2) Person ist jedenfalls als Vollzieher intentionaler Akte gegeben, die durch die Einheit eines Sinnes verbunden sind«; vgl. auch GW II, 475.

schaft über den Leib« voraussetzt: »Das Phänomen der Personalität ist aber nicht nur auf den wesenhaft vollsinnigen und mündigen Menschen beschränkt, sondern auch nur auf solche Menschen, in denen die *Herrschaft über ihren Leib* unmittelbar in die Erscheinung tritt und die sich selbst unmittelbar als *Herren* ihres Leibes fühlen, wissen und erleben. [...] Wer vorwiegend in seinem Leibbewußtsein so lebt, daß er sich mit dessen Gehalt identifiziert, ist keine Person.« (GW II, 472)

Um diese Sätze adäquat zu verstehen, ist die Perspektive nachzuvollziehen, die Scheler einnimmt. Scheler sagt *nicht*, daß der *Mensch* prinzipiell nichts mit dem Leib zu tun hat, sondern er sagt, daß, wenn Personalität als Möglichkeit des Menschseins zum Thema wird, so muß dies als unabhängig von der faktischen Situation und Organisation des Menschen geschehen; denn es ist gerade das Charakteristikum des Menschen, sich über das Wirkliche zu erheben, indem er sich als Person zu begreifen vermag. Man würde – mit anderen Worten – das Phänomen der Personalität reduzieren und auch am Menschen vorbeigehen, würde Personalität einzig auf den konkreten Leib als Körper reduziert. Ähnliches konstatiert auch Merleau-Ponty, wenn er ausführt, daß personale Existenz sich nur *im Überstieg* aus der leiblichen Verankerung ergeben kann, daß der Keim der Personalität im Vollzug des Zur-Welt-seins zu suchen ist. Hier kommt die noch stumme Erfahrung zum Ausdruck ihres eigenen Sinnes.

Unter dieser Perspektive werden auch die Sätze Schelers verständlich, die in einem ersten Durchgang den zuvor angeführten Aussagen bezüglich der Unabhängigkeit der Person vom Leib zu widersprechen scheinen. Gleichzeitig nämlich gilt für Scheler, daß die Leiblichkeit im Sinne einer »materialen Wesensgegebenheit« »als Form der Wahrnehmung fungiert« (GW II, 397) und daß der »Zusammenhang von ›Ich‹ und ›Leib‹ selbst« ein »Wesenszusammenhang« (GW II, 402) ist. Und dies wird noch einmal deutlich von Scheler unterstrichen durch die Aussage, »daß wir durchaus nicht erst durch ›Erfahrung‹ [...] ›lernen‹ müssen, daß wir *keine Engel* sind, sondern einen Leib besitzen« (GW II, 401). Diese Aussagen blieben unverständlich, faßte man die zuvor angeführten Sätze Schelers zur *Person* als Aussagen über den *Menschen*. Der Wesensbegriff der Person ist unabhängig vom Wesensbegriff des Menschen, gerade weil Person und Mensch einen Wesenskern teilen: Der Mensch »ist ein Ding, das *sich selbst und sein Leben und alles Leben transzendiert*.

Sein Wesenskern – abgesehen von aller besonderen Organisation – ist eben jene Bewegung, jener geistige Akt des Sichtranszendierens!« (GW II, 293)

Im Resumé dieser Gedankengänge ergibt sich, daß Scheler den *Menschen* als ein sich über seine leibliche und milieubedingte Verfaßtheit transzendierendes Wesen begreift und daß der Mensch sich in diesem Überstieg unabhängig vom Faktum des Leibes zu seiner Personalität als Einheit *aller* Akte hin zentrieren kann. Der Mensch ist das Wesen, das sich im Vollzug seiner Akte, wie Scheler 1928 in der *Philosophischen Weltanschauung* sagen wird, zur Person »nur [!] aktiv sammeln kann« (GW IX, 83), ohne eine letzte Gegenständlichkeit oder Zuständlichkeit in einer Personensubstanz je erreichen zu können. Personalität kommt dem Menschen demnach als Aufgabe zu, ohne daß jedoch eine objektivierte Person je erreicht werden könnte.<sup>48</sup> In diesem Sinne nähert sich Scheler Merleau-Pontys Auffassung bis auf die Tatsache, daß Merleau-Ponty erstens dem Leib weitgehendere Fähigkeiten zuspricht und er zweitens die Rede von Gott und Welt, die Scheler insbesondere mit der Person verknüpft, vermeidet.

Hinsichtlich der Fähigkeiten, die Merleau-Ponty dem Leib zuspricht, ist zu sagen, daß der französische Phänomenologe tatsächlich in seinen Forschungen zu zeigen vermag, daß dem Leib als handelndem Leib mehr zuerkannt werden muß als Scheler vermutet. Merleau-Ponty lehnt die berühmte Schelersche Differenzierung zwischen ›Seele‹, ›Körperleib‹, ›Ich‹ und ›Leib‹ auf der einen Seite und den dazugehörigen Korrelaten ›Leiblich‹, ›toter Körper‹, ›Außenwelt‹ und ›Umwelt‹ auf anderen Seite als strikte und endgültige – nicht jedoch als funktionale – Trennungen ab, weil er in seinen Untersuchungen aufzeigen kann, daß diese Differenzen – sowohl in vertikaler Hinsicht auf die Stufen als auch in horizontaler Hinsicht auf

<sup>48</sup> Vgl. auch Schelers *Tod und Fortleben* (1913/14), GW X, 46 f.: »Was gehört zum Wesen der Person, wenn im Sterbensakt der Leib aufhört zu sein – zur Person als der selbst noch aktuellen, konkreten Einheit aller Akte, zur Idee dieses einheitlichen, konkreten Tatfaktors, der an keine sog. ›Substanz‹ angeheftet werden darf? Ich antworte: Es gehört dann zum Wesen der Person genau das nämliche, was zu ihrem Wesen gehörte, als der Mensch lebte – nichts Neues also –: daß so, wie sich während des Lebens ihre Akte ›hinausschwangen‹ über die Leibzustände, sich nun sie selbst auch hinausschwinge über ihres Leibes Zerfall. Und nur dieses Schwingen, dieses Fort- und Hinausschwingen, dieser dynamische Actus, der zu ihrem Wesen gehört – er allein wird und muß im Sterben das volle Erleben und Sein der Person sein.«



die Korrelate – im faktischen Verhalten des Eigenleibes ineinander übergehen resp. die Unterschiede im leiblichen Verhalten selbst gründen. Doch eine derartige Auffassung führt nicht dazu, daß die Dignität der persönlichen Existenz bei Merleau-Ponty dadurch gefährdet würde. Ganz im Gegenteil: Wenn bereits dem leiblichen Verhalten beispielsweise die Konstitution von Subjektivität und Objektivität zugesprochen werden kann,<sup>49</sup> so kann erst die personale Existenz diese zur Aussprache ihres eigenen Sinnes bringen. – Anders aber steht es mit der von Scheler der Person als Korrelat zugeordneten Welt.

### III. Die Welt als Korrelat der Person und der Mensch als Gottsucher

Die vorigen Ausführungen thematisierten den Begriff der Person als *anthropologisches* Radikal im Kontext einer phänomenologischen Analyse des Menschseins. Hiervon unterscheiden kann man einen *metaphysischen* Begriff der Person, der über den genuin anthropologischen Kontext hinausreicht. Erkennbar wird dieser metaphysische Ansatz, wenn Scheler der Person als Sachkorrelat die Welt im Gegensatz zur Umwelt zuordnet. Hier, und nicht in der Auffassung von Person und Leib, liegen die entscheidenden Thesen, die Scheler von Merleau-Ponty trennen.

Erst der Person kann nach Schelers Ansicht im Unterschied zum Ich oder zum Leib, dem eine Umwelt gegeben ist, eine Welt als Korrelat zugesprochen werden, die alle Umwelten umgreift. Diese Welt aber ist die Welt *einer* Person, nicht die aller Personen. Erst mit

<sup>49</sup> In diesen Kontext gehört Merleau-Pontys Beispiel, das er von Husserl übernommen hat, daß die Berührungen der rechten Hand durch die linke Hand und umgekehrt im Keim die Kategorien von Subjektivität in sich tragen. Scheler kommt selbst auf dieses Beispiel zu sprechen, jedoch diskutiert er es einzig unter dem Gesichtspunkt der Identität des Eigenleibes, nicht unter dem der Etablierung kategorialer Begriffe; vgl. GW II, 399: »Mag es auch eines *Lernens* und einer allmählichen ›Entwicklung‹ bedürfen, die rechte Hand, deren Sein, Gestalt, Fingerbewegung ich als Bestandteil meines inneren Leibbewußtseins besitze und in der es mir z.B. jetzt ›weh‹ tut, als *dasselbe Ding* zu nehmen, das ich jetzt mit der Linken befühle und dem mein optisches Bild entspricht [...], so betrifft dieser Lernprozeß doch immer nur 1. die Zuordnung der sich *entsprechenden Teile* der ›Seiten‹ des einen ›Leibes‹ [...], bei der die *unmittelbare Identität* des ganzen von außen und innen gegebenen Leib-Gegenstandes bereits *vorgegeben* ist [...].«



einem als konkreter Person mitgesetzten Gott<sup>50</sup> kann der Mikrokosmos der Personalwelt zu einem Makrokosmos einer einheitlichen und identischen Welt aller Personalwelten werden.

Zugleich aber qualifiziert Scheler den *Menschen* als »Gott-sucher«. Der Mensch ist als transzendierendes Wesen *nur* Träger einer Tendenz in »Richtung auf das Göttliche« (GW II, 296); innerhalb dieses Vollzugs kann er sich zur Person sammeln. Auf einer höheren Stufe, und hier scheidet sich der anthropologische vom metaphysischen Ansatz, muß diese Person, wie gesehen, mit dem Postulat eines Makrokosmos als Einheit aller konkreten Personalwelten zugleich Gott als eine konkrete Person mitsetzen.

Merleau-Ponty weicht an diesem Punkt von Scheler entscheidend ab. Die Welt ist kein Korrelat der Person; *der Mensch ist vielmehr als Mensch zur Welt*. Für Merleau-Ponty ist die Vorstellung phänomenologisch nicht ausweisbar, eine Person könne sich auf ihre Personalwelt oder einen Makrokosmos beziehen, wenn die Person als Einheit des Erlebens bestimmt wird. Hierfür können weder Anhaltspunkte in der faktischen Wahrnehmung gefunden werden noch ist eine derartige Ansicht durch phänomenologische Intuition zu erfassen. Die Hypothese Schelers ist aus der Sicht Merleau-Pontys eine bloße, nicht ausgewiesene Konstruktion. Phänomenologisch einsichtig ist einzig die Welt als Horizont, in dessen Atmosphäre sich der Mensch verhält, nicht jedoch als starres Korrelat. Deutlich wird dieses Problem bei Scheler, wenn er ausführt: »Nur die *Person* ist niemals ein ›Teil‹, sondern stets das *Korrelat* einer ›Welt‹: der Welt, in der sie sich erlebt.« (GW II, 392) Hierauf würde Merleau-Ponty antworten, daß die Person, wenn sie sich in einer Welt erlebt, freilich ein Teil derselben sein muß, Personalität aber nicht ausgezeichnet ist, durch das Sein in Differenz zu einer Welt, sondern durch das Sein *zu* einer Welt als Horizont.

Hinsichtlich der Personalität als anthropologischer Konstante stimmt Merleau-Ponty mit Scheler überein. Er würde sicherlich auch noch Scheler zustimmen können, wenn dieser den Menschen als *Gott-Sucher* beschreibt, ohne daß jedoch je Gott gesetzt oder im Be-

<sup>50</sup> Vgl. GW II, 396: »Und wer ›die‹ konkrete absolute Welt sagt und setzt, und dabei nicht seine eigene meint, der setzt auch die konkrete Person Gottes unweigerlich mit.« Scheler selbst verweist freilich im Vorwort zur dritten Auflage des *Formalismus* (GW II, 17) darauf, daß er die hier vorgestellten Ansichten nicht mehr teile und daß gerade seine anthropologischen Untersuchungen darüber Aufschluß geben werden.

zug auf den Makrokosmos mitgesetzt wird. Der These Schelers jedoch, daß sich *die Person* selbst wiederum einen Halt schaffen könne jenseits der menschlichen Sammlungsbewegung und leiblichen Verankerung, so wie Scheler dies zumindest insinuiert,<sup>51</sup> bestreitet Merleau-Ponty.

Merleau-Pontys Gründe hierfür liegen auf der Hand. Wenn die Person nichts anderes sein kann als die Einheit des Erlebens, so ist sie genau das und nichts weiter. Der Person kann gar kein Korrelat zugeordnet werden, wenn sie sich nicht selbst objektiviert, was aber nach Scheler eigentlich nicht möglich ist. Dies bedeutet nach Merleau-Ponty aber nicht, daß der Mensch oder die Person weltlos wären: Der Mensch als sich transzendierendes Wesen und als *Gottsucher*, trägt im Erleben selbst und stets den Keim der Welt, nämlich als Zur-Welt-sein, wie der *Terminus technicus* bei Merleau-Ponty heißt. Einen Makrokosmos oder eine Personalwelt kann der Mensch sich zwar als eine sich bewährende Hypothese bilden, jedoch immer nur eingedenk der Konstitutionsleistung des Zur-Welt-seins: »Das Problem der Welt, und zu allem Anfang das des eigenen Leibes, ist eben dies, daß *alles darin bleibt*.«<sup>52</sup>

Wieder anders verhält es sich mit dem *ethischen Personalismus* Schelers. Wenngleich Merleau-Ponty mit guten Gründen Schelers metaphysischen Personbegriff ablehnt, so stellt sich doch die Frage, ob die Ethik nicht einen Begriff der Person benötigt, der über die anthropologische Charakterisierung hinausreicht. Hierauf gibt Merleau-Ponty keine explizite Antwort. Der französische Denker scheint nur das auszuführen, was Friedrich Hebbel 1838 in seinen Tagebüchern zur Philosophie notiert hat. Hebbel skizziert kurz, daß die Philosophie eigentlich nur eine »höhere Pathologie« ist: »Es ist nicht nötig, daß alle Fragen beantwortet werden, es reicht bei den wichtigsten schon hin, wenn sie nur aufgeworfen werden.«<sup>53</sup> Freilich müssen sich Hebbel und Merleau-Ponty nicht nur fragen lassen, inwieweit denn eine Ethik ohne Antworten auskommen kann, sie müssen sich

<sup>51</sup> Vgl. GW II, 396: »[...] so ist auch alle Wesensgemeinschaft von individuellen Personen nicht in irgendeiner ›Vernunftgesetzmäßigkeit‹ oder einer abstrakten Vernunftidee gegründet, sondern allein in der möglichen Gemeinschaft dieser Personen zur Person der Personen, d.h. in der *Gemeinschaft mit Gott*. Alle anderen Gemeinschaften sittlichen und rechtlichen Charakters haben diese Gemeinschaft zum *Fundament*.«

<sup>52</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a.a.O., S. 233/230.

<sup>53</sup> Friedrich Hebbel, *Tagebücher*, Auswahl und Nachwort von Anni Metz, Stuttgart 1987, S. 58 (Nr. 1170 und 1171).

darüber hinaus auch fragen lassen, wie eine Ethik durch eine Pathologie begründet werden kann, wo doch die Ethik dafür sorgen sollte, daß der Mensch zumindest nicht allzu früh in die Hände des Pathologen gerät.

## Zwischen Thomas von Aquin und Kant.

### Max Schelers Augustinus-Rezeption

Im Sommersemester 1921 hielt Martin Heidegger in Freiburg i.Br. eine Vorlesung über: *Augustinus und der Neuplatonismus*. Wenige Monate zuvor erschien Max Schelers Werk *Vom Ewigen im Menschen*, das Heidegger interessiert gelesen hatte. Als Heidegger nun in einer knappen Einleitung zu seiner Vorlesung einen groben Überblick über die Geschichte des Augustinismus gab, beschloß er seine Ausführungen mit der abfälligen Bemerkung, daß das, was Scheler heute mache, lediglich eine sekundäre Übernahme des Augustinismus sei, »aufgeputzt mit Phänomenologie«.<sup>1</sup> Heidegger bezog sich mit seiner abfälligen Bemerkung eindeutig auf Schelers *Vom Ewigen im Menschen*, der darin im Vorwort zur ersten Auflage, datiert auf den 17. Oktober 1920, berichtet, daß er mit seiner Abhandlung »der Öffentlichkeit zum ersten Male einige Früchte der religionsphilosophischen Gedankenarbeit« übergebe, »die den Verfasser seit vielen Jahren beschäftigte – die ersten Fundamente des systematischen Baus einer »natürlichen Theologie«.« (GW V, 8). Diese ersten Fundamente einer *natürlichen Theologie* hielt Scheler »für gesicherter als die überlieferten und auch für geeignet, vom heutigen Menschen tiefer verstanden und besser gewürdigt zu werden als die traditionellen Systeme der Religionsbegründung, die entweder mehr auf Thomas von Aquin oder auf Kant und Schleiermacher beruhen« (GW V, 8). Über viele Jahre hinweg suchte Scheler damals nach einer Möglichkeit, zwischen den beiden Konfessionen und ihren traditionellen religionsphilosophischen Systemen zu vermitteln und orientierte sich dabei als Vermittler, wie er vorgab, weder an Thomas noch an Kant, sondern an Augustinus.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, in: ders., *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Frankfurt a. M. 1995, S. 157–299, hier: S. 159.

<sup>2</sup> Das Verhältnis der beiden großen christlichen Konfessionen und eine Möglichkeit der Vermittlung auf dem Gebiet ihrer Religionsphilosophien beschrieb Scheler in seinem



Im Vorwort zu *Vom Ewigen im Menschen* spricht Scheler von seiner tiefen Überzeugung, »daß weder auf dem Boden der Philosophie des Thomas von Aquin noch auf dem Boden der durch Kant eingeleiteten philosophischen Periode die natürliche Gotteserkenntnis je wieder diese einende Aufgabe zu erfüllen vermag. Sie wird sie nur erfüllen, wenn sie den Kern des Augustinismus von seinen zeitgeschichtlichen Hüllen befreit und mit den Gedankenmitteln der phänomenologischen Philosophie neu und tiefer begründet; d. h. der Philosophie, die die Wesensgrundlagen alles Daseins mit gereinigten Augen zu schauen unternimmt und die Wechsel einlöst, die eine allzuverwickelte Kultur auf sie in immer neuen Symbolen gezogen hat. Dann wird sie jenen unmittelbaren Kontakt der Seele mit Gott immer klarer aufweisen, den Augustin mit den Mitteln des neuplatonischen Denkens an der Erfahrung seines großen Herzens immer neu aufzuspüren und in Worte zu fassen bemüht war. Nur eine Theologie der Wesenserfahrung des Göttlichen vermag für die verlorenen Wahrheiten Augustins die Augen wieder zu öffnen« (GW V, 8 ff.).

In Schelers hier zum Ausdruck gebrachten Wertschätzung Augustins klingen die drei wichtigsten Motive seiner Augustinus-Rezeption an: 1) Scheler führt Augustinus als Vermittler zwischen Thomas von Aquin und Immanuel Kant ein, was ein ganz bestimmtes Licht auf seine Augustinus-Interpretation zurückwirft. 2) Scheler

---

Vortrag *Der Friede unter den Konfessionen*, ebenfalls im Jahre 1920: »Bis jetzt besteht in unserem Lande der widersinnige Zustand, daß die beiden christlichen Konfessionen in allen Fragen der Philosophie und der natürlichen Religion, besonders infolge des Gegensatzes zwischen Kant und Thomas von Aquin, noch weit stärker auseinandergehen als in der positiven und geschichtlichen Theologie. Es ist widersinnig, wenn gerade das, was (wie die natürliche Theologie und Religionsphilosophie) ausschließlich das Werk spontaner Vernunftkenntnis sein soll, am meisten traditionalistisch betrieben wird. Im protestantischen Kantianismus (der Kantscholastik, wie man sie mit Recht genannt hat) ist das eher in noch höherem Maße der Fall als in der thomistischen Scholastik, wo freilich auch die bekannten Gottesbeweise und anderes allzusehr nur eingelernt, nicht immer neu geprüft und erwogen werden. Die Gründe, aus denen heraus ich glaube, daß nur eine Neubildung der *augustinischen* Grundanschauung und deren tiefere Verknüpfung mit den Ergebnissen der gegenwärtigen Philosophie eine natürliche Theologie ergeben könnte, die sich zum Fundament für die Auseinandersetzung der Bekenntnisgruppen eignen und von beiden Seiten wahrhafte Anerkennung finden würde, und nicht glaube, daß eine natürliche Theologie auf dem Boden Kants oder auf dem Boden Thomas von Aquins dieses je leisten wird, habe ich anderwärts dargelegt« (GW VI, 242). Scheler verweist dabei näher auf seine Abhandlung *Probleme der Religion* in *Vom Ewigen im Menschen* (GW V, 101–354).

unterscheidet einen »von seinen zeitgeschichtlichen Hüllen befreiten Kern des Augustinismus« und die »Gedankenmittel der phänomenologischen Philosophie.«<sup>3</sup> 3) Er umschreibt schließlich mit dem letzten Satz des obigen Zitates: die Mystik.<sup>4</sup>

Bedenkt man Schelers hohe Wertschätzung Augustins, so verwundert doch die Tatsache, daß seine Augustinus-Rezeption bislang noch kaum untersucht wurde.<sup>5</sup> Der Grund liegt wohl bei Scheler selbst. Zwar durchziehen zahlreiche Hinweise auf Augustinus Schelers Werk und vermitteln so den Eindruck geistiger Nähe, andererseits lassen sich Schelers Bezugnahmen kaum auf Augustins Schriften zurückführen. Es ist auffallend, daß in Schelers Gesamtwerk Zitate und Textbelege aus den Schriften Augustins so gut wie überhaupt nicht vorkommen.<sup>6</sup> Spricht Scheler von Augustinus, dann sind dies zumeist geistesgeschichtliche Allgemeinplätze.<sup>7</sup> Selbst als Scheler eine Grundformel für alle religiösen Akte aufstellt und sich dabei des augustininischen Zitates »*inquietum cor nostrum, donec requiescat in te*« (GW V, 245)<sup>8</sup> bedient, kann man nicht von vorneherein sagen, dahinter stünde eine größere geistige Auseinandersetzung Schelers mit Augustinus. Dieses berühmte Zitat aus Augustins *Confessiones* I,1 wirkt eher wie ein Griff Schelers in eine allgemeine Zitatensamm-

<sup>3</sup> Vgl. GW IX, 257 und GW VII, 318.

<sup>4</sup> Dies erhellt z. B. Schelers Vorrede zur zweiten Auflage zu *Vom Ewigen im Menschen*, wo er von der Gotteserfahrung spricht, »die jeder Mensch im Grunde seiner Persönlichkeit und im mystischen Kontakt dieses seines geistig-persönlichen Seelengrundes mit der Gottheit unter bestimmten disponierenden Bedingungen und inneren Bereitschaften zu machen vermag« (GW V, 21).

<sup>5</sup> »Eine eingehende Untersuchung der Augustinus-Rezeption Schelers fehlt noch immer.« Michael Gabel, *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler*, Leipzig 1991 (Erfurter Theologische Studien; 61), S. 228, Anm. 468. Eine erste ausführliche Annäherung: Johan Grooten, *L'augustinisme de M. Max Scheler*, in: *Augustinus Magister II. Communications*, Paris 1954 (Études Augustiniennes; Supplément), S. 1111–1120. Vgl. zu Schelers Kritik an Augustinus: Guido Cusinato, *Scheler interprete inattuale del Cristianesimo*, in: *Filosofia e Teologia* 1/1999, S. 138–161, hier S. 150–155.

<sup>6</sup> Vgl. Gabel, *Intentionalität des Geistes*, a. a. O., S. 228, Anm. 468.

<sup>7</sup> Vgl. GW V, 95 und 131 f.; GW XI, 256.

<sup>8</sup> »Das schärfste, obzwar nur negative diagnostische Kennzeichen eines religiösen Aktes im Unterschiede zu allen anderen geistigen Akten ist daher die in ihm mitgegebene unmittelbare Einsicht in seine wesensmäßige Unerfüllbarkeit durch irgend einen der ›Welt‹ angehörigen oder die Welt selbst ausmachenden endlichen Gegenstand. In diesem Sinne ist das Augustinische: *inquietum cor nostrum, donec requiescat in te* eine Grundformel für alle religiösen Akte« (GW V, 245). Vgl. dazu GW V, 374 und GW IV, 528 f.

lung.<sup>9</sup> Helmut Kuhn, der bei Scheler von einer »augustinischen Metaphysik« spricht, hatte den Eindruck, daß diese in Schelers Werk »keinen ihr angemessenen literarischen Ausdruck gewonnen« habe.<sup>10</sup> »Dennoch wurde in all diesen literarischen Äußerungen der Umriß eines großen Ganzen sichtbar.«<sup>11</sup> Kuhn hat insofern recht, als Augustinus von Scheler zwar kaum erwähnt und nur selten interpretiert wird, aber dennoch im Denken Schelers präsent ist.<sup>12</sup> Besitzt Scheler vielleicht so etwas wie eine »*anima naturaliter augustiniana*«?<sup>13</sup>

Das gedruckte Werk Schelers läßt keine Rückschlüsse auf den Umfang und die Gründlichkeit seiner Augustinus-Kenntnisse zu. Andere Quellen oder Indizien wären notwendig: Seine akademischen Lehrer als Augustinus-Interpreten, von Scheler in seinem Werk zi-

<sup>9</sup> Dieser Eindruck ändert sich selbst dann nicht, wenn Helmut Kuhn dieses Augustinus-Zitat zur Grundlage der augustinischen Metaphysik Schelers erhebt: »Mit Hilfe einer Phänomenologie des Innenlebens will er [Scheler] die moralischen Bedingungen der philosophischen Erkenntnis herausarbeiten – und damit gerät er allerdings in die unmittelbare Nähe Augustins, des Lehrers, der aus dem »unruhigen Herzen« den Erkenntnisanstieg hervorgehen ließ. Mehr noch: indem er den Akt des »Aufschwungs« als fundamentale Bedingung philosophischer Erkenntnis kennzeichnet, bringt er den Urquell der metaphysischen Tradition zum Fließen.« Helmut Kuhn, Max Scheler als Faust, in: Paul Good, Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Bern/München 1975, S. 29–37, hier: S. 32.

<sup>10</sup> Kuhn, Max Scheler als Faust, a. a. O., S. 32. Kuhn fährt fort, daß wir die augustinische Metaphysik Schelers niedergelegt finden, »immer in fragmentarischer Form, in zwei Sammelbänden *Vom Umsturz der Werte* (1915) und *Vom Ewigen im Menschen* (1921), in den drei Kriegsbüchern und in dem Nachlaßband von 1933 (²1957).«

<sup>11</sup> Kuhn, Max Scheler als Faust, a. a. O., S. 32.

<sup>12</sup> »Scheler se réfère volontiers à saint Augustin, mais, étant très peu historien, il interprète sa pensée plus qu'il ne la cite.« Grooten, L'augustinisme de M. Max Scheler, a. a. O., S. 1111. »Clearly as a Christian, Scheler stands well within the Augustinian tradition. He had never given up this attachment despite the metaphysical ideas of his last years.« Manfred S. Frings, Max Scheler. On the Ground of Christian Thought, in: Franciscan Studies 27 (1967), S. 176–189, hier: S. 176. Vgl. auch Heinrich Fries, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie, Heidelberg 1949, S. 303–305. Erich Przywara, Zum Problem Max Scheler, in: Stimmen der Zeit 108 (1925), S. 78–80.

<sup>13</sup> Vgl. Grooten, L'augustinisme de M. Max Scheler, a. a. O., S. 1111. »Max Scheler (+1928) entwarf eine Religionsphilosophie augustinischer Prägung. Seine Lehren von der Wesensschau Gottes, vom Primat der Liebe, seine Dreiteilung der Seele in eine erkennende, wollende und liebende sollen die augustinische Tradition in moderner Weise fortführen.« Fritz Hoffmann, Artikel »Augustinismus«, in: Heinrich Fries (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe I, München 1962, S. 145–151, hier: S. 151.



tierte Sekundärliteratur zu Augustinus, der Nachlaß Schelers, unveröffentlichte Manuskripte, die Bestände an Augustinuswerken oder der Sekundärliteratur zu Augustinus in Schelers privater Bibliothek.<sup>14</sup> Letztlich gibt es nur zwei Stellen, wo Scheler sich ausführlicher mit Augustinus auseinandersetzt und wo er ihn näher interpretiert.

Im gedruckten Werk Schelers findet sich eine einzige ausführlichere Passage über Augustinus, nämlich im Aufsatz *Liebe und Erkenntnis* von 1915 (GW VI, 77–98). Scheler gibt einmal selbst zu, daß seinen Untersuchungen über »Liebe und Erkenntnis« eine gewisse historische Fundierung mangle, doch er fügt hinzu, daß diese Erich Przywara in seinem Buch *Religionsbegründung* von 1923 nachgeliefert habe.<sup>15</sup>

Eine zweite eingehende Beschäftigung Schelers mit Augustinus findet sich in dem bislang noch unveröffentlichten blauen Heft Nr. 175 aus dem Nachlaß Schelers in der Bayerischen Staatsbiblio-

<sup>14</sup> Die private Bibliothek Max Schelers ist nur teilweise noch erhalten, was nur bedingte Schlußfolgerungen zuläßt. Die noch vorhandenen Bestände stehen im Nachlaß Schelers in der Münchener Staatsbibliothek und sind katalogisiert.

<sup>15</sup> Scheler: »Diese Untersuchungen sind durch Przywara historisch recht interessant unterbaut worden, ihre Resultate dagegen sind nur teilweise von ihm anerkannt worden, im Kerne aber zugunsten der thomistischen Lehre bestritten« (GW IX, 257). Die Hochschätzung, die Scheler Erich Przywara entgegenbrachte, geht aus zwei Briefen Schelers an seine zweite Frau Märit hervor. Scheler schrieb ihr am 17. November 1923 aus Köln nach Freiburg: »[...] Ich las jetzt die zwei Bücher über mich von Geyser u. Przywara's ›Scheler u. Newman‹. Przywara ist gut; Geyser nicht ungründlich, aber doch sehr langweilig.« Vier Wochen später, am 17. Dezember 1923, schrieb er erneut: »[...] Przywaras Buch ist geradezu ausgezeichnet. Es ist scharf, gelehrt und von einer begrifflichen Kultur, der gegenüber Geyser u. alle meine Kritiker geradezu Bauern an Primitivität sind. Natürlich hat in dieser Frage nur Przywara recht (wie es auch mein Vorwort sagt zur 2. Aufl.) Geysers Polemik ist billig, flach u. kinderleicht zu widerlegen. Przywara hat ja fast alle meine ›Kritiker‹ vorauswiderlegt. Ich staune geradezu über Przywaras Feinheit, Scharfsinn u. Weisheit. Natürlich irrt in Vielem auch er. Aber wie gescheit ist das gegen Geyser. [...] Das Bild, das er von meiner Religionsphil. gibt, ist völlig verzeichnet. Von allen meinen kath. Kritikern versteht mich nur Przywara. Dazu redet Geyser ja immer nur von einem Punkt u. unterschlägt alles Wesentliche meines Systems. (S. Przywaras ›Vorrede‹). Auch daß er mich von Gratry bestimmt annimmt, ist pure Konstruktion u. willkürliche Mache. [...]« Bei den beiden von Scheler erwähnten Büchern handelt es sich um: Erich Przywara, *Religionsbegründung*, Max Scheler – J. H. Newman, Freiburg 1923; Joseph Geyser, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*, Münster 1923. Einmal verweist Scheler auf Erich Przywara, ohne daß er dabei seine Quelle nennt: GW XI, 63. An dieser Stelle bezieht er sich auf Przywara, *Religionsbegründung*, a. a. O., S. 57 f.



thek in München: *Über Augustinus und Mystik* (Sign. Ana 315, B, I, 175).<sup>16</sup> Darin liegen uns wohl die Aufzeichnungen Schelers vor, die er sich für einen Vortrag im Sommer 1924 in der alten Abtei Pontigny in Burgund über Augustinus und die Mystik gemacht hatte.<sup>17</sup>

Wenn sich Scheler also zweimal in seinem Gesamtwerk mit Augustinus eingehend beschäftigt und dabei das Verhältnis »Liebe und Erkenntnis« sowie die »Mystik« (d. h. das liebende Streben des

<sup>16</sup> Ca. 1923/24 (12 Seiten und zwei angefügte Blätter), vgl. *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis X: Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, verzeichnet von Eberhard Avé-Lallemant, Wiesbaden 1975, S. 67.

<sup>17</sup> Ernst Robert Curtius, der Scheler nach Pontigny mitnahm, berichtet über seine Erlebnisse dort: »In diesem Sommer hieß das Thema der ersten Dekade ›La Muse et la Grâce‹: die Beziehungen zwischen Poesie und Mystik sollten erörtert werden. Was trennt, was verbindet die dichterische und religiöse Eingebung? Haben künstlerische Inspiration und theopatische Erleuchtung eine gemeinsame Wurzel? Was ist die Eigenart einer mystischen Dichtung, wie wir sie bei Johann vom Kreuz kennen? Plotin und Eckhart, Augustin und Bernhard von Clairvaux, platonisch-christliche Geistesmystik und orphisch-dionysische Vitalmystik wurde uns erläutert und nahegebracht. Wir hörten die Stimmen der Völker in der mystischen und symbolischen Dichtung Italiens und Spaniens, Rußlands und Englands, Deutschlands und Frankreichs. Fernstes in Zeit und Raum trat verwandt zusammen und fügte sich in die unverrückbare Architektur des ideellen Kosmos. ›Vom Ewigen im Menschen‹ – dieser Titel, den Max Scheler einem seiner Bücher gegeben hat, bezeichnete auch die geistige Atmosphäre der Dekade. Und es traf sich glücklich, daß Scheler selbst, dem Wunsche der Franzosen folgend, gegenwärtig war. Seine deutsch vorgetragenen, tiefdringenden und überlegen klärenden Darlegungen über abendländische und morgenländische Mystik, über die Gegenwartsbedeutung des Augustinismus, über neue Wege der philosophischen und metaphysischen Methodik wurden allgemein als einer der wesentlichsten Eindrücke der Tagung empfunden und haben, wie mir manches Gespräch bezeugte, bei Hörern aller Länder ein starkes Interesse für die geniale Gedankenarbeit dieses Mannes erweckt, dessen Werk mir wie kein anderes bestimmt scheint, den Beitrag des deutschen Geistes an der werdenden europäischen Kultursynthese zu verkörpern.« Ernst Robert Curtius, Pontigny, in: *Französischer Geist im neuen Europa*, Berlin/Leipzig 1925, S. 327–344, hier: S. 339. Scheler selbst berichtet von der Tagung an seine zweite Frau Märit in einem Brief aus Pontigny nach Berlin vom 10. August 1924: »Hier ist es wundervoll, [...] Morgen spreche ich über die Mystik Augustins« (Bayerische Staatsbibliothek: Nachlaß Scheler, Sign. Ana 385, E, I, 1). Zu Pontigny: »In diesen Dekaden, die in der Bourgogne stattfanden, in den desakralisierten Gebäuden der alten Abtei von Pontigny, vereinigte Professor Paul Desjardins Vertreter europäischer Länder, um literarische, künstlerische, religiöse und politische Probleme zu diskutieren. Die Dekaden hatten 1910 begonnen [...], wurden 1914 unterbrochen und 1922 wieder aufgenommen. Paul Desjardins wollte das internationale Verstehen fördern.« Adrien Meisch, Ernst Robert Curtius und Luxemburg, in: Wolf-Dieter Lange (Hg.), ›In Ihnen begegnet sich das Abendland‹. Bonner Vorträge zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius, Bonn 1990, S. 23–27, hier: S. 24 f.

geistig-persönlichen Seelengrundes zur Gottheit) seine Hauptthesen sind, kann man vorerst einmal festhalten, daß Scheler vornehmlich an Augustins Liebesbegriff philosophisch interessiert ist. Drei wichtige Motive kennzeichnen Max Schelers Augustinus-Rezeption: 1) Scheler führt Augustinus als Vermittler zwischen Thomas von Aquin und Immanuel Kant ein, was ein ganz bestimmtes Licht auf seine Augustinus-Interpretation zurückwirft. Seine erkenntnistheoretische Fragestellung orientiert sich an der augustininischen Verhältnisbestimmung von Liebe und Erkenntnis. 2) Scheler unterscheidet einen »von seinen zeitgeschichtlichen Hüllen befreiten Kern des Augustinismus« und die »Gedankenmittel der phänomenologischen Philosophie.« 3) Scheler interessiert sich für die (augustinische) Mystik.

## Augustinus zwischen Thomas und Kant

Max Scheler konvertierte im September 1899 in München vom jüdischen Glauben zum Katholizismus.<sup>18</sup> Sein besonderes Interesse galt der Möglichkeit einer Einigung unter den christlichen Konfessionen auf dem Gebiet der natürlichen Theologie und der Überwindung der Gegensätze zwischen Protestantismus und Katholizismus. Diese Einigung und die Überwindung der Gegensätze erachtete er dann für möglich, wenn beide Konfessionen sich auf Augustinus als Vermittler zwischen ihnen zurückbesännen.<sup>19</sup> Damit griff er in seinem Vorwort zu *Vom Ewigen im Menschen* einen seit der Jahrhundertwende, also bereits über 20 Jahre andauernden Streit auf, der zwischen dem einseitigen Kantianismus des Protestantismus und dem ausschließlichen Thomismus des Katholizismus tobte. Der Protestant Friedrich Paulsen eröffnete im Jahre 1900 in den *Kant-Studien* seinen Aufsatz *Kant, der Philosoph des Protestantismus* mit dem Vorwurf: »Der Neuthomismus, die Philosophie des restaurierten Katholizismus der

<sup>18</sup> Vgl. Wolfhart Henckmann, Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena, in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (Hg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg 1998 (*Kritisches Jahrbuch der Philosophie*; 3), S. 11–33, hier: S. 23.

<sup>19</sup> Klaus Rieß, Religionsphilosophie jenseits von Thomas von Aquin und Kant: Max Scheler, in: ders., *Gott zwischen Begriff und Geheimnis. Zu einem Ende natürlicher Theologie als Aufgang neuzeitlicher Religionsphilosophie*, St. Ottilien 1990 (*Münchener Theologische Studien*; II/47), S. 263–304.

Gegenwart, sammelt seine Kräfte zum Angriff auf Kant, ihn niederzuringen erscheint als die grosse Aufgabe der Zeit.«<sup>20</sup> Er reagierte damit auf die Warnung Papst Leos XIII. vor der Kantischen Philosophie, die dieser am 8. September 1899 an die französischen Bischöfe gerichtet hatte.<sup>21</sup> Mit seiner ablehnenden Haltung knüpfte Leo XIII. an seine Enzyklika *Aeterni Patris* an, in der er am 4. August 1879 alle katholischen Lehranstalten aufgefordert hatte, die Philosophie des hl. Thomas von Aquin zur Verteidigung und Ehrung des katholischen Glaubens, zum Wohl der Gesellschaft und zum Gedeihen aller Wissenschaften zu erneuern.<sup>22</sup> Thomas von Aquin war seitdem der Philosoph des Katholizismus. Die Päpste Pius IX. (1846–1878), Leo XIII. (1878–1903) und Pius X. (1903–1914) haben »in mehr als 30 offiziellen Schreiben die Lehre des Aquinaten autoritativ empfohlen und seine Arbeitsweise als das Ideal der katholischen Forscherarbeit auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie hingestellt.«<sup>23</sup> Kants *Kritik der reinen Vernunft* hingegen stand schon seit dem 1. April 1827 auf dem römischen Index.<sup>24</sup> »Hie Thomas! Hie Kant! lautet darum heute die Parole, und Thomismus und Kantianismus sind die Pole geworden, um die das Geistesleben der Gegenwart auf dem Gebiete des philosophischen Denkens sich bewegt.«<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Friedrich Paulsen, Kant der Philosoph des Protestantismus, in: Kant-Studien 4 (1900), S. 1–31, hier: S. 1. Wiederabdruck in: ders., *Ecclesia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus*. Berlin 1908, S. 29–83, hier: S. 29.

<sup>21</sup> Vgl. Pierre Colin, Le Kantisme dans la crise moderniste, in: Dominique Dubarle (Hg.): *Le Modernisme*, Paris 1980 (Philosophie; Institut Catholique de Paris), S. 9–81, hier: S. 11.

<sup>22</sup> Roger Aubert, Die Enzyklika »Aeterni Patris« und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie, in: Emerich Coreth, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorffer (Hg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts II. Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz/Wien/Köln 1988, S. 310–332.

<sup>23</sup> Theodor Droege, Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin und das moderne Denken, in: *Historisch-politische Blätter* 149 (1912), S. 6–35, 81–96, hier: S. 8 f.

<sup>24</sup> Colin, *Le Kantisme dans la crise moderniste*, a. a. O., S. 14. Vgl. Albert Sleumer (Hg.), *Index Romanus. Verzeichnis sämtlicher auf dem römischen Index stehenden deutschsprachigen Bücher*, Osnabrück 1920, S. 81. Zu Friedrich Nietzsche auf dem Index Romanus als interessanter Parallele zu Immanuel Kant vgl. Peter Köster, *Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918)*, Berlin/New York 1998 (Supplementa Nietzscheana, 5), S. 107–124.

<sup>25</sup> Droege, *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin und das moderne Denken*, a. a. O., S. 8. Vgl. Joseph Feldmann, Thomas von Aquin in der modernen Philosophie, in: *Theologie und Glaube* 16 (1924), S. 1–24; Gerhard Krüger, *Thomas von Aquin. Der Lehrer*



Die *Kant-Studien* dokumentieren diesen konfessionellen Streit um Thomas und Kant zwischen 1900 und 1920 in mehreren Aufsätzen, Berichten und bibliographischen Notizen: 1901 erschien z. B. ein Bericht ohne Verfasserangabe: *Ultramontane Stimmen über Kant*<sup>26</sup>, ebenso einige *Bibliographische Notizen*<sup>27</sup>, die die breite Rezeption des Artikels von Friedrich Paulsen auf katholischer wie auf protestantischer Seite wiedergeben. Fritz Medicus, der die Doktorarbeit von Max Scheler in den *Kant-Studien* 1901 rezensierte<sup>28</sup>, schrieb im selben Jahr über den einflußreichen Löwener Neothomisten und späteren Kardinal Désiré Mercier (1851–1926) den Artikel *Ein Wortführer der Neuscholastik und seine Kantkritik*.<sup>29</sup> Rudolf Eucken versuchte 1901 ebenfalls in den *Kant-Studien* in seinem Aufsatz *Thomas von Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten* nachzuweisen, »weshalb für einen, der sich im Thomistischen Gedankenkreise festgelegt hat, ein Verständnis der Kantischen Philosophie schlechterdings unmöglich ist«, und »weshalb für jeden, der von Kantischem Geist berührt ist und der die weltgeschichtliche Arbeit der letzten Jahrhunderte zu würdigen versteht, sich eine Rückkehr zu Thomas verbietet.«<sup>30</sup> Die Gegensätze scheinen demnach als unüberbrückbar. Für drei fruchtlose Versuche, im Katholizismus für Kant zu werben und zwischen den Fronten zu vermitteln, stehen die Namen Carl Güttler, Karl Gebert und Hugo Otczipka.

Carl Güttler, bei dem Max Scheler im WS 1894/95 in München eine Vorlesung über die Enzyklopädie der Philosophie hörte<sup>31</sup>, stand an der Katholisch-Theologischen Fakultät auf einsamem Posten<sup>32</sup> – ebenso sein Schüler Karl Gebert.<sup>33</sup> Hugo Otczipka veröffentlichte

---

der katholischen Kirche, in: Erich Dinkler (Hg.), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen 1964, S. 571–588.

<sup>26</sup> *Kant-Studien* 5 (1901), S. 384–400.

<sup>27</sup> *Kant-Studien* 6 (1901), S. 104–110 und S. 336–347.

<sup>28</sup> *Kant-Studien* 6 (1901), S. 320–322.

<sup>29</sup> *Kant-Studien* 5 (1901), S. 30–50.

<sup>30</sup> Rudolf Eucken, *Thomas v. Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten*, in: *Kant-Studien* 6 (1901), S. 1–18. Vgl. GW VII, 321. Scheler besaß einen Sonderdruck dieses Aufsatzes von Eucken in seiner Privatbibliothek: vgl. Nachlaß Scheler in der Münchener Staatsbibliothek, Ana 315 (Bibliothek, Nr. 1249).

<sup>31</sup> Vgl. Henckmann, *Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena*, a. a. O., S. 17.

<sup>32</sup> Zur Person Carl Güttlers vgl. Otto Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, S. 274, Anm. 8. Informativer Nachruf auf Güttler von Arthur Liebert, in: *Kant-Studien* 29 (1924), S. 21.

<sup>33</sup> Vgl. Weiß, *Der Modernismus in Deutschland*, a. a. O., S. 272–291.



1913 das Buch *Kant als Philosoph des Katholizismus* (Berlin) unter dem Pseudonym Hugo Bund, um in den Wirren des Modernismusstreites nicht indiziert zu werden und keine kirchlichen Repressalien zu erleiden. Max Schelers Bemühen, mit Augustinus zwischen Thomas und Kant zu vermitteln, war demnach ein ebenso gewagtes wie ehrgeiziges Unternehmen, mit dem er sich nach eigenen Worten viele Jahre befaßt hatte – betonte er doch im Vorwort zu *Vom Ewigen im Menschen*, daß er mit seiner Abhandlung »der Öffentlichkeit zum ersten Male einige Früchte der religionsphilosophischen Gedankenarbeit« übergebe, »die den Verfasser seit vielen Jahren beschäftigte« (GW V, 8).<sup>34</sup>

Max Scheler forschte unter der Ägide von Rudolf Eucken (1846–1926). Bei ihm promovierte er 1897, bei ihm habilitierte er sich 1899. Durch die Vermittlung Euckens wurde Scheler Mitherausgeber der *Kant-Studien* 7 (1902) und 8 (1903)<sup>35</sup> und 1903/04 gehörte er der Redaktion der *Kant-Studien* an.<sup>36</sup> Dadurch waren ihm die in den *Kant-Studien* geführten konfessionellen Auseinandersetzungen bekannt.<sup>37</sup> Scheler hat Kant intensiv studiert und rezipiert, auch Tho-

<sup>34</sup> Erst 1929 bemühten sich zwei Jesuiten, Erich Przywara SJ und Bernhard Jansen SJ um eine kritische Auseinandersetzung mit den zentralen philosophischen Einsichten Kants. Vgl. Bernhard Jansen, *Die Religionsphilosophie Kants*, Berlin/Bonn 1929. Vgl. dazu Lydia Bendel-Maidl, *Tradition und Zeitgenossenschaft. Zur Geschichtsdeutung des Jesuiten Bernhard Jansen, eines Lehrers von Karl Rahner*, in: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 57 (1999), S. 67–100. – Vgl. Erich Przywara, *Ringende Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927*, Bd. II, Augsburg 1929.

<sup>35</sup> Siehe jeweils das Titelblatt.

<sup>36</sup> Vgl. Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*, München 1998, S. 18.

<sup>37</sup> Durch seine Enzyklika *Pascendi dominici gregis* vom 8. September 1907 verurteilte Papst Pius X. den Modernismus, d. h. den »Agnostizismus«, die »vitale Immanenz« und den »Subjektivismus«. Vgl. Franz Padinger, *Die Enzyklika »Pascendi« und der Antimodernismus*, in: Emerich Coreth, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorffer (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts II. Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz/Wien/Köln 1988, S. 349–361, hier: S. 352. Vgl. Weiß, *Der Modernismus in Deutschland*, a. a. O., S. 112 f.

Die Stoßrichtung der Enzyklika ging gegen Kant: »Kant galt in römischen Kreisen, und sicher auch bei den Verfassern der Enzyklika, als Inbegriff eines typisch deutschen und protestantischen Individualismus.« (Weiß, *Der Modernismus in Deutschland*, S. 25) Im Jahr darauf erschien von Bruno Bauch in den *Kant-Studien* der Artikel: Kant in neuer ultramontan- und liberal-katholischer Beleuchtung, in: *Kant-Studien* 13 (1908), S. 32–56.

Noch 1922, in seinem Aufsatz *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, schließt sich Scheler seinem Lehrer Rudolf Eucken an: »Überblickt man diese und andere hier aus Raummangel nicht genannten Erscheinungen der protestantischen Religionsphi-

mas von Aquin. Schon in seiner Dissertation setzte sich Scheler mit Thomas von Aquin und dem Thomismus auseinander (vgl. GW I, 30–34).<sup>38</sup> Als Scheler 1905/06 gezwungen war, sich von der Universität Jena beurlauben zu lassen, setzte er alle Hebel in Bewegung, an eine andere Universität umhabilitiert zu werden. München nahm ihn auf. Dem katholischen Inhaber des Münchner Konkordatslehrstuhls Georg von Hertling (1843–1919) stellte Scheler nun seine philosophische Position dar. Wegen der großen Vorbehalte auf katholischer Seite gegen den Urvater des den Glauben bedrohenden Subjektivismus, den ›Alleszermalmer‹ Kant, ging Scheler in seiner Darstellung geschickt vor; er gibt aber auch einen wichtigen Hinweis für seine Augustinus-Rezeption. Scheler schreibt: »2. Ich gehe von Kant aus insofern, als ich es für richtig halte, daß die Gegenstände der Erkenntnis, wie Kant gezeigt hat, in Denk- und Anschauungsgesetzen gründen, die nicht auf Erfahrung gründen, sondern diese möglich machen; ich suche von hier aus eine radikale Überwindung des subjektiven Idealismus [...], insbesondere der subjektivistischen Elemente in Kants eigener Philosophie, anzubahnen. [...] 4. In der Ethik und Religionsphilosophie stehe ich Kant ferner wie in der theoretischen Philosophie [...], da ich die Gemeinschaft der individuellen Vernunftperson voranstelle und die reine Liebe für eine von den sinnlichen Empfindungen und Gefühlen, mit denen sie Kant zusammenwirft, unabhängige Funktion des Geistes halte, die dem Vernunftprinzip der Gerechtigkeit übergeordnet ist.«<sup>39</sup> Soweit Scheler.

losophie und Theologie und vergleicht sie mit den augustinish gefärbten Arbeiten innerhalb des katholischen Kulturkreises, so eröffnet sich eine Aussicht, die nach meiner Meinung von größter Tragweite ist. Es ist die Aussicht auf eine mählich fortschreitende Einigung der Forscher verschiedener Konfessionen über die Grundfragen wenigstens der natürlichen Theologie und der Religionsphilosophie. Solange auf der einen Seite einseitigster Kantianismus, auf der anderen Seite ein ausschließlicher Thomismus traditionalistisch herrschten, war auch der bloße Versuch einer solchen Einigung völlig ausgeschlossen« (GW VII, 321).

<sup>38</sup> In Schelers privater Bibliothek findet sich eine Ausgabe der *Summa Theologica* des Thomas von Aquin (Bari 1873–74) sowie zahlreiche Sekundärliteratur zu Thomas. Zu Schelers Bibliotheksbeständen vgl. Anm. 14. Die einzelnen Bände der Ausgabe haben die Bibliotheksnummern: Tom. I = 379, Tom. II = 368, Tom. III = 369, Tom. IV = 585, Tom. V = 378, Tom. VI = 377, Tom. VII = 366, Tom. VIII = 367). Zu Schelers Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin siehe z.B. die Sachregister der Bände GW III, 442 f.; GW V, 486 und GW VI, 449 (Stichwort ›Thomismus‹) sowie GW VIII, 521 (Stichwort ›Scholastik‹).

<sup>39</sup> Vgl. Heinrich Finke, *Internationale Wissenschaftsbeziehungen der Görresgesellschaft*. Köln 1932, S. 49 f. Zitiert bei: Henckmann, Max Scheler, a. a. O., S. 19 f.

Und nun folgt die Überraschung. Er fährt nämlich fort: »Meine Lehrmeister sind in diesen Dingen, vor allem der Augustinismus, Pascal, von neueren Eucken [...]. Ich bin Theist und Realist, suche aber den großen Wahrheiten der christlichen Mystik nach Möglichkeit gerecht zu werden.«

Dieses Dokument gibt einige ganz wichtige und recht aufschlußreiche Hinweise. In der Auseinandersetzung mit Kant gewann Scheler durch Augustinus und die sein Denken weiterentwickelnde Tradition des Augustinismus die Einsicht, daß die reine Liebe eine unabhängige Funktion des Geistes ist, die wiederum dem Vernunftprinzip übergeordnet sein muß. Scheler analysierte das emotionale Erleben. Seine Analyse »gipfelt sowohl in der ›Materialen Wertethik‹ und in ›Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß‹ wie auch in einigen Aufsätzen und in den Manuskripten aus dieser Zeit in der Bestimmung von Liebe bzw. Haß als der alle geistigen Vollzüge fundierenden Weise des Selbstvollzuges von Geist. Er geht dabei so vor, daß er nach negativen Abgrenzungen in der phänomenologischen Analyse das Wesen der Liebe als geistigen Akt beschreibt. In diesem Zusammenhang stellt er das Lieben als den ursprünglichen, allen anderen geistigen Vollzügen zugrundeliegenden Akt des Geistes dar.«<sup>40</sup> Diese neue, von Kant sehr stark abweichende, aber für Schelers gesamtes Denken grundlegende Einsicht verdankt er also dem Augustinismus, und dies vor dem Jahre 1906, also in seiner frühen Periode.<sup>41</sup>

Man könnte einwenden, Scheler habe den Augustinismus wegen Georg von Hertling aus taktischen Gründen ins Feld geführt. Georg von Hertling veröffentlichte 1901 eine Augustinus-Biographie, mit der er alle Neo-Thomisten enttäuschte, »schien es doch so, als gebe der angesehene Präsident der Görres-Gesellschaft den Kirchenvater den Gegnern des katholischen Objektivismus preis, als erblicke er in ihm einen Subjektivisten, als nähere er die Erkenntnistheorie des Bischofs von Hippo derjenigen des ›Alleszermalmers‹ an.«<sup>42</sup> In katholischen Kreisen wurde, der Weisung Papst Leos XIII.

<sup>40</sup> Gabel, *Intentionalität des Geistes*, a. a. O., S. 211 f.

<sup>41</sup> Damit ist Helmut Kuhn (*Max Scheler als Faust*, a. a. O., S. 32) und Michael Gabel (*Intentionalität des Geistes*, a. a. O., S. 228), der sich Kuhn anschließt, zu widersprechen, die die Augustinus-Rezeption Schelers auf seine mittlere Schaffensperiode eingrenzen. Scheler hat Augustinus schon sehr früh – in der Auseinandersetzung mit Kant, aber auch mit Thomas – rezipiert.

<sup>42</sup> Christoph Weber, *Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889–1971)*. Ein Gelehr-



von 1879 folgend, der große Kirchenvater Augustinus möglichst weit in die geistige Nähe zu Thomas von Aquin gebracht und thomistisch interpretiert – zu Unrecht, wie Georg von Hertling 1904 in seiner Abhandlung *Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin*<sup>43</sup> nachwies: Thomas hatte Augustinus stillschweigend assimiliert, leicht korrigiert oder gewaltsam interpretiert, also verfälscht. »Das Verfahren war so einfach und mühsam, wie es historisch-philologische Methoden immer sind: die Augustinus-Zitate des Princeps Scholasticorum wurden mit den originalen Stellen des Kirchenvaters genau verglichen und die Frage gestellt, ob Thomas die originale Denkontention tradiert, oder, wenn er sie ablehnt, wenigstens genau dem Leser vorlegt. Das Ergebnis war – für einen korrekten Neuscholastiker – erschütternd: ganz negativ. Thomas hatte, so Hertling, Augustinus so interpretiert, daß er zu einem Aristoteliker wurde.«<sup>44</sup> Der Einwand, Max Scheler hätte sich möglicherweise in der Darstellung seiner philosophischen Position gegenüber Georg von Hertling aus taktischen Gründen auf Augustinus berufen, ist deshalb unwahrscheinlich, weil Scheler in seinem Denken immer nur an Augustins Liebesbegriff interessiert war, und diesen lernte er nicht durch Georg von Hertling kennen. Scheler greift aus einem anderen Grund auf Augustinus und die Tradition des Augustinismus zurück: Er führt Augustinus gegen den Intellektualismus Kants ins Feld.

Wie ist er aber auf Augustinus gestoßen? Es ist nicht zulässig, Scheler augustinische Einflüsse zu bescheinigen, ohne daß Spuren der Auseinandersetzung Schelers mit Augustinus in seinem Werk oder im Nachlaß vorhanden wären. Wenn Scheler sich bereits in seiner frühen Periode auf Augustinus beruft, so ist es naheliegend, seine akademischen Lehrer näher zu betrachten, die sich auch mit Augustinus beschäftigt und ihren Studenten in ihren Vorlesungen oder Büchern ein bestimmtes Augustinus-Bild vermittelt haben: Rudolf Eucken, Wilhelm Dilthey und Wilhelm Windelband.

---

tenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus, Frankfurt/Main u. a. 1994 (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte; 1), S. 46. Vgl. Johannes Hessen, Graf von Hertling als Augustinusforscher, Düsseldorf 1919. Diese Schrift von Hessen über Hertling findet sich in Schelers Bibliothek (Nr. 1714).

<sup>43</sup> Vortrag in der philosophisch-philologischen Klasse der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften am 3. Dezember 1904, abgedruckt wieder in: Georg von Hertling, *Historische Beiträge zur Philosophie*, hrsg. von J. A. Endres, Kempten-München 1914, S. 97–151.

<sup>44</sup> Weber, *Der Religionsphilosoph Johannes Hessen* (1889–1971), a. a. O., S. 47.



Max Scheler befaßte sich in seiner Dissertation mit dem Bösen und mit dem Wissen vom Bösen. Dabei erwähnte er, Augustinus habe in seinen *Confessiones* die Lehre von der Erkenntnis des Bösen »in großartigster Weise«<sup>45</sup> entwickelt. Es stellt sich die Frage, ob Scheler die *Confessiones* Augustins selbst gelesen hat oder ob er hier auf seinen Doktorvater Rudolf Eucken Bezug nimmt. Ein Beweis für Schelers Lektüre der *Confessiones* kann aus seinem Werk nicht erbracht werden. Die zu Rudolf Eucken führende Spur, der sich in seinem Buch *Lebensanschauungen der großen Denker* (21896) intensiv mit Augustinus beschäftigt hat und dabei ausführlich auf die Frage nach dem Bösen bei Augustinus eingegangen ist,<sup>46</sup> besitzt zumindest eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Diese Wahrscheinlichkeit erhöht sich, weil Scheler und Eucken, der seinem Schüler ein »väterlicher Freund«<sup>47</sup> war, viele Jahre zusammen arbeiteten<sup>48</sup> und Scheler die *Lebensanschauungen der großen Denker* nur in der Einleitung zu seiner Dissertation *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* bei der Darstellung des Problems in der Geschichte der Philosophie mehrfach zitiert (GW I, 23 f.; 26; 35 f.; 39; 42; 46 f.; 50).

Welches Bild zeichnet Rudolf Eucken von Augustinus in seinen *Lebensanschauungen der großen Denker*? Eucken schildert Augustinus in seiner Gesamtart als einen Menschen, in dem schroffe Gegensätze zusammenstoßen. Den Ausgangspunkt seiner Lebensanschauung sieht Eucken in der Unzufriedenheit Augustins mit unserer Welt, hauptsächlich mit der Lage des Menschen. »Kaum hat jemand die Leiden des menschlichen Daseins aus bewegterem Herzen und mit grelleren Farben geschildert als Augustin.«<sup>49</sup> Dabei machte Augustinus die Erfahrung, daß das Leben einen unerschütterlichen

<sup>45</sup> Max Scheler, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, GW I, 131.

<sup>46</sup> Rudolf Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, Leipzig 1918, S. 211–244; Über das Böse, S. 227–231.

<sup>47</sup> Henckmann, Max Scheler, a. a. O., S. 17.

<sup>48</sup> Eucken hat sich während seiner Basler Zeit 1871–1874, als er Kollege von Friedrich Nietzsche war, intensiv dem Studium der Kirchenväter, darunter auch Augustinus, gewidmet. Vgl. Fritz Medicus, *Rudolf Eucken zum Gedächtnis*, in: *Kant-Studien* 31 (1926), 445–454. Auch Scheler zitiert öfters Kirchenväter, deren zitierte Werke er zumeist selbst in seiner privaten Bibliothek besaß. Hat er vielleicht die Kirchenväter durch seinen Lehrer Eucken kennen- und schätzen gelernt?

<sup>49</sup> Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, a. a. O., S. 214.

Grund sucht, den es letztlich nur in Gott findet. »Nur in einem weltüberlegenden, vollkommenen Sein, nur in Gott kann das neue Leben wurzeln. Die Wirklichkeit dieses göttlichen Seins gilt Augustin als das Erste und Allergewisseste, als die Grundwahrheit, die uns allererst des eigenen Seins versichert; so gewiß wir überhaupt etwas sind, so gewiß sind wir in Gott gegründet und werden von göttlichem Leben getragen.« (S. 215 f.) Gott ist jedoch nicht nur das echte Sein, sondern auch das höchste Gut und echtes Glück. Daraus erwächst die unmittelbare Beziehung der menschlichen Persönlichkeit mit Gott, die Welt mit ihrer bunten Mannigfaltigkeit bleibt außerhalb dieser Beziehung. »Zwischen Gott und dem Menschen, dem Vollkommenen und dem Gefallenen, dem Heiligen und dem Sündigen eröffnet sich hier eine unermeßliche Kluft, die Folge der Schuld; aber zugleich wird sie durch eine freie Tat der göttlichen Liebe aufgehoben, und im innersten Wesen eine völlige Einigung von Göttlichem und Menschlichem gewonnen. Dabei beharren schwere Kämpfe und Stürme, aber über ihnen kann ein seliger Friede schweben und durch die Bekenntnisse Augustins der Grundton klingen: ›Du hast uns zu dir hin geschaffen, und unser Herz ist ruhelos, bis es ruhet in dir.« (S. 218 f.) Will der Mensch Gott schauen, so liegt in diesem mystischen Schauen ein Selbstzweck: Gott will um seiner selbst willen angeschaut werden, weil er das höchste Gut ist. Er wird nicht um des Menschen willen geschaut, da Gott sonst nur ein Mittel zum Glück wäre. »Allerdings wahrt Augustin auch im Anschluß an die Mystik seine Eigenart. Mit dem Schauen verbindet sich ihm aufs engste die Liebe, der Affekt wird nicht sowohl unterdrückt als veredelt, ein warmes Gefühlsleben strömt in die Mystik ein und verleiht auch dem Ausdruck eine ungekannte Innigkeit. Niemand mehr als Augustin hat der christlichen Mystik einen unterscheidenden Charakter aufgeprägt.« (S. 218) Die christliche Mystik und der Begriff der Liebe sind seit Augustinus aufs engste verbunden.<sup>50</sup> Deshalb geht

<sup>50</sup> »Seit Augustinus, dem die christliche Kunst in wahrer Erkenntnis seines Wesens ein brennendes Herz als Emblem beigab, hat den mittelalterlichen Denker wie den mittelalterlichen Frommen die Frage nach dem Wesen der Liebe nicht wieder losgelassen. Max Scheler spricht von einer ›Bewegungsumkehr der Liebe‹ durch Augustinus. [...] Christliche Liebe ist ein Ergriffenwerden durch die Gnade Gottes, ein Umfangensein des gesamten Menschen – nicht nur seines Intellekts – von der unendlichen Liebe, die Gott selbst ist. ›In tantum cognoscitur deus, in quantum diligitur‹, sagt Augustinus. Gotteserkenntnis, Gottschau sind nur dem möglich, der beschenkt ist durch die Liebe Gottes.« Grete Lüers, Die Auffassung der Liebe bei mittelalterlichen Mystikern, in: Friedrich

Eucken auf Augustins Verständnis der Liebe ein, »die nach Augustins Überzeugung den Kern des christlichen Lebens bildet. Fragen wir, ob jemand ein guter Mensch sei, so fragen wir nicht, was er glaubt und was er hofft, sondern was er liebt; die Seele ist mehr da, wo sie liebt, als da, wo sie lebt, sie wird, was sie liebt; nicht der Glaube und die Hoffnung, nur die Liebe reicht über das Leben hinaus in das Jenseits. Alle Tugenden erhöht und veredelt die Liebe, die uns von Gott, vornehmlich mittels der sakramentalen Einrichtungen, zuströmt. Ja die Tugend wird grundsätzlich als die ›Ordnung der Liebe‹ definiert, d. h. als die rechte Richtung oder das rechte Maß der Liebe« (S. 237).<sup>51</sup>

Es ist auffallend, daß sich einige zentrale Motive von Rudolf Euckens Augustinus-Bild bei Max Scheler wiederfinden.<sup>52</sup> Dies ist zwar noch lange kein Beweis dafür, daß Scheler Augustinus durch die Vermittlung von Eucken kennengelernt und studiert hat, aber die Wahrscheinlichkeit ist doch sehr groß. Hinzu kommt eine zweite, chronologisch gesehen sogar frühere Möglichkeit der Vermittlung augustininischen Denkens: die Begegnung Schelers mit Wilhelm Dilthey, bei dem er in Berlin 1895/96 zwei Semester studiert und dabei eine Vorlesung über die Geschichte der Philosophie gehört hatte. Diese Vorlesung hat Schelers Vorstellung, wie man Geschichte der Philosophie zu betreiben habe, nach eigenen Aussagen nachdrücklich geprägt.<sup>53</sup>

Wilhelm Dilthey brachte 1883 den ersten Band seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* heraus.<sup>54</sup> Darin untersucht er die abendländische Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften und widmet auch dem Kirchenvater Augustinus ein ganzes Kapitel.<sup>55</sup>

---

Heiler (Hg.), *Östliche und westliche Mystik*, München 1940/41 (= Eine heilige Kirche. Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft 22), S. 110–118, hier: S. 110f.

<sup>51</sup> Bei Max Scheler heißt die ›Ordnung der Liebe‹ *ordo amoris*, vgl. GW X, 345–376.

<sup>52</sup> Scheler ähnelt insofern seinem Lehrer Eucken im Stil, als der ebenfalls Zitate Augustins nicht nachweist, ganz im Gegensatz zu den sehr gründlich arbeitenden Wilhelm Dilthey und Wilhelm Windelband.

<sup>53</sup> Vgl. Henckmann, *Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena*, a. a. O., S. 18.

<sup>54</sup> Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Bd. I, Stuttgart-Göttingen [1883] 1990; über Augustinus: S. 255–267.

<sup>55</sup> Martin Heidegger hat das Augustinus-Kapitel Diltheys sehr treffend zusammengefaßt, in: *Augustinus und der Neuplatonismus* (GA 60), a. a. O., S. 164. Zum Einfluß von Diltheys Augustinus-Bild auf das Denken Heideggers vgl. Johannes Schaber, *Zur philosophischen Aktualität der augustininischen Trinitätslehre*. Martin Heidegger und Augustinus, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 47 (1996), S. 385–407, hier:



Mit Blick auf Scheler sind dabei Diltheys Gegenüberstellung von griechisch-antikem und christlich-antikem Denken, seine Hinweise auf die innere Erfahrung und die Selbstbesinnung als dem Ausgangspunkt für eine neue Metaphysik<sup>56</sup> und seine Hinweise zur Trinitätslehre und Mystik besonders interessant. Scheler hat sich mit Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* befaßt. Inwieweit ihn das darin skizzierte Augustinus-Bild Diltheys beeinflusst hat oder inwieweit für ihn Dilthey der Vermittler augustininischen Denkens war, läßt sich aus dem veröffentlichten Werk Schelers anhand seiner Bezugnahmen auf Augustinus nicht rekonstruieren. Wichtig ist jedoch, daß Schelers akademische Lehrer Eucken und Dilthey Augustinus-Kenner sind, deren genannte Werke mit ihren darin enthaltenen Augustinus-Interpretationen auf breiter Basis rezipiert wurden, so wahrscheinlich auch von Scheler.

Scheler setzte sich auch mit einigen Werken des Neukantianers Wilhelm Windelband (1845–1915) auseinander, z. B. in seiner Dissertation mit Windelbands *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (vgl. GW I, 27 f.; 55; 60).<sup>57</sup> Darin kommt Windelband in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder auf Augustinus zu sprechen<sup>58</sup>, er widmet ihm sogar ein ganzes Kapitel (§22) über *Die Metaphysik der inneren Erfahrung*.<sup>59</sup> An Augustinus hebt Windelband hervor: »Als Theologe hat Augustin durch alle seine Unter-

S. 395 f. Dilthey kommt in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* etwas später noch einmal ausführlich auf Augustinus zu sprechen im Zusammenhang der mittelalterlichen Metaphysik der Geschichte und Gesellschaft, weil Augustins *Opus magnum De Civitate Dei* die Grundlage der mittelalterlichen Metaphysik der Geschichte und der Gesellschaft war: Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, a. a. O., S. 334–343, S. 349 f.

<sup>56</sup> »So ist die Selbstbesinnung des Augustinus nur der Ausgangspunkt für eine neue Metaphysik. Und in dem Inneren dieser Metaphysik ist schon der Kampf zwischen den veritates aeternae, in welchen der Intellekt die Gedankenmäßigkeit der Welt besitzt, und dem Willen Gottes, der dem praktischen Verhalten des Menschen gewiß ist.« Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, a. a. O., S. 264. Vgl. dazu Scheler GW V, 131 und GW XI, 256.

<sup>57</sup> Das Werk ist entstanden 1889–1891. Scheler zitiert die Ausgabe Freiburg 1892, wir zitieren nach der Billig-Ausgabe, hrsg. von Heinz Heimsoeth, Tübingen 1935. Zu Scheler und Windelband vgl. Michael Gabel, Die logischen und ethischen Prinzipien bei Scheler in ihrem Verhältnis zur Religionsphilosophie, in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (Hg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens*, a. a. O., S. 68–82.

<sup>58</sup> Vgl. im Namensregister die Stichworte »Augustinus« und »Augustinismus« (S. 611).

<sup>59</sup> Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, a. a. O., S. 232–241.



suchungen hindurch den Begriff der Kirche als Richtpunkt im Auge: als Philosoph konzentriert er alle seine Ideen um das Prinzip der Selbstgewißheit des Bewußtseins. Durch die Doppelbeziehung auf diese beiden festen Voraussetzungen geraten bei ihm alle Fragen in lebendigen Fluß. [...] Für die Geschichte der Philosophie erwächst die Aufgabe, aus dieser Verwicklung diejenigen Ideen herauszulösen, durch welche Augustin weit über seine Zeit und ebenso über die nächstfolgenden Jahrhunderte hinausgewachsen und zu einem der Urheber des modernen Denkens geworden ist. Alle diese aber haben ihren letzten Grund und ihre sachliche Vereinigung in dem Prinzip der selbstgewissen Innerlichkeit, das Augustin zuerst mit voller Klarheit ausgesprochen und als Ausgangspunkt der Philosophie formuliert und behandelt hat.«<sup>60</sup>

Versteht man Augustinus, wie Wilhelm Windelband eben, als »den Urheber des modernen Denkens«, so zieht Augustinus auch das entsprechende Interesse als ernstzunehmender Gesprächspartner auf sich.<sup>61</sup> Anhand des gedruckten Werkes von Scheler läßt sich seine Rezeption des Augustinus-Bildes von Windelband nicht rekonstruieren oder gar beweisen, es läßt sich lediglich eine hohe Wahrscheinlichkeit aufweisen. Dennoch zeigen Eucken, Dilthey und Windelband, daß Scheler schon in frühen Jahren vielfach auf Augustinus gestoßen ist, was soweit ging, daß er ihn 1899 in seiner Habilitationsschrift einen »souveränen und ohne Gleichen kraftvollen Geist« (GW I, 207) nennt und ihn 1906 gegenüber Georg von Hertling in der Darstellung seiner philosophischen Position sogar als »Lehrmeister« bezeichnet. Wenden wir uns nun also Schelers Interpretationen zu Augustinus zu.

<sup>60</sup> Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, a. a. O., S. 232.

<sup>61</sup> Vgl. Bernhard Jansen, Augustinus. Ein moderner Denker, in: Stimmen der Zeit 98 (1920), S. 29–40. Vgl. auch Johannes Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Münster 1916 (Beiträge zur Geschichte des Mittelalters; XIX, Heft 2), S. 112. Dieses Heft findet sich in Schelers Bibliothek (Nr. 1036). Vgl. Rudolf Michael Schmitz, Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraums von 1918 bis 1943, St. Ottilien (Münchener Theologische Studien; II/46), S. 21–27.

## Liebe und Erkenntnis

Wenn Max Scheler sich zweimal in seinem Gesamtwerk mit Augustinus eingehend beschäftigt, in seinem Aufsatz über *Liebe und Erkenntnis* (1915/GW VI, 77–98) und in seinem Vortrag *Über Augustinus und Mystik* (1923/24), so läßt sich allein daraus schon deutlich ablesen, in welchem Zusammenhang er Augustinus rezipiert. Scheler kommt in seinem Gesamtwerk immer wieder auf die zentrale Bedeutung des Liebens als das ursprüngliche Grundphänomen schlechthin (GW VII, 160) zu sprechen.<sup>62</sup> Dabei interessiert ihn das Verhältnis von Liebe und Erkenntnis, besonders in der augustini-schen Konzeption als einem Paradigma des christlichen Liebesverständnisses. Scheler wählt als Ausgangspunkt in seinem Aufsatz die konträren Bestimmungen Goethes und Leonardo da Vincis, die zwar beide Liebe und Erkenntnis in eine tiefe und innerliche Beziehung von gegenseitiger Förderung gebracht haben, »jedoch so, daß bei Goethe jeweilig die Bewegung der *Liebe* den Akt des Erkennens, bei Leonardo der Akt der *Erkenntnis* den Akt der Liebe fundiert« (GW VI, 77).

Wie aber verhalten sich Liebe und Erkenntnis wirklich zueinander? Obwohl Scheler der Sinn fürs Historische ein wenig mangelt, schildert er den Unterschied zwischen der indisch-buddhistischen, der griechisch-antiken und der christlichen, speziell augustini-schen Liebesidee sowie deren jeweiliges Verhältnis zur Erkenntnis. In der Lösung dieser großen Frage sieht Scheler »eine gewisse welthistorische Typik« (GW VI, 77). Scheler sieht auf der einen Seite die christliche Liebesidee, auf der anderen Seite die indisch-buddhistische und die griechisch-antike Konzeption. Trotz einiger noch aufzuzeigender Unterschiede haben die indische und die griechische Konzeption der Liebe zahlreiche Gemeinsamkeiten, die sie von der christlichen Liebesidee grundsätzlich unterscheidet. Bei beiden folgt die Liebe auf die Erkenntnis.<sup>63</sup> Während also in der indischen und griechischen Konzeption die Liebe »ganz intellektualistisch nur als Abhängige des Er-

<sup>62</sup> Vgl. Gabel, Intentionalität des Geistes, a. a. O., S. 211, Anm. 392.

<sup>63</sup> »Bei Indern und Griechen sind, ontologisch gesehen, die Werte Funktionen des *Seins*; noetisch aber ist die Liebe eine abhängige Funktion der *Erkenntnis*. Dort ist der höchste Wert jene Entwicklung des Gegenstandes, die ihn in bloße Bildhaftigkeit erhebt – hier der höchste Seinsgrad, das *ὄντως ὄν* Platons. Gerade daß die Werte hier und dort in so grundverschiedener, ja entgegengesetzter Weise Seinsfunktionen sind, läßt die angeführte sachliche Einheit der Lehren um so plastischer hervortreten.« (GW VI, 78)

kenntnisfortschrittes, als Übergang und ›Bewegung‹ einer ärmeren zu reicherer Erkenntnis verstanden wird« (GW VI, 83), ist das christliche Liebesverständnis hingegen durch eine »Bewegungsumkehr« (GW III, 72; GW VI, 88) gekennzeichnet.

Der positivste und zentralste Wert des indischen Geistes haftet am *Nichtsein*, »und das heißt hier vor allem an dem im Fortgange des ›Heilsweges‹ zunehmenden Schwinden des Wirklichkeitskoeffizienten der puren Inhalte und Washeiten der Welt.« (GW VI, 78) Analog dazu ist Erkenntnis »ein steigendes Überwinden der Wirklichkeitsakzente an den Inhalten der Welt. Sie erfolgt durch steigende Vergegenständlichung und asketische Willkürlichmachung der diesen Akzenten korrelierten Begierden und ihrer für den natürlichen Menschen automatischen Bewegungsfolgen.« (GW VI, 79) Die Liebe ist, nach ihrer inhaltlich-gegenständlichen Seite hin betrachtet, »der Übergang, die Tendenz und Bewegung des ›wirklichen‹ oder des Begierde-Widerstandes zum immer außerwirklicher werdenden Erkenntnis-Gegenstände – und eben damit die *steigende Fülle* dieses Erkenntnisgegenstandes; nach ihrer Aktseite aber ist sie der bloße erlebte Übergang von Nichtwissen in Wissen. [...] Überall muß sie hiernach zunächst als *Folge*, nie als Ursprung der Erkenntnis erscheinen. Auch was an der Liebe ethisch und religiös gewertet wird, ist lediglich Frucht dieser Erkenntnis« (GW VI, 79).

Anders als das indische Verständnis zielt die griechische Verhältnisbestimmung von Liebe und Erkenntnis nicht auf das *Nichtsein*, sondern auf ein *positives Sein* und eine *positive Vollkommenheit*, d. h. auf das höchste Gut. »Und seit der Zeit der Griechen bleibt diese letzte Seinsbejahung gleichsam das Apriori aller europäischen Religion und Spekulation. Je reicher und gesteigerter das Sein als Gegenstand der Erkenntnis ist [...], desto absoluter und reiner ist auch die Erkenntnis. Absolute Erkenntnis ist darum Erkenntnis des ὄντως ὄν« (GW VI, 82). Analog ist auch die Liebe »eine primäre Hinwendung zu einem positiven Wert, d. h. zu einer Seinsgestalt einer gewissen Seinsfülle; sie ist nicht ursprüngliche Abwendung von einer solchen. Sie ist Seinsbemächtigung in der Erkenntnis – also nicht Seinserlösung wie bei den Indern« (GW VI, 82). Für Scheler besteht das Wesentliche »in der Bewegungsrichtung, die gemäß der antiken Moral und Weltanschauung die Liebe hat. Alle antiken Denker, Dichter, Moralisten sind darin einig: Liebe ist ein Streben, eine Tendenz des ›Niederen‹ zum ›Höheren‹, des ›Unvollkommenen‹ zum ›Vollkommenen‹, des ›Ungeformten‹ zum ›Geformten‹ [...]

Schon Platon sagt: ›Wären wir Götter, würden wir nicht lieben‹. Denn im vollkommensten Sein kann kein ›Streben‹, ›Bedürfen‹ mehr sein. Liebe ist nur ein ›Weg‹ hier, eine ›Methodos‹ (GW III, 71 f.).<sup>64</sup> Bei Aristoteles ist die Liebe »ein dem Weltall einwohnendes dynamisches Prinzip, das diesen großen ›Agon‹ der Dinge um die Gottheit bewegt« (GW III, 72).

Sowohl in der indisch-buddhistischen wie auch in der altgriechischen Konzeption von Liebe und Erkenntnis wird die Liebe ganz intellektualistisch verstanden, immer abhängig vom Erkenntnisfortschritt, als Übergang und ›Bewegung‹ einer ämeren zu einer reicheren Erkenntnis.<sup>65</sup>

Diesen beiden Konzeptionen stellt Scheler nun die christliche gegenüber: »Da findet etwas statt, was ich die Bewegungsumkehr der Liebe nennen möchte. Hier schlägt man dem griechischen Axiom der Liebe, daß Liebe ein Streben des Niederen zum Höheren sei, keck ins Gesicht. Umgekehrt soll sich die Liebe nun gerade darin erweisen, daß das Edle sich zum Unedlen herabneigt und hinabläßt, der Gesunde zum Kranken, der Reiche zum Armen, der Schöne zum Häßlichen, der Gute und Heilige zum Schlechten und Gemeinen, der Messias zu den Zöllnern und Sündern« (GW III, 72). »An Stelle des ewigen ›ersten Bewegers‹ der Welt tritt der ›Schöpfer‹, der sie ›aus Liebe‹ schuf. Das Ungeheure für den antiken Menschen, das nach seinen Axiomen schlechthin Paradoxe, soll sich in Galiläa begeben haben: Gott kam spontan herab zum Menschen und ward ein Knecht und starb am Kreuz den Tod des schlechten Knechts!« (GW III, 73) Die griechische Bewegungsrichtung wird durch den christlichen Liebesbegriff umgekehrt. War bei den Griechen die Gottheit nur Gegen-

<sup>64</sup> Scheler verweist selbst (GW VI, 88) auf seinen Aufsatz *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* in seinem Buch *Vom Umsturz der Werte* (GW III, 33–148, hier S. 70–95) als Interpretationshilfe.

<sup>65</sup> Scheler sagt von der Liebe im indisch-griechischen Typus: »Überall muß sie hiernach zunächst als Folge, nie als Ursprung der Erkenntnis erscheinen. Auch was an der Liebe ethisch und religiös gewertet wird, ist lediglich Frucht dieser Erkenntnis. Niemals spielte hier die Liebe, so wie als christliche ›Gottes- und Nächstenliebe‹, eine gleich ursprüngliche oder gar eine ursprünglichere Rolle als die Erkenntnis. Das indische Axiom steht in strengstem Gegensatz zum Christentum, dessen größter Denker Augustin die Liebe ausdrücklich zur *ursprünglichsten* Bewegungskraft des göttlichen wie menschlichen Geistes macht; der auch im offenbaren Gegensatz zu der Lehre vom seligen Nous des Aristoteles, sagt, daß sie ›mehr als alle Vernunft beselige‹. Die indische Liebesidee ist also ebenso schroff intellektualistisch wie die griechische des Platon und des Aristoteles« (GW VI, 79). Vgl. auch GW VI, 83.



stand der Liebe, aber nicht selbst liebend, so ist es im Christentum Gott, der liebt und aus Liebe die Welt erschaffen hat.<sup>66</sup> Für Platon ist das höchste Ziel, »zu dem all geistige Befähigung, zu dem auch Liebe in ihrer reinsten Form leiten kann, nämlich die ›Ideenschau‹ des Philosophen, von einem ›Schaffen und Zeugen‹ am *allerweitesten* entfernt. Sie ist nur Anteil am Wesen, Vermählung mit dem Wesen« (GW VI, 85). Im Christentum tritt an die Stelle der indisch-griechischen Selbsterlösung durch Erkenntnis die Idee des Erlöstwerdens durch die göttliche Liebe. »Nicht die Mitteilung einer neuen Gotteserkenntnis und Gottesweisheit an die Welt erfolgt durch Christus [...], sondern aller neue Erkenntnisgehalt über Gott ist durch die *Liebestat* seines Selbsterscheinens in Christo als von ihrem schöpferischen Grund getragen. Vorbild der ›Nachfolge‹, Lehrer und Gesetzgeber ist daher Christus nur abgeleiteterweise und nur infolge seiner Würde als göttlicher *Erlöser*, d. h. als personale und fleischgewordene Gestalt Gottes selbst und seines Liebeswillens. Über die personale Gestalt hinaus gibt es nach früh- und echt christlicher Anschauung keinerlei ›Idee‹, keinerlei ›Gesetz‹, keinerlei ›Sachwert‹, keinerlei ›Vernunft‹, an der sie selbst noch zu messen wäre oder mit der sie, um als ›heilige‹ erkennbar zu sein, irgendwie ›übereinzustimmen‹ hätte. Christus ›hat‹ nicht die Wahrheit, er ›ist‹ sie« (GW VI, 89). Wenn der Mensch liebt, antwortet er auf die Liebe Gottes, die zuvor schon an ihn in Jesus Christus ergangen ist. In dieser ganz neuen Bewegungsrichtung der christlichen Liebesidee kommt zur Gottesliebe die Nächstenliebe gleichmäßig hinzu. »Es ist ja selbstverständlich, daß da, wo die Liebe zum Wesen Gottes gehört und aller religiöse Heilsprozeß nicht in menschlich-spontaner Tätigkeit, sondern in der göttlichen Liebe seinen Ausgangspunkt hat, die Liebe ›zu Gott‹ immer gleichzeitig ein *Mitlieben der Menschen, ja aller Kreaturen mit Gott* – ein *amare mundum in Deo* – in sich einschließen muß. ›Amor Dei et invicem in Deo‹ ist Augustins feste Formel für die unteilbare Einheit dieses Aktes« (GW VI, 90). Die Liebe des Menschen

<sup>66</sup> Die Folge war, »wo immer diese doppelte Bestimmung der Liebe wiederkehrt in der Geschichte, daß sie dynamisch der Erkenntnis nicht vorhergehe, sondern folge, und daß sie teleologisch nur Weg, Methodos zum Ziele der wachsenden Erkenntnis sei, da war die theologische Konsequenz stets das heidnische Trugbild jener starren, nur in sich selbst glänzenden Gottheit, die nicht wiederliebt, die nur Gegenstand der Anbetung der Kreaturen ist, nicht aber mittätiges Subjekt jener ›vertraulichen Wechselrede der Seele mit Gott‹, als die schon Gregor von Nyssa das christliche Gebet definiert« (GW VI, 83 f.).

zu Gott und zu den Menschen als Antwort auf die zuvor empfangene Liebe Gottes prägt die christliche Liebesidee. Während die indisch-griechische Konzeption durch den Primat der Erkenntnis vor der Liebe gekennzeichnet ist, besteht in der christlichen Liebesidee eindeutig der Primat der Liebe vor der Erkenntnis. »Der Mensch ist, ehe er ein *ens cogitans* ist oder ein *ens volens*, ein *ens amans*« (GW X, 356). Der Liebesprimat liegt »selbst der Kirchenidee und aller christlichen Ethik zugrunde« (GW VI, 91).

## Hellenisierung des Christentums

Nachdem Max Scheler die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der drei Konzeptionen des Verhältnisses von Liebe und Erkenntnis erarbeitet hat, kommt er auf das Problem der »Hellenisierung des Christentums«<sup>67</sup> zu sprechen, d.h. auf die Verbindung des christlichen mit dem griechischen Denken, das durch den Neuplatonismus und durch die Aristoteles-Rezeption wirkmächtigen Einfluß auf die christliche Theologie fand: »Mit Ausnahme der mystischen Erbauungsliteratur und spezifisch augustinischer Traditionen, in denen dieser Grundsatz im allgemeinen festgehalten ist, hat sich die sog. »christliche Philosophie« durchaus dem *griechischen* Typus angeschlossen. Hierdurch entsprang die innere Disharmonie zwischen dem religiösen Bewußtsein und der mit ihm verknüpften Weltweisheit« (GW VI, 91). Scheler kritisiert Thomas von Aquin, daß er die griechischen Bestimmungen festhalte, »daß Liebe zu einem Gegenstande Erkenntnis des Gegenstandes voraussetze, daß im Ontischen aber die Werte nur Funktionen der Seinsvollkommenheit seien (*omne ens est bonum*), daß Liebe kein elementarer Grundakt des Geistes, sondern nur eine Sondertätigkeit des strebenden und wollenden Tätigkeitsvermögens der Seele sei« (GW VI, 91). Scheler kritisiert an Thomas außerdem, daß bei ihm jeder Tätigkeit des Strebevermögens eine Tätigkeit des Verstandes vorhergehen muß: »Liebe und Haß sowie die gesamte Gefühlswelt stellen sich unter dieser Auffassung nur als Modifikationen des strebenden Seelenvermögens dar. Daß in diesem intellektualistischen psychologischen System der

<sup>67</sup> Zu Harnacks Hellenisierungsthese vgl. Thomas Böhm, *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien 1991 (Studien zur Theologie und Geschichte; 7), S. 16–23.

Liebe nur eine ganz untergeordnete Stelle zukommt, ist ohne weiteres ersichtlich« (GW VI, 92). Die Konsequenzen sieht Scheler darin, daß die »Offenbarung Gottes in Christo nicht mehr Folge einer liebe- und gnadengeleiteten göttlichen Erlösungstat« ist, »die im kleinen innerlich mitzuvollziehen gegen die Niedrigen, Armen und den Menschen, vom Menschen überhaupt aber gegen die übrigen Kreaturen erst wahre Gottnähe verhieß, sondern die Erlösung durch Christus ist nur mehr der zentralste Teilinhalt der nun ganz intellektual gedachten ›Offenbarung‹ selbst, die, im Dogma formuliert, als Ganzes mit diesem Zentralinhalt ›pflichtgemäß‹ zu glauben ist. [...] So wird mit der Wiederaufnahme des griechischen Fundierungssatzes zwischen Erkenntnis, Liebe und Wollen auch indirekt der Primat ausgesprochen und hergestellt des selbstgenügsamen aristotelischen *Weisengottes* über den christlichen *Erlösungsgott*, des lehrenden und regimentalen Priesters über den homo religiosus der Nachfolge, der Macht- und Seinsfülle über das Gute, des Gesetzesstatus über die gesetzesüberlegene Liebe und Demut« (GW VI, 93).

Weil sich die Christen in den ersten Jahrhunderten in der begrifflichen Feststellung ihres Glaubens in Dogmen der griechischen Philosophie und deren Welt- und Lebensbild bedient und nicht eine neue, eigene und genuin christliche Philosophie hervorgebracht haben, wirft Scheler der christlichen Tradition vor, daß sie »in fast unbegreiflicher Weise versagt« habe (GW VI, 87; vgl. GW VIII, 80). »Es gibt in diesem Sinne und gab nie eine ›christliche Philosophie‹, sofern man unter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern ein aus der *Wurzel* und dem *Wesen* des christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem versteht« (GW VI, 87). Es gibt für Scheler jedoch einen Kirchenvater, der eine Ausnahme darstellt: »Nur bei Augustinus und seiner Schule finden wir starke Ansätze, eine unmittelbare Umsetzung des christlichen Erlebnisgehaltes in philosophische Begriffe zu gewinnen – Ansätze, deren volles Gelingen aber immer wieder durch die tiefgehende Abhängigkeit Augustins vom Neuplatonismus und durch den seinen spekulativen Willen noch überragenden autoritären Willen zur Einheit der kirchlichen Institution gehemmt war« (GW VI, 88).

## Max Schelers Augustinus-Rezeption

Der Hintergrund, vor dem Max Scheler Augustinus rezipiert, ist durch die christliche Verhältnisbestimmung von Liebe und Erkenntnis soweit herausgestellt. Scheler meint nun, daß die verschiedenen Strömungen in der christlichen Theologie, je nachdem inwieweit sie griechisches Denken rezipiert haben, am klarsten werden, »wenn man einen Vergleich zieht zwischen den eigentlichen Geistesvätern der griechischen Kirche, Clemens und Origenes, und dem einflußreichsten Kirchenvater des Westens, Augustin. Wie Harnack treffend zeigt, ist »die morgenländische Kirche in kultureller, philosophischer und religiöser Hinsicht das versteinerte 3. Jahrhundert«. Sie ist *Hellenismus* auf der Stufe des 3. Jahrhunderts, und alle evangelischen Grundideen sind in die Gedanken und Lebensformen dieses Hellenismus eingezwängt. [...] Und was ist die Seele dieses Hellenismus? Allem voran dies, daß Gott oder das höchste Gut gemäß der alten platonischen Eroslehre *nicht* als *Urquell* aller Liebe und Schöpferkraft, sondern als bloßes *Ziel* der zu Gott emporstrebenden Kreatur: als in asketischer Kontemplation zu fassendes und dann ästhetisch zu beschauendes und zu genießendes *reines Sein* vor der Seele steht. (In der weiteren Idee eines *Stufenreiches* dieser Bewegung zu Gott – eines Reiches, das ebenso die gesamte Welt wie die Ordnung der Gemeinschaft abspiegelt – ist die Wurzel für allen *Byzantinismus* und seine Form der Autoritätsidee gegeben). Dieser Gedanke ist nun auch der Zentralgedanke des Clemens und Origenes. *Augustin* aber gelingt es zuerst, in dem großen Maßstabe seines Gedankensystems die christliche evangelische Geistesbewegung auch begrifflich zu fassen: Die Idee des absoluten Seins ist bei Augustin selbst – und nicht nur die Vorstellungen über den Weg zu ihm und die Vereinigung mit ihm – vollständig umgebildet. Dieses Sein selbst ist Augustin bis in seinen Kern *schöpferische Liebe* und gleichzeitig allbarmherziger Drang der *Selbstmitteilung*, der Selbsterschließung. Ist aber solches das *Wesen* des absoluten Seins – sind es also nicht bloß nachträgliche, durch Spekulation gefundene Bestimmungen seiner –, so kann es dem Menschen gar nicht anders zur Gegebenheit kommen als so, daß er seiner Seele Quell *unmittelbar* in diesen Urquell alles bloß statischen Seins hineingestellt und von ihm gespeist erlebt; daß er also die Liebesbewegung, die ja eben Gott ist, *nachvollzieht*, *mitvollzieht*. Ist weiter *ein* Ziel dieser göttlichen Liebesbewegung Erbarmen mit dem Menschen, Liebe zum Menschen, so kann es Gottesliebe, die



nicht *zugleich* Nächstenliebe wäre, auch gar nicht mehr geben. *Nicht* zwei *getrennte* Akte sind es nach Augustin, in denen wir in der Gottesliebe Gott und in der Menschenliebe den Nächsten umfassen – etwa nur, um ein ›Gebot Gottes‹ zu erfüllen. Und noch weniger ist, wie bei jenen großen Alexandrinern, die Nächstenliebe nur ein Glied im Gefüge der negativen, asketischen Leistungen, durch die wir uns entleiblichen, entsinnlichen und hierdurch erkennend mit Gott in Berührung treten sollen. In der Kontinuität *eines und desselben* Actus vielmehr, in welchem sich die Seele in der Gottesliebe zu Gott *erhebt*, *neigt* sie sich auch zum Menschen – und das wäre nicht der allbarmherzige Gott, sondern nur ein starrer hellenischer Seinsgötze, den sie erfaßt, bliebe das Ausschlagen der Gottesliebe in Nächstenliebe aus. Damit aber ist jene vorher gekennzeichnete eigentümliche *Doppelbewegung* westlicher Religiosität: des gleichzeitigen Hinaus- und Herabsehens, der Erhebung zu Gott und der Erwirkung des Göttlichen im Umkreise der Welt, in der *Gottesidee und im Grundverhältnis des Menschen zu Gott selbst verwurzelt*. In dieser augustinischen Auffassung des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe (Matth. 22) als *eines* dynamischen Aktes ist die Seele der westlichen Christlichkeit in klassischer Weise formuliert worden – ja die Seele der echten evangelischen Christlichkeit überhaupt. Und das ist das Wesentliche, daß die großen Theologen der griechischen Kirche, Clemens und Origenes und ihre Nachfolger, im Gegensatz zu Augustin, trotz aller Einzelkämpfe gegen Neuplatonismus und Gnosis, von der *geistigen Bewegungsrichtung des Platonismus* abhängig bleiben: von jener Richtung, die nur eine eindeutige Bewegung der Seele nach ›oben‹, nach Gottverähnlichung durch Sprengung der Leibesbanden ist. Dieser ›Platonismus‹ setzt immer irgendwie das *Gute* dem *Geiste*, das *Böse* dem *Sinnlichen* gleich. Er kennt keine Scheidung von Gut und Böse *innerhalb* des geistigen Willens selbst, und andererseits keine Durchwirkung und Eingestaltung des Guten in die sinnliche irdische Sphäre. Und analog muß er der Erkenntnis den Vorrang vor der Liebe geben und in einer kontemplativ-ästhetischen Haltung zum Göttlichen endigen.«<sup>68</sup> Deshalb beruht für Scheler die augustinische Spielform des Christentums

<sup>68</sup> Max Scheler, Über östliches und westliches Christentum, in: GW VI, 99–114, hier: S. 109–111. Zu Adolf Harnacks Augustin-Bild vgl. Wilhelm Geerlings, Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, Tübingen 1978 (Tübinger Theologische Studien, 13), S. 12–20.

»mehr auf Tat, Liebe, und auf Einbau eines Gottesreiches in die Welt als auf Spekulation, Kontemplation, Weltflucht und asketischer Gnosis (wie im Morgenlande)« (GW V, 422).

## Augustinus und die Mystik

In der Verhältnisbestimmung von Liebe und Erkenntnis sieht Scheler »eine gewisse welthistorische Typik« (GW VI, 77). In dieser Verhältnisbestimmung gibt es verschiedene Möglichkeiten. Die christliche Liebesidee kennt einzig den Liebesprimat vor der Erkenntnis.<sup>69</sup> Für Scheler war es Augustinus, der den Liebesprimat eindeutig vertreten hat, ohne daß er mit dem griechischen Typus Kompromisse eingegangen wäre wie später z. B. Thomas von Aquin durch seine Aristoteles-Rezeption. Augustinus hat seine ganze Theologie auf dem Liebesprimat aufgebaut: seine Trinitätslehre, sein Offenbarungsverständnis, seine Schöpfungslehre, Christologie, Erkenntnislehre, Gnadenlehre und Psychologie (vgl. GW VI, 95). »Von der mystischen Erbauungsliteratur abgesehen, der spezifisch philosophischer Sinn mangelt, finden wir einzig bei *Augustinus* und der augustininischen Tradition bis zu Malebranche und Blaise Pascal ernsthafte Anfänge, das christliche Grunderlebnis über die Beziehung von Liebe und Erkenntnis auch im Zusammenhang mit außerreligiösen Problemen begrifflich zu fassen« (GW VI, 93).

Aus diesem Abschnitt wird ersichtlich, daß sowohl Augustinus als auch eine bestimmte Art der christlichen Mystik den Liebesprimat, also den Kern des christlichen Glaubens, das christliche Grunderlebnis, vermittelt haben.<sup>70</sup> Sie haben die Ursprünglichkeit des

<sup>69</sup> »Was man bei Augustin Willensprimat nennt, ist faktisch *Liebesprimat*: Primat des Liebesaktes *sowohl* vor der Erkenntnis *als auch* vor dem Streben und Wollen; ist zugleich Primat der interessenehmenden Akte als niedrigerer Regungen der ›Liebe‹, vor den wahrnehmenden, vorstellenden, erinnernden und Denk-Akten, d. h. vor allen jenen Akten, die Bild- und Bedeutungsinhalte (›Ideen‹) vermitteln. [...] So folgen also Wollen und Vorstellen bei Augustin *gleichmäßig* der Liebe als einer *dritten, ursprünglichsten* Einheitsquelle alles Bewußtseins. Dies aber geschieht so, daß die *Liebe* an *erster* Stelle das Erkennen und erst durch diese *vermittelt* das Streben und Wollen bewegt.« (GW VI, 94)

<sup>70</sup> Scheler: »Unter Mystik verstehen wir den Versuch des menschlichen Geistes, sich mit dem, was als das absolut Wirkliche ›gilt‹ auf eine solche Weise zu ›einigen‹, daß er an seinem Sein und Leben bis zur Daseins- oder doch Soseinsidentifizierung unmittelbar teilhat (mit oder ohne Mithilfe dieses absoluten wirklichen selbst; unio mystica). Unter

christlichen Glaubens bewahrt und ihre Inhalte nicht vom griechischen Denken abgeleitet.<sup>71</sup> Anders als die Erbauungsmystik hat Augustinus dabei jedoch trotzdem philosophiert, ohne sich, trotz neuplatonischer Einflüsse, allzu sehr in der fremden Begriffswelt des griechischen Denkens aufzuhalten. Augustinus war nach Scheler darum bemüht, eine christliche Philosophie aus dem christlichen Grunderlebnis heraus, dem Liebesprimat, zu entwickeln.<sup>72</sup> Augustins Religionsphilosophie ist der christliche Prototyp einer Religionsphi-

»Mystik« ist also im allgemeinsten Sinne des Wortes zu verstehen ein Versuch [der Einigung mit einem absoluten Wirklichen] und eine technisch geordnete Verhaltensweise – nicht aber eine Satzung bestimmter Inhalte dieses Wirklichen. Je nachdem in diesem Verhalten mehr Anschauung, Emotion und Wille überwiegt, kann man von intellektualistischer, emotionaler und praktisch-asketischer Mystik reden« (GW XI, 23). Scheler ausführlich über das Wesen der Mystik, in: GW XI, 23–28. Eine ausführliche Typisierung der verschiedenen Formen von »Mystik« beschreibt Scheler, in: GW VIII, 30f.

<sup>71</sup> »Was die *Geschichte der Religion* und ihrer soziologischen Formen, der Kirchen, der Sekten usw., betrifft, so erblicke ich ein wichtiges Mittel, die geistige Atmosphäre für einen rechten konfessionellen Frieden vorzubereiten, darin, das überwiegende Interesse an den Zeiten religiös-kirchlicher Kämpfe zurückzustellen und sich Zeitaltern und Menschen *religiös ursprünglicher und schöpferischer* Bewegungen zuzuwenden, die in Kulturbeseelung und Menschenformung über den Bezirk ihres konfessionellen Ursprungs hinaus wirkten. Anschauliche und packende Darstellungen der benediktinischen, bernhardinischen, franziskanischen, ignatianischen Bewegung, der wichtigsten typischen Formen der christlichen Mystik, kurz, die Verlebendigung solcher religiöser Zeitalter, Menschen und Bewegungen, in denen Religion und kirchlicher Gedanke ohne Anlehnung und ohne Dienstschaft an fremde Interessen eine *ursprüngliche* Wirksamkeit geäußert haben, sollte in dem Menschen der Gegenwart das durch die eigenen nationalen Lebenserfahrungen der letzten Jahrzehnte tief untergrabene Vertrauen auf die Macht ursprünglicher, nicht abgeleiteter religiöser Glaubensbildung und -wirksamkeit wieder erwecken helfen. Nur durch Vertiefung in solche Zeiten und durch inneres Nacherleben der *homines religiosi*, die ihre Führer waren, kann der tieferschütterte Glaube an die Selbständigkeit der Religion wiedergewonnen werden.« Max Scheler, *Der Friede unter den Konfessionen* (1920), in: GW VI, 227–258, hier: S. 242 f. Zu Augustinus in diesem Zusammenhang: »Mit der steigenden Zurückstellung der Ideen Augustins und der Lehren seiner Schule in der mittelalterlichen Entwicklung brachen die Versuche, aus dem christlichen Grunderlebnis eine neue Auffassung des Verhältnisses von Erkenntnis und Liebe zu gewinnen, vollständig zusammen.« (GW VI, 97 f.)

<sup>72</sup> Nach meinem Vortrag haben mir Frau Bibliotheksberrätin Dr. Sigrd von Moisy von der Münchener Staatsbibliothek und Herr Prof. Dr. Eberhard Avé-Lallemant, München, eine Kopie von Schelers blauem Heft Nr. 175 *Über Augustinus und Mystik* (1923/24) zur Verfügung gestellt. Dafür möchte ich ihnen herzlich danken. Soweit Schelers Handschrift in der Kürze der Zeit zu entziffern war, bringt das Heft keine neuen Erkenntnisse. Ich werde jedoch in einem Aufsatz über Schelers Mystik-Verständnis ausführlich darauf zurückgreifen.



losophie. Thomas von Aquin, Descartes und auf diesen aufbauend: Kant haben das Verhältnis von Liebe und Erkenntnis zugunsten der Erkenntnis und des Bewußtseins verschoben oder gar umgedreht. Von diesem Augustinus-Bild aus muß man das Vorwort von Scheler zu seiner eigenen Religionsphilosophie, die er in seinem Werk *Vom Ewigem im Menschen* vorgelegt hat, noch einmal lesen: »Der Verfasser ist der tiefen, hier nicht zu begründenden Überzeugung, daß weder auf dem Boden der Philosophie des Thomas Aquinas noch auf dem Boden der durch Kant eingeleiteten philosophischen Periode die natürliche Gotteserkenntnis je wieder diese *einende* Aufgabe zu erfüllen vermag. Sie wird sie nur erfüllen, wenn sie den Kern des Augustinismus von seinen zeitgeschichtlichen Hüllen befreit und mit den Gedankenmitteln der phänomenologischen Philosophie neu und tiefer begründet; d. h. der Philosophie, die die Wesensgrundlagen alles Daseins mit gereinigten Augen zu schauen unternimmt und die Wechsel einlöst, die eine allzuverwickelte Kultur auf sie in immer neuen Symbolen gezogen hat. Dann wird sie jenen unmittelbaren Kontakt der Seele mit Gott immer klarer aufweisen, den Augustin mit den Mitteln des neuplatonischen Denkens an der Erfahrung seines großen Herzens immer neu aufzuspüren und in Worte zu fassen bemüht war. Nur eine Theologie der Wesenserfahrung des Göttlichen vermag für die verlorenen Wahrheiten Augustins die Augen wieder zu öffnen« (GW V, 8 f.).

Bedenkt man, daß Max Scheler schon 1905/06, als er Georg von Hertling im Zuge seiner Umhabilitation nach München seine philosophische Position schilderte, sagte, er stehe Kant in der Ethik und Religionsphilosophie ferner als in der theoretischen Philosophie und sehe in der reinen Liebe eine unabhängige Funktion des Geistes, die dem Vernunftprinzip der Gerechtigkeit übergeordnet sei, so wird hier schon sein Standpunkt aus deutlich, von dem aus er weiter gesucht hat. Scheler fügte hinzu: »Meine Lehrmeister sind in diesen Dingen, vor allem der Augustinismus, Pascal, von neueren Eucken [...]. Ich bin Theist und Realist, suche aber den großen Wahrheiten der christlichen Mystik nach Möglichkeit gerecht zu werden.«<sup>73</sup>

Damit ist nachgewiesen, daß sich Scheler schon sehr früh mit Augustinus und der augustinischen Tradition beschäftigt hat, nicht erst in seiner mittleren Periode, wie Kuhn und Gabel meinen.<sup>74</sup> Wie

<sup>73</sup> Zitiert bei Henckmann, Max Scheler, a. a. O., S. 20.

<sup>74</sup> Siehe oben Anm. 41.



Scheler auf Augustinus gestoßen ist? Mit welcher leitenden Fragestellung er Augustinus gelesen hat, sofern er ihn selbst gelesen hat und ihn nicht nur aus Gesprächen oder aus der Sekundärliteratur kannte?<sup>75</sup> Aussagen über den Umfang und die Gründlichkeit der Augustinus-Kenntnisse Schelers lassen sich aufgrund seines Gesamtwerkes nicht machen. Um Scheler auf die Spur zu kommen, sind andere Informationen und Hinweise nötig. Es steht jedoch fest, daß Augustinus Scheler über all die Jahre hinweg begleitet hat. Das zeigt die an Umfang permanent wachsende Sekundärliteratur zu Augustinus in Schelers Privatbibliothek, das zeigt eine Äußerung von ihm selbst: Als Scheler im April 1920 in Cleve zur Kur im Hause des Sanitätsrates Dr. Wilhelm Bergmann weilte, schrieb er seiner zweiten Frau Märit am 20. April: »Ich las neben dem chr[istlichen] Monismus viel Augustin hier.«<sup>76</sup> Am 17. Oktober 1920 schrieb Scheler das Vorwort zur ersten Auflage seiner Religionsphilosophie *Vom Ewigen im Menschen*, in dem er Augustinus als Vermittler zwischen Thomas und Kant ins Gespräch brachte. Scheler versucht also in seinem ganzen Denken Augustinus zu folgen und dessen Bestimmung des Liebesprimats mit dem Vorzug vor der Erkenntnis nachzuvollziehen. Insofern kann man Helmut Kuhn beipflichten, der feststellte, daß »Schelers augustinische Metaphysik [...] keinen ihr angemessenen literarischen Ausdruck gewonnen habe«, »dennoch wurde in all diesen literarischen Äußerungen der Umriß eines großen Ganzen sichtbar.«<sup>77</sup>

<sup>75</sup> In Schelers Privatbibliothek ist kein einziges Werk von Augustinus vorhanden. Da seine Bibliothek jedoch nicht vollständig erhalten ist, ist es auch nicht möglich, Schlüsse daraus zu ziehen.

<sup>76</sup> Scheler-Nachlaß in der Bayerischen Staatsbibliothek München, Sign.: Ana 385, E, I, 1. Wenige Tage zuvor, am 15. April 1920, schrieb Scheler noch von zuhause aus Köln an seine Frau Märit, die gerade im Benediktinerkloster Beuron weilte: »[...] Schönsten Dank für den Augustinus-Vortrag von Pater Mager, dem ich herzlich danke. [...]«. Bei dem angesprochenen Aufsatz handelt es sich um: Alois Mager, *Die Staatsidee des Augustinus*, München 1919, <sup>2</sup>1920. Pater Alois Mager OSB (1883–1946) war Benediktinermönch der Erzabtei St. Martin zu Beuron im oberen Donautal bei Sigmaringen und wurde durch seine Forschungen zur Mystik bekannt; vgl. Johannes Schaber, (Art.) Mager, Alois, in: Traugott Bautz (Hg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XIV, Herzberg 1998, S. 1209–1222.

<sup>77</sup> Kuhn, *Max Scheler als Faust*, a. a. O., S. 32.

## Scheler's Ethics vs. the Ethics of Success

Max Scheler's ethical personalism is rooted in a novel understanding of both non-formal values and the person, an understanding which he believed freed them from the contingency of the empirical without having to retreat to the formalism of Kant. Yet, for Scheler, moral values are co-realized along with the realization of non-moral values, and at least in some cases these non-moral values are realized in the physical world. How, then, can Scheler save moral values from dependence upon our success in the physical world? In short, how is Scheler's ethics not an ethics of success? It is the goal of this paper to answer this question, and in doing so to shed light on the new path in ethics which Scheler pioneers.

In order to see why Scheler's ethics is not an ethics of empirical success, we must begin with a short development of Scheler's understanding of values. From the beginnings of his work Scheler distinguished between values and the empirical. For Scheler, values are not things or goods (*Güter*). Values are pure essences, pure *quale*. Although Scheler shows this by focusing us on the experience of values, he also draws a number of distinctions which help to illuminate the difference between values and the empirical. The first is between values and their bearers. As he states in a key passage in the *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism* (*Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus*): "The ultimate independence of the being of values with regard to things, goods, and states of affairs appears clearly in a number of facts. We know of a stage in the grasping of values wherein the *value* of an object is already very clearly and evidentially given *apart from* the givenness of the *bearer* of the value. Thus, for example, a man can be distressing and repugnant, agreeable, or sympathetic to us without our being able to indicate *how* this comes about; in like manner we can for the

longest time consider a poem or another work of art 'beautiful' or 'ugly', 'distinguished' or 'common', without knowing in the least which properties of the contents of the work prompt this. Again, a landscape or a room in a house can appear 'friendly' or 'distressing', and the same holds for a sojourn in a room, without our knowing the *bearers* of such values. This applies equally to physical and psychical realities." (GW II, 40)<sup>1</sup>

Pure values are not the same as their bearers, and so we can grasp both values and their relationships without dependence upon their physical (or for that matter their non-physical) bearers. Scheler had noted earlier that: "there are *authentic* and *true* value-qualities and that they constitute a special domain of objectivities, have their own *distinct* relations and correlations, and, as value-qualities, can be, for example, higher or lower. This being the case, there can be among these value-qualities an *order* and an *order of ranks*, both of which are independent of the presence of a *realm of goods* in which they appear, entirely independent of the movement and changes of these goods in history, and '*a priori*' to the experience of this realm of goods." (GW II, 37–38)<sup>2</sup>

The importance of the distinction between values and their bearers for our concern is also signaled by the fact that when Scheler began to sketch the *a priori* relationships between values in the *Formalism* he did not start with the relationships between the ranks of value-modalities which are so central to his view of the world of values. Instead he began with the "*A Priori* Relations between the Heights of Values and 'Pure' Bearers of Value", and the fourth distinction he makes is between the "Values of the Basic Moral Tenor [*Gesinnungswerte*], Values of Deeds, and Values of Success" (GW II, 118)<sup>3</sup>. Scheler clearly wishes to distinguish between moral values and values of success. To see how he can do so even in the face of the realization of values we need to next turn to Scheler's quite novel understanding of the bearers of moral values – the person.

Just as Scheler rejects the idea that values are things, he rejects the idea that persons are or can be objects. To find the person we must

<sup>1</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Translated by Manfred S. Frings and Roger L. Funk, Evanston, Ill. 1973, p. 17.

<sup>2</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 15.

<sup>3</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 101.

look to acts, not objects, because: "*the person is the concrete and essential unity of being of acts of different essences which in itself [...] precedes all essential act differences (especially the difference between inner and outer perception, inner and outer willing, inner and outer feeling, loving and hating, etc.). The being of the person is therefore the 'foundation' of all essentially different acts.*" (GW II, 382–383)<sup>4</sup>

Furthermore, for Scheler the person is not a substance separate from the acts he or she performs. Instead: "*the whole person is contained in every fully concrete act, and the whole person 'varies' in and through every act – without being exhausted in his being in any of these acts, and without 'changing' like a thing in time. But this concept of 'variation' as a pure 'becoming different' implies no time that makes change possible, nor does it imply a fortiori any thinglike changes. Nor is anything given here of a 'succession' in this becoming different [...]. And for this very reason there is no necessity for an enduring being that subsists in this succession in order to safeguard the 'identity of the individual person'. Identity lies solely in the qualitative direction of this pure becoming different.*" (GW II, 384–385)<sup>5</sup>

Indeed, not only is the person as the unity of acts separate from objects and things, the value of the person is separate as well. The very first distinction Scheler makes between values and their bearers is that between the "*Values of Persons and the Values of Things (Sachwerte)*" and: "*The values of the person pertain to the person himself, without any mediation. Values of things pertain to things of value as represented in 'goods'. (Güter)* Again, goods may be material (goods of enjoyment, of usefulness), vital (all economic goods), or spiritual (science and art, which are also called cultural goods). In contrast to these values there are two kinds of values that belong to the human person: (1) the value of the *person* 'himself', and (2) the values of virtue. In this sense the values of the person are *higher* than those of things. This lies in their *essence*." (GW II, 117)<sup>6</sup>

From these passages it is clear that Scheler believes that both values and persons are separate from the physical. Yet Scheler is, in these passages, pointing to another important distinction when he

<sup>4</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., pp. 382–383.

<sup>5</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 385.

<sup>6</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 100.



contrasts values of the person and values of things: the distinction between moral and non-moral values. For Scheler a moral value, such as the good, is co-realized along with the realization of non-moral values, or as he puts it: "The value 'good' – in an absolute sense – is the value that appears, by way of essential necessity, on the *act of realizing* the value which (with respect to the measure of cognition of that being which realizes it) is the highest. The value 'evil' – in an absolute sense – is the value that appears on the act of realizing the lowest value." (GW II, 47)<sup>7</sup>

Clearly there is a distinction here between the value "good" and the non-moral value which, when it is realized, co-realizes the value good. Although the moral value "*appears on*" (*erscheint ... an*) the act of realization of a non-moral value, we must be very careful not to conflate the two values, or their bearers. As Scheler says (while agreeing with Kant that the moral values cannot be the "content" of willing, but disagreeing that moral values are formal): "The value 'good' appears by our realizing a higher positive value (given in preferring). This value appears *on* the act of willing. It is for this reason that it can *never* be the content of an act of willing. It is located, so to speak, on the back of this act, and this by way of essential necessity; it can therefore *never* be intended in this act." (GW II, 48–49)<sup>8</sup>

A number of things hang on this distinction. At this point in the *Formalism* Scheler is making this distinction to show that one does not become morally good by trying to "do good" directly (this approach leads to pharisaism). Yet this distinction is also a key element in saving morality and the person from dependence on the empirically contingent, for it emphasizes the independence of the moral value and its realization from the realization of the non-moral value. The realization of the moral value in the person is separate from, though related to, the realization of non-moral value. Thus neither the person nor the moral values are empirical.

The distinction between the moral values (good and evil), and both the non-moral values and their bearers, still does not fully show the *relationships* between the moral values, the non-moral values, the realization of these non-moral values which co-realize the moral values, and the bearers of these now realized values. Scheler must not only show that the roots of morality lie in the person and are not

<sup>7</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 25.

<sup>8</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 27.

dependent upon the physical, empirical world, or other "bearers" of the non-moral values for that matter; he must also show how morality in the person is *related* to these bearers. Letting the moral sphere become dependent upon the physical is fatal to any ethics. Cutting off the roots of morality totally from the real world (including the real physical world) is equally fatal. Indeed, a core test of Scheler's ethics is his ability to show how the moral values are related to the non-moral values and their bearers in the case where we are talking about physical realization. In this case how can Scheler *not* make good and evil dependent upon our success in the real physical world?

Scheler devotes an entire section of the *Formalism*, entitled "Non-Formal Ethics and Ethics of Success", to countering the claim by Kant that all non-formal ethics must be ethics of success. He recognized the importance of this challenge by making the claim that "every non-formal ethics is of necessity an ethics of success" (GW II, 30)<sup>9</sup> the third Kantian "presupposition" which the *Formalism* was to counter.

Scheler begins his defense against this Kantian "presupposition" by agreeing with Kant that: "It is, in principle, nonsense to make the moral relevance of practical acting dependent upon a calculation of probable consequences based on real states of affairs and their causal relationships." (GW II, 127)<sup>10</sup>

Scheler then explores Kant's attempt to locate the values of good and evil within the "basic moral tenor" of a person. Although he approves of Kant's attempt to free this basic moral tenor from the empirical, he believes it is ultimately flawed because of Kant's retreat to the formal. For Scheler the "basic moral tenor" is not simply an unexperiencable form of positing an intention. It is, rather, "the directedness of willing toward a higher (or lower) value and its content", and it "contains a *non-formal value-quality* (*Wertmaterie*) that is independent of success, even of all further levels of an act of willing." (GW II, 130)<sup>11</sup>

Now what Scheler is here, following Kant, calling the "basic moral tenor", is rooted in what Scheler calls the "*Ordo Amoris*". For Scheler what we can see of the range of non-moral values is hedged in by our loves and hates. As he notes in the aptly entitled

<sup>9</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 7.

<sup>10</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 111.

<sup>11</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 115.

*Ordo Amoris* (GW X, 347–376)<sup>12</sup> essay: "Man, before he is an *ens cogitans* or an *ens volens*, is an *ens amans*. The fullness, the gradations, the differentiations, and the power of his love circumscribe the fullness, the functional specificity, and the power of his possible spirit and of the possible *range* of contact with the universe. Of all that is actually worthy of love – the essences of which circumscribe a priori the concrete goods which are accessible to his power of comprehension – he has access to only a part." (GW X, 356)<sup>13</sup>

The *Ordo Amoris* is at the core of the person. As Scheler says: "Whoever has the *ordo amoris* of a man has the man himself. He has for the man as a moral subject what the crystallization formula is for a crystal. He sees through him as far as one possibly can. He sees before him the constantly simple and basic lines of his heart [*Gemüt*] running beneath all his empirical many-sidedness and complexity. And heart deserves to be called the core of man as a spiritual being much more than knowing and willing do. He has a spiritual model of the primary source which secretly nourishes everything emanating from this man. Even more, he possesses the primary determinant of what always appears to surround and enclose the man: in space, his moral environment; in time, his fate, that is, the quintessence [*Inbegriff*] of possibilities belonging to him and him alone. Nothing in nature which is independent of man can confront him and have an effect on him even as a stimulus, of whatever kind or degree, without the cooperation of his *ordo amoris*. Man is encased, as though in a shell, in the particular ranking of the simplest values and value-qualities which represent the objective side of his *ordo amoris*, values which have not yet been shaped into things and goods. He carries this shell along with him wherever he goes and cannot escape from it no matter how quickly he runs." (GW X, 348)<sup>14</sup>

The connection between the *Ordo Amoris* and the basic moral tenor is confirmed in the 'Ethics of Success' section of the *Formalism* as Scheler says: "Therefore the basic moral tenor does not unilaterally determine intentions, something done on purpose, or deeds. But

<sup>12</sup> Max Scheler, *Ordo Amoris*, in: *Selected Philosophical Essays*, Translated, with an Introduction, by David R. Lachterman, Evanston, Ill. 1973, pp. 98–135. This Latin phrase can be translated as the "order or ordering of love", but since it marks such a basic element in Scheler's thought the tradition is to leave it untranslated. This essay will be referred to below as Max Scheler, *Ordo Amoris*.

<sup>13</sup> Max Scheler, *Ordo Amoris*, op. cit., pp. 110–111.

<sup>14</sup> Max Scheler, *Ordo Amoris*, op. cit., p. 100.

whatever *can* become their content is nevertheless dependent on the value-content of the basic tenor in that the peculiarity of its content determines what *can* become in a special case of intention, something done on purpose, or a deed. Hence the importance of the basic moral tenor consists in the delineation of a *non-formal a priori field* for the formation of possible intentions, acts done on purpose, and deeds, *including* the kinematic intention that directly guides a deed. The basic moral tenor permeates all levels of a deed up to its success with its own value-content." (GW II, 130–131)<sup>15</sup>

As we see Scheler tracing the moral tenor to its roots in the *Ordo Amoris*, we see the moral tenor is not dependent upon the empirical. It is not totally disconnected from it either, however. The basic moral tenor is the ground of the moral. Yet as we will now show, the realization of non-moral values, even when it is physical realization, is important too. How can Scheler show this without, however indirectly, making his ethics an ethics of success?

The exact relationship Scheler works out between the basic moral tenor and intention, willing and deeds is complex and we will not reproduce all of it here in detail, but there are several points important for our present concerns. First is the definition of an ethics of success. As Scheler points out in the *Formalism*, an ethics of success is "an ethics which makes the value of persons and acts of willing – indeed, of all acting – dependent upon the experience of the practical *consequences* of their efficacy in the real world." (GW II, 127)<sup>16</sup> This is important to note, for it allows Scheler to distinguish between the immediate sense of realizing a value and the "remote" consequences of that realization.

We see this as Scheler develops his understanding of deeds (*Handlung*) (a deed is "the experience of the realization of a state of affairs in acting", GW II, 142).<sup>17</sup> Even here the moral value, dependent upon the realization of the non-moral value, is not dependent upon the remote *success* of this realization in the physical world. Scheler makes this especially clear in a passage in which he distinguishes between seven elements that are united in any deed. Element six is "the experienced realization of the content (the 'performance')." (GW II, 137)<sup>18</sup> This sounds very much like the experience

<sup>15</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 115.

<sup>16</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 111.

<sup>17</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 127.



of success, but Scheler counters this reading of it immediately upon completing the list when he says of this sixth element: "No doubt the sixth belongs to a *deed*. But the causal effects of a deed, which can be *inferred* on the basis of an *assumption* of the realization of the content (*before* or *after* a deed), do *not* belong to a deed. A *deed* must be sharply distinguished from its *effects*; for the latter, unlike the realization of a deed, are not experienced in a deed itself. If one considers a deed or its ultimate component of realization as a mere 'effect' of willing, a *false* ethics of the moral tenor is introduced at once. Whereas a deed with its ultimate element (its experienced realization) is a *bearer of moral values*, its causal effects can *never* be regarded as such. If a deed were a mere 'effect of willing', it could not be considered a bearer of moral values. The realization of a deed, however, is a 'part' of it, belonging to its *unity*. This difference must not be taken as only a 'relative' or 'arbitrary' one. For *whatever* is *experienced as belonging* to my deed, and whatever is phenomenally manifested as its simple effect, can never be 'relative'. Objective causal relations that are *taken into consideration* in a deed have *nothing* to do with this fact. It may be that a *content of willing*, i.e., what I will to be *real*, represents a remote effect of what I am realizing in acting – e.g., an effect that I previously 'calculated'. But this effect does not belong to my *deed*, nor is it the 'success of my deed' [*Handlungserfolg*]; it is, rather, the 'success of my speculation and calculation'. At the beginning of a deed, then, *this* very content is 'given', not as *content* of the will-to-do, but as the 'consequence of this doing', which is not contained at all in the *phenomenal content* of acting. The fulfillment (or non-fulfillment, i.e., conflict) consists in the execution with respect to the *will-to-do* (when I *experience myself as doing what* I will to do), not in the execution with respect to *what* I will to be *real*. This distinction is clearly manifest in the differences between a *misdeed* [*Fehlhandlung*] and the mistakes and errors that we make in our calculations concerning causal relations in which we are about to be engaged, or concerning the means and tools that we use in such an engagement. The nature of a *misdeed* consists in my not actually experiencing my doing what I will to do, not in my not accomplishing what I will." (GW II, 137–138)<sup>19</sup>

Thus we see that the remote success of the realization in the

<sup>18</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 121.

<sup>19</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., pp. 121–122.

deed is not part of the realization of the value. Yet despite this it may still be suggested that although Scheler does separate values and persons from dependence on the remote success (consequences), there is still the need to succeed in the physical world in that immediate experience (the deed). Does this not still make success (however immediate) necessary, and does this not still tie values and the person to this contingency of the empirical (at least in those cases where the realization is in the physical world), however limited that tie may be?

The answer is no, and this is shown when Scheler considers whether a physically disabled person can have moral worth equal to that of an able-bodied person. While defending the idea that the deed represents only a "symbolic value" of the moral tenor, Scheler states that: "But this is not to deny that a deed *as a deed* possesses its *own* value. An example may clarify this point. The ethics and the notion of the basic moral tenor that we are criticizing here would maintain the following in regard to this situation: If a paralyzed person happens to see someone drowning, he is *no less* moral than someone else not paralyzed who actually rescues the man – provided, of course, that the paralyzed person has the *will* to come to the rescue. In both cases the *same* type of moral tenor can be present, and hence the two men would be of equal moral value. But it would be too much to assert that the same act of willing with its moral value is present in the 'paralyzed' person. For this *cannot* be the case, simply because in his situation there is *no* possibility of a 'willing-to-do'. Much as the paralyzed man may '*wish*' to perform the rescuing act, he cannot '*will*' it. Concerning his relation to this willing-to-do and its value, he is in the same situation as someone absent from the scene who has the 'same moral tenor' and recognizes the fact that drowning people ought to be rescued. Hence we are *not* faced with the *same moral state of affairs* in these two cases. The paralyzed person is, of course, not at all subject to moral reproach. But neither is he subject to any part of the moral praise that belongs to the rescuer. Any opinion that would refute the above view and regard the moral tenor as the *only* bearer of moral value must be reduced to the *ressentiment* of 'disabled' people." (GW II, 134–135)<sup>20</sup>

Now this may sound as if Scheler is allowing that the moral worth is dependent upon the contingent realization of the rescue,

<sup>20</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 119.

but it is not. The difference lies not in whether the paralyzed person actually realizes the rescue in the deed, but whether or not he can actually perform the deed. Willing is an integral part of the unity of the deed (GW II, 137)<sup>21</sup>, and as Scheler notes later: "I maintained that he is not in a *position* to will the rescue of the drowning man because he is not in a position to *will* the rescue. He may be 'prepared' to will, but not in reality. But in another case a different interpretation is possible, namely, when he *experiences* his paralyzed state on the occasion of such an event. For then he would have the experience of resistance, setting in against his kinematic intention and the subsequent graduated series of kinematic impulses, as an experience of the practically 'impossible'. In that case there is an attempt to act on his part which is equal to a factual deed of rescue (at least insofar as a moral evaluation is concerned)." (GW II, 136)<sup>22</sup>

Notice that in this last case the actual realization does not occur, yet because the willing does, it has some moral worth. For Scheler the deed, with its immediate realization of the value as part of its unity, does not control the moral worth of that unity of acts (that person). As he goes on to note: "a deed is immediately directed toward the realization of a specific value [...] a deed *emanates* from a moral tenor and is at the same time guided by it." (GW II, 136)<sup>23</sup>

The realization of a value, even the immediate realization as contrasted with the remote consequences (success) does not threaten the autonomy of values or the person because the realization of the non-moral values, even when it is a realization in the physical world, is the subordinate part of the unity that *is* the person. Although the deed is part of the co-realization of both the non-moral value in a physical bearer and the moral value in the person, the deed controls neither the act of realization, nor the person. Up from the acts of love and hate which determine the non-moral values accessible to the person, the acts of preference and "placing after" which place those values in their rank, on up through intention, willing and the deed – all

<sup>21</sup> It is the third of the seven elements Scheler distinguishes between. See Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 121.

<sup>22</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 120.

<sup>23</sup> Max Scheler, *Formalism in Ethics*, op. cit., p. 120.

of these acts are part of the unity that is the person. As a person that realization, that deed, is only a part of what is experienced in this unity when a moral value is being realized. Thus that small part which is empirical and contingent is in no way controlling of either the values realized or the person, even though physical realization is an integral part of the total unity of acts that is the person when moral value is realized in the person (and as we saw in the example of the paralyzed person, an important part).

What Scheler is developing here is of the greatest significance, and not only for his countering Kant's formal ethics or for his protecting the autonomy of non-formal values and the person. There has always been a complementary incompleteness to Kant's deontological ethics on the one side, and teleological ethics (such as utilitarianism) on the other. As it is somewhat simplistically put: deontological ethics ignore "consequences", while utilitarian ethics ignore "intentions". For Kant what really happens in the real physical world has little or no moral worth because it is contaminated with contingency. It is what I will that is morally significant, and so we must ignore what happens in the real world. For the utilitarian, the consequences are all, and the moral worth of what I do is thus determined, ultimately, by often remote physical consequences of my action, physical consequences over which I have, at best, only partial control or foreknowledge. Both approaches lead to absurdity, and worse, because both must leave out half the story of our moral life.

What Scheler is pointing out here is that our moral *experience* is not that of either of these extremes. My moral tenor is basic, but the deeds in which I realize a non-moral value are important too, for it is in the deed that moral values are co-realized in me as a person. Yet that realization of non-moral values is not some remote "causal consequence" of my deed, but what I experience as realized *in* the deed, *in* the act. What is created by me in the physical world may well, ultimately, *fail* in light of its ultimate consequences. Yet if, in the *actual* doing of "the deed", a positive, higher non-moral value is realized, as a person I become the bearer of the moral value good.

Once again, Scheler has displayed a grasp of subtle elements and distinctions rarely focused upon in ethics (or philosophy in general), elements and distinctions we live each day. If one does not see the distinctions he draws and uses, however, all sorts of apparent dilemmas arise. Recreating in yourself Scheler's insights is not easy, for his writings are as incomplete as they are intriguing. He has left us the



maps of a pioneer. Yet careful study of his texts, and the continual turn and return to lived experience, helps us to understand both Scheler and ourselves. It is well worth the trouble, for I believe Max Scheler's ethical personalism opens before us one of the most promising approaches in ethics ever envisioned.

## Orientierungssuche im Zeitalter der Kulturkreise

### Eine Konstante im Werk Max Schelers

Blickt man zurück auf das 20. Jahrhundert, so zeigt sich als das vielleicht bedeutsamste Ereignis die Herausbildung der großen *Kulturkreise* als politisch auftretende Einheiten. Das Jahrhundert begann unter der Vorherrschaft der europäischen Nationalstaaten mit ihrer auslaufenden ›Gleichgewichtspolitik‹ untereinander, es wurde dann jahrzehntelang verwüstet durch den ideologisch fundierten ›Europäischen Bürgerkrieg‹ (Ernst Nolte), und fand sich in seinem letzten Jahrzehnt deutlich akzentuiert durch die großen globalen Kulturkreise vor. Samuel Huntington hat das am ausdrücklichsten zum Bewußtsein gebracht mit seinem Buch *The Clash of Civilizations* von 1996, zu dessen ins Deutsche übertragenem Titel *Kampf der Kulturen*<sup>1</sup> zwei Anmerkungen zu machen sind: 1. ›Clash‹ heißt nicht ›Kampf‹, sondern ›Zusammenprall‹, ›Zusammentreffen‹ oder ›Zusammenstoß‹; ob es dabei zum Kampf kommt, wie Huntington zwar befürchtet, aber keineswegs für unausweichlich hält, steht dahin – es könnte ja auch eine Intensivierung der Begegnungen der Kulturkreise, ein Zusammenwirken und ein ›Ausgleich‹ (Scheler) zwischen ihnen eintreten. 2. Die Übersetzung von ›Civilizations‹ mit ›Kulturen‹ – womit unsere Kulturkreise gemeint sind – zeigt eine Differenz in der west- und mitteleuropäischen ›Weltanschauung‹ und der dieser folgenden Begriffsbildung an, die schon lange bemerkt wurde. Darauf wird noch zurückzukommen sein. Sachlich entscheidend ist für uns jetzt, daß Huntington eben das herausstellt, was ich oben zu formulieren versuchte: Im 20. Jahrhundert beginnen sich die globalen Kulturkreise als politische Einheiten herauszubilden.

Der Terminus ›Kulturkreis‹ stammt, soviel ich feststellen kann-

---

<sup>1</sup> Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen – Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien, 1997, 1996; Originalausgabe: *The Clash of Civilizations*, New York 1996.

te, von dem Afrikaforscher Leo Frobenius (1873–1938) und wurde von ihm zur Bezeichnung organisch zusammengehöriger Stammeseinheiten geprägt.<sup>2</sup> Bei Max Scheler wird er, wie ich gleich anführen werde, zur Bezeichnung personal bestimmter übernationaler Einheiten verwendet. In seiner ab etwa 1914 präsentierten<sup>3</sup> »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« – so schreibt er im zweiten Teil seiner *Wertethik* von 1916 in Husserls Jahrbuch (jetzt GW II, 515) –, haben auch die Kulturkreise als übernationale »Kulturgesamtpersonen« ihre bestimmte Stelle. Wenn ich recht sehe, spricht Scheler ausdrücklich vom Kulturkreis zuerst in seinem Buch *Der Genius des Krieges ...*, wo er sich in dem für diese Situation<sup>4</sup> bemerkenswerten Kapitel »Die geistige Einheit Europas und ihre politische Forderung« Gedanken über »den Begriff des »Europäers« macht (GW IV, 181). Als Antwort formuliert er: »Der Kern dieser Einheit ist eine bestimmte *Geistesstruktur*, z. B. eine bestimmte Form des Ethos, eine bestimmte Art des Weltanschauens und der tätigen Weltformung. Gerade dieser europäische Geist, den man immer »ableiten« möchte, sei es aus Rasse, Klima, Milieu – ist der *unableitbare* Kern im Begriff des Europäischen. Und was gefragt werden kann, das ist nur dies: Wie sich die Spannweite dieses Kulturgedankens »Europa« zu anderen Einheiten, wie z. B. zur Einheit der Bewohnerschaft bestimmter geographisch abgegrenzter Territorien oder zu Einheiten von Generationsrassenzügen verhält, welche er von letzteren Einheiten noch umfaßt, welche nicht.« (GW IV, 182) Scheler fügt hinzu, »daß diese europäische geistige Einheit und ihre Unzerlegbarkeit, daß Europa als Lie-

<sup>2</sup> Vgl. dazu den Artikel: Kulturmorphologie, Kulturkreislehre, von G. Roth im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Darmstadt 1976.

<sup>3</sup> Wobei zweifellos der Ausbruch des Ersten Weltkrieges einen entscheidenden Anstoß gegeben hat; vgl. dazu GW IV, insbesondere auch den unten in Anm. 13 zitierten Text. Dazu auch vom Verfasser: Die Aktualität von Schelers Politischer Philosophie, in: Ernst Wolfgang Orth (Hg.), Studien zur Philosophie von Max Scheler, Phänomenologische Forschungen Bd. 28/29, Freiburg/München 1995, S. 134 ff., und Wolfhart Henckmann, Schelers Idee von Europa im »Weltalter des Ausgleichs«, in: Zeitschrift für Politik 44/2 (1997), S. 131 ff. Ich verdanke Henckmanns Artikel, der während der Ausarbeitung meines Themas erschien, viele wertvolle Hinweise.

<sup>4</sup> Das Vorwort des Buches ist datiert »Berlin, in der ersten Hälfte des November 1914« (GW IV, 10), also im vierten Kriegsmonat.

bes- und Geistesgemeinschaft erst im letzten Halbjahrhundert zur Entdeckung gekommen ist« (ebd.), und sagt an anderer Stelle: »Der *Patriotismus Europas* – er wird im Blute und Eisen dieses Krieges erst jetzt geboren!« (GW IV, 174) Und dann unter ausdrücklicher Verwendung unseres Terminus: »Mit dem Begriff des Kulturkreises z. B. des Europäertums verhält es sich auf höherer Ebene nicht anders als mit dem bisher so viel mehr und so viel präziser untersuchten Begriff der Nation [...] Nur eine Idee genau derselben Art, aber eine Idee auf höherer Stufe, ist auch jene der ›Geistesstruktur‹ und des ihr zugehörigen ›Kulturkreises‹, von denen unser Europa [...] ein Beispiel ist: eine Liebes- und Geistesgemeinschaft, welche die großen Nationen so in sich befaßt, wie diese einzelne Völkerstämme, Rassen, Religionsgemeinschaften, die aber dennoch als ein Eigentümliches sich zugleich über sie erhebt.«<sup>5</sup>

»Vom Kulturkreise rede ich da,« sagt Scheler in der *Wertethik* (GW II, 542, Anm. 2), »wo zwar eine 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 zu *einem* Kulturkreis voraus [...]« So sieht er es zu Beginn des Jahrhunderts. Inzwischen dürfte die Herausbildung jenes reflexiven Identitätsbewußtseins auch für die Kulturkreise die ›Forderung der Stunde‹ sein, um es mit einer von Scheler immer wieder gebrauchten Wendung Goethes zu sagen. Zur Orientierung, die hier erforderlich ist, hat Scheler wie vielleicht kein anderer Denker in vielfacher Weise beigetragen, wovon ich im Folgenden sprechen möchte.

Scheler entwickelt seine Bestimmung des Kulturkreises am Beispiel *Europas*. In der Tat scheint mir die kritische Orientierungssuche zu dessen Standortbestimmung eine, wenn nicht *die* Konstante oder der rote Faden in Schelers gesamtem Lebenswerk zu sein, nachweisbar durch alle drei Phasen, worauf ich am Schluß zu sprechen kommen möchte. Die politischen Schritte in Richtung auf die Bildung einer Europäischen Union, die nach dem Zweiten Weltkrieg einsetz-

<sup>5</sup> Konkret schreibt Scheler: »[...] unser Europa (geographisch Westeuropa) [...]« Auf diese bedeutsame Akzentuierung komme ich im Zusammenhang mit der Raumzeitgestalt Europas zurück. Lt. Henckmann (a. a. O., S. 135) geht die Bezeichnung der Nation als »Liebesgemeinschaft« auf Ferdinand Tönnies (s. unten, Anm. 20) zurück, sie ist aber auch sachlich in Schelers Anthropologie fundiert.



ten, hat er nicht mehr erleben können; sie zeigen die Akzentverlagerung für Europa deutlich an. Aber auch für die anderen großen Kulturkreise läßt sich das Hervortreten einer entsprechenden Konturierung, wenn auch auf anderen Wegen, in unserem Jahrhundert feststellen. *Indien* war zu Beginn des Jahrhunderts eine britische Kronkolonie; die britische Königin bezeichnete sich<sup>6</sup> in Personalunion als Kaiserin (Empress) von Indien, das von einem britischen Vizekönig regiert wurde. Indiens Unabhängigkeitsbestrebungen, die vor allem mit dem Namen Gandhis verbunden sind, führten 1947 zur Unabhängigkeit (wenn auch nicht in der von Gandhi gewünschten Form).<sup>7</sup> Im Unterschied zu Europa *begann* hier die Staatsbildung auf der Kulturkreisebene, während die den europäischen Nationen entsprechenden sozialen Einheiten, kenntlich an den je eigenen Sprachen, gleichsam weltpolitisch latent geblieben sind. *China* lag zu Beginn des Jahrhunderts unter der letzten Kaiser-Dynastie den europäischen Zugriffen wehrlos ausgesetzt da. 1911 durch Sun Yat-Sen zur Republik umgewandelt, entwickelte es sich unter dessen Nachfolgern Tschiangkaischek (ab 1937) und Mao Tse-Tung (ab 1949) zu neuer Selbständigkeit und zur politischen Großmacht und kommenden Weltmacht. Hier hat die zentralisierte politische Einheit auf Kulturkreisebene uralte Wurzeln; auch sprachlich überwiegt das Chinesische, wogegen die zahlreichen anderen Sprachen innerhalb des Kulturkreises offenbar eine untergeordnete Rolle spielen. Anders und wieder anders steht es mit Japan, mit den islamischen Staaten, mit Afrika usw.<sup>8</sup> Die je aktuelle konkrete Wirklichkeit ist stets bunt und aufs erste unübersichtlich, aber die untergründig mit ihren Gestal-

<sup>6</sup> Es war Benjamin Disraeli als Premierminister, der 1877 Königin Viktoria die Annahme des Titels einer Kaiserin von Indien empfahl.

<sup>7</sup> Gandhis Ziel war es, die hinduistischen und die moslemischen (das spätere Pakistan und Bangladesh) Teile Indiens als politische Einheit zu erhalten; vgl. dazu Vanamali Gunturu, Mahatma Gandhi – Leben und Werk, München 1999, S. 156 ff.

<sup>8</sup> Huntington unterscheidet an gegenwärtigen ›Civilizations‹ resp. Kulturkreisen den sinischen, den japanischen, den hinduistischen, den islamischen, den westlichen, den lateinamerikanischen und den afrikanischen Kulturkreis. Unter dem Gesichtspunkt eigenständiger Philosophien führt R. A. Mall die chinesische, die indische, die europäische, und spurenhafte eine afrikanische und eine lateinamerikanische Kultur an (Ram Adhar Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen, Darmstadt 1995). – Vgl. auch die früheren, auch historisch ältere Kulturkreise einbeziehenden bekannten Werke von Spengler (*Der Untergang des Abendlandes*) und Toynbee (*A Study of History*), davor schon Hegel (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*) und Herder (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*).

tungen gegebenen Strukturen erschließen sich den aus der Wesensanalyse gewonnenen Kategorien – wie in unserem Falle speziell der des Kulturkreises.

Eine Orientierungsgewinnung auf diesem Felde kann wesentlich dazu beitragen, daß sich der ›Clash of Civilizations‹ im positiven Sinne gestaltet. In dieser Hinsicht hat Scheler unserer Zeit bereits einen bedeutsamen Dienst geleistet. Wohin ihn seine Orientierungssuche dabei geführt hat und einige Ausblicke, die sich im Anschluß an seine eigenen Ausführungen eröffnen, möchte ich im Folgenden aufzugreifen versuchen. Ich werde dabei wie folgt vorgehen:

In einem ersten Teil soll die *Bestimmung der Kulturkreiskategorie* in Schelers »sozialer Mannigfaltigkeitslehre« nach Stellung, Bedeutung und Seinsgewicht vergegenwärtigt werden.

Im zweiten Teil möchte ich davon ausgehend drei aktuelle Themen aufgreifen und Ausblicke zu gewinnen suchen, für die bei Scheler Ansätze zu finden sind. Der erste betrifft das *Verhältnis der Kulturkreise zum ›Ewigen im Menschen‹* (Scheler). Zur Konstitution Europas gehört hier die christliche Tradition, erwachsen aus der historischen Symbiose mit der Kirche. Daraus ergibt sich die Frage nach der europäischen und der globalen Bedeutung einer christlichen Kultur und speziell auch einer ›Christlichen Philosophie‹, wozu in Schelers Werk bemerkenswerte Stellungnahmen vorliegen. Ein zweiter bietet die Möglichkeit einer Konturierung der raumzeitlichen *Grundgestalten der großen Kulturkreise*, was ich am Beispiel Europas exemplifizieren will. Zum dritten gibt die gegenwärtige Weltsituation Anlaß zur Frage nach einer *Ethik der Kulturkreise* und generell einer »Sozialethik« der sozialen Einheiten untereinander.

Zuletzt will ich schließlich in einem dritten Teil in Kürze die These vorbringen, daß Schelers philosophisches Gesamtwerk aus dem Grundmotiv einer selbstkritischen Besinnung auf die Kulturgestalt Europas erwachsen ist, der er sich in schicksalhafter Solidarität verbunden sah. Sofern dies für alle drei Perioden seines Werkes gilt, mit Einschluß besonders auch der letzten, zeigt sich hier eine *Konstante in Schelers Lebenswerk*, ein roter Faden, der alle Umbrüche in seinem Denken verbindet.

Schelers Veröffentlichungen, die seine *Bestimmung des Kulturkreises* als solchen enthalten, fallen, wie schon gesagt, in die Anfangsjahre des Ersten Weltkrieges. Sie finden sich in seinen Ausführungen anlässlich des Krieges, die jetzt in GW IV gesammelt sind,<sup>9</sup> im zweiten Teil der *Wertethik*, jetzt GW II,<sup>10</sup> und in Berliner Vorträgen, insbesondere *Über Geist und Ethos der Nationen*, woraus jetzt Teile in GW VI zu finden sind.<sup>11</sup> Die Bestimmung des Kulturkreises gehört in Schelers »Soziale Mannigfaltigkeitslehre« (GW II, 543), die er am ausführlichsten in der *Wertethik* gebracht und in den Berliner Vorträgen am übersichtlichsten zusammengefaßt hat.<sup>12</sup>

Scheler gewinnt die Wesenskategorie des Kulturkreises zusammen mit der der Nation am Beispiel Europas<sup>13</sup> und hat selbst die besondere Dringlichkeit ihrer Einbeziehung in die weltanschauliche und politische Orientierung anlässlich des Ersten Weltkrieges hervorgehoben.<sup>14</sup> Diese Dringlichkeit hat im weiteren Gang unseres Jahr-

<sup>9</sup> Insbesondere in *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (zuerst als Buch, Leipzig 1915), und *Soziologische Neuorientierung der deutschen Katholiken nach dem Kriege* (zuerst als Reihe in: Hochland, 1916, dann in *Krieg und Aufbau* (Leipzig 1916); in letzterem siehe besonders GW IV, 379–397.

<sup>10</sup> Abschnitt »Einzelperson und Gesamtperson«, GW II, 509–548. (Zuerst erschienen in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 2, Halle 1916.)

<sup>11</sup> Der wichtigste Text daraus wurde erst 1963 in GW VI von Maria Scheler veröffentlicht unter der von ihr formulierten Überschrift *Der allgemeine Begriff von »Nation« und die großen Nationalideen* (334–347). Der Anfang der Berliner Vorlesung liegt in Schelers Nachlaß in der Bayerischen Staatsbibliothek unter der Signatur Ana 315 B I 270 (Transkription CCV 1), wovon S. 1–6 noch ungedruckt sind, der Rest wie oben angegeben in GW VI veröffentlicht. Andere Teile des Vorlesungsthemas wurden in *Der Genius des Krieges und Krieg und Aufbau* veröffentlicht, jetzt GW IV, 218 ff. sowie GW VI, 121 ff. und 131 ff.

<sup>12</sup> Einen Einblick in frühere Stadien bieten Schelers jetzt veröffentlichte Manuskripte zu seiner Vorlesung *Grundlagen der Geschichtswissenschaft* von 1909; vgl. GW XIII, 231 ff.

<sup>13</sup> »Die Nation als Gruppenform ist eine ausschließlich dem Abendlande der modernen Welt angehörige Gruppenform geistiger Gesamtpersonen [...]« (GW VI, 119). »Die nationalen Geistesstrukturen sind aber immer zugleich Glieder und Elemente umfassender Strukturen, die wir solche von *Kulturkreisen* nennen wollen: so z. B. die Struktur des europäischen Geistes gegenüber jenen der asiatischen Kulturen, der indischen, der chinesischen, der japanischen [...]« (GW VI, 343). Zur Bezeichnung beider Gruppenformen als »Kulturgesamtpersonen« vgl. den folgenden Text.

<sup>14</sup> Der im Gang befindliche Krieg stelle »den lebenden Erdengenerationen und den Europäern voran eine einzigartige Gelegenheit dar [...] – wer darf sagen, daß sie die



hundreds immer noch zugenommen und es wäre eine gefährliche Täuschung zu meinen, sie habe etwa nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges an Bedeutung verloren.<sup>15</sup> Der gegenwärtige Krieg auf dem Balkan sollte uns nachdrücklich daran erinnern.

Um uns zu vergegenwärtigen, wie Scheler den Kulturkreis bestimmt, zitiere ich nun seine klassische Zusammenfassung aus den Berliner Vorträgen (GW VI, 334): »Zu allen Zeiten, wo Menschen wohnen, finden wir diese in irgendwelchen Formen von bewußten Verbänden vor: Familie, Sippe, Gens, Stamm, Volk, Staat, religiöse Gemeinschaft. Die zufällig vorgefundenen Verbandsformen aber sind nicht immer dieselben. Wie immer und wie wechselreich diese faktischen Verbände aussehen mögen – durch sie hindurch greifen stets gewisse *Wesensarten* möglicher Verbände überhaupt, als deren *Mischungen verschiedenen Grades* alle faktischen Verbände angesehen werden können. Die Wesensarten entsprechen dem Aufbau der menschlichen Natur selbst und können zunächst rein ideal entwickelt werden. Für die Scheidung dieser Wesensarten möglicher Verbände gibt es *zwei* Prinzipien der Einteilung: 1. die Art und das Zustandekommen der selbstbewußten *Verknüpfung*, 2. die *Werte- und Güterarten*, auf die der Verband und auf die seine Glieder miteinander hinschauen und die sie zu verwirklichen haben. Hiernach scheiden wir vier solcher Wesensarten: 1) die *Masse* (bei den Tieren: Herde), 2) die natürlichen, organisch fundierten *Lebensgemeinschaften* (Familie, Sippe, Gemeinde, Stamm, Volk mit ihren Umwelten ›Wohnung‹, ›Heimat‹, ›Vaterland‹), 3) die künstlichen, auf Versprechen und Vertragsbeziehungen beruhenden *Gesellschaften*, 4) die geistigen, aber nicht künstlichen, sondern realen *Gesamtpersonen*, als da vor allem sind Staat (Reich) = Willens- und Herrschaftsgesamtperson; Nation, Kulturkreis (z. B. europäischer Kulturkreis) = Kulturgesamtpersonen, und Kirche = Gesamtheilsperson (im weitesten

---

Vorsehung noch einmal uns geben werde? – zur Neuorientierung über den Sinn und das Wesen der Grundarten menschlicher Gemeinschaft überhaupt. Was ist Volk, Nation, Staat, Kirche und was sollen sie? Wie stehen sie zu Gott und wie zu Sinn, Wert und Ziel des Menschenlebens?« Das Gebot der Stunde für ganz Europa sei: »Läuterung und Erleuchtung zuerst unserer Herzen und Ideen über den Sinn der Gemeinschaftsarten und über das Maß von Liebe, die wir ihnen und ihren Gliedern geben sollen, über Art und Maß der Pflichten, die wir ihnen schulden; dann aber je nach dem Ausfall dieser für jedes Individuum wie für jede Gesamtheit notwendigen Einkehr und Selbstprüfung die Entscheidung, worin weiterzugehen ist auf alter Bahn, und worin es nötig ist, sich zur Umkehr zu entschließen.« (GW IV, 376)

<sup>15</sup> Vgl. dazu meinen in Anm. 3 genannten Beitrag.



Sinn). Eine *Eigenrealität*, unabhängig von der Summe der Individuen, eine Realität gleichzeitig mit selbständigen Formen und Regeln der Entfaltung und des Niedergangs, besitzen von diesen Wesensarten menschlicher Verbände alle außer der Gesellschaft. Diese allein ist eine bloße *Summe* von mündigen, verständigen Individuen, die egoistische Interessen haben und diese durch Verträge auf Grund vorzüglich des Privatrechts ordnen. Sie ist also nichts als eine Summe von gleichzeitigen *Beziehungen* – nicht eine eigene Realität. Innerhalb aller Verbandsformen gibt es aber den Unterschied von Führern und Geführten, Vorbildern und Nachfolgenden.« – Eine differenziertere Ausführung über die Konstitution der Verbandsformen findet sich in Schellers *Wertethik*, auf die ich schon hingewiesen habe; dort ist vor allem deren Beziehung zu den »Grundwerten« (GW II, 126) entsprechend zu deren Rangordnung näher ausgeführt.

Was angesichts der von Scheler präsentierten sozialen Wesensformen zuerst auffällt, ist deren sehr selektive Berücksichtigung in der heutigen Diskussion, was eine Verarmung bewirken muß. In der »Grundwertdebatte« in der Bundesrepublik Deutschland etwa,<sup>16</sup> die dafür repräsentativ erscheint, treten als Faktoren nur die Gesellschaft, der Staat und die Kirche auf. Gerade jene Sozialform, welche Scheler zufolge auf die Nationen und die Kulturkreise zutrifft, die »Kulturgesamtperson«, wird in der Auseinandersetzung gar nicht ins Spiel gebracht. Dazu kommt, daß die Gesellschaft, wie Scheler in dem eben angeführten Zitat vermerkt, gerade jene Sozialform ist, der »nichts als die Summe von gleichberechtigten Beziehungen – nicht eine eigene Realität« zukommt. In diesem Licht erscheint unsere Situation als eine solche, in der in geschichtlicher Abfolge der vorherrschenden Sozialformen<sup>17</sup> zwar der Schritt über die Lebensgemeinschaft hinaus zur Gesellschaft vollzogen wurde, die Orientierung an der letzteren aber einseitig fixiert und daher überrepräsentiert ist; der ausstehende Schritt zur »Gesamtperson«, in der die beiden genannten Positionen »aufgehoben« sind (im dreifachen Hegelschen Sinne), wäre dann nicht nur nicht vollzogen, sondern seine Gebotenheit nicht einmal erkannt worden. Das könnte die Beständig-

<sup>16</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Hans Maier *Die Grundwertdebatte in der Bundesrepublik Deutschland 1976–1999* im vorliegenden Band.

<sup>17</sup> Die aber Scheler zufolge »in irgendeinem Maße *alle*« mitsamt dem ihnen entsprechenden Ethos »überall und gleichzeitig in verschiedenen *Mischungen* vorhanden« sind (GW II, 529).

keit ebenso wie die Vergeblichkeit der Bestrebungen erklären, zur ›Gemeinschaft‹ in irgendeiner Form zurückzufinden.

Die Einseitigkeit dieser Situation müßte heraustreten, wenn die Realitätsbedeutung der von Scheler zusammengestellten Grundkategorien des ›Menschenreiches‹ – wie man entsprechend der Redeweise von den drei großen Naturreichen, dem Tier-, Pflanzen- und Mineralienreich sagen kann – adäquat erfaßt würde. Angesichts einer einseitig nachwirkenden nominalistischen resp. konzeptualistischen Auffassung derselben muß ihr – je qualitativ eigenartiger – Seinscharakter im Sinne der Schelerschen Bestimmung des *esse cum re* gefaßt werden.<sup>18</sup>

Zur vergleichenden Illustration sei hier auf die seit Linné herausgearbeitete natursystematische (Scheler GW IX, 12) Kategorialität des Tierreiches verwiesen. Ich führe dazu ein Beispiel an, das ich dem Buch *Abstammungslehre* (München 1949, S. 386) von Hedwig Conrad-Martius entnehme: »Ein in den Dschungeln Indiens lebender Tiger ist: 1. der Rasse nach: ein bengalischer Königstiger (im Unterschied zu dem ostsibirischen oder Mandschutiger, dem Insel- oder Sundatiger usw.); 2. der Art nach: ein Tiger (*felis tigris*) (im Unterschied zum Löwen, zum Jaguar, zur Wildkatze usw.); 3. der Gattung nach: eine echte Katze (im Unterschied zu den Luxen, den Geparden oder Jagd-Leoparden usw.); 4. der Familie nach: ein katzenartiges Raubtier (Felide) (im Unterschied zu den Hyänenartigen, den Wolfartigen, den Bärenartigen usw.); 5. der Ordnung nach: ein Raubtier (im Unterschied zu den Affen, Nagetieren, Insektenfressern, Huftieren usw.); 6. der Klasse nach: ein Säugetier (im Unterschied zu den Reptilien, Vögeln, Amphibien usw.); 7. dem Stamm (oder Kreis) nach: ein Wirbeltier (im Unterschied zu den Gliedertieren, Weichtieren, Stachelhäutern usw.« Conrad-Martius arbeitet gegenüber der in der Biologie ihrer Zeit vorherrschenden Sicht heraus, daß es sich hier nicht um eine nur logisch systematische Über- und Unterordnung handelt, sondern um je qualitativ eigenartige und untereinander unvertauschbare Konstituentien im Aufbau der konkreten Vielfalt des Tierreiches.

Die Konstituentien des ›Menschenreiches‹ haben freilich einen anderen Charakter als die der Natursystematik, deren neuzeitlicher Begründer Linné gewesen ist. Dieser hatte bekanntlich in seinem

<sup>18</sup> Zu dieser von Scheler neu eingeführten Position im Universalienstreit vgl. GW IX, 40 und 251.

*Systema naturae* ab 1735 auch den Menschen eingeordnet, indem er ihn innerhalb der Säugetiere an die Spitze der sogenannten Primaten setzte und ihm eine Kennzeichnung gab, welche zum Namen Homo die Sondereigenschaft »Nosce te ipsum« hinzufügte. Erst die Philosophische Anthropologie hat eindeutig klargestellt, daß es sich hier nicht um ein zoologisches Prädikat, sondern um ein Wesenskonstituens des Menschen gegenüber dem Tier handelt, der die zoologische Systematik sprengt und dem ein eigenes »Reich« zuzuordnen ist.<sup>19</sup> Scheler spricht bekanntlich von der »tückischen Zweideutigkeit« in Wort und Begriff »Mensch«, wodurch der anthropologisch unzureichende »natursystematische Begriff« dem »Wesensbegriff des Menschen« gleichgestellt werde (GW IX, 11 f.). Scheler hat diesen Wesensbegriff scharf herausgearbeitet und damit die Philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts eröffnet, und er hat, möchte ich hinzufügen, überdies auch die Grundkategorien der Konstitution des »Menschenreiches« bereitgestellt und so einem Linné des Menschenreiches den Boden bereitet.

Anders als die reinen Naturwesen gehört der Mensch »zwei Welten« an, als organisches Lebewesen der Natur, und der geistigen Welt als Person. Den Unterschied zwischen dem Tierreich und dem Menschenreich hat Hans Eduard Hengstenberg in seiner *Philosophischen Anthropologie* (Stuttgart 1957, S. 360) so formuliert: »Der Mensch besitzt an Stelle des Seins der Gattung und Art etwas anderes: das Sein in Gemeinschaft. Die Gemeinschaft ist das, was die einzelnen Menschen trotz der Absolutheit ihrer Individualität in echter Weise verbindet. [...] Wenn dem Menschen zutiefst wesentlich ist, unwiederholbar zu sein, dann ist es ihm mit dem gleichen ontologischen Gewicht eigen, daß er von Anbeginn mit dem anderen durch ein Gemeinsames verbunden ist. Dem entsprechend kann man sagen, daß das Sein von Gattung und Art bei Tieren und Pflanzen ein Ersatz für die Gemeinschaft ist, die allein das geistige Wesen auszeichnet. Es ist dem Menschen wesentlich, in Gemeinschaften zu sein, das ist nur

<sup>19</sup> Conrad-Martius spricht übrigens in ihrer Nachbemerkung zum bereits angeführten Buch ausdrücklich von einem solchen: »Es gibt ein »Reich« der Pflanzen und ein solches der Tiere. Man kann dem Wesen des Pflanzlichen wie auch des Tierischen auf den Grund gehen und versteht, daß es sich hier um zwei »Reiche« handelt. Geht man dem Wesen des Menschlichen auf den Grund, was natürlich genau so gut möglich ist, so würde sich als selbstverständliche Folge ein »drittes Reich« auftun.« (a. a. O., S. 383) – Vom Mineralreich ist an dieser Stelle nicht die Rede, weil es sich nur um *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos* handelt (so der Titel der Erstauflage 1938).



das ontologische Korrelat dazu, daß es ihm wesentlich ist, absolute Individualität zu sein.« Überschreiten wir die Brücke dieses Hinweises in Richtung auf die von Scheler herausgearbeiteten und einander zugeordneten Grundkategorien seiner »Sozialen Mannigfaltigkeitslehre«, so finden wir uns mitten in der konstitutionellen Aufbauordnung des ›Menschenreiches‹ als des vierten der großen Reiche irdischer Wirklichkeit.

Entscheidend ist nun, insbesondere auch für das Verständnis des Kulturkreises, den Scheler ja, wie die Nation, als eine Kulturgesamtperson bezeichnet, was unter der ›Gesamtperson‹ zu verstehen ist. Zum ontologischen Status der sozialen Verbandsformen weist Scheler mit Nachdruck darauf hin, daß wir uns originär stets gleichursprünglich als Einzelindividuen *und* zugehörig zu sozialen Verbänden gegeben sind. Phänomenologisch gründet das darin, daß »besondere singularisierende Akte notwendig sind, um uns als Einzelperson zur Gegebenheit zu bringen« (GW II, 513) – eine Tatsache, wie Scheler hinzufügt, deren Übersehen leicht zu einer metaphysischen Hypostase der Einzelperson führe. »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 *Gesamt*gehalt alles Erlebens von der Art des ›Miteinandererlebens‹ (im Verhältnis zu dem das ›Verstehen‹ nur eine Abart darstellt) ist die *Welt* einer Gemeinschaft, eine sog. *Gesamtwelt*, und ihr konkretes Subjekt auf der Aktseite ist eine *Gesamtperson*. Der 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 Aktseite ist die *Einzelperson*. Zu jeder endlichen 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 aber erlebbar.« (GW II, 513 f.)

Mit der ›Gesamtperson‹ haben wir »eine vierte und höchste Wesensart« sozialer Einheit (nach jener der Masse, der Lebensgemeinschaft und der Gesellschaft) vor uns, die Scheler als »die Einheit selbständiger, geistiger, individueller Einzelpersonen ›in‹ einer selbständigen, geistigen, individuellen Gesamtperson« charakteri-



siert (GW II, 522).<sup>20</sup> »Jede endliche Person ist auf dieser Stufe gleichzeitig Einzelperson *und* Glied einer Gesamtperson, und dies ebenso wohl zu *sein* als sich so zu erleben liegt im Wesen einer (in ihrem vollen Wesen auch erkannten) Person schlechthin.« Hier ist »jeder Einzelne *und* die Gemeinschaft *selbst* verantwortlich (= für sich verantwortlich), gleichzeitig aber ist ebensowohl jeder Einzelne *mit* verantwortlich 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.« (ebd.) Scheler fügt hinzu: »Das Solidaritätsprinzip in *diesem* Sinne ist uns also ewiger Bestandteil und gleichsam ein *Grundartikel eines Kosmos endlicher sittlicher Personen*.« (GW II, 523) Wie sich von hier aus die konkreten Solidaritäts- und Verantwortungsverhältnisse aufbauen, hat Scheler schon 1913 in der ersten Fassung des Sympathiebuches ausgeführt (jetzt GW VII, 188 ff.).<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Eine entscheidende, offensichtlich in ihrer Bedeutung noch nicht erkannte Differenzierung der durch Ferdinand Tönnies' Buchtitel von 1887 bekannt gewordenen Unterscheidung von »Gemeinschaft und Gesellschaft«. Vgl. dazu Schelers Anmerkung GW II, 517. – Die Unterscheidung von Lebensgemeinschaft und Gesamtperson könnte m. E. ein Schlüssel sein für eine Fundamentalkritik des ambivalenten Phänomens des »realen Nationalsozialismus« des »Dritten Reiches«, wofern dieser eine blinde Intention auf die Nation bzw. den Kulturkreis nach dem Bilde der Lebensgemeinschaft zu forcieren versuchte. Vgl. dazu auch Hedwig Conrad-Martius, *Utopien der Menschenzüchtung*, München 1955, S. 290 f.

<sup>21</sup> Hier wird zugleich die Wurzel des »Humanitarismus« sichtbar: »Gewiß ist das Individuum »Menschheit« an sich würdiger geliebt zu werden als z. B. jedes Volk und Vaterland! Dies aber schon nicht mehr unter der Voraussetzung, daß auch wieder ein Mensch qua Mensch Träger des Liebesaktes ist. Denn mit ihm ist auch bereits gesetzt, daß ihm das Ganze des Artkollektivindividuums, dessen Glied er ist, in seiner Eigenschaft als Wertträger niemals mit gleicher Adäquation gegeben sein kann wie diejenigen Teilkollektivindividuen, denen er als Glied *notwendig* angehört. Darum ist für einen Menschen die Vaterlandsliebe z. B. wesensgesetzlich eine wertvollere Liebe als die Liebe zur Menschheit; sie ist es, da das Vaterland wesensgesetzlich eine größere positive Wertfülle für die mögliche Erfahrung eines Menschen überhaupt repräsentiert als die »Menschenliebe«. Nur Gott liebt die Menschheit als historisches Gesamtindividuum mehr als ein Volk; nur Gott darf es und hat gleichsam »das Recht dazu«. Die »allgemeine Menschenliebe« der positivistischen Schulen ist indes nicht diese eben beschriebene »Liebe zur Menschheit« als *Individuum*, als ein Ganzes in Zeit und Raum, dessen Glieder miteinander nach unserem früher genannten Prinzip »solidarisch« sind, wo und wann sie immer tatsächlich gelebt haben mögen, sondern sie ist jene sehr fragwürdige vorgegebene Liebe zu dem jeweiligen *Querschnitt dieses Zeitindividuums*, d. h. der gegenwärtig le-

Scheler fügt die Bemerkung hinzu (die erkennen läßt, wo er die Idee der ›Gesamtperson‹ durch Idëierung gewonnen hat): »Diese Einheit ist zugleich diejenige, von der wir behaupten, daß sie und sie allein der *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 gefaßten) ›Seele‹ und Person (gegenüber der antiken Korporationsidee 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 leugnenden Ethos der ›Gesellschaft‹) vereinigt.« (GW II, 522)

## II

Wenn es zum menschlichen Leben gehört, sich als Einzelner wie mit seinen sozialen Zugehörigkeiten in den Koordinaten jener Strukturen zu finden, deren Kategorien Scheler herauszustellen gesucht hat, dann muß auch jede Orientierung in einer konkreten Lebenssituation unter der Berücksichtigung dieser Aspekte geschehen. Daß dies heute im Besonderen im Hinblick auf die Kulturkreise aktuell ist, war meine Ausgangsthese, und auf die Behauptung, daß die kritische Arbeit innerhalb des eigenen Kulturkreises im Bewußtsein der Zugehörigkeit zu ihm als Grundmotiv der Schelerschen Lebensarbeit angesehen werden kann, möchte ich am Schluß zurückkommen. Scheler selbst war stets nach zwei Seiten hin gerichtet: auf die Herausarbeitung der Grundkategorien, die unsere Situation als Menschen – anthropologisch und metaphysisch – bestimmen, und von

---

benden Menschheit, deren Glieder dann nur dahin betrachtet werden, was sie an Werten ›gemeinsam‹ haben; desgleichen wieder, was an Gemeinsamkeiten den verschiedenen qualitativ differenten Querschnitten in der Progression der Zeit eigen ist. Hierdurch lösen sich mit den Wertdifferenzen aber auch die im Range am *höchsten* Werte am *ehesten* auf [...] « »Da die Liebe zur Menschheit als Individuum Liebe zu einem Gegenstande ist, der Gott – und *nur* Gott *allein* – in seiner letzten Werttotalität gegeben ist, so gibt es nur *eine* Liebesintention zur Menschheit als Individuum: das ist jene, die *durch* Gott *hindurch* führt, die Gottes auf die Menschheit gehenden Liebesakt ›mit‹vollzieht, ohne daß dem Träger dieses mitvollziehenden Aktes je auch gegeben wäre, was Gott in seiner Liebe und nur Ihm gegeben ist. D. h. die wahre Liebe zur Menschheit ist fundiert im ›amare in Deo‹.«

den erarbeiteten Einsichten her – in Funktionalisierung der gewonnenen Wesenserkenntnis, um seine eigenen Termini heranzuziehen (GW V, 198 ff.) – in kritischer Beziehung auf unsere eigene konkrete Situation hic et nunc. Die zweite Arbeitsrichtung ist schon in seiner Jenenser Zeit für Scheler mit dem Thema *Arbeit und Ethik* (1899) leitend, und vor dem Ersten Weltkrieg besonders in seiner Kapitalismuskritik, die ebenso auf die europäische Situation gerichtet, also kulturkreisbezogen ist. Mit dem Ausbruch des Krieges rückt der Schwerpunkt auf die kritische Ortsbestimmung innerhalb der drei ›Gesamtpersonen‹-Kategorien Nation, Kulturkreis und Kirche und deren Verhältnis zueinander, während sich in den letzten Jahren der Blick auf die existenzielle Situation unseres Kulturkreises unter den anderen der Erde richtet.

Aus den Themen der zweiten Richtung, die mir von besonderer Bedeutung für unsere Situation im beginnenden Zeitalter der Kulturkreise zu sein scheinen, möchte ich drei fundamentale nennen: 1. Das Verhältnis der Kulturkreise und insbesondere des unseren zu den beiden benachbarten ›Gesamtpersonen‹, Kirche und Nation, und die Bedeutung dieser Beziehungen für das ›Grundwesen‹ resp. den ›Grundcharakter‹<sup>22</sup> des Kulturkreises. Daraus ergibt sich zunächst die Frage nach dem Verhältnis Europas als christlich geprägte Kultur zum Christentum schlechthin und der christlichen Kirche, sodann die nach dem Verhältnis Europas als gegliederter Kulturkreis zu den ihm zugehörigen Nationen. 2. Von Europas Grundwesen her fällt auch Licht auf dessen raumzeitliche Gestalt im geschichtlichen und geographischen Sinne, darauf, wie dieses im heute vorfindlichen ›empirischen Wesen‹ (Pfänder) oder der empirischen Gegenwartsgestalt zur Geltung kommt. 3. Im Zeitalter der Kulturkreise wird es wesentlich darauf ankommen, wie sich das Verhältnis derselben beim gegenwärtigen ›clash‹ (Huntington) im Umgang miteinander gestaltet. Das gibt Anlaß, sich generell über eine Ethik der Sozietäten Gedanken zu machen. Wie im einzelpersonalen Umgang die positiven Rechtssetzungen eine vorrechtliche Ethik des Umgangs miteinander voraussetzen, so dürfte auch das ›Völkerrecht‹ eine ›Völkerethik‹ zur Voraussetzung haben. – Für alle drei Themenschwerpunkte kann auf

<sup>22</sup> Ich verwende hier zwei von Alexander Pfänder geprägte Termini in Übertragung vom einzelpersonalen auf den gesamtpersonalen Aspekt; vgl. dazu Alexander Pfänder, *Die Seele des Menschen*, Halle 1933, und *Grundprobleme der Charakterologie*, in: E. Utitz (Hg.), *Jahrbuch für Charakterologie I*, Berlin 1928.



das Werk Schelers zurückverwiesen werden. Ich möchte im Folgenden nur auf das erste dieser Themen näher eingehen und daraus insbesondere auf das Verhältnis Europas als ›Kulturgesamtperson‹ zur Kirche als ›Gesamtheilsperson‹.

In der gegenwärtigen westeuropäischen (im Sinne der ›Westlichen Wertegemeinschaft‹), besonders der deutschen Politik werden heute die qualitativen Unterschiede zwischen den nationalen, kulturkreisbedingten und religiös-konfessionellen Prägungen gegenüber einem allgemein-menschlichen Verständnis (im Sinne des Humanitarismus) als nahezu bedeutungslos erachtet. Bei den Bemühungen um eine europäische Union kommt dies in besonderer Weise im Verhältnis zur Türkei zum Tragen. Das hat einen wesentlichen Grund in den unterschiedlichen Zugehörigkeiten zu zwei verschiedenen ›Weltreligionen‹: der christlichen für das ›klassische‹ Europa, der islamischen für die Türkei. Daraus erwachsen geschichtlich zwei unterschiedliche Kulturen, deren Koexistenz ihre besonderen Voraussetzungen hat. Diese wurden im letzten halben Jahrhundert aus pragmatischen Gründen nicht nur überstiegen, sondern auch ignoriert: zuerst im ›Kalten Krieg‹ durch das westliche Bündnissystem unter Führung der USA, um die Türkei in die westliche Seite hineinzu binden, was zum Eintritt in die NATO führte; sodann mit dem sich entfaltenden deutschen Wirtschaftsaufschwung durch die Anwerbung von Gastarbeitern, was nicht notwendig, aber de facto zur Zuwanderung von fast drei Millionen Muslimen, überwiegend aus der Türkei, geführt hat. In einem Vortrag des Präses Christoph Morgener vor Politikern im Mai dieses Jahres, dem ich diese Zahl entnehme, heißt es zur gegenwärtigen Situation in Deutschland: »Manche Stadtteile befinden sich heute geradezu in türkischer Hand. Gegenwärtig gibt es in Deutschland 29 große Moscheen, 2200 Gebetshäuser und -räume und ebenso viele Koranschulen. Das irritiert Ungezählte in unserem Land.«<sup>23</sup> In der ›Westlichen Wertegemeinschaft‹, insbesondere aber in Deutschland, herrscht die Tendenz, die realen Wurzeln dieser Problematik zu übersehen. Ein deutscher Bundespräsident sagte laut Pressemeldung in der Türkei, Europa sei »kein Christenclub«. Das mag so ausgedrückt wohl zutreffen, aber es geht an der Wirklichkeit des Problems vorbei, das darin begründet ist, daß Europa von Herkunft und Prägung eine christliche Kultur ist. Hier

<sup>23</sup> Christoph Morgener, Wie tolerant ist christlicher Glaube? Vom Umgang mit anderen Religionen, in: idea Dokumentation 10/99, Wetzlar, S. 11.



steht die Realität unseres Kulturkreises (und mit ihm resp. in ihm die unserer Nation) in Frage, aber im Blick steht stattdessen nur ›die Gesellschaft‹. Scheler hat das im Anschluß an Nietzsche als Haltung des ›Humanitarismus‹ kritisch gezeichnet,<sup>24</sup> die in der Tat unsere ›Westliche Wertegemeinschaft‹ charakterisiert, aber zugleich eine gefährliche Blindheit für die Realität der Kulturkreise anzeigt, die keinem der beteiligten Partner gerecht zu werden vermag. Erst eine Folge davon ist dann jene ›Fremdenfeindlichkeit‹, die man als Ursache für das Nichtgelingen eines guten Verhältnisses anzuführen pflegt. In Wirklichkeit geht es um berechnete nicht nur, sondern lebensnotwendige Selbstbewahrung der eigenen Identität, und das auf beiden Seiten.

Das lenkt den Blick auf die offenbar weithin übersehene Frage nach der Bedeutung des Christlichen für Europa. Die ›Säkularisation‹ macht dieses Thema keineswegs gegenstandslos.<sup>25</sup> Zu jeder Kultur gehört die lebendige Beziehung zu ihrer eigenen Geschichte, die nicht ersetzt und ohne Schaden auch nicht ignoriert werden kann. Max Scheler war sich dessen stets bewußt und brachte es immer wieder zum Ausdruck. In unserem Land ist das Thema seit einiger Zeit virulent im Zusammenhang mit der Debatte um die Bedeutung unseres Grundgesetzes, das bekanntlich aus historischen Gründen seit nunmehr fünfzig Jahren an der Stelle einer staatlichen Verfassung unseres Gemeinwesens steht. Bekannt und viel zitiert ist die Feststellung von E. W. Böckenförde, daß unser Staat von Voraussetzungen lebt, die er sich nicht selber geben kann. Ich zitiere dazu noch einmal aus dem schon angeführten Vortrag von Christoph Morgen-er: »Unser Staat basiert auf Überzeugungen, die in der Präambel des Grundgesetzes verankert und deshalb nicht veränderbar sind. Die Väter unserer Verfassung bezeichneten ihren Standort deutlich: ›in Verantwortung vor Gott und den Menschen‹. Damit haben sie ein klares Vorzeichen für unser Staatswesen markiert. Auch wenn sich unser Staat weltanschaulich neutral verhält und wir keine Staatskirche haben: Unser Grundgesetz atmet christlichen Geist. Nach dem unseligen Dritten Reich haben die Väter unserer Verfassung bewußt

<sup>24</sup> Vgl. insbesondere GW III – die Ressentiment-Arbeit. Zum Humanitarismus: E. Haffner, Der ›Humanitarismus‹ und die Versuche seiner Überwindung bei Nietzsche, Scheler und Gehlen, Würzburg 1988.

<sup>25</sup> Das gilt wie für Europa ebenso für die moderne Türkei im Sinne der Bestrebungen seit Mustafa Kemal Atatürks Präsidentschaft ab 1923.

auf die christlichen Wurzeln geachtet, die den neuen Staat tragen sollen. Sie waren davon überzeugt: Der Staat kann sich seine inneren Grundlagen nicht selber schaffen. Sie sind ihm vorgegeben.«<sup>26</sup> Und weiterhin: »Toleranz darf nicht bedeuten, daß die christlich geprägte Werteordnung stillschweigend zur Disposition gestellt wird.« Und in diesem Zusammenhang: »Die Freiheit, die das Grundgesetz gewährt, darf sich nicht gegen das Grundgesetz und seine Positionen richten.«<sup>27</sup>

Scheler hat die europäische Kultur – und damit die Konstitution unseres Kulturkreises – immer als christlich mitgeprägt erfaßt. Er hat sie schon früh in Abhebung von der griechischen Kultur einerseits, der indischen andererseits zu bestimmen gesucht, vorzüglich hinsichtlich des jeweiligen Gottesverständnisses resp. des Verhältnisses zum Absoluten.<sup>28</sup> Während dabei die antike griechische und römische Kultur – und anders übrigens auch die (vorchristlich-) jüdische (vgl. GW VII, 94) – als voreuropäisch anzusehen sind, handelt es sich bei der indischen um einen parallelen Kulturkreis.<sup>29</sup> Gegenüber der

<sup>26</sup> Morgener, *Wie tolerant ist christlicher Glaube*, a. a. O., S. 8. Auf die Folgerungen eingehend, fährt der Verfasser fort: »Dieser Grundüberzeugung zufolge sind in unserem Staat bestimmte Werte festgeschrieben: ›Die Würde des Menschen ist unantastbar.‹ ›Die ungestörte Religionsfreiheit wird gewährleistet.‹ Wir gehen von der Gleichberechtigung von Mann und Frau aus. Wir achten die Freiheit der einzelnen Persönlichkeit hoch. Presse- und Meinungsfreiheit gelten selbstverständlich. Wird diese Basis ausgehöhlt, gerät das Ganze unseres Staatsgefüges und seiner inneren Grundordnung ins Rutschen. Unser Staat muß deshalb darauf achten, daß die christlichen Wurzeln gepflegt werden, denen er sich verdankt, und daß christliche Institutionen und christliches Gedankengut gefördert werden. Denn aus ihnen erwachsen die Werte, die im Grundgesetz niedergelegt sind. Diese Werte verstehen sich nicht von selbst noch fallen sie vom Himmel, sondern sie müssen vermittelt, d. h. in einem christlichen Grundklima eingeübt und gepflegt werden [...] Diese Wertebasis wird im sogenannten vorpolitischen Raum gebildet; in der Erziehung der Kinder, im Schaffen der Kultur, im geistigen Klima der Medien. Es sind Institutionen erforderlich, die diese Werte vermitteln.«

<sup>27</sup> Morgener, *Wie tolerant ist christlicher Glaube*, a. a. O., S. 9. Kein Ersatz dafür kann ein »antifaschistischer Grundkonsens« sein, so berechtigte Momente er auch enthalten mag.

<sup>28</sup> Vgl. insbesondere die Ressentiment-Abhandlung von 1912 (GW III, darin 70 ff.) und *Liebe und Erkenntnis* von 1915 (GW VI, 77 ff.), dazu auch im neu eingefügten Teil des Sympathiebuches <sup>2</sup>1923 (GW VII, 87 ff.).

<sup>29</sup> Diesen faßt Scheler hier in Abhebung zunächst nur gleichsam negativ – auf den Punkt gebracht GW IX, 48: »Ich bin [...] der Meinung, daß die gesamte indische Kultur die spezifisch griechische und abendländische Kategorie des ›Geistes‹ nicht besaß. Alle indischen Systeme sind entweder positiver oder negativer Biologismus, und dies sowohl der Eigenart des Anorganischen gegenüber, wie der Eigenart des Geistigen« –, während

griechischen Gottesbeziehung sieht Scheler die entscheidende Wende in der mit der Menschwerdung Gottes vollzogenen und die Nachfolge hervorrufenden »Bewegungsumkehr der Liebe« (GW III, 72 f.), die das personale Gottesverhältnis begründet: »Hier schlägt man dem griechischen Axiom der Liebe, daß Liebe ein Streben des Niederen zum Höheren sei, keck ins Gesicht. Umgekehrt soll sich die Liebe nun gerade darin erweisen, daß das Edle sich zum Unedlen herabneigt und hinabläßt, der Gesunde zum Kranken, der Reiche zum Armen, der Schöne zum Häßlichen, der Gute und Heilige zum Schlechten und Gemeinen, der Messias zu den Zöllnern und Sündern – und dies *ohne* die antike Angst, dadurch zu verlieren und selbst unedel zu werden, sondern in der eigentümlich frommen Überzeugung, im Aktvollzug dieses ›Beugens‹, in diesem Sichherabgleitenlassen, in diesem ›Sichverlieren‹ das Höchste zu gewinnen – Gott gleich zu werden. Die Umformung der Idee Gottes und seines Grundverhältnisses zu Welt und Mensch ist nicht der Grund, sondern die *Folge* dieser Bewegungsumkehr der Liebe. [...] So wird Gott von selbst zur ›Person‹, die keine ›Idee des Guten‹, keine ›formvolle Ordnung‹, keinen Logos mehr über sich hat – als Folge seiner Liebestat. Und er wird selbst ›liebender Gott‹ – ein hölzernes Eisen für den antiken Menschen, eine ›unvollkommene Vollkommenheit‹! ... Nach der christlichen Vorstellung ist Liebe ein unsinnlicher Akt des *Geistes* (kein bloßer Gefühlszustand wie für die Modernen), aber gleichwohl kein Streben und Begehren, und noch weniger ein Bedürfen. Für diese Akte ist es ein Gesetz, daß sie sich in der Verwirklichung des Erstrebten verzehren, während die Liebe das nicht tut. Sie *wächst* in ihrer Aktion. Und nun gibt es keine rationalen Prinzipien mehr, kein Gesetz und keine ›Gerechtigkeit‹, die, unabhängig von der Liebe und vor ihr vorhergehend und über ihr, ohne Aktion und deren Verteilung an die Wesen, je nach deren Werte, leiten dürften! Alle, die Freunde *und* Feinde, die Guten *und* Bösen, die Edlen *und* die Gemeinen sind der Liebe wert. Und bei jeder Erscheinung von fremder Schlechtigkeit muß ich sie mir selber zur Mitschuld rechnen, da ich mir immer sagen muß: ›Wäre dieser Schlechte schlecht, wenn du ihn genug geliebt hättest?‹«

Auf die Auswirkung dieser Grundeinsicht Schelers auf die Ge-

---

er später im Zusammenhang mit der Notwendigkeit des Ausgleichs, mit der Einführung, der ›Leidenteknik‹ und dem Pazifismus die positiven Errungenschaften heraushebt.



staltung seines Werkes und dessen Verlauf komme ich im dritten Teil zurück. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei hier aber noch angefügt: Natürlich ist, wie Scheler ausdrücklich betont, Europas christliche Kultur nicht mit dem Christentum als solchem identisch. Letzteres realisiert sich in der Welt mit der Kirche als ›Gesamtheilsperson‹ mit Singularitätscharakter, während Europa als Kulturkreis eine der prinzipiell pluralen ›Kulturgesamtpersonen‹ ist (GW II, 542). Der mit dem Christentum verbundene Missionsauftrag (Matthäusevangelium 28, 19–20) hat also nichts mit ›Europäisierung‹ zu tun. Umgekehrt ist aber die europäische Kultur mit dem Christentum konstitutiv verbunden, so daß eine Stellungnahme zu diesem Erbe zur Teilnahme an dieser Kultur gehört. Für den neuzeitlichen Europäer mit seinem ›Anspruch auf Mündigkeit‹<sup>30</sup> setzt das die Kenntnis der in Frage stehenden ›Sache selbst‹ voraus, so daß zur europäischen Bildung die ›Unterscheidung des Christlichen‹ (Guardini) gehört – wie auch immer die Glaubensentscheidung des Einzelnen dann ausfallen mag. Keine Entscheidung zu fällen würde aber den ›Anspruch auf Mündigkeit‹ unerfüllt lassen. Entsprechend wäre für alle Kulturkreise die Notwendigkeit zu einer Neubesinnung auf ihre Beziehungen zu ihren religiösen und metaphysischen Grundlagen gegeben (Scheler: Heilswissen), komplementär zu ihrer institutionellen ›Säkularisierung‹. Dabei wären zwei Abwege zu vermeiden, die man den säkularistischen und den fundamentalistischen nennen könnte. Den rechten Weg könnte man den der Orthodoxie nennen – nicht im konfessionellen Sinne der einen der drei großen europäischen ›Kirchen‹, sondern im Sinne der Wortbedeutung als in Mündigkeit aufgenommener Gläubigkeit, wie sie z. B. für sich G. K. Chesterton in seinem gleichnamigen Buch von 1908 dargelegt hat.<sup>31</sup> Dies vorausgesetzt, scheint es mir für die Kulturkreise keine bessere Empfehlung zu geben als die Lessings in der bekannten Ringparabel von Nathan dem Weisen: »Es eifre jeder seiner unbestochenen / Von Vorurteilen freien Liebe nach!« (Dritter Aufzug, Siebenter Auftritt) Die Folge wäre dann jener von Scheler in seiner Spätphilosophie ins

<sup>30</sup> Hellmut Diwald, *Anspruch auf Mündigkeit – 1400–1555*, Frankfurt a. M. etc. 1975; Eröffnungsband der Propyläengeschichte Europas in 6 Bänden.

<sup>31</sup> *Orthodoxy – A Personal Philosophy*, weiter in zahlreichen englischen Auflagen und auch in deutscher Übersetzung. Quentin Lauer hat Chesterton in einem Buch treffend *Philosopher without a Portfolio* genannt (New York 1988). Chesterton, der, gleichen Geburtsjahres wie Scheler, etwa mit diesem zugleich in Deutschland bekannt wurde, stimmt auch in der Essenz seiner Werke mit Scheler bemerkenswert überein.



Auge gefaßte Ausgleich nicht nur der Wissensarten und ›Lebens-techniken‹ (GW IX, 159 ff.), sondern generell »der Mentalitäten, der Selbst-, Welt- und Gottesauffassungen der großen Kulturkreise«<sup>32</sup> (GW IX, 152 und 170), wobei jedem Kulturkreis dennoch weiterhin die primäre Repräsentanz seines eigenen Erbes, weil ursprünglicher Verbundenheit damit, zufallen würde. Was letztere angeht, so ist gegenwärtig wieder die in der Geschichte oft verdunkelte<sup>33</sup> Unvertretbarkeit des biblischen Judentums bewußt geworden, von der schon der Apostel Paulus gesprochen hat (Römerbrief 11).

Bevor ich zum Schlußteil übergehe, noch einige wenige Bemerkungen zu den anderen von mir oben erwähnten aktuellen Themen. Scheler läßt keinen Zweifel an der bleibenden Bedeutung der Nationen<sup>34</sup> und der ihnen zugrundeliegenden Völker, die in den Kulturkreisen nur wie in einer Familie als eigenständige Persönlichkeiten zusammengehören. Ein solches Verhältnis entspricht dem vielzitierten Ausspruch de Gaulles vom »Europa der Vaterländer«. Auf das besondere Verhältnis der Nationalitäten zu ihren Eigensprachen weist Scheler in einer Anmerkung zur *Wertethik* hin (GW II, 535). Schon vor der Herausbildung der europäischen Nationen und Nationalstaaten wurden an den Universitäten die Landsmannschaften nach ihren Sprachen in ›nationes‹ zusammengefaßt. In der Zeit der nationalen Einigungsbestrebung Deutschlands im 19. Jahrhundert beantwortete Ernst Moritz Arndt die selbstgestellte Frage »Was ist

<sup>32</sup> »Vor allem Asiens und Europas«, fügt Scheler hinzu. An anderer Stelle sagt er: »Ein Ausgleich größten Maßstabes, der die Formung des Menschen betrifft, ist auch der längst eingeleitete Ausgleich zwischen *Europa* und den drei großen *asiatischen* Zentren, Indien, China und Japan, vermittelt durch die Welt des Islam« (GW IX, 159).

<sup>33</sup> In unserem Jahrhundert in Deutschland innerhalb der Kirche bei den sich selbst so bezeichnenden ›Deutschen Christen‹, außerhalb ihrer in dem sogenannten ›Antisemitismus‹, der in der nationalsozialistischen Ideologie kulminierte und sich die ›Eliminierung‹ des Judentums seiner Vorstellung zum Ziel gesetzt hatte. Die damit verbundene Blindheit für die Wurzel der jüdischen Kultur hat gleich nach Beginn der deutschen Epoche des ›Dritten Reiches‹ C. S. Lewis in einem Brief vom 5. 11. 1933 über Hitler so formuliert: »Did you see that he said ›The Jews have made no contribution to human culture and in crushing them I am doing the will of the Lord.‹ Now as the whole idea of the ›Will of the Lord‹ is precisely what the world owes to the Jews, the blaspheming tyrant has just fixed his absurdity for all to see in a single sentence [...]« (Walter Hooper (Hg.), *They Stand Together – The Letters of C. S. Lewis to Arthur Greeves*, New York 1979, S. 468.) Hitler sagt in ›Mein Kampf‹: »Indem ich mich des Juden erwehre [...]« Die Blindheit des ›Ariertums‹ für die jüdische Kultur hat eine längere Vorgeschichte.

<sup>34</sup> Mit denen er sich eingehend befaßt hat, vgl. Anm. 11, dazu meine in Anm. 3 genannte Abhandlung.

des Deutschen Vaterland?« mit den Worten »Soweit die deutsche Zunge klingt [...]«; damit war ein natürliches Kriterium genannt, nicht schon ein politischer Anspruch erhoben. – Im Hinblick auf den oben von mir vorgenommenen Vergleich der Strukturen des Tierreichs mit dem Menschenreich wäre noch eine bemerkenswerte Entsprechung nachzutragen, auf die hier nur hingewiesen werden kann: Wie Hedwig Conrad-Martius aufgewiesen hat, gibt es im Tierreich eine Typusart mit absoluter Vorzugsstellung: jene, »die einem lebenden Wesen [...] von den höheren Typenarten aus gerechnet, zum erstenmal einen vollanschaulich geprägten und in dieser Weise unmittelbar identifizierbaren Charakter verleiht. Es ist ungefähr das, was es einem jeden geistig erwachenden Kinde ermöglicht, das betreffende Tier oder die Pflanze im Bilderbuch wiederzuerkennen und zu benennen, was aber auch die typische anschaulich-konkrete Darstellung im naturwissenschaftlichen Bilderatlas erlaubt. [...] Ja, die eigentliche, ursprüngliche Namengebung knüpft an diesen Typus an. Es ist das, was man zoologisch-systematisch mit Großart oder Gattung bezeichnet«. <sup>35</sup> Eine entsprechende Stellung scheint im ›Menschenreich‹ dem Volk bzw. der Nation zuzukommen. Scheler sagt in seiner Vorlesung über *Grundlagen der Geschichtswissenschaft* 1909: Von den kollektiven Einheiten »ist aber die des ›Volkes‹ die ursprünglichste und wichtigste [...] Eine jede reale Entwicklung findet zunächst an *Völkern* statt und ihren konkreten Inhalten des Lebens« (GW XIII, 231). Nationen wiederum sind auf Völkern fundiert. Es ist deshalb vielleicht nicht nur zeitbedingt, daß die Bemühungen um ein globales politisches Zusammenwirken im ›Völkerbund‹ (›League of Nations‹) und in den ›Vereinten Nationen‹ (UNO) Gestalt gewannen.

Henckmann (a. a. O., S. 136) spricht im Sinne Schelers auch von der Menschheit als einer »auf dem Prinzip der Solidarität beruhenden Gesamtperson«. Ich habe bei Scheler eine solche Bezeichnung nicht gefunden, doch liegt sie ohne Zweifel in der Linie seiner Konzeption. Die positive Bestimmung müßte freilich wohl von einem Blickpunkt aus geschehen, der alle vier irdischen Reiche zusammen als der Erde zugehörig zu fassen erlaubte. <sup>36</sup>

Zur Konturierung der Raumzeitgestalt Europas als Kulturkreis

<sup>35</sup> Bios und Psyche, Hamburg 1949, S. 45. Dort auch über das fundamentum in re dieser Sachlage.

<sup>36</sup> Ein erster philosophischer Ansatz dazu liegt in Gustav Theodor Fechners *Zend Ave-*

haben zwei ebenfalls anthropologisch – im Sinne der vier Grundfragen Kants – ansetzende Denker, beide gute Kenner Schelers, an den sie auch mit anknüpfen, Wesentliches zum Verständnis des heute gegenüber dem Jahrhundertbeginn erstaunlich gewandelten Europa beigetragen. Alois Dempf hat in seinem Buch *Sacrum Imperium – Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der Renaissance* (1929, <sup>2</sup>1954) gezeigt, wie die Geschichtsgestalt Europas hinter den Zeitpunkt des ›Anspruchs auf Mündigkeit‹ (Diwald) in die Anfänge des christlichen Kaisertums mit seinen beiden großen Gründungsgestalten Konstantin und Karl dem Großen zurückreicht, und zugleich, daß nur mit der Wiedereinbeziehung dieser Tradition dem ›Anspruch auf Mündigkeit‹, dessen Erfüllung heute noch aussteht, entsprochen werden kann. Die Einlösung setzt die Entsprechung zu Schelers Kategorie der ›Gesamtperson‹ voraus, die Scheler bis in seine letzte Werkperiode festgehalten hat (siehe GW XIII, 59). Die einseitig westeuropäische Akzentuierung Europas, deren Herausbildung über das abendländische Kaisertum und den entsprechenden Reichsgedanken und beider Ablösung Dempf eingehend charakterisiert, ist bei ihm dennoch keine absolute. Ihre Relativität haben zu Recht besonders Georg Stadtmüller und Fedor Stepun betont. – Auch bei August Vetter wird die Zugehörigkeit des Ostens zur europäischen Grundgestalt bestätigt und anthropologisch begründet. In einer bemerkenswerten Studie von 1949 *Der christliche Untergrund der west-östlichen Spannung*,<sup>37</sup> unternommen als »Versuch, die weltpolitische Situation der Zeit aus ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund aufzuhellen und sie für das Verstehen gleichsam durchsichtig zu machen« (S. 355), zeichnet Vetter ein bemerkenswertes Bild der Grundgestalt Europas, wie es sich in der Neuzeit geographisch herausgebildet hat. In Entsprechung zu den drei großen christlichen Konfessionen ergibt sich ein dreigliedertes Spektrum

---

sta von 1851 vor (5. Auflage von Curd Laßwitz, Leipzig 1922). Ich selbst habe dazu eine Untersuchung in Arbeit unter dem Titel *Die Erde als Thema der Philosophie*.

<sup>37</sup> Abgedruckt in August Vetter, *Die Wirklichkeit des Menschlichen*, Freiburg/München 1960. – Zu Veters zentralem Werk ›Natur und Person‹ (Stuttgart 1949) schrieb Alois Dempf: »Eines der ganz wenigen Bücher echter Weisheit, das wohl den ersten entscheidenden Schritt über Max Scheler, die Tiefenpsychologie und die Charakterkunde hinaus in der heranreifenden philosophischen Menschenlehre macht.« – Von den vorher Genannten vgl. Georg Stadtmüller, *Grundfragen der europäischen Geschichte*, München 1965, und Fedor Stepun, *Der Bolschewismus und die christliche Existenz*, München <sup>2</sup>1962, <sup>1</sup>1959.



mit dem alten Europa als Mitte, dessen Enden sich im Laufe der Neuzeit als Amerika über den Atlantik und als Rußland bis Sibirien ausgedehnt hat. Unser Jahrhundert war dadurch gekennzeichnet, daß die alte Mitte unter die Vorherrschaft der beiden Flügelmächte geriet, deren Einflußbereiche am ›Eisernen Vorhang‹ des geteilten Europa und Deutschland aufeinanderstießen. Eine Situation, deren Ende mit der zunächst geographischen Restitution Zentraleuropas zu Anfang der neunziger Jahre Vetter nicht mehr miterlebt hat. In solchem Zusammenhang ergibt sich die Frage der Zugehörigkeit Rußlands zu ›Europa‹ unabhängig von der Kontinentalzuweisung natürlicherweise so, daß es an Zentraleuropa angrenzt (mit seiner Westgrenze), aber zu Gesamteuropa gehört. Die stets umstrittene ›Uralgrenze‹ würde ebenso gegenstandslos werden wie die Zugehörigkeitsfrage zu ›Europa‹, etwa im Unterschied zu den USA. Einer solchen Gestaltung würde von den politischen Institutionen die ›Konferenz zur Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa‹ (KSZE) entsprechen, während die NATO eindeutig ›westlich‹ geprägt und gegen ›den Osten‹ gerichtet ist.

Was schließlich die Idee einer ›Völkerethik‹ in Ergänzung zu den Bemühungen um das ›Völkerrecht‹ betrifft, so wäre diese Teil einer Sozietätenethik, im Unterschied zur Individualethik und zu einer Sozialethik, die sich auf das Verhältnis zwischen den Einzelnen und den Sozietäten, denen sie angehören, bezieht. Eine Sozietätenethik hätte dagegen die Beziehungen zwischen den Sozietäten als solchen zum Gegenstand; konkret repräsentiert natürlich in den ihnen angehörigen Einzelnen, aber *als* solchen: mich *als* Deutschen, *als* Europäer usw. ginge das an. Die Entwicklung einer solchen Sozietätenethik könnte sich m. E. besonders auf Schelers Ausführungen zu *Politik und Moral* (GW XIII) stützen.

### III

In meinem Schlußteil möchte ich nun auf meine These zurückkommen, daß mit unserem Thema eine Konstante in Schelers Gesamtwerk angesprochen ist, ein roter Faden sozusagen sich zeigt, der sich durch allen Wandel hindurchzieht. Wie ich diese Linie sehe, kann ich hier nur noch skizzenhaft andeuten. Immer spricht Scheler als Denker, der sich der Zugehörigkeit zu seinem Kulturkreis bewußt ist, also als Europäer, aber nie als Europäist. Als bewußter Europäer tritt er in



den Dialog der Kulturen ein. Das macht seine besondere Aktualität im beginnenden Zeitalter der Kulturkreise aus.

Schon die Dissertation soll Vorarbeit leisten zu einer in der europäischen Philosophie im Anschluß an Kant ausstehenden »Wertkritik des Bewußtseins« (GW I, 12), zu der Scheler in seiner Habilitationsschrift eine adäquate Methode herauszuarbeiten sucht, dort im Anschluß an Eucken »noologische Methode« genannt (GW I, 336). In seinem Kant-Aufsatz von 1904 nennt er das Grundproblem, das er im geistigen Leben Europas sieht: die Diskrepanz zwischen dem das Leben leitenden christlich bestimmten Ethos und dem von der – griechischen und römischen – Antike bestimmten Denken (GW I, 366 ff.). Den bedeutendsten frühen Ansatz zu deren Überwindung sieht Scheler bekanntlich bei Augustinus (vgl. schon GW I, 367). In diesem Zusammenhang findet sich die auf den ersten Blick erstaunliche Formulierung: »Es ist das ganz Einzigartige in der Leistung I. Kants, daß er zuerst von allen Denkern, die nach Jesus gelebt haben, eine *innere logische Angleichung der evangelischen Grundideen und Lebensfermente mit den Fakten der modernen Erforschung der Natur hergestellt hat*. Lange vor Kant gab es eine christliche Lebensführung; erst seit Kant gibt es eine ›christliche Philosophie‹ –, nicht im Sinne eines *konfessionell* gebundenen Denkens, sondern im Sinne einer den Grundideen des Christentums adäquaten Weltauffassung.« (GW I, 367 f.) Kant als ›christlicher Philosoph‹! Das wird verständlich, wenn man ihn als Begründer des ›Personalismus‹ versteht. Diese Stellungnahme Schelers bleibt festzuhalten, wenn man die phänomenologisch begründete vehemente Kant-Kritik in der *Wertethik* nachvollzieht. Bezeichnenderweise lautet deren Untertitel ja auch: *Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*.

Die zweite Periode des Schelerschen Werkes bringt diesen Ansatz zur vielseitigen Entfaltung: In der Klärung gegenüber Fehldeutungen wie der Nietzsches, in der Entfaltung des Sinnes tradierter Begriffe (in ›Rehabilitierungen‹ und positiven Wesensanalysen), in der kritischen Beleuchtung gegenwärtig vorherrschender Tendenzen Europas (besonders in der Kapitalismuskritik). Im Ersten Weltkrieg sucht Scheler im Lichte der dabei gewonnenen Erkenntnisse die Gegenwartssituation seiner Nation und seines Kulturkreises zu fassen und darin Wege aufzuzeigen, Orientierung für verantwortliches Handeln zu gewinnen. Diese Bemühungen kulminieren nach dem für Deutschland katastrophalen Ende des Ersten Weltkrieges in drei

Versuchen der Wegweisung in der neuen Situation, die nach dem Zweiten Weltkrieg von unveränderter Aktualität blieben, doch damals fast gänzlich im Nachlaß verborgen waren: Vorträge bzw. Vortragsfolgen über die Themen *Christliche Demokratie*, *Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus* und *Probleme einer christlichen Philosophie*. Das erste Thema, 1919 vorgetragen, behandelt die im Zuge des deutschen Zusammenbruchs eingeführte und plötzlich als »neuer Gott der Zeit« (GW IV, 676) angesehene Demokratie (dasselbe wiederholte sich 1945) »nicht vom Standpunkt eines Parteiprogramms, sondern zwecks Bildung richtiger Ideen« (ebd.) und sucht sie aus dem Geiste christlicher Haltung positiv zu fassen.<sup>38</sup> Die zweite Abhandlung wurde weitgehend am 8. und 9. April 1919 in Münster vorgetragen; ihr Inhalt wurde durch eine ausführliche Besprechung des Veranstalters Johann Plenge bekannt<sup>39</sup> und ihr Anfang von Scheler selbst im Oktober des gleichen Jahres im Hochland (XVII) veröffentlicht unter dem Titel *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus* (jetzt GW VI); der Rest blieb im Manuskript liegen, dessen Hauptteil ebenfalls erst in GW IV zum Abdruck kam.<sup>40</sup> Der dritte, bis heute unpublizierte (und zum Teil noch untranskribierte) Text lag der erwähnten Vortragsfolge *Probleme einer christlichen Philosophie* zugrunde, die im Winter 1919/20 begonnen, aber nicht zuendegeführt wurde.<sup>41</sup> In ihr setzte Scheler an, in extenso auszuführen, was er in *Liebe und Erkenntnis* in kompakter Kürze zur Situation einer ›christlichen Philosophie‹ festgestellt hatte (GW VI, 87 ff.) und sie mit der Gegenwartssituation der Philosophie in Beziehung zu setzen.

<sup>38</sup> Das Manuskript wurde 1982 von M. S. Frings als Zusatz in GW IV im Druck zugänglich (676–687).

<sup>39</sup> Vgl. dazu den Briefwechsel Schelers mit Plenge, hg. von Bernhard Schäfers in: *Soziale Welt XVII/1*, Göttingen 1966, S. 73–76.

<sup>40</sup> Vgl. dazu Sigrít von Moisy, Zwei wiederentdeckte Manuskripte Max Schelers im Nachlaß Carl Muths, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* XXXIII/4 (1979), S. 621 ff. sowie das Nachwort des Herausgebers M. S. Frings in GW IV, 697 f.

<sup>41</sup> Das Originalmanuskript von 23 Seiten liegt in Schelers Nachlaß unter der Signatur Ana 315 B I 200. Dazu gibt es bearbeitete Nachschrift-Notizen von Herbert Leyendeker im Umfang von 24 Seiten in dessen Nachlaß ebendort unter der Signatur Ana 375 B III; sie enden mit dem Vermerk: »Der Cyclus wurde nicht zu Ende geführt!« Bemerkenswert ist dazu, daß laut einem Zettel aus B III 18 in Schelers Nachlaß für dessen Abhandlung *Probleme der Religion* (jetzt GW V) ein abschließendes Kapitel mit der Überschrift ›Christliche Philosophie; Idee einer solchen‹ vorgesehen war.

Die genannten Manuskripte fallen in das Ende der zweiten Periode von Schelers philosophischem Werk, unmittelbar vor der Wende zu seiner Spätphilosophie, die so viele seiner christlichen Freunde erschüttert hat. Im Gegensatz zu diesen vermag ich darin nicht einen Bruch in der tiefsten Motivationslinie Schelers zu sehen, sondern in dieser Linie einen Schritt voran. Veranlaßt war er möglicherweise in der Einsicht, daß die Erwartung einer unmittelbaren Wirkung seiner Darlegungen unrealistisch sei, weil ohne eine entsprechende Disposition ›des Lebens‹ alle geistigen Hinweise unaufgenommen bleiben müßten und der Geist als solcher folglich ohnmächtig bliebe. Dann aber müßte die Aufnahmebereitschaft ›des Lebens‹ erst heranwachsen und so lange müßte nicht nur die Politik, sondern jede unmittelbar auf die Verwirklichung des Geistes (und damit des kommenden Gottesreiches) gerichtete Tätigkeit ineffektiv bleiben. Sie müsse sich geduldig nach dem Stand der Möglichkeiten richten. Also keine Resignation, sondern Realismus! Nicht nur alle Ideologien, sondern auch alle kurzschlüssigen Vorstellungen der Förderung des Kommens des Gottesreiches müßten suspendiert bleiben. Das aber scheint mir durchaus eine Annäherung an biblische Perspektiven zu sein. Es wäre dann ein Schritt nicht in Richtung einer Suspension des christlichen und damit des traditionellen europäischen Ethos, sondern zu dessen wirklichkeitsangemessenerer Erfüllung. War so die Intention Schelers, so bleibt uns nur zu fragen, ob er deren Erfüllung in angemessener Weise gesehen und seine Spätphilosophie entsprechend ausgestaltet hat. Das wäre ein eigenes großes Thema. Alle Anzeichen deuten jedenfalls darauf hin, daß Scheler selbst nicht sein Leben als umgewendet und sein Werk in anderer Grundmotivation als früher sah. Dafür nur ein Zeugnis, das als repräsentativ gelten kann. Nach dem Bericht von Walter Biemel über einen Besuch bei Maria Scheler notierte H. L. Van Breda in seinem Tagebuch: »Es ist [...] nach Maria Schelers Auffassung falsch, von einem Abfall vom Katholizismus zu sprechen. Er [Max Scheler] habe ihr wiederholt gesagt, er sei mit Leib und Seele katholisch und selbst wenn er wollte, könne er seine katholische Verwurzelung nicht verleugnen. Seine Reaktion richte sich jedoch gegen die Organisation des Katholizismus, der er seine Vorwürfe gemacht habe.«<sup>42</sup> Wenn man dies »nicht im Sinne eines kon-

<sup>42</sup> Ich verdanke die Kenntnis dieses in deutsch wiedergegebenen Textes Heinz Leonardy, der auch die freundliche Erlaubnis ihn zu zitieren gegeben hat.

fessionell gebundenen Denkens, sondern im Sinne einer den Grundideen des Christentums adäquaten Weltauffassung« (GW I, 368), eines »Christentums schlechthin« (C. S. Lewis) in Fortführung europäischer Tradition versteht, erscheint es mir als sehr überzeugend.



## La valeur européenne du formalisme

»In I. Kant lebt etwas von dem Geiste jener großen Gesetzgeber Moses, Lykurg, Solon, welche die Menschheit zu verehren nie aufhören wird« (GW I, 354).

La critique du formalisme par Scheler vise Kant principalement. Or Scheler a fortement loué Kant. Particulièrement dans un article: *Kant und die moderne Kultur* (1904) aujourd'hui publié dans *Frühe Schriften* (GW I). Cet article est antérieur au *Formalismus*. Mais l'éloge de Kant se retrouve souvent dans Scheler. S'agit-il simplement d'une dévotion envers une grande figure de la tradition? Certes, Kant, ce n'est pas seulement le formalisme, et la louange pourrait s'adresser à tout ce que Kant représente en dehors du formalisme. Mais la question du formalisme lui-même n'est pas simple, elle ne se laisse pas oublier. En s'attaquant au formalisme Scheler touche à l'une des grandes caractéristiques de la culture européenne.

Scheler est d'accord avec Nietzsche sur un point: le « Verstand », c'est la « volonté de puissance » qui, en Occident, s'autonomise et tente de se substituer à la « Vernunft »<sup>1</sup>. La « science positive », en ne retenant que les relations (*Beziehungen*), qui permettent la maîtrise des choses, est déjà « formelle » par là même. Toute chose est « remplaçable » (*ersetzbar*) par une autre. Or Scheler loue Kant d'avoir été le fondateur de la culture européenne moderne. Sans doute (contrairement à Nietzsche) Kant n'identifie-t-il pas Verstand et Vernunft, et la Vernunft, en sa totalité, conserve-t-elle chez Kant la « direction », die *Führung*: il y a pour Kant une vérité propre à la raison, au delà de la vérité du Verstand, de la vérité propre à la volonté-de-puissance. Kant, en donnant tout son rôle au Verstand, à la « science positive », ouvre un champ immense au formalisme des ambitions de la modernité européenne, mais en même temps il laisse aussi, en revanche, un

<sup>1</sup> Cf. GW XV, 157.

champ au formel de la raison, en dehors de tout recours à l'*Über-natürlichen*, et en dehors du *Verstand*: une activité forte, et libre à l'égard de toute *Autorität*, une autonomie du *lumen naturale*, en dehors à la fois de la science positive et de l'*Übernatürlichen*, une pensée qui sera formelle pour une grande part. Cela, précisément, caractérise aussi pour Scheler la *Neuzeit*, qui ne se limite plus ainsi à l'activité du *Verstand* mais s'étend, dans son activisme même, jusqu'à la *Vernunft*, et à l'indépendance complète à l'égard de tout pré-donné, concepts ou choses. Scheler, si souvent critique à l'égard de la modernité, par ce biais confesse son admiration pour au moins quelques-uns de ses aspects.

Surtout, le formalisme, qui est l'une des grandes caractéristiques de la modernité, en est certainement aussi l'une des forces vives. « Science positive » et formalisme sont liés. Mais sont aussi liés formalisme, formes, formel, apriori. Le formalisme ne peut pas être simplement du négatif. Scheler sait que le formalisme est non seulement une base de la modernité mais un moyen pour Kant, dans le cadre d'une problématique, qu'il désigne lui-même comme celle de l'« idée d'une l'éthique absolue »<sup>2</sup> (« die Idee einer absoluten Ethik »). Scheler accepte aussi absolument cette problématique, qu'il déplace seulement sur le terrain de l'éthique matériale (« und zwar materialer Art »). Or rien de plus difficile à réaliser qu'une telle éthique dans la finitude. Surtout quand on entend la finitude à la manière de Kant, tel du moins que Scheler le comprend: non seulement faiblesse des forces trop humaines de la raison (et ensuite, pour Scheler, du « cœur »), mais limitation insurmontable par quelque secours ou grâce que ce soit, en raison du caractère inachevé du monde, dont, dès lors, les contenus ne peuvent qu'être anticipés « formellement ».

La *Logik* (1905/06, GW XIV) abordait déjà ces questions. Scheler refusait les « significations en soi », le « platonisme » des vérités déjà toutes faites: les formes de la pensée et le devenir historique, dans leurs relations, devaient donc assumer le rôle exclusif de l'établissement du sens dans la finitude, sans aucune garantie extérieure. Or la finitude, c'est l'impossibilité d'une domination exercée sur les « contenus ». Il faut que le monde « devienne » d'abord (et il reste beaucoup de « non-devenu »!). La rupture avec l'ancienne culture s'est produite, du reste, au milieu de l'évolution de Kant, qui fut

<sup>2</sup> Cf. GW I. Jusqu'à l'époque récente, le « relativisme éthique » a dominé (« mit Ausnahme des formalen Absolutismus Kants »!).

d'abord pour Scheler un homme de la première époque de l'*Aufklärung*, qui supposait encore un monde, une société, un homme « stables », susceptibles d'explications courtes et définitives, de progrès calculables vers un « état » de bonheur définitif. La « nouvelle culture », au contraire « die neue Einsicht » (GW I, 356) de l'Europe admet au contraire brutalement que « le monde tout entier, intérieur et extérieur, nature et moralité » n'est pas un « ordre donné, établi » ou « quelque chose de simplement fondé en soi » (« etwas schlechthin Insichbegründetes »), mais un monde « inachevé » (« die unvollendete Welt »). Auparavant, il y avait au moins des concepts absolus qui constituaient à leur manière un « Gegebenes » pour l'« intelligence ». Le devenir réel fait disparaître tout cela. Telle est la conscience philosophique de Kant pour Scheler. Mais, deuxième aspect: malgré cela, le scepticisme et le relativisme sont exclus. Au-dessus de toutes les expériences futures d'un monde inachevé, tout savoir, y compris celui du coeur, ne peut être que formel: l'esprit découvre que dans ce qu'il a produit, au cours de son expérience (Scheler dira de son « travail », *Arbeit*), il dispose de principes explicatifs qu'il prétend pouvoir projeter au devant de « toute expérience possible » future. Scheler aperçoit bien la situation de la finitude: si le devenir est réel, si l'« héraclitéisme » est plus qu'une simple Weltanschauung dans un monde sans véritable renouvellement, c'est non pas « régressivement » qu'il faut procéder pour aller chercher des principes d'éclaircissement (l'esprit s'enfermerait vainement dans quelques situations historiques), mais « progressivement », au cours même de la création des expériences, de toutes les expériences. Dans la finitude, on est réduit à penser avec les contenus dont on dispose, toujours limités, toujours relativement vides.

La relation entre formel et formalisme est complexe chez Kant. Surtout dans la métaphysique, qui met en jeu la finitude. On pense le « positif » avec du « négatif », comme disait Kant dans le cas, par exemple, très significatif pour la finitude, de la pensée de « la fin de toutes choses » (*Das Ende aller Dinge*, 1794). Comment penser cette « fin de tout temps », demande Kant, sinon en envisageant seulement le « cours moral des choses » relatif à la valeur morale ultime des hommes? Or notre raison ne peut penser que formellement le « jugement dernier »: personne ne peut faire le compte moral de quiconque ni de lui-même! Mais nous pouvons concevoir formellement le problème. Et cela est positif. Le formalisme serait alors une tentative audacieuse mais illusoire pour accroître la force de pensée du

formel dans la finitude: absolutiser quelques contenus dans tous les domaines, par exemple, comme dit Scheler, en supposant qu'ils sont les « fonctions » de quelque « sujet », Je, mythique. Mais la question du formel dans la finitude, et pour une culture qui croit à un devenir réel d'un monde inachevé, demeure intacte.

Ce que Scheler appelle « die Übung und Vervollkommnung des Herzens » (GW XV, 161), l'affinement (*Verfeinerung*) du sentir, est aussi un devenir pendant lequel la pensée reste « formelle », partiellement « vide ». Il faut tenter, en effet, dans la finitude, comme Kant, une « éthique absolue » ! En 1927 (*Aphorismen aus der Spätlehre*, GW XV, 181), Scheler indiquait que tout ce qu'il est possible de faire est un *Vorentwurf*, un « avant-projet » du « royaume des valeurs ». Il rappelait ce qu'était « l'erreur de Platon » : « Für ihn war Natur Anlaß, um ewige geometrische Wahrheit zu gewinnen ». « Das Reich der Werte » schelerien ne sera donc pas un simple « être de participation », pour lequel l'histoire serait seulement une « occasion » (*Anlaß*) : « Für uns ist reine Mathematik als Ganzes nur *Vorentwurf wesensmöglicher Natur*. Dasselbe gilt für das Reich der Werte. Es ist <Vorentwurf> für eine mögliche zu schaffende historisch gesellschaftliche Ordnung – nicht ein Sein der Anteilhabe, zu dem Historia nur Anlaß wäre ». Une problématique majeure se cache derrière la question du « formalisme » : la nécessité d'un formel sans formalisme. Sans doute est-ce pourquoi Kant demeure pour Scheler une référence essentielle.

Europe, Occident, modernité, *Neuzeit* : l'absolutisation du logique, du déductif, de l'application de principes à « toute expérience possible », en est, pour Scheler, une caractéristique. En est-ce une valeur ? Sans doute, si l'on admet que toute grande aire de culture existe par ses grands caractères, avec même leurs excès. Le formalisme permet de « travailler » jusqu'à l'« activisme », en « méprisant », en « dédaignant » tout ce qui dans le réel résiste aux « buts » librement choisis. L'École de Francfort devait accentuer encore sur ce point la critique de la « raison occidentale », tenue également pour l'un des axes de la « réussite » européenne. Pour Scheler, le formalisme est une valeur négative surtout parce qu'il rend « aveugle » (*blind*) à la richesse de l'expérience, au monde même. Alors, valeur absolument négative, en définitive ? Pourtant il ne faut pas confondre « formalisme » (qui n'est que l'absolutisation du formel, de la déduction) et « intellectuelisme ». L'« Intellect » est le plus dangereux. Produit de la vie adaptative, il transforme la raison en simple habileté engluée dans



la matière. Il faut donc, déjà, revenir au formalisme en ses formes les plus nobles. Celles de Kant. Certes d'une certaine façon, il est puéril, de mettre le formalisme au fondement de l'action, comme fait Kant: comment oser prétendre que le simple devoir d'imposer purement et simplement aux projets humains la règle de l'universalité logique permettra de résoudre les problèmes imposés par la « matière » de l'expérience et de l'histoire? Comme le dit Scheler, le formalisme, c'est à la fois « trop » et « trop peu »<sup>3</sup>. Ce sont là, déjà, les thèmes majeurs des premiers écrits de Scheler (*Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1899), *Die transzendente und die psychologische Methode* (1900), GW I). Trop, car c'est trop demander que de demander à l'individu de se placer sans cesse, lui, simple particulier, au point de vue de l'universel, alors qu'il s'agirait le plus souvent d'agir simplement conformément à une valeur particulière. Trop peu: car c'est condamner les hommes à vivre avec des concepts, des sentences, des commandements qui sont des sortes de « spectres », de fantômes, d'ombres (*Schatten*, GW I, 262), en dehors des problèmes réels de chaque époque, en dehors du « travail » pris en son sens le plus large, du « combat » (*Kampf*) avec les « résistances » du monde. Néanmoins, il existe un formalisme noble, celui de Kant, car le formalisme proprement dit entre simplement dans le cadre « formel » (voici les formes de la pensée préservées du formalisme!) de la tentative de réaliser l'« idée » de l'« éthique absolue », c'est-à-dire celle qui refuse le « relativisme », l'« historicisme ». Dans l'article *Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart*, en 1914 (GW I), qui est une sorte de commentaire sur son propre *Formalismus*, Scheler présente Kant comme le seul penseur qui ait pendant longtemps maintenu au premier plan cette « idée » d'éthique absolue. Car sous des formes multiples, l'on a souvent, parmi les modernes, « absolutisé » l'éthique « dominante », celle du moment, alors que l'on voulait, soi-disant, « fonder » la morale de façon solide. Ainsi, pour Scheler, existe une grande dualité dans Kant: d'une part, il a méconnu (c'est l'essence du « formalisme » selon Scheler) qu'il existait d'autres « forces de la connaissance » que celles de l'entendement, de la raison logique et

<sup>3</sup> « Formale Erkenntnisprinzipien sind, sofern sie absolut für alle mögliche Erfahrung gültig sein sollen, zu reich an Inhalt, um diesen Anspruch durchzusetzen [...] Zu einer tatkräftigen Anwendung innerhalb der positiven Wissenschaft und des positiven sittlich-praktischen Handelns sind sie zu arm an Inhalt. » (GW I, 285).

même transcendante: en particulier les forces du « sentir » (« noch andersartige Erkenntniskräfte im Menschen »! GW XV, 50). Il existerait une autre « objectivité » que l'objectivité théorique. D'une certaine manière cette « objectivité » schelerienne des valeurs est destinée par lui à remplir le cadre bien vide de l'« idée » d'« éthique absolue » introduite par Kant.

Mais la tâche est difficile: comment l'éthique matériale peut-elle effectivement donner un « contenu » suffisant à l'idée « formelle » d'éthique absolue? Scheler est devant le même problème que Kant: le dépassement du « formalisme », car toute « idée d'éthique absolue », même si elle se veut matériale, qui croirait disposer déjà d'un contenu suffisant pour affronter le devenir, risque de verser dans le formalisme. L'« idée » Kantienne de l'éthique absolue étant fondamentale, il faut lui donner un autre « contenu » que celui de Kant. Mais la même difficulté s'impose: devant le devenir des valeurs dans un monde inachevé, même l'« ordre hiérarchique des valeurs » reste formel, ce que Scheler admet du reste.<sup>4</sup>

Ainsi on ne sort pas facilement de la relation forme-contenu! Combien de temps l'éthique matériale restera-t-elle, elle-même, en grande partie formelle, car même si le sentir nous donne accès à l'absolu des valeurs, nous savons, qu'en fait, c'est-à-dire réellement, le « contenu » de cette éthique matériale restera « formel », en grande partie « vide », peut-être même « aveugle », lui aussi. Par exemple: je « sens » que la vie, telle vie même sont des valeurs plus hautes que la technique, je « sens » que l'esprit, telle expérience de l'esprit, sont supérieurs à la vie, mais, pour une grande part, je ne sais pas encore vraiment ce par quoi la vie vaut (son intensité, sa générosité, etc.?). Il existe donc un problème de relation entre forme et contenu dans l'éthique matériale même: cette relation, continuellement changeante, selon Scheler, entre forme et contenu, joue ici encore. Pour Scheler, toute forme n'est qu'un contenu capable (provisoirement le plus souvent) d'éclairer, d'expliquer, d'autres contenus. Que reste-t-il du formel quand on le débarrasse du formalisme? On ne peut sortir totalement du formel, c'est à dire d'un « vide » relatif, parce que, dans la finitude et dans un monde inachevé, nous ne disposons jamais de

<sup>4</sup> « Die historische Form des Eindringens in die metaphysisch-absolute Wertewelt durch die Geschichte der Ethosformen der Zeitalter und der Gruppen, ist eine im Wesen dieser Wertewelt (von der die Wertordnung nur die formalste, generellste apriorische Verfassung angibt) und ihres zeitlosen Werdens selbst angelegte [...] »; GW VIII, 154.

tous les contenus, parce qu'il faut néanmoins aller « au devant » de l'expérience (*Entwurf, Vorwurf*), de l'histoire, du devenir, avec certaines « forces de pensée » (l'apriori), même dans le cas de l'éthique matériale. Et même dans le cas où nous avons renoncé à rêver sur le « suprasensible », où nous voulons rester dans les limites de l'expérience, comme disait Kant, ici, dans le cadre de l'expérience intuitive des valeurs. Il existe un problème de la relation entre forme et contenu même quand nous renonçons à tout autre « absolu » que celui des valeurs mêmes.

Ce fut une naïveté de l'*Aufklärung*, en effet, que de croire qu'il suffirait de se limiter à l'expérience, de sortir des confusions, des rêveries sans fin sur l'absolu, sur le supra-sensible, pour que l'entendement, basé sur l'expérience, discerne avec facilité les grandes clartés du petit monde fini. La question est ici : qu'impose le devenir du monde fini, l'« histoire » à la pensée finie ? Rien de plus vague, de plus « formel » que les interprétations du « devenir ». Devenir de la pensée, devenir de l'homme ? Quelle sorte de *Werdegang*, de devenir réel, pour le monde fini, pour l'absolu lui-même ? Scheler n'accepte ni le relativisme absolu ni son opposé, à la façon antique ou médiévale, d'un devenir comme simple passage dans la « matière » (corruption et souffrance) d'êtres liés à leur destin par leurs natures soi-disant fixées de toute éternité. Il faut donner au devenir, qui englobe tout, toute son effectivité : « Dans le temps absolu il n'y a aucune répétition du même. Tout y est nouveau ».<sup>5</sup> Comment prend place ici l'apriori ? Comment jouent les relations vide relatif-plein relatif, forme-contenu, d'une pensée formelle sans formalisme ? Pour Scheler, l'essence n'est que « la manière dont quelque chose est »<sup>6</sup>, cela concerne aussi le « monde des valeurs », et cette « manière » est un formel toujours indéterminé, une pensée formelle sans auto-absolutisation formaliste, subjectiviste ou ontologique.

Certes, il ne s'agit plus de primat de la forme-universalité, des formes de la logique formelle comme l'identité (les seules vraiment sans contenu, remarque Scheler), mais d'une pensée formelle, correspondant à un apriori « vivant » et faite de « *Ideenzusammenhänge* » (GW I, 286), de complexes d'idées, comme dit Scheler. L'apriori qui

<sup>5</sup> « In der absoluten Zeit gibt es keine Wiederholung desselben. Da ist alles « neu » und alles ist nur durch die ganze Kette des Verlaufs bestimmt » (GW XV, 186).

<sup>6</sup> « Die Weise, wie etwas ist, und sein Wesen, sind untrennbar » (GW XV, 187).

permet de «travailler» le monde au sens d'une tentative pour le transformer autant qu'il est possible selon le bien.

*Ideenzusammenhänge*, dans le domaine pratique comme dans le domaine théorique. Kant lui-même en a donné l'exemple. La métaphysique «négative», qui refuse toute ascension visionnaire dans le suprasensible, utilise néanmoins tous les contacts avec l'absolu que l'on peut avoir, selon Kant, dans la finitude même, pour penser formellement celle-ci: la liberté réduite à l'accomplissement du devoir selon la règle, à la fois, donc, saisie absolument et pensée formellement car «inconceptualisable», permettrait selon Kant de s'élever d'un coup au dessus de la vie instinctive (de la vie tout simplement!), de se situer en dehors d'elle, en évitant tout risque de «corruption», de faiblesse humaine. Scheler relève que le formalisme Kantien du devoir possède un contenu: l'action est saisie selon un contenu déterminé et très limité, elle est éthiquement définie par la seule qualité du vouloir, qualité comprise elle-même comme force logique d'universalisation: c'est un «préjugé sans fondement que de faire exclusivement du vouloir le porteur des valeurs éthiques»<sup>7</sup>. Or ce contenu, qui est paradoxalement chez Kant «matériel» est aussi «formel», non plus au sens de la logique formaliste, mais de l'*a priori* indéterminé, du contenu partiellement vide et aveugle, dans la mesure où il tente, en fait, hypothétiquement, de concevoir la «supériorité» de l'homme sur la nature, d'une manière radicale, mais indéterminée, non-conceptualisable pour Kant lui-même. Le même problème formellement défini se retrouve du reste dans Scheler: la possibilité d'un mode d'existence absolument non-instinctif. Dans Scheler, ce problème s'oriente vers le sentir d'une suite de valeurs qui, sans être encore les valeurs spécifiques de la personne ou du sacré, attestent néanmoins, au contact même des instincts, une aptitude à «culminer» (*übergipfeln*) juste au dessus de la nature: l'homme «maîtrise» (*meistert*), «admire», (*bewundert*), «explore» (*erforscht*, GW XV, 159). La valeur de ces modes d'être réside bien dans le pouvoir, à travers la matière même, au sein même du «terrestre», de prendre au sérieux des activités qui ne visent pas principalement l'utilité ou la jouissance. Cela suffit-il à faire de l'homme un être vraiment «à part», «séparé» de la nature, tout en demeurant proche d'elle, en relation de sympathie même, comme le croit Scheler? Pour Kant, la

<sup>7</sup> «[...] ein unbegründetes Vorurteil, wenn Kant und andere ausschließlich das Wollen zum Träger sittlicher Werte machen [...]» (GW I, 403).



liberté à l'égard de la vie instinctive n'existe que par le devoir. Avec Scheler, la séparation entre les niveaux de valeurs, et leur subordination réciproque, demeure un formel encore indéterminé, comme N. Hartmann l'avait noté entre les valeurs éthiques et religieuses.

En fait, la question de la distinction de l'homme en face de la nature (« Der Mensch ist das am meisten unterschiedene, am meisten geschiedene Wesen der Natur »; GW XV, 159) demeure formelle en ce sens que même les riches nuances de valeurs ne nous font pas encore sortir de l'argumentation, parce qu'il faut encore se contenter de « contenus limités », non seulement par suite des incertitudes du sentir mais en raison de l'inachèvement même du devenir naturel et humain: le devenir du monde ne semble-t-il pas, par exemple s'orienter vers une évolution où la vie semble « n'être là que pour la production d'une vie belle », pour le « perfectionnement du cœur » (Romeo et Juliette pris au sérieux!), le sérieux de l'« affinement » (*Verfeinerung*) remplaçant l'ascèse du travail comme *Gottesdienst*.<sup>8</sup> Le formel de Kant est-il vraiment « dépassé » par le formel schelerien de la « personne »: cet apriori anticipateur qui saisit des « actes » qui sont « éthiques » sans être en rien des « actes du vouloir », comme pardonner, supporter, promettre, etc.? Le formel schelerien est plus vaste encore puisqu'il vise l'« action » qui serait, par elle-même, « porteuse de valeurs éthiques », une action directement bonne par elle-même?<sup>9</sup>

Le formel de Kant est, en effet, si bien un contenu, qu'il permet de penser formellement la finitude humaine comme ne pouvant éviter les fautes morales, et, tout simplement encore l'engluement dans le sensible, la *Verstrickung*, que par le recours à la règle d'universalité éthique. Il y a là un apriori, un formel, d'importance: toutes les dérivées, les « décadences » dépendent-elles en définitive fondamentalement de l'emploi simple, mais radical, de notre liberté qui consisterait, par le recours à la logique de l'universalité morale, à nous situer d'un coup et absolument au niveau supérieur, non vital, de l'existence humaine finie? Seul l'acte de la liberté absolue, selon Kant, pourrait d'un coup situer l'homme à son niveau spécifique, sa *Bestimmung*, en quelque sorte prédestiné. Scheler lui-même, tout en renonçant au formalisme, a cherché un formel, parallèlement à Kant, dans le sentir

<sup>8</sup> « Das Leben ist da nur zur Produktion «schönen Lebens» » (GW XV, 161).

<sup>9</sup> « [...] Akte wie Verzeihen, Dulden, Versprechen usw., und die *Handlung* selbst, als Träger sittlicher Werte »; (GW I, 403).

des niveaux d'existence, dans le sentiment du devoir d'agir selon le bien et le mal senti dans toute leur opposition évidente et absolue dans les moindres occasions de l'existence, par des personnes singulières. Le formel de Kant permet de ne pas accuser hâtivement la raison, la technique, l'industrialisme, etc., de tout le mal multiplié dans et par l'Occident, si la rupture avec le monde instinctuel est indispensable à une existence éthique et repose sur le seul devoir formaliste qui, si souvent omis en fait, déchaîne l'intensification de l'industrialisme. Mais l'ensemble idéal formel de Kant se clôt très vite sur lui-même: impossibilité de « concevoir » la liberté en dehors du simple accomplissement formaliste du devoir. Scheler replonge le formel dans une pensée et un sentir ouvert sur l'expérience finie de la liberté elle-même, de son autonomie et de sa dépendance relatives à l'égard des déterminations. Quoi qu'il en soit, « l'ensemble idéal » (*Ideenzusammenhang*), formel bien plus que formaliste, de la métaphysique négative de Kant permet une conceptualisation formelle positive et effective de la condition humaine, quoique bien vide encore en raison de la limitation extrême des « contenus ». Car, Scheler le remarque à propos de la phénoménologie, les évidences des contenus varient selon les personnes, les sociétés et les moments: un contenu étroit, limité à l'extrême, comme dans le cas de Kant, est peut-être le contenu précis qui « fait le sens » au cours d'une visée: il y a toujours un point précis où une question « obtient son sens »<sup>10</sup> (« ihren Sinn gewinnt »). On ne peut dire en effet que Kant, en posant la prépondérance logique, n'offre que du formalisme, si l'on admet, par ailleurs, que son formalisme se situe dans un questionnement où le « contenu », formellement énonçable comme la « dignité » exceptionnelle de l'homme, a sa place. On pourrait aller jusqu'à dire que le formalisme de Kant est inséré dans un formel qui repose lui-même sur un *Fühlen*, certes limité mais peut-être décisif pour l'*Ideen-*

<sup>10</sup> Cf. GW X, 382. Scheler, dans un exemple remarquable, cherche à répondre à la question des « critères de la vérité ». Il dit: « Die Idee eines Kriteriums der Selbstgegenheit ist widersinnig, da alle Frage nach Kriterien ihren Sinn erst da gewinnt, wo die Sache eben nicht <selbst>, sondern ein <Symbol> für sie gegeben ist ». Une pensée peut donc être décisive bien qu'elle ne dispose pas encore de tous les contenus possibles, en ce sens soit encore formelle. L'intérêt de l'« intuition » phénoménologique est d'obtenir un « Gehalt » décisif quoique parfois très incomplet (Est-ce le cas de la liberté de Kant relativement à la condition humaine? Est-ce le cas de sa métaphysique négative, qui pourrait être en ce sens très positive?). Mais rien ne garantit l'intuition phénoménologique, plongée dans le devenir du monde et des personnes! Pratiquement tout retombe dans le formel, mais un formel material.

*zusammenhang* de la question. De fait, Scheler semble admettre qu'il y a aussi chez Kant un début d'éthique « matériale » : ce à quoi Kant était sensible, selon Scheler, était « l'activité pour laquelle il cherchait des lois », le « domaine total de l'activité rationnelle », bien spécifique, « par laquelle il lui semblait seulement valable que les peuples, les nations, l'humanité vivent ». <sup>11</sup> Le formalisme de Kant (la prépondérance du logique dans l'éthique) s'insère dans une pensée formelle, qui dispose d'un certain contenu, matériel, concernant la suprématie de l'homme sur la nature.

Dans le cas de Kant, en effet, le jeu forme-contenu concerne l'absolu (la liberté) présent dans la finitude (les instincts, l'expérience) : le contenu ne peut manquer d'être pauvre (Kant nous dit peu de chose en définitive sur cette liberté « absolue » !). Mais l'ensemble idéal formel obtenu par lui doit néanmoins permettre de fournir à l'homme un guide tout à fait suffisant, par sa mystérieuse radicalité formelle, un *Leitfaden* dirait Scheler, pour orienter l'homme, respectueux de sa dignité supra-sensible, dans le monde dangereux de sa propre nature et du monde. Le caractère radical, brutal même, de la rupture de la liberté avec le monde, chez Kant, rend peut-être inutile, malgré son caractère formel, bien vide encore, s'il est vraiment décisif, l'exploration de tous les contenus possibles concernant en particulier l'essence de la liberté et de ses relations multiples avec les conditionnements qui ont retenu, par contre, Scheler. Mais la phénoménologie de Scheler est hantée aussi, par delà l'espoir d'obtenir par grâce personnelle le moment décisif d'un sens, par l'idée de la totalité d'un phénomène. La véritable opposition du matériel au formel se situe ici sans doute : l'apriori schelerien doit exprimer, même dans la position de rencontre décisive entre le vivre et l'objet monde (« an der Berührungsstelle von Er-leben und Gegenstand »), le contact le plus dense et le plus vivant (« in diesem dichtesten, lebendigsten Kontakt »). Mais l'apriori risque de retomber dans le formel en étant alors plongé dans l'expérience effective du devenir absolu.

Scheler ne se situe pas, comme Kant, dans la relation sensible-suprasensible : au sein même de la finitude, réduite à elle-même, parler de formel signifie pour lui que nous sommes conscients du caractère toujours relativement « vide » de nos intuitions. Mais ce contenu toujours relativement vide (en ce sens nos concepts, pour parler

<sup>11</sup> « [...] das Gesamtgebiet der Vernunfttätigkeit überhaupt, um derentwillen es ihm allein wert schien, daß Völker, Nationen, die Menschheit leben » ; GW I, 354)



comme Kant demeurent « négatifs ») permet, néanmoins, de répondre positivement à l'aventure aléatoire du devenir au sens fort du terme. Tel est sans doute le sens de l'« apriori » que recherche Scheler dans ses écrits autour de 1900. Mais si, ensuite, son éthique « matérielle » lui permet de surmonter le formalisme logique de l'apriori, néanmoins cette éthique demeure en grande partie « formelle » encore, à la recherche de contenus décisifs. Sinon, Scheler n'attacherait pas autant d'importance à la coopération entre personnes, groupes, cultures, civilisations. D'une certaine manière, les problèmes se transforment: malgré l'apport de « contenus » de plus en plus riches. Les questions demeurent formellement posées. Au cours de l'évolution de Scheler, le contenu « matériel » lui-même se modifie. A cet égard les *Zwei Ergänzungstexte* et les *Aphorismen* (GW, XV) sont d'un grand intérêt: ils montrent bien les ouvertures possibles des grands résultats encore formels du *Formalismus*.

Quand on admet un apriori « matériel », il faut affronter, en effet, le problème de la connaissance effective du contenu de cet apriori. La solution de Kant était radicale: l'apriori disposait de l'universalité en devenant une fonction du sujet, qui disposait lui-même du jugement universel. Scheler écarte cette solution. Le Je de Kant est inutile, inopérant, imaginaire, peut-être même supposé pour « résoudre » ce problème. Mais alors comment affronter ce problème de la connaissance effective de cet apriori qui étant « matériel », en effet, est concret, riche, c'est-à-dire d'autant plus difficile à connaître. Car, même si l'intuition des valeurs est « absolue », elle est incomplète Scheler l'admet, elle est soumise à l'expérience humaine de l'histoire et à la valeur des personnes. D'une certaine manière la pensée des valeurs restera relativement « vide ». C'est-à-dire « formelle », même si elle n'est pas « formaliste ». Scheler l'admet: nous ne connaissons l'« *Ordnung* » des valeurs que d'une manière « formelle ». Il ne s'agit plus de penser le « suprasensible » avec la seule expérience. Mais avec les contenus aprioriques dont nous disposons, il nous faut tenter de penser la hiérarchie et le contenu des valeurs « objectivement », tels qu'ils sont. Plus que jamais une pensée formelle, certes non formaliste, est indispensable, même si elle ne doit être ni « logique » ni « dialectique ». Or, pour obtenir cette pensée qui exclut le « système », nous ne disposons plus de la sécurité, illusoire pour nous, les « modernes », des concepts « préKantiens », qui, en raison de leur portée ontologique, pouvaient surmonter facilement, grâce à une simple « logique formelle », les aventures de la contingence et de l'histoire. La pensée



« moderne » ne peut plus passer du « possible » au « réel » (GW I, 360). D'une certaine manière le sentir des valeurs et de leur ordre nous donne le réel directement: c'est la *sachliche Beziehung* par excellence. Le sentir des valeurs pourrait-il jouer le rôle que tenait à l'époque préKantienne la pensée conceptuelle ontologique? Il n'en est pas question pour Scheler: pas seulement parce que l'homme est un être de la finitude, de l'*Endlichkeit*. Mais la finitude est en devenir, et le monde même est dans le devenir. Il y aura de l'inachevé, de l'incomplet, dans l'apriori même. La pensée de l'apriori est vouée à un certain « vide ». Elle demeure fragmentaire, une « mosaïque »<sup>12</sup>. Il lui faut, à partir de ce qu'elle est seulement, penser ce qu'elle n'est pas, ce qui est au delà d'elle-même, mais pas seulement à la manière d'une pensée « intentionnelle » (husserlienne?) qui n'aurait qu'à tourner la face du cube pour se compléter. Le contenu concret de l'expérience future, et son apriori, sont aussi éloignés de l'homme que l'était le supra-sensible de Kant, malgré le *Fühlen*. La pensée « objective » des valeurs ne peut manquer, en ce sens, d'être formelle.

Le « formalisme », pour Scheler, c'est fondamentalement l'oubli qu'il existe d'autres « forces de connaissance » que l'entendement (*Verstand*). Dépasser le formalisme, c'est donc introduire les qualités de valeur, le sentir. En ce qui concerne la raison elle-même, et le *Vers-tand*, le formalisme c'est la déduction (Kant!), l'*Ableitung*, de toute expérience possible à partir d'un contenu posé comme forme. Ou bien encore (GW I, 386): « l'éthique ne devra jamais plus se proposer le but faux consistant à établir, en n'importe quel moment de l'histoire, un formel unique, absolument valable et englobant toutes les valeurs éthiques possibles ». Il peut donc exister d'autres types de « formel », qui ne soient pas du « formalisme ». Et ce ne peut être qu'un formel, mais non formaliste, que Scheler se propose en tentant de fonder un nouvel « absolutisme éthique » (ibid.). Car l'éthique matérielle ne consiste pas seulement à faire appel à la conscience du sentir, mais elle correspond à la tentative de réaliser une « idée », celle d'une « éthique absolue », qui s'opposera au « relativisme éthique dominant ». Il ne s'agira plus de déduire, comme le formalisme de Kant le prétendait, toutes les actions éthiques possibles à partir d'une universalité logique (Scheler appelle cela le *Nomismus*), mais, néanmoins,

<sup>12</sup> « Der Gegensatz der Phänomenologie gegen die rationalistische Philosophie besteht vor allem darin, daß die Phänomenologie ein buntes unabschließbares Mosaik philosophischer Untersuchungen zu eröffnen scheint [...] » (GW XV, 182).

ce que Scheler vise est l'idée de la « plénitude totale des valeurs morales et des ordres hiérarchiques existant entre elles » (GW I, 387). Ce n'est pas simplement une manière de parler « générale » (un sens de formel justement écarté), mais c'est un véritable « formel » : impliquant des relations renouvelées entre les valeurs, la plupart jouant tantôt le rôle de forme tantôt le rôle de contenu, au cours de la réalisation de cette idée. L'idée-guide, l'ordre des valeurs, implique que « de tous côtés », et, particulièrement, « de tous les peuples » viennent « successivement et progressivement », les « pénétrations du cœur » (*Durchblicke*). Comme il ne peut s'agir que d'un « processus jamais achevé »<sup>13</sup>, le formel de la réalisation de l'idée implique encore, avec l'afflux constant de nouvelles valeurs et de nouvelles règles de préférences (« neue Werte und neue Vorzugsregeln »), que les « anciennes, sans être renversées, soient tout au plus relativisées »<sup>14</sup>. Sans doute, dans ce « processus historique où les aptitudes des différents peuples et races interviennent de plus en plus intensément », il ne peut être question d'un « calcul des contenus », que Scheler récuse depuis longtemps. Mais le nouveau formel de cette idée d'« éthique absolue » ne peut se réaliser que guidée par une pensée qui tient le rôle d'« orientation » (*Richtung*). Spontanément, les *Durchblicke* de valeurs obtenus selon le mode de la préférence : « supérieur » et « inférieur » (« die innere Rangordnung <nach höher> und <nach nieder> » ; GW I, 375) se produisent sans cesse au cours du devenir, mais il reste à obtenir que l'ensemble des intuitions puissent elles aussi se ranger selon le plus haut et le moins haut relatifs. Cela peut-il se réaliser effectivement ? Il s'agit toujours là d'un problème qu'il faut savoir poser formellement dans l'expérience même de la vie, d'une manière juste, comme dit Scheler dans *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* à l'occasion du problème « politique » qui se pose alors dans les années vingt.<sup>15</sup> Devant l'afflux de valeurs souvent fort diverses et étrangères les unes aux autres qui se voient mises en face les unes des autres par la pénétration historique réciproque, de fait, entre les civilisations contemporaines, il faut que le sentir selon le « höher » et le « nieder » réussisse à ordonner, à la façon, en somme, d'un prin-

<sup>13</sup> « Der ethische Absolutismus schließt es durchaus nicht aus, ja fordert es vielmehr, daß [...] eben dieser Prozeß niemals als abgeschlossen gelten kann » (GW I, 387).

<sup>14</sup> « Die alten werden dadurch nicht umgestoßen, sondern höchstens relativiert » (GW I, 387).

<sup>15</sup> « Und jede formal richtig gestellte politische Aufgabe [...] » (GW IX, 153).

cipe formel, toute cette hétérogénéité, pour que les décisions politiques évitent les heurts mortels.

Même au niveau le plus élevé de la réflexion philosophique, comme on le voit lorsque Scheler entreprend d'ordonner tous les moments de l'*apriori* de la valeur « vie », la tâche est difficile et ne se fait pas sans correction. En fait toutes les « estimations spontanées » (*Schätzungen*) se heurtent, et risquent d'être « détruites » (*Zerstörung*) dans ce processus d'unification, d'*Einigung*, qui vise à ordonner hiérarchiquement toutes les valeurs disponibles. Il faut donc que l'idée de l'éthique absolue demeure au-dessus de l'histoire, il faut que le « formel » tente d'obtenir sa plus grande richesse de contenu, mais sous la forme d'un *Entwurf*, d'un projet, d'un « schéma », comme dit parfois Scheler. Seul le formel, et même le formel le plus général, comme il le dit encore, peut « conduire, guider » (*leiten*) ce processus. Ces problèmes, comme dira Scheler dans *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, concernent des « événements » de l'histoire. Comment des appréciations singulières, qui sont faites par des peuples ou des personnes, qui tendent à s'imposer comme absolues, qui sont portées par la force inhérente à la réalité historique, qui s'ignoraient entre elles le plus souvent, pourront-elles subir la subordination à d'autres valeurs, et conserver chacune en même temps la plus grande valeur possible par rapport à toutes celles qui doivent entrer dans ce même processus de la « réalisation de valeur la plus pleine de sens » ?<sup>16</sup> Il ne peut s'agir d'une procédure logique. Cette relativisation sans relativisme est un « formel » selon l'idée de l'éthique absolue qui modifie sans cesse ses contenus, et son *apriori* même, et qui affronte le devenir historique, pas seulement les contingences d'un monde stable, comme l'antiquité et le christianisme médiéval, mais les nouveautés du devenir réel d'un monde lui-même en devenir. Et pourtant il s'agit d'un formel qui doit permettre à l'esprit de conduire le mieux possible cette opération.

Que signifie ici « conduire », « diriger » cette opération selon un formel non formaliste qui doit tenir compte de toute valeur susceptible de se révéler dans un devenir qui n'a aucun modèle « préformé » à respecter, contrairement à la pensée « prémoderne » (« pré-Kantienne » dit Scheler), contrairement, par exemple, à la grande tradition aristotélicienne où toute matière nouvelle, quand elle ne réalisait

<sup>16</sup> « [...] in den Dienst des Heiles der Menschheit und sinnvoller Wertwirklichkeit » (GW IX, 153).

pas la « forme » attendue (l'essence, la nature, « die Forma des Aristoteles »), était dépréciée (*Unwirkliches, Wesenloses*; GW VI, 360) comme ayant eu pour seul rôle d'en empêcher le devenir « stable », « préétabli », la réalisation conforme (« absolute Starrheit »!).

Le formalisme exprime la prétention d'imposer à toute expérience possible, au delà de quelques principes de logique formelle, certains contenus limités, selon un impérialisme logique qui exprime, lui, la volonté de puissance de la *Neuzeit*, de la modernité. Kant semble donc inséparable de l'hyperactivisme européen, occidental. La méconnaissance de l'apriori matériel, qui correspond, pour Scheler à l'incapacité d'affronter les problèmes concrets où se joue le destin des sociétés contemporaines, conduit cet activisme dans les aventures du positivisme et du pragmatisme. Les problèmes réels de l'époque échappent au formalisme, ce sont les valeurs, dans leur diversité, qui donnent un sens à ces problèmes.<sup>17</sup> Le formalisme oscille, lui, entre une pensée sans épaisseur, une sorte de « spectre » de pensée, et, d'autre part une anarchie dans la vie. Kant n'est sans doute pas tout-à-fait exempt de ces erreurs, pour Scheler. Mais, pour lui, néanmoins, le rôle de Kant se définit en dehors de ces aspects négatifs.

Pour Scheler, si l'on saisit le formel de la modernité dans son aspect d'*Entwurf* anticipateur, jeté au devant de sa propre expérience du devenir récent de la *Neuzeit*, l'hyperactivisme occidental ne définit pas l'essentiel de la modernité. Sans doute est-il lié à cette croyance que, dans l'organisation de la nature et de l'homme, rien n'est « inchangeable » (*unwandelbar*; GW I, 366). Il est vrai que Kant plus que quiconque a voulu cette rupture avec l'« intellectualisme » antérieur qui cherchait les réponses à tous les problèmes à l'intérieur d'un monde sans devenir véritable. Même le christianisme, malgré la rupture avec le monde achevé, stable, qu'avaient apporté la parole et le mode d'existence de Jésus (GW I, 367), était resté craintif devant l'infinité, devant le caractère héraclitéen du monde (GW I, 362). Or Kant rompt enfin cet intellectualisme: les choses ne sont plus que des points d'attache (*Anknüpfungspunkte*) pour l'infinité des relations possibles et des actions. Désormais, c'est l'action humaine qui interrompt provisoirement le flux habituel, fixé, des choses.<sup>18</sup> Mais ce dy-

<sup>17</sup> Ce sont là des thèmes de *Die transzendente und die psychologische Methode* (GW I).

<sup>18</sup> « Der folgende Weltzustand ist noch unbestimmt, solange ich mich nicht entschloß » (GW I, 369).



namisme moderne ne conduit pas inéluctablement, du moins pour le « dernier » Scheler, dans l'hyperactivisme de l'acquisition, du travail sans limite et sans frein. Le dynamisme de la *Neuzeit*, lié au sentir du devenir effectif de toutes choses, est, quand il est strictement limité à son essence originaire, par lui-même une valeur élevée. Ce sont des préférences-de-valeur bien particulières, et en somme secondaires, dans l'histoire européenne, qui ont conduit la science positive et la technique dans l'hyperactivisme du bien-être et de la force (*Wohlfahrt und Macht*; GW I, 355), finalement, dans le devenir le plus récent, du « surhomme » (GW I, 395): ce caractère occidental est une dérive du dynamisme européen de haute valeur, celui de Kant. En ce sens, rien de plus anti-Kantien (*unkantisch*!; GW I, 355) que les sociétés occidentales modernes, celles des multitudes humaines prêtes à s'assujettir aux fétiches autoritaires de toutes sortes, hommes ou choses! Kant a simplement dit que le monde, pour l'homme, aussi bien théoriquement que moralement, est « un problème infini » (GW I, 367): le monde entier (« die gesamte Welt »), intérieur et extérieur, n'étant pas un « ordre < donné >, < fixe > » (« nicht eine < gegebene >, < fertige > Ordnung »; GW I, 356), dès lors « toute nature » (« alle Natur ») devient simple moyen pour des buts humains (« Mittel ihrer Ziele »; GW I, 367). Mais c'est là un formel qui ne dit rien encore sur ce que seront ces buts! Il faut donc distinguer avec soin d'une part des hommes qui, comme Kant, donnent les « directions » aux sociétés, et, d'autre part, ce que ces sociétés deviennent. Les sociétés concrètes, réelles, perdent souvent les caractères spécifiques des principes de direction qui les ont initialement dotées de valeurs élevées, comme l'idée d'un total « ébranlement » possible (*Erschütterung*) du monde. C'est en demeurant fidèles à ces principes d'« orientation » (*Richtung*) que les sociétés réelles peuvent éviter de s'enfoncer (*Verstrickung*) dans les décadences et dans les valeurs inférieures. Même si l'époque contemporaine est *unkantisch*, ce n'est jamais l'époque qui dirige un penseur comme Kant, mais c'est lui qui dirige malgré tout l'époque, si l'on y peut trouver encore quelque valeur élevée comme principe de direction.<sup>19</sup> Or quelle est cette valeur précisément? Il nous faut, pour cela, en guise d'exemple, revenir à la pensée formelle (et matérielle) de la *Beherrschung*. En quoi consiste la maîtrise de la nature? La valeur fondamentale, essentielle, de la modernité?

Nous nous situons dans la finitude, dans le moment Kantien,

<sup>19</sup> « Indes – ein Denker wie Kant richtet die Zeit, nicht die Zeit ihn » (GW I, 355).

nous ne disposons que de fragments, dans un ensemble ouvert sur le « non encore devenu ». En cela, pensée formelle, sans formalisme. Kant a senti que l'homme, « qui n'a pas de prix, est le seul parmi les choses du monde à avoir une dignité » (GW I, 354), l'homme peut être « une fin pour lui-même ». C'est la valeur de la personne qui établit le sens de la *Beherrschung*. Les Anciens et le christianisme encore avaient « senti » l'*Erhabenheit* de l'homme dans le cadre de l'intellectualisme, du naturalisme, du conceptualisme fixiste qui impliquaient une dépendance absolue de l'homme. Dans le moment Kantien de l'*Erhabenheit* de la personne, au contraire, dans un monde en devenir réel, la personne « culmine » (*übergipfelt*) en cessant d'être l'« effet » de quoi que ce soit, elle n'est pas l'effet « d'un Dieu, ni de l'âme ni de la nature »<sup>20</sup>. Mais la « suprématie et la souveraineté de l'esprit » (« das Übergewicht und die Souveränität des Geistes ») ne peut, justement pour cela, consister qu'en la suppression de toute contrainte venant de la « simple force » (« alles, was mit bloßer Macht ausgerüstet zwingen, überwältigen will »). Ainsi la *Beherrschung* des mécanismes est une lutte contre la simple force, contre la simple force des mécanismes: le « problème éthique infini » est un « combat » (*Kampf*) contre la souffrance et le mal, dira Scheler dans les textes les plus récents,<sup>21</sup> mais aucunement une maîtrise en vue de *Wohlfahrt* et *Macht*. *Wohlfahrt* et *Macht* ne sont aucunement les visées du formel originaire de la *Beherrschung*. Cette évolution du formel vers *Wohlfahrt* et *Macht* est un processus secondaire de l'histoire des sociétés occidentales. L'utilisation des mécanismes en vue de *Wohlfahrt* est toujours relativement facile: ce n'est jamais un combat. Certes, l'idée des débuts de l'*Aufklärung*: un « état de bonheur définitif », demeure une utopie, et non pas un formel authentique. Mais le formel d'une lutte qui supprime la force de contrainte dont disposent les mécanismes à l'égard de la personne, un formel théorique et pratique qui utilise en même temps ces mécanismes pour obtenir la disparition du mal et de la souffrance, c'est l'*Entwurf* au devant du « non-devenu » du devenir (*das Ungewordene*), l'*Entwurf* théorique et pratique dans une tout autre direction que celle de la *Wohlfahrt*. Car il s'agit là d'un formel limité avec précision à l'*Erhabenheit* de la personne spirituelle en tant que telle. Kant a donc « saisi d'un regard génial la

<sup>20</sup> « [...] nicht eine Wirkung irgendeines Dinges, sei es Gott, Seele, oder Natur, nicht eine Zutat zur Welt » (GW I, 356).

<sup>21</sup> *Äußere und innere Lebensüberwindung: Kampf und Geduld* (1927), GW XV, 145.

source-de-vie de la nouvelle culture ».<sup>22</sup> La lutte contre le mal et la souffrance est un « combat » difficile, incertain, finalement peut-être jamais achevé sans doute, et qui ne se conclut pas par une victoire. C'est pourquoi la relation de la personne avec les « mécanismes » de la nature, et avec la vie, ce qui constitue le « noyau de l'accomplissement de la civilisation occidentale entière » (GW XV, 148) est « une activité héroïque »<sup>23</sup>. Scheler exprime bien le caractère de ce formel qui réunit ensemble des moments bien spécifiques et tout-à-fait indépendants, hétérogènes par rapport aux valeurs de l'utile et de l'agréable (qui n'ont rien d'« héroïque »!), en le présentant comme le chemin si particulier de la domination sur la nature d'un homme « à la fois fier et humble »<sup>24</sup>: fier, car il s'agit de maîtriser les mécanismes au point de chercher dans les techniques mêmes le moyen de triompher des souffrances que l'héroïsme occidental peut lui-même causer (GW XV, 149). Humble: car ce combat ne peut guère triompher en définitive que des « souffrances superficielles » (« Kampf gegen die flachen Leiden »; GW XV, 150).

Scheler loue Kant d'avoir cherché son apriori dans les oeuvres déjà réalisées par l'homme: Kant, ainsi, ne s'est pas seulement appliqué à déduire, par formalisme pur, toutes les expériences possibles. Il a eu déjà un sens historique, un sens du devenir réel. Certes, il fut encore un penseur du début de l'*Aufklärung*: il a cru que l'apriori pouvait se réduire à des concepts fermés sur eux-mêmes. Mais il a tenté aussi, avec les contenus dont il disposait concernant la pensée et la liberté humaine, de se prononcer sur ce qui n'est pas « conceptualisable » dans la finitude: le destin de l'humanité, le devenir lui-même dans son effectivité, et même « la fin de toutes choses ». Dans un devenir qui n'est pas « achevé », dans un monde qui n'est pas « accompli » (« eine unvollendete, durchaus unbestimmte Größe, ein ewiges Fragezeichen und eine ewige Aufgabe »; GW I, 356), la pensée reste « formelle » sans formalisme quand elle demeure en grande partie « négative », au moment même où elle cherche à saisir le réel à partir des seuls contenus dont elle dispose à tel ou tel moment. Cela se produit même dans une éthique « matériale ». En 1917, Scheler écrivait: « L'époque qui est en train de passer n'a pas encore vu le sens

<sup>22</sup> « [...] die Lebenswurzel der neueren Kultur mit genialen Blicke [...] » (GW I, 356).

<sup>23</sup> « [...] der vorwiegende Weg der abendländischen aktiv-heroischen Zivilisation [...] » (GW XV, 145).

<sup>24</sup> « stolz-demütig » (GW I, 370).



de la mécanisation » (GW XV, 158). En 1926: « La mécanisation est seulement là pour réaliser des formes (*Gestalten*) et pour superposer, sur ces formes, des phénomènes et des valeurs ». Le devenir contemporain permettrait de saisir des valeurs nouvelles (unité de la psyché et du corps, *Einfühlung*, nouvelles disciplines conscientes, personnelles, spirituelles, dans la jouissance du monde et de soi, nouvelles formes de vérité que Nietzsche a méconnues; GW XV, 157), car elles tendent à relever désormais de la personne et de l'esprit plus que de la « volonté de puissance ». Les forces de connaissance qui dévoilent les formes du *Wille zur Macht* dans l'entendement, la morale, l'art, ne peuvent le faire que parce qu'elles-mêmes ne relèvent pas du *Wille zur Macht*!. « La vie est au milieu », entre la nature sans vie et l'esprit, en direction duquel elle va (GW XV, 158). Ce « formel » concernant en même temps les « Grundphänomene des Lebens » (GW XV, 192), et l'apparition du Geist, réunit un formel très structuré et très indéterminé à la fois (*Ideenzusammenhang*!). Pour la vie, le formel tente de déterminer la caractéristique bien vide encore de la vie (« kraftvolles, aufsteigendens Leben »). Qu'est « das Merkmal der ursprünglichen Aktivität », en quoi consiste « die Steigerung des Lebenswertes »? Cette caractéristique sera aussi bien opposée à la simple « conservation » (*Erhaltung*) qu'à la simple « intensité » (*Intensität*). La « direction » principale (« die Richtung der Lebenstendenz ») sera cherchée, dans ce formel complexe, vers le « sacrifice » (*Opfertrieb*) et même vers « la tendance à la structure et à la forme » (« Tendenz zur Struktur und Form über seinem dynamischen Charakter »). Pour la personne et l'esprit, combat contre le mal et la souffrance, d'un côté, et, d'autre part, « bonheur » de la personne se substituant lentement, dans le devenir présent de l'époque, au « devoir » exclusif (GW XV, 160). Ce formel de la *Beherrschung* technique (« die volle Macht über die Dinge [...], die im <Wesen> der menschlichen Natur gelegen ist ») peut ainsi s'orienter en deux directions opposées, d'une part l'hyperindustrialisme techniciste et violent, d'autre part la lutte commune contre le mal (« der gemeinsame Kampf der Menschen gegen das Übel »). Formel renouvelé qui unit, comme valeur de la personne, *Eros und Güte*: « Macht und Geist ne faisant plus qu'un »<sup>25</sup>. Mais ce formel-là est, quand Scheler le formule, en grande partie indéterminé et bien vide encore. En cela réside sa valeur: celle de la

<sup>25</sup> « Am Ende der Weltgeschichte, besser der <Geschichte aus dem Leben Gottes>, die Welt heißt, wird Macht und Geist, Eros und Güte – eins sein » (GW XV, 160).



*Bestimmung* de la finitude engagée dans un monde inaccompli (« die unvollendete Welt »). Dans la civilisation occidentale, rien n'est encore joué, concernant le formel fondamental de l'esprit: la « souveraine puissance sur les choses » (« die volle Macht über die Dinge »), entre un simple hyperactivisme et une véritable « civilisation de l'activité héroïque » (« der Weg der abendländischen aktiv-heroischen Zivilisation », « der Naturbeherrschung »)<sup>26</sup>. Une *Beherrschung* qui s'orienterait à l'opposé de *Wohlfahrt und Macht*.

---

<sup>26</sup> Cf. GW XV, 145, 148, 149.

## Vom Ursprung des Menschen bei Max Scheler

In seiner bekannten Schrift *Ordo Amoris* (GW X, 345–76) spricht Max Scheler vom Sinn des *Schicksals* im menschlichen Leben. In einer vor kurzer Zeit erschienenen Arbeit<sup>1</sup> versuchte ich zu erklären, wie Schelers Schicksalsbegriff es ihm ermöglichte, die menschliche Person als eine Einheit zu deuten, d. h. wie nach Scheler die menschliche Person den »Zusammenhang eines durchgehenden Sinnes« entdeckt, der die sittliche Einheit seines ›Selbst‹ bildet. Wir sahen dort, wie Scheler Strukturen im Kern der Person entdeckte, die es dem Menschen erlauben, sich selber als sittliches Wesen teilweise zu entdecken und teilweise zu schaffen. In dieser Arbeit möchte ich in den späten Schriften Schelers danach suchen, wie wir einen ähnlichen wenn auch dunkleren Vorgang angehen können, nämlich wie nach Scheler der *Zusammenhang eines durchgehenden Sinnes* der Welt als eines Ganzen überhaupt erreicht wird. Wir finden diesen Sinn nicht im Personzentrum des von Scheler postulierten *Ens a se*, denn das *Ens a se* erscheint nicht erst als Person. Wir erfahren ihn eher auf dem Weg zum *Ursprung* des Menschen, d. h. wir begegnen in der Evolution des organischen Lebens der Selbstoffenbarung eines *Werdeins*, das nach einer Sinneseinheit der Welt tendiert. Wie die menschliche Person die Einheit ihres *Soseins* durch die strukturbedingte Integration seines *Seins* als Geisteswesen, vitales Lebewesen, und physisches Ding erreicht, so erreicht das *Ens a se* die Einheit seines *Soseins* erst in der ›Verleibung‹ des *Dranges* im Werden der organischen und anorganischen Welt, und die Einheit seiner Person im Personsein der Menschen.

Daß die mögliche Einheit der Welt als solche mit der möglichen Einheit eines Menschenlebens verbunden sein sollte, ist in Anbe-

---

<sup>1</sup> Eugene Kelly, Der Begriff des Schicksals im Denken Max Schelers, in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (Hg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens*, Kritisches Jahrbuch der Philosophie, Band 3, Würzburg 1998.

tracht der späten Lehre Schelers über den Makrokosmos und seinen Panentheismus nicht überraschend. Da das *Ens a se* und der Mensch isomorph sind, erwarten wir auch zu finden, daß die Strukturen, die in der menschlichen Person den Bezug auf diese Einheit ermöglichen, auch im Ursein und im Kosmos funktionieren. Und wir finden tatsächlich in Schelers später Metaphysik und philosophischer Anthropologie Beispiele dafür, wie die Ergebnisse der Schelerschen Phänomenologie vom Wertsein der menschlichen Person noch lebendig sind – und in seiner Lehre vom Werdesein der Welt noch fortwirken. Diese Fortwirkung dürfen wir sicherlich erwarten, denn, wie er schreibt, »Metaphysik [ist] stets Verknüpfung apriorisch synthetisch Wesenswissens mit den Induktionen und deduktiven Resultaten der positiven Wissenschaften.« (GW VIII, 85) Keine metaphysische Lehre soll also den Ergebnissen der reinen Phänomenologie widersprechen. Im Gegenteil, diese Ergebnisse können erst recht in der Metaphysik und der philosophischen Anthropologie verwertet werden.

Ich möchte hier also auch versuchen, das, was im späten Werk für Schelers Wertethik noch Lebendiges und Wertvolles ist, zu finden und zu bergen.<sup>2</sup> In früheren Arbeiten habe ich die Metaphysik Schelers nicht nur als unbeweisbar, sondern auch als bedrohlich für seine Personlehre scharf kritisiert.<sup>3</sup> Wenn ich jetzt diese Kritik mäßige, so sollte es nicht überraschend sein, daß mein Blick erst im späten Werk darauf fällt, was schon in der »klassischen« oder phänomenologischen Periode Schelers als Vorahnung seiner Metaphysik und seiner philosophischen Anthropologie fühlbar ist. Wir sehen in drei Bereichen dieses Philosophierens denselben Bezug auf Einheit – in der

<sup>2</sup> Klare und wertvolle Arbeit dieser Art haben die zwei Schriften von Heinz Leonardy geleistet, die kurz nach dem Erscheinen der Nachlaßbände II und III festzulegen versuchten, was aus der phänomenologischen Periode im späten Werk noch lebendig ist. Cf. *La dernière philosophie de Max Scheler*, in: *Revue philosophique de Louvain* (79, 1981); ders., *Es ist schwer, ein Mensch zu sein*, in: *Phänomenologische Forschungen* 28/29 (1994).

<sup>3</sup> Eugene Kelly, *Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, Dordrecht, 1997; ders., *Ethical Personalism and the Unity of the Person*, in: Steven Schneck, (Hg.), *Max Scheler's Ethical Personalism*, Rodopi Press, im Erscheinen begriffen. Ich habe in dieser zweiten Schrift die Ansicht vertreten, daß die Folgen der späten Metaphysik und die Verleugnung des Theismus die Einheit der menschlichen Person bedrohen, die für Schelers ethischen Personalismus unbedingt notwendig ist. Diese Kritik ist von den Überlegungen in diesem Referat nicht angetastet. Ich gehe hier in die andere Richtung: in welchem Sinne das frühere Werk dem späteren dient.

Selbstwerdung des Einzelmenschen, im Ursprung und in der Evolution des Kosmos und in der Personwerdung des *Ens a se*.

Im allgemeinen zeigt das späte Werk ein wachsendes Interesse an Realitätsfragen, d. h. am Sein, am Ursprung und an der Geschichte der Welt, des Menschen und der Zivilisation, und ein nachlassendes Interesse an Wesen und Wesenszusammenhängen, die der Gegenstand der phänomenologischen Forschungen waren. Besonders kennzeichnend für Schelers späte Wende ist die Ablehnung des Theismus und das damit verbundene Leugnen des Personseins des *Ens a se*. Die *Deitas* wird nach 1920/21 hinsichtlich der zwei Attribute des Geistes und des Dranges verstanden. Durch die Geschichte des Kosmos kommt die *Deitas* zu sich als organismusähnliches Dasein. (GW XI, 157) Die metaphysischen und philosophisch-anthropologischen Ansätze, die diese Geschichte untersuchen, verlangen deshalb tiefes Nachdenken über die Ergebnisse der empirischen Biologie. Sein ganzes Leben hindurch hat Scheler ein Interesse für die Biologie gezeigt, und sein Wissen um den Stand der Naturwissenschaften während seiner Lebzeiten ist erstaunlich, ja verblüffend. Er behandelte thematisch die damaligen Theorien der biologischen Evolution und prüfte sie nach ihren metaphysischen Voraussetzungen. In dieser Zeit vor den ersten Anfängen der modernen Genetik waren zwei Grundrichtungen der Evolutionslehre zu unterscheiden. Die erste war mit dem Namen Darwins verbunden. Dieser postulierte eine mechanische Entwicklung aller lebendigen Formen aus einem Urkeim des Lebens; der Fortschritt des Lebens durch die Zeit sollte rein aus einem »Kampf ums Leben« zu erklären sein. Die zweite setzte eine Lebensenergie voraus, die die Lebewesen zu ihrer eigenen Fortpflanzung sowie zur Adäquation an die physische Umgebung wie auch zur Verwandlung in etwas Neues und Höheres trieb.

Obwohl Schelers Theorie eine Verwandtschaft mit und eine Ähnlichkeit zu Theorien der zweiten Form zeigt, insbesondere zur Theorie des *élan vital* Bergsons, dessen Philosophie Scheler beeinflusste, lehnt er Theorien beider Arten als unvereinbar mit seiner Metaphysik und mit seinen werttheoretischen Ansätzen ab. Darwinsche wie Bergsonsche Evolutionstheorien geben uns nach Schelers Ansicht keine Einsicht in das Ursein, woraus alles Lebendige und Nichtlebendige fließt. Theorien der mechanistischen Art verstehen das Leben als ein nicht erklärbares und überraschendes Ereignis, das unerwartet und aus reinem Zufall zu der anorganischen Natur hin-zugetreten ist. Die Entwicklung der Arten nach Darwin geschieht in



einer schon vorhandenen empirischen Zeit und schreitet qualitativ und quantitativ von den einfachen zu den hochentwickelten Formen – und von wenigen Arten zur heutigen Fülle der Gattungen hinauf. Theorien der Bergsonschen Art setzen mit Recht einen Lebensdrang und die reine Dauer voraus, woraus die *évolution créatrice* die mechanisch unableitbaren biologischen Gattungen spontan schafft. Doch für Scheler fehlt in dieser Theorie der Bezug auf das Ursein, das *Ens a se*, das allein die Einheit des Weltprozesses, innerhalb dessen der spontane schöpferische Drang seinen Platz hat, erblicken läßt. Diese Suche nach Struktureinheit in der Mannigfaltigkeit der Dinge war Scheler immer eigen, und sie ähnelt auf der metaphysischen und moralischen Ebene der heutigen Suche nach einer vereinten Theorie der Relativitäts- und Quantenmechanik. Auch in der »klassischen« Phase hat Schelers Seinsbegriff nach Ganzheit und Einheit verlangt: Wie jeder Person eine Welt entspricht, so entspricht auch dem Geist als Attribut Gottes ein Kosmos. Zwar stellt sich der Gott wesensmäßig personhaft in den phänomenologischen Arbeiten dar, im späten Werk jedoch wird er als Person nur durch die Taten der Menschen realisiert. Da aber im späten Werk das Ursein noch nicht eine Person ist, sondern eine Person im Werden, so dürfen wir die Welt noch nicht als etwas Ganzes oder Fertiges begreifen. Durch die Metaphysik wird zwar die Personalität Gottes wie auch die Sinneseinheit der Welt skizzenhaft als Wesensmöglichkeit sichtbar, jedoch noch unfertig.

Was Scheler für seine Metaphysik suchte, und was erst in seinen Schriften nach 1920/21 erschienen ist, ist ein ontologischer Grundbegriff, der seinem Bild der Welt als einem lebendigen Organismus einen Rahmen geben würde. Diese Ontologie begreift die Welt als ein Werdesein – nicht nur in dem Sinn, daß die Welt oder das Daseiende als solches etwas Gewordenes ist, sondern daß das Sein in seinem Kern ein Werden ist. Zum Vergleich mit diesem genialen Gedanken können wir die Prozeß-Philosophie hinzuziehen, die hauptsächlich in den Vereinigten Staaten nach 1929 entwickelt wurde. In diesem Jahr erschien *Process and Reality* von Alfred North Whitehead – ein Buch, das der Verfasser als eine »Philosophie des Organismus« charakterisierte. Whiteheads Ansatz ist einfach zu begreifen. Aristoteles stellte fest, daß das Denken immer einen Gegenstand hat, und daß dieser Gegenstand, worauf sich alle anderen Kategorien des Denkens in der Form des Prädizierens beziehen, eine Substanz ist. Anstatt, wie alle bisherigen Philosophien, sich an die

aristotelische Kategorienlehre zu halten, richtet sich nach Whitehead alles Präzidieren nach dem *Prozeß*, oder dem Übergehen selbst, den er *actual occasions* nennt. Damit rückt für Whitehead das Werden – oder das In- und Durcheinanderfließen, das Übergehen von etwas in etwas Anderes – als das ontologisch Primäre in den metaphysischen Vordergrund. So auch für Scheler, der schreibt: »Das Sein [darf man] [...] nicht dem ›Werden‹ entgegensetzen, sondern nur das *Werde-sein* dem *Gewordensein*. Auch das Werden ist eine Art des Seins, die Art des Seins, in der ein primär gegebenes ideales Sosein ins Dasein übergeht.«<sup>4</sup> (GW XI, 235–36) Gerade weil Scheler die Welt als ein Fließen und Drängen nach Übergängen deutet, sucht er in der Quantenmechanik Halt: Solche spontanen und nicht vorhersehbaren Übergänge sind wie Quantensprünge. Sie entstehen je nach Probabilitätsgesetzen, nicht nach Kausalgesetzen. Und dieser Begriff funktioniert, wie wir sehen werden, auch in Schelers Evolutionslehre.

Im *Werdesein* der Welt steht der Drang dem ohnmächtigen Geist als Realitätsprinzip gegenüber. Der Drang ist nicht die Schöpfung des Geistes; er ist als Tätigkeitsattribut mit ihm gleichursprünglich. Im Drang liegt eine das zufällige und bildhafte Sosein der Realität setzende Phantasie. (GW XI, 189) In diesem Setzen funktioniert der Drang als das Alleben. So schreibt Scheler: »Das Alleben ist also eine ›Stufe des Dranges‹, der als relative ›höhere Stufe‹ die Stufe des Dranges entspricht, auf die die Realität der anorganischen Welt, d. h. die Kraftzentrenfelder, zurückgehen, die den ›Bildern‹ (Körpern) der anorganischen Welt und ihren [raumzeitlichen?] Beziehungen zugrunde liegen.« (GW XI 218 f.) Der Drang selbst aber ist ursprünglich weder anorganisch noch organisch. Der Drang kann noch unentschieden sein, sagt Scheler, ob er »sich materiieren oder vitalisieren will.« (GW XI, 157) Wenn der Drang sich entscheidet, zu ›materiieren‹ oder zu ›vitalisieren‹, so realisiert er erst Kraftzentrenfelder, woraus organische und anorganische Bilder ins Dasein treten. Die Bilder sind nicht absolut real, denn das würde der Relativitätstheorie widersprechen. Sie sind dem Bewußtsein transzendent und können

<sup>4</sup> Trotzdem spricht Scheler in einigen späten Fragmenten über ›Substantia‹ als ontologischen Grundbegriff, ja sogar als identisch mit dem *Ens a se*. »Die Substantia ist das ewig sich selbst setzende Sein – erhaben auch über Werden und Gewordenheit.« (GW XI, 212) Die Begriffe sind schwer in Einklang miteinander zu bringen. Vgl. Manfred S. Frings, *The Mind of Max Scheler*, Milwaukee 1997, S. 191 f.

als objektive »Vorspiegelungen« des Dranges charakterisiert werden. (GW XI, 131) Hier finden wir den physischen, biologischen und auch psychischen Ursprung des Kosmos. Wie der Geist und der Drang, so leben auch die organische und anorganische Welt in einer Art von Symbiose zusammen, deren Schicksal ein zukünftiger Ausgleich ist. Das ideale Ende des Prozesses, wodurch das Alleben die tote Welt »einkörpert« und zum Diener des Eros macht, ist »der Ausgleich von Organismus und Körper: Das Werden der Körperwelt zum Leibkörper des Weltorganismus.« (GW XI, 185)

Wenn aber das Sein ein Werdesein ist, so muß man neu über das Sein der Zeit nachdenken. So schreibt Scheler schlicht: »Da reines Leben reines Werden ist, ist die Zeit die Form seines Werdens selbst.« (GW XI, 160) Vor diesem Werden gibt es keine Zeit: »Es gibt also keine »zeitliche Schöpfung« der Welt, da ja jeder Punkt der (absoluten) »Zeit« als der Form und Spur des »Werdens« der göttlichen Kraftwirkung im Verhältnis zum Dasein der Welt jedem anderen Punkte völlig gleich ist.« (GW XI, 201) Diese absolute Zeit, obwohl sie relativ auf das Attribut »Geist« im *Ens a se* ist, ist der Grund der biologischen Entfaltung vom Organischen, d. h. sie bestimmt Übergänge mit Bezug auf Geburt, Altern, und Tod. Lebendiges fließt immer rhythmisch aus der Drangphantasie von einem Ursprung zum Tode hin; sein Gesetz ist immer »Stirb und Werde.« Durch ihr Drängen wird die Welt: »Die Welt als »Leib« Gottes ist die in jedem Augenblick neu »werdende Verleiblichung« des ewigen »Dranges« gemäß den Ideen und Werten des göttlichen Geistes. Sie ist nicht *creatio continua*, wohl aber kontinuierliches vom Geist »zugelassenes« und »geordnetes« Erzeugtwerden durch den gotthaften Eros aus dem Material der Drangphantasia.« (GW XI, 201) Der Unterschied zwischen der absoluten Zeit und der relativen oder empirischen Zeit liegt nach Schelers Ausführungen darin, daß die letztere »einem fließenden Gegenwartspunkt [gleich], der beliebig erfüllt sein kann. Jeder Punkt [ist] ebensowohl als Vorher als Nachher bestimmbar. Darum müssen wir leugnen, daß die physikalische Zeit eine sogenannte Richtung hat.« (GW XI, 154) Dieses Vorher und Nachher in der physikalischen Zeit ist aber relativ und umkehrbar; in der absoluten Zeit gibt es aber ein unumkehrbares Werden, einen Rhythmus, der dem Leben eigen ist. Die Frage bleibt, ob diese absolute Zeit entweder wissenschaftlich zu bestätigen ist, obwohl sie nicht meßbar ist, oder ob sie phänomenologisch evident ist. Es kann sein, daß der Begriff phänomenologisch nur auf die Tatsachen des Wechsels, Fließens,



und Übergänge hindeutet, ohne auf ein von ihnen unabhängiges Urphänomen hinzudeuten.

Die absolute Zeit selbst, schreibt Scheler, hat keinen Anfang, da jeder »Anfang« Zeit und Inhalt voraussetzt – sie hat demnach nur einen *Ursprung*. (GW XI, 201) Dieser Ursprung ist aber sehr dunkel, wie alles Denken von dem Ursprung der Welt aus einem Nichtvorhandenen. Dunkel ist aller Anfang auch nach der modernen Astrophysik, die wie Scheler festhält, daß die Zeit finit ist und zum Wesen der Materie und der Energie gehört. Wir können auf dem Boden des gegenwärtigen Standes der Wissenschaft und der Sätze der Quanten- und Relativitätstheorie über einen vermutlichen Urzustand der Energie und Materie spekulieren und dann daraus folgern, wie die Welt sich weiter entwickelte; doch was die erste Tat bzw. der erste Zustand war, die alles auslöste, ist wohl eine illegitime, vielleicht sogar sinnlose Frage. Denn im Urzustand selbst sollen Zustände gegeben sein, die mit allen Gesetzen der Physik ungleich sind. Der erste Akt des sich setzenden *Ens a se*, seine Selbstenthemmung, schreibt Scheler, ist die »Folge eines unerkennbaren Werdens«. (GW XI, 212) Seine Beobachtungen über dieses Thema sind skizzenhaft, doch es ist klar, daß er dem Ursein eine Art von Bewußtsein oder Vorstellungskraft zuspricht, wodurch das *Ens a se* vor der Entstehung aller Ideen, Bilder, Wesen und Entwürfe erkennen konnte, was es durch den Akt seiner Selbstenthemmung würde erleiden müssen. Im zeitlosen oder überzeitlichen Urzustand des *Ens a se* mußte es wenigstens ein Bewußtsein des *Wechsels* gegeben haben, das phänomenologisch Erste im Werden eines zeitbedingten Universums war.<sup>5</sup> Im vorraumzeitlichen Ursein könnte es also nicht eine absolute Unbeweglichkeit gegeben haben; Veränderung gehört zum Wesen aller Dinge.

Was ist aber wissenschaftlich durch diese Spekulationen gewonnen? Auf Grund dieser ontologischen Ansicht konnte Scheler die Gegebenheiten der Natur anders deuten, als es der mechanistische Naturalismus tat. Man spürt diese Grundansicht in solchen einfachen Aussprüchen: »Ein Lebendiges wächst nicht, weil es sich ernährt; es ernährt sich, weil es wächst.« (GW III, 315) Das Werden ist

<sup>5</sup> Manfred Frings hat klar dargestellt, wie schon in einer Vorlesungsreihe Schelers von 1907/08 die Grundzüge dieser später in seinen metaphysischen Tragweiten entwickelten Theorie von Raum und Zeit vorhanden waren; vgl. »Bemerkungen zu den Manuskripten« GW XIV, 442 f.



primär; das Ernähren entsteht erst aus dem Entwicklungsprozeß des Lebewesens, und ist also nicht der Grund, der ihn ermöglicht.

Die Frage der Evolution ist damit aber noch nicht gestellt. Worauf oder wohin wird das Werden? Wir müssen zumindest im Drang auch so etwas wie ein Bewußtsein von den »skizzenhaften« Gegenständen seiner Phantasie postulieren, so daß der werdende Gott ein Verständnis dafür hat, worum es in seiner Verleibung als Welt geht. Ohne ein »Worauf« wäre das Leben die bloße Summierung einer an sich sinnlosen Reihe gesetzmäßiger Ereignisse, wie der Naturalismus das Weltgeschehen denkt. Aber das Menschenleben ist nicht die bloße Summierung von Ereignissen, und das kann auch nicht für den Makrokosmos der Fall sein. Wir müssen fragen: Woher aber bekommt der Kosmos die Möglichkeit einer Einheit eines durchlaufenden Sinnes?

Auf diesem metaphysischen Hintergrund und mit dieser Frage können wir nun Schelers Lehre der biologischen Evolution und des Ursprungs des Menschen ins Auge fassen.

Scheler beginnt seine philosophische Anthropologie mit einer Kritik von Aristoteles, und zwar mit dem auch heute überall unkritisch angenommenen Begriff des Menschen als *animal rationale*. Nach dieser Wesensbestimmung soll der Mensch ein unabänderliches Sein besitzen, dessen Stellung im Kosmos als Krone der Schöpfung auf seinem Anteil am Logos beruht. Dieses Bild kommt nun aber ins Schwanken durch die Ontologie des Werdeseins. Der Mensch muß durch den Prozeß seiner ›Vergeistung‹ auch das unfertige und ohnmächtige geistige Ursein, dem er in seinem Sein ähnelt, noch vollbringen. So erhalten wir einen neuen Blick auf den Menschen, auf Gott und die Beziehung zwischen Mensch und Gott: »Der Wesens-Mensch (geistiges Lebewesen und Mikrokosmos) ist dasjenige Wesen, in dem der Ens a se seiner dualen Attribute und ihrer Spannung ›bewußt‹ [wird] und in den und durch das das unmittelbarste ›Gottwerden‹ geschieht.« (GW XI, 220) Dieses Gottwerden braucht lange Vorbereitung, und es ist nicht mit dem ersten Geiststräger getan.

1. Das organische Leben ist nicht auf dem Boden des Anorganischen gewachsen, denn beide Daseinsformen sind gleichursprünglich. Auf dem Boden des zeitlosen reinen Wechsels realisiert sich der Drang in Kraftfeldern, aus welchen das Leben oder die Materie entstehen können. Das Leben setzt also eine im Raum und in der Zeit schon vorhandene materiale Welt nicht voraus. Besonders ist auch

hier die Tatsache zu bemerken, daß für Scheler das Psychische und das Lebendige gleichursprünglich sind: »Was die Grenze des Psychischen betrifft, so fällt sie mit der Grenze des *Lebendigen* überhaupt zusammen.« (GW IX, 12) Aus jenen Kraftfeldern, die sich in der Richtung des Lebens realisieren, bildet sich der »Gefühlsdrang«, der die unterste Stufe des Psychischen ist. Diese »Kraftfunktionen des Dranges, die das organische Leben bedingen, [...] regeln den Rhythmus des Lebensgeschehens in der absoluten Zeit.« (GW, VIII, 186–87) Organisches und Anorganisches unterscheiden sich dadurch, daß der sich als organisch setzende Drang den Rhythmus des Lebens bedingt, der, wie wir gesehen haben, das zeitlich nicht umkehrbare Phänomen des Alterns setzt, das allem Leben eigen ist. Hierin liegt aber die Möglichkeit der Einheit der Natur, denn »die Anpassungen der lebendigen und der toten Natur [sind] eine Gegenseitige [...] und [sie sind] verständlich nur durch die Einheit des Dranges.« (GW XI, 186 f.) Die darwinsche These, es geschähe der Fortschritt des Lebens in einem rein mechanisch sich verändernden physischen Milieu, welches gegenüber dem Leben vor dem Anfang der Evolution indifferent sei, ist damit abgelehnt.

2. Obwohl Darwin spekulierte, daß alles Leben aus einem ursprünglichen Lebenskeim entstanden sei, und dabei vermutete, daß die Einheit des Lebens auf dieser gemeinsamen Elternschaft beruhe, steht Scheler zu einer *polyphyletischen* Theorie des Lebens. Um sicherzustellen, daß die Einheit des Lebens keineswegs durch diese Verneinung des »Satzes einer allumfassenden empirischen blutsverwandtschaftlichen Einheit des Lebens« angetastet wurde, schreibt Scheler: »Es hat zu allen Zeiten, da es überhaupt Lebendiges gab, eine reichgegliederte Vielheit von Formen- und Artenkreisen gegeben, die untereinander an Zahl und Wesen in fremddienlichen Beziehungen zueinander standen [...] und für deren Existenz eine ganz bestimmte Verteilung der anorganischen Substanzen auf ihrem jeweiligen Sternmilieu notwendig war, eine Verteilung, die niemals aus den physikalischen und chemischen Gesetzen gefolgert werden kann – auch wenn alle möglichen dieser Gesetze bekannt wären.« (GW XII, 84) Im Vergleich dazu führt der Darwinismus zu der Erwartung, daß die Zahl der Gattungen über die Jahrmlionen gewachsen ist. Für Scheler gehört der Artentod, wie auch der Tod selber, zum Rhythmus des Lebens, und braucht keine weitere Erklärung. Ob die Frage nach der relativen Zahl der Gattungen durch die Zeitentwicklung empirisch beantwortet werden kann, ist schwer zu sagen.

Natürlich sind mehr Gattungen aus neuerer Zeit als aus der Urzeit erhalten, wo die meisten noch von mikroskopischer Gestalt waren, und die Bedingungen der Versteinerung nur selten erfüllt wurden. Hier ist aber zu bemerken, daß Scheler nicht die übliche Definition von Spezies verwendet, die eine Gruppe von Lebewesen als eine Gattung identifiziert, wo die Mitglieder fähig sind, lebendige Nachkommen zu haben. Scheler benutzt die weit vageren Ausdrücke »Formen« und »Arten«.

Zwei Grundzüge der Schelerschen Theorie werden nach diesen Ausführungen klar: Erstens, die Einheit des Lebens wird nicht kausal durch Blutverwandtschaft und gemeinsame Abstammung bestimmt, sondern durch die Tatsache, daß dieselben Lebenskräfte und die gesetzmäßige Weise ihrer Entfaltung in allem Lebendigen wie in allem Anorganischen immanent sind. Dies, meint Scheler, wird durch das Phänomen der gegenseitigen Bedingung vom Organischen und Anorganischen bestätigt, das überall in der Natur sichtbar ist. Und zweitens, die »gegenseitigen teleoklinen Abhängigkeiten der Formen und Arten voneinander« (GW XII, 89) machen alle unzureichenden teleologischen Erklärungen der Evolution durch die Mitarbeit einer baumeisterlichen Intelligenz überflüssig.

3. Da alle bisherigen teleologischen und kausalen Erklärungen der Evolution nach Scheler abgelehnt werden müssen, wird die größte Herausforderung an Schelers Evolutionslehre also darin bestehen, der vermutlichen Entwicklung des Lebens in eine Richtung, die die Entfaltung des werdenden Gottes ermöglicht, eine ausführliche Darlegung zu bieten, die nicht auf kausale oder teleologische Grundsätze baut. Schelers erster Ansatz ist, wie wir gesehen haben, metaphysischer Natur, d. h. die Evolution wird im Seinsbegriff selbst als Werdesein eingebettet. Die Arten und Formen des Lebens entstehen demzufolge aus dem göttlichen Urdrang, dessen Phantasie Formmöglichkeiten entwirft. Nun behauptet Scheler, daß die Einheit der Natur und des Lebens, sofern sie sich in der Immanenz des Dranges in allen Dingen manifestiert, auf eine gewisse Richtung des Ganges der Evolution schließen läßt. Dieser ganze Prozeß ist wohl planlos, doch nicht zufällig oder willkürlich, wie auch in der Darwinschen Lehre. Scheler schreibt: »Das Ziel des Dranges ist ein Maximum 1. des Realen, 2. der qualitativen Formen, 3. mit Minimum von Anstrengungen an Energieaufwand: »Prinzip der kleinsten Wirkung«. In diesem Sinne ist der Drang streng zielmäßig, und alle seine Teile sind wie die Erscheinungen, die sie bestimmen, aufeinander bezogen. Der



Drang ist aber – auch ohne Geist – stets also zielhaft – aber gleichwohl ganz alogisch, wertfrei und zweckfrei.« (GW XI, 186). Später fährt Scheler fort: »Zwecktätigkeit ist nur, wo der Verstand den Endzustand antizipiert. Im Zieltätigsein ist nur ursprüngliche Richtung der Agentien A,B,C die mit dem Wesen A,B,C übereinstimmt und konstant mit ihm – ohne Antizipation.« (GW XI, 194) Damit ist die Teleologie im Sinne eines zielhaften Strebens abgelehnt.

Da aber jede neue Lebensmöglichkeit, die ins Dasein tritt, eine Art von Erfahrung – sogar eine Art von kosmischem Experiment – darstellt, und da die Drangphantasie von ihren positiven und negativen Erfahrungen profitieren kann, so sollte man erwarten dürfen, daß das Leben Züge von Fortschritt, Differenzierung, und Entwicklung zeigen würde. Untaugliches würde ausgeschieden. Noch mehr: Da die Einheit des Lebens nicht in der Blutverwandtschaft aller Lebewesen besteht, sondern darin, daß derselbe Drang mit denselben Mitteln in der Natur tätig ist, so sollten wir eine Art von wachsender Einheit im Gang der Evolution erblicken können. Der Weg dorthin ist jedoch unsicher, denn diese Mittel arbeiten nicht mit strenger kausaler Gesetzmäßigkeit. Wie bei der Quantentheorie Plancks gibt es ein Prinzip der kleinsten Wirkung in diesem drängenden Geschehen. Scheler verknüpft hier formalmechanische und teleologische Ursachen dadurch, daß die Kette des »drangeinheitlichen Geschehens« durch eine formalmechanische und kontinuierliche Gesetzmäßigkeit bestimmt wird, die aber wie in der Quantenmechanik Zufallsbedingungen hat – denn alle mechanischen Gesetze haben nach Scheler die Form von Probabilitätsaussagen. Teleologie und Kausation sind also zwei begrenzte Seitenansichten desselben struktuierten Prozesses, der nicht auf diese reduziert werden kann.

4. Trotzdem gibt es noch etwas Bedenkliches an dieser Lehre. Wenn der Drang alogisch und wert- und zweckfrei ist, wie kommt es dann dazu, daß es einen *Fortschritt* der Kompliziertheit in der physischen Organisation und der psychischen Rückwirkungskraft in den Arten und Formenkreisen gibt, die die Natur hervorbringt, und welche die Paläontologie überall bestätigt? Warum gibt es nicht eine reine Zufälligkeit? Schelers Antwort auf diese Frage ist interessant, doch auch unvollkommen und am Ende unbefriedigend. Da die Natur weder einer baumeisterlichen Übersicht noch einem kausalen Zwang ausgesetzt ist, so ist der Gang der Evolution im Grunde nicht vorhersehbar, auch nicht von einer göttlichen Intelligenz. Woraufhin der Gang im Rhythmus von Ursprung, Altern und Tod der Lebewe-



sen gedrängt wird, ist allein die Vervollkommnung jeder gegebenen Art (diese wird erst von der Drangphantasie als Formmöglichkeit erblickt) und die Erzeugung von höheren Beispielen jeder Art, und nicht ein neuer Formkreis. In dem Sprung zu einem Jenseits des Formkreises, von den »höheren Beispielen« einer Gattung zu einer neuen Gattung, ist das Prinzip der kleinsten Wirkung tätig. Diese Übergänge von Art zu Art geschehen durch Mutationen, die vermutlich erst in den höheren Bildungen jeder Art vorkommen. Dabei bleiben »die Grundrichtungen des All-Lebens [...] konstant; und wohl auch die Größe der Lebensenergie. Die Arten sind Anpassungen dieser »Richtungen« an anorganische Verhältnisse, insonderheit die Gesamtbeurteilungen der chemischen und physikalischen Größen in den Erd-epochen [...] Und die Lebensenergie wird unter Wachstum oder Funktionalisierung des Allebens nur immer neu verteilt.« (GW XII, 98) Das Alleben als Form des Dranges nützt die in den höheren Beispielen vorkommenden Zufälle aus, um seine Ziele zu erreichen: d. h. die Verteilung seiner Energien in neuen bzw. qualitativ höheren Formkreisen durch die kleinste Verwendung seiner Kräfte.

Aus diesem Prozeß entstand der Mensch. Die Urform unserer Art findet Scheler in der Tertiärzeit bei einer gemeinsamen Stammform der Anthropomorphen und der Ostaffen. (GW XII, 99) Die Theorie der Menschwerdung stellt uns vor einen Prozeß in der absoluten Zeit, der von einem Urzustand unseres Formkreises durch Ketten von einer Vielheit von Hominiden führt, und mit der Geistestätigkeit endet, die unsere Gattung kennzeichnet. Jedes neue Experiment mit Formen des menschlichen Leibes tendierte von einem Anfangszustand zu einem Endzustand, dem Artentod. Unterwegs erschienen an manchen Stellen die »höheren Formen« von Urmenschen. Irgendwo in der Reihe der menschenähnlichen Lebewesen machte das Alleben durch die Mutationen einen spontanen Sprung, womit eine mit Geist begabte Menschenart erreicht wurde, und wonach die älteren Formen den Artentod erlitten. Der Weg dahin war nicht einspurig, d. h. daß es zu einer gegebenen Zeit nur eine Menschenart gegeben hätte, und wo jede neue Form sich auf die eben ausgestorbenen Formen baute. Der Sprung zum Höheren, bei den Menschen wie überall in der Natur, kommt immer nur am Ende der Entwicklung der Art: »Höchste Blüte und Reife einer Art ist also immer zugleich *Todesnähe* [...] Nicht also sogenannter Fortschritt, sondern das »*Stirb und Werde*« ist das *Grundbild* des Artenwandels in der lebendigen Natur.« (GW XII, 99)

Die Kausalbedingung der Menschwerdung ist nach Scheler die Sublimation der Lebensenergie, wodurch Energiemengen von den bloßen Anpassungsfunktionen des Leibes auf das Nervensystem umgestellt werden. Die ersten Geiststräger brauchten nicht einmal die bestimmte leibliche Form anzunehmen, die sie tatsächlich erworben hatten. Das Wertzentrum im Menschen, der Geist, hätte auch andere leiblichen Formen annehmen können. Der Mensch unterscheidet sich vom Tier erstens nicht in den Einzelheiten morphologischer Differenzen; noch zweitens in der körperlichen und vitalen Organisation. Er unterscheidet sich nur *stufenweise und graduell* von den Tieren, und Scheler bietet etwa dreißig Beispiele an, wo menschliche Seelenorgane auch beim Tier in Anfangsformen vorkommen. (GW XII, 127) Der Mensch unterscheidet sich vom Tier drittens nicht durch eine quantitative Steigerung dieser seelischen Prozesse, denn ein ähnlicher Steigerungsprozeß ist auch beim Tier zu beobachten.

Die Sublimierung brachte es mit sich, daß die Menschen sich für Einzelheiten in ihrer Umgebung, die für ihre biologischen Funktionen nicht von Belang sind, als solche *interessieren* können. Der richtige Umschwung, der das Werden des Menschen als eine mit Geist begabte Person vorangetrieben hat, wurde von einem »organischen *Dilettantismus* des Menschen« ermöglicht. Es war nach Scheler die »relativunspezifische Organanpassung an bestimmte Milieus, die Gehirnentwicklung, die Form gewordene Sublimierung seiner Triebe und die neue physiologische Energieverteilung von Gehirn und Organsystem, [...] die die weltoffene Form des menschlichen Verhaltens und die Disponierung zum Geiststräger befördert hat.« (GW XII, 95) Der Umschwung zum Menschen lag also darin, daß, was im Tier Mittel zur Lebenserhaltung ist, in dem Menschen Selbstzweck wurde: eine »Umkehrung der Grundbeziehung, die zwischen dem organischen Leben und der geistigen Ordnung besteht«. (GW XII, 129) Dieser durch Kausalfaktoren bedingte doch auf sie unreduzierbare Sprung hat zur Folge, daß das Attribut des Urseins, das Geist heißt, im Menschen funktionell in der Form der Person erscheint. Damit öffnen sich die Seins- und Gegenstandssphären (GW VIII, 56 ff.) und dadurch entsteht das Phänomen des Habens einer Welt, das für Scheler der ontologische Grund des Wissens ist. Diese Weltoffenbarung und Personwerdung sind Leistungen des Geistes, die nur auf Grund des werdenden *Ens a se* möglich sind. Dadurch wird ein Tier zum erstenmal ein Mikrokosmos, und der Mensch erreicht als Person

seine Stellung als Wertzentrum des Kosmos. Wichtig für Scheler ist, daß der Fortschritt zum Menschen als Geiststräger nicht ohne Verluste vonstatten ging. Da der Mensch phylogenetisch aus einer Mensch und Affe gemeinsamen Urstammform und nicht aus einer sehr spezifisch angepaßten Lebensform entstanden ist, so ist es möglich, daß er »für die Erkenntnis der Welt hochwichtige Fähigkeiten [...] zurückgebildet hat«. (GW XII, 95) Es sind wohl diese seelischen Fähigkeiten wie »die ›warme Sympathie‹ mit dem All des Lebendigen, [...] die kontemplative Wesensbetrachtung, [...] die funktionelle Einheit des Geistes unter der allein Religion und Metaphysik blühen können«, die der Mensch heute zurückgewinnen muß. (GW XII, 95 f.) Denn diese sind gerade die Geisteshaltungen, die Scheler in seiner Bildungs- und Ausgleichslehre als von tiefer Bedeutung für das Schicksal der westlichen Zivilisation hielt, und in den Vordergrund der Kulturentwicklungen seiner Zeit rücken wollte.

Daß durch diese Metaphysik nichts vom Ursprung des Menschen kausal oder teleologisch erklärt werden kann, muß noch einmal betont werden. In diesem Evolutionsschema ist also wenig empirisch zu bestätigen oder zu widerlegen. Es bringt uns auf keine neuen empirischen Befunde. Unsere tiefe Unwissenheit vom Ursprung des Bewußtseins aus den Kraftfeldern des ziellosen Allebens bleibt hier unangetastet. Doch der Sinn des ganzen Kosmos als der werdenden Einheit der Person Gottes gibt uns Aufschluß über das Werden der Einheit des menschlichen Selbst. Wie durch die Taten des Allebens und durch die Mutationen, die der Urgeist zu seinen eigenen Zwecken verwertet, bekommt die ganze Wandlung ihren zielhaften Sinn »für das Leben im Drang – für Gott« (GW XII, 54); ebenso bekommt auch die menschliche Person durch die Taten und Akte seines Geistes, insofern sie durch die Bedeutungsinhalte der Welt wandert, den »Zusammenhang eines durchgehenden Sinnes« – seines Soseins. Die Parallele zwischen dem Bild des werdenden Kosmos im späten Werk Schelers und seiner Phänomenologie des werdenden menschlichen Selbst sind vielfach zu finden, und sie sind einleuchtend. Durch das Wertbild des Menschen, das er in den phänomenologischen Schriften entwarf, wird die späte philosophische Anthropologie Schelers klarer und überzeugender.

Im folgenden seien vier der Parallelen angeführt.

1. Die Entstehung des »Zusammenhangs des durchgehenden Sinnes« in einem Menschen ist nach den Ausführungen im *Forma-*



lismus und in dem nachgelassenen Aufsatz *Ordo Amoris*, durch drei Strukturen bedingt: das *Milieu*, das *Schicksal*, und die *individuelle Bestimmung*. Das Wort »Schicksal« bezieht sich für Scheler auf die zeitliche Dimension der Begegnung, die ein Mensch mit den ihm umgebenden Gegenständen und Ereignissen erlangt. So schreibt Scheler in *Wesen und Formen der Sympathie*: »Das ›Schicksal‹ ist die Reihe, [...] die Schar der ›Gegebenheiten‹, die wir, obwohl wir sie in keiner Weise ›gesucht‹, ›vorausgeschaut‹, ›erwartet‹ oder ›erwählt‹ haben, doch in einer ganz einzigen Weise als zu *unserem So-sein gehörig* erst finden«. (GW IX, 196) Der Begriff findet auch in der philosophischen Anthropologie seinen Platz. »Die Linien unseres Schicksals«, so schreibt Scheler, »unserer geistigen Aktivitäten und Taten [haben] eine Bedeutsamkeit hinaus über die Geschichte dieser Erde«, denn die Anstrengungen der Menschen, und aller Lebewesen, haben eine »metaphysische Folge für das Urseiende selbst«. (GW XI, 217) Das Alleben wächst »solidarisch« in allen Lebensindividuen. Das Wort »Schicksal« verweist auch in der philosophischen Anthropologie auf die *Wendepunkte* in der Entwicklung der Triebssysteme der psychischen Organismen. Wie der Mensch so ist auch die Welt eine Geschichte, in welcher es ihr Schicksal ist, ein *Wachstum an Werten* zu erleben und zu vollbringen. (GW XII, 307 f.). Die Einheit des in der absoluten Zeit sich selber entfaltenden Dranges ist also vom Schicksal bedingt, nicht aber so, daß es von einer überpersonalen Macht dirigiert wird – das wäre wieder eine Art von Teleologie –, sondern derart, daß der Drang, sich selber in den ihn umgebenden Werten und Ereignissen widergespiegelt findet. Mensch und Drang finden ihr Sosein in einem ihnen unabhängigen Weltprozeß, der ihnen immer neue Wertmöglichkeiten vorhält.

Die Kausalität in der empirischen Entwicklung der Lebenswerte – Gestalt auf Gestalt bauend nach dem Gesetz der kleinsten Wirkung – bezeichnet Scheler als eine Kausalität des *Schicksals*, »die weder mechanisch noch teleologisch ist, in die bei aller qualitativen Erneuerung je höhere, umfassendere teleokline, aber nur selektive [...] Funktionen eintreten, die sich aber erst im Eintritt nach Opportunität spezifisch gestalthaft bestimmen (spontan).« (GW XII, 55) Dieses Schicksal des Dranges steht nach Scheler dem veralteten Begriff der *Vorsehung* gegenüber (GW XII, 73); Schicksal in diesem Sinne, und nicht also eine göttliche Leitung, ist die Weise, in der der Drang eine Einheit eines Wollens erreicht. Wie die Einheit der Formen und Arten in ihren gegenseitigen teleoklinen Abhängigkeiten zeigt, und wie



die Bildung des Sinnes der ganzen Bewegung des Lebens lehrt, so sehen wir, wie ein Mensch durch die gegenseitig abhängigen, in der Zeit wiederkehrenden Begegnungen mit den Werten, Gegenständen und Ereignissen in seinem Milieu die Sinneseinheit seines Lebens zu erkennen und zu erreichen vermag. Das eventuelle Fehlen der Einheit offenbart das Phänomen des *Tragischen* im menschlichen Leben. Deshalb kann Scheler auch eine gewisse Tragödie im Werden des Kosmos finden. Denn wie es dem Menschen fehlen kann, so kann es dem *Ens a se* auch fehlen, sein Schicksal mit seiner individuellen Bestimmung in Einklang zu bringen; und damit fehlen auch die höchsten Werte, die ihm die Liebe offenbart, sein Leben funktionell zu gestalten. Scheler sagt mehrmals in seinem Metaphysiknachlaß, daß das Werden der Person Gottes noch unsicher ist. Das Werden des Allebens, wie alles Leben, ist noch nicht vollkommen, solange es lebt, und sein Sinn und Ausgang bleiben unsicher. Und so verhält es sich auch mit jedem Menschen.

2. Das in dem Zitat angeführte Wort »spontan« deutet auf zwei weitere Phänomene hin, die für die Ethik als Personenwertlehre wie auch für den Kosmos als werdende personhafte Gottheit bedeutend sind. Mensch und Kosmos werden von keiner Teleologie geleitet. Die Einheit des durchgehenden Sinnes eines Menschenlebens baut sich nicht darauf, daß ein Mensch stets nach einem ihm vorgegebenen Ziel strebt. Die Liebe disponiert ihn zwar dazu, das Schöne und Gute und Heilige, die in den Akten des Fühlens und Vorziehens gegeben sind, spontan zu vollbringen. Und die Weisheit, die Scheler im *Formalismus* einen Grundbegriff der Ethik nennt, gibt ihm klare Einsicht in die Werttafel, die in unserem Herzen als *Ordo Amoris* geschrieben ist. Doch sieht man wenig von einem »moralischen Kampf« nach höheren Tugenden in Schelers Schriften. Ein Kampf um ein qualitatives Plus an Leben, auch ein Ringen des Geistes um Klarheit und Einsicht, dies gibt es im menschlichen Dasein. Doch der Kampf geht nicht auf das Erreichen von geistig Höherem und Wertvollerem, denn der Geist hat keine vom Drang unabhängige Macht. Übrigens nennt Scheler die meisten Versuche, ein »besserer Mensch« zu werden, eine Art von »Pharisäismus«. Der Mensch ist nicht ein Wille, sich selbst zu überwinden! Sittliches Handeln und das Streben nach Werhöherem, wenn es uns als echt erscheint, erweckt in uns deshalb immer den Anschein, als ob ein unerklärlicher spontaner Sprung genommen werden muß, und nicht, als ob das gezielte Streben nach der Erfüllung eines vorgegebenen Planes die entscheidende

Rolle im Handeln spielt. So auch im Kosmos. Gott als Geist strebt nicht, er »enthemmt sich« nur. »Die Folge der göttlichen Selbstenthemmung ist, daß der Drang zuerst als Eros aktuiert, und dann motiviert (gelockt) [wird], durch das göttliche Liebesbild von sich. Die Folge davon ist, daß der Drang durch das göttliche Liebesbild als Eros motiviert (gelockt).« (GW XI, 212) Der Drang strebt auch nicht nach der Erzeugung von höheren Arten von Lebewesen; er drängt sich nur nach Realisierung von *vitalen* Werten, einem Plus an Leben durch die Erzeugung von höheren Beispielen jeder Gattung. So sucht der Mensch in verschiedenen Wertbereichen sich selbst zu vervollkommen, nicht nach einem invarianten Musterbild, das ihm seit der Geburt eigen war, sondern je nach dem idealen, doch skizzenhaft gegebenen Wertbild von sich, das er als die Linien seines Schicksals, die er in der Welt (ihm transzendent) als ihn ansprechend entdeckt hat. Das Schicksal für den Mikrokosmos wie für den Makrokosmos funktioniert als eine Art von Ermahnung, sich in das skizzenhaft gegebene, doch ideale Bild seines eigenen Wesens spontan entfalten zu lassen. Nach Scheler genügt der Wille nicht, das Sosein zu bestimmen, denn ein Mensch schafft nicht sein ideales Bild von sich, noch hat er die Kraft in sich, das Ideale zu erreichen. Er ist mehr der Entdecker von sich selbst als sein Schöpfer.

3. Das zweite Phänomen, worauf das Wort »spontan« hindeutet, bezieht sich auf die Frage, was die Okkasioneen solcher Ermahnungen sind. Scheler spricht in den phänomenologischen Schriften von einer »Forderung der Stunde«, d.h. von Ereignissen, in welchen wir am klarsten den möglichen Einklang zwischen unserem Schicksal und unserer Berufung empfinden. Wir fühlen uns von einer uns transzendenten Stelle angesprochen. Diese Stimme gibt unserer Neigung, nach Werthöherem zu suchen und in das ideale Bild von uns zu wachsen, Inhalt und Richtung. In solchen Augenblicken stehen alle Wertelemente, die wir als wichtig für unser Leben erkannt haben – unser Selbstwertbild und -zweck – klar vor unseren Augen. In unserer Antwort auf die Forderung der Stunde fühlen wir, daß es uns freisteht, das zu vollbringen, worauf wir uns im Leben, vielleicht ohne es klar zu wissen, vorbereitet haben, und das zu erfüllen, was unser Schicksal als wiederkehrenden Sinn unseres Lebens erblicken ließ. Durch das Schicksal werden also Ereignisse Symbole für den möglichen Sinn und für die Einheit unseres Lebens. Etwas Ähnliches finden wir wieder im Werden des Allebens. Getrieben vom Eros, sucht das Alleben die höchste Qualität in jeder Gattung durch ein

Minimum an Aufwand seiner Energie zu erreichen. Die Welt ist der Drangphantasie immer als Werdesein vorgegeben. Diese findet sich also immer schon in einer Welt mit Gestalten und Energien im gegenseitigen Austausch untereinander und sie kann nicht in die Zukunft blicken.

Die Spontaneität, die, wie wir gesehen haben, der Natur überall eigen ist, ist die Quelle der Handlungsfreiheit des Menschen und auch der Freiheit des sich im Kosmos durch zufällige Mutationen – also nicht kausal und teleologisch – »verleibenden« Dranges. In unserer Freiheit haben wir also an der Urfreiheit der sich setzenden Gottheit teil.<sup>6</sup> (GW XII, 36) Die Mutationen, die in der Natur vorkommen (und wir wissen heute, daß sie viel öfter in der Natur vorkommen, als es zu Schelers Zeit geahnt wurde) spielen in Schelers Denken die Rolle des *Kairos* in der Einheitsbildung eines Menschenlebens. Sie sind die Gelegenheiten, die das Alleben zur Tat ermahnt: hier kannst Du spontan einen Sprung zum sinnvolleren und werthöheren Leben vollziehen! Wie der Mensch so lernt das Alleben durch diese Forderung, daß es vollbringen kann, was es ist, und was es werden kann und soll. Die Einheit eines Menschenlebens und die des Kosmos wird also auf dieselbe Weise möglich: sie geschieht auf dem Grund eines Entwurfs von Wesensmöglichkeiten. Durch die Begegnung mit dem eigenen Schicksal, getrieben vom vitalen Eros und gehemmt und gelenkt von der geistigen Liebe, versucht das Alleben, die Qualität und Quantität des eigenen Lebens zu erhöhen, und vielleicht, wie der Mensch, in sein eigenes ideales Wertbild zu wachsen. Der Mensch und der Kosmos müssen dem weisen Mandarin vergleichbar sein, der nach langem Untersuchen der Wertinhalte seiner Situation erlaubt, sich durch einen Sprung in die Richtung des Besseren und Vornehmeren ziehen zu lassen. Die Idee mag sonderbar, sogar wunderlich vorkommen, aber Scheler hat keine Angst, Worte wie »Schicksal« und »Umschwung«, »Liebe« und »Lust«, die sittlichen Wert haben, in seiner Metaphysik zu benutzen. Der Gedanke, daß alles strenge Wissen wertfrei sein muß, liegt ihm bekanntlich fern.

<sup>6</sup> Man sieht in der Lehre von dem Menschen als Mikrokosmos eine frühe Formulierung des »Anthroposprinzips« der gegenwärtigen Astrophysik, welches behauptet, daß alle empirischen Gesetzen, die über die Weltordnung seit ihrem ersten Anfang herrschen, mit der Möglichkeit der Entstehung von Intelligenz verträglich sein müssen. Die Welt wird uns also immer erscheinen, als ob sie genau die Bedingungen erfüllte, die die Erzeugung von Intelligenz fördert.



4. Es steht ähnlich in der phänomenologischen Wertethik, wo der Weg zum sittlichen Aufschwung – die Vorarbeit für eine Wende zum Besseren in der Gesinnung, sogar in dem *Ordo Amoris* eines Menschen – durch die Erscheinung von Vorbildern und Führern, z. B. vom »Helden« oder vom »Weisen« vollzogen wird. Diese »höheren Menschen« zeigen durch das Vorbildhafte in ihrem Wesen, was ein Mensch an Tugend erreichen kann. Oft erblicken junge Menschen die Züge von ihrem eigenen Schicksal in dem Leben und in den Taten dieser höheren Wertpersontypen. Wieder sehen wir, daß die Einheit eines Menschenlebens eine Funktion von Werten ist, die der Mensch auf dem Weg zur Entdeckung und Entfaltung seines Selbst, funktionell in sein Leben, Weben und auch Streben eingliedert. Dem Allleben geht es ebenso. Wir sahen, wie das Alleben in einem bestimmten Formkreis nicht darauf aus ist, ein Telos jenseits der Gattung zu erreichen und zu erfüllen, sondern immer nur die immanenten Wesensmöglichkeiten der Lebewesen in einer Gattung, die sie schicksalhaft verkörpert, zu ihrer Vervollkommnung zu bringen. Wenn der Artentod nahe ist, und die höchsten Beispiele einer Art erreicht worden sind, kann das Alleben einen Sprung nach neuen Formen und Arten versuchen, sollten die richtigen Mutationen vorhanden sein. Dieser Sprung war nicht vom *Ens a se* vorgesehen, wie auch ein junger Mensch nicht vorhersehen kann, welche Forderung der Stunde, worauf sein Schicksal ihn vorbereitet hat, ihm zufallen wird, oder, welche Antwort er darauf geben wird. Was ein Mensch ist, und was er an Werthöheren leisten kann und soll, kann durch keine himmlische Vorsehung bestimmt oder erklärt werden. Unser Leben, wie das Leben des *Ens a se*, vollzieht sich auf einem Kampfplatz, wo jeder spontan nach neuen Aufforderungen und neuen Möglichkeiten greifen darf – und auch versagen kann.

Es ist einsichtig, daß Schelers Ethik, seine Metaphysik und seine philosophische Anthropologie die Menschen und den Kosmos im Sinne eines sittlichen Kampfs inszenieren: nicht ein Kampf um die Tugend, sondern um die Vergeistung des menschlichen Lebens – und dadurch das Werden der göttlichen Person. Er stellt die Menschen in ihrer höchsten Würde dar: nicht mehr als bloße Schulkinder Gottes, sondern als Paladine im Weltprozeß, wenn die Deitas versucht, in der Welt als Leibkörper des Dranges und in der göttlichen Person als Urform des Geistes das ideale Bild ihrer Vervollkommnung zu erreichen. Der ganze leibliche und vitale Mensch, nicht nur seine Person als Geist, wird in diesen Kampf geschickt. Scheler meint, daß seine



nichttheistische Metaphysik es den Menschen wie zum ersten Mal erlaubt, den wahren Sinn ihres Verantwortungsbewußtseins zu verstehen. (GW XII, 52). Klar ist auch, daß, obwohl Scheler immer versucht, seine Metaphysik in Einklang mit dem Wesenswissen und der Naturwissenschaft zu bringen, seine Forschungen in der Metaphysik der Evolutionstheorie immer auf Bildungszwecke zielen. Es geht ihm um die Würde des ganzen Menschen, und die Bedeutung seines Schicksals für das Werden eines Endzustands der Welt und der menschlichen Geschichte, wo alle Spannungen zwischen vitalen Werten und den Werten des Geistes ausgeglichen sein werden. Es geht ihm ebenso um die Tatsache, daß das Leben der Menschen tief in dem Leben des Kosmos und in dem Leben Gottes verwurzelt ist. Die Fragmente seiner Metaphysik und seiner philosophischen Anthropologie haben vielleicht wenig Tragweite für empirische Forschungen in der Entwicklung der Gattung, obwohl die moderne Biologie mit Scheler darin übereinstimmt, daß das Werden des Lebens auf der Erde unvorhersehbar, unwahrscheinlich und gar wunderbar ist. In dieser Richtung aber liegt nicht der Wert von Schelers Evolutionslehre. Die Bedeutung von diesen Fragmenten, worin Scheler darum ringt, Klarheit über das menschliche Schicksal zu erlangen, liegt darin, daß die Zwecke seiner materialen Wertethik auf einer neuen Ebene weiter verfolgt werden. Hier geben die Fragmente uns, die am Ende des alten Jahrhunderts stehen, auch einiges zu bedenken. Einige Denker greifen heute wieder nach dem Theismus, andere versuchen, den Begriff der Teleologie zu erneuern, und noch andere bleiben beim Naturalismus. In diesem Streit bietet Schelers Lehre die Anfänge einer alternativen metaphysischen Anschauung, die sich nicht auf Glauben, sondern auf die unsichere Hoffnung baut, daß der Gang der Welt noch weiter in die Richtung der ›Vergeistigung‹ und des Werthöheren führt. Diese Hoffnung zu erfüllen, verlangt nicht nach Ehrfurcht und Anbetung und noch weniger nach reinem Denken, sondern nach einer sokratischen Kehre, die uns als Geiststräger in die Richtung des Werthöheren weiter führt.

## Politik und Moral

Wir werfen im folgendem einen Blick auf Max Schelers These, wonach sich Politik und Moral wesensbegrifflich ausschließen sollen. Erinnern wir uns zunächst daran, daß seine Abhandlung *Politik und Moral* in engem Zusammenhang mit der Abhandlung *Zur Idee des Ewigen Friedens und des Pazifismus* steht, bzw. die letztere Abhandlung den zweiten Teil seiner Untersuchungen ausmacht (GW XIII, 7–121). Eine bibliographische Vorbemerkung sei vorausgeschickt: Insofern Scheler beide genannten Abhandlungen zwischen Ende 1926 und Frühjahr 1928 niederschrieb, ist es ratsam, für unser Thema diese Schriften Schelers aus der genannten Zeitspanne heranzuziehen. Am Ende des dritten Vorworts seines *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, geschrieben Dezember 1926, schreibt Scheler »daß er in einem Vortragszyklus über ›Moral und Politik‹ (an der ›Hochschule für Politik‹, Berlin, Winter 1926/27) und einem anderen Vortrag über den ›Ewigen Frieden‹ (im Reichswehrministerium 1927) eine besondere Anwendung der im *Formalismus* gefundenen Prinzipien auf die hier genannten Fragen eingehend durchgeführt hat« (GW II, 25). Diese Zyklen, sagt Scheler weiter, deuteten auch auf die Richtung der Fortentwicklung seiner Wertethik.

Jene »Anwendung« der Prinzipien des *Formalismus* ist aber weder im Vortragszyklus noch sonstwo von Scheler näher beleuchtet worden. Wir haben uns deshalb die Aufgabe gestellt, einmal der besagten Anwendung einiger Prinzipien im *Formalismus* nachzugehen, ohne dabei dem Anspruch einer vollständigen Behandlung gerecht werden zu können. Gemäß dem Thema *Person und Wert* ziehen wir zwei Prinzipien des *Formalismus* heran, die Schelers These vom gegenseitigen Ausschluß von politischem und moralischem Verhalten erhärten: a) die Personlehre, b) die Wertlehre.

Was die Arbeit über den Ewigen Frieden anbelangt, ziehen wir noch das historische »Richtungsschrittgesetz« heran, wie es in *Probleme einer Soziologie des Wissens* (GW VIII, 15–190) und vor al-

lem in *Philosophie und Geschichte*<sup>1</sup> erklärt ist. Anders gesagt: Wir versuchen zu zeigen, daß die in den Jahren von 1926 bis 1928 verfaßten Schriften von *Politik und Moral* und *Zur Idee des Ewigen Friedens* sowohl mit dem *Formalismus* als auch mit *Philosophie und Geschichte* und den wissenssoziologischen Arbeiten verflochten sind. Sie unterstützen Schelers These von der Kluft zwischen politischem und moralischem Verhalten. Wir weisen zudem darauf hin, daß in den Abhandlungen über *Politik und Moral* und der *Idee des Ewigen Friedens* sich die Ausdrücke von politischem und moralischem »Verhalten« weitgehend mit »Politik und Moral« decken.

Methodisch könnte man nun so vorgehen, daß man *Politik und Moral* kritisch referiert. Wir entscheiden uns aber dafür, den Teil A, der die vier geschichtlichen Typen behandelt, die das Verhältnis von Politik und Moral eingegangen sind, sowie die Behandlung der *Bestimmung des Menschen*, die Wertordnung zu realisieren, am Anfang bzw. am Schluß unseres Refereats nur zu streifen. Mit dieser *Politik und Moral* einschränkenden Methode möge es uns gelingen, die heutzutage etwas befremdlich klingende These, wonach sich Politik und Moral gegenseitig ausschließen sollen, in einen dreifachen Brennpunkt des Referats zu stellen: 1. der besagte gegenseitige Ausschluß in Hinsicht auf die Personlehre, 2. in Hinsicht auf die Wertlehre, und 3. werfen wir dabei noch einen Blick auf das historische Richtungsschrittgesetz, das zur Zeit der Abfassung von »Politik und Moral eine zunehmend wichtige Rolle in Schelers Spätphilosophie darstellt.

## 1. Der gegenseitige Ausschluß von Politik und Moral im Licht der Personlehre.

Denkt man an die Kriege und Gewalttaten unseres zu Ende gehenden Jahrhunderts, so verwundert es, daß Scheler überhaupt von einem gegenseitigen Ausschluß von Politik und Moral spricht, so als hätten sie nichts miteinander zu tun. Schon bei den ersten beiden geschichtlichen Typen des Verhältnisses zwischen Politik und Moral, die Scheler neben anderen ablehnte, i. e., die Alternative der Unterordnung der Moral unter die Politik oder umgekehrt, die Unterordnung der Politik unter die Moral, kann man fragen, ob nicht gerade in unserem

<sup>1</sup> GW XIII s. Sachregister: »Entwicklung«.

Jahrhundert die Moral der Politik untergeordnet gewesen ist, wie beim vergangenen Marxismus und Nationalsozialismus. Auch kann man, wie es Scheler selbst tut, anführen, daß umgekehrt die Politik des europäischen Mittelalters der christlichen Moral untergeordnet worden ist. Ferner: Richtet sich nicht jüngst die Politik des Irans nach islamischer Moral, oder war nicht die indische Politik Ghandis dem moralischen Prinzip des Nichtwiderstandes untergeordnet worden? Schon diese Beispiele, die nur zwei Typen des besagten Verhältnisses geltend machen, erhärten den Teil A von *Politik und Moral*. Auch andere Beispiele, die Scheler selbst erwähnt, passen in das Ganze der vierfachen Möglichkeit, das Verhältnis von Politik und Moral zu umschreiben.

Man kann diesen Verhältnisarten zwischen Politik und Moral gewiß geschichtlich zustimmen, und sie können auch einem Staatsmann nützlich sein, um die Bedeutung einer geschichtlichen Situation zu ermeßen. Diese Typen besagen aber nicht, ob mit ihnen das Wesensverhältnis von Politik und Moral getroffen ist – und genau hier schlägt Scheler eine Bresche in jene vier Verhältnisarten zwischen Politik und Moral. Denn diese in der Geschichte vorfindbaren Verhältnisarten haben alle einen Nachteil gemein: Sie unterschlagen sowohl den Wert der individuellen Person, wie auch die Rangordnung der Werte, die, wie sich zeigen wird, sich nicht in der historischen Typenaufgliederung der Verhältnisse von Politik und Moral eingliedern läßt.

Zur Begriffsklärung von Politik und Moral lassen wir Scheler zuerst einmal selbst sprechen: Was ist Politik? »Politik ist Machtstreben, ist machttriebehaft gebundenes Wollen mit dem Ziel, positive Werte in den Grenzen der Wertordnung im Gemeinwesen souverän zu verwirklichen«. Was ist Moral? »Moral« als Gebotssystem ist eine Technik, die je im Ethos lebende Wertordnung im Privatleben zwischen Einzelwesen zu verwirklichen«. <sup>2</sup>

<sup>2</sup> GW XIII, 48. Merken wir zur obigen Moraldefinition noch an, daß die Moral im *Formalismus* (GW II) an dritter Stelle des Abschnittes über die »Historische Relativität der ethischen Wertschätzungen und ihrer Dimensionen« steht. Die Variationen von Moral betreffen Typen von Institutionen, Gütern und Handlungseinheiten, die aber alle trotz ihrer Verschiedenheiten auf Wertverhalten beruhen. Der obige Ausdruck »je im Ethos« meint in einem je gegebenen Ethos, d. h. der Variationen des Ethos (GW II, 303–305). Denn eine Moral ist durch eine jeweilig »herrschende« materiale Wertrangordnung und deren spezifischen Wertvorzugsregeln bestimmt (GW II, 45). Scheler setzt in *Politik und Moral* die Variationen der Moralen voraus.



Die beiden Definitionen besagen erstens, daß Politik sich in *Gemeinwesen*, d. h. vor allem im Staat, ereignet, und zweitens, daß die Moral sich im Privatleben ereignet, d. h. zwischen *Einzelpersonen*.

Gemäß der Unterscheidung von *Gemeinwesen* und *Einzelperson* ist alles politische Verhalten bereits wesensverschieden von moralischem Verhalten. Denn das politische Verhalten liegt im Interesse eines *Gemeinwesens* oder eines *Kollektivums* (des Staates). Bereits hierdurch ist die individuelle Person aus der Sicht des politischen Verhaltens nur als ein Mittel gegeben, Werte für dieses Kollektivum zu verwirklichen. Zweitens ist die Person innerhalb eines staatlichen *Gemeinwesens* ein Faktor, mit dem man in der Politik, wie Scheler treffend sagt, nur zu »rechnen« hat. Demgegenüber kann man aber nicht bei moralischem Verhalten mit dem Anderen rechnen. Moralisches Rechnen mit Mitmenschen gibt es nicht (GW II, 127). Kurz gesagt: die individuelle Person ist dem *Gemeinwesen* des Staates mit seinen politisch zu erstrebenden Werten untergeordnet. Schon darum kann sie in der Politik nicht der Wert aller Werte sein, als was sie im *Formalismus* aufgezeigt wurde.

Wir brauchen hier nicht auf die *Selbstwertigkeit* der einzelnen Person einzugehen, die im *Formalismus* aufgewiesen wird und die bei jeder individuellen Person einen verschiedenen Selbstwert hat. Es genügt darauf hinzuweisen, daß im Gegensatz zur Moral in der Politik der Selbstwert der Person zum mindesten affiziert, wenn nicht vermindert ist, bzw. bei politischen Systemen wie den Diktaturen und Semi-Diktaturen, der personale Selbstwert zugunsten eines diktatorischen *Gemeinwesens* in praxi sogar ausgelöscht werden kann. In der materialen Wertethik aber wird gezeigt, daß ein bestimmter Selbstwert jeder Person einwohnt, gleich welcher Rassen-, Geschlechts-, Altersgruppenzugehörigkeit und gleich welchen politischen Systemen die Einzelperson angehören mag. Hierdurch ist die Person ein »überbewusstes Sein« (GW II, 391 f.), ein Begriff, der in der Politik insofern nicht gilt, als vom Staat her betrachtet die Person nur unterstaatlich fungiert. Demgegenüber kann die Person nicht nur überstaatlich, sondern ihre Intimsphäre sogar »außerstaatlich« sein (GW II, 503).

Rücken wir noch kurz unser Thema in eine Erlebniseinheit des menschlichen Gemütes, die alle praktischen Systeme und Techniken des Menschen durchzieht: *Das Ressentiment im Aufbau des Moralen*. Wir beschränken uns auf das moderne Ressentiment von Gleichsetzungsbestrebungen (GW III, 114–122), in denen die Affekte des

Neides, der Bosheit, der Hämischkeit und nicht zuletzt der Affekt des Rachegefühls zumeist nur verschwommen vorkommen, gerade darum aber das moderne Ressentiment der Gleichsetzungstendenzen verdecken.

Der gegenseitige Ausschluß von Politik und Moral erscheint als eine berechtigte Annahme bei den nicht zu gering anzuschlagenden heutigen politischen Tendenzen nach Egalisierung und Gleichstellung der Menschen untereinander. Scheler ordnete die Gleichstellungsbestrebungen dem Ressentiment der ›Schlechtweggekommenen‹ zu, die eben andere Menschen auf das tiefste Niveau emotiv herabziehen. Man muß nun aber eine sehr wichtige Unterscheidung bei den Gleichheitsbestrebungen machen.

Die politische Gleichheit wie sie z. B. in der amerikanischen *Declaration of Independence* von 1776 und im bekannten Schlagwort der französischen Revolution (1789) genannt ist, schließt – selbst wenn sich politische Gleichheit unter Menschen idealiter ganz realisieren ließe – keineswegs moralische Gleichheit ein, durch die das Egalisierungsressentiment auftaucht. Das Ergebnis des *Formalismus* (GW II, 500), wonach die (moralische) Aristokratie »im Himmel« keineswegs die politische Demokratie »auf Erden« ausschließt, sondern sie sogar fordert, deutet einerseits auf die ursprüngliche Kluft zwischen *moral-wertdifferenzierter Ungleichheit* und *politisch-demokratischer Gleichheit* bzw. Gleichheit vor dem Recht andererseits hin. Denn die politische Forderung einer demokratischen Gleichheit unter Menschen bezieht sich nicht auf geistige Werte, sondern auf die gleiche Verteilung der teilbaren, vital-relativen Werte, die z. B. gleiche Verteilung von Wohnraum, von Nahrungsmitteln und der Befriedigung des Nahrungstriebes Abhilfe schaffen resp. erfüllen. Diese Werte beziehen sich auf solche Güter, die den je dringlicheren, vital-relativen *Bedürfnissen* des Menschen entsprechen. Die obige Forderung nach Demokratie auf Erden, ist eine politisch-rechtliche Gleichheitsforderung, keineswegs kann sie die moralisch faktischen, individuellen Ungleichheiten tangieren. Die von Scheler immer wieder beteuerte moralische Selbstwertverschiedenheit der Personen untereinander ist von den politisch egalisierenden vital-relativen Werten und teilbaren Gütern wie durch einen Abgrund getrennt. Die moralische Ungleichheit unter Menschen bezieht sich auf die höheren, für die Politik irrelevanten *unteilbaren* Werte, die ausschließlich in der individuellen Wertperson auftreten und von ihr auch klar im moralischen Verhalten erfaßt und gefühlt werden können.

Dies führt uns zum zweiten Argument, das wir auch wieder dem *Formalismus* entnehmen und das die Schelersche These weiter erhärtet.

## 2. Der gegenseitige Ausschluß von Politik und Moral im Licht der Wertlehre.

Wie angedeutet kommen für die Politik zunächst die Vitalwerte in Frage und vor allem diejenigen, die die Wohlfahrt des Staates fördern. Dies deshalb, weil die obige Definition die Politik mit einem machtriethaft gebundenem Wollen und Machtstreben identifiziert. Ein Machtstreben kann nur solche Werte verwirklichen, die durch Macht zu verwirklichen sind. Dies sind eben die vital-relativen Werte. Das heißt auch: keine geistigen Werte, einschließlich der moralischen Werte von gut und böse, lassen sich durch Machtstreben herstellen. Also sind die den Vitalwerten überlegenen geistigen Werte nicht durch politisches Verhalten zu verwirklichen. Sie können, wie Scheler auch sagt, in der Politik lediglich »gepflegt« werden (GW XIII, 52), z. B. durch Bedingungen wie in einem Erziehungswesen. Noch können geistige Werte durch Politik überhaupt erzeugt werden, eben weil sie unteilbar sind. Dem fügen wir noch hinzu, daß geistige Werte von der Politik auch benutzt werden können, z. B. wenn eine politische Ideologie – sei es durch Architektur, sei es durch Literatur – gegründet oder motiviert wird.

Ein weiteres Argument für die in der Politik ausgeschlossenen geistigen Werte ist auch darin zu sehen, daß die geistigen Werte wie Recht, Schönheit, Erkenntnis der Wahrheit und die Heiligkeitswerte von den vital-relativen Werten dadurch verschieden sind, daß sie in einem Wertfühlen gegeben sind, das sich scharf von allem vital-relativen Fühlen unterscheidet. Im geistigen Fühlen liegt das geistige Vorziehen geistiger Werte, weil sie überhaupt nicht auf biologische Gesetzmäßigkeiten zurückführbar sind (GW II, 124f.). Das Korrelat geistigen Fühlens sind eben solche »geistigen Werte«, die die moralischen Werte von gut und böse einschließen. Die geist-gefühlten Werte sind nicht nur unabhängig von der Vitalrelativität des Leibes und der ihm biologisch eingepaßten bzw. politisch zuordnungsfähigen Umwelt, sie sind ebenso unabhängig von der organisch internen und externen Taktilität des Leibes; weiterhin unabhängig vom Wechsel der sinnlichen und vitalen Gefühlszustände. Deshalb heißt es auch:



»Politik hat es also primär mit Lebenswerten des Ganzen zu tun, weder mit dem ›Glück der großen Zahl‹, noch mit geistigen Werten« (GW XIII, 52).

Weiterhin ist es auch durch das geistige Vor- und Nachsetzen der nicht vital-relativen, geistigen Werte, auf die wir hier nicht weiter einzugehen brauchen, möglich, daß die zwischenmenschlichen Phänomene von *Liebe und Haß* in streng personalen Sinn auftreten. Sie besitzen in ihrem Ursprung überhaupt keine politische Relevanz. Allenfalls können Liebe und insbesondere der Haß wieder gleich den geistigen Werten zu politischen Zwecken benutzt bzw. gepflegt werden, wie etwa bei politisch gelenktem Rassenhaß.

Ein Letztes sei hervorgehoben, das in der Politik den Prinzipien des *Formalismus* widerspricht.

Wir hörten, daß Politik machtriebhaft gebundenes Wollen und Machtstreben ist. Die Grundlage der Politik liegt also im Triebleben und hier in einem der drei Haupttriebe, dem Machtrieb. Keineswegs kann ein Trieb den »Überschwang des Geistes« (GW II, 354) und seine Form, die Person, und ihre in der Moral ständig variierenden geistigen Aktvollzüge tangieren. Wenn die Schelersche Fundierung der Politik in machtriebhaft gebundenem Wollen verankert ist, so müssen wir uns dabei im klaren bleiben, daß umgekehrt ein nicht-machtriebhaft gebundenes Wollen auch keine positive Macht besitzt. Dieses reine Wollen kann nur machtvoll werden, wenn es sich auch mit den anderen beiden Haupttrieben, dem Geschlechts- und Nahrungstrieb, und den etwa vierundzwanzig Nebentrieben vermischt. Dann wird das reine Wollen ein »Wirken des Geistes« (GW XIII, 142). Ist das Wollen aber ohne jeden Bezug zum Widerstandspol des Dranges und seiner Triebeinheit, bleibt das Wollen als reines machtlos, und das heißt ohnmächtig.

Die altbekannte, bereits zu Schelers Lebzeiten häufig mißverständene Redewendung von der Machtlosigkeit und Ohnmacht des Geistes, will sagen, daß der Geist zweistrahlig ist: 1. Der Geist wirkt oder wirkt nicht auf die Eigenkausalität des individuellen Triebzentrums im Leib, das von der *Triebeinheit* des individuellen Drangs, in welcher Einheit die verschiedenen Triebe noch nicht getrennt sind, seinen Ausgangspunkt nimmt.<sup>3</sup> 2. Zum anderen bringt der Geist

---

<sup>3</sup> Zu den ehemals fast geläufigen Mißverständnissen bezüglich der Ohnmacht des Geistes gehört auch Heideggers Kritik des dem Geiste korrelativen Kerns des Dranges, der Widerständigkeit. Er beurteilte in *Sein und Zeit* (1927) das Widerstandsproblem bei



ideale Gegenstände hervor, die »mit« (*»cum rebus«*) den Stoffen der wissenssoziologischen Realfaktoren gebildet werden – aber nur insofern, als sie der Geist frei und unabhängig von den Trieben schafft. Er ist in diesem Fall nicht durch Wollen auf Veränderung der Welt gerichtet, sondern ruht »vielmehr in sich und in seinen eigenen Geschöpfen« (GW XIII, 142). Dieser Überschwang des Geistes, in dem die moralischen Werte von »gut« und »böse« und das moralische Verhalten selbst liegen, stehen in extremem Gegensatz zum machttriebhaft gebundenem Wollen politischen Verhaltens.

Wenden wir uns schließlich der Abhandlung *Zur Idee des Ewigen Friedens und des Pazifismus* zu. Wir setzen diesen Abschnitt unseres Beitrags unter den Titel:

### 3. Politik und Moral im Licht des historischen Richtungsschrittgesetzes.

In der Abhandlung vom *Ewigen Frieden* wird nun die Frage gestellt, ob der Krieg trotz seines relativen Wertes für Einigungstendenzen der Menschen untereinander sowie für den Ursprung ihrer Kulturen auf eine Richtung hindeutet, die einer riesigen historischen Entwicklungskurve der menschlichen Geschichte zu folgen scheint. Diese Richtung könnte den Schluß zulassen, daß Kriege und Kriegsmöglichkeiten sich in einem langsamen Abnahmeprozess zugunsten einer gleichzeitigen Zunahme von Friedensmöglichkeiten befinden, durch die die Geschichte zukünftig »unhistorischer und undramatischer« werden soll.<sup>4</sup> Schelers Geschichtsprognose zeigt, daß sich die-

---

Dilthey negativ und kritisierte dabei auch Scheler. Sicherlich ohne Absicht war Heidegger dabei aber voreilig. Denn die Veröffentlichung der Teile II und III von *Idealismus-Realismus* (GW IX, 183–241) im Jahre 1927/8 überschneidet sich ungefähr mit derjenigen von *Sein und Zeit*. Scheler legte seine eigenen Ansichten zur Widerständigkeit qua Realität eingehender in dieser Abhandlung dar und gleich Heidegger unterwarf er selbst Dilthey einer Kritik. In allen späteren Ausgaben von *Sein und Zeit* ist Heideggers unzutreffende Kritik am Widerstandsvermögen im Kern des Drangs ohne Kommentar stehen geblieben.

<sup>4</sup> GW XIII, 164. Schelers Ansichten über den Krieg finden sich hauptsächlich in den politisch-pädagogischen Schriften (GW IV). Es scheint, daß eine generelle Analyse jener Ansichten in der Sekundärliteratur fehlt. Seine Erkenntnisse über den Krieg reichen vom »Gewitter der moralischen Welt«, dem analog im Seelenleben des Menschen eine gewisse innere Reinigung folgt, über die verschiedenen Arten von Kriegen, die Kriegsschuld, die Erlebnisformen vom Krieg bis zur besagten aufkommenden »Undramatik«

se Möglichkeit, wenn auch nur in sehr weiten Zeitspannen realisieren, werde, wenn nicht müsse. Sein Nachweis bezieht sich dabei sowohl auf seelische Entwicklungen der Menschheit, besonders aber auf eine spezifische historische Entwicklung der drei Haupttriebe: des Geschlechts-, des Macht- und des Nahrungstriebes des Menschen. In der wie unten weiter angegebenen Phasenentwicklung der Triebe spielen dabei vor allem die Variationen des Machttriebes eine durchgängig wichtige Rolle. Es werden drei Richtungsschrittgesetze für die Entwicklung der Triebe und des Seelenlebens der gesamten Menschheit aufgestellt. Sie entsprechen mutatis mutandis den Richtungen und wechselnden Vorherrschaften jener Haupttriebe, die in den drei Lebensperioden von Jugend, Reife und Alter des Einzelmenschen vorliegen. Hierzu bedarf es einer kurzen Bemerkung darüber, was das Richtungsschrittgesetz überhaupt bedeutet.

Das Richtungsschrittgesetz ist eigentlich kein Gesetz im herkömmlichen Sinne, sondern eine Ordnung von Phasenabläufen. Die Triebentwicklung zeigt die Geschichte nicht nur als ein fortlaufendes Geschehen in einer horizontalen Richtung von Vergangenheit über die Gegenwart in eine Zukunft in der objektiven Zeit an, die etwa einem sichtbaren horizontalen Wellenfluß des Wassers vergleichbar ist. Demgegenüber zeigt die Triebentwicklung des Menschen die Geschichte auch als Richtung von Phasenabläufen, vergleichbar nicht sichtbaren, vertikalen auf und ab verlaufenden Bewegungsrichtungen, die sich unterhalb der Oberfläche des sichtbaren Wellenflusses abspielen.

Es handelt sich nun um folgende Triebvorherrschaftsgesetze des Richtungsschrittgesetzes:

1. Die erste Vorherrschaft liegt im Geschlechtstrieb, der seinerseits die »Macht über Menschen« als Triebobjekt hat.<sup>5</sup> Ihre weite Zeitspanne ist stark mit verschiedenen Kriegsarten, an erster Stelle dem der Rassen, belegt. Die Vorherrschaft des Geschlechtstriebes hat

---

der Geschichte. Die letztere steht im Gegensatz zu Clausewitz' eschatologischer, kataklysmischer und politischer Art von Kriegen. Clausewitz' Kriegstheorien waren Scheler bekannt. Der Krieg, der auch für Scheler ein Urzustand der Menschheit – bzw. als kosmischer Streit bei Heraklit Vater aller Dinge ist –, fügt sich in der Literatur der Ansicht Dostojewskis im Gegensatz zu Tolstoi ein. Vgl. zu verwandten Themenkreisen über den Krieg auch Manfred S. Frings, Zur Idee des Friedens bei Kant und Max Scheler, in: Kant-Studien 66 (1975), S. 85–101.

<sup>5</sup> Auf eine phänomenologische Erhellung eines Objekts »im« Trieb können wir hier nicht eingehen.

ihren Beginn im dunklen uns unbekannten Anfang der Phasenrichtungen einer historischen Entwicklungskurve.

2. Die Vorherrschaft des Geschlechtstriebes geht über in die Vorherrschaft des Machttriebs. Durch den Machttrieb wird das langsam ausklingende Triebobjekt des Geschlechtstriebes von Macht über Menschen erweitert durch Machtstreben über Dinge der Natur. Auch dieser Prozeß treibt die Richtung des Entwicklungsschrittgesetzes im Triebleben in ein neues Segment der Entwicklungskurve.

3. Dann schließlich nimmt die Vorherrschaft des Machttriebs ab und geht langsam über in eine neue Triebvorherrschaft: die des Nahrungstriebes. Sein Triebobjekt verdrängt das Machtstreben über Menschen und die Natur nun dergestalt, daß nur noch das Triebobjekt der Bemächtigung über die Natur übrigbleibt. In jenem dritten Segment der Entwicklungskurve tritt das sog. »Weltalter des Ausgleichs« auf, in dem Kriege, wenn auch sehr langsam, aber doch merklich zugunsten globaler Friedensbestrebungen in asymptotischer Richtung auf einen sog. »Ewigen Frieden« abnehmen. Phänomenologisch-metaphysisch ausgedrückt: Durch das nun vorherrschende Triebobjekt im Nahrungstrieb entwickelt sich eine technologische Bewußtseinseinstellung und Interessenperspektive auf die Eroberung des Seienden, in der aber das Sein des Seienden nicht nur vergessen, sondern nach uns fast der (Heideggerschen) Verborgenheit anheimfällt. An dieser Stelle nimmt Scheler in einem Manuskript, betitelt *Meta-Historia*, einen »Umschlag der Geschichte« an, so daß Gott den kritischen Punkt seines eigenen Selbst-Werdens überwindet (GW XIII, 164).

Im Rahmen unseres Zusammenhangs sei hinzugefügt, daß den drei historischen Entwicklungsschritten soziologisch entsprechen: 1. die genealogische Lebensgemeinschaft, 2. die politische Gesellschaft und 3. die aufkommende ökonomische Gesellschaft. Dadurch, daß mit den Richtungsschritten ein Wachstumsprozeß des menschlichen Geistes<sup>6</sup> einhergeht, ist die ökonomische Gesellschaft der Zukunft von der Bewußtseinseinstellung und Einsicht getragen, daß sich Kriege wirtschaftlich überhaupt nicht lohnen. Der Krieg ist eben kein Geschäft, und wenn er eins ist, nur ein schlechtes. Auch darum schreitet die zukünftige Menschheit auf globale Solidarität hin.

Die Frage, an welcher Stelle der Entwicklungskurve des Richtungsschrittgesetzes die Menschheit heutzutage steht, hat Scheler

<sup>6</sup> Zum Wachstumsprozeß des Geistes siehe z. B. GW VIII, 24–29.

nicht eindeutig beantwortet. Einerseits wird uns gesagt, daß wir den Anfang und das Ende der triebbedingten Bewegungsänderungen der Entwicklungskurve der Menschheit nicht kennen, und deshalb auch nicht wissen, wo wir heute in dieser Kurve stehen (GW XIII, 94). Positiv aber beantwortet Scheler die Frage in seiner Metaphysik. Hiernach ist die Menschheit in der »Mitte der Zeit« angekommen, wo die Welt ihrer ›Ent-werdung‹ entgegenschreitet (GW XI, 198). Gemäß der letzteren Beantwortung der Frage steht die Menschheit von heute zwar *noch* im zweiten macht-politischen Entwicklungsschritt einer politischen Gesellschaft, geht aber *bereits* über in die Kurvenrichtung des dritten Entwicklungsschritts einer ökonomischen Gesellschaft und des aufkommenden Weltalters des Ausgleichs, das für Scheler seit den ersten globalen Bevölkerungskontakten während des Ersten Weltkriegs begonnen hat.<sup>7</sup>

Was haben nun die Entwicklungsschrittgesetze mit dem gegenseitigen Ausschluß von Politik und Moral zu tun? Wagen wir die Antwort.

Ist dem so, daß die Entwicklung der Geschichte an Richtungsschrittgesetzen des Trieblebens und seiner Objekte mitorientiert ist, daß sich ferner auch Verschiebungen von Interessenperspektiven des Geistes nach jenen Richtungsschritten vollziehen, so ist es denkbar, der bunten Geschichte der Moralen Verschiebungen zuzuordnen, die in Funktion mit den besagten Richtungsschrittgesetzen des sich verändernden Trieblebens stehen. Einer solchen Ansicht widerstreitet aber bereits, was Scheler über die moralische Konstanz der Gutheit und Schlechtheit des Menschen in der Geschichte sagt. Denn die Moralen zeigen, daß der Mensch geschichtlich weder besser noch schlechter geworden ist. Es gibt keine »moralische Entwicklung«, geschweige denn moralische Entwicklungsschrittgesetze, die denen der Triebentwicklung entsprechen. Ob der Mensch gut oder böse ist, *unterliegt nur der freien Tat der Einzelperson und ihrer Gesinnung.*

<sup>7</sup> Wir können hier nicht auf die Wichtigkeit eingehen, wonach das geschichtliche Entwicklungsschrittgesetz durch Triebübergänge der »absoluten Zeit« bestimmt ist. In der Metaphysik Schelers hat die (nicht meßbare) absolute Zeit drei Aspekte: 1. Die Zeithaftigkeit während des Übergangs von einem A zu einem B hin, 2. die Deckung von Phase und Inhalt, 3. die Simultaneität von Werden und Entwerden. Eingehendes findet sich in Manfred S. Frings, *The Mind of Max Scheler. The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, Milwaukee 1997.



Ferner, ist die Menschheit auch durch Ethik keineswegs besser geworden ist.<sup>8</sup>

Der gegenseitige Ausschluß von Politik und Moral ist aber durch obige Hinweise noch nicht in seinem Wesen getroffen. Das Wesen dieses gegenseitigen Ausschlusses von Politik und Moral geht über die Prinzipien des *Formalismus* hinaus, insofern diese Wesen im Gegensatz von Bewegung und Konstanz, bzw. im althergebrachten philosophischen Gegensatz von Werden und Sein gesehen werden.

Denn die Relativität aller moralischen Wertschätzungen, der »Palette mit umgestürzten Farbtöpfen« (GW II, 300 f.), hat ihr Fundament in der *konstanten* Wertordnung des *ordo amoris* (GW X, 345–376). Die Wertordnung ist nicht an dynamische Triebgewebe nach Macht über Menschen und sich verändernden Triebvorherrschaften gebunden. Die Wertrangordnung macht überhaupt den Kern dessen aus, was dem rechnerisch politischen Verhalten völlig fehlt: der tief liebende Zug im Menschen nach positiven, vor allem geistigen Werten, ihrer bleibenden Ordnung und der menschlichen Bestimmung ihrer Realisierung.

Zwar ist die Realisierung der Rangordnung der Werte eine Aufgabe auch politischen Verhaltens. Denn die Politik, insbesondere die eines überparteilichen Staatsmanns, hat gleich der Moral zur Verwirklichung des Guten und der Wertrangordnung beizutragen, welche Verwirklichung Scheler ja die Bestimmung des Menschen nannte. Politik und Moral unterstehen zusammen, trotz ihres gegenseitigen Ausschlusses, dieser Bestimmung (GW XIII, 51 ff.) – eine Bestimmung, die sowohl politisch allgemeingültig wie moralisch individualgültig ist (GW IV, 519).

Fassen wir das Gesagte zusammen:

1. Im politischen Verhalten ist die Person zunächst nur ein Mittel, politische Interessen und Werte des Gemeinwesens eines Staates zu verwirklichen. In diesem Verhalten wird mit der Person gerechnet, keineswegs hat sie die Rolle als eigentlicher Träger aller Werte und eines unteilbaren individuellen Selbstwerts.

2. In schroffem Gegensatz zu einem Moralsystem ist die Politik fundiert im Trieb nach Macht. Politische Wertrealisierung zielt auf Lebenswerte, die eben einer rechnerischen Bemächtigung auch fähig sind. Moralische Wertrealisierung zielt aber auf geistige und mora-

<sup>8</sup> GW XI, 69. GW II, 88.

lische Werte, die keiner rechnerischen Bemächtigung fähig sind. Die moralische Wertrealisierung hat keine Fundierung im Bereich des vital-relativen Machttriebs.

3. Der gegenseitige Ausschluß von Politik und Macht zeigte sich für uns auch in einer Gegenüberstellung der Bewegungsrichtungen der Triebvorherrschbarkeiten samt deren machttriebhaften Objekten bzw. phänomenologischen Noemen (Macht über Menschen, Macht über Menschen und Dinge der Natur sowie Macht über die Natur überhaupt) mit der »historischen Relativität der ethischen Wertschätzungen und ihrer Dimensionen« und ihrer Fundierung in der konstanten Wertordnung.

Die Politik gründet in ständig sich bewegenden *Veränderungen* der Interessenperspektiven und Machttriebsvorherrschbarkeiten und deren Objekten. Die Moralen und deren Relativität gründen in der *Konstanz* der Wertrangordnung, d. h. im *ordo amoris*. Veränderung und Konstanz liegen demnach im Wesen des gegenseitigen Ausschlusses von Politik und Moral.

Geschichtsphilosophisch aber gehört die Veränderung einerseits und die Konstanz andererseits zum vorsokratischen Denkfeld von sich veränderndem Werden und der Konstanz des Seins im Seienden, d. h. zum Denkfeld Heraklits und Parmenides’.

## Die Grundwertedebatte in der Bundesrepublik Deutschland 1976–1999

Die Bundesrepublik Deutschland ist eine wehrhafte Demokratie. Bewußt setzten die Väter und Mütter des Grundgesetzes dem Wertrelativismus Weimars einen Ordnungs-, Verfahrens- und Wertkonsens entgegen, welcher der Zweiten Republik das Schicksal der Ersten Republik ersparen sollte. Diese wertgebundene Ordnung gründete nicht in der Idee einer vorgegebenen Homogenität von Staat und Bürgern. Sie sollte auch nicht den in einer pluralistischen Demokratie ganz unvermeidlichen (und legitimen!) politischen Streit unzulässig eingrenzen. Es galt vielmehr – auf der Basis fundamentaler Gemeinsamkeiten – Streitaustrag in geordneten Formen möglich zu machen, ohne daß die Konflikte sich verselbständigen und den Grundkonsens, wie in Weimar, gefährden und zerreißen konnten. Mit Recht wird heute in dieser sicheren, über viele Jahre erfolgreichen Balance von Konflikt und Konsens die eigentliche Leistung des nunmehr fünfzigjährigen Grundgesetzes gesehen.

Eine solche Balance setzt jedoch zweierlei voraus: einmal daß Kämpfe und Konflikte tatsächlich artikuliert und ausgetragen werden. Das ist vor allem eine Frage an die Parteiendemokratie, die nicht zur Konkordanzdemokratie verkümmern darf. Auch Streit, der nicht ausgetragen wird, kann ein Gemeinwesen belasten. Meinungen, die nicht mehr offen ausgesprochen werden dürfen, werden giftig. Zum anderen ist das Wertfundament, auf dem die Verfassung beruht, nicht einfach voraussetzungslos und deutungsfrei gegeben. Es muß im ständigen Diskurs, in einer dauernden Reflexion der »Vernünftigen und Gerechtdenkenden« immer wieder geprüft, diskutiert, zeitgerecht erneuert werden. Es ist daher kein Krisenzeichen, sondern eher ein Zeichen für die Gesundheit und Normalität der Verhältnisse, daß das Halbjahrhundert der Geltung des Grundgesetzes stets von Grundsatzdebatten begleitet wurde, für die sich in den siebziger Jahren das Wort »Grundwertedebatte« einbürgerte. Das beginnt schon in den fünfziger Jahren, erreicht um 1968 eine besondere

Schärfe, verbreitert sich in den siebziger Jahren zu einem prinzipiellen Diskurs über Werte, Rechte, Normen – und lebt unter den neuen Bedingungen des »Wertewandels«, der Wiedervereinigung und der umfassenden »Globalisierung« in den neunziger Jahren wieder auf. Zwei Ausschnitte aus diesem langen und komplexen Diskussionsprozeß will ich in diesem Vortrag herausgreifen: die »Grundwertedebatte« von 1976 – und die ähnliche, jedoch mit anderen Begriffen geführte Debatte über das, was den Staat – oder die Gesellschaft – zusammenhält, in den neunziger Jahren.

## I. Die »Grundwertedebatte« der siebziger Jahre

Am 10. Dezember 1970 nahmen der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof Dietzfelbinger, und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Döpfner, in einer Schrift »Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung« Stellung zur Diskussion über die Reform des Eherechts und des Strafrechts.<sup>1</sup> Sie baten die Öffentlichkeit, die von Christen beider Konfessionen geäußerten Sorgen bei den Beratungen gebührend zu berücksichtigen. Der Punkt der Kontroverse ist damals, zu Beginn einer jahrelangen Auseinandersetzung, genau bezeichnet: es geht nicht darum, »in der staatlichen Gesetzgebung spezifische Moralvorstellungen von Religionen oder Weltanschauungen rechtlich zu fixieren«. Es gelte vielmehr »den sittlichen Wertvorstellungen *von allgemeiner Gültigkeit*« (Hervorhebung von mir) Gehör zu verschaffen. Verzichte man auf diesen Grundbestand an sittlichen Normen, so seien schwerwiegende Folgen zu erwarten. Letztlich laufe ein solcher Verzicht auf eine Selbsterstörung von Staat und Gesellschaft hinaus.<sup>2</sup>

In den folgenden Jahren verschärfte sich die Diskussion mit dem Fortschreiten der von der Bundesregierung und der sozialliberalen Koalition in Gang gebrachten Gesetzesreformen. Neuralgische Punkte waren Jugendschutz und Pornographie, die Reform des Eherechts und endlich die Änderung des § 218. 1976 nahmen die Auseinandersetzungen grundsätzlichen Charakter an. Am 7. Mai 1976 veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz ihr Wort »Gesell-

<sup>1</sup> Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung, 1970.

<sup>2</sup> Ebd., Vorwort.



schaftliche Grundwerte und menschliches Glück«; am 22. Mai folgte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken mit seiner Politischen Erklärung zur Bundestagswahl. In beiden Äußerungen wird festgestellt, das Wertbewußtsein in der Bundesrepublik sei im Schwinden. Das rief die Politiker auf den Plan, die nun ihrerseits begannen, ihre Grundsatzpositionen (und die ihrer Parteien) darzulegen: so vor allem Helmut Schmidt für die SPD, Helmut Kohl für die CDU/CSU und Werner Maihofer für die FDP. Das Thema schlug Wellen im Wahlkampf 1976, doch hörte die Diskussion nach dem Wahltag am 3. Oktober keineswegs auf.

Der zentrale Punkt dieser ersten Grundwertedebatte betraf die Herkunft der Werte und die Verantwortung für sie. Gehörten sie zum Staat – oder bildeten sie sich in der Gesellschaft? War der demokratische und soziale Rechtsstaat selbst wertbezogen – oder war er nur ein formales Gehäuse, um Werte, die sich »draußen«, in der Gesellschaft gebildet hatten, aufzunehmen? War er Wertgestalter, zumindest Mitgestalter – oder nur Wert-Notar? Kaum jemand bestritt, daß eine Gemeinschaft von Menschen verbindender Grundüberzeugungen bedurfte. Streitig war aber, wo diese Werte herkamen, wo sie ihren Legitimationsgrund hatten. Die Zuständigkeit wurde in der Diskussion zwischen »Staat« und »Gesellschaft« hin- und hergeschoben. Manchmal glich das einem Schwarzer-Peter-Spiel. Sagten die einen, der Staat habe die Grundwerte zu schützen, er sei für ihren Bestand verantwortlich, so erwiderten die andern, der Staat könne nur schützen, was sich in der Gesellschaft an konkreten Wertvorstellungen gebildet habe; gegen ein Absinken des moralischen Pegelstandes sei er machtlos, ja er dürfe gar nicht eingreifen, weil er sonst Gefahr laufe, seinen freiheitlichen Charakter zu verlieren. Beharrten die einen auf einer Wertordnung, die dem Staat vor- und aufgegeben sei, so appellierten die anderen an die Werte-Verteidiger, doch erst in der Gesellschaft durchzusetzen, was sie vom Staat beanspruchten. Der Staat solle kein Büttel sein, er solle nicht erzwingen wollen, was die Gesellschaft in »Selbstregulierung« nicht mehr zuwege bringt – das war ein breiter Meinungsstrom in der damaligen Diskussion. Zugrunde lag die Vorstellung eines Staates, der nur subsidiär eingreift, wenn die inneren Steuerungen der Gesellschaft versagen, der sich aber in Fragen der Werte, der Weltanschauung, des Lebenssinns bewußt zurückhält.

Nun ist kein Zweifel, daß der moderne Staat ein religiös und weltanschaulich neutraler Staat ist. Er kann kein geschlossenes Wert-

system, sei es von Kirchen oder Weltanschauungen, rechtsverbindlich machen. Denn er ist ein säkularer Staat, er hat, theologisch gesprochen, keinen Schlüssel zum jenseitigen Heil. *Civitas non est dux ad caelestia*, der Staat ist kein Führer zum Himmel – so hat es ein Papst, Leo XIII., formuliert. Und ebenso ist klar, daß dieser moderne säkulare Staat, eben weil er kein moralischer Zwingherr ist, auf das sittliche Bewußtsein seiner Bürger angewiesen, ja von ihm abhängig ist. Ist es zerstört, so können Gesetze es kaum neu erschaffen. Daß in einem Staat Werte gelten, setzt einen freien Konsens in einer offenen Gesellschaft voraus. Ohne Wertengagement des einzelnen keine objektivierbare öffentliche Moral.

Heißt das aber – und das ist die entscheidende Frage –, daß zwischen dem Ethos der Gesellschaft und dem Recht des Staates nur eine äußere Beziehung waltet: hier die frei sich bildenden Werte – dort ihre rechtliche Rezeption und Absicherung? Ist der Staat, anders gefragt, nur eine Hohlform, in die sich, je nach Zeitumständen, unterschiedliche, im Zweifel kontroverse Werte der Gesellschaft »einlagern«? Man könnte es denken, wenn man in Helmut Schmidts Rede vor der Katholischen Akademie in Hamburg am 23. Mai 1976 den Satz liest: »Nur das, was in der Gesellschaft an ethischen Grundhaltungen tatsächlich vorhanden ist, kann in den Rechtssetzungsprozeß eingehen, kann als Recht ausgeformt werden.«<sup>3</sup> Aber dieser Satz ruft sofort die Gegenfrage hervor: Ist nicht auch das ausgeformte Recht, ist nicht vor allem die Verfassung als Grundwille der Gesellschaft ein orientierendes Datum für den Prozeß der Wertbildung in der Gesellschaft?

Spätestens an dieser Stelle zeigte sich, daß das der Diskussion zugrunde liegende Modell des Gegenübers von Staat und Gesellschaft zu einfach war: Es verzerrte die Proportionen des Problems. Der Staat erschien in dieser Perspektive als bescheidener Signatar einer werteschaaffenden Gesellschaft, als ein Gebilde, das zur Kenntnis nimmt, ausformt, sichert, was ihm »von draußen« zugereicht wird. Umgekehrt ist die Gesellschaft ein fast autonomer Raum der Diskussion, ein Testfeld, in dem Werte entwickelt werden, eine schöpferische Werkstatt von Ideen und Lebenshaltungen. Kein Wunder, daß sie bezüglich der Normen, die sich im öffentlichen Leben Gültigkeit verschaffen, gegenüber dem Staat in der Vorhand ist.

<sup>3</sup> Helmut Schmidt, *Ethos und Recht in Staat und Gesellschaft*, in: Günter Gorschenek (Hg.), *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, 1977, S. 13–28 (22).

Wie sieht aber die Wirklichkeit aus? Man kann drei Einwände gegen das Modell erheben, das der Grundwertedebatte von 1976 zugrundelag. Sie betreffen 1. den Staat, 2. die Gesellschaft, 3. einen wesentlichen, hier in Rede stehenden Bereich der Gesellschaft – die Kirche.

1. Was den Staat betrifft, so wird hier ein Bild beschworen, das der modernen Realität kaum mehr entspricht – nämlich das Staatsbild des frühliberalen Nicht-Interventionsstaates. Dieser Staat beschränkte sich in der Tat – zumindest in den Lehrbüchern des Staatsrechts – auf öffentliche Sicherheit, gute Münze, solide Verkehrsbedingungen und ließ im übrigen den Bürger in seinen für privat erklärten religiösen und anderen Meinungen ungeschoren. Dazu genügte es, daß der Staat in den als autonom, ja autark erklärten Freiraum des Bürgers (und der Gesellschaft) nicht eingriff – oder doch nur unter genau fixierten berechenbaren Bedingungen. So war staatliches Handeln an enge Rechtsschranken gebunden, Initiative und Aktivität lagen bei der »Gesellschaft« – ganz im Sinne jener Kaufleute, die zum Landesfürsten sagten: »Sire, schlagen Sie gutes Geld, sorgen Sie für Sicherheit auf den Straßen – und im übrigen lassen Sie uns machen.« Oder um einen führenden Staatslehrer des Liberalismus, Bluntschli, zu zitieren, der die Konsequenz dieses Staatsgedankens für den geistigen Bereich gezogen hat: »[...] die beiden entscheidenden Mächte, welche das sittliche Leben bestimmen und bedingen, der göttliche Geist und der individuelle Menschengeist, sind außerhalb des Staatsbereichs. Das Reich der Sittlichkeit ist viel umfassender als das Reich des Staates. Wenn der Staat dasselbe beherrschen will, so überschreitet er die Schranken, die ihm gesetzt sind und wirkt schädlich für die Sittlichkeit.«<sup>4</sup>

So berechtigt diese Warnungen im Licht späterer Entwicklungen sind, so wenig kann man an der Tatsache vorübergehen, daß der hier skizzierte frühliberale Nicht-Interventionsstaat nicht mehr der heutige Staat ist. Auch nicht mehr der heutige Rechts- und Verfassungsstaat, die heutige parlamentarische Demokratie! Oder will man den heutigen Staat, einen Staat der immer noch wachsenden Aufgaben, mit jener vergleichsweise freundlichen Frühform des modernen Leviathan gleichsetzen – den heutigen Staat, der in einem früher unvorstellbaren Maß als Lenker, Schlichter, Umverteiler des sozialen Lebens auftritt, der erzieht, fördert, subventioniert, stabilisiert, aus-

<sup>4</sup> J. C. Bluntschli, Allgemeine Staatslehre, <sup>5</sup>1875, S. 359.



gleicht und mit dem Bürger – ganz außerhalb altmodisch-berechenbarer »Eingriffe« – in einer Unzahl subtiler Formen des Planens und Vorsorgens, der Angebote und Abrufe, der Wenn-dann- und do-ut-des-Geschäfte Umgang pflegt? Kann man sich wirklich vorstellen, daß dieser Staat keine andere Schranke kennt als die der Freiheit des Bürgers (wo er eingreift) oder der Gleichheit (wo er fördert)? Gibt es für ihn keine Wertbindung in den weiten Bereichen, wo er diffusen Einfluß ausübt und wo heute seine eigentlichen, schwer überschaubaren Wirkungen liegen, tappt er da wirklich wertblind einher, ein riesiger Golem mit tönernen Füßen?

2. Der zweite Einwand bezieht sich auf die »Gesellschaft«. Sie wurde in der damaligen Wertediskussion ebensooft in einer frühliberalen Perspektive gesehen – und mißverstanden – wie der heutige Staat. Unterschätzte man auf der einen Seite den Staat, so überschätzte man auf der anderen Seite die Gesellschaft – so als sei diese noch jener stabile Binnenraum, in dem sich Anschauungen, Lebensweisen, »Sitten« im älteren Sinn des Wortes zu festen, das öffentliche Leben leitenden Werten formten – zu jenem Moralischen also, das sich nach altem Spruch »von selbst versteht«. In der Tat war dies die Leistung der älteren Gesellschaft. Sie war noch kein System der Bedürfnisse, sondern eine konkrete Lebensordnung, eine *societas civilis* in der Sprache der älteren Politik. Daher konnte der Rechtsstaat des 19. Jahrhunderts sich in noch relativ weitem Umfang auf einheitliche sittliche Auffassungen in dieser Gesellschaft berufen – die meisten inneren Direktiven des »Öffentlichen«, die meisten in Generalklauseln verwahrten sittlichen Indices stammen aus dieser Überlieferung. Der im Rechtsstaat gewonnenen Freiheit des Bürgers entsprach im übrigen ein strenges inneres Pflicht- und Erziehungsethos. Wer die großen Denker der liberalen Tradition liest, entdeckt staunend, wie weit sie vom Geist einer »permissive society« entfernt sind; oft muten Locke, Kant und selbst Mill dem einzelnen mehr zu als Prediger heutiger Kirchen.

Doch diese pflichtenethisch gebundene ältere Gesellschaft können wir heute nicht mehr ohne weiteres voraussetzen. Längst sind die Voraussetzungen ihrer früheren Homogenität entfallen. Nicht nur daß Konfessionen und Weltanschauungen in einer auf Dauer gestellten Pluralität zusammenleben, auch die Mobilität im Ganzen der Gesellschaft hat unvergleichlich zugenommen, Aufstieg ist in weit höherem Maße möglich als früher, Lebensformen, Berufe, Tätigkeiten sind stärker austauschbar. Hinzu kommt die Verstärkung



der Kommunikation, die raschere Abnützung von Lebensweisen und Gewohnheiten, die Mühsal, Beständiges zu entwickeln unter den Bedingungen von Fortschritt, Wachstum, rascherem Lebenstempo in allen Bereichen. Kurz, wenn die Last des Staates, Werte zu bewahren, nicht gering ist, so ist die Schwierigkeit der Gesellschaft, Werte zu entwickeln, nicht geringer. Und es wäre eine Selbsttäuschung, zu glauben, die relativ flüchtigen Signale, die von Meinungen, Moden, Strömungen in der Gesellschaft ausgehen, könnten das Wertbewußtsein der Öffentlichkeit dauerhafter orientieren als die staatliche Rechtsordnung.

3. So zog man sich denn in der Grundwertedebatte der siebziger Jahre vom weiten und vagen Begriff der »Gesellschaft« auf den konkreteren der Kirche zurück – in der Hoffnung, damit innerhalb der Gesellschaft eine institutionelle Größe zu finden, die der Wertkreation, der Sinnstiftung fähig ist. Hierin herrschte unter den Diskutanten eine erstaunliche und schon fast beunruhigende Übereinstimmung. So sprach Helmut Schmidt den Kirchen eine »tragende Funktion«<sup>5</sup> für die Vermittlung und das Lebendighalten der Grundwerte und sittlichen Grundhaltungen zu; für Werner Maihofer waren sie gar »Garanten der Moralität« und der »Solidarität einer Gesellschaft«, während Helmut Kohl vorsichtiger von Ordnungsmächten sprach, die »in einer säkularisierten Welt die Frage nach einer die Gesellschaft übersteigenden Wirklichkeit, nach einer letzten Sinngebung der menschlichen Existenz offenhalten«.<sup>6</sup> Es war nicht zu bestreiten, daß die Kirchen und die Christen in der Diskussion über die Grundwerte in besonderem Maße gefordert waren; aber waren sie es allein? Es war auch richtig, daß man von ihnen, über den eigenen Verantwortungsbereich hinaus, eine Anwaltschaft für den Menschen (und nicht nur für den Christen, Katholiken oder Protestanten) erwartete – aber war das ein Alibi für andere gesellschaftliche Gruppen oder für den Staat? Unmöglich konnte von den Kirchen erwartet werden, daß sie religiöse Normen in der Gesamtgesellschaft durchzusetzen in der Lage waren – wer das meinte, erwartete von ihnen Dinge, für die die Macht mittelalterlicher Theokratie kaum ausgereicht hätte. Noch weniger aber konnte von ihnen erwartet werden, daß sie zu funktionalen Dienstleistungsbetrieben der »Sinnvermittlung« in einer sinnarmen Zeit und Gesellschaft

<sup>5</sup> Schmidt, a. a. O., (wie Anm. 3), S. 24.

<sup>6</sup> Gorschenek (wie Anm. 3), S. 52 ff., 88 ff.

würden – damit wäre ihre Aufgabe rationalistisch eingeschränkt, ihre Stellung gegenüber Staat und Gesellschaft verkannt worden.

So endete die erste Grundwertedebatte ohne konkretes Ergebnis.

Immerhin, die Strukturen der Diskussion, die Muster, nach denen der Diskurs ablief, wurden sichtbar. Die Aufgabe der Wertbegründung des öffentlichen Zusammenlebens wurde abwechselnd dem Staat, der Gesellschaft, den Kirchen zugeschoben – mit der stillschweigenden oder laut geäußerten Begründung, man selbst sei nicht zuständig, die anderen täten aber leider zu wenig. Das konnte natürlich nur eine taktische Lage in einem unabgeschlossenen Prozeß der Meinungsbildung sein. Wertbegründung – oder sagen wir schlichter: die Sorge für ein vernünftiges, sinnvolles Leben und Zusammenleben – ist ja eine Aufgabe aller Bürger. Sie kann nur durch gemeinsame Anstrengung gemeistert werden – nicht durch Spezialzuweisungen, Inkompetenzerklärungen und Alibis. Mögen Bürger, Politiker, Christen in den pragmatischen Geschäften des Alltags zu Recht verschiedene Wege gehen: in den hier gestellten Grundfragen stehen alle gemeinsam vor der gleichen Aufgabe. Daher kann die Antwort auf die Frage: Werte – wessen Sache? nur lauten: Werte sind die Sache aller. In der Grundwertedebatte – soviel war 1978 deutlich – ging es nicht, zumindest nicht nur, um ein *Tua res agitur*, sondern um ein *Nostra res agitur*.

## II. Die Neunzigerjahre – Kontinuitäten und Unterschiede

Auch in den Neunzigerjahren wurde heftig über Werte, Rechte, Normen gestritten. Zugleich weitete der Diskurs sich aus: zu den Politikern, Juristen, Kirchenleuten kamen die Historiker, Sozialwissenschaftler, Volkswirte und Ethiker hinzu. Vier Stichworte mögen die veränderte Situation in Deutschland andeuten: 1. Wertewandel, 2. Globalisierung, 3. die neue Lage der Kirchen nach der Vereinigung, 4. der Ruf nach einer politischen Ethik.

1. Was den Wertewandel angeht, so ist er ein Geschehen, das seit den sechziger Jahren in vielen Ländern zu beobachten ist. Er hat jedoch erst allmählich genauere Beachtung und wissenschaftliche Untersuchung erfahren. Nirgends stehen sich daher Vorurteile, pauschale Ansichten und empirisch geprüfte Tatbestände so unvermittelt gegenüber wie bei diesem Wort. Als Kern der Beobachtungen

stellen sich zwei soziale Trends heraus: in den entwickelten Industriegesellschaften bewegen sich seit den sechziger Jahren die Generationen stärker auseinander als in früheren Jahren, ja Jahrzehnten – nirgends übrigens so stark wie in der Bundesrepublik Deutschland, wo die statistisch meßbaren Einstellungen zu erzieherischen, sozialen, politischen Fragen, zur Sexualethik und zur Religion deutliche, oft extreme Unterschiede zwischen Alt und Jung erkennen lassen (den Gegenpol relativ großer Homogenität der Generationen bilden die Vereinigten Staaten!). Der zweite Trend ist ein Wandel in der Sache selbst: neben den alten Pflicht- und Akzeptanzwerten treten Werte der Persönlichkeitsentfaltung, die Selbstverwirklichung stärker hervor. Die früher vorherrschenden sozialen Einstellungen verschwinden zwar nicht; sie werden aber ergänzt und oft überlagert von dem, was man heute – oft mit vorwurfsvollem Ton – Individualismus, Individualisierung nennt. Der Vorgang hat viele Seiten, positive und negative; bei ganz jungen Menschen ist er vielfach begleitet von erhöhter Mobilität und Risikobereitschaft, von aktivem Realismus und unternehmerischem Sinn. Lust und Pflicht werden nicht mehr pathetisch gegeneinander gestellt. Man betont die Eigenverantwortung, die Selbständigkeit. Das geht freilich oft genug Hand in Hand mit der Unlust, sich in Organisationen und kollektiv bestimmte Handlungsmuster einzufügen. Mobile Ubiquität tritt an die Stelle regelhafter Verfügbarkeit »vor Ort«, »Zeitsouveränität« – ein magisches Wort! – gilt höher als die pünktliche Verpflichtung zu Arbeit, Präsenz, Partizipation. Alle Organisationen, alle kollektiv organisierten Sicherungssysteme wissen davon ein Lied zu singen – von Kirchen und Parteien bis zu Gewerkschaften, Verbänden, Sportvereinen, Krankenkassen. Alle leiden unter Mitgliederschwund, alle müssen das früher selbstverständliche Dabeisein und Dazugehören neu begründen, alle müssen werben für etwas, in das man noch vor wenigen Jahren einfach hineinwuchs, ja hineingeboren wurde: ein neuer Tatbestand, auf den die Institutionen noch keine angemessene Antwort gefunden haben.

2. Nicht minder stark verändert die Globalisierung unser Sozial- und Wertesystem. Auch sie hat positive und negative Züge und entzieht sich einer pauschalen Beurteilung oder Verurteilung. Ohne die mediale Überwindung der Grenzen (schon seit den sechziger Jahren!) hätten die totalitären Regime unseres Jahrhunderts möglicherweise wesentlich länger überlebt – der Aufstand auf der Danziger Werft 1980 wäre ohne das Fernsehen ein Ereignis ohne Folgen geblieben.



Ohne die bildliche Allgegenwart des Elends und der Unterdrückung in der Welt hätten sich nie effektive Systeme kollektiver Sicherheit, Formen der Entwicklungshilfe und Entwicklungszusammenarbeit entwickelt. Die weltweite Wirtschafts- und Handelsfreiheit hat ohne Zweifel dazu beigetragen, daß in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kollektive Hungerkatastrophen – trotz gewaltiger, immer noch ansteigender Bevölkerungsvermehrung – selten geworden sind. Auch eine weltweite Menschenrechtspolitik wäre schwerlich vorstellbar ohne den Areopag der Vereinten Nationen und ohne die Wirkungen einer globalen öffentlichen Meinung. Doch ebenso sicher ist, daß die Globalisierung neben nützlichem Wettbewerb auch ruinöse Konkurrenz bewirkt hat, daß es rund um unseren Planeten Globalisierungsgewinner und Globalisierungsverlierer gibt. Zu den letzten gehören, sehr pauschal gerechnet: die nicht-angelsächsischen Sprachen und Kulturen; die nicht weltweit vernetzten nationalen Ökonomien; der Sozialstaat, der mit seinen Standards – bisher wenigstens – auf ein nationalstaatliches Gehäuse angewiesen ist, da es ein internationales Sozialrecht erst in Ansätzen gibt. Noch ist es keineswegs ausgemacht, ja eher unwahrscheinlich, daß der entwickelte Sozialstaat durch Formen einer aktiven Bürgergesellschaft abgelöst und ersetzt werden kann. Richard Münch hat Entwicklung und Zukunftsperspektiven der Globalisierung wie folgt gekennzeichnet: »Der globale Wettbewerb bricht den nationalen Wohlfahrtsverbund auf und reißt einen Graben auf [...] In der Situation zerrissener Solidarität stemmen sich nationalistische Gegenbewegungen gegen den Trend zu europäischer und weltweiter Vergesellschaftung. Die Verlierer des Solidaritätswandels bilden ein breiter werdendes Rekrutierungspotential für diese Bewegungen [...] Die globale Arbeitsteilung ist die letzte Stufe dieses Entwicklungsprozesses, auf der die diffuse mechanische Solidarität der Nationalstaaten zum Anachronismus wird und von der vielschichtigeren und spezifischeren Solidarität weltweit vernetzter Individuen verdrängt wird. Die mechanische Solidarität der Nationalstaaten beruht auf einem starken Gefühl der Zusammengehörigkeit von relativ Gleichen, die organische Solidarität der Weltgesellschaft wird sich stattdessen auf das Bewußtsein der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen Ungleichen, auf spezifische und punktuelle Vergemeinschaftung durch Zusammenarbeit an gemeinsamen Projekten und auf lose verknüpfte Netzwerke stützen [...] Die in der Umbruchphase auftretenden Krisen können nur in dem Maße überwunden werden, in dem es gelingt, die globalen Beziehungen



auf neue rechtliche und moralische Grundlagen zu stellen. Es bedarf eines Wertewandels, der an die Stelle der konkreten, inhaltlich bestimmten Gerechtigkeit des Teilens zwischen Gleichen die abstrakte und formale Gerechtigkeit zwischen Ungleichen setzt. Diese Aufgabe übernimmt das Konzept der Gerechtigkeit als Fairness.«<sup>7</sup>

3. Wertewandel und Globalisierung wirken heute massiv auch auf die Kirchen ein. Insofern befinden sich diese gegenwärtig in einer anderen, schwierigeren Lage als in den siebziger Jahren, als sie die erste Grundwertedebatte in der Bundesrepublik Deutschland mit ihren Stellungnahmen noch weithin beherrschten. Sowohl in Ost- wie in Westdeutschland zeigt sich heute – verglichen mit den ersten beiden Jahrzehnten nach dem Krieg – ein deutlicher Vitalitätsverlust der Kirchen, eine Krise vor allem in der Tradierung des Glaubens und der religiösen Gewohnheiten. Verändert haben sich nicht so sehr die formalen Schemata der Kirchenzugehörigkeit, auch nicht die rechtliche Stellung der Kirchen, auch nicht die öffentlichen Erwartungen an sie (die vielfach höher sind als früher!) – verändert haben sich vielmehr Zahl, Entschiedenheit, Engagement und öffentliche Präsenz der Gläubigen. Die Gottesdienstgemeinden in der Bundesrepublik Deutschland sind durch erhebliche Überalterung gekennzeichnet. Lediglich 25 % der Jugendlichen erfahren den Glauben als vitale Kraft. Auch aus der Familie verschwinden die religiösen Traditionen, so das tägliche Tischgebet und das Kreuzzeichen. Immer weniger Eltern wirken positiv und aus eigener Überzeugung an der religiösen Erziehung ihrer Kinder mit. Nur 15 % aller befragten Bundesbürger sehen in der religiösen Erziehung der Kinder ein vorrangiges Erziehungsziel. Noch niedriger liegt die Zahl bei der erziehenden Elterngeneration: Nur 10 % der 25- bis 44jährigen sehen in der Hinführung zum Glauben eine Erziehungsaufgabe für sich selbst. So wundert es nicht, daß 41 % der heute unter 30jährigen angeben, in einem faktisch areligiösen Elternhaus aufgewachsen zu sein. Immer mehr junge Menschen wachsen ohne Berührung mit Werten des Glaubens, religiösen Traditionen und einem auch nur bescheidenen religiösen Grundwissen heran.

Die Tradierungskrise des Glaubens drückt sich besonders scharf im Verhältnis von Eltern und Kindern in der Bundesrepublik aus. Darauf hat schon die internationale Wertestudie von 1981 aufmerk-

<sup>7</sup> Richard Münch, Wie verändert die Globalisierung unser Sozial- und Wertesystem?, in: Zeitschrift zur politischen Bildung – Eichholz Brief 3/98, S. 17–24 (19, 21).

sam gemacht. Das überraschende Ergebnis war, daß in der (alten) Bundesrepublik Deutschland im Ländervergleich die Übereinstimmung der Jugendlichen mit den Eltern am geringsten ausfällt. Die heutigen Zahlen (1998) verschärfen noch das Bild. Übereinstimmung in der Einstellung zur Religion äußern 39 % der Jugendlichen der Bundesrepublik gegenüber 69 % der Jugendlichen in den USA, bei der Einstellung zur Sexualität sinkt diese Zahl auf 14 % bei den Jugendlichen in der Bundesrepublik gegenüber 43 % bei den Jugendlichen in den USA, in der Einstellung zur Moral insgesamt stimmten 77 % der Jugendlichen in den USA mit den Eltern überein gegenüber 38 % der Jugendlichen in der Bundesrepublik. Soziologisch ergibt sich mithin, daß in der Bundesrepublik Deutschland wesentlich stärker als in den USA die Generationen auseinanderstreben und sich nicht mehr in zentralen Wertvorstellungen treffen.

Diese Tendenz dürfte sich in den nächsten Jahren noch verstärken. Das hat auch politische Gründe. Die Wiedervereinigung der getrennten Teile Deutschlands im Jahr 1990 hat ja nicht nur die politische Landkarte verändert. Auch die religiösen Verhältnisse sind nicht mehr die gleichen wie früher. Deutschland werde künftig protestantischer, nördlicher, östlicher sein – so prophezeite 1990 Volker Rühe, damals Generalsekretär der CDU. Auf den ersten Blick hatte er recht: War das Verhältnis von Katholiken und Protestanten in der alten Bundesrepublik nahezu ausgeglichen (26 zu 25 Mio), so wies das wiedervereinigte Deutschland eine protestantische Mehrheit von rund drei Millionen auf. Doch viel wichtiger war, daß mit der Wiedervereinigung die Zahl der Konfessionslosen in Deutschland deutlich zunahm; in Ostdeutschland ist sie heute höher als die der christlichen Konfessionen. So veränderte der Einigungsprozeß die überlieferten Grundlagen des Staat-Kirche-Verhältnisses: zum ersten Mal in der deutschen Geschichte seit der Christianisierung sind in einem Drittel Deutschlands die Ungetauften gegenüber den Getauften in der Mehrheit. Die überlieferte christliche Kultur ist im Gebiet der einstigen DDR nur noch in Restbeständen vorhanden; christliche Erziehung und Bildung muß »vom Nullpunkt« her ansetzen. Das verbindet sich mit einer religiösen Lage im Westen, die gleichfalls seit mehr als zwanzig Jahren durch einen Säkularisierungsschub, durch Glaubensschwund und Kirchenferne gekennzeichnet ist.

4. Es wundert nicht, daß sich in den letzten Jahren in den Diskurs über Werte und Normen eine alt-neue Stimme eingemischt hat: die Ethik. Darin zeigt sich ein prinzipieller Wandel an. Waren die

»Ethics« als philosophische Disziplin in nachkantischer Zeit nur in den angelsächsischen Ländern erhalten geblieben, so sind sie heute im Begriff, auf den Kontinent zurückzukehren. Ethik = praktische Philosophie ist heute wieder eine gesuchte und geschätzte philosophische Disziplin. Sie kann mit breitem öffentlichem Interesse rechnen. Ethikkommissionen überall; neue Lehrstühle für Wirtschafts-, Sozial-, Umwelt-, Bioethik in einer Zeit allgemeinen Stellenabbaus: die Nachfrage nach ethischer Orientierung wächst, und sie wächst gerade dort, wo die geistige Bewältigung der Probleme mit der Dynamik technisch-ökonomischer Veränderung, mit Wertewandel und Globalisierung nicht Schritt gehalten hat. Welch ein Unterschied zu der Zeit, in der praktische Philosophie an den deutschen Universitäten kaum existierte (oder in die Wirtschafts- und Staatswissenschaften abgedrängt war)! Schellers Versuch der Neubegründung einer absoluten Ethik materialer Art blieb von begrenzter Wirkung. Wittgenstein und Heidegger verbannten die Ethik aus dem Zentrum der Philosophie. Heute dagegen sind Ethiker wie Ludger Honnefelder und Vittorio Hösle davon überzeugt, daß die praktische Philosophie im nächsten Jahrhundert Hochkonjunktur haben werde. Voraussetzung ist freilich, daß sie über die Kasuistik der Ethikkommissionen hinauswächst und das Moralprinzip philosophisch neubegründet.

### III. Wertkonsens als Werk der Freiheit

Wie könnte eine ins Ethische erweiterte Neuaufnahme der Grundwertedebatte aussehen? Sie müßte neben den alten Partnern – Staat, Gesellschaft, Kirchen – stärker die Wissenschaften ins Spiel bringen, und zwar in einem Spannungsbogen, der von den normativen Disziplinen (Theologie, praktische Philosophie, Recht) bis zu den empirischen Gegenpositionen (Geschichts- und Sozialwissenschaften) reicht. Die Überschneidungsbereiche von Wirklichkeit und Norm müßten thematisiert werden. Ethische Impulse und Momente in Recht und Wirtschaft bedürften einer verlässlichen wirklichkeitswissenschaftlichen Interpretation. Vor allem müßte ein neues Verständnis dafür geweckt werden, daß unsere Verfassung, das fünfzigjährige Grundgesetz, ein Stück allgemeiner Ethik einschließt: jene Wahrheiten und Maximen des vernünftigen Zusammenlebens, welche die amerikanische Verfassung »self-evident« nennt.

Es ist in jüngster Zeit oft daran erinnert worden, unter welchen



Umständen dies geschah und welcher politische Grundwille darin wirksam war. Man wollte, indem man Freiheit und Menschenwürde auf den Schild erhob, dem neuen Staat ein positives Ziel setzen – in Abhebung vom Totalitarismus brauner wie roter Herrschaftssysteme. Man wollte sich aber auch abheben von einem positivistischen und formalistischen Verständnis der Demokratie, wie es in der Weimarer Zeit vorgeherrscht hatte. War Demokratie damals ein bloßes Datum, jederzeit aufhebbar durch den Willensakt des souveränen Volkes, so gehört sie für das Grundgesetz zu den grundlegenden Normen, die der Änderung durch den Verfassungsgesetzgeber entzogen sind. Weil dem Grundgesetz ein materialer Begriff von Demokratie zugrundeliegt, kann es auch als Schranke gegen antidemokratische Betätigung wirksam werden. Die Wendung zur »wehrhaften Demokratie«, von der man gesagt hat, daß sie sich freiwillig und bewußt des »Rechts auf Selbstmord« begeben, ist untrennbar verbunden mit der Wendung zu einem inhaltlich bestimmten Demokratiebegriff. Und diese Entscheidung fällt intra constitutionem – sie ist kein Appell an Werte jenseits der Verfassung, sondern ein Stück konkreter Wertausfüllung eines Rechtsbegriffs.

Ist dies alles naturrechtlicher Überschwang der Stunde Null gewesen? Gilt es nicht mehr in pragmatischen und saturierten Zeiten? Seit vielen Jahren erleben wir, wie der in der Verfassung umschriebene ethische Grundkonsens der Nation schwächer wird – wie die Verfassung selbst an leitender, integrierender Kraft verliert. Einerseits durch Unterforderung: Die 1949 geschichtsmächtig durchgesetzte Blanko-Rezeption ethischer Grundnormen – deutlich vor allem in der Nennung des Sittengesetzes in Art. 2 I GG – stößt auf Verlegenheiten; man kann wohl kaum sagen, daß sie von der Rechtsprechung weiter entfaltet worden wäre. Verfassungsimmanente Bestimmungen wie die aller staatlichen Gewalt vorausliegende Menschenwürde werden zu Einbruchsstellen von Naturrecht für Grenz- und Notfälle zurückinterpretiert, wo es doch gälte, sie im Verfassungsalltag ohne Pathos, aber auch ohne falsche Wertprüderie wirksam zu machen. Andererseits gibt es auch Überforderungen der Verfassung, Ontologisierung, ja Theologisierung von Verfassungsbestimmungen; dann wird die Verfassung zum großen »Weltenei« (Ernst Forsthoff), zum universellen Versprechen, zum beliebig zu detaillierenden Anwendungskatalog – ein ähnliches Mißverständnis, nur mit anderen Vorzeichen. Ob nicht gerade das Vordringen von Interpretationsmustern der kritischen Theorie oder des Positivismus mit jenem Ausfall adä-



quater Interpretation zusammenhängt? Ob sich darin nicht, ähnlich wie in unseren Schulen und Hochschulen, Versäumnisse spiegeln, allzulanges Festhalten am scheinbar Selbstverständlichen, in Wahrheit längst Problematisierten, Unfähigkeit, den ethischen Grundkonsens zeitgerecht zu thematisieren?

Hier liegen wesentliche Aufgaben für die nächsten Jahre vor uns. Verfassungsethik kann sich nur aus konkretem Verfassungsverständnis entwickeln. Werden die ethischen Elemente der Verfassung nicht thematisiert und wie Verlegenheiten umgangen, so kann die Verfassung ihre Kraft zur Homogenisierung nicht entfalten. Sie kann der pluralistischen Gesellschaft keine Basis anbieten. Im Ernstfall verfällt sie. Denn »was nicht mehr begriffen werden kann, ist nicht mehr«.<sup>8</sup> Es kommt daher alles darauf an, die Verfassung als geschichtlichen Grundwillen unseres Volkes den Bürgern und besonders der Jugend begreiflich zu machen – jene »Entschlossenheit zur Freiheit«, die den Wertkonsens begründet und in der alle sekundären Konflikte ihre Lösung finden können.

Eine solche Verlebendigung der Verfassung und ihrer ethischen Kräfte stößt heute auf eine doppelte Schwierigkeit. Einmal erlebt der Bürger stetig, wie die Politik vor Partikularkräften – Verbänden, Tarifparteien, Aktionsgruppen – in eine quasi-notarielle Rolle zurückweicht. Wie soll der integrierende, das Ganze repräsentierende Charakter der Verfassung verdeutlicht werden, wenn die Alltagspolitik ihn oft so augenscheinlich verleugnet? Zum andern erlebt der Bürger umgekehrt, wie tragende Grundwerte der Verfassung in der öffentlichen Diskussion unversehens in Partikularethik von Gruppen verwandelt werden. Diese Verwandlung geschieht teils naiv und unbewußt, teils folgt sie einem strategischen Konzept. Was man gern loswerden möchte, weil es als beengend empfunden wird, erklärt man zum *bonum particulare* einer Gruppe der Gesellschaft – und hat damit die Begründung, es aus der Verfassung herauszulösen. Was man aufsprengen möchte, weil es als Ganzes Verpflichtungen mit sich bringt, verwandelt man aus einem integralen Wert in ein Bündel kontroverser Interessen – und erreicht damit das gleiche Ziel. Die Verfassung ist aber keine Bündelung subjektiver Ansprüche, sondern ihre Objektivation in einer dauerhaften rechtlichen Ord-

<sup>8</sup> G. F. W. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, *Schriften und Entwürfe* (1799–1808), *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands* (1799–1803), *Fragmente einer Reinschrift*, Düsseldorf 1998. S. 161.

nung. Verfassung ist kein Abbruchsunternehmen, und in einer »hypothetischen Zivilisation« (Robert Spaemann), in der alles denkbar ist, hat das Recht keine Stelle.

Ziehen wir ein Fazit: der Streit um die Grundwerte spielt nicht zwischen drinnen und draußen, zwischen einem der Neutralität verpflichteten Staat und einzelnen Gruppen – er spielt im Inneren der Verfassung selbst. Er ist daraus entstanden, daß Gruppen den Staat in Dienst nehmen wollen; er ist daraus entstanden, daß der Staat vielfach seine eigenen Verpflichtungen nicht mehr ernst nimmt. Es geht nicht darum, daß der Staat das Gesetz der Gesellschaft (oder der Kirche) zu vollziehen hätte; es geht auch nicht darum, daß die Gesellschaft (oder die Kirche) gewissermaßen für Ethik »abgestellt« wird; es geht darum, daß der Staat sein eigenes Gesetz vollzieht, nach dem er angetreten ist: ein religiös und weltanschaulich neutraler, aber nicht ein wertneutraler, vielmehr ein wertoffener und wertgebundener Staat zu sein.

»Der freiheitliche Staat«, so hat es Paul Kirchhoff ausgedrückt, »gewinnt somit seine tatsächliche Gestalt in der Freiheitsausübung seiner Bürger. Würden diese sich nicht erwerbswirtschaftlich betätigen, sondern dem Vorbild des Diogenes in der Tonne folgen, wäre der Finanzstaat ohne Finanzen. Würden die Menschen sich nicht für das Kind und dessen erzieherische Begleitung entscheiden, wäre der Staat ohne Zukunft. Würden die Grundrechtsberechtigten ihre Kulturfreiheit nicht ausüben, bliebe der Kulturstaat in seiner Freiheitlichkeit gedanken- und sprachlos und verlöre sein durch die Vielfalt der kulturellen Initiativen geprägtes Gesicht. Ginge kein Wähler zur Wahl, gäbe es keine Demokratie.«<sup>9</sup>

Zu Werten, Grundwerten können die konkreten Freiheiten des Bürgers nur dann werden, wenn sie sich an den Regeln des Zusammenlebens orientieren, wie sie in Verfassung und Rechtsordnung niedergelegt sind. Insofern ist die hier umrissene politische und soziale Ordnung ein Maßstab – zumindest ein Orientierungsdatum – des Freiheitsgebrauchs. Aber auch das Umgekehrte gilt: ohne tägliche Umsetzung der Freiheit, ohne das Risiko glücklicher oder verfehlter Freiheitspraxis bleibt die Wertsubstanz der Verfassung ein abstrakter Besitz ohne Wirkung für das Leben des einzelnen. Grundwerte sind

<sup>9</sup> Paul Kirchhoff, Die Verlässlichkeit einer Wertordnung als Grundlage einer freiheitlichen Demokratie, Vortrag bei der Akademie der älteren Generation in Karlsruhe am 19. Oktober 1999 (MS), 10.

nicht nur tradiertes Gut, sie sind nicht nur ein Erbe, von dem man zehrt – entscheidend ist, daß sie sich erneuern in einem Kreislauf subjektiver Aneignung und objektiver Bestätigung. Nur dann haben sie die Kraft, lebensgestaltend zu wirken.

Ein solcher Wertkonsens als Werk der Freiheit setzt freilich voraus, daß die Fülle der Alternativen, die der konkrete Freiheitsgebrauch eröffnet, auf den zentralen Grund der Freiheit bezogen bleibt. Robert Spaemann hat es so umschrieben: »Freiheit hat zwei Seiten: der ist nicht frei, der immer nur eine Sache tun darf. Der ist auch nicht frei, der alles tun darf, was er will, aber keinen Gesichtspunkt hat, sich zu einer Sache zu bestimmen. Tun können, was ich will, ist konstitutiv für Freiheit. Aber noch wichtiger ist: wollen können. Und zwar wollen können in dem genauen Sinne des: Wissen, warum ich tue, was ich tue. Wenn die Gesichtspunkte und Maßstäbe ihrerseits wieder Gegenstand einer Wahl sind, wenn das handelnde Subjekt von keinem verbindlichen Maßstab getragen ist, dann wird die Wahl blind. Aber eine blinde Wahl ist eine unfreie Wahl. Insofern eine hypothetische Zivilisation die Reproduktion verbindlicher Maßstäbe und Überzeugungen, die Reproduktion von Sinn erschwert, nimmt sie mit der einen Hand, was sie mit der anderen gibt: Freiheit. Denn Freiheit heißt: mit sich identisch sein können. Aber diese Identität kann nicht eine abstrakte, von allen Inhalten abgelöste Subjektivität sein, sie setzt vielmehr Identifikationsmöglichkeiten voraus. Und diese können nicht die Form der Hypothese, die Form des ›vielleicht‹ haben. Es gibt keine Freiheit ohne jene einsehbare und nachvollziehbare Notwendigkeit, die wir ›Sinn‹ nennen.«<sup>10</sup>

Zuletzt: welche Aufgabe bleibt den Kirchen, den einzelnen Christen? Zunächst sollten sie sich Rechenschaft darüber geben, daß sie in Dingen der Wertordnung und der Grundwerte nicht klüger sind als die nichtchristlichen Zeitgenossen; daß sie sich, wie sie, um eine redliche Analyse der sozialen und politischen Gegebenheiten bemühen müssen. Sie sollten auch der Versuchung widerstehen, spezifische Inhalte der christlichen Offenbarung in aktuelle Grundwertlücken einzusetzen. Denn in Verfassungen geht es um säkulare Werte – Werte, die sich zwar auf einem christlichen Hintergrund entwickelt haben, die aber heute prinzipiell »für alle« gelten.

Die Aufgabe, Grundwerte lebendig zu halten, sie neu zu be-

<sup>10</sup> Robert Spaemann, Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation, NZZ vom 26. 11. 1976.



gründen, kann nicht gelöst werden von einer Kirche, die sich innerhalb eines komplexen Funktionsganzen Moderne Gesellschaft als spezifische Funktion der »Sinnvermittlung« bestimmt. Kirche ist keine Nutznießerin eines Zustands gesellschaftlicher Sinnleere. Sie gedeiht nicht in Marktnischen und Begründungslücken eines noch nicht voll rationalisierten Systems. Dann wäre sie selbst nur eine Hypothese, die entbehrlich wird, sobald das Problem gesellschaftlicher Selbststabilisierung gelöst ist. Vielmehr muß die Kirche, wenn sie der Gesellschaft zu neuer Wertbegründung helfen will, Identität und Kontinuität ihres Glaubens in der Öffentlichkeit vertreten – gegen alle Versuchung, diesen Glauben auf die bequeme Rückzugslinie der »Gesellschaftsrelevanz« zu verkürzen. Nur dann kann sie deutlich machen, daß sie zu Fragen der Gesellschaft aus einem Auftrag spricht, der von der Gesellschaft nicht abgeleitet ist.

Ein zweites: Die Kirche kann Werte und Wertbegründungen im heutigen Zustand der Gesellschaft nicht in einer Form gesellschaftspraktisch durchsetzen, wie sie dies durch Jahrhunderte getan hat: nämlich in Gestalt eigener, mit Autonomie und Rechtsmacht ausgestatteter gesellschaftlicher Modelle. Dazu fehlt ihr in der modernen Gesellschaft – und gerade in einer volksgemeinschaftlichen Ordnung mit weitgehender Verflechtung von Christ und Bürger! – die äußere Möglichkeit, aber auch die innere Legitimation. Was die Kirche in die Welt hinein verkündet, was sich um diesen Kern der Verkündigung an erzieherischen, sozialen, humanen Aktivitäten kristallisiert, ist zeichenhaftes Angebot, nicht machtvoller Behauptung einer gesellschaftlichen Eigensphäre. Gerade weil christliche Forderungen der Freiheit, der Menschenwürde, der sozialen Gerechtigkeit im modernen Verfassungsstaat aufbewahrt sind (ohne sich unter säkularen Bedingungen je voll realisieren zu können), kann die Kirche darauf verzichten, sich in eine gesellschaftliche und ordnungspolitische Idealkonkurrenz auf vielen Gebieten (wie im Mittelalter und der frühen Neuzeit) einzulassen. Ihr zentraler Auftrag, Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person zu sein,<sup>11</sup> wird am besten glaubhaft gemacht werden können, wenn sie auf Hast, Wirkungsbreite um jeden Preis und gesellschaftspolitischen Aktivismus am falschen Ort verzichtet. Wichtig ist, daß der ethische Diskurs mit der Zeit ein festes Fundament erhält – ein festeres jedenfalls als

<sup>11</sup> II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute.



das heutige Programm der Einigung in Richtung des geringsten Widerstands.

Und endlich: Die Kirche und die Christen können der nach Orientierung, Werten, Lebenssinn tastenden Gesellschaft am besten dadurch ein Beispiel geben, daß sie selbst sich den Aufgaben der Zeit stellen; daß sie die konkrete Geschichte annehmen und nicht schwärmerisch aus ihr auswandern; daß sie die widerständige Welt nicht hoffnungsfroh im Feuer der Eschatologie untergehen lassen, sondern sich als »Friedensstifter«<sup>12</sup> in dem, was ist, bewähren. Realismus und Weltzuwendung sind also gefragt. Darin könnte der Dienst der Kirchen auch in gegenwärtigen und künftigen Wertdiskussionen liegen.

---

<sup>12</sup> Mt 5,9.

## Hinweise zu den Autoren

### *Eberhard Avé-Lallemant (München)*

Jahrgang 1926, PD für phänomenologische Philosophie an der Universität München, ehemaliger Mitarbeiter in der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek München. Mitglied des wissenschaftlichen Beirats der Max-Scheler-Gesellschaft. Forschungsschwerpunkte: Phänomenologische Methode, Philosophische Kosmologie, Politische Philosophie. Veröffentlichungen mit Schwerpunkt Phänomenologie und Realontologie, besonders auch zum Philosophen- und Themenkreis der ›Münchener Phänomenologie‹. Buchpublikationen: Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek (1975); (Hg. mit H. Kuhn und R. Gladiator) Die Münchener Phänomenologie (1975); (Hg. mit H. Spiegelberg) Pfänder-Studien (1982); (Hg.) Hedwig Conrad-Martius. Schriften zur Philosophie I-III (1963–65); (Hg.) Adolf Grimme. Sinn und Widersinn des Christentums (1969).

### *Christian Bermes (Trier)*

Jahrgang 1968, Wissenschaftlicher Assistent im Fach Philosophie an der Universität Trier. Geschäftsführer der Max-Scheler-Gesellschaft und des Instituts für Medien und Kultur an der Universität Trier. Forschungsschwerpunkte: Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts; Phänomenologie, Metaphysik, Sprachphilosophie, philosophische Anthropologie und Kulturphilosophie. Buchveröffentlichungen: Philosophie der Bedeutung (1997), Merleau-Ponty zur Einführung (1998); (Hg.) Sprachphilosophie (1999); (Hg. mit W. Henckmann und H. Leonardy) Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens (1998).

### *Urbano Ferrer (Murcia)*

Jahrgang 1948, Professor im Fach Moralphilosophie an der Universität Murcia (Spanien), Mitglied der Phänomenologischen Gesellschaft in Spanien. Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie, Ethik,

Analytische Philosophie, Politische Philosophie. Buchpublikationen: *Perspectivas de la acción humana* (1990); *Desarrollos de Etica fenomenológica* (1992); *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política* (1992); *Los implícitos éticos del lenguaje* (1993); *La autodeterminación y sus paradojas. Diálogo entre el pensamiento anglosajón actual y los autores clásicos* (1996); *Filosofía moral* (1997); (Hg.) *Husserl y la teleología* (1995); (Hg.) *Edith Stein* (1998).

*Manfred S. Frings (Albuquerque, New Mexico)*

Jahrgang 1925, Professor emeritus DePaul University of Chicago. Ehrenpräsident der Max-Scheler-Gesellschaft. Hrsg. der *Gesammelten Werke von Max Scheler*. Hrsg. von Schriften Martin Heideggers in der Gesamtausgabe (Parmenides, Heraklit). Forschungsschwerpunkte: Max Scheler, Vorsokratiker, Rationalismus, Idealismus. 20. Jahrhundert, Phänomenologie, Ethik, philosophische Anthropologie, Seinsphilosophie. Neuere Buchveröffentlichung: *The Mind of Max Scheler. The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works* (1997). Übersetzungen ins Chinesische, Französische, Japanische, Deutsche.

*Michael Gabel (Erfurt)*

Jahrgang 1953, wissenschaftliche Ausbildung am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt, der einzigen Hochschule für katholische Theologie in der ehemaligen DDR in staatlich unabhängiger kirchlicher Trägerschaft. Seit 1993 Verwaltung des Lehrstuhls für Fundamentalthologie und Religionswissenschaft am ehemals Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt, jetzt Theologische Fakultät Erfurt. Mitglied des wissenschaftlichen Beirats der Max-Scheler-Gesellschaft. Neben Dissertation ›Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler‹, 1991 als Bd. 61 der ›Erfurter theologischen Studien‹ erschienen, und Aufsätzen zur Phänomenologie und Religionsphilosophie Schelers weitere religionsphilosophische Studien sowie Arbeiten über den ostdeutschen Dichter Franz Fühmann.

*Wolfhart Henckmann (München)*

Jahrgang 1937, Professor für Philosophie an der Ludwig-Maximilian-Universität in München, Honorarprofessor der Shandong Teachers Universität in Jinan (VR China), Präsident der Max-Scheler-Gesellschaft. Zahlreiche Publikationen zur Phänomenologie, zur

Philosophie Max-Schelers, zur Ästhetik und Anthropologie und zur Philosophie des deutschen Idealismus. (Hg.) Hegel. Einleitung in die Ästhetik (1985), (Hg.) Jean Paul. Vorschule der Ästhetik (1990), (Hg. mit C. Bermes und H. Leonardy) Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens (1998), Max Scheler (1998).

*Eugene Kelly (New York)*

Jahrgang 1941; Professor für Philosophie am New York Institute of Technology, Old Westbury, NY (USA). Fachrichtung: deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts. Buchpublikationen: Max Scheler (1977); (Hg. mit L. Winters u. A. Viglione) Continental Philosophy and the Arts (1983); (Hg. mit L. E. Navia) The Fundamental Questions (1985); Structure and Diversity (1997). Veröffentlichungen in J. of Social Philosophy, J. of Aesthetic Education, J. of Value Inquiry, Listening. Redakteur (mit T. Kasachkoff) American Philosophical Association Newsletter on Teaching.

*Christian Krijnen (Amsterdam)*

Jahrgang 1965, Forscher an der philosophischen Fakultät der ›Vrije Universiteit Amsterdam‹ im Auftrag der ›Niederländischen Organisation für wissenschaftliche Forschung‹ (NWO), bis 1999 ebenfalls Mitarbeiter am Zentrum für Ethik der Universität Nijmegen (CEKUN). Arbeitsschwerpunkte: Erkenntnistheorie, praktische Philosophie, Kulturphilosophie, Transzendentalphilosophie. Veröffentlichungen zu: Kant, Neukantianismus, Evolutionäre Ethik, Tierrechts-Debatte, Begründungstheorie.

*Rolf Lachmann (Berlin)*

Jahrgang 1959, Privatdozent am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin. Forschungsschwerpunkte: Kulturphilosophie, Ethik, philosophische Anthropologie, Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften. Buchveröffentlichungen: Ethik und Identität. Der ethische Ansatz in der Prozeßphilosophie A. N. Whiteheads und seine Bedeutung für die gegenwärtige Ethik (1994), Medizinische Gerechtigkeit. Patientenauswahl in der Transplantationsmedizin (1997), Susanne K. Langer. Die lebendige Form menschlichen Fühlens und Verstehens (2000).



*Heinz Leonardy (Louvain-La-Neuve)*

Jahrgang 1945, Professor für Philosophie an der Université Catholique de Louvain, Vizepräsident der Max-Scheler-Gesellschaft. Ehemaliger Mitarbeiter des Husserl-Archivs zu Löwen. Forschungsschwerpunkte bilden die Phänomenologie und die Philosophie Max Schelers. Zahlreiche Publikationen zur Philosophie Schelers und zur Phänomenologie.

*Henri Leroux (Grenoble)*

Jahrgang 1928. Agrégation de philosophie. Professor an der Universität Grenoble. Centre d'Etudes sur l'Actuel et le Quotidien (Paris). Forschungsschwerpunkte: Philosophie (Phänomenologie, Kunst, Recht, Religion), Soziologie (Wissenssoziologie, Alltäglichkeit). Publikationen seit 1985: Spengler ou la fascination de la décadence; La légitimation du capitalisme selon Sombart, Scheler et Weber; Saint-Bernard au présent; Les structures mentales de l'anarchisme; Les valeurs de l'homme Weber; Bible et théisme occidental; Michel Foucault et l'Ecole de Francfort.

*Hans Maier (München)*

Jahrgang 1931, Professor für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München. Zahlreiche Veröffentlichungen über Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte, Staatskirchenpolitik, Geschichte der christlichen Parteien; u. a. Revolution und Kirche, Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1959, <sup>5</sup>1988, auch englisch und französisch); Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (1966, <sup>3</sup>1986); Kritik der politischen Theologie (1970); Demokratie in der Kirche (mit J. Ratzinger) (1970, auch engl., frz., sp., port., ital.); Kirche und Gesellschaft (1972, <sup>2</sup>1979); Stellungnahmen (1978); Worauf Frieden beruht (1981, <sup>4</sup>1985); Die Deutschen und die Freiheit (1985, <sup>2</sup>1986); Verteidigung der Politik (1990); Die christliche Zeitrechnung (1991, <sup>2</sup>1992); Nachdenken über das Christentum (1992); Das Freiheitsproblem in der deutschen Geschichte (1992); Begegnungen mit Schriftstellern (1993); Politische Religionen (1995); Eine Kultur oder viele? (1995); ›Totalitarismus‹ und ›Politische Religionen‹ (Band I 1996, Band II 1997); Wie universal sind die Menschenrechte? (1997); Von Orgeln, Chören und Kantoren (1997); Cäcilia unter den Deutschen (1998).

*Johannes Schaber OSB (Ottobeuren)*

Jahrgang 1967, Benediktiner von Ottobeuren (1987), Ordentliches Mitglied der ›Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste‹ (1997), Pfarrer von Ottobeuren (1999). Forschungsschwerpunkte: Die Augustinus- und die katholische Kant-Rezeption im 18., 19. und 20. Jahrhundert; Mönchtum und Philosophie im 20. Jahrhundert. Zahlreiche Beiträge in Fachzeitschriften und Lexika.

*Hans Rainer Sepp (Prag)*

Jahrgang 1954, tätig am Center for Theoretical Study in Prag, Lehr-tätigkeit an der Karls-Universität. Forschungsschwerpunkte: Phäno-menologie, Metaphysik, Ästhetik, Ethik, Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, Interkulturelle Philosophie. Buchpublikationen: (Hg. mit Th. Nenon) Husserliana Bd. XXV und XXVII (1987, 1989); (Hg.) Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung (1988); (Hg. mit H.-M. Gerlach) Husserl in Halle (1994); Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruk-tion des Lebens (1997); (Hg.) E. Stein: Potenz und Akt (1998); (Hg. mit L. Hagedorn) Jan Patočka – Texte, Dokumente, Bibliographie (1999); (Hg.) Metamorphose der Phänomenologie (1999).

*Peter H. Spader (Scranton)*

Jahrgang 1938, Professor für Philosophie an der Marywood Univer-sity (Scranton). Forschungsschwerpunkt bildet u.a. die Philosophie Schelers. Zahlreiche Publikationen zu Scheler: Max Scheler's Prac-tical Ethics and the Model Person, in: American Catholic Philosophi-cal Quarterly LXIX (1995) und Scheler's Criticism of the Emptiness of Kant's Formal Ethics, Kritisches Jahrbuch der Philosophie Band 3 (1998).

*Robert Spaemann (München)*

Jahrgang 1927, Professor für Philosophie an der Universität Mün-chen. Forschungsschwerpunkte: Ideengeschichte der Neuzeit, Natur-philosophie, Ontologie, Ethik, politische Philosophie und Religions-philosophie. Neuere Buchpublikationen: Glück und Wohlbefinden. Versuch über Ethik (<sup>4</sup>1998); Moralische Grundbegriffe (<sup>5</sup>1994); Per-sonen (<sup>2</sup>1998); Philosophische Essays (<sup>2</sup>1994); Übersetzungen in 13 Sprachen.

Sonja Rinofner-Kreidl

# Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität

2000. 828 Seiten. Reihe Phänomenologie. Kontexte, Band 8.  
ISBN 3-495-47922-8

Muß eine phänomenologische Philosophie einen dogmatischen Intuitionismus vertreten? Ist Husserls transzendente Phänomenologie ein cartesisches Letztbegründungsvorhaben? Als Leitfaden zur Beantwortung dieser Fragen dient der Zusammenhang der Intentionalitäts-, Subjekt- und Zeitbewußtseinslehre. Methodischer Ansatz und Ergebnis der Zeitbewußtseinsanalysen Husserls werden in Auseinandersetzung mit den diesbezüglichen Untersuchungen Alexius Meinongs und Franz Brentanos bestimmt. Die Autorin verteidigt eine Interpretation der Phänomenologie, die es erlaubt, den Einwand des Dogmatismus und Certismus zu relativieren bzw. zu entkräften, die Neuartigkeit und Eigentümlichkeit des phänomenologischen Idealismus (in Abgrenzung von einer Transzendentalphilosophie Kantischen Typs) klar herauszustellen und die Zeitbewußtseinsanalysen, die in systematischer und werkgeschichtlicher Hinsicht eine zentrale Stellung einnehmen, für eine konstruktive Kritik der Idee der Phänomenologie fruchtbar zu machen.

## Aus dem Inhalt:

Teil A: Die Grundlagen der Phänomenologie

I. Das Modell der Intentionalität

II. Die Methode

Teil B: Zeitlichkeit, Intentionalität, Subjektivität

I. Zeitbewußtsein

II. Die Bedeutung der Zeitanalysen im Zusammenhang einer Phänomenologie des Bewußtseins

Teil C: Phänomenologie – Metaphysik oder Methode?

I. Die These vom absoluten Sein des Bewußtseins in den *Ideen I*

II. Das Problem der Wissenschaftlichkeit in der Phänomenologie

Verlag Karl Alber Freiburg / München



## **Phänomenologie. Texte und Kontexte**

Herausgegeben von Karl-Heinz Lembeck (Würzburg),  
Ernst Wolfgang Orth (Trier) und  
Hans Rainer Sepp (Freiburg i. Br. / Prag)

Die Reihe repräsentiert grundsätzlich alle phänomenologischen Richtungen und Methoden. Sie ist ein Forum, auf dem sich Tradition und Zukunftsorientierung vereinen und die phänomenologische Sachforschung auf breiter Basis vorangetrieben wird. Der geistige Austausch zwischen der international und der im deutschen Sprachraum lebendigen Wissenschaft sowie die gegenseitige Annäherung von östlichem und westlichem Denken bilden ein besonderes Anliegen der Reihe. In der Abteilung TEXTE werden Primärwerke ediert, in der Abteilung KONTEXTE werden Forschungsarbeiten als Monographien und Sammelbände vorgelegt.

Außer dem vorliegenden Band sind in der Reihe bisher erschienen:

**Emmanuel Lévinas: Vom Sein zum Seienden.**  
TEXTE 1. 1997. 186 Seiten. ISBN 3-495-47632-6

**Michel Henry: „Ich bin die Wahrheit.“**  
Für eine Philosophie des Christentums.  
TEXTE 2. 1997. 406 Seiten. ISBN 3-495-47856-6

**Bernhard Casper: Das Ereignis des Betens.**  
Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens.  
TEXTE 3. 1998. 176 Seiten. ISBN 3-495-47894-9

**José Ortega y Gasset: Schriften zur Phänomenologie.**  
TEXTE 4. 1998. 320 Seiten. ISBN 3-495-47845-0

**Hans Rainer Sepp: Praxis und Theoria.**  
Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens.  
KONTEXTE 1. 1997. 328 Seiten. ISBN 3-495-47842-6



**Paolo Volonté: Husserls Phänomenologie der Imagination.**  
Zur Funktion der Phantasie bei der Konstitution von Erkenntnis.  
KONTEXTE 2. 1997. 304 Seiten. ISBN 3-495-47874-4

**Peter Trawny: Martin Heideggers Phänomenologie der Welt.**  
KONTEXTE 3. 1997. 388 Seiten. ISBN 3-495-47865-5

**Andrea Roedig: Foucault und Sartre.**  
Die Kritik des modernen Denkens.  
KONTEXTE 4. 1997. 224 Seiten. ISBN 3-495-47860-4

**Hans-Ulrich Lessing: Hermeneutik der Sinne.**  
Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer „Ästhesiologie  
des Geistes“ nebst einem Plessner-Ineditum.  
KONTEXTE 5. 1998. ISBN 3-495-47871-X

**Rolf Kühn: Husserls Begriff der Passivität.**  
Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie.  
KONTEXTE 6. 1998. ISBN 3-495-47884-1

**Hans-Rainer Sepp (Hg.): Metamorphose der Phänomenologie.**  
Dreizehn Studien von Husserl aus.  
KONTEXTE 7. 1999. ISBN 3-495-47855-8

**Sonja Rinofner-Kreidl: Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität.**  
KONTEXTE 8. 2000. ISBN 3-495-47922-8

Lieferung über den Buchhandel.

Verlag Karl Alber Freiburg / München



