

Gutachten zur Arbeit von

**ZHANG Wei**

## **Materiales Apriori und materiale Wertethik bei Max Scheler**

### **I. Darstellung**

Die Arbeit des Vf.s beschäftigt sich mit einer wichtigen Vorklärung von Max Schelers materialer Wertethik, nämlich einer Klärung des Begriffs des diese Ethik leitenden Begriffs des Apriori. Diese Begriffsklärung erfolgt in zwei Schritten: zum einen in der Bestimmung des Apriori als eines materialen Apriori und zum anderen des materialen Apriori als eines emotionalen Apriori. Der Vf. betont dabei, dass Schelers Ethik eine Antwort auf den seit Sokrates und Protagoras in der europäischen Philosophiegeschichte immer wieder neu ausgetragenen Streit zwischen einer intellektiven, einer Vernunftethik einerseits und einer emotionalen, einer Gefühlsethik andererseits bereithalten könnte, indem Scheler diesen Gegensatz im emotionalen materialen Apriori zu überspannen versucht. Die Leitlinie seiner Untersuchung erblickt der Vf. in der ethischen Frage nach dem Guten.

Das erste Kapitel behandelt den Gegensatz von formalem und materialem Apriori. Bevor der Vf. das materiale Apriori bei Scheler charakterisiert, bestimmt er den Begriff des Apriori bei Kant und Husserl. Dabei zeigt er, wie Scheler der kopernikanischen Wende Kants mit einer „ptolemäischen Konterrevolution“ begegnet – ohne in eine vorkantische Position zurückzugleiten –, indem Scheler zwischen dem Apriori als solchem und den Vermögen, durch das Subjekt apriorische Bestände zu erfassen, unterscheidet. In einem Exkurs fragt der Vf., ob es ein materiales Apriori gebe und begegnet in einem ersten Abschnitt der von Moritz Schlick an Husserl und Scheler geäußerten Kritik, welche ein materiales Apriori für unmöglich erachtet, mit einer Gegenkritik; der zweite Abschnitt dieses Exkurses befasst sich mit der Differenz in Husserls und Schelers Verständnis des materialen Apriori.

Das zweite Kapitel widmet sich dem Unterschied von Vernunft- und emotionalem Apriori. Auch hier geht der Vf. so vor, dass er zuerst das Vernunftapriori bei seinem berühmtesten Vertreter, bei Kant, aufzeigt (Lehre vom Faktum der Vernunft als Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit gegenüber dem Achten auf das Gesetz als dem Prinzip ihrer Ausübung), sodann Husserls Kritik an Kants Vernunftapriori sowie Husserls Konzept des wertorientierten intentionalen Gefühls durchspricht, bevor er das emotionale Apriori bei Scheler untersucht. Dabei wird insbesondere der Unterschied deutlich, wie jeweils Scheler und Husserl Wert und wertenden Akt bestimmen. Dabei habe Scheler das Fundierungsverhältnis von wertenden Akten und bloßen Vorstellungen umgekehrt (Wertnehmen vor Wahrnehmen), was, wie der Vf. bemerkt, zwar nicht dem Fundierungsverhältnis in der statischen, aber demjenigen in der genetischen Phänomenologie Husserls entspreche. Somit müsse zwischen zwei Fundierungsverhältnissen unterschieden werden: Während das Fundierungsverhältnis intentionales Fühlen – intentionale Vorstellungen Husserls statischer Phänomenologie (nichtobjektivierende < objektivierende Akte) entspreche, entspreche das zweite Verhältnis Husserls genetischer Phänomenologie und Schelers Wertphänomenologie (vorobjektivierende > objektivierende Akte). Abschließend verortet der Vf. das Wertapriori in Schelers Bestimmung von Sein und kommt zu dem Ergebnis, dass die Grundlegung der materialen Wertethik ein materialer Apriorismus ist, der drei Arten von Apriori: Wert-, emotionales und Korrelations-Apriori, umfasst.

In einem die Arbeit beschließenden Teil bezieht der Vf. Schelers Verständnis des emotionalen Apriori auf die Grundlegung seiner Wertethik: Er diskutiert Schelers Bestimmung der apriorischen Rangordnung der Werte und des „ordo amoris“ als eines gegliederten Ganzes der wertführenden Person. Dabei unterscheidet der Vf. mit Scheler deutlich zwischen den nichtsittlichen Werten und den sittlichen, den Personwerten von ‚gut‘ und ‚böse‘ und macht deutlich, wie beide Wertbereiche über die Korrelate der sittlichen Erkenntnis (Rangordnung der Werte und gut/böse) miteinander verknüpft sind.

## **II. Bewertung**

Die Arbeit liefert einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung der Grundlagen der frühen phänomenologischen Ethik (Scheler, Husserl) in ihrem Verhältnis zur Tradition (vor allem Kant). Dem Vf. gelingt es auf ausgezeichnete Weise, bisherige Forschungsergebnisse, mit denen er sich detailliert, doch stets kontextbezogen auseinandersetzt, mit eigenen Analysen so zu er-

gängen, dass bezüglich der Frage nach dem emotionalen Apriori als Grundfrage der phänomenologischen Ethik ein Gesamtableau entsteht, von dem man sagen kann, dass mit und auf ihm das selbst gestellte Thema nicht nur auf Höhe des Forschungsstandes behandelt, sondern bisherige Aporien der Forschung aufgelöst werden. Die vom Vf. am Ende seiner Schrift platzierte Tafel gibt einen Einblick in Schelers „systematische Phänomenologie des emotionalen Lebens“ (Henckmann), indem sie erstmalig die Rangordnung der Wertmodalitäten mit den Formen des emotionalen Lebens in einen Zusammenhang stellt.

Die Arbeit zeugt nicht nur von einer sehr breiten Kenntnis selbst der neuesten Forschungsliteratur; der Vf. versteht es auch, knapp und anschaulich zu zitieren. Stets trifft er den Punkt, um den es in den zitierten Texten jeweils geht, und die richtige Proportion, Inhalte darzustellen und zu ihnen Stellung zu nehmen. Seine Kritik an der Forschungsliteratur ist vor allem auch sachlich treffend und wird überzeugend vorgeführt (vgl. z. B. seine Erwiderung auf W. Henckmann im abschließenden Teil der Arbeit). Dabei beschränkt sich seine Kenntnis – ungewöhnlich für eine Magister-Arbeit – nicht nur auf die Literatur zu Schelers Werk; auch im Feld spezifischer Fragen der Husserl-Forschung (z. B. Quellen des materialen Apriori bei Husserl) und der frühen Kritik an der Phänomenologie, die Vertreter des Wiener Kreises vorgetragen haben (Schlick), bewegt er sich mit großer Sachkenntnis und sicherem Urteilsvermögen. Sehr beachtlich ist z. B., wie er am Ende des I. Kapitels kurz und prägnant Schelers schwierige Auffassung von der Funktionalisierung der Wesenserkenntnis als Argument verwendet, um die von J. Benoist in Bezug auf Husserl vorgenommene Deutung – derzufolge die Form unserer jeweiligen Welt die Form der Sprache ist – mit Schelers These von Werden und Entwerden der Vernunft konfrontiert und so für Engführungen heutiger philosophischer Auffassungen Alternativen aufweist.

Auch die schriftliche Form der Arbeit darf in jeder Hinsicht als vorbildlich gelten.

Abschließend sei ein ergänzender Hinweis angefügt. Der auf Seite 63 ff. zitierte Vorwurf Schelers an Husserl, dass dessen Verständnis des Apriorischen ein Platonismus sei, könnte, und zwar gerade im Rückgriff auf Schelers *Logik*-Schrift, noch genauer analysiert werden. Scheler will hier deutlich machen, dass die Wende, die Husserl aufgrund der von Frege vorgebrachten Kritik einschlug, nicht eine radikale Wende zum rein Apriorischen darstellt. Zu diesem Zweck unterscheidet Scheler implizit zwischen *zwei Arten des Platonismus*, wobei Husserl der Vorwurf gemacht wird, dass er zwar nicht einem platten Platonismus unterliege, doch immerhin

noch ‚platonistisch‘ verfahren und dass dieser Platonismus mit einem Psychologismus Hand in Hand gehe. Die These, dass gerade Husserls Bemühen um eine alle psychologische Deutung hinter sich lassende Begründung von Wahrheit als idealer ‚Wahrheit an sich‘ Ausdruck eines radikalisierten Psychologismus sei, sucht Scheler damit zu begründen, dass die platonisierende Ansetzung einer Wahrheit an sich Wahrheit relativiert, insofern sie sie als unabhängig von aller „Denkfunktion“ ansetzt. Indem Husserl Wahrheit als Wahrheit an sich jenseits des Vollzugs der Denkkakte lokalisiert, werde Wahrheit selbst zu einem *Gegenstand* (sozusagen einem Gegenüberstand) des Denkens. Die logischen Grundbegriffe gerieten so aus der „Jurisdiktion der Denkfunktion“, die ihrerseits zu einem bloßen psychischen Geschehen herabgesetzt werde. Damit erweise sich der „Wahrheitsabsolutismus“ nur als ein scheinbares Gegenteil zum Skeptizismus und Psychologismus. Scheler wirft Husserl damit vor, dass er (wie zwei Richtungen des Platonismus) zwei verschiedene Richtungen des Relativismus nicht auseinanderhält: Er unterscheide nicht zwischen dem erkenntnistheoretischen und anthropologischen Relativismus, den es zurückzuweisen gilt, und einem „rationellen, objektivistischen Relativismus“, der „gegen jede Form platonisierender Logik die Relativität aller Ergebnisse der Denkfunktion“ behauptete. Dieser letztere Relativismus ist der Anknüpfungspunkt für Schelers spätere Lehre von der Funktionalisierung der Wesenserkenntnis.

### III. Fragen

1. Seite 82 f. – Was bedeutet die Bezeichnung „Metafrage“ genau? Der Vf. nennt seine Behandlung des materialen Apriori (Kapitel I) die „Vorfrage“, und die Behandlung des emotionalen Apriori die „Metafrage“ (Kapitel II). Das emotionale Apriori ist eine nähere Bestimmung des materialen Apriori; in diesem Sinn könnte man auch die Frage nach dem emotionalen Apriori noch als zu den Vorfragen einer materialen Wertethik gehörig betrachten. Versteht man in diesem Fall unter Metafragen solche, welche die Wertethik in ihren Voraussetzungen selbst noch reflektieren, würde auch die Frage nach dem materialen Apriori schon eine Metafrage sein.

2. Seite 151. – Eine in zweiter Instanz vorzunehmende Reflexion von Aussagen, die in einer ersten Instanz gemacht, aber hier nicht eigens befragt und begründet werden, wäre das, was eine Metatheorie zu unternehmen beabsichtigt. In diesem Sinn wäre die „Phänomenologie der Phänomenologie“ von Eugen Finks *VI. Cartesianischer Meditation* eine Metareflexion der

Phänomenologie. Kann man aber Schelers materiale Wertethik in diesem Sinn wirklich als eine „phänomenologische Metaethik“ bezeichnen? Wie der Vf. betont, hat es Schelers Ethik mit der Entwicklung von Grundlagen zu tun – im Gegensatz zu einem Ausbau der Disziplin. Ist ihr Status dann nicht vielmehr ein solcher von *Prolegomena*?

3. Seite 152. – Können Prolegomena zur Ethik (oder auch eine Metaethik) es mit der Frage „Wie soll man leben?“ zu tun haben? Betrifft diese Frage nicht vielmehr die Ethik als ausgearbeitete Disziplin selbst? Denn die Ethik als solche hat es mit dem Sollen zu tun, nicht die ihr vorangehenden oder nachkommenden Reflexionen zum Status ihrer Disziplin. Wenn die vom Vf. zitierte Äußerung Derridas – „Ich möchte endlich lernen, endlich lehren, zu leben“ – könnte eher auf die im Fluss befindliche *Bedingung* der Möglichkeit, ethisch zu leben und zu handeln, verweisen (es wäre im übrigen wichtig, den Kontext dieses Zitats in einer Fußnote zu skizzieren). Das führt zu der Frage, inwiefern eine phänomenologische Ethik im Stil von Scheler oder Husserl ihren Hauptzweck nicht überhaupt in der Ausarbeitung von Prolegomena als erfüllt ansieht, d. h., ob die Phänomenologie nicht gerade die Einsicht impliziert, dass eine „positive“ Ethik heute nicht mehr so ohne weiteres möglich und vielleicht auch nicht sinnvoll ist. Gerade dies aber wäre auch eine Antwort auf die Frage „Wie soll man leben“ – nämlich so, dass man das Ethische gegenüber traditionellen „Soll“-Bestimmungen offen hält und eher die Bedingungen dieses „Sollens, also das „sollen-können“, befragt. (Diese Bewegungsrichtung der phänomenologischen Ethik kulminiert beispielsweise in Levinas' Bestimmung der Güte / des Guten, dem korrelativ ein unabschließbares, unendliches Begehren nach ihm entspricht.) Dieser Fragenkomplex zielt freilich über das von Scheler (und Husserl) selbst Intendierte hinaus, indem er diese Intention selbst befragt. *Dies* wäre nun in der Tat eine metaethische Fragestellung.

Hans Rainer Sepp

Prag, 16. Juni 2009

Hans Rainer Sepp