

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*¹ 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 Referats 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

¹ 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 Verhältnissarten 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 Verhältnissarten zwischen Politik und Moral. Denn diese in der Geschichte vorfindbaren Verhältnissarten 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 Machtsstreben, ist machtriethaft 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«. ²

² 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 Moralitäten 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 Moralitäten 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 machttriebehaft 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, 124 f.). 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 machttriebhaft gebundenes Wollen und Machtstreben ist. Die Grundlage der Politik liegt also im Triebleben und hier in einem der drei Haupttriebe, dem Machttrieb. Keineswegs kann ein Trieb den »Überschwang des Geistes« (GW II, 354) und seine Form, die Person, und ihre in der Moral ständig variierenden geistigen Aktivzüge tangieren. Wenn die Schelersche Fundierung der Politik in machttriebhaft gebundenem Wollen verankert ist, so müssen wir uns dabei im klaren bleiben, daß umgekehrt ein nicht-machttriebhaft 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.³ 2. Zum anderen bringt der Geist

³ 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.⁴ 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.

⁴ 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.⁵ Ihre weite Zeitspanne ist stark mit verschiedenen Kriegsorten, 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.

⁵ 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 Geistes⁶ 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

⁶ 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.⁷

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.*

⁷ 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.⁸

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-

⁸ GW XI, 69. GW II, 88.

liche 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'.