Evrim Kutlu

Person – Wert – Gott

Das Verhältnis von menschlicher Person und werdendem Gott im Hinblick auf Werteverwirklichung in der Spätphilosophie Max Schelers

Scheleriana Bautz

Evrim Kutlu

Person – Wert – Gott:
Das Verhältnis von menschlicher Person und werdendem Gott im Hinblick auf Werteverwirklichung in der Spätphilosophie Max Schelers

SCHELERIANA

Schelerstudien
Scheler Studies
Études Scheleriennes

8

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
Heinz Leonardy
Ni Liangkang
Hans Rainer Sepp
Wei Zhang

Evrim Kutlu

Person – Wert – Gott

Das Verhältnis von menschlicher Person und werdendem Gott im Hinblick auf Werteverwirklichung in der Spätphilosophie Max Schelers

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 978-3-95948-445-9

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 11

EINLEITUNG 13

1. Fragestellung der Arbeit 13

1.1. Max Scheler als Ethiker, Anthropologe und Metaphysiker 16

1.2. Eine neue, ‚moderne' Metaphysik: Der werdende Gott und der Mensch als Person 17

1.3. Zur Gliederung 21

2. Einteilung und Phasen der Philosophie Schelers 26

3. Max Schelers Methode 30

3.1. Wesensphänomenologie als Methode und philosophische Einstellung 32

3.2. Von der phänomenologischen Reduktion zur „transzendentalen Schlußweise" 46

4. Philosophische Anthropologie und Metaphysik 49

5. Stand der Forschung 52

6. Exkurs: Person als Selbsttranszendenz und die Verwirklichung des werdenden Gottes 61

KAPITEL I
WERT UND WERTEVERWIRKLICHUNG 65

1. Schelers Wertverständnis 67

1.1. Werte als Qualitäten 68

1.2. Unterschiedliche Formen des Fühlens 74

1.3. Primat des Wertfühlens vor anderen geistigen Akten 76

2. *Die „Modalitätenkreise" von Gefühlen und die Rangordnung der Werte* 78
2.1. Gefühle und die Erfassung der Werte 78
2.2. Kriterien für die Rangordnung der Werte 81
2.3. Die Rangordnung der Wertmodalitäten 86
3. *Offenheit zur Welt und zur Wertordnung: Der ordo amoris* 90
4. *Zusammenfassung und Bedeutung des Kapitels I* 95

KAPITEL II
DER PERSONBEGRIFF IN MAX SCHELERS MITTLERER PHASE 99
1. *Zur theoretischen Auffassung der Person* 100
1.1. Person und Vernunft: Schelers Kritik an Immanuel Kants Begriff der „Vernunftperson" 100
1.2. Person und Akt: Person als Aktvollzieher 106
1.3. Person und Welt 109
1.4. Person, Welt und Gott als höchste Person 111
2. *Die Person in ethischen Zusammenhängen* 112
2.1. Das Sein der Person als sittliche Person 112
2.2. Bedingungen des sittlichen Personseins 113
2.3. Autonomie der Person 115
2.4. Das Prinzip der sittlichen Solidarität aller Personen 117
3. *Wertpersontypen als Vorbilder* 118
3.1. Bestimmung des Vorbilds 121
3.2. Rangordnung der Vorbilder und der „Heilige" als höchstes Vorbild 124
3.3. Die Rolle des Heiligen im Gottwerdungsprozess 127
4. *Das Leben der Person in Sozialeinheiten* 129
5. *Zusammenfassung und Bedeutung des Kapitels II* 133

KAPITEL III
MENSCH UND PERSON IN MAX SCHELERS SPÄTPHASE 135
1. *Die Bestimmung des Menschen in der mittleren Phase* 136
1.1. Die „Undefinierbarkeit" des Menschen 137
1.2. Der Mensch als ‚Gottsucher' 140

2. Die Bestimmung des Menschen in der Spätphase 143
2.1. Der Stufenaufbau des Kosmos 145
2.2. „Geist“ als das neue Prinzip 147
2.3. Der Mensch im Spannungsverhältnis von Geist und Drang 149
3. Exkurs: Drang und Geist: Der Dualismusvorwurf 153
4. Person und Geist 156
4.1. Bestimmung und Merkmale des Geistes 157
4.2. Verflechtung von Selbst-, Welt- und Gottesbewusstsein 167
4.3. Der Mensch als „Mitwirker“ Gottes 171
4.4. Die wechselseitige Angewiesenheit von Mensch- und Gottwerdung 172
5. Zusammenfassung und Bedeutung des Kapitels III 174

KAPITEL IV
LIEBE ALS KERN DER PERSON 177
1. Die phänomenologische Bestimmung der Liebe 177
1.1. Liebe und Wert: Liebe als „wertentdeckende Bewegung“ 179
1.2. Liebe und der Unterschied zu Gefühlszuständen 182
1.3. Das Verhältnis von Liebe und Erkenntnis 184
1.4. Liebesarten und ihr Verhältnis zu den Werten 185
2. Liebe und Person 188
2.1. Der ordo amoris als Kern der Person 188
2.2. Liebe als Fundament des Solidaritätsprinzips 194
3. Die Bedeutung der Liebe im Gottwerdungsprozess 196
4. Zusammenfassung und Bedeutung des Kapitels IV 199

KAPITEL V
DIE ENTWICKLUNG DES GOTTESGEDANKENS BEI MAX SCHELER UND DER WANDEL SEINES METAPHYSIK-VERSTÄNDNISSES 201
1. Schelers Gottesauffassung 203
1.1. Schelers Gottesauffassung in der frühen und mittleren Phase 203
1.2. Schelers Gottesauffassung in der Spätphilosophie 212

2. Schelers neue Metaphysikauffassung 221
2.1. Der Mensch als „erste[r] Gegenstand“ der Metaphysik 224
2.2. Personalistische Metaphysik als „idealer Panentheismus“ 226
2.3. Die Welt als Ort der „Selbstrealisierung“ Gottes 228
3. Zusammenfassung und Bedeutung des Kapitels V 232

KAPITEL VI
DER MENSCH QUA PERSON ALS „MITARBEITER“
AM WERDEN GOTTES 235
1. Gott als ein unfertiges und werdendes Wesen 238
2. Der Mensch und das Werden Gottes 241
2.1. Die Personwerdung als Menschwerdung 244
2.2. Die Menschwerdung als Gottwerdung 246
2.3. Der werdende Gott und die Bedeutung der Geschichte 252
2.4. Der leidende Gott 256
3. Gottmitverwirklichung und Bildung zur Person als Menschwerdung 258
3.1. Die Formen des Wissens und die Bildung des Menschen 258
3.2. Bildung als „Selbstdeificatio“ 263
3.3. Der Menschwerdungsprozess als Menschenbildung und Humanisierung 266
3.4. Wissen, Bildung und Vorbild 269
3.5. Wissen als „Seinsverhältnis“ und als „Teilhabe“ 271
4. Die Verantwortung der Person 274
5. Von der Anthropologie über die Metaphysik zur „Metanthropologie“ 276
Das Verhältnis von philosophischer Anthropologie und Metaphysik 278
Gott als Werdesein; Verhältnis von Gott, Welt und menschlicher Geschichte 283
6. Zusammenfassung und Bedeutung des Kapitels VI 284

KAPITEL VII
DER MENSCH IM „WELTALTER DES AUSGLEICHS“ 287

1. Was heißt Ausgleich? 289

2. Die verschiedenen Bereiche des Ausgleichs 293

2.1. Ausgleich von Europa und den drei großen asiatischen Zentren, Indien, China, Japan, vermittelt durch die Welt des Islam 294

2.2. Ausgleich in den Ideen vom Menschen und den Menschen formenden Vorbildern 296

2.3. Ausgleich der metaphysischen Ideen über Gott, Welt und Mensch 299

3. Der neue „Menschentypus“: Die Idee des „Allmenschen“ *301*

4. Weltalter des Ausgleichs und die Wirklichkeit Gottes 304

5. Zusammenfassung und Bedeutung des Kapitels VII 309

KAPITEL VIII
AUSBLICK AUF SCHELERS BEITRAG
ZU EINER NEUEN ÖKOLOGISCHEN ETHIK 313

Schelers Philosophie im Kontext aktueller Herausforderungen 315

Umweltethik/Ökologische Ethik: Die bisherigen Positionen 317

Schelers Beitrag zu einer ökologischen Ethik 324

Literaturverzeichnis 343

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im August 2018 von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln als Dissertation im Fachbereich Philosophie angenommen. Für die Drucklegung wurde sie erheblich gestrafft und korrigiert, vor allem der Abschnitt zum Forschungstand wurde um die Hälfte gekürzt.

Eine so langwierige philosophische Arbeit wäre ohne die zahlreichen Unterstützungen, sei es in persönlicher, intellektueller oder finanzieller Hinsicht, nicht machbar gewesen, wofür ich mich an dieser Stelle bedanken möchte. Ein Promotionsstipendium der Friedrich-Ebert-Stiftung ermöglichte mir vier Jahre der Forschung und Arbeit ohne finanzielle Sorgen. In intensiver Beschäftigung konnte ich in dieser Zeit die Grundgedanken für die Dissertation entwickeln. Ebenso übernahm die Stiftung die Druckkosten. Dafür möchte ich mich ganz herzlich bedanken.

In meinem Philosophiestudium und bei der Entwicklung eines eigenen Zugangs zur Philosophie hat Frau Prof. Dr. Claudia Bickmann eine große Rolle gespielt. Bis zu ihrem leider viel zu frühen Tod 2017 hat sie meine Arbeit als Erstgutachterin unterstützt und die Promotion konstruktiv begleitet. Für den regen Gedankenaustausch, sei es im Forschungskolloquium für interkulturelle Philosophie, sei es in den Seminaren zu Kant, Hegel und Schelling oder in vielfältigen Tagungen, vor allem aber für ihre offene, ermutigende und fördernde Art bin ich ihr zu Dank verpflichtet.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Hans Rainer Sepp, der die Zweitbegutachtung übernommen hat. Schon früh hat er mir durch seine Einladungen zu Vorträgen die Möglichkeit gegeben, meine Gedanken zu Schelers Philosophie weiter zu entfalten. Vor allem durch die intensiven Diskussionen mit ihm sowie seine fundierten Erklärungen sind mir einige der sehr komplexen Gedankengänge Schelers verständlicher geworden, wofür ich sehr dankbar bin.

Einen ganz herzlichen Dank möchte ich meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Klaus Erich Kaehler, für seine intensive Förderung und Betreuung während des Magisterstudiums und der Promotion aussprechen. Durch seine Einführungen in die traditionelle Philosophie, vor allem in den Deutschen Idealismus und Husserl und die intensiven Diskussionen in den Seminaren und Forschungskolloquien hat sich der Schwerpunkt meines philosophischen Interesses zuallererst entwickelt. Er hat die Arbeit mit Offenheit und Wohlwollen begleitet und sich die Zeit genommen, an sehr vielen Terminen über mehrere Stunden hinweg mit mir über Schelers Philosophie zu sprechen und zu diskutieren. Das waren für mich sehr wertvolle Momente, in denen nicht nur mein philosophisches Verständnis sich vertieft hat, sondern ebenso sehr konnte ich durch seine profunden Erkenntnisse und kritischen Nachfragen meine Gedanken bereichern und klären. Dafür sei ihm ganz herzlich gedankt.

Einen innigen Dank möchte ich Gerhard Nurtsch aussprechen, der mich über viele Jahre des Studiums und der Promotion begleitet hat und mir mit Rat und Tat immer zur Seite stand. Ohne seine kritischen Fragen und Anregungen, ohne die lebendigen philosophischen Gespräche wäre vieles vielleicht nur Theorie oder in unklarer Begriffsschwärmerei geblieben. Nicht nur im ständigen Dialog hat er mich angeregt und aufgemuntert, sondern auch durch seine Anmerkungen zum Geschriebenen. Nicht zuletzt hat er die gesamte Arbeit mehrfach Korrektur gelesen. Dafür möchte ich mich ganz herzlich bedanken.

Diese Arbeit widme ich meinen Geschwistern Ali Haydar Kutlu und Bilge Kutlu, vor allem aber meiner Mutter Gülüstan Kutlu und meinem mir immer als Vorbild dienenden Vater Irfan Kutlu. Ohne ihr Vertrauen, das mir stets Ansporn war, hätte diese Arbeit nicht erfolgreich beendet werden können.

Köln, im Oktober 2019

Das Leben ist ein ewiges Werden.
Sich für geworden halten, heißt sich töten.
(Friedrich Hebbel, Tagebücher)

EINLEITUNG

1. Fragestellung der Arbeit

Das Besondere an der Philosophie Max Schelers (1874–1928) ist, dass er vor allem in seiner Spätphase versucht, die *Philosophische Anthropologie* mit der Metaphysik zu verbinden. Eine der Problemstellungen, die genau in diesem Knotenpunkt liegen, ist die Lehre von der Verwirklichung des *werdenden Gottes* in der Welt unter Mitarbeit des Menschen qua Person. Eine besondere Bedeutung erhält dabei die Ethik. Die in der mittleren Phase entwickelte materiale Wertethik zeigt sich hier in der Spätphase als wesentliches Moment, wenn es um die Begründung der ethischen Handlungen des Menschen und seine Verantwortung für den *werdenden Gott* geht.

Die vorliegende Arbeit versucht, dieses besondere Verhältnis zwischen dem Menschen qua Person und dem zu verwirklichenden werdenden Gott darzulegen. Es soll deutlich werden, was Scheler unter Person und werdendem Gott versteht, wie die menschliche Person zur Verwirklichung des werdenden Gottes beitragen kann und welche Verantwortung ihr in diesem Kontext zukommt. Am Schluss stellt die Arbeit als Ausblick die Frage, ob und inwiefern eine solche Form der Verwirklichung Gottes durch die Person, die Scheler als *Mitwirkung* oder *Mitarbeit* versteht, sich als eine ethische Aufgabe verstehen lässt, die für unser Handeln in der Welt auch heute leitend sein oder fruchtbar gemacht werden könnte. Heute stehen besonders die ökologischen Probleme im Fokus politischer und vor allem ethisch-moralischer Diskussionen und fordern eine tiefergehende philosophische Stellungnahme heraus. In der Analyse von Schelers Anthropologie und später Metaphysik komme ich zu der

These, dass viele der schelerschen Ansätze für eine mögliche ökologische Ethik, wie sie für unsere Gegenwart notwendig wäre, einen wesentlichen Beitrag leisten. Diese Ansätze, in den Grundzügen zusammengefasst und als These erörtert, sollen zeigen, wie weitreichend und anschlussfähig die schelersche Spätphilosophie ist und welche gesellschaftliche Relevanz sie entfalten kann.

Gerade in seiner Spätphilosophie eröffnet uns Scheler eine neue Dimension des Menschseins und der Subjektivität in der Personalität. In diesem Personverständnis wird ein neues Verhältnis des Menschen nicht nur zu sich selbst, sondern auch zu den Mitmenschen, zur Welt, zur Natur einerseits und zum Absoluten andererseits möglich. Dieses Verhältnis lässt sich verstehen als eine wertorientierte, verantwortliche Haltung gegenüber der Mitwelt und Umwelt – und als Kern einer auf dieser Grundlage zu formulierenden veränderten ökologischen Ethik.[1]

Wir werden sehen, wie es Scheler gelingt, einen grundlegenden und breiter angelegten Personbegriff auszuarbeiten, indem er ihn stark an den werdenden Gott und dessen Verwirklichung in der Welt bindet. Der so im schelerschen Sinne verstandene Mensch als Person wäre in der Lage, so meine These, auch die heutigen Krisen grundlegender zu verstehen und sich gegenüber der Umwelt und Mitwelt verantwortlich zu verhalten.

Eine der Erörterungs- und Begründungslinien ergibt sich daraus, dass Scheler in seiner Spätphase Wertethiker geblieben ist. Im Vorwort zur dritten Auflage (1926) seines Hauptwerks *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (gekürzt als *Formalismusbuch* 1913/1916)[2] weist er darauf hin, dass ihm die „Ethik […] heute wie damals wichtig auch für jede Metaphysik des absoluten Seins [erscheint]“ (*Formalismus*, GW II, 17)[3]. Die Auffassung

---

1 In diesem Zusammenhang werde ich auch die Thesen von Guido Cusinato (2012) diskutieren, der bei Scheler die Möglichkeit eines neuen ökologischen Bewusstseins sieht. Ebenso lassen sich Hans Rainer Sepps (2000) Ausarbeitungen des schelerschen Ethos-Begriffs in diesem Kontext fruchtbar machen.

2 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Hg. v. Maria Scheler, Bern u. a., GW II.

3 Zitiert wird nach den Gesammelten Werken, die zunächst von Maria Scheler, dann von Manfred S. Frings herausgegeben wurden im Franke- (Bern), später im Bouvier-Verlag (Bonn) 1968 ff.; GW Bandzahl, Seitenzahl. Verwiesen sei hier auf den 2014 von Christian Bermes unter Mitarbeit von Annika Hand neu edierten Band des schelerschen *Formalismusbuchs* im Felix-Meiner-Verlag Hamburg. In dieser

von *materialen Werten* und der Auftrag an den Menschen, Werte zu verwirklichen, ideen- und wertgeleitete Handlungen zu vollführen, gehen mit dem Auftrag der Mitarbeit an der *Verwirklichung des werdenden Gottes* als deren größtmöglichem Rahmen einher. So ist eines der Ergebnisse der Arbeit, das ich im Schlusskapitel darstellen werde, dass Schelers späte Metaphysik und seine Lehre vom werdenden Gott eine wesentliche Weiterentwicklung seiner Wertethik bildet und dass darin die grundlegende Einheit von Schelers Philosophie in den verschiedenen Phasen begründet liegt. Dieses Zusammengehen von Wertethik und Metaphysik kann als eine neue Ethik verstanden werden, die uns heute die Möglichkeit einer ökologisch orientierten Ethik geben könnte.

Die wesentlichen Ergebnisse dieser Arbeit, die ich als Thesen verstehen möchte, lassen sich in fünf Punkten zusammenfassen:

1. Schelers Philosophie stellt trotz ihrer Brüche und Wandlungen eine Einheit dar, was in der Literatur häufig infrage gestellt wurde.
2. Diese Einheit hat sich aufgrund der inneren Problematik der schelerschen Philosophie und des engagierten Vorhabens von Scheler entwickelt.
3. Das Zusammengehen und die Einheit seiner Philosophie zeigt sich vor allem in seiner Spätphilosophie, u. a. in seinen Nachlassschriften.
4. Seine Metaphysik wird zum alles integrierenden Moment der gesamten Philosophie, doch diese Einheit wird erst sichtbar, wenn man von seiner späten Metaphysik aus auf seine frühere Philosophie schaut.
5. Entscheidend ist, dass diese so entwickelte „Neue Metaphysik“ einen Ausgangspunkt zur Neubewertung der aktuell uns begegnenden Herausforderungen bietet und vor allem wesentliche Ansätze zum Verständnis und zur Lösung der ökologischen Herausforderungen enthält, wie ich im Schlusskapitel aufzeigen möchte.

Ausgabe wurden die nachträglich eingefügten Änderungen am Text ausgewiesen und unvollständige Angaben ergänzt. Dieser Dissertation liegt allerdings die in den Gesammelten Werken (GW II) erschienene Version des *Formalismusbuchs* zugrunde.

Durch den Ausblick und den Versuch, die schelersche Philosophie auf relevante Probleme der Gegenwart anzuwenden, soll am Ende der Arbeit die Aktualität der schelerschen Philosophie und deren gesellschaftliche Relevanz deutlich werden.

1.1. Max Scheler als Ethiker, Anthropologe und Metaphysiker

Max Scheler ist der Begründer der materialen Wertethik, wie sie sich im frühen 20. Jahrhundert entwickelt hat.[4] In seinem Hauptwerk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* versucht er in Auseinandersetzung mit (und in Abgrenzung zur) kantischen Ethik durch die Entwicklung einer Wertethik und unter Einbeziehung der intentionalen Gefühle den Forderungen der Ethik besser gerecht zu werden, indem er sie als (inhaltlich bestimmte) materiale Wertethik in einen neuen Begründungskontext stellt. Nach seinem eigenen Urteil im *Ethik-Bericht* (1914)[5] unternimmt er mit dieser materialen Wertethik den Versuch,

> die Ethik auf die Idee einer apriorischen Gesetzmäßigkeit des intentionalen Fühlens und Vorziehens und einer ihr entsprechenden *objektiven* Rangordnung der Werte selbst aufzubauen. (*Ethik-Bericht*, GW I, 384)

Dieser Versuch stellt für ihn zugleich einen „Bruch mit der die neuzeitliche Philosophie fast allgemein beherrschenden Lehre von der sog. Subjektivität und Relativität der Werte dar“ (ebd.). Dieser Gedanke wird für uns im Hinblick auf eine ökologische Ethik wichtig sein.

Spätestens nach der Veröffentlichung seiner *Kosmosschrift* (1928) gilt Scheler als Begründer der philosophischen Anthropologie. Konstitutiv ist, dass Scheler den Menschen einerseits als Drangwesen bestimmt und damit intendiert, der „Naturseite“ des Menschen gerecht zu werden, andererseits den Menschen als Geistwesen und Person versteht. Scheler sieht seine Philosophie in allen Entwicklungsphasen seines Denkens im Kontext eines intensiven Bezugs zur – vor allem auch gesellschaftlich-politischen – Wirklichkeit. Deshalb werden Tatsachen der realen Wirklichkeit wie auch Ergebnisse der Einzelwis-

---

4 Manchmal werden auch Lotze oder N. Hartmann als Begründer genannt.

5 *Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart.* In: GW I, Frühe Schriften, 371–409.

senschaften in seine Philosophie einbezogen und in den Kontext seiner Theorie integriert, die sich zugleich – im Ansatz von Anfang an und in der Spätphase explizit – auch metaphysisch versteht. Als wichtig bleibt festzuhalten, dass die Metaphysik Schelers eine neue Form metaphysischen Denkens impliziert und nicht bei der traditionellen bleiben konnte,[6] wie seine späten Schriften und vor allem die Nachlassfragmente belegen[7].

1.2. Eine neue, ‚moderne' Metaphysik: Der werdende Gott und der Mensch als Person

In diesem neuen Metaphysikverständnis Schelers hat der „werdende Gott" eine wesentliche Rolle.[8] Diese neue Auffassung von Gott als „werdender" ist eine Herausforderung und wurde schon von Schelers Zeitgenossen kontrovers diskutiert und interpretiert. Deshalb stellt sich die Frage, wie sich diese Theorie des *werdenden Gottes* darstellen und begründen lässt und welche Fragen und Probleme solch eine Theorie beinhaltet. Die Theorie des werdenden Gottes in der schelerschen Philosophie ist nicht zu trennen von seiner spezifischen Auffassung der Person. Dies ist das Thema der vorliegenden Untersuchung.

Der Schwerpunkt der Auseinandersetzung liegt dabei auf den beiden Begriffen der Person und des werdenden Gottes. Wesentlich ist die Untersuchung und Klärung ihres wechselseitigen Verhältnisses und des von Scheler als Konsequenz und Auftrag betrachteten Ausgleichsgeschehens.

Hier ist darauf hinzuweisen, dass Scheler anfangs von einem christlich-theistisch bestimmten Gottesbegriff ausging. Das war bis zum Ende seiner mittleren Phase, also bis Ende 1922, der Fall. In der Spätphase, deren Beginn

---

6 Vgl. dazu Sepp, H. R. (1993): *Schelers Metaphysik* (Unveröffentlichte Vorlesungsmanuskripte); Henckmann, W. (1998): *Max Scheler*. München.; Ders. (2002): *Metaphysik des Menschen in Schelers Schrift* Die Stellung des Menschen. In: G. Raulet (Hg.): Max Scheler. L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres. Paris, 62–95.; Brenk, B. (1975): *Metaphysik des einen und absoluten Seins. Mitdenkende Darstellung der metaphysischen Gottesidee des späten Max Scheler.* Meisenheim am Glan.

7 Vgl. vor allem *Schriften aus dem Nachlaß, Band II, Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW XI; sowie *Späte Schriften*, GW IX.

8 Schelers Beschäftigung mit dem „werdenden Gott" kommt in seinen Spätschriften, vor allem in GW IX, GW XI und in GW VIII zum Ausdruck.

gewöhnlich mit 1923 datiert wird, steht die Kritik am herkömmlichen Theismus und die Wendung in seiner Gottesauffassung im Mittelpunkt seiner Philosophie. Es wird sich zeigen, dass Scheler seine Theorie eines *werdenden Gottes* als Gegenentwurf und in Abgrenzung zur traditionell-christlichen Gottesauffassung (wie er sie versteht) entwickelt, nach der Gott ein fertiger, vollkommener und allmächtiger Schöpfergott ist[9].

Seinen späten Gottesbegriff versteht Scheler als einen dynamischen. Er nimmt Bezug auf Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasow" und hebt hervor, dass Gott nicht ein allmächtiger, von vornherein fertiger Gott sein könne, wenn er nicht imstande sei, das Leid auch nur eines einzigen Kindes zu lindern. Zu dieser Feststellung kommt Scheler vor allem auch in seiner Auseinandersetzung mit dem Ersten Weltkrieg. Jener „fertige", „allmächtige" Gott muss nach Scheler zuallererst erreicht werden; er steht erst am Ende eines Werdens- und Verwirklichungsprozesses und nicht am Anfang der Schöpfung, wie die Theisten das „fälschlicherweise" (*Stellung des Menschen*, GW IX, 56/93)[10] annehmen, so Scheler.

Es stellt sich die Frage, wie sich dieser werdende Gott verwirklicht und welche Bedeutung der Mensch als Person in diesem Verwirklichungsprozess

---

[9] Interessanterweise geht Scheler selbst in seiner katholischen Phase kaum auf eines der wesentlichen Themen des christlichen Theismus ein, nämlich auf die Trinitätslehre. Aus diesem Grund wies Michael Gabel in einem persönlichen Gespräch darauf hin, dass Scheler „im Grunde nie ein echter katholischer Denker gewesen" sei, wie gewöhnlich angenommen wird. Eine weitergehende Auseinandersetzung mit dieser These wäre ein anderes Thema, das den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Ich möchte aber dennoch darauf hinweisen, dass Gabels Kritik in Bezug auf die hier noch zu behandelnde Frage nach der Wirklichkeit, nämlich als Wirklichkeit des werdenden Gottes und deren Gefährdung, auch ein wichtiger Ansatz in Bezug auf eine neu zu begründende ökologische Ethik wäre. (Vgl. dazu Kapitel VI und VIII dieser Arbeit.)

[10] Zitiert wird nach den Gesammelten Werken, GW IX, 7–71. Die kritische Ausgabe der *Kosmosschrift*, die von Wolfhart Henckmann 2018 im F.-Meiner-Verlag (Philosophische Bibliothek Band 672, Hamburg) mit einer Einleitung und umfassenden Anmerkungen herausgegeben wurde, lag zur Zeit der Ausarbeitung noch nicht vor. Zur Orientierung werden die entsprechenden Textstellen direkt nach der Seitenzahl aus den GW IX mit einem Backslash hinzugefügt. Der Herausgeber Henckmann dokumentiert in dieser Ausgabe sowohl die Abweichungen als auch die Eingriffe der Herausgeber in den Text nach Schelers Tod. Daher ist diese Ausgabe meines Erachtens für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Schelers *Kosmosschrift* maßgebend.

hat. Ob und inwiefern dadurch der Begriff des Menschen als Person erweitert wird und welche Handlungshorizonte solch eine Personauffassung birgt. All das wird auszuarbeiten sein; dieser Überblick soll in einer ersten Skizze darstellen, auf welche Elemente der scheler schen Spätphilosophie sich die vorliegende Arbeit besonders konzentrieren wird: nämlich auf Gott, Person, Mensch, Wert (Ethik), Anthropologie, um schließlich das „Weltalter des Ausgleichs" und die „Metaphysik des *Ens a se*" in ihrem Bezug zueinander herauszuarbeiten.

Wenn wir den werdenden Gott im Kontext der Anthropologie untersuchen, müssen wir vor allem auf den neuen Begriff des Menschen bei Scheler eingehen. Dieser wird zugleich als Drang- und Geistwesen, als Person und als Geschichtswesen verstanden. Schon von Anfang an sieht Scheler den Menschen als Träger und zugleich Verwirklicher von Werten. Diese Auffassung vom Menschen wird er auch in seiner Spätphilosophie beibehalten.

Schauen wir auf die Wertetheorie, so stellen wir fest, dass Scheler seine materiale Wertethik wesentlich von der formalen Ethik abgrenzt. Werte implizieren, dass sie verwirklicht werden sollen, und Werte sind metaphysisch begründet. Scheler folgert daraus, dass, wenn alle guten und höheren Werte verwirklicht sein werden, schließlich auch das „Weltalter des Ausgleichs" allmählich zur Wirklichkeit wird. Nach Scheler stehen wir aber bereits in dessen Anfängen. Im Weltalter des Ausgleichs (der als Vollzug und nicht als Vollzogenes zu verstehen ist) werden alle Spannungen und Gegensätze sich gegenseitig aufgelöst haben. Bei der Verwirklichung der Werte spielt der höchste emotionale Akt, die Liebe, eine besondere Rolle, da erst in der und durch die Liebe Werte entdeckt und zum Gegenstand gemacht werden können. Zugleich aber ist sie als Inbegriff aller Werte das Ziel aller Wertewirklichkeit.

Ein weiterer wesentlicher Begriff der scheler schen Philosophie, vor allem seiner Werte-Person-Theorie, ist das Vorbild. Im Prozess der Werteverwirklichung spielen die „Vorbilder" eine besondere Rolle, insofern sie als „Wertpersontypen" in ihrem konkreten Personsein die Werte verwirklichen und als Vorbilder ihre Gefolgschaft, die ja ebenfalls aus Personen besteht, leiten. Die je einzelne Person wird durch das Vorbild beeinflusst und kann dann die je höheren Werte nicht nur in einer anderen Person verwirklicht sehen, sondern sie auch selbst verwirklichen.

Wesentlich ist die geänderte Metaphysikauffassung Schelers in seiner Spätphilosophie. Drang und Geist kennzeichnen nicht nur den Menschen, sondern sind nach Scheler auch die Attribute des höchsten Weltgrundes. Es ist für das Werden Gottes in der Wirklichkeit wesentlich, dass sich das Verhältnis von Drang und Geist im Laufe des Geschichtsprozesses umkehrt.

Denn nach Scheler ist der Geist zunächst ohnmächtig und schwach, der Drang dagegen wirkmächtig und stark. Indem sie sich wechselseitig durchdringen, wird der Drang vergeistigt und der Geist gewinnt erst an Macht und kann wirklich werden. Genau darin sieht Scheler die Bedeutung und den Sinn des Geschichtsprozesses: dass der Geist wirkmächtig werde.[11]

---

[11] Hier wird Schelers Traditionsbezug deutlich, wie z. B. zu F. W. J. Schelling, auf den er sich in einigen Schriften bezieht. Auf das Verhältnis der beiden Philosophen geht Guido Cusinato (2012) in seinem Buch *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler* (Würzburg) ein. Schelers Spätphilosophie und vor allem seine Metaphysik ist in vielerlei Hinsicht von den Gedanken J. Böhmes, des späten Schelling, F v. Baaders und ebenso von Hegel, Spinoza und Schopenhauer beeinflusst. In unserem Zusammenhang kann ich nicht ausführlich auf die gesamten Filiationen und Beeinflussungen eingehen. Deshalb sei auf folgende Arbeiten verwiesen, die sich mit der einen oder anderen Beeinflussung Schelers durch andere Philosophen befassen: K. Leese (1948): *Die Religionskrisis des Abendlandes und die religiöse Lage der Gegenwart*, Hamburg, hier S. 309; K. Lenk (1959): *Von der Ohnmacht des Geistes. Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers*, Tübingen, hier S. 65; B. Brenk (1975): *Metaphysik des einen und absoluten Seins. Mitdenkende Darstellung der metaphysischen Gottesidee des späten Max Scheler*, Meisenheim am Glan, hier S. 6 f. Manche Interpreten, wie Th. Haecker, finden in Schelers später Metaphysik Beeinflussungen, die auf Platon und Aristoteles zurückgehen. Vgl. dazu Th. Haecker (1958): *Essays*, München, hier S. 248 f. Dass Scheler seine Wurzeln nicht nur in der philosophischen Tradition hat, sondern auch die Philosophie und Wissenschaft seiner Zeit in seine Arbeit einbezieht, macht seine Arbeit in gewisser Weise kompliziert. Darauf verweist N. Kraenzlin (1950): *Existenzphilosophie und Panhumanismus*, Schlehdorf. Kraenzlin betont: „Alles interessierte ihn, Physik, Biologie, Psychologie, Psychiatrie, Staatsphilosophie, Soziologie, Politik und Religion“ (S. 65). Scheler sei eine „Art Sammelbecken aller weltanschaulichen Belange seiner Zeit […]. Keiner hat wie er die disparatesten Grundvorgänge seiner Epoche titanisch in einen einheitlichen Sinn zusammengezwungen“, so H. U. v. Balthasar (1939): *Apokalypse der deutschen Seele*, Salzburg; hier III, S. 84. Dadurch entstand aber keine eklektische, sondern eine lebendige Philosophie, die für viele anziehend und faszinierend war, weil sie vor allem durch Vielfalt gekennzeichnet war. „In seiner geistigen Werkstatt fand sich stets das Neueste zusammen. Aber niemals verwandte er es eklektisch anbauend, stets baute er organisch ein, baute von Grund aus neu“, so N. Hartmann (1928): *Max Scheler †.* In: Kantstudien, 33. Jg. 1928, IX–XVI, hier S. X). „Wahrhaft imposant aber ist, nach der Umschmelzung der fremden Begriffe, deren Verschlingung miteinander und ihr Einbau in ein originelles Weltbild“, urteilt K. Kanthack

Hier stellt sich eine Frage, der wir später genauer nachgehen müssen: ob der werdende Gott mit der werdenden Welt identisch ist. Denn Scheler spricht in den nachgelassenen Fragmenten davon, dass die Welt „Leib Gottes“ sei und werde, insofern Gott als ein werdender sich allmählich verwirkliche.

Eine weitere Frage stellt sich nach dem Verhältnis von Gottwerdung und Individuen sowie Gottwerdung und Institutionen. Scheler verbindet das Werden Gottes einerseits mit der Menschwerdung als Werden der Person durch Bildung, andererseits mit dem Werden der Welt im Geschichtsprozess. Auch werden kosmische Werdeprozesse in Bezug auf das Weltalter des Ausgleichs einbezogen. Somit stellt sich die Frage nach diesem Werdeprozess auf drei Ebenen: auf der personalen Ebene, der weltlichen Handlungsebene und auf der kosmischen Ebene, die wir möglicherweise im umfassenden Sinne ökologisch verstehen können. Diesen Fragen gilt es am Schluss nachzugehen.

1.3. Zur Gliederung

Ausgehend von der Leitfrage, was Scheler unter der Verwirklichung des werdenden Gottes versteht und welche Bedeutung die Person bei diesem Verwirklichungsprozess hat, ergibt sich folgende Gliederung:

Das **erste Kapitel** thematisiert Schelers Wertverständnis im Kontext der Frage nach Gott. Ausgegangen wird von der Frage, warum Scheler in seiner Spätphilosophie trotz einer veränderten Position zur Religion und einer neuen Auffassung der Metaphysik auf Gott nicht verzichten kann, zumindest eine

---

(1948): *Max Scheler: Zur Krisis der Ehrfurcht*, Berlin-Hannover, hier S. 33. Auch in Schelers früher Philosophie können wir Einflüsse von Fichte und Eucken feststellen. Vgl. dazu R. J. Haskamp (1966): *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus. Einflüsse J. G. Fichtes und Rudolf Euckens auf Max Schelers Philosophie der Person*, Freiburg/München. Auf Schelers Auseinandersetzung mit Kant in seiner früheren und auch späteren Philosophie sowie seine Beeinflussung durch Kant werde ich an geeigneten Stellen dieser Arbeit eingehen, vgl. hier, Kapitel II.1. Verwiesen sei in dieser Hinsicht auch auf I. Heidemann (1955): *Untersuchungen zur Kantkritik Max Schelers*, Univ. Diss., Bonn, und auf K. Alphéus (1981): *Kant und Scheler*, Bonn. Vor allem methodisch wurde Scheler von Edmund Husserl angeregt, worauf ich im übernächsten Abschnitt (3) dieser Arbeit eingehen werde. Von wechselseitiger Beeinflussung und Anregung kann man auch bei Schelers Verhältnis zu Nicolai Hartmann sprechen. Vgl. dazu: E. Kelly (2011): *Material ethics of value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Dordrecht u. a.; sowie M. Morgenstern (1997): *Nicolai Hartmann zur Einführung,* Hamburg.

neue Auffassung von Gott als eines werdenden entwickelt. Diese Frage lässt sich meines Erachtens u. a. dadurch klären, dass einerseits festzuhalten ist, dass der Mensch, der später in den Mittelpunkt rücken wird, selbst ein *homo metaphysicus* ist; d. h. er hat immer einen Bezug, einen Zugang zur Idee des Absoluten. Auch wird die Metaphysik in der Spätphilosophie nicht verabschiedet, und Metaphysik hat immer mit der Frage nach dem „Absoluten" zu tun. Ein weiterer Grund ist, dass Scheler auch in der Spätphilosophie ein Wertethiker bleibt und an den Werten und ihrer Bedeutung nach wie vor festhält. Wichtig wird hier die Klärung der Frage, was Scheler unter „Wert" versteht, welche Rangordnung die Werte haben, wie sie erfasst und verwirklicht werden können und welche Bedeutung ihnen für die Verwirklichung des werdenden Gottes zukommt. Es folgt die Erörterung der Frage, ob der Gottesgedanke für eine Wertephilosophie unabdingbar sei. Auch ist das Problem zu klären, wie Gott bei Scheler einerseits Grund der Werte sein kann und andererseits als werdender Gott durch die Verwirklichung dieser Werte auch selbst erst verwirklicht wird. Hier sind die Begriffe Sein und Werden, Idealität und Realität Gottes zu untersuchen.

In Bezug auf die Überlegungen zum Ausblick und zu den Schlussfolgerungen sei hier festgehalten, dass die schelersche Auffassung der Zusammengehörigkeit und Gleichursprünglichkeit von *Dasein–Sosein–Wertsein* sowie die Auffassung vom Eigenwert alles Seienden, d. h. die Vor-Annahme, dass die Dinge von vornherein und an sich einen Eigenwert haben (ohne nachträgliche Setzung oder Zuschreibung durch ein Subjekt), als einer der wesentlichen Beiträge zu einer möglichen, neu zu gestaltenden ökologischen Ethik angesehen werden kann. Dies gilt es zu entwickeln und zu erörtern.

Scheler weist darauf hin, dass Gottwerdung und Menschwerdung aufeinander angewiesen sind. Unter Menschwerdung versteht er wesentlich Personwerdung. Deshalb hat der Mensch qua Person als Werteträger und Werteverwirklicher eine zentrale Bedeutung und Stellung in der Verwirklichung des werdenden Gottes. Nun gehört der Personbegriff zu den wichtigsten Kernbegriffen der gesamten schelerschen Philosophie. Daraus ergeben sich die Schritte für die nachfolgenden beiden Kapitel.

Im **zweiten Kapitel** wird der Personbegriff dargelegt, wie ihn Scheler in seiner mittleren Phase bestimmt hat. Der Rückgang auf diese frühere Phase ist notwendig, da deren Personbestimmung die wesentliche Grundlage für die spätere bildet. Vor allem die theoretische Bestimmung der Person als Aktzentrum, Akteinheit und Aktvollzieherin ist zentral. Die Darlegung der Person in Sozialeinheiten, die Klärung der Bedingungen für das sittliche Personsein und

die Bedeutung der „Wertpersontypen“ als Vorbilder, die, ausgehend von Schelers Schriften aus der mittleren Phase, vor allem aber anhand seines *Formalismusbuchs* herangezogen werden, haben auch für die Spätphase Gültigkeit und werden dort von Scheler vorausgesetzt. Für den Ausblick auf eine neue ökologische Ethik leistet die schelersche Philosophie in diesem Zusammenhang insofern einen Beitrag, als wir hier die Bestimmung der Person als Aktvollzieherin und als Werteverwirklicherin in den Mittelpunkt stellen können. Scheler zeigt uns, wie sich der Mensch zu einer sittlichen Person entwickelt und wie er sein Menschsein qua Personsein und somit im Einsatz für die Gottheit vervollkommnet.

Im **dritten Kapitel** wird der Personbegriff in Schelers Spätphilosophie thematisiert. Um Schelers anthropologische Wende deutlicher zu zeigen, wird ergänzend zum zweiten Kapitel zunächst die frühere Bestimmung des Menschen als *Gottsucher* und undefinierbares Wesen betrachtet, um dann zu verdeutlichen, wie der Mensch vom Gottsucher zum „Mitwirker“ und „Mitarbeiter“ des „werdenden Gottes“ wird. In der Spätphilosophie steht die Unterscheidung von Mensch und Person im Mittelpunkt. Vor allem in der *Kosmosschrift* bestimmt Scheler den Menschen als ein Geist-Drang Wesen, das sich zur Person hin entwickeln und bilden muss. Person als Geistzentrum kennzeichnet die Sonderstellung des Menschen und versetzt ihn in die Lage, sich für das Werden Gottes einzusetzen und somit als „Mitwirker“ (*Philosophische Weltanschauung,* GW IX, 84)[12] und Mitarbeiter des werdenden Gottes zu fungieren. Von Interesse und ausführlich darzulegen ist Schelers Behauptung der wechselseitigen Angewiesenheit von Menschwerdung und Gottwerdung. Für den Ausblick ist hier der Gedanke wichtig, dass der Mensch als Geistwesen zum Mitarbeiter Gottes werden kann, insofern er sich zur Person gebildet hat. Diese Bestimmung könnte einen Beitrag leisten, den Einsatz des Menschen für eine gute Welt und eine unversehrte Natur anthropologisch und metaphysisch besser zu begründen.

Im **vierten Kapitel** soll der wichtigste Akt, der sowohl im Menschwerdungs- als auch im Gottwerdungsprozess eine zentrale Rolle spielt, als Kern der Person dargestellt werden: die Liebe. Sie hat als der höchste emotionale Akt den Primat vor allen anderen Akten. Liebe macht nach Scheler überhaupt erst Erkenntnis möglich, denn als wert-entdeckende Bewegung führt sie zur

---

[12] Vgl. auch Schelers *Kosmosschrift* und *Zur Idee des ewigen Friedens und Pazifismus,* wo er von „Mitkämpfertum“ (GW IX, 71/123) und von den Menschen als „Freunde und Mitkämpfer um den solidarischen Frieden in Gott und Welt“ (GW XIII, 89) spricht.

Wesenserkenntnis. Dieser Auffassung liegt die schelersche These zugrunde, dass das Wesen eines Dinges nur durch die Erfassung seines Werts zugänglich sei. Da Liebe der Akt der Werterkenntnis ist, ermöglicht sie auch die Werteverwirklichung überhaupt – und ist daher auch für die Gottverwirklichung unerlässlich. Darum kann der Begriff der Liebe einerseits in Bezug auf Werterkenntnis und andererseits wegen ihrer Ermöglichung der Selbsttranszendierung des Menschen auch für eine ökologische Ethik fruchtbar gemacht werden.

Das **fünfte Kapitel** beschäftigt sich mit der Entwicklung des Gottesbegriffs und dem Wandel des schelerschen Metaphysikverständnisses. Dabei erörtern wir auch die viel diskutierte Frage, ob diese Veränderung eher als Wandel oder als „Bruch" in der schelerschen Philosophie zu verstehen sei, um uns von hier aus im nächsten Kapitel näher der späteren Gottesauffassung widmen zu können. Für den Ausblick ist die gewandelte Gottesauffassung als eines werdenden und sich in der Welt verwirklichenden Gottes von wesentlicher Bedeutung. Da der Schöpfungsgedanke nach dieser Auffassung wegfällt und eine *creatio continua* angenommen wird, wird der Mensch in seiner Besonderheit des Mitarbeiters hervorgehoben, zu dieser immerwährenden Schöpfung seinen Beitrag zu leisten

Mit dem **sechsten Kapitel** gelangen wir zum Kern der Arbeit. Hier stehen das neue Person- und Gottesverständnis in der Spätphilosophie Schelers im Mittelpunkt. Wir haben zu fragen, was „werdender Gott" bedeutet und welche Bedeutung der Mensch qua Person als „Mitarbeiter" in diesem Werdeprozess hat. Darüber hinaus untersuchen wir, inwiefern Scheler von einem leidenden Gott spricht und welche Bedeutung der Geschichte und dem Weltwerden in diesem Kontext zukommen. Da die uns zugängliche Form der Verwirklichung Gottes wesentlich durch den „persönlichen Einsatz" des Menschen geschieht und der Mensch sich erst zur Person bilden muss, stellt sich hier die Frage nach der Bildung und Umbildung der Person und nach der Bedeutung der Wissensformen und der Bildungsziele, die durch sie erreicht werden. Dies wird zeigen, inwiefern und wie Gott durch die Person mitverwirklicht werden kann. Bildung der und zur Person wird als Kern- und Schlüsselbegriff herausgestellt und zeigt sich auch und gerade für uns heute als richtungsweisender Begriff.

Es wird deutlich, dass in diesem Prozess der Mensch- und Gottwerdung eine Verschmelzung von Metaphysik und Anthropologie geschieht, was Scheler mit dem Begriff der „Metanthropologie" deutlich zu machen versucht. Hier kommen die vielfältigen Beiträge der schelerschen Philosophie für eine

ökologische Ethik zusammen: Die Welt als Verwirklichungsort des werdenden Gottes und die Notwendigkeit des Einsatzes der Person für das Werden Gottes machen deutlich, dass der ethische Einsatz der Person in einem größeren Kontext steht. Mit diesen Auffassungen lässt sich begründen, warum die Person sich für die Umwelt einsetzen muss, und das nicht nur nach Maßgabe der Überlegungen, die heute zumeist den Menschen und seine Interessen als Maßstab und Kriterium nehmen. Solche Auffassungen scheinen zwar überzeugend, haben aber keine wirkliche ethische Verpflichtungsfunktion über Kulturen, Epochen und Generationen hinweg. Deshalb kann aus ihnen auch kein letztverbindlicher Einsatz für die Ökologie erfolgen. Der Mensch steht in der größeren kosmischen Einheit und Ganzheit, und in dieser Ganzheitsvorstellung nimmt er eine Sonderrolle ein, da er als Geistwesen und Aktzentrum die jeweils höheren Werte verwirklichen und sich für etwas einsetzen kann, was über ihn hinausverweist, zumindest über seine Aktualitätsgebundenheit hinausgeht. Diese Überlegungen – und wie sie für eine ökologische Ethik fruchtbar gemacht werden können – werde ich im Schlusskapitel ausführlich darlegen.

Im **siebten Kapitel** wird Schelers Auffassung vom „Weltalter des Ausgleichs" dargestellt, in dem der gesamte Werde- und Verwirklichungsprozess seinen Abschluss finden soll. Dieses bereits im Kommen begriffene „Weltalter des Ausgleichs" bildet wesentlich die geschichtliche und politische Dimension der anthropologisch-metaphysisch angelegten scheler schen Spätphilosophie. Nach Scheler besteht in allen Bereichen ein Spannungsverhältnis, dessen Grund in der Urspannung zwischen Geist und Drang selbst liegt. Durch Ausgleich sollen nun die Spannungen und Gegensätzlichkeiten abgebaut werden, indem die jeweiligen Einseitigkeiten überwunden und die Gegensätzlichkeiten in eine Balance, ja eine „Versöhnung" überführt werden. Der so verstandene Ausgleich schließt auch einen Austausch von Grunderfahrungen über Zeiten und Regionen hinweg ein. So bringt der Ausgleich erstens die größte Vielfalt und damit eine „Ausdifferenzierung" und zweitens eine gewisse Angleichung und damit eine „Synthese" mit sich, wodurch nach Scheler zugleich eine „*Wertsteigerung*" erfolgt. Wir werden klären, inwiefern der Ausgleich eine Aufforderung ist und somit nicht nur die „vornehmste Aufgabe des Menschen" allgemein, sondern auch eine Aufgabe für alle Politik. In Bezug auf den Ausblick lässt sich hier der Ausgleichsgedanke und die damit einhergehende Wertesteigerung fruchtbar machen und als eine Maxime für eine ökologische Ethik herausarbeiten.

Das **achte Kapitel** fasst abschließend in einer kritischen Schlussbetrachtung das Ergebnis der Untersuchung zusammen und macht die Bedeutung der Person im Mensch- und Gottwerdungsprozess deutlich.

Im Laufe der intensiven Beschäftigung mit der schelerschen Philosophie und der Auseinandersetzung mit seiner Ethik, seiner Anthropologie und Metaphysik drängte sich mir immer wieder die Feststellung auf, wie aktuell weitreichend und anschlussfähig doch Schelers Spätphilosophie ist. Eine ausführliche Darstellung dieser Aktualität müsste zwar einer anderen Arbeit vorbehalten bleiben, gleichwohl drängte es mich, als Ertrag und Ausblick in einer kritischen Schlussbetrachtung der Frage nachzugehen und zusammenfassend darzulegen, inwiefern wir in Schelers Philosophie Überlegungen finden, die heute für eine ökologische Ethik fruchtbar gemacht werden könnten. Wesentliche Aspekte vor allem der schelerschen Person-, Wert- und Gotteslehre, wie sie in dieser Arbeit ausführlich dargestellt werden, stellten sich als Beiträge heraus, die hier grundlegend sein könnten. Für eine Ethik, die angesichts der dramatischen Herausforderungen heute nicht nur als Möglichkeit, sondern als eine herbeizuführende Wirklichkeit gedacht werden muss, um den aktuellen Krisen und Problemen angemessen begegnen zu können.

2. Einteilung und Phasen der Philosophie Schelers

Max Scheler wurde immer wieder vorgeworfen, dass seine Philosophie kein System aufweise und sein Denken durch Schwankungen, Standpunktwechsel, sogar Widersprüche gekennzeichnet sei und eine kohärente Ausführung seiner Thesen fehle. In einem bislang unveröffentlichten Vorlesungsmanuskript zu *Schelers Metaphysik*[13] weist Hans Rainer Sepp darauf hin, dass, entgegen diesem Vorurteil, Scheler sehr wohl systematisch vorgegangen sei. Auch wenn er im Gegensatz zu Husserl oder Heidegger „in seinen Werken meist nicht Schritt für Schritt explizierend-aufweisend vorgeht“ (Sepp 1993, 2), sei er in gewissem Sinne, vor allem „was den gesamten Aufbau seines Philosophierens anbelangte, ein ‚systematischerer‘ Denker als z. B. Husserl“ (ebd.). Diese Systematik gelte es noch zu entdecken. Sepp weist darauf hin, dass Scheler zumeist nur die Ergebnisse seines Denkens mitgeteilt hat und nicht, wie sie gewonnen wurden. Doch hieraus könne man nicht schließen, „Scheler habe

[13] Ich danke Herrn Prof. Dr. Hans Rainer Sepp, dass er mir seine Vorlesungsmanuskripte, die bislang noch nicht veröffentlicht worden sind, zur Verfügung gestellt hat.

seine Einsichten mehr oder weniger wahllos ‚empfangen' oder das Mitgeteilte sei unbegründet" (ebd.). Zwar gebe es bei Scheler Einsichten, „deren Nachvollzug nicht gelingt und deren Begründungsweg somit im Dunkeln bleiben. Aber es scheint, daß Scheler nicht besser und nicht schlechter dasteht als andere Philosophen" (ebd.). Ich stimme Sepps These zu, dass in Schelers unvollendeter Metaphysik, die er in seiner Spätphase ausarbeitet, „sich Schelers ‚System' in seinen Umrissen am deutlichsten ab[zeichnet]" (Sepp 1993, 3).[14] Auch Wolfhart Henckmann macht in einem Aufsatz deutlich, dass Schelers Philosophie zwar kein striktes System à la Hegel oder Kant aufweise, sie aber dennoch „systematisch" sei. Genau das sei auch Schelers Anliegen gewesen, insofern er „seine eigene Philosophie unter den Anspruch eines ‚offenen Systems' gestellt [hat]" (Henckmann 1994, 310).[15]

Scheler selbst hat im Vorwort zur ersten Auflage seines *Formalismusbuchs* auf das Verhältnis von System und systematischer Philosophie hingewiesen. Jeder Philosophie, auch der phänomenologischen, kommt nach Scheler der „systematische Charakter" (GW II, 10) zu. Demgemäß bilden die „erforschbaren *Sachen* der Welt *selber* einen systematischen Zusammenhang" (ebd., 10 f.). Mit diesem systematischen Zusammenhang ist der Systemcharakter der Dinge gemeint, also das Verhältnis von Sache und System. Im Vorwort zu seinem Sammelband *Vom Umsturz der Werte* betont Scheler:

> Bei aller Verschiedenartigkeit der Themen, die behandelt werden, ist nicht nur die Art und Form der Inangriffnahme der Sachen und die Methode des Vorgehens, sondern auch der inhaltliche systematische Anschauungs- und Gedankenkreis, der überall den Hintergrund der gefundenen Resultate bildet, ein streng einheitliches Ganzes. […] Nur dies bedeutet die isolierende Form, in der hier jedes Problem gestellt erscheint, daß alle Systemeinheit und Architektonik des Gedankens aus der Tiefe jedes behandelten Sachgebietes neu zu entquellen habe, keinem Gebiete also konstruktiv und von oben her aufgepreßt werden dürfe. (GW III, 7)

---

[14] Nach Sepp bringt Scheler in dieser späten Metaphysik zugleich „sachlich den Aufbau der Philosophie zum Abschluß" (Ebd.).

[15] Henckmann, Wolfhart (1994): „Der Systemanspruch von Schelers Philosophie", in: Ernst W. Orth/Gerhard Pfafferott (Hg.): *Studien zur Philosophie Max Schelers. Internationales Scheler-Colloquium „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs"*, Freiburg i. Br./München., 271–312.

Dadurch, dass Scheler den Systemcharakter in den Sachen und damit in der Wirklichkeit verortet, kann das philosophische Denken für Scheler konsequenterweise nicht ein in sich geschlossenes System sein, sondern nur ein inneres *Werden*, das durch das neue „Tiefereindringen in die Sphäre des Seienden erwächst, sozusagen ein ‚Selbstentwurf der Sache'" (Oh 1986, 9).[16]

Diese anfängliche Auffassung vom Werden wird später zum Programm auch und gerade in der Spätphilosophie, wenn es um die Personwerdung und die Mitverwirklichung der Gottheit durch die Person geht.

Ohne auf die Einzelheiten der Diskussion um Einheit und Differenz, Systemlosigkeit und systematischen Charakter der schelerschen Gesamtphilosophie weiter einzugehen,[17] möchte ich nun die unterschiedlichen Phasen seiner Philosophie skizzieren. Das ist insofern wichtig, als dadurch deutlich werden soll, in welche Phase Schelers Auseinandersetzung mit metaphysisch-anthropologischen und geschichtlich-philosophischen Themen fällt, in deren Verlauf auch die Lehre vom *werdenden Gott* und vom Menschen als *Mitarbeiter* Gottes entwickelt wurde. Der Schwerpunkt liegt auf der Spätphase, um dadurch die zunehmend sich herausbildende Frage nach dem werdenden Gott verständlich zu machen.

Es herrscht weitgehend Einigkeit darüber, dass Schelers Denkweg in drei Phasen einzuteilen sei: 1. die nicht- bzw. vorphänomenologische Frühphase; 2. die phänomenologische mittlere Phase und 3. die anthropologisch-metaphysische Spätphase.[18]

Wir werden uns schwerpunktmäßig mit der dritten, späten Periode beschäftigen, müssen aber auch auf die früheren Phasen eingehen, weil einerseits deutlich werden soll, dass es einen kontinuierlichen Übergang zur Spätphase gibt, dass einige Gedanken der Spätphase als Keime schon in den früheren

---

16 Oh, Chang-Sun (1986): *Sein und Herz. Die Personlehre Max Schelers in der metaphysisch-ontologischen Erhellung,* Univ. Diss., München, S. 9.

17 Verwiesen sei hier vor allem auf Erich Przywara, der als Erster Schelers Philosophie als System bearbeitet hat: Ders. (1923): *Religionsbegründung. Max Scheler – J. H. Newman.* Freiburg i. B. Darüber hinaus haben folgende Autoren auf das Systemproblem in Schelers Werk und seiner Philosophie hingewiesen: Kraenzlin, Gerhard (1934): *Max Schelers phänomenologische Systematik: mit einer monographischen Bibliographie Max Scheler*, Leipzig. Leonardy, Heinz (1976): *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen" Personalismus*. Den Haag. Lackmann, Heinrich (1958): *Das Realitätsproblem in der philosophischen Systematik der Spätphilosophie Max Schelers*, Univ. Diss., Mainz.

18 Vgl. auch Avé-Lallemant, Eberhard (1975): *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden, 162.

angelegt sind, es andererseits aber auch wesentliche Unterschiede bei bestimmten Begriffen gibt, wie z. B. die Auffassung von Gott, die sich in der Spätphase gänzlich anders darstellt.

Die ‚nichtphänomenologische' Frühphase geht bis zur Rezeption der *Logischen Untersuchungen* Husserls um 1900, die ‚phänomenologische' Periode umfasst die Zeit, in der Schelers schriftstellerische Tätigkeit am intensivsten und fruchtbarsten ist, etwa bis 1921. Die Spätphase wird dann, ab ca. 1922/23, mit einem tiefgreifenden Wandel von Schelers religionsphilosophischen Ansichten eingeleitet.

In der Literatur gibt es bei der Phasenbestimmung der schelerschen Philosophie nur wenig Unterschiede: Auch Kurt Lenk unterscheidet drei Phasen: 1. Die Frühphase (1897–1905), in der Scheler stark von seinem Lehrer Rudolf Eucken bestimmt wird und von einem Dualismus von Leben und Geist spricht. 2. Die phänomenologische Phase (1906–1920), in der ein personalistischer Theismus im Mittelpunkt steht und 3. eine metaphysisch-wissenssoziologische Periode (1921–1928), die durch die Abwendung vom Theismus und die Hinwendung zur „theogonischen Metaphysik" gekennzeichnet ist. Geist und Drang kommen hier nicht nur dem Menschen zu, sondern sind auch die Attribute des Weltgrundes (Lenk 1959, 65).[19] In dieser Einteilung von Lenk geht jedoch vor allem die anthropologische Wende unter.

Auch Jan H. Nota macht drei Phasen fest, die er allerdings etwas anders benennt: 1. eine „Periode der Vorbereitung" (1900–1912), 2. eine „Periode der Blüte und genauen Darlegung in Ethik und Religionsphilosophie" (1912–1922) und 3. eine „Periode von Metanthropologie und Soziologie" (1922–1928, vgl. Nota 1995, 18)[20]

In ähnlicher Form und mit einigen wenigen Differenzierungen unterteilen auch folgende AutorInnen die Philosophie Schelers, auf die hier nur verwiesen sei: Sander 2001, 23[21]; Gabel 1991, 14 f.[22]; Henckmann 1998, 16 ff.[23]

---

[19] Lenk, Kurt (1959): *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers*, Tübingen.

[20] Nota, Jan (1995): *Max Scheler. Der Mensch und seine Philosophie*. Fridingen a.D.

[21] Sander, Angelika (2001): *Max Scheler zur Einführung*. Hamburg.

[22] Gabel, Michael (1991): *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler Untersuchung zum Verständnis der Intentionalität in Max Schelers ‚Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Leipzig.

[23] Henckmann, Wolfhart (1998): *Max Scheler*. München.

Unterschiede in der Bestimmung und Unterteilung gibt es vor allem in Bezug auf die Spätphilosophie, die einmal verstärkt als anthropologisch-metaphysische Phase verstanden wird und ein andermal als metaphysisch-wissenssoziologische oder metanthropologisch-soziologische Phase.

Es gibt auch eine verkürzte Interpretation, die von einem religiösen Standpunkt aus vorgebracht wird, z. B. durch Dietrich von Hildebrand. Nach Hildebrand können im Grunde nur zwei Phasen festgestellt werden: die „katholisch-theologische" und die „dekadente" Phase. Auf die Begründung dieser meines Erachtens zu kurz gegriffenen Auffassung soll hier nicht näher eingegangen werden.[24]

3. Max Schelers Methode

Seit der Rezeption von Husserls *Logischen Untersuchungen* um 1900 und der späteren Begegnung mit Husserl selbst war Scheler in gewisser Weise zum Phänomenologen geworden. Auch wurde er zum ersten Philosophen, der die phänomenologische Vorgehensweise, wie er sie verstand und umwandelte, konsequent einsetzte.[25] „Hatte Husserl eine neue philosophische Forschungsmethode verkündet, so setzte Max Scheler diese als erster in die Tat um" (Stegmüller 1978, 96).[26]

Direkt zu Beginn sei aber darauf hingewiesen, dass Schelers Phänomenologieverständnis sich wesentlich von anderen Auffassungen der Phänomenologie (allen voran Husserls) unterscheidet.[27] Scheler benutzt den Begriff der

---

[24] Vgl. dazu vor allem Hildebrand, Dietrich v. (1954): „Max Schelers Philosophie und Persönlichkeit", in: *Die Menschheit am Scheidewege*, Regensburg, 587–639.

[25] Hier ist es wichtig zu betonen, dass Scheler nicht einfach die husserlsche Phänomenologie ein- und umgesetzt hat, sondern die Phänomenologie in seinem Sinne umwandelnd angewendet hat. Ich danke Hans Rainer Sepp für seinen Hinweis, dass Scheler in seiner *Logik* ein großer Kritiker des vortranszendentalen Husserl der *Logischen Untersuchungen* gewesen ist. (Vgl. dazu Schelers *Logik I (1905/06)*, GW XIV, *Nachlassschriften* Bd. 5, 9–256)

[26] Stegmüller, Wolfgang (1978): Angewandte Phänomenologie: Max Scheler. In: Ders.: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung.* Bd. 1, 99–134. Vgl. dazu auch Henckmann 1987; Sepp 1993; Henckmann 1998; Sander 2001.

[27] Bei Husserl setzt die transzendentale Tatsachenwissenschaft die transzendentale Phänomenologie voraus. Bei Scheler setzt die Metaphysik die reine Wesenserkenntnis voraus (vgl. dazu Eberhard Avè-Lallemant 1975, 164).

Epoché nicht, und auch der Intentionalitätsbegriff kommt kaum vor. Ebenso sollte hier betont werden, dass für Scheler die Phänomenologie eigentlich keine „Methode“ ist, sondern eher eine „*Techné*“, ein „Verfahren *inneren Handelns*“ (*Idealismus-Realismus*, GW IX, 207) und eine „Einstellung“, wie wir später näher darlegen werden. Wenn ich in diesem Kapitel von Phänomenologie als Methode spreche, sollten bei Scheler immer diese drei Präzisierungen mitgedacht werden.

Das schelersche Verständnis von Phänomenologie unterscheidet sich erheblich von der „transzendentalen“ Phänomenologie Husserls, von einer „konstitutiven“ Phänomenologie Alfred Schütz’ oder auch von der phänomenologischen Fundamentalontologie Martin Heideggers, sofern man Heideggers Methode überhaupt so chrakterisieren kann. Vor allem wandelt er die „phänomenologische Reduktion“ um. Nach Hans Rainer Sepp bildet die phänomenologische Reduktion den „Angelpunkt von Schelers Philosophie“ (Sepp 1993, 4)[28]. Darüber hinaus bilde sie die erste der beiden „Grundbedingungen für Schelers Entwurf der Metaphysik“, durch die zugleich die zweite Grundbedingung, nämlich das „Netz der Relationen“ (ebd.) zuallererst aufgespannt werde. Darauf werden wir später noch eingehen.

Die phänomenologische Reduktion setzt Scheler, neben vielen Aufsätzen, vor allem in seinem Buch *Wesen und Formen der Sympathie* (1913, ²1923, GW VII, S. 1–258)[29] ein, das großen Einfluss auch auf andere Phänomenologen und Phänomenologinnen hatte. Schelers Beitrag zur Phänomenologie wird vielfach auf die Formel gebracht, dass er vor allem die „Fruchtbarkeit“ der phänomenologischen Methode „durch die Anwendung auf die Sachgebiete, insbesondere der Ethik und Religionsphilosophie erwiesen habe“ (Henckmann 1987, 117)[30]. Neben Sepp weist auch Henckmann darauf hin, dass diese Formel nicht verdecken darf, dass Scheler die husserlsche Methode nicht einfach übernahm, „sondern selbständig im Sinne der phänomenologischen Orientierung eine Grundlegung der phänomenologischen Philosophie entworfen, wenn auch nicht vollendet hat“ (ebd.).

---

[28] Sepp, Hans Rainer (1993): *Schelers Metaphysik*. Unpublizierte Vorlesungsmanuskripte.

[29] Abgekürzt als *Sympathiebuch*.

[30] Henckmann, Wolfhart (1987): „Schelers Lehre vom Apriori“, in: W. Baumgartner (Hg.): *Gewißheit und Gewissen. Festschrift für Franz Wiedmann zum 60. Geburtstag*, Würzburg, 117–140.

Betrachten wir nun, wie die phänomenologische Reduktion des mittleren Scheler bestimmt wird und sich in seiner Spätphilosophie mit der „*transzendentale[n] Schlußweise*“ anreichert. Dabei wird deutlich, dass es schon in der mittleren Philosophie gewisse Andeutungen, ja Keime für diese spätere Entwicklung gibt.

3.1. Wesensphänomenologie als Methode und philosophische Einstellung

Einige Interpreten wie z. B. Walter Bühl[31] betonen, dass Scheler der Methodenfrage im Vergleich zur Breite und Vielfalt seiner Themen wenig Aufmerksamkeit gewidmet habe. Bühl sieht den Grund dafür darin, dass Scheler

> nun einmal mehr thematisch als methodologisch an einer Sache interessiert war und zum anderen aber wohl auch, weil dieser Bereich schon von Husserl in einer unvergleichlichen Strenge (und Trockenheit) ausgearbeitet worden ist und Scheler hier ohnehin nur gelegentlich Gegenpositionen formulieren konnte. (Bühl 1978, 213)

Diese Interpretation scheint plausibel, allerdings bin ich der Auffassung, dass Scheler nicht bloß thematisch, sondern auch methodologisch an einer Sache interessiert war; ja, er wollte darüber hinaus die Methode nicht von der Sache und auch nicht von der Person des Philosophierenden trennen. Der schelersche Akzent liegt dabei auf einer „phänomenologischen Einstellung“, die das gesamte Sein der Person betrifft. Genau aus diesem Grund versteht Scheler die Phänomenologie auch weniger als bloße Methode, sondern vielmehr als eine Haltung der Person.[32] Daraus lässt sich allerdings nicht schließen, dass Scheler keine Methode gehabt hätte oder einem blinden Intuitionismus gefolgt wäre.[33] Bezüglich des Vorwurfs eines ‚blinden‘ Intuitionismus sei darauf

---

[31] Bühl, Walter (1978): Max Scheler. In: D. Käsler (Hg.): *Klassiker des soziologischen Denkens*, München, 178–225.

[32] Dies haben vor allem zwei Autoren besonders hervorgehoben: Guido Cusinato (2012): *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler.* Würzburg; und Wolfhart Henckmann (1998), s. o. Anm. 22.

[33] Nach Bühl habe Scheler einen Intuitionismus verfolgt, der aber keine bergsonsche Intuition mehr sei, und die phänomenologische Methode sei nun „genau die Methode, die der Absicherung dieser Intuition dient“ (Bühl 1978, 213). Wie es mit der

hingewiesen, dass Scheler sich sehr intensiv mit Henri Bergson beschäftigt und in diesem Zusammenhang ausdrücklich betont hat:

> Wir gehören nicht zu denen, die, sei es in der Methode dieses Philosophen [gemeint ist Bergson, E. K.], sei es in seinen Theorien und Resultaten, einen endgültigen Erwerb der Philosophie zu sehen vermögen. Seine Methode der „Intuition" ist so persönlich, so von der eigenartigen künstlerischen Bildkraft seines Geistes abhängig, daß er wohl echte Jünger und noch leichter Affen, keinesfalls aber gute Schüler zu haben vermag. (*Philosophie des Lebens*, GW III, 324)

Ein Jünger von Bergson wollte und konnte Scheler offensichtlich nicht werden.

Bevor wir nun auf die scheler-spezifische Form der Phänomenologie eingehen, wollen wir uns kurz vergegenwärtigen, worum es sich bei der Phänomenologie und vor allem der *phänomenologischen Reduktion* handelt. Es geht dabei, kurz gesagt, um zweierlei:

Erstens um die „Ausschaltung", „Einklammerung", also um die „Epoché", d. h. die Enthaltung von jeglichen (Existenz- und Realitäts-)Urteilen, die beim Erkennen eines Phänomens hineinspielen würden.[34] In der „natürlichen Einstellung" werden diese Urteile als selbstverständlich gültig angenommen. Nun soll ihre Seinsgeltung aufgehoben und außer Kraft gesetzt werden. Das könnte als der negative Aspekt der Reduktion angesehen werden. Scheler setzt sich kritisch mit Husserl auseinander und weist darauf hin, dass die Zurückhaltung des Daseinsurteils „kinderleicht" sei, und es gehe eigentlich um die viel schwierigere Aufgabe der „Abstreifung" und des „Außerkraftsetzen[s] des Realitätsmomentes *selbst*" (*Idealismus-Realismus*, GW IX, 207)[35].

Intuition und dem Intuitionismus bei Scheler steht, wurde oben, wenn auch nur kurz, angedeutet, weshalb wir das Thema hier auf sich beruhen lassen können.

34 Vgl. dazu Husserl, Edmund (1950): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Den Haag. (Hua III, gekürzt als *Ideen I*)

35 Scheler betont: „Die ‚Ausschaltung' oder ‚Zurückhaltung' der in der natürlichen Weltanschauung stets implizierten Daseinssetzung genügt keineswegs. Nicht um Zurückhaltung des Dasein*surteils* kann es sich hier handeln, sondern um die Abstreifung des Realitätsmomentes *selbst*, das dem Prädikate des Daseinsurteils Erfüllung gibt, respektive um die Ausschaltung der Akte, die dieses Moment *selber* geben. Das bloße Daseinsurteil zurückzuhalten ist freilich kinderleicht, sehr

Zweitens geht es um die durch diese Enthaltung und Ausschaltung gewonnene, besser: freigelegte neue Sphäre, die nun ent-deckt wird, weil sie nicht mehr durch jene Urteile etc. ver-deckt ist. Erst dadurch wird das Wesen des Gegenstandes zugänglich. Das wäre die positive Seite der Reduktion[36].

Es geht also nach Husserl einerseits um die Ausschaltung der so genannten mundanen Sphäre mitsamt dem eigenen psychischen Selbst, um dann andererseits „die Geistsphäre[37] als Thema der phänomenologischen Philosophie freizugeben und sichtbar werden zu lassen" (Avé-Lallemant 1975, 161 f.).[38]

Ähnlich wie Husserl hat auch zunächst Scheler 1922 die phänomenologische Reduktion bestimmt, doch später weiter ausgearbeitet und in eigener Weise weiterentwickelt. Die phänomenologische Reduktion besteht nach Scheler darin,

> daß auf der Gegenstandsseite aller möglichen Gegenstände (physischer, psychischer, mathematischer, vitaler, geisteswissenschaftlicher Gegenstände) von dem *zufälligen hic et nunc Dasein der Gegenstände* abgesehen und auf ihr pures Was, d. h. ihr „*Wesen*", hingeblickt wird; daß ferner analog der den Gegenstand erfassende intentionale Akt aus dem psychophysischen Lebenszusammenhang des individuellen Menschen, der ihn vollzieht, gleichsam herausgelöst und gleichfalls nur nach seiner essentiellen Wasbestimmtheit charakterisiert wird. (*Deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW VII, 309)

Die Phänomenologie erhebt also den Anspruch, „Wesenstatsachen" zu erfassen; und die phänomenologische Erfahrung ist für Scheler im Grunde „Wesensschau". Die Anschauung der Phänomene ist daher „‚*Wesensschau*' oder auch – wie wir sagen wollen – , ‚*phänomenologische Anschauung*' oder ‚*phänomenologische Erfahrung*'" (*Formalismus*, GW II, 68). In dieser Bestimmung

---

schwer jedoch, das Realitätsmoment selbst durch Außerkraftsetzen der es gebenden (unwillkürlichen) Funktionen zu beseitigen" (*Idealismus-Realismus*, GW IX, 207).

36 Diese Sphäre ist bei Husserl das reine Bewusstsein. Erst durch die Reflexion auf das reine Bewusstsein ist nach Husserl die phänomenologische Einstellung erreicht. Mit der Epoché wird deutlich, dass für die Erkenntnis dieser Sphäre keinerlei Vorwissen und empirisches Wissen nötig ist.

37 Bei Husserl hieße das eher die Bewusstseinssphäre.

38 Ebehard Avé-Lallemant (1975): *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden.

unterscheidet sich nun Scheler keineswegs von Husserl. Über das Gesagte hinaus sieht Scheler die Funktion dieser Vorgehensweise darin, durch die

> sukzessive Ausschaltung der variablen Komplexionen, in die ein Phänomen eingeht, und aller in diese eingehenden Faktoren es selbst von allen Seiten her einzugrenzen, bis nichts mehr übrig ist als – *es selbst:* es selbst, dessen Nichtdefinierbarkeit in allen nur möglichen Versuchen, es zu definieren, es ja erst als *echtes „Phänomen"* aufweist. (*Phänomenologie und Erkenntnistheorie,* GW X, 392)

Scheler nimmt die Phänomenologie also wörtlich: Es geht ihm um die Erkenntnis des *echten Phänomens*. Dieses echte Phänomen bestimmt er an einigen Stellen als „reine Tatsache"[39].

Auch beim Begriff der Intentionalität ist hervorzuheben, dass Scheler sie nicht nur wie Husserl als Struktur des Erkennens und Wahrnehmens versteht, sondern sie erweist sich darüber hinaus in Bezug auf die Emotionen als die Struktur der emotionalen geistigen Akte. Deshalb spricht Scheler auch nicht nur von einem intentionalen, sondern auch vom emotionalen Erlebnis.[40]

Da Scheler die Phänomenologie als „phänomenologische Einstellung" vor allem auf das gesamte Sein der Person und die Haltung des Philosophierenden selbst anwendet, steht die „Gestaltung des Menschen" im Mittelpunkt. Schelers Wesensphänomenologie geht von dem grundlegenden Gedanken aus,

> daß sowohl Wissenschaft als Inbegriff eigengesetzlicher spezifischer Fachleistungen als auch weltbildendes Handeln und Menschenführung nur verschiedenartige Mittel sein können für eine durch Weisheit geleitete und zu ihr immer mehr emporführende *Persongestaltung* des Menschen – und daß in dieser Gestaltung des Menschen *beide* Tätigkeiten ihren *Endsinn* hätten (*Zusätze zu ‚Probleme einer Soziologie des Wissens'*, GW VIII, 432).

In *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1913/14, GW X) spricht Scheler von dieser phänomenologischen „Einstellung" als radikal geänderter. Deshalb

---

39 Zur näheren Bestimmung der *„reinen Tatsache"* vgl. *Lehre von den drei Tatsachen*, *Nachlassband I*, GW X, 446 ff.

40 „Es ist nämlich unser *ganzes* geistiges Leben – nicht bloß das gegenständliche Erkennen und Denken im Sinne der Seinserkenntnis –, das *‚reine'* […] Akte und Aktgesetze hat. Auch das *Emotionale* des Geistes, das Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen, und das *Wollen* hat einen *ursprünglichen apriorischen* Gehalt, den es nicht vom ‚Denken' erborgt, und den die Ethik ganz unabhängig von der Logik aufzuweisen hat." (*Formalismus*, GW II, 82)