

Christopher Gutland / Xiaogang Yang /  
Wei Zhang (Hrsg.)

Scheler und das asiatische Denken  
im Weltalter des Ausgleichs

Christopher Gutland, Xiaogang Yang, Wei Zhang (Hrsg.)

Scheler und das asiatische Denken  
im Weltalter des Ausgleichs

# SCHELERIANA

Schelerstudien  
Scheler Studies  
Études Scheleriennes

6

In Verbindung mit der Max Scheler Gesellschaft  
herausgegeben von

Stephan Fritz und Michael Gabel

Assoziierte Herausgeber

Olivier Agard  
Guido Cusinato  
Zachary Davis  
Íngrid Vendrell Ferran

Wissenschaftlicher Beirat

Christian Bermes  
Joachim Fischer  
Susan Gottlöber  
Wolfhart Henckmann  
Eugene Kelly  
Mikhail Khorkov  
Patrick Lang  
Heinz Leonardy  
Ni Liangkang  
Matthias Schloßberger  
Hans Rainer Sepp  
Wei Zhang

# Scheler und das asiatische Denken im Weltalter des Ausgleichs

Herausgegeben von  
Christopher Gutland, Xiaogang Yang, Wei Zhang

Verlag Traugott Bautz GmbH

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie.  
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über  
<http://portal.dnb.de>

Verlag Traugott Bautz GmbH  
D-99734 Nordhausen 2019

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier  
Alle Rechte vorbehalten  
Printed in Germany

ISBN 978-3-95948-405-3

## INHALTSVERZEICHNIS

Autorenverzeichnis .....	8
Vorwort .....	15
<b>I. Schelers Begriff des Ausgleichs</b>	
Philosophische Grundlagen eines Ausgleichs der kulturellen Spannungen von Ost und West <i>Eugene Kelly</i> .....	19
Ausgleich – Neutralisierung – Erneuerung <i>Christian Bermes</i> .....	33
Die zwei Gesichter der Globalisierung und der Begriff des Ausgleichs bei Max Scheler <i>Guido Cusinato</i> .....	45
Der Ausgleichgedanke Max Schelers und Karl Mannheims im Kontext der Weimarer Republik <i>Olivier Agard</i> .....	61
Max Scheler über die Natur und Rolle von Eliten vor der Herausforderung eines Weltalters des Ausgleichs <i>Susan Gottlöber</i> .....	73
A New Morality for the “Age of Leveling”? <i>Mikhail Khorikov</i> .....	91
Max Schelers Auffassung vom „Weltalter des Ausgleichs“ als Beitrag zu einer ökologischen Ethik <i>Evrin Kutlu</i> .....	102

## II. Scheler im Weltalter des Ausgleichs und das Denken in Asien

Gefühl als Ursprung der Werte bei Scheler und Mengzi <i>Nam-In Lee</i> .....	117
The Relationship between Scheler's Ethics and Confucianism <i>Xianglong Zhang</i> .....	135
Sympathy and Love <i>Cheung Ching Yuen</i> .....	161
Ressentiment and the Obscuration of Pure Knowing (Liang Zhi) <i>Yinghua Lu</i> .....	184
Cultivating the Sense of Emotional Identity with the Living Universe <i>Patrick Lang</i> .....	200

## III. Schelers Wertphilosophie, Religionsphilosophie und Metaphysik

Schelers fünf Ideen des Menschen <i>Wolfhart Henckmann</i> .....	215
Friedensentwürfe nach dem Ersten Weltkrieg Scheler und Benedikt XV. im Vergleich <i>Wenling Yan</i> .....	229
Equality, Ethos, and Aristocratism Max Scheler on Christian Democracy <i>Jing Li</i> .....	243
Max Scheler's Theodicy of Suffering <i>Saulius Geniusas</i> .....	257
Value-Ception and Phenomenolgy of Values in Max Scheler <i>Hanchuan Zhong</i> .....	271

**IV. Schelers Gedanken im Horizont  
der Globalisierung und die interkulturelle Philosophie**

Diesseits von Metaphysik und Erfahrung

*Georg Stenger* .....291

“Man in the Age of Adjustment”

*Joachim Fischer* .....315

Husserl, Scheler and the Idea of Europe in the face of Globalization

*Veniero Venier* .....326

Globalization between *Ausgleich* and *Tianxia*

*Emanuele Caminada* .....340

On Values and Value Conflict

The Phenomenological Foundation of Universalism

*Roberta De Monticelli* .....355

Non-Resistance as Political Possibility:

*Ausgleich* as the Task of the Spiritualization of Power

*Zachary Davis* .....369

*Ausgleich*, Max Scheler's most modern intuition

*Alessandra Zito* .....380

**Schlusswort**

Vom „Weltalter der Vergleichung“ zum „Weltalter des Ausgleichs“

*Wei Zhang* .....393

**Anhang**

Introduction to the Chinese Translation of *The Mind of Max Scheler*

*Manfred S. Frings* .....400

## Autorenverzeichnis

**Olivier Agard** is Professor of History of Ideas in Germany at Sorbonne University. His main research fields are: History of German Philosophy and Sociology in the twentieth century, History of Political Ideas in Germany, transfers between Literature and Philosophy, Philosophical Anthropology (especially Max Scheler), German Film. Among his main Publications are *Elias Canetti* (2003), *Siegfried Kracauer. le chiffonnier mélancolique* (2010), *Krieg für die Kultur? Une guerre pour la civilisation? Intellectuelle Legitimationsversuche des Ersten Weltkriegs in Deutschland und Frankreich (1914–1918)* (2018, edited with Barbara Beßlich).

**Christian Bermes** is Professor of Philosophy at the University of Koblenz-Landau. His fields of research are philosophy of language, phenomenology, philosophy of culture, ethics and philosophical anthropology. He is the head of the research group *Kulturelle Orientierung und normative Bindung* (*Cultural Orientation and Normative Commitment*) and speaker of the graduate school *Herausforderung Leben* (*Challenge Life*). Since 2009, he is the editor of the *Archiv für Begriffsgeschichte* (*Archive for Conceptual History*). His books include *'Welt' als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff* (2004) and *Philosophie des 20. Jahrhunderts* (2017).

**Emanuele Caminada** is academic archivist and postdoctoral researcher at the Husserl Archives of the Institute of Philosophy, KU Leuven. In 2013 he earned his PhD in the framework of a co-tutelage between the University of Cologne and the Istituto Italiano di Scienze Umane. From 2013 to 2016 he was a postdoctoral researcher at the interdisciplinary Research Lab of a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities Cologne and was responsible for planning and writing the application for the Doctoral Programme a.r.t.e.s. EUmanities (MSCA COFUND 2015, Grant 713600). His main research interests include: phenomenological methods and movements, social onto-

## Autoren

logy, interdisciplinary anthropology, the phenomenology of common-sense, aesthetics, philosophy of religion and politics.

**Ching-yuen Cheung** is a lecturer at Chinese University of Hong Kong. His research interests are phenomenology and Japanese philosophy. He published a book on Nishida Kitarō in Chinese, and papers on modern Japanese philosophy.

**Guido Cusinato** is Associate Professor of Theoretical Philosophy at the University of Verona (Italy). His current research interests are focused on emotional sharing and intercorporeal expressivity. His recent publications include: *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler* (2012); *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione* (2014, 2nd edition 2017); *Filosofia della nascita* (2017). He is the Director of the on-line journal of Philosophy «Thaumazein» (<http://thaumazein.it/la-rivista/>). From 2013 to 2018 he was the President of the Max-Scheler-Gesellschaft (Cologne, Germany).

**Zachary Davis** is Associate Professor of Philosophy at St. John's University. His research interests have focused on social/political philosophy and phenomenology, with particular interest in the thought of Max Scheler. He has published articles in these areas, including most recently "Max Scheler," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "Scheler on the Moral and Political Significance of the Emotions," *Oxford Handbook for the History of Phenomenology*, and "Max Scheler and Pragmatism," *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*. He is also the president of the Max Scheler Society of North America.

**Joachim Fischer** is Honorary professor in Sociology from Technical University of Dresden. He is codirector of a research project on *Nicolai Hartmann* supported by the German Research Foundation since 2016 and president of the Helmuth Plessner Society from 2011 to 2017. His research focus is Philosophical Anthropology (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen) and New Ontology (Nicolai Hartmann); sociological theory and social philosophy; cultural sociology and cultural philosophy. His main publications include *Philosophische Anthropologie - Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts* (2008), *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner* (2016), *Soziologie der Weltraumfahrt* (zus. m. Dierk Spreen; mit Gastbeiträgen von Heike Deltitz und Helmuth Plessner, 2014).

**Manfred S. Frings** (\*1925, †2008) was Professor of Philosophy Emeritus at De Paul University, Chicago, was born in Cologne, Germany, on February 27, 1925. As an early teenager he abhorred the Nazi regime and anti-Semitism. After World War II he

## Autoren

studied at the University of Cologne and received his doctorate in 1953. He left Germany to become a citizen of the United States. He taught philosophy at various universities in the United States, and also taught and lectured at numerous European universities, including, the Universities of Cologne, of Freiburg, Oxford University, and the University of Paris (Sorbonne). He authored, edited, and translated over thirty books and published well over a hundred articles in professional journals. His research in the philosophy of Max Scheler was recognized by Martin Heidegger in personal discussions with him and, in private audience, by the late Pope John Paul II, who had also published much on Max Scheler. He died after a stroke on December 15, 2008.

**Saulius Geniusas** is Associate Professor of Philosophy at the Chinese University of Hong Kong. His work primarily engages Continental philosophy, especially phenomenology and hermeneutics. Geniusas is the author of *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology* (2012), editor of a number of volumes, including *Stretching the Limits of Productive Imagination* (2018). He has also published forty plus articles in various philosophy journals and anthologies.

**Susan Gottlöber** is a lecturer in the Philosophy Department at Maynooth University, Ireland. Since 2015 she serves as President of the Irish Philosophical Society. Her research interests are Nicolaus Cusanus, Simone Weil, Philosophical Anthropology with emphasis on Max Scheler and philosophy of toleration. She has authored *Das Prinzip der Relationalität: Grundzüge cusanischen Denkens als Parameter für Toleranz und interreligiösen Diskurs* (2013) and contributed to *Handbuch Nikolaus von Kues. Leben und Werk* (2014), *Le Dictionnaire universel des créatrices* (2013), *Philosophenlexikon* (2009) and numerous other books.

**Wolfhart Henckmann** is Lecturer of Philosophy at the Highschool for Politics (Munich, 1978-2007) and University-Professor of Philosophy at the Ludwig Maximilians-University (Munich, 1980-2002; retired). He is founding member of the Max-Scheler-Gesellschaft and served as Vice President from 1993 to 1997 and President from 2007 to 2005. His research interests are in the areas of aesthetics, anthropology, hermeneutics, theory of editing, history of Philosophy 19th and 20th century, phenomenological movement, esp. Max Scheler, early Phenomenology. Among his books are *Geist und Buchstabe. Zur Edition von Schelers Nachlass in der Ausgabe der Gesammelten Werke* (2017) and *Max Scheler* (1998). He is also editor of many books and has published widely in these areas.

**Mikhail Khorkov** is Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences in Moscow. He was Fellow at the Max Weber Centre for

## Autoren

Advanced Cultural and Social Studies at the University of Erfurt (2016-2017), Germany, and Senior fellow at the Polish Institute of Advanced Studies (PIASt), Polish Academy of Sciences, Warsaw (2017-2018). In 2013-2018, he was member of the Board of the Max Scheler Society (Max Scheler Gesellschaft – MSG), and in 2018, he was elected as Vice-President of the MSG. His most recent articles include: “Max Schelers Autographen im Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar: Ein Verzeichnis” (2015), “Zu Max Schelers Konzeption des emotionalen Apriori”, “Zur Wiedergeburt von Nietzsches Begriff des antiken Tragischen in der Philosophie von Jos de Mul” (2017) and “Dem Bösen ‚Nein‘ sagen: Zu Max Schelers Phänomenologie des Bösen” (2018).

**Eugene Kelly** has been a professor at the New York Institute of Technology for over forty years. He is the former chairman of the Long Island Philosophical Society, and served for sixteen years as a member of its Advisory Board (Beirat). He is a member *ex officio* of the Committee on Teaching of the American Philosophical Society, whose *Newsletter on Teaching* he co-edits. His major area of research is early twentieth-century German philosophy. Among his books are *Max Scheler* (1977); *Structure and Diversity* (1997); *The Basics of Western Philosophy* (2002); *Material Ethics of Value*; a translation, with introduction, of N. Hartmann’s *Aesthetics* (2014).

**Evrin Kutlu** received her PhD from the University of Cologne and is currently lecturer of Mercator Institute for Literacy and Language Education at the University of Cologne. Her main research interests are in German Idealism (especially J. G. Fichte and G. W. F. Hegel), Philosophical Anthropology (especially Max Scheler and Helmuth Plessner) and Intercultural Philosophy. Her articles have appeared in *Koexistenz. Ein Brennpunkt der Existenzphilosophie Heinrich Barths*, S. Roderer-Verlag (2017), *Max Scheler and the emotional turn. Thaumazein. Rivista di filosofia* (2016), *Hegel-Jahrbuch* and *καργι*, Uludağ University Journal of Philosophy.

**Patrick Lang** is maître de conférences (associate professor) of Philosophy at the University of Nantes (France). His research and teaching specializes in ethics, phenomenology and early 20<sup>th</sup> century German philosophy, as well as in philosophy of music. He has contributed essays in *Max Scheler. Éthique et phénoménologie* (2015), *On Resentment: Past and Present* (2013), *Le ressentiment, passion sociale* (2012).

**Nam-In LEE** is Professor of Philosophy at Seoul National University in Seoul. He received his Ph.D. from the Bergische Universität Wuppertal. He specializes in phenomenology, hermeneutics, applied phenomenology, theory of rationality and is the author of several books such as *Edmund Husserls Phänomenologie der Instin-*

## Autoren

*kte* (1993), *Phenomenology and Hermeneutics* (in Korean, 2005), *E. Husserl's Phenomenology and Contemporary Philosophy* (in Korean, 2006), *Phenomenology of Perception - Husserl and Merleau-Ponty* (in Korean, 2013), *Phenomenology and Qualitative Research* (in Korean, 2014), *The Phenomenology of Aesthetic Instinct* (in Korean, 2018). He has published numerous articles in these areas.

**Jing Li** is currently a post-doc research fellow in the department of philosophy at Sun Yat-sen University. He's now doing some cross-discipline research work between phenomenology and religious studies, especially applying the methodology of phenomenology to solve some concrete religious problems. He has published articles such as "Max Scheler on the Catholic Church's Tasks after the WWI", "The Phenomenological Perspective of the Catholic Nouvelle Théologie" and "Sadness and Sorrow: Max Scheler's Phenomenological Understanding of the Sympathetic Behavior of St. Francis".

**Yinghua Lu**, PhD in Philosophy from Southern Illinois University. He is currently an associate professor in the philosophy department of Zhejiang Gongshang University, and lectures on Philosophy to international students of the Law School. His research focus is Chinese Philosophy and Comparative Philosophy, and he also explores academic resources of Contemporary New-Confucianism, Ethics, Phenomenology, Psychology and Psychoanalysis, and Overseas Chinese Philosophy, with special attention to questions of the heart-mind, emotion, consciousness and value. He has published several English, Chinese and translation articles in *Continental Philosophy Review*, *Philosophy East and West*, *International Philosophical Quarterly*, *Asian Philosophy*, 《中国哲学史》 (*History of Chinese Philosophy*), 《现代哲学》 (*Modern Philosophy*), 《浙江学刊》 (*Zhejiang Academic Journal*), etc.

**Roberta De Monticelli** has been Full Professor of Modern and Contemporary Philosophy at the University of Geneva, Switzerland (1989-2004), and is currently Full Professor for Philosophy of Personhood at San Raffaele University, Milan, Italy. She is Director of PERSONA (Research Centre in Phenomenology and Sciences of the Person) and Chief Editor of "Phenomenology and Mind" – The Online Journal of the Faculty of Philosophy, San Raffaele University. Her recent books include *This Side of Good and Evil – Prolegomena to a Phenomenological Axiology* (Italian Edition Einaudi 2015, English Edition under translation, forthcoming 2018), *Il dono dei vincoli,- Per leggere Husserl* (2018), *Sull'idea di rinnovamento* (2013), *La questione civile* (2011) and *La questione morale* (2010).

## Autoren

**Veniero Venier** is a research fellow at Ca' Foscari University in Venice. His latest research, based on a theoretical comparison between Scheler and Husserl, focuses on the phenomenology of values in relation to personal formation. Among his recent books are *Fenomenologia delle emozioni. Scheler e Husserl* (2016), *L'eterno confine. Saggio su Max Scheler* (2012) and *L'esistenza in ostaggio. Husserl e la fenomenologia personale* (2011). He has published articles in journals such as *Thaumazein, Phenomenology and Mind* and *Studi di estetica*

**Georg Stenger** is Professor and Chair of the „Professorship of Philosophy in a Global World/Intercultural Philosophy“ at the Department of Philosophy of University of Vienna (Austria), President of the international „Society of Intercultural Philosophy“ (SIP) / „Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie“ (GIP) since Sept. 2009 and President of the „Deutschen Gesellschaft für Phänomenologische Forschung“ (DGPF) since Sept. 2017. He has authored *Philosophie der Interkulturalität – Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie* (2006) and contributed essays for *Welt denken: Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (2011), *Das Vertraute und das Fremde. Differenzierung und Fremdverstehen im Interkulturalitätsdiskurs* (2012), *Globalisierung - Eine Welt?: Philosophische Annäherungen* (2015) and *Facetten gegenwärtiger Bildtheorie: Interkulturelle und interdisziplinäre Perspektiven* (2018). He is also co-editor of many books.

**Wenling Yan** is currently a doctoral candidate of the Faculty of Catholic Theology at the Johannes Gutenberg University of Mainz (Germany). She focuses on research in the field of Modern and Contemporary Church History. She is author of several entries in the *Edith Stein-Lexikon* (2017) and the *Lexikon zur Überseegeschichte* (2015), and has published Chinese and translation articles in *Deutschlandstudien der Peking Universität* (《北大德国研究》) and *The Phenomenological and Philosophical Research in China* (《中国现象学与哲学评论》), etc.

**Xianglong Zhang** is Chair Professor of Sun Yat-sen University (Zhu Hai, China). He received Ph.D. of SUNY at Buffalo in 1992. His research interests include phenomenology, Confucian philosophy, comparative philosophy. He is author (in Chinese except noted) of *Heidegger's Thought and Chinese Tao of Heaven* (1996, 2007, 2010), *From Phenomenology to Confucius* (2001, 2011), *Sprache und Wirklichkeit* (coauthored with R. Puligandla, German trans. Christiane Dick, 2005), *Thinking to Take Refuge: The Chinese Ancient Philosophies in the Globalization* (2007), *Nine Lectures on Confucius from Phenomenological Perspective* (2009), *Showing the Heart of Heaven and Earth by Restoration: The Implications and Ways of Confucian Recurrence* (2014); *Home and Filial Piety: From the View between the Chinese and the Western* (2017).

## Autoren

**Wei Zhang** is a professor of the department of philosophy at Sun Yat-sen University (Guangzhou, China). His research interest are primarily in phenomenology, ethics, German Idealism and Confucianism. His publications include *Prolegomena zu einer materialen Wertethik. Schelers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl* (2011), *The material a priori and the becoming of person - A reconstruction of M. Scheler's phenomenological material ethics of value* (in Chinese, Taipei, 2013, Peking, 2014), *From Phenomenology to Confucianism* (in Chinese, Peking, 2018), *Scheler's Socratism: Inter-Cultural Understanding on the Basis of His Phenomenological Ethics*, (2019, forthcoming).

**Hanchuan Zhong** is an associate professor in Nankai University (Tianjin, China) since 2011. His main areas of research are in phenomenology (Husserl and Scheler), continental philosophy, with special interests in ethics and axiology in the development of phenomenology. He has authored *The Phenomenological Foundation of Ethics. A Study of Max Scheler's Ethics with the Standpoint of the Material Apriorism* (2011), and some Chinese papers on phenomenology (mainly about Husserl and Scheler), hermeneutics and ethics.

**Alessandra Zito** received her PhD in 2017 at the University of Basilicata with a thesis on *L'Antropologia della Bildung. Max Scheler teorico dell'Ausgleich*. Her research focuses on the modern and contemporary philosophical-anthropological categories, with particular attention to the thought of Max Scheler to whom she dedicated the essay *La fenomenologia dell'essere vivente tra Zentralisierung e Re-flexio* (2017). She also edited the first Italian translation of the short but significant correspondence between Karl Jaspers and psychiatrist Viktor Frankl.

## Vorwort

Die Beiträge des vorliegenden Bandes sind anlässlich des *XIV. Internationalen Kolloquiums der Max-Scheler-Gesellschaft* entstanden, das vom 24. bis 29. November 2017 an der Sun-Yat-sen-Universität in Guangzhou, China, mit dem Titel *Scheler und das asiatische Denken im Weltalter des Ausgleichs* stattfand. Als erste in China veranstaltete Tagung der Max-Scheler-Gesellschaft thematisierte sie Schelers Begriff des Ausgleichs und das asiatische Denken in der Zeit der Globalisierung und widmete sich einem Gespräch zwischen Osten und Westen aus phänomenologischer Perspektive. Das „Weltalter des Ausgleichs“, das Scheler im gleichnamigen Spätwerk *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* zum Thema macht, kann nach Wei Zhang auch als Entgegnung auf Nietzsches „Weltalter der Vergleichung“ gesehen werden. Unter diesem Begriff bejubelt Nietzsche den Wettkampf verschiedener Mentalitäten, Weltanschauungen, Sitten und Kulturen in der globalen Zeit. Laut ihm findet „ein Auswählen in den Formen und Gewohnheiten der höheren Sittlichkeit statt, deren Ziel kein anderes, als der Untergang der niedrigeren Sittlichkeiten sein kann“ (KSA 10. 232). In Gegensatz hierzu verwirft Scheler eine Hierarchie der verschiedenen Kulturen. Statt des Übermenschen, konzipiert Scheler vielmehr das Ideal des Allmenschen, der alle Möglichkeiten des Menschen beinhaltet und in unendlichen Formen sowie einem vollkommenen Zustand existiert. Scheler zufolge gibt es einen Allmenschen im relativen Sinne in jedem Zeitalter und in jeder Kultur. Gegenüber dem ausdrücklichen Eurozentrismus Nietzsches, der zwar den Vergleich verschiedener Kulturen in Aussicht stellt, jedoch unverhohlen die griechische Kultur präferiert, versucht Scheler, statt einer Selektion vielmehr eine Pluralität der Moralitäten, Sitten, Kulturen und Politiken zu denken. Den Ausgleich versteht er dabei näher als einen solchen zwischen den verschiedenen Elementen, Gebräuchen und Perspektiven der Menschlichkeit und Zivilisationen. Der Ausgleich entscheidet sich nicht

einförmig für eine oder nur einige wenige Deutungen, sondern sucht eine Harmonie der Deutungen.

Dieser Ausgleich der Kulturen kann allein im Dialog, in der Kommunikation und im Austausch verwirklicht werden, was wohl erst im 21. Jahrhundert im nötigen Ausmaß möglich geworden ist. Die Philosophie als ganze spielt bei diesem Prozess eine unersetzliche Rolle, aber unter den vielfältigen Philosophien war es besonders die phänomenologische Tradition, der auch Scheler angehört, die dem Ausgleich zwischen der europäischen und der ostasiatischen Kultur maßgeblich Bahn brach. Bekanntlich übte die wirkmächtige Phänomenologie Husserls und Heideggers durch Nishida Kitarō, Tanabe Hajime, Nishitani Keiji und weitere nachfolgende Philosophen der Kyoto-Schule einen tief greifenden Einfluss auf Japan aus. Diese Schule suchte eine Auseinandersetzung mit der abendländischen Philosophie vom Standpunkt der buddhistischen Tradition aus. Eher unbekannt blieb, dass die phänomenologische Tradition sich auch in China seit bereits 100 Jahren fortpflanzt und chinesische Philosophen, insbesondere der letzten drei Jahrzehnte, bestrebt waren, die eigenen Traditionen, besonders die konfuzianische Tradition, mithilfe von Heidegger und Scheler nachzudenken und zu inspirieren. Im 90. Todesjahr Schelers versucht daher dieser Sammelband, einerseits Aufmerksamkeit auf die neue Entwicklung der phänomenologischen Forschung in China zu lenken, und andererseits den interkulturellen Dialog zwischen Osten und Westen fortzusetzen. Der Fokus wird auf Schelers Begriff des Ausgleichs gelegt, der als ein taugliches Mittel gilt, die Spannungen zwischen Ost und West in der Globalisierung zu verstehen und zu analysieren. Von diesem Gesichtspunkt aus werden vielfältige Phänomenbereiche bedacht, etwa die Rolle von Emotionen in der christlichen und konfuzianischen Ethik, das Problem der Werte und sein Zusammenhang mit der Theologie und Metaphysik verschiedener Kulturen sowie die Menschheit in Zeiten der Globalisierung und Technik. Das Schlusswort dieses Bandes bildet die Festrede zum XIV. Internationalen Kolloquium von Prof. Wei Zhang, der zugleich auch Herausgeber der chinesischen Übersetzungen der Werke Schelers ist. Im Anhang findet sich außerdem die Einleitung der chinesischen Übersetzung von *The Mind of Max Scheler*, verfasst von dem Autor dieses Buchs und dem Herausgeber der deutschen Ausgabe der Werke Schelers, Prof. Manfred Frings. Schlusswort und Anhang bieten so auch gleichermaßen die Gelegenheit, die Entwicklung der phänomenologischen Forschung in China näher kennenzulernen.

Die Fertigstellung des Bandes wäre ohne die tatkräftige und fachkundige Unterstützung der Max-Scheler-Gesellschaft, der chinesischen Gesellschaft für Phänomenologie und der philosophischen Fakultät und des Instituts für

## Vorwort

Phänomenologie der Sun-Yat-sen-Universität nicht zustande gekommen. Prof. Dr. Guido Cusinato und Prof. Dr. Liangkang Ni gelten ein besonderer Dank für ihre großzügige Hilfe und sorgfältige Organisation des Kolloquiums. Beim *National Social Science Fund of China* bedanken sich die Herausgeber für dessen finanzielle Unterstützung. Die Durchführung des Kolloquiums und die Publikation des Sammelbandes unterstützt *The Major Project of the National Social Science Fund of China* (NSSFC) (Project No.: 17ZDA033).

Guangzhou, im Oktober 2018

Christopher Gutland, Xiaogang Yang, Wei Zhang

# **I. Schelers Begriff des Ausgleichs**

# Philosophische Grundlagen eines Ausgleichs der kulturellen Spannungen von Ost und West

*Eugene Kelly*

## *Teil I: Die Fragestellung: Deuten und Verstehen*

In einem 2016 erschienenen Buch meldete Michael V. Hayden, ehemaliger Chef der American Central Intelligence Agency, Zwischenfälle, die er bei Treffen mit seinen Kollegen aus anderen Ländern und Kulturen erlebte.<sup>1</sup> Einer der Meisterspione hatte zu einer Reihe von Beobachtungen Behauptungen aufgestellt, die Hayden als vollkommen verrückt oder böse ansehen musste. In solchen Fällen gab Hayden keine Antwort zu Protokoll, eher eine unausgesprochene Kenntnisnahme der Behauptung seines Gesprächspartners, doch ohne Anzeichen von Zustimmung oder Tadel, und wartete dann ab, bis das Thema gewechselt werden konnte. Passend dazu bemerkte Nietzsches Zarathustra, nichts habe so viel Macht über den Geist des Menschen als der Sinn von Recht und Unrecht, der aber so vielfältig sei, dass jeder seinen Nachbarn für verrückt halte.<sup>2</sup> Hayden jedoch erlebte nachher einen bemerkenswerten Augenblick. „Vielleicht auch ich,“ dachte er sich, „habe die Dinge aus meiner Sicht so gesehen und gewertet, dass meine einstigen Kollegen mich verrückt wähten und sich vor mir gerettet haben.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> N.V. HAYDEN, *Playing to the Edge: American Intelligence in the Age of Terror*, New York 2016.

<sup>2</sup> F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, Stuttgart/Kröner 1955, Erstes Buch: Von tausend und einem Ziele. „Nie verstand ein Nachbar den anderen: Stets verwunderte sich seine Seele ob des Nachbarn Wahn und Bosheit.“

<sup>3</sup> HAYDEN, *Playing*, 317.

## Philosophische Grundlagen eines Ausgleichs der kulturellen Spannungen von Ost und West

Was bei solchen Streitigkeiten vorliegt – oder besser gesagt, bei einem solchen gegenseitigen Unverständnis – sind nicht etwa von Ressentiment hervorgerufene Verschiebungen der Funktionsweise irgendwelcher „Werte selbst“. Vielmehr liegt die gegenseitige Verwirrung darin begründet, dass aus verschiedenen Traditionen oder Kulturen der Wertschätzung gesprochen wird, wobei die Überlappung zwischen den Traditionen nur partiell ist, sodass die Parteien außerstande sind, zu beurteilen oder auch nur zu ahnen, wie solch fundamentale Werte wie praktische Rationalität und Gerechtigkeit in den konkreten moralischen Urteilen der anderen Parteien funktionieren. Diese Werte funktionieren unterschwellig bei der einen Partei in ihren Urteilen über Güter, Sachverhalte und Personen, und die zuhörenden anderen werden von der moralischen Bereitwilligkeit ihres Gesprächspartners, die Sachen so oder so zu werten, völlig entsetzt.

Vielleicht hätte ein bisschen Mut den Gesprächspartnern erlaubt, ihre unterschiedlichen sachlichen und evaluativen Positionen gemeinsam zu untersuchen und so wenigstens zu einem Verständnis der jeweils anderen Stellungnahme zu gelangen, ohne deshalb die eigene aufzugeben. Der Ausgleichsprozess geht davon aus, man könne einander die jeweils bei sich funktionierenden Grundwerte oder Prinzipien verständlich machen. Wenn aber in der Tat die Kulturen der streitenden Menschen infolge unlösbarer Verschiedenheit ihrer Lebenswelten inkommensurabel sind, dann ist ein solches Verständnis anscheinend unmöglich. Man kann nur dann ausgleichen, wenn die Konten, die ausgeglichen werden sollen, nach einem gemeinsamen Standard berechnet werden können. Ohne diese Annahme wird eine Versöhnung nur zum Teil erfolgreich sein; wo die Werte inkommensurabel sind, wird, aus der eigenen Sicht, dem jeweiligen Partner stets Vernunft zu mangeln scheinen. In einem sozialen oder politischen Streit kann dies katastrophale Konsequenzen haben, insbesondere für Geheimagenten: Man kann nicht mit einem verrückten Gegner erfolgreich handeln.

Argumente, die eine solche Inkommensurabilität der Wertesysteme verschiedener Kulturen und Gemeinschaften zu begründen versuchen, sind seit Nietzsche weit verbreitet. Wittgensteins Vorstellung von Sprachspielen schlägt zum Beispiel vor, die Bedeutung einer Phrase in einer bestimmten Sprache sei notwendigerweise gebunden an oder konstituiert durch irgendeine Leistung bzw. Praxis, die den Lebensformen ihrer Sprecher eigentümlich ist. Wenn diese Lebensform aus irgendeinem Grund unwiederbringlich ist (etwa bei verschwundenen Kulturen, die nur wenige Zeugnisse hinterlassen haben), dann sei auch die Bedeutung ihrer überlieferten Texte unersetzbar verloren. Zudem ziehen postmoderne Philosophen einen Text, um ihn zu dekon-

struieren, aus seinen sozialen und persönlichen Kontexten heraus und trennen ihn von den Bedingungen, die normalerweise objektivere Interpretationen möglich machen. Auf diese Weise erlangen sie kreative, aber auch abwegige Interpretationen eines Textes. Ein vertrauter Text, betrachtet im Kontext eines kulturell und sprachlich fremden Textes, kann zu überraschenden Beobachtungen über ihn führen. Die Möglichkeit aber, ihn zu verstehen wie sein Schöpfer ihn verstanden hat, geht dabei verloren.

Max Scheler, der ‚weltoffene‘ Philosoph, schlägt eine ganze Reihe von Abhilfen bei Verwirrungen wie der Michael Haydens vor. Zuerst verlangt seine Vorstellung von Ausgleich eine eigenartige Haltung gegenüber fremden Kulturen, die vom Standpunkt eines modifizierten phänomenologischen Verfahrens ausgeht, das für Scheler beinahe mit einer liebenden und selbstlosen Offenheit für das Sein und Wesen der Welt identisch ist. Wer auf dem phänomenologischen Standpunkt steht, blickt intuitiv hinter den natürlichen Standpunkt einzelner Personen und Kulturen, und sucht so die wesentlichen Wertstrukturen, die in den jeweiligen Standpunkten fungieren. Derjenige, der eine solche Transzendenz seiner eigenen Welt erreicht, nähert sich der größeren Welt dessen, den Scheler einen ‚relativen Allmenschen‘ nennt. Dieser relative Allmensch erlangt ein ‚relatives Maximum der Teilhabe an allen höchsten Formen des menschlichen Daseins‘ und erreicht durch Bildung einen zwischenmenschlichen Überblick über die Wesensstruktur der gemeinsamen Welt.<sup>4</sup> Damit verneint Scheler hypothetisch und aus heuristischen Gründen die These der Inkommensurabilität. Zweifellos ist die Frage nach der Kohärenz sogar der sprachlichen Strukturen der gesamten menschlichen Welt noch ungeklärt. Gleichwohl spricht sich Scheler in *Formalismus in der Ethik* für die Möglichkeit eines Gottes aus, der als das vermeintliche Subjekt des universalen Wesensreiches fungiert. Dieses apriorische Wesensgefüge der Welt ist der epistemische Gegenstand des ‚Makrokosmos‘ des unpersönlichen *ens a se*. Jede menschliche Person besitzt sie in begrenzter Form als die Wesensstruktur ihrer persönlichen Welt.<sup>5</sup> Dieses universale Wert- und Wesensreich liefert aber auch den gemeinsamen Maßstab, wonach die begrenzten subjektiven Standpunkte bewertet und kritisiert werden können.

Zweitens beschränkt Scheler diesen phänomenologischen Essentialismus, indem er ihm eine mehr oder weniger empirische Soziologie des Wissens

---

<sup>4</sup> M. SCHELER, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (Gesammelte Werke, Bd. 9), Bern 1976, 151.

<sup>5</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Gesammelte Werke, Bd. 2), Bern 1954, 395.

## Philosophische Grundlagen eines Ausgleichs der kulturellen Spannungen von Ost und West

anhängt. Ich schreibe bewusst „mehr oder weniger“, weil Scheler die Phänomenologie mit den für diese neue Disziplin empfohlenen empirischen Aufgaben betraut. Er besteht darauf, jede Untersuchung der Werte und Ideen einer Kultur, d.h. die Idealfaktoren in ihrer Weltanschauung, müsse auch den lebendigen Boden, d. h. die Realfaktoren, betrachten, weil diese die Entdeckung und Funktionalisierung der Idealfaktoren erst veranlassen. Im dritten Vorwort zum *Formalismus in der Ethik*, das geschrieben wurde, als Schelers Ideen zur Soziologie sowie die Begriffe „Ausgleich“ und „Allmensch“ reiften, kritisiert er den „Essentialismus“ unter besonderer Bezugnahme auf Hartmanns Wertanalyse in seiner *Ethik*, (1926), welche eine Tabelle von Werten bietet, die in den aristotelischen Tugenden gipfelt:

„Wenn wir auch gelernt haben, uns um den ‚objektiven Gehalt‘ der Werte zu kümmern, so dürfen wir ... das sittliche *Leben des Subjekts* als Problem nicht vernachlässigen. Überhaupt muss ich einen von Wesen und möglichen *Vollzug* lebendiger geistiger *Akte* ganz ‚unabhängig‘ bestehenden sollenden Ideen- und Werthimmel – ‚Unabhängig‘ nicht *nur* vom Mensch und menschlichen Bewusstsein, sondern von *Wesen und Vollzug eines lebendigen Geistes überhaupt* – prinzipiell schon von der *Schwelle* der Philosophie zurückweisen ... Darum sehe ich die Richtung der Fortbildung der materialen Wertethik ... in einer *Entwicklungsphilosophie des sittlichen Bewusstseins* in Geschichte und Gesellschaft.“<sup>6</sup>

Drittens dürfen wir Schelers Ausgleichslehre nicht mit der zeitgenössischen Konvergenztheorie verwechseln, die eine Auswirkung der wirtschaftlichen Globalisierungstendenz auf kultureller Seite ist. Diese Lehre bietet uns die vielleicht überzeugende Vorstellung an, jede Kultur sei heute dabei, ihre eigenen internen Bücher auszugleichen – d.h. ihre Spannungen in Politik, Wissenschaft, Technik und Religion auf Null zu bringen. Dadurch würden sich die Kulturen einer identischen Weltanschauung nähern, dem säkularen Humanismus, dessen philosophischer Boden der wissenschaftliche Naturalismus ist, dessen Wertmodell die Welt aus der Sicht der technologischen Effizienz betrachtet. In diesem Fall würde jede Kultur ihre Einzigartigkeit, ja sogar die einzigartigen Konturen ihrer Sprache verlieren, da dieser Prozess in eine maschinenübersetzbare internationale und interethnische Einfachheit und Klarheit der verschiedenen Sprachen mündet.

In seinem Aufsatz „Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs“ wies Scheler diese Auslegung der Ausgleichsidee zurück. Für die „wahrhaft kosmo-

---

<sup>6</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 21-22.

politische“ Weltphilosophie, die Scheler am Horizont spürt, gilt laut ihm, dass sie „auch die uns lange völlig fremden obersten Daseins- und Lebensaxiome der indischen Philosophie, der buddhistischen Religionsformen, der chinesischen und japanischen Weistümer nicht nur historisch registriert, sondern gleichzeitig *sachlich prüft und* sie zu einem *lebendigen* Element im eigenen Denken gestaltet.“<sup>7</sup> Dabei werde aber das abendländische Bild des Menschen in sehr wesentlichen Punkten und in einem beträchtlichen Ausmaß modifiziert.

In meiner Arbeit erforsche ich Schelers Begriffe von Ausgleich und Allmensch, indem ich sie mit einer neuartigen ästhetischen Theorie in Verbindung bringe, die seit Schelers Lebzeiten entwickelt wurde. Diese neue Ästhetik begründet sich in einer Phänomenologie der Gefühle als einem nicht kognitiven Erleben von ästhetischen Werten.<sup>8</sup> Der Endzweck meiner Untersuchungen ist, eine Neuwertung von Schelers Begriffen des Allmenschens und des Ausgleiches zu erforschen und zu rechtfertigen als Beitrag zur interkulturellen Verständigung. Im Rahmen dieses Aufsatzes sollen dafür Ansätze anhand der Gefühle in der Kunst erarbeitet werden. Es geht stets darum, ob und wie ein Mensch die ihm fremden Kulturen zumindest so authentisch verstehen kann, wie er seine eigene Kultur oder sogar das innere Leben seines Nächsten verstehen kann. Falls nicht, was ist es, das uns fehlt, wenn wir versuchen, andere Personen oder Kulturen transparent zu erleben?

## *Teil II: Physische Gefühle und das ästhetische Wertvernehmen. Ausgleich und Leib*

Nach Scheler variiert das kognitive Fühlen in Personen und Gemeinschaften oder Gesamtpersonen, sodass sich auch die Teile des Wertreiches unter-

---

<sup>7</sup> M. SCHELER, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, 160.

<sup>8</sup> Dabei handelt es sich um einen von vier Aspekten eines größeren Ansatzes, dem ich nachgehe. Im Rahmen dieses größeren Projekts suche ich neben einer neuen Ästhetik zweitens nach einer Antwort auf die Frage nach der Bedingung einer Begegnung von fremden Traditionen. Drittens erforsche ich anthropologisch den Aufbau des menschlichen Geistes mit Bezug auf seine soziale und wirtschaftliche Gestaltung. Viertens schließlich erstrebe ich eine phänomenologische Thematisierung der Wesensstrukturen verschiedener kultureller Weltanschauungen von Philosophen aus aller Welt. Im Anschluss an die Tagung in Guangzhou im November 2017, auf der dieser Beitrag zunächst in Vortragsform gehalten wurde, wurden anschließend die genannten weiteren Teile in Form eines Workshops vertieft.

## Philosophische Grundlagen eines Ausgleichs der kulturellen Spannungen von Ost und West

scheiden, die Menschen erfassen und funktionalisieren können. Diese Variation ist auf drei Faktoren zurückzuführen: die Vielfalt der angeborenen *Ordo-Amoris* bei Personen, d.h. ihrer fundamentalsten Wertrichtungen; die Variabilität der Individuen in ihrer Empfänglichkeit gegenüber Werten; die unterschiedlichen faktischen Bedingungen oder ‚realen Faktoren‘ in den jeweiligen Milieus der Menschen, die deren Aufmerksamkeit auf Werte bestimmen. Diese Faktoren stammen von der Natur wie auch von den Lebensbedingungen der Völker her.

Fühlen ist ein auf Werte gerichtetes intentionales Erlebnis. Aber Fühlen erschöpft nicht die menschliche Erfahrung der Welt als einer Wertewelt. Wir erleben auch physische oder leibliche Gefühle, die normalerweise nicht immer vom Fühlen eines Wertes verursacht werden. Es ist also nicht immer der Fall, dass ein physisches Gefühl von einem kognitiven Fühlen eines materialen Wertes ausgeht. Auch das Umgekehrte gilt: Wir können einen hohen positiven Wert erleben und doch dabei leiblich ‚unberührt‘ sein. Wir fühlen z.B. den negativen Wert des Todes eines Freundes kognitiv, aber es ist möglich, dass wir dabei keine leibliche Antwort (z.B. Trauer) erleben. Doch in den meisten Fällen starker kognitiver Emotionen, in denen sich Werte manifestieren, erleben wir auch ein viszerales Gefühl, eine leibliche Resonanz auf die erlebten Werte.

Obwohl Gegenstände nach Scheler prinzipiell Werte aller Arten tragen können, werden einige speziell als Kunst angesprochen. ‚Ästhetik‘, aus dem Griechischen stammend, steht für das, „was durch die Sinne wahrnehmbar ist“. Aber der Ausdruck ‚Sinneswahrnehmung‘ ist unzureichend zu Beschreibung von Phänomenen der Ästhetik. Die Kunst verkörpert normalerweise nicht nur materiale Werte, wie Ungerechtigkeit, Ehre, oder Adel, sondern auch physische Spannungen, die dazu bestimmt sind, Gefühle oder Gefühlszustände in unserem Leib hervorzurufen. Diese Spannungen in der Kunst sind mehr auf den Leib als auf den menschlichen Geist gerichtet.

Noch nicht viel phänomenologische Arbeit liegt jedoch bislang vor, die unser Verständnis davon vertieft, wie der Leib eines Menschen Gefühle als Reaktion auf ein Kunstwerk erlebt. Noch weniger stellt die moderne Ästhetik die Frage, wie eine Untersuchung der Gefühle gerade für die interkulturelle Verständigung förderlich sein kann. Schelers Essay, „Zum Phänomen des Tragischen“ (1914), der in *Der Umsturz der Werte* erschien, war sein einzigster Versuch in der Ästhetik. Er bezieht sich dort nicht auf Gefühle, als ob er nicht ihre Wichtigkeit für das ästhetische Erlebnis verstünde, oder als ob er eine Phänomenologie des Gefühls für unmöglich hielte. Roman Ingardens *Das*

*literarische Kunstwerk*<sup>9</sup> beschäftigt sich mit der Ontologie der Kunst, doch beschränkt er sich dort auf abendländische Werke. Nicolai Hartmanns *Ästhetik*, obwohl zweifellos ein phänomenologisches Unternehmen und meiner Meinung nach zudem der bedeutsamste Beitrag zur Ästhetik im 20sten Jahrhundert, bietet wenig zur Förderung des Verständnisses von Kunstwerken nichtwestlicher Kulturen an. Warum ist das so?

Das Gefühl, wie der Prozess der künstlerischen Schöpfung selbst, ist nach Hartmann das Irrationale in der Kunst, so wie Kant zufolge die Neigungen in der Moral. Gefühle besitzen keine innere Ordnung. Wenn es aber doch einem Forscher möglich wäre, die nicht-noetischen Gefühle, die in den Mitgliedern fremder Völker durch die physische Struktur ihrer Kunstgegenstände geweckt wurden, wieder lebendig zu machen, so käme er auf eine neue Art des Verstehens, nicht ein Mitfühlen, sondern ein Mitgefühl. Hier können wir vielleicht neue Wege zum Prozess des Ausgleichs unter Kulturen weiterverfolgen.

Nach Hartmann liegt die grundsätzliche epistemische Beziehung zwischen Betrachter und Kunstwerk in einer Vermittlung zwischen dem im Kunstwerk objektivierten Sinn und Wert, einerseits, und der geistigen Antwort auf sie, andererseits – eine Vermittlung, die er bekanntlich das *Erscheinungsverhältnis* nannte.<sup>10</sup> Dieses Verhältnis besitzt aber auch affektive Elemente, die teilweise durch die Kultur des Empfängers bestimmt werden, d.h. durch den unterschwelligem Zusammenklang seiner Empfindlichkeit und gewissen Formen der Gegenstände in seinem Milieu. Das objektivierte Gefühl im Kunstwerk ist eine Art Metapher für das Gefühl in Menschenleib. Die beiden Elemente im Erscheinungsverhältnis, die Wert-Metapher und ihre affektive Rezeption durch den Betrachter, bedingen sich also sozial und historisch gegenseitig. Die Macht der ästhetischen Güter einer Kultur wächst, indem ihre Mitglieder immer besser lernen, sich in der physischen Welt durch die Schaffung eines einzigartigen Stils einheimisch zu machen. Eine Kultur formt und gestaltet die Gefühle ihrer Kinder durch die ästhetisch stilisierten Milieudinge. Das Kind ist also immer bereit, gewisse Kontinuitäten und Diskontinuitäten, Formen und Konturen in einem physischen Medium zu spüren, denn diese verursachen Resonanz in dem durch die Kultur vorbereiteten, aber nicht-kognitiven intentionalen Feld des eigenen Leibes. Eine fremde Kultur kann daher ein Forscher verstehen, der diese leibliche Resonanz, die im Gefühlsleben der fremden Kultur immer wach ist und in ihrer Kunst als Metapher objektiviert wird, im eigenen Leib fühlt.

---

<sup>9</sup> R. INGARDEN, *Das literarische Kunstwerk* (E-book), Berlin 2013.

<sup>10</sup> N. HARTMANN. *Ästhetik*, Berlin 1966, 74-77.

## Philosophische Grundlagen eines Ausgleichs der kulturellen Spannungen von Ost und West

Meine Leser können skeptisch sein. Denn Scheler bestreitet, dass die leiblichen Gefühle intentionale Akte sind, und das ist richtig. Stechender Schmerz, Wollust, Ekel, oder Spannungsgefühle können als innere Zustände intendiert werden, aber sie weisen nicht auf Werte jenseits ihrer selbst hin. Gefühlen für sich mangelt anscheinend eine rationale Ordnung, obwohl Scheler dem Fühlen ein Wissen zuschreibt, das auf ein geordnetes Wertreich gerichtet ist. Aber auch die Gefühle erlangen durch den Künstler eine Art von Ordnung, wenn sie in einem erfolgreichen Kunstwerk durch Metaphern dargestellt werden. Ich biete nun eine kurze Analyse dieser Möglichkeiten an, die von einem wenig bekannten amerikanischen Anthropologen erforscht wurden. Er war mit der Phänomenologie wohl vertraut, und versuchte, Kunst aus fernen und fremden Kulturen phänomenologisch anzugehen.

Robert Plant Armstrong erwähnt am Anfang seines Buches<sup>11</sup> den Namen eines bekannten Phänomenologen, Maurice Merleau-Ponty, der seine Forschungsarbeit inspirierte. In seinem Buch *Primat der Wahrnehmung*<sup>12</sup> zeigt uns Maurice Merleau-Ponty phänomenologisch ein Bild der Rezeptionsformen des menschlichen Leibes, das Schelers Studien über den unterschwelligen Austausch des werdenden menschlichen Geistes im Kinde mit den strukturellen Merkmalen seiner Wahrnehmungen sehr ähnelt. In diesem Verkehr zwischen Subjekt und Objekt, Leib und Ding, in diesem vom Leben selbst getriebenen Give-and-Take, werden die physischen und lebendigen Spannungen und Bewegungen in den Gefühlen der wachsenden Kinder widerhallen. Sie sind der Ausgangspunkt aller unmittelbaren Freude an der Kunst.

Unsere Empfindlichkeit ist das nicht-noetische Gegenstück zu den dynamischen Zuständen der Welt. Der menschliche Leib ist ein intentionales Feld, der sich in Wechselwirkungen mit den Gegenständen seiner Wahrnehmung engagiert. Das Gewicht der schweren Gegenstände, die Freiheit der Rauchwolken, die Kraft eines Löwen: Der Leib fühlt die Kräfte und macht sie funktionell in seiner Empfindung von anderen Milieugegenständen. Handwerker und Künstler finden eine Ordnung, zunächst eine Art von Gleichgewicht, in diesem nicht ganz chaotischen Gefühlsleben des Leibes und der Welt. Dagegen bemerkt Merleau-Ponty in seinem *Auge und Geist*<sup>13</sup>: „[I]ndem er seinen Leib der Welt verleiht, verwandelt der Künstler die Welt in Gemälde.“ Der geschickte Künstler gibt uns in seiner Kunst die Resonanz seiner Empfind-

---

<sup>11</sup> R.P. ARMSTRONG, *The Affecting Presence: An Essay in Humanistic Anthropology*, Urbana 1971.

<sup>12</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Primat der Wahrnehmung*, Frankfurt am Main 2003.

<sup>13</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'esprit*, Paris 1964.

lichkeit zu den physischen, nicht-kognitiven Werten der Milieugegenstände in der Form einer Metapher wieder. Er fügt der Welt ein neues Element hinzu, das den Zuschauern erlaubt, die Neuheit der Resonanz zu fühlen, die seine Kunst in ihnen projiziert, und ihre Kohärenz mit ihrer eigenen Empfindlichkeit zu vernehmen.

Der leise Widerhall der menschlichen Empfindlichkeit zu den Spannungen in der Welt ist der affektive Teil aller Ästhetik. In jeder Raga, jedem Sonett oder Quartett, jedem Haiku und jeder Höhlenmalerei sind diese Spannungen eindeutig zu empfinden. Unsere Frage ist dann, ob die Gefühle, die in den fremden Traditionen der Kunst metaphorisch objektiviert sind, durch sympathisches Nachdenken mehr oder weniger wiederzubeleben sind, wenn der Forscher die nötige Empfindlichkeit und Entschlossenheit, das Wissen, und auch die Fähigkeit des Mitgefühls besitzt, sie effektiv zu vernehmen.

In *The Affecting Presence* bemerkt Robert Plant Armstrong, dass die meisten Sozialwissenschaftler darum bemüht sind, die Kunstwerke der isolierten autochthonen und analphabetischen Kulturen zu studieren, um Einblicke in die anderen Formen ihres sozialen Verhaltens zu erlangen. Stattdessen versucht Armstrong, durch eine Untersuchung der Kunstwerke eines entfernten Volkes zu verstehen, was die subjektive und kulturell bedingte Ordnung der nicht-kognitiven Gefühle sein mag, die in den Gestaltungen seiner Handwerker zum Ausdruck kommt, damit diese Gefühle wieder wachgerufen werden können und es einem Fremden ermöglichen, sie ‚authentisch‘ zu empfinden. Die Kategorien von Armstrong lassen uns die Ordnung der leiblichen Gefühle untersuchen, die in der Kunst einer Kultur vergegenwärtigt und verkörpert ist. Im Allgemeinen finden diese Gefühle ihren Ausdruck in den Werken einer Kultur, die Armstrong beschreibt als ein „Netz der Spannungen ... zwischen Form und Formlosigkeit, Verbundenheit und freier Ausdehnung, Kontinuität und Diskontinuität ... zwischen Medien und Metaphern und dem Gewöhnlichen und dem Außergewöhnlichen“ (196). Diese Tendenzen in der Sensibilität einer Kultur berühren den empfänglichen Beobachter mit einer Kraft, die auf seine Sinne einwirkt.

Armstrong diskutiert zwei ganz verschiedene Kulturen: Zum einen die Ibo und verwandte Völker von Nigeria, zum anderen die einheimischen Völker der Insel Java. Um die Ästhetik dieser und anderer Völker zu beschreiben, vermeidet Armstrong Begriffe wie ‚Schönheit‘ oder ‚Kunst‘, und beschreibt ihr Werk stattdessen als ‚berührende Anwesenheit‘ (*affecting presence*). Er bietet uns phänomenologische Analysen von etlichen Kunstwerken beider Kulturen, und versucht, uns die Quellen ihrer Macht auf unsere Gefühle verständlich zu machen.

## Philosophische Grundlagen eines Ausgleichs der kulturellen Spannungen von Ost und West

Das Schlüsselkonzept der Kommunikation in der Kunst ist für Armstrong die Metapher oder das sprachliche (bzw. sprechende) Bild. Metaphern sind nicht wie Symbole, die zwischen der beabsichtigten Bedeutung eines Werkes und dem Verständnis dieser Bedeutung durch den Zuschauer vermitteln. Das Symbol zielt also über sich selber hinaus; es geht die Bedeutung des Kunststückes an. Die Metapher aber verkörpert in ihrem Medium von Ton, Stein, oder Wort unmittelbar die Gefühle, die es im Betrachter verursachen möchte. Dieser komplexe Prozess der Metaphorisierung der Gefühle, so schreibt Armstrong, hat einen Aufbau und eine Ordnung. Diese beiden sind jedoch anders in verschiedenen Medien, obwohl sie sich gegenseitig ‚simile-tisch‘ sein können, wie die Musik eines Klageliedes und der Tanz des sterbenden Schwans ähnliche menschliche Gefühle inkarnieren.

Eine Besonderheit der bildenden Künste der Ibo oder der Javaner, wie auch der modernen westlichen Kunst überhaupt, liegt darin, dass nicht die Darstellung, sondern vielmehr die Erreichung einer berührenden Gegenwart die zentrale Absicht ist. Allesamt suchen sie lieber eine Macht über die Sinne auszuüben, die uns sprachlos lässt.<sup>14</sup> Die Macht oder die Energie, die eine erfolgreiche berührende Anwesenheit charakterisiert, entspringt aus der Spannung zwischen den Eigenschaften der Medien, die ein geschickter Künstler zu ‚disziplinieren‘ weiß, sodass er am Ende ein Werk schafft, das unsere Sinne berühren kann. Wie in Hartmanns Ästhetik, wird das Ganze aus einer Vielzahl von Schichten geschaffen, wobei auf jeder Schicht Systeme von Elementen je nach ihrer Art aufeinander einwirken.

Auf der tiefsten Schicht berührender Anwesenheit vermutet Armstrong das Dasein von universalen Metaphern, welche die Anthropologie bisher nicht festgestellt hat. Gibt es wohl universale, d.h. in allen Kulturen funktionierende Metaphern, z.B. für Freude oder Kummer? Man denkt an Darwins bekanntes Studium der Mienenspiele von verschiedenen Völkern, von denen er einige für universal hielt. Armstrong besteht auf der Möglichkeit, dass die wesentlichen Formen der menschlichen Empfindlichkeit in jedem kulturellen Milieu zu bestätigen sind, und diese Formen auf eine phänomenologisch evidente Anzahl transkultureller Metaphern – also auf ein Metapher-reich – reduziert werden können. So eröffnet sich uns die Möglichkeit eines transkulturellen Verständnisses der Wertschätzungen in den Kunstformen jeder menschlichen Kultur.

---

<sup>14</sup> Mark Rothkos leuchtende Tafeln stellen gar nichts dar, aber ihre nebeneinander liegenden Farben von unterschiedlicher Reinheit und Leuchtkraft könnten als ‚Metapher‘ für einen Gefühlszustand bezeichnet werden, der vage, subtil und einzigartig ist. Sie sprechen die Empfindlichkeit unserer Zeitgenossen an.

Der Anthropologe, der Ästhetiker und der Kunsthistoriker können dann das affektive Leben fremder Kulturen zugänglich machen, indem sie eine phänomenologische Aufweisung ihres emotionalen Lebens durchführen, das in ihren stiltypischen Werken vergegenständlicht wird.

Die universalen Metaphern sollten in der menschlichen Psyche verwurzelt sein und uns erlauben, ein mehr oder weniger kohärentes, aber variables System von Gefühlswerten zu empfinden. Dieses soll, genau so wie einige vermutlich angeborene Denkmuster – etwa eine universale Grammatik oder die Archetypen C.G. Jungs – die Entstehung der verschiedenen Sprachen der Welt erlauben, oder wieder wie Schelers subjektive *Ordo amoris* den Menschen erlauben, in einer bleibenden Wertewelt zu leben. Aber alle konkreten Metaphern, wie jede Sprache oder wie jede relativ natürliche Weltanschauung, gehen aus einer unreflektierten kulturellen Tradition hervor, die sich in der Geschichte einer Kultur bildet, wenn ihre Künstler Werke schaffen, die dann innerhalb des Gefühlslebens eines Volkes fungieren und seinen Stil verkörpern. Hier befinden wir und auf der Ebene der zweiten Schicht, der relativ natürlichen Metaphern, die ein Volk jeweils als die unbestreitbaren bildhaften Ausdrücke ihrer Gefühlszustände ansieht.

Auf der dritten Ebene finden wir das, was Armstrong die *Tropen* nennt – ein Begriff, den er in eine ganz neue Richtung hin entwirft. Tropen markieren den Punkt, wo tiefere metaphorische Prozesse in einem Medium eine räumliche oder zeitliche Form, oder sogar beides annehmen. Die menschliche Empfindlichkeit auf Ebene der Tropen regiert über die metaphorischen Ausdrucksmöglichkeiten von Raum und Zeit, ohne sie voneinander zu unterscheiden. In der Tat, wenn wir unbefangen auf die Welt schauen, empfinden wir den Unterschied zwischen Raum und Zeit nur undeutlich, wie die Tiere. Wenn wir aber die Zollstöcke oder die Uhren aus der Tasche nehmen, so fängt für uns eine neue Weise an, in der Welt zu sein. Auch wenn wir uns von vagen Gefühlen befreien und uns an den Versuch wagen, Architektur, Bilder oder Musik zu schöpfen, die unsere Gefühle zum Ausdruck bringen, so empfinden wir Zeit und Raum wie ein Teil des metaphorischen Prozesses. Ein Tänzer zum Beispiel arbeitet in beiden, ja noch in weiteren Medien: Farbe, Bewegung, Oberfläche, Volumen, Ton. Jedes Medium kann innerhalb zweier Arten formaler Polaritäten manipuliert, besser: diszipliniert werden. Diese formalen Polaritäten sind Kontinuität und Diskontinuität in Raum und Zeit, oder die freie Ausdehnung gegenüber der Verbundenheit oder Enge im Raum. Die Tropen bestimmen auch, so Armstrong, die Bedingungen der similetischen Äquivalenz der Gefühle. Dieselbe Trauer etwa kann von einem Musikstück oder

## Philosophische Grundlagen eines Ausgleichs der kulturellen Spannungen von Ost und West

von einem Gedicht verursacht werden, obwohl Dichtung und Musik ganz andere Beziehungen zu Zeit und Raum haben.

Die Metaphern auf den drei tieferen Schichten werden auf der vierten Schicht in stilgeprägte Metaphern verwandelt, d.h. sie bekommen von einer Kultur wiederholte Formen, die den besonderen Stil dieser Kultur ausmachen. Der Stil prägt zwei Ebenen von Metaphern, die formalen und die objektiven. Die formalen Metaphern sind die Formen der Kunst selber – z.B. Architektur, Poesie, Musik. Die objektiven Metaphern finden sich auf der Ebene der Medien – Worte, Töne, und Farben. Es gibt neun objektive oder universale Merkmale von Metaphern: In räumlichen Medien haben wir Oberfläche, Farbe und Volumen; in zeitlichen Medien haben wir Ton, Bewegung, Wort und Situation. Auf der Ebene der Tropen gibt es zwei raumzeitliche Metaphern, Erfahrung und Relationalität, deren Medien z.B. Kostüm, Dramatik und Tanz sind. In Skulptur, Grafik und Architektur manipulieren Künstler objektive Metaphern wie Farbe, Gestalt, Licht und Dunkelheit, Volumen und Ton, Härte und Weiche. Sie bilden in den Medien Kontraste, Beziehungen und Spannungen zwischen den Formen, um den Gefühlen der Menschen konkrete Gestalt zu geben.

Die spezifische Art und Weise, in der diese Magie stattfindet, ist für eine Kultur immer eigenartig, und die Phänomenologie ermöglicht es uns, in den kulturell bestimmten Metaphern zu identifizieren, was jeder von ihnen eigen ist – was z.B. der Yoruba-Kultur ihre charakteristische Besonderheit als Yoruba verleiht. Denn Armstrong spürt in der Vielfalt der menschlichen Kulturen, deren jede in der Form der von ihren Handwerkern und Künstlern gewählten Metaphern ihre Empfindlichkeit objektiviert und verkörpert, ein Reich von universellen Metaphern. Scheler dagegen führt die Vielfalt des moralischen Lebens auf ein universales Reich der Werte zurück, dessen spezifische Funktionsweise in einer bestimmten Kultur sowohl durch die kulturellen Ideal-Faktoren als auch durch die jeweiligen realen Bedingungen ihrer Existenz bestimmt wird.

Wenn sich, was nur hypothetisch angenommen sei, Mitglieder zweier so verschiedener Kulturen wie der Ibo und der Javaner getroffen hätten, wäre kein sympathisches Mitverstehen ihrer verschiedenen ästhetischen Wertssysteme möglich. Sie müssten erst ihre eigene schon kulturell geformte Empfindlichkeit selbstbewusst nacherleben, ehe sie versuchen könnten, sich in der neuen, ihnen bisher unbekanntem Kultur erfolgreich zu bewegen. Für ein solches Unternehmen müsste man aber ebenfalls die Wesenszusammenhänge zwischen Phänomenen der jeweiligen menschlichen Empfindlichkeit und den

in einer bestimmten Kultur waltenden Metaphern klären. Wie wird z.B. in Ibo-Figuren das Gefühl der Enge in Metaphern ausgedrückt?

Wenn wir Beispiele von Werken der Ibo-Kultur anschauen, so sehen wir die Betonung der Kontinuität. Einige Skulpturen ähneln der Form eines einfachen Klotzes, gäbe es nicht einige Zierelemente, die die Kontinuität sanft unterbrechen. Einige Teile sind an einen zentralen Zylinder gebunden. Wir genießen hier Metaphern für den Gewichtsinn, für das Einfache, und für die Person der selbstvergegenwärtigenden Figur. Wenn wir mehrere dieser nigerianisch-ibo'sch-yorubischen Figuren anschauen, so sehen wir auch, wie der disziplinierte Künstler durch Wiederholung der Elemente eine Kontinuität/Verbundenheit in verschiedenen Formen einer Stilart schafft, die untereinander kohärent sind und in ständiger Harmonie mit den anderen Ausdrücken der Kunst dieser drei verwandten Kulturen. Wenden wir uns dagegen an die javanische Kunst, so empfinden wir sehr wenig Kontinuität oder Verbundenheit, denn wir können die Werke selten mit einem einzigen Blick überschauen. Die Teile dehnen sich in alle möglichen Richtungen aus. Hier stellt sich kaum ein Sinn ein für die Bezogenheit der Teile untereinander. Man fühlt sofort, dass der Figur, obwohl real bewegungslos, doch die ideale Möglichkeit als ihr Naturrecht inhäriert, sich zu bewegen, d.h. sich in Zeit und Raum auszudehnen.

Die unterschwellig bewusste Ordnung der kulturtypischen Gefühle, die der künstlerische Sensibilität und der Kunst einer Kultur einen einheitlichen Stil gibt, kann man auch in den Stilen der sehr unterschiedlichen Empfangsräume von Java- und Ibo-Häusern sehen, nämlich in der ähnlichen bzw. laut Armstrong „similetischen“ Übereinstimmung mit ihren herrschenden kulturellen und ästhetischen Metaphern. Armstrong schreibt: "Die berührenden Dinge und Ereignisse in einer bestimmten Kultur beziehen sich systematisch aufeinander. ... Arbeiten aus verschiedenen Kulturen, die einander ähneln, sind höchstwahrscheinlich nicht als vergleichbar zu betrachten, wenn nicht die beiden Kulturen eine verwandte *Ordnung* der Gefühle haben" (23).

Wir müssen jede Kultur, insofern sie von fremden Einflüssen frei ist, als ein kohärentes und vielleicht einmaliges System von Gefühlen und deren Ausdrücken betrachten. Woher und wie sich diese Ordnung der Gefühle entwickeln und ob sie an eine gemeinsame menschliche Wesensbestimmung gebunden sind, die eine Art von ästhetischem Ausgleich unter Kulturen erlaubt, ist nicht gewiss. Armstrong versucht in Form einer neueren anthropologischen Theorie die These, alle Ästhetik könne auf eine menschliche Urempfindlichkeit zurückgeführt werden, durch scharfe Argumente als unbegründet aufzuzeigen.

## Philosophische Grundlagen eines Ausgleichs der kulturellen Spannungen von Ost und West

Die Initiative von Armstrong ist eine wesentliche Ergänzung der anthropologischen und phänomenologischen Analysen der in einer Gemeinschaft funktionierenden Werte, denn hier suchen wir die Werte einer Kultur auf der Ebene des physischen oder viszeralen Gefühls, und seine Phänomenologie kann als Instrument zur Erforschung des ästhetischen Geschmacks einer einheitlichen Kultur betrieben werden. Sie fördert auch die tiefere Entwicklung unserer Sinne für die Kunstformen anderer Kulturen. Wenn die Forscher erfolgreich sind, werden sie auch eine Erweiterung der physischen Reichweite ihrer eigenen Empfindlichkeit erfahren. Wenn sie dann von dem sie umgebenden Seienden mehr *fühlen*, ohne vielleicht mehr zu *wissen*, stehen sie dabei doch sicherlich im Einklang mit Schelers Erwartungen eines in nicht ferner Zukunft erscheinenden und sich ausgleichenden Allmenschen. Armstrongs Analyse dient auch als ein Mittel, um über uns selber hinaus zu gelangen, und erlaubt den Ausgleich der menschlichen Gefühle auf ihrer lebendigsten und fundamentalsten Ebene.

# Ausgleich – Neutralisierung – Erneuerung Kultur und Anthropologie im Spannungsfeld der Moderne bei Scheler, Husserl und Schmitt

*Christian Bermes*

## I.

Die Rede vom ‚*Ausgleich*‘ kann immer auf ein offenes Ohr hoffen und mit einer hohen Suggestionskraft rechnen. Man wird beim ‚Ausgleich‘ nicht an etwas Negatives denken wollen. Im Gegenteil: Dasjenige, was ausgeglichen werden soll, erscheint als unausgeglichen und damit als verwerflich, als dasjenige, was zu überwinden ist, wenn nicht gar als etwas Überholtes. Neben die Suggestionskraft tritt die Assoziationsvielfalt, die ein solcher Begriff eröffnet, nicht zuletzt bei Hörern und Lesern einer bestimmten Epoche. Denn es fällt wohl niemandem schwer, auch heute (aber eben nicht nur heute) Dissonanzen und Antagonismen in allen möglichen Fällen zu nennen, die auf einen Ausgleich warten.

So kann die Lektüre von Schelers *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* auch bei Lesern des 21. Jahrhunderts auf ein hohes und positiv gestimmtes Entgegenkommen setzen und einen Reichtum an Assoziationen eröffnen. Man vermutet dann vielleicht in dieser Schrift visionäre Utopien oder Prophezeiungen, die vielleicht leider nur erst später eingelöst werden konnten oder noch eintreten werden. Dies mag den Ausgleich zwischen den Kulturen, zwischen den ökonomischen Ordnungen, zwischen den gesellschaftlichen Institutionen oder auch zwischen den individuellen Lebensformen betreffen. Die Rede vom Ausgleich scheint zeitlos, weil auf alle Differenzen in sozialen Ordnungen und zwischen gesellschaftlichen Systemen anwendbar.

Will man dies als einen Vorteil verstehen, so ist er teuer erkauf, denn es stellt sich die nicht unwesentliche Frage, ob der Ausgleich als *Zweck* der kulturellen Entwicklung oder als *Mittel* bzw. Phase des kulturellen Prozesses angesehen werden soll. Die dazugehörigen Fragen lauten: Tendiert die kulturelle Entwicklung zum Ausgleich und terminiert in ihm? Oder ist der Ausgleich ein Mittel, bezeichnet er einen Zwischenschritt zu etwas Neuem oder Anderem der Kultur oder der Gesellschaft? Und was ist dieses Neue bzw. Andere?

Um einen Einstieg in diesen Fragekanon zu finden, lohnt es, die zeitgenössischen diskursiven Register der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts noch einmal in Erinnerung zu rufen. Denn Schelers Schrift ist in eine konkrete Zeit hineingeschrieben, sie wird an einem bestimmten Ort gehalten, und sie richtet sich an ein ganz bestimmtes Publikum. 1927 hält Scheler seinen Vortrag *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* in Berlin an der *Hochschule für Politik*, wobei er das Ziel verfolgt, einen Beitrag zur Bildung einer neuen Elite zu leisten. Diese Elite müsse sich, so Scheler, erst formen, denn der Epochenbruch nach 1918 führt in ein neues – so wird es von Scheler genannt – „Weltalter“, das von vielen Zeitgenossen als solches zwar bereits erlebt, aber noch nicht begriffen wird. Dazu fehle schlicht das notwendige begriffliche Instrumentarium.

Damit sind allzu freien Suggestionen und Assoziationen zur Auslegung der Schrift Schelers bereits einige Grenzen gesetzt. Sie werden noch einmal konturiert, erinnert man daran, dass Schelers konkretes Sinnangebot des ‚Ausgleichs‘ durchaus mit zahlreichen anderen Angeboten konkurriert. Diese werden zum Teil in dem Aufsatz selbst genannt, wenn Scheler beispielsweise auf Klages oder auch Spengler und Lessing als Vertreter der „biologisch gerichteten *Dekadenz*“<sup>1</sup> zu sprechen kommt und sich von ihnen distanziert.

Doch jenseits der von Scheler in seinem Vortrag selbst genannten Positionen treffen wir noch auf weitere Offerten, von denen ich zwei im Folgenden nennen und zumindest ein wenig ausführlicher betrachten möchte. Es handelt sich um Edmund Husserls Idee der *Erneuerung* und um Carl Schmitts Überlegungen zum *Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*. Aus diesem Horizont der zeitgeschichtlichen Selbstverständigung der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts sollen somit Schelers Überlegungen zum Ausgleich erörtert und die vielleicht etwas provokante Frage gestellt werden, was nach dem Ausgleich eigentlich kommen kann.

---

<sup>1</sup> M. SCHELER, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (*Gesammelte Werke*, Bd. 9), Bonn <sup>3</sup>2008, 145-170, hier: 149.

## II.

1922 skizziert Husserl einen ersten Entwurf für den Anfang des ersten Aufsatzes seiner Aufsatzserie für die japanische Zeitschrift *Kaizo* (*Erneuerung*). Bei den sogenannten *Kaizo*-Artikeln handelt es sich um eine Serie von fünf Aufsätzen aus den Jahren 1922/23, von denen allerdings nur die ersten drei publiziert wurden. Die komplette Serie ist in *Husserliana XXVII* abgedruckt. Für den eröffnenden Artikel wagt Husserl einen etwas längeren Rückblick auf die unmittelbaren Erfahrungen nach dem Ersten Weltkrieg. Diese Ausführungen wurden von Husserl nicht in den dann publizierten Aufsatz für die japanische Zeitschrift übernommen. Er spricht in dem Fragment gebliebenen Rückblick von der „Generation der Schützengräben“, die „die lange verödeten Lehrsäle füllte“ und die sich nicht mit „spezialwissenschaftlicher Ausbildung“ zufriedengeben wollte. „Für den philosophischen Lehrer“, so Husserl, „war der Anblick dieser neuen Hörerschaft tief ergreifend. Aus leuchtenden Augen sprach eine glühende Sehnsucht nach den ewigen Ideen, welche den Sinn der Welt und des Menschenlebens in sich tragen.“ Husserl bemerkt weiter, dass diese Generation mit „einer tiefen Abneigung gegen die idealistische Betriebsamkeit der Kriegsrhetorik“ zurückgekehrt sei. „Aus dem unentwirrbaren Durcheinander von Wahrheit, frommer Lüge, frecher Verleumdung, von echten und verfälschten Idealen und Gefühlen wollte sie herauskommen. Radikale Wahrhaftigkeit in Wort und Tat war ihr Wille. Eine neue Welt im Geiste reiner Wahrhaftigkeit wollte sie um sich bauen. Die Philosophie war für sie die wissenschaftliche Stätte radikaler Selbstbesinnungen.“<sup>2</sup>

Husserls Offerte an diese Generation ist eindeutig: Allein strenge Wissenschaft im Sinne einer „*mathesis* des Geistes und der Humanität“<sup>3</sup> kann Orientierung und wieder Selbstvertrauen schaffen. Etabliert werden muss eine „Wissenschaft, welche für die *Idee des Menschen* (und somit auch für das *a priori* untrennbare Ideenpaar Einzelmensch und Gemeinschaft)“ das leistet, „was die reine Mathematik der Natur für die Idee der Natur unternommen und in den Hauptstücken auch geleistet hat“.<sup>4</sup> Diese „*mathesis* des Geistes und der Humanität“ ist eine Wissenschaft, die in der europäischen Geschichte wurzelt, in der Naturwissenschaft zur Blüte kommt und eine kulturübergreifende Sogwirkung ausübt. Denn die asiatische Tradition schließt sich nach

---

<sup>2</sup> E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (*Husserliana XXVII*), Dordrecht/Boston/London 1989, 94f.

<sup>3</sup> HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, 7.

<sup>4</sup> HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, 6.

Husserls Einschätzung dieser Entwicklung an, insofern auch sie ihre kulturelle Selbstverständigung auf ein sicheres Fundament zu gründen versucht. Die asiatische Welt verschwistert sich mit der europäischen Kultur im Geist der Wissenschaft.

1917, fünf Jahre zuvor, spricht Husserl noch anders. Ein Jahr vor dem Waffenstillstand in Compiègne und ein Jahr nachdem Husserls Sohn Wolfgang in Verdun gefallen war, sucht er weniger Zuflucht in der Idee der Wissenschaft als Trost bei Fichte. In seinen *Vorlesungen über Fichtes Menschheitsideal* steht nicht der Fichte der Theoretischen, sondern der der Praktischen Philosophie im Zentrum. In dieser Fichte-Lektüre gewinnt Husserl der Steigerung des Lebens noch jenseits des moralischen Lebens eine weitere Lebensform ab, die Orientierung und Gewissheit verspricht. Es ist das von Fichte so genannte „selige“ Leben, das Husserl herausstellt und das noch über dem moralischen Leben steht: „In der Tat, in der Not unserer Zeiten gibt es nur eins, was uns halten, stärken, ja unüberwindlich und in allem Leid ‚selig‘ machen kann. Es ist der göttliche Geist der Idee, es ist die Besinnung auf die reinen Ideale, um deren Verwirklichung wir da sind, der Ideale, die in unserem deutschen Volk ihre edelsten und erhabensten Repräsentanten gefunden haben.“<sup>5</sup> (Hua XXV, 292).

Zwischen 1917 und 1922 liegen nicht nur 5 Jahre, sondern auch eine Phase patriotischer Abkühlung. 1922, in den *Kaizo*-Artikeln, spricht Husserl nicht mehr vom deutschen Volk, sondern von der europäischen Kultur; und er stellt auch nicht mehr die im Anschluss an Fichte herausgearbeitete Lebensform des Seligen an die Spitze, sondern die ethische Lebensform der Erneuerung im Horizont des methodischen Ideals der strengen Wissenschaft: „Nur strenge Wissenschaft kann hier sichere Methode und feste Ergebnisse schaffen; nur sie kann also die theoretische Vorarbeit liefern, von der eine rationale Kulturreform abhängig ist.“<sup>6</sup>

Unabhängig von den patriotischen Versuchungen Husserls während der Kriegszeit, ist es das Ideal der *Erneuerung*, das als Zukunftsentwurf und Sinnangebot platziert wird. *Erneuerung* umfasst nicht nur die individuelle Sphäre, sondern wird von Husserl „als sozialetisches Grundproblem“<sup>7</sup> konzipiert. Es handelt sich dabei um eine Selbstnormierung der Vernunft im Horizont einer eidetischen Erkundung der Kultur:

---

<sup>5</sup> E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (*Husserliana* XXV), Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, 292.

<sup>6</sup> HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, 5f.

<sup>7</sup> HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, 22.

„In dieser Weise erwächst die *Lebensform ‚echter Humanität‘* und für den sich selbst, sein Leben, sein mögliches Wirken beurteilenden Menschen die notwendige *Idee des ‚echten und wahren Menschen‘* oder des *Vernunftmenschen*. Es ist der Mensch, der nicht bloß darum *animal rationale* heißt, weil er das Vermögen der Vernunft hat und dann sein Tun bloß gelegentlich nach Vernunfteseinsichten regelt und rechtfertigt, sondern der immer und überall, in seinem ganzen tätigen Leben so verfährt, sofern er auf Grund einer prinzipiell-allgemeinen Selbstbestimmung das praktisch Vernünftige *überhaupt* und rein um seines absoluten praktischen Wertes willen erstrebt, folglich konsequent das praktisch Wahre oder Gute als das Beste seiner jeweiligen Sphäre nach Kräften einsichtig zu erkennen und danach zu verwirklichen beflissen ist.“<sup>8</sup>

Husserl sucht nach dem Epochenbruch des Ersten Weltkriegs nicht in alten oder neuen Strukturen und Institutionen der Kultur oder Gesellschaft Orientierung, er lässt sich nicht auf eine antagonistisch oder dialektisch aufgebaute Geschichtsphilosophie ein, die auf Versöhnung zielt; die Idee der Erneuerung besteht demgegenüber in der erinnernden Wiederaneignung eines Ideals, das die europäische Kultur auszeichnet, jedoch im Kampf der Ideologien und Weltanschauungen unterzugehen droht. Es ist Husserls Vorstellung einer strengen Wissenschaft der Idee des Menschen, die zu einer Erneuerung führt.

Von *Ausgleich* ist hier nicht die Rede. Im Gegenteil, *Erneuerung* scheint nicht zu einem Ausgleich zu führen, sondern jeden Ausgleich obsolet zu machen. *Erneuerung* verweist auf erinnernde Wiederherstellung, die jedoch versucht besser zu sein, als das Vorbild, das wiederhergestellt werden soll. *Erneuerung* ist auch nicht auf Antagonismen oder widerstreitende Kräfte angewiesen, die – wie im Falle des Ausgleichs – ausbalanciert werden müssten. *Erneuerung* kommt ohne diesen Widerstreit aus, die *Erneuerung* steht immer schon jenseits der Differenz. *Erneuerung* führt nicht aus dem Widerstreit heraus in etwas Drittes, sie markiert vielmehr das vergessene Erste. – Die Idee der Erneuerung scheint dementsprechend grundsätzlich anderer Natur zu sein als die des Ausgleichs.

Am Schluss werde ich dies aufgreifen und die Frage stellen, ob zwischen der *Husserlschen Erneuerung* und dem *Schellerschen Ausgleich* nicht doch zumindest eine Verwandtschaft bestehen kann. Denn das Leben in dem von Scheler so genannten neuen Weltalter, wird nicht alles den kulturellen, politischen oder wirtschaftlichen Institutionen anvertrauen wollen, sondern vom

---

<sup>8</sup> HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, 33.

Menschen aus die politische, soziale und kulturelle Ordnung neu vermessen  
– vom Menschen aus und auf die Person hin.

### III.

Ein solches Vorgehen unterscheidet sich deutlich von den Überlegungen Carl Schmitts. 1929 nennt Schmitt in seinem in Barcelona gehaltenen Vortrag *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* Scheler einen „Präkonisator“ des Ausgleichs.<sup>9</sup> Damit rekurriert Schmitt auf Schelers *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*. Doch Schmitts Ausführungen aus dem Jahr 1929 schreiben sich in eine indirekte und gleichsam über Bande laufende Kommunikation mit Scheler ein, die sich zwei Jahre zuvor, im Jahre 1927, ereignete und sozusagen virtuell in Berlin stattfand.<sup>10</sup>

Anfang 1927 präsentierte Scheler an der *Hochschule für Politik* in Berlin seine Ausführungen zu *Politik und Moral*, es folgten seine Thesen zur *Idee des Ewigen Friedens und der Pazifismus*, die er ebenfalls Anfang 1927, jedoch im Reichswehrministerium vorstellte. Auch hier spricht Scheler vom Ausgleich.<sup>11</sup> Kurz darauf, am 10. Mai 1927, hielt Carl Schmitt seinen Vortrag zum *Begriff des Politischen* ebenfalls an der *Berliner Hochschule für Politik*. In der Publikation dieses Vortrags kommt er direkt auf Scheler zu sprechen: Über seine eigenen Thesen sagt Schmitt, dass sie in „Seminaren in Bonn 1925 und 1926 entstanden“ sind; in „größerer Öffentlichkeit vorgetragen“, so Schmitt weiter, „wurden sie zuerst am 10. Mai 1927 in der Berliner Hochschule für Politik, und zwar an der derselben Stelle, an der kurz vorher Max Scheler seine aufsehenerregenden Thesen über den unwiderstehlichen, Völker, Rassen, Konfessionen und sogar den Unterschied der Geschlechter neutralisierenden ‚Ausgleich‘ vorgetragen hatte, den er für die Wirkung und die Folge der modernen Demokratie und der Technik hielt.“<sup>12</sup> Am 5. November 1927, also ein halbes

---

<sup>9</sup> C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 2015, 83.

<sup>10</sup> Vgl. zu Scheler und Schmitt u.a. G. CARONELLO, *Max Scheler und Carl Schmitt. Zwei Positionen des katholischen Renouveau in Deutschland. Eine Fallstudie über die Summa (1917/18)*, in: C. BERMES e.a. (Hg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg 2003, 225-254.

<sup>11</sup> M. SCHELER, *Philosophie und Geschichte (Schriften aus dem Nachlass, Bd. 4, Gesammelte Werke, Bd. 13)*, Bonn 1990, 93f.

<sup>12</sup> C. SCHMITT, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*, Berlin 2014, 75 Fn.

Jahr später, hielt Scheler dann seinen Vortrag *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* wiederum an der Hochschule für Politik.

Fast direkt wendet sich Schmitt an Scheler und widerspricht ihm, wenn er 1929 seine Ausführungen zum Zeitalter der Neutralisierungen mit folgenden Bemerkungen beschließt: „Wir erkennen den Pluralismus des geistigen Lebens und wissen, dass das *Zentralgebiet des geistigen Daseins kein neutrales Gebiet* [eigene Hervorhebung, CB] sein kann und dass es falsch ist, ein politisches Programm mit Antithesen von mechanisch und organisch, Tod und Leben zu lösen.“<sup>13</sup> Damit wendet er sich gegen die These, dass der Geist gleichsam das neue Zentralgebiet (um in Schmitts Terminologie zu sprechen) des Ausgleichs oder der Neutralisierung darstelle. Und damit stellt er sich zugleich gegen Scheler, der die „Selbstbefreiung der Menschheit“ nicht zuletzt in einer „Ermächtigung des Geistes und Ideierung der Macht“ erkennt.<sup>14</sup> Man kann aber auch an folgende Formulierung Schelers denken, die von dem Schmittschen Diktum getroffen wäre: „Alle Geschichte ist Ausgleich urgegebenner Spannungen, die sich in ihrem Laufe vermindern. Die Geschichte des Geistes verzehrt langsam die Geschichte der Taten und Begebenheiten“.<sup>15</sup>

Schmitt allerdings geht in seinem geschichtsphilosophischen Entwurf davon aus, dass sich die Entwicklung der letzten vier Jahrhunderte vom theologischen, über das metaphysische und das humanitär-moralische zum ökonomischen Zeitalter entwickelt habe. Jedes Zeitalter ist nach Schmitt strukturell durch ein Zentralgebiet bestimmt und beschreibbar, das – um es mit anderen Worten auszudrücken – als Paradigma (Kuhn) oder als Denkstil (Fleck) jede spezifische Problemlösung determiniert und die Weltanschauung der Eliten bestimmt. Im geschichtlichen Verlauf treten Differenzen, Brüche, Ungeheimheiten in diesem Paradigma auf, die durch dasselbe nicht vermittelt werden, sondern nur in einem anderen und durch ein anderes Zentralgebiet neutralisiert werden können. Die Divergenzen des theologischen Zeitalters werden im metaphysischen Zeitalter neutralisiert, die hier auftretenden Divergenzen im humanitär-moralischen Zeitalter usw.

Die Gegenwart des frühen 20. Jahrhunderts ist für Schmitt gleichsam die Epoche, in der die antithetische Struktur in der Politik zu sich selbst gefunden hat und in der Differenz von Freund und Feind zum Ausdruck kommt. Die Hoffnung der Zeitgenossen, dass die Gegenwart und unmittelbare Zukunft beispielsweise einen neuen Ausgleich in der Technik findet und damit auch in

---

<sup>13</sup> SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, 87.

<sup>14</sup> SCHELER, *Philosophie und Geschichte*, 94.

<sup>15</sup> SCHELER, *Philosophie und Geschichte*, 155.

einer Befreiung des Geistes mündet, wird von Schmitt in ihre Schranken gewiesen. Nicht nur bei Scheler finden sich solche Hoffnungen, sie werden auch von Cassirer kurz danach in seinem Aufsatz *Form und Technik* aus dem Jahr 1930 vorgetragen.<sup>16</sup>

Schmitts Gegenargument ist einfach und bestechend zugleich (ob es richtig ist, ist eine andere Frage): Gerade aufgrund der Tatsache, dass die technische Entwicklung dazu tendiert, die technischen Werkzeuge *für jedermann, ohne jede spezifische Kompetenz und ohne fixe Zweckbindung* zur Verfügung zu stellen, ist es auch möglich, dass sie *von jedermann für alles Mögliche* eingesetzt werden. Damit ist die Technik vordergründig neutral, in einem prinzipiellen Sinne jedoch ist sie gerade nicht neutral. Aufgrund des Umstands, dass die moderne Technik nicht kulturell eingebettet ist, kann sie alle möglichen Positionen verstärken und somit zu einer Potenzierung und Pluralisierung der Differenzen führen. Im Vergleich dazu würde die Schmittsche Leitdifferenz von Freund und Feind geradezu eine kulturelle Abkühlung bedeuten.

Geschichtsphilosophien dieser Art, die wie beispielsweise diejenige Schmitts vom theologischen über das metaphysische, zum humanitär-moralischen und zum ökonomischen Zeitalter führen, hat Scheler im Blick, wenn er 1927 in *Zur Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus* einwendet, dass für ihn die Geschichte und deren Ablauf weniger interessant ist; für ihn stehen die Gesetze der seelischen Entwicklung des Menschen im Vordergrund: „Also so einfach ist die Sache nicht! [Scheler bezieht sich hier allerdings auf Geschichtsphilosophien des Positivismus] Wir sind nicht in der Lage, ein Phasengesetz für die ganze Menschheit aufzustellen, nach dem der Friede kommen muss. Und dennoch halte ich ein Aufhören des Krieges, freilich in ganz anderen Größenordnungen der Zeit als der zu ungeduldig pazifistische Positivismus für wahrscheinlich. Was mich dazu bewegt, sind nicht Phasenfolgen der wirklichen Geschichte, sondern weit allgemeinere, aber auch tieferliegende Richtungsschrittgesetze der menschlichen und seelischen Entwicklung.“<sup>17</sup>

Scheler klammert die Oberflächengrammatik der sozialen, kulturellen und politischen Geschichte ein, um die Tiefengrammatik der humanpsychischen Entwicklung im Sinne einer – wie man es vielleicht nennen könnte – Kulturpsychologie freizulegen. In seinen *Überlegungen zur Idee des Friedens*

---

<sup>16</sup> Zu Cassirers Deutung der Technik vgl. C. BERMES, *Technik als Provokation zur Freiheit. Cassirers Konzeption einer Anthropologie der Technik*, in: B. RECKI (Hg.), *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburg 2012, 583-598.

<sup>17</sup> SCHELER, *Philosophie und Geschichte*, 93.