

Universität Charles in Prag  
Humanwissenschaftliche Fakultät

**Materialles Apriori und materiale Wertethik  
bei Max Scheler**

Diplomarbeit im Rahmen des Programms  
„Deutsche und französische Philosophie in Europa“

Vorgelegt von: Wei ZHANG

Betreuer: Prof. Dr. Hans Rainer Sepp

Laufendes Semester: Sommersemester 2009

Abgabedatum: 31. Mai 2009

## **Erklärung**

Hiermit versichere ich, dass ich diese Diplomarbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen meiner Arbeit, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken entnommen sind, habe ich in jedem Fall unter Angabe der Quelle als Entlehnung kenntlich gemacht.

31. Mai 2009, Prag

.....

(Wei ZHANG)

# Inhalt

<b>Vorwort</b> .....	V
<b>Siglenverzeichnis</b> .....	VI
<b>1. Einleitung: Die Leit-Frage der Ethik und die Grundlegung zur Ethik</b> .....	1
1.1 Von der Frage des Sokrates bis zur Leit-Frage der Ethik .....	1
1.2 Was ist das Gute im Sinne von der Ethik .....	4
1.3 Ethik und Moral .....	7
1.4 Der Anfang der Ethik: der Streit zwischen Protagoras und Sokrates .....	10
1.5 Ein Fall: Gefühl und Vernunft in der Kants Ethik .....	16
1.5.1 Die früheste Vernunftethik bei Kant .....	17
1.5.2 Die Ethik des moralischen Gefühls bei Kant .....	19
1.5.3 Die reine Vernunftethik bei Kant .....	22
1.6 Plan dieser Untersuchung .....	27
<b>2. Kapitel I: Formales Apriori und materiales Apriori</b> .....	30
2.1 Formal a priori bei Kant .....	32
2.1.1 Negatives und positives Verständnis vom Begriff „a priori“ .....	32
2.1.2 Formal <i>a priori</i> in der Transzendentalphilosophie .....	36
2.2 Wesen - Apriori bei E. Husserl .....	38
2.2.1 „ <i>Relation of ideas</i> “ oder <i>formal a priori</i> ? .....	38
2.2.2 „Die Wesensschau als genuine Methode der Erfassung des Apriori“ .....	44
2.3 Material a priori bei Scheler .....	50
2.3.1 Das materiale Apriori im Gegensatz zum formalen Apriori .....	50
2.3.2 Die „Kopernikanische Revolution“ und die „ptolemäische Konterrevolution“? .....	55
2.3.3 Die Bolzano'sche Wendung bei Husserl und die Seinsart des idealen Gegenstandes .....	59
2.3.4 Wird die Konsequenz eines rein phänomenologischen Vorgehens unterbrochen? .....	65
2.4 Exkurs: <i>Gibt es ein materiales Apriori</i> ? .....	69
2.4.1 Es gibt kein materiales Apriori: M. Schlicks Kritik an Husserl und Scheler .....	70
2.4.2 Synthetisches Apriori und die Funktionalisierung der Wesenseinsicht .....	75
<b>3. Kapitel II: Vernünftig a priori und emotionales Apriori</b> .....	82
3.1 Vernünftig a priori bei Kant .....	83

3.1.1 Vernünftiges Prinzip a priori als Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit ....	84
3.1.2 Ein „Faktum der Vernunft“ als letzte Begründung der Ethik Kants .....	89
3.2 Intentionales Gefühl bei Husserl .....	93
3.2.1 Husserls Kritik an Kants Vernunft-apriori .....	94
3.2.2 Intentionales Gefühl und der wertende Akt bei Husserl .....	99
3.3 Emotionales Apriori bei Scheler .....	106
3.3.1 Emotions-apriori als Grundlegung zur Ethik bei Scheler.....	106
3.3.2 Intentionales Fühlen und Wertnehmung bei Scheler.....	111
3.3.3 Vernunft oder Gefühl: die Grundlegung zur phänomenologischen Ethik bei Husserl und bei Scheler .....	118
3.4 Wertapriori und Wertsein bei Scheler .....	123
3.4.1 Wertapriori als Urphänomen .....	124
3.4.2 Wertsein als „aktrelatives Sein“ .....	127
<b>4. Ergebnis: die phänomenologische Metaethik als die fundamentale Frage der     materialen Wertethik Schelers .....</b>	<b>135</b>
4.1 Die apriorische Rangordnung zwischen den nichtsittlichen Werten und die sittlichen Werte .....	136
4.2 Die Schichtung der emotionalen Sphäre und die Apriorität eines ordo Amoris.....	142
<b>5. Literaturverzeichnis .....</b>	<b>153</b>
<b>6. Zusammenfassung .....</b>	<b>163</b>

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wird im Sommersemester 2009 der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Universität Charles in Prag als Diplomarbeit im Rahmen des Programms „Deutsche und französische Philosophie in Europa“ vorgelegt. Mein Dank gilt an erster Stelle Herrn Prof. Dr. Hans Rainer Sepp, der die Arbeit betreute und mir überaus hilfreiche wissenschaftliche Leitung gegeben hat.

Ebenso spreche ich meinen herzlichen Dank Herrn Prof. Dr. Manfred S. Frings (†) und Herrn Prof. Dr. Eugene Kelly (New York) aus für die freundliche Hilfe im Laufe der Entstehung dieser Arbeit und die Unterstützung meiner Scheler-Studien in diesen Jahren.

Mein aufrichtiger Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Jean-Christophe Goddard (Toulouse), Herrn Prof. Dr. Alexander Schnell (Paris), Herrn Prof. Dr. Robert Theis (Luxemburg), Herrn Prof. Dr. László Tengelyi (Wuppertal), Herrn Dr. Karel Novotný (Prag). Während meines Aufenthalts in Luxemburg, Wuppertal und Prag und bei der Durchführung meines Studiums haben sie mir große Hilfe in Studien und Leben geleistet.

Überdies danke ich besonders Herrn Prof. Michael Gabel (Erfurt), Herrn Apl. Prof. Dr. Christian Bermes (Trier), Herrn Prof. Dr. Guido Cusinato (Padua), Frau Dr. Kristina S. Montagova (Prag), Herrn Dr. Gerhard Ehrl (München), Herrn Prof. Dr. Tobias Nikolaus Klass (Wuppertal) und Herrn Dr. Matthias Wunsch (Wuppertal) für die Gespräche oder Briefwechsel, durch die ich zahlreiche neue Ideen und Gedanken der philosophischen Forschungen und viele wichtige Anregungen dieser Arbeit bekommen habe.

Für die deutsche Korrektur und Verbesserung danke ich sehr innig Frau Dr. Helga Blaschek-Hahn, ohne ihre große Hilfe hätte diese Arbeit nicht im jetzigen Zustand vorgelegt werden können.

Außerdem gebührt mein besonderer Dank meinen Eltern und meiner Frau.

Zu ganz besonderem Dank bin ich Herrn Prof. Dr. Liangkang NI (Guangzhou) verpflichtet, der mich vor etwa zehn Jahre auf dem philosophischen und phänomenologischen Weg eingeführt hat und mir nunmehr langjährige fortwährende Hilfe und Leitung gibt.

ZHANG Wei

Prag, Mai 2009

## Siglenverzeichnis

### I. Immanuel Kant

KrV: *Kritik der reinen Vernunft* (zitiert als „A Seite/B Seite“ nach: I. Kant, *Theoretische Philosophie, Bd. 1*, Texte und Kommentar hrsg. von Georg Mohr, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.)

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*, Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme, hrsg. von Horst D. Brandt & Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner 2003.

GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften Akademieausgabe*, Bd. IV (zitiert als „AA IV, Seite“ nach: I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007)

*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: *Kants Gesammelte Schriften Akademieausgabe*, Bd. IV (zitiert als „AA IV, Seite“ nach: I. Kant, *Theoretische Philosophie, Bd. 2*, Texte und Kommentar hrsg. von Georg Mohr, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004)

*Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von Werner Stark, Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG 2004.

Andere Schriften Kants werden nach der Akademie-Ausgabe zitiert als „AA Band-Nr., Seite“:

AA II: *Vorkritische Schriften II. 1757-1777*

AA X: *Briefwechsel 1747 - 1788*

AA XIX: *Handschriftlicher Nachlaß VI*

AA XX: *Handschriftlicher Nachlaß VII*

### II. Edmund Husserl

1) *Husserliana – Edmund Husserl. Gesammelte Werke, Den Haag, Dordrecht/Boston/London 1950ff.*

Hua I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von Stephan Strasser, 1950.

Hua II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. von Walter Biemel, 1950.

Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage. Neu hrsg. von Karl Schuhmann, 1976.

Hua IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel, 1953.

Hua VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel, 1954.

Hua VII: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von Rudolf Boehm, 1956.

Hua IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. von Walter Biemel, 1962.

Hua X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. von Rudolf Boehm,

1966.

- Hua XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Hrsg. von Margot Fleischer, 1966.
- Hua XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*. Hrsg. von Paul Janssen, 1974.
- Hua XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und 2. Auflage. Hrsg. von Elmar Holenstein, 1975.
- Hua XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Erster Teil. Hrsg. von Ursula Panzer, 1984.
- Hua XIX/2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Zweiter Teil. Hrsg. von Ursula Panzer, 1984.
- Hua XX/1: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. Hrsg. von Ullrich Melle, 2002.
- Hua XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Hrsg. von Bernhard Rang, 1979.
- Hua XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Hrsg. von Ullrich Melle, 1984.
- Hua XXV: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, 1987.
- Hua XXVI: *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*. Hrsg. von Ursula Panzer, 1987.
- Hua XXVIII: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Hrsg. von Ullrich Melle, 1988.
- Hua XXXI: *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung „Transzendente Logik“ 1920/21. Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis“*. Hrsg. von Roland Breeur, 2000.
- Hua XXXVII: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Hrsg. von Henning Peucker, 2004.

Husserliana-Dokumente Bd. I: *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, von K. Schumann, 1977.

Husserliana-Dokumente Bd. III, Briefwechsel, *Band 3.1, Die Brentanoschule*, Hrsg. von Elisabeth Schuhmann & Karl Schuhmann, 1994.

Die Seitenzahlen beziehen sich auf die in Hua XVIII, Hua XIX/1, Hua XIX/2 (*Logische Untersuchungen*) wiedergegebene Paginierung der ersten (A) und zweiten (B) Auflage. Andere Schriften von Husserl werden nach der Husserliana-Ausgabe zitiert als „Hua Band-Nr., Seite“:

## **2) Andere Schriften Außerhalb Husserliana:**

*Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, redigiert und hrsg. von L. Landgrebe, Hamburg <sup>6</sup>1985.

„Husserls Randbemerkungen zu Schellers Formalismus“, hrsg. von H. Leonardy, in: *Études phénoménologiques* N. 13-14 (1991), S. 3-57.

## **3) Unveröffentlichte Manuskripte Husserls:**

MS. A VI 7; A VI 8 I; A VI 12 II; A VI 30

## **III. Max Scheler**

**Max Scheler Gesammelte Werke** (Zuerst im Francke-Verlag, Bern/München erschienen, ab 1986 im Bouvier-Verlag, Bonn. Hrsg. von Maria Scheler & Manfred S. Frings). Die Schriften von Scheler werden im laufenden Text nach der *Max Scheler Gesammelte Werke* zitiert als „Band-Nr., Seite“.

- I (1971): *Frühe Schriften.*
- II (1980): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.*
- III (1972): *Vom Umsturz der Werte.*
- IV (1982): *Politisch-pädagogische Schriften.*
- V (1968): *Vom Ewigen im Menschen.*
- VI (1986): *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.*
- VII (1973): *Wesen und Formen der Sympathie / Die deutsche Philosophie der Gegenwart.*
- VIII (1980): *Die Wissensformen und die Gesellschaft.*
- IX (1976): *Späte Schriften.*
- X (1986): *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre.*
- XI (1979): *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik.*
- XII (1987): *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 3: Philosophische Anthropologie.*
- XIII (1990): *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 4: Philosophie und Geschichte.*
- XIV (1993): *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 5: Varia I.*
- XV (1997): *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 6: Varia II.*

Max Scheler, *Logik I*, hrsg. von Rudolph Berlinger & Wiebke Schrader, Amsterdam 1975.



## **1. Einleitung: Die Leit-Frage der Ethik und die Grundlegung zur Ethik**

*„Denn hier handelt es sich nicht um das erste beste, sondern um die Frage, wie man leben soll.“ (Platon, Republic, 352 D)*

*„Das Hauptziel der Untersuchung besteht in einer streng wissenschaftlichen und positiven **Grundlegung der philosophischen Ethik**“ (Scheler, II, 9)*

In dieser Einleitung gehen wir von ab der Frage des Sokrates „Wie soll man leben?“ aus und bezeichnen dann die Frage „Was ist das Gute?“ als Leit-Frage aller Ethik. Aufgrund des Anfangsstreits zwischen Protagoras und Sokrates in der Ethik und den Kritiken des Aristoteles an Sokrates kann man weiter danach fragen, sind die Prinzipien der Ethik Vernunft oder Gefühl? bzw. besteht die Grundlage der Ethik in Vernunft oder Gefühl? Die Grundlegung zur Ethik wird zur Hauptthema in der Ethik Kants und die Spannung zwischen Gefühl und Verstand oder Vernunft hinsichtlich der Grundlegung zur Ethik stellt sich sehr deutlich in der Entwicklung der Ethik Kants dar. Unsere Ziele bestehen darin, zu zeigen, dass diese Einleitung einerseits den Hintergrund für Schelers Forschung über Wertethik bildet, um den Ausgangspunkt, die Hauptaufgabe und den Gedankengang der materialen Wertethik Schelers besser zu verstehen; so wird die Stellung von Schelers Ethik in der Geschichte der Ethik bestätigt.

### **1.1 Von der Frage des Sokrates bis zur Leit-Frage der Ethik**

„Die Frage des Sokrates ist der beste Ausgangspunkt für die Moralphilosophie, besser als »Was sollen wir tun?« oder »Wie können wir gut sein?« oder auch »Wie können wir glücklich sein?« Jede dieser Fragen setzt bereits zuviel voraus, wobei nicht

unbedingt Einigkeit darüber herrscht, worin diese Voraussetzung besteht.“<sup>1</sup> Diese so von Bernard Williams genannte Frage des Sokrates heißt: *Wie soll man leben?* Im Platon-Dialoge *Der Staat* formuliert Sokrates: „Denn hier handelt es sich nicht um das erste beste, sondern um die Frage, wie man leben soll.“<sup>2</sup> Es ist nicht von etwas Beliebigen die Rede, sondern von der Lebensweise aller Menschen. Das heißt, diese Frage betrifft nicht primär die konkreten Inhalte oder Belange im Leben, sondern die grundsätzliche Frage, wie oder aus welcher Weise man sich zum Leben verhalten sollte. Aber diese Frage ist nicht nur eine moralische Frage, sondern eine allgemeine Frage. Und sie betrifft nicht nur einige bestimmte Menschen, z. B. Philosophen, sondern *jeden*. Das heißt, wenn man über das eigene Leben denkt nach, begegnet man dieser Frage.<sup>3</sup>

Obwohl die moralische Antwort auf diese Frage nur ein Aspekt ist, ist diese Frage für alle ethischen Lehren doch „der beste Ausgangspunkt“. Wie soll man leben? Oder auf welche Weise soll man leben? Es gibt eine bestimmte, allgemeine und auch einfache Antwort auf diese Frage, d. i. „Man soll gut leben“. Nach B. Williams' Meinung scheint die Frage des Sokrates nach den Bedingungen des *guten Lebens* zu fragen.<sup>4</sup> Vielleicht kann man sagen, dass die Frage des Sokrates „Wie soll man leben?“ frei von bestimmten moralischen Behauptungen ist, denn das Wort „soll“ ist hier nicht im Sinn eines moralischen „soll“ gemeint.<sup>5</sup> Aber die Antwort „Man soll gut leben“ kann die Leit-Frage der Ethik herausführen.

---

<sup>1</sup> Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, First published by Fontana Press 1985, With a commentary on the text by A. W. Moore, Routledge 2006, p. 4. Aus dem Englischen übersetzt von Michael Haupt, *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Hamburg: Rotbuch Verlag 1999, S. 15.

<sup>2</sup> Platon, *Republic*, 352 D (zitiert nach der deutschen Übersetzung von Otto Apelt, in: *Platon sämtliche Dialoge, Bd. 5, Der Staat*, Hamburg: Felix Meiner <sup>6</sup>1998, S. 43).

<sup>3</sup> Ursula Wolf hat schon die allgemeinen semantischen Eigenschaften und die Bereiche, den Umfang und die Ebenen dieser Frage analysiert. Vgl. Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1999, S. 70-81.

<sup>4</sup> Vgl. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 20. dt. Übers., S. 37.

<sup>5</sup> Vgl. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 5. dt. Übers., S. 16. Vgl. auch Ursula Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben, Platons Frühdialoge*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1996, S. 11.

Die Antwort „Man soll gut leben“ setzt eigentlich zwei weiteren Reflexionen voraus, d. i. „Wie ist gut zu leben?“ und vor allem „Was ist *das gute Leben*?“ Unter dem guten Leben kann man sehr Verschiedenes verstehen. Denn das zentralste Wort „das Gute“ kommt in dieser Frage vor. Man muss weiter danach fragen, was ist „das Gute“? Hier erscheint uns die ursprüngliche Frage der Ethik. Vielleicht kann man sagen, dass die Frage „Was ist das Gute?“ die erste Frage der Ethik ist. Alle Moralphilosophie, alle Ethik ist meiner Meinung nach von dieser Frage tangiert – ob sie will oder nicht. Wir können diese Frage als Leit-Frage der Ethik bezeichnen.

Aristoteles' *Nikomachische Ethik*, das erste Buch mit dem Titel „Ethik“ in der Geschichte der Philosophie, beginnt mit dem Satz: „Jede Kunst und jede Lehre, ebenso jede Handlung und jeder Entschluss scheint irgendein Gute zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt.“<sup>6</sup> Daher kann man sagen, dass Aristoteles' Ethik mit dem Nachdenken über das Gute (*agathon*) beginnt. Für Aristoteles gibt es offenbar das Gute und das Beste, und seine Erkenntnis wird für das Leben aller Menschen eine große Bedeutung haben. Man muss zu erkennen versuchen, was das Gute und das Beste sind? Aristoteles gibt uns die Antwort, das Beste oder das höchste aller praktischen Güter ist Glückseligkeit (*eudaimonia*).<sup>7</sup> Die Konzeption der „*eudaimonia*“ in Aristoteles' Ethik ist so bekannt, dass sie als Merkmal der Aristoteles' Ethik bezeichnet wird.

Dieses griechische Wort „*eudaimonia*“ wird gemeinhin mit „Glück“ oder „Glückseligkeit“ übersetzt. Aber es ist nicht sehr befriedigend.<sup>8</sup> Ursula Wolf hat den Vorschlag gemacht, es mit „gutes Leben“ oder „gute Weise des Lebens“ zu übersetzen.

---

<sup>6</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1094a (zitiert nach der deutschen Übersetzung von Olof Gigon, in: *Die Nikomachische Ethik, Griechisch-deutsch*, neu hrsg. von Rainer Nickel, Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler Verlag 2001, S. 9).

<sup>7</sup> Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1095a.

<sup>8</sup> Ursula Wolf hat schon die Gründe analysiert. Denn erstens hat „Glück“ oder „Glückseligkeit“ heute eine abgegriffene Bedeutung, die ihn hedonistisch auf ein positives Gefühl oder utilitarisch auf maximale Wunscherfüllung reduziert. Zweitens meint „Glück“ oder „Glückseligkeit“ oft das äußere Glück, also den glücklichen Zufall. (Vgl. Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, a. a. O., S. 15f., 67f.)

Denn dieses Wort „*eudaimonia*“ beinhaltet zwei Teile: „*daimon*“ und „*eu*“. „*Daimon*“ bedeutet etwa „Leben“ oder „Lebensgeist“ und „*eu*“ ist das Adverb von „gut“. Die Frage nach „*eudaimonia*“ bedeutet also die Frage nach dem guten Leben. Man fragt nämlich, was es heißt, auf gute Weise zu leben.<sup>9</sup>

Entsprechend der Meinung der Menge und der Gebildeten erläutert Aristoteles die Bedeutung vom „*eudaimonia*“: das *Gutleben* und das *Sich-gut-Verhalten*.<sup>10</sup> Diese beiden Teile implizieren dasselbe Moment: „das Gute“. Also kann man sagen, dass die Konzeption der „*eudaimonia*“ in Aristoteles’ Ethik bzw. die ganze Ethik des Aristoteles auf einer Theorie des Guten oder der Güter beruht. Vielleicht ist die Hauptfrage der Ethik des Aristoteles nicht diese Frage „Was ist das Gute?“, sondern die Frage nach „*eudaimonia*“. Trotzdem lässt die ganze Ethik des Aristoteles sich von dieser Frage „Was ist das Gute?“ leiten. Wir können daher sagen, dass diese Frage „Was ist das Gute?“ die Leit-Frage der Ethik des Aristoteles, sogar aller Ethik oder aller Moralphilosophie führen.

## 1.2 Was ist das Gute im Sinne von der Ethik

Aber was ist das Gute? Das bleibt immer noch eine Frage. Im Alltagsleben sprechen wir wahrscheinlich täglich von dem Wort „gut“. Wenn wir jemandem unterwegs begegnen, fragen wir ihn „Wie geht es dir (oder Ihnen)?“ Normalerweise kann er auf diese Frage nicht mit „Ja“ oder „Nein“, sondern nur mit „gut“ oder „schlecht“ bzw. „es geht mir gut oder schlecht“ antworten. Offenbar ist das „gut“ hier nicht ganz mit dem „gut“ im anderen Kontext, z. B. „ein guter Uhrmacher“ oder „eine gute Handlung“ usw., gleichzusetzen. Also sind die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „gut“ zu unterscheiden.

Soweit ich weiß, hat Ernst Tugendhat uns bisher die deutlichsten und sorgfältigsten

---

<sup>9</sup> Vgl. Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, a. a. O., S. 68. Vgl. auch Ursula Wolf, *Aristoteles’ »Nikomachische Ethik«*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, S. 30f.

<sup>10</sup> Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1095a.

Analysen über das Wort „gut“ geboten.<sup>11</sup> Jetzt werden wir zunächst ganz und gar Ernst Tugendhat folgen. E. Tugendhat hat schon drei Arten von „gut“ unterschieden, d. i. *das prudentiell Gute, das moralisch Gute und das adverbial Gute*.

Hier wird das schon gezeigte „gut“ im Alltagsleben von ihm als „*prudentiell Gutes*“ bezeichnet. Zunächst bedeutet „prudentiell Gutes“ nach der Meinung von E. Tugendhat, was gut für mich ist. Diese Art von dem „gut“ ist selbstverständlich in der Antike die allgemeine Bedeutung von dem „gut“. In der Ethik des Aristoteles wird dieses Gute als höchsten und umfassenden Zweck bezeichnet. Das Moralische in der Antike ist in diesem rechtverstandenen prudentiell Guten fundiert, d. h. was ist für einen selbst gut?

Aber diese eigentlich selbstverständliche Auffassung „ist erst durch eine erneute autoritäre Moralvorstellung, die christliche, in Zweifel gezogen worden.“<sup>12</sup> Deswegen erschien *das moralisch Gute* in der Philosophie. Tugendhat meint, dass Kant und Bentham als die wichtigsten Vordenker der neuzeitlichen Ethik das Moralische anders als in der schroffen Entgegensetzung zum prudentiell Guten gesehen haben. Man kann daher von einem Unterschied zwischen der griechischen Ethik und der neuzeitlichen Ethik oder Moralphilosophie sprechen, natürlich aus verschiedenen Gründe, z. B. bei Henry Sidgwick und bei John Rawls usw.<sup>13</sup> Tugendhat stimmt mit John Rawls in der Definition des moralischen Guten überein, d. i. dass moralisch gut ist, wer sich so verhält, wie wir es wechselseitig voneinander fordern. In diesem Sinne bezieht sich das moralisch Gute auf die intersubjektiven Anerkennung.<sup>14</sup>

Wie bei dem moralisch Guten handelt es sich auch bei dem *adverbial Guten* um

---

<sup>11</sup> Ernst Tugendhat hat früher in seiner *Vorlesungen über Ethik* das Wort „gut“ diskutiert, und in den letzten Jahr hat er weiter dieses Thema behandelt. Vgl. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, dritte Vorlesung, „gut“ und „schlecht“. Auch vgl. Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik, Eine anthropologische Studie*, München: Verlag C. H. Beck oHG 2004, 4. Kapitel.

<sup>12</sup> Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik, Eine anthropologische Studie*, a. a. O., S. 69f.

<sup>13</sup> Vgl. John Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, edited by Barbara Herman, Harvard University Press 2000, „Introduction“.

<sup>14</sup> Vgl. Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik, Eine anthropologische Studie*, a. a. O., S. 70f. auch Vgl. John Rawls, *Theory of Justice*, Harvard University Press 1971, pp 433-439.

einen intersubjektiven Maßstab. In der Tat ist das moralisch Gute nach der Meinung Tugendhats ein Fall des adverbialen Guten. Während das prudentielle Gute „gut für einen selbst“ bedeutet, geht es immer darum bei dem moralisch Guten und beim sonstigen adverbialen Guten, wie ein solches Tun intersubjektiv bewertet wird. Bei allen menschlichen Tätigkeiten kann man von dem adverbialen Guten sprechen. Aber das moralisch Gute betrifft die „wechselseitigen und unbedingten Forderungen“, d. h. „was moralisch gefordert ist, nicht davon abhängt, ob man diese Tätigkeit ausüben will.“<sup>15</sup>

Schließlich und endlich wird „das Gute“, sowohl das moralisch Gute und das sonstige adverbialen Gute als auch das prudentielle Gute, von Tugendhat als Handlungsziel bezeichnet. Wir werden später behandeln, dass Max Scheler im Voraus die Bezeichnung des Guten als Handlungsziel abgelehnt hat. Hier besteht unsere Aufgabe nicht darin, Bemerkung zur Richtigkeit (oder Nicht-Richtigkeit) dieses Unterschiedes von Tugendhat zu machen, sondern darin, dass wir zu erklären versuchen, auf was uns dieser Unterschied von Tugendhat hinweist.

Die Unterscheidung des Guten von Tugendhat zeigt gerade meiner Meinung nach, dass es viele verschiedene Auffassungen von „das Gute“ in der Geschichte der Ethik gibt. Die verschiedenen Antworten auf diese Frage „Was ist das Gute?“ bilden die verschiedenen Formen der Ethik oder Moralphilosophie. In dieser Hinsicht wird diese Frage „Was ist das Gute?“ als Leit-Frage aller Ethik oder Moralphilosophie bezeichnet.

Wir können einige Beispiele geben. I. Kant geht in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von dem Begriff „Gute“ aus. Natürlich beginnt dieses erste systematische Werk über Ethik von Kant mit einer kontroversen Behauptung: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“<sup>16</sup> Es

---

<sup>15</sup> Ernst Tugendhat, *Egozentrizität und Mystik, Eine anthropologische Studie*, a. a. O., S. 70.

<sup>16</sup> I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften Akademieausgabe* (im Folgenden in Zitaten abgekürzt mit AA) Bd. IV, 393 (zitiert nach: I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano, Frankfurt

ist für uns alle klar, dass sowohl die formale Axiologie bei E. Husserl als auch M. Schelers Wertlehre vor allem auf diese Frage „Was ist das Gute?“ antworten. In der neuzeitlichen Meta-Ethik wird diese Leit-Frage sogar zur Hauptfrage, z. B. in George Edward Moores *Principia Ethica*.

Das „Gute“ in der Leit-Frage aller Ethik „Was ist das Gute?“ ist weder lediglich das moralisch Gute im Sinne Tugendhats, noch lediglich das prudentiell Gute bei Tugendhat. Wir können es als *das ethisch Gute* bzw. *das Gute im Sinne der Ethik* bezeichnen, das sowohl das moralisch Gute als auch das prudentiell Gute bei Tugendhat beinhaltet. Aber welchen Unterschied zwischen „ethisch“ und „moralisch“ gibt es? Das ist nun zu erwägen.

### 1.3 Ethik und Moral

Wir haben schon davon gesprochen, dass der Frage des Sokrates „Wie soll man leben?“ nach der Meinung des B. Williams nicht nur als moralischer Satz zu verstehen ist. Tugendhat hat auch darüber diskutiert. Er meint, dass man diese Frage nicht als *moralische* versteht, sondern als prudentielle oder als *ethische* definiert. „Das passt dann gut zu der »ethischen« Frage der antiken Philosophen, die sich auf die höchsten Ziele des menschlichen Lebens bezog“, also auf die Frage nach dem guten Leben bzw. *eudaimonia*.<sup>17</sup>

Offenbar folgt diese Erläuterung von Tugendhat hier dem ursprünglichen Wortsinn von „Ethik“ und „Moral“. Wir werden zunächst die Herkunft der beiden Wörter erklären.<sup>18</sup>

---

am Main: Suhrkamp 2007. Im Folgenden in Zitaten abgekürzt mit GMS)

<sup>17</sup> Vgl. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, a. a. O., S. 39.

<sup>18</sup> Wir verdanken ganz Prof. Klaus Held unsere Erklärung für die Herkunft der beiden Wörter „Ethik“ und „Moral“. Soweit ich weiß, gibt seine Abhandlung „Zur phänomenologischen Rehabilitierung des Ethos“ uns bisher die deutlichste und überzeugendste Erläuterung über dieses Thema sowohl in der Etymologie als auch in der phänomenologischen Sachanalyse. Vgl. Klaus Held, „Zur phänomenologischen Rehabilitierung des Ethos“, in: *Phainomena* 16 (2007) 60-61, 7-22, Ljubljana.

Das Wort „Ethik“ stammt von griechisch „*êthos*“, das im vorphilosophischen Griechisch ursprünglich den beständigen Aufenthaltsort von Lebewesen gemeint wird. Aristoteles achtete schon in der *Nikomachischen Ethik* auf die Verwandtschaft des griechischen Wortes „*êthos*“ mit dem Wort „*êthos*“, das „Gewohnheit“ heißt.<sup>19</sup> Nach der Meinung von K. Held besteht das *êthos*, der Wohnort des handelnden Wesens „Mensch“, in den Haltungen der Tugend als lobenswerten Gewohnheiten (*êthos*). Unter *êthos* kann man daher „die Charaktereigenschaften“ verstehen. Deswegen bezieht Aristoteles’ *Ethik* sich nicht nur auf *êthos* (Charaktereigenschaften), sondern auch auf *êthos* (Gewohnheiten).

Demgegenüber kommt das Wort „Moral“ von lateinischen *mores* („die Sitten“). Aristoteles’ *Ethik* wird von Cicero mit *philosophia moralis* („Moralphilosophie“) übersetzt. *Moralitas* ist die abstrakte Substantivbildung zu *moralis* und eingedeutscht „Moral“ bzw. „Moralität“ oder „Sittlichkeit“. Aber ein Übersetzungsirrtum ist hier unterlaufen. *Mores* in seinem ursprünglichen Sinn deutet „Bräuche“ und „Gewohnheiten“. Das heißt, die Dimension vom *êthos* (Charaktereigenschaften) fehlt in der lateinischen Übersetzung *philosophia moralis* von Aristoteles’ *Ethik*. Aber „in der lateinisch geschriebenen Philosophie ist dann das Wort *moralis* bald zu einem *terminus technicus* geworden, der nicht mehr so sehr an Bräuche denken lässt, sondern durchaus in unserem Sinn von »moralisch« verwendet wurde.“<sup>20</sup>

Für K. Held besteht der hauptsächliche Grund, weshalb dieser Übersetzungsirrtum unterlaufen war, darin, „dass auch philosophisch schon der Weg dafür geebnet war, das Gute als gegenständliche Norm vorzustellen, und zwar durch die Stoa.“ Zenon von Kition hatte das griechische Wort *kathêkon* (in lateinischen *officia*, in Deutsch „Pflichten“) zu einem Leitbegriff seiner Ethik gemacht. Dieser Begriff bedeutet, wie wir handeln sollen. Aufgrund der Einführung der *kathêkon* wird die *Moral* oder die Sitte zu dem Gesetz, der Norm, dem Imperativ usw.

Daraufhin erscheint die Gegenüberstellung von klassischem Ethos und neuzeitlicher Moral in der Geschichte der Philosophie. Vielleicht kann man in dieser

---

<sup>19</sup> Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1103a.

<sup>20</sup> Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, a. a. O., S. 34.



Hinsicht sagen, dass das ethisch Gute im engeren Sinn im Gegensatz zu dem moralisch Guten das Synonym von dem prudentiell Guten bei Tugendhat ist.

Aber es gibt eine andere Möglichkeit, das Wort „Ethik“ terminologisch festzulegen. Im weiteren Sinn kann man die „Ethik“ im Unterschied zu „Moral“ als die philosophische Reflexion auf die Moral behandeln.<sup>21</sup> Diese Ethik im weiteren Sinn enthält sowohl die Ethik im engeren Sinn als auch die Moralphilosophie. In dieser Arbeit werden wir immer die „Ethik“ im weiteren Sinn benutzen. Wir stimmen daher mit B. Williams in der Begrenzung der „Ethik“ überein.<sup>22</sup> Zur „Ethik“ im weiteren Sinn gehören fast alle Formen von der Ethik, z. B. Aristoteles' Ethik, die Metaphysik der Sitten bei Kant<sup>23</sup>, Husserls Ethik als „Kunstlehre“<sup>24</sup>, natürlich Schelers materiale Wertethik und auch die Ethik als erste Philosophie bei E. Levinas usw.

---

<sup>21</sup> Diese Auffassung von der Ethik ist sehr gebräuchlich in der gegenwärtigen Werken über Ethik, z. B. vgl. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, a. a. O., S. 39f. auch vgl. Bernhard Schleißheimer, *Ethik heute, Eine Antwort auf die Frage nach dem guten Leben*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH 2003, S. 19ff. und vgl. Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 9f.

Natürlich gibt es auch die oppositionellen Meinungen, die an dem traditionellen Unterschied zwischen *Ethos* und *Moral* festhalten. Im Anfang dieser schon von uns diskutierten Abhandlung betont Klaus Held sehr klar: „dass das »Ethos« die lebensweltliche Normalität darstellt. Die »Moral« der Neuzeit stützt sich auf einen Grenzfall dieser Normalität, erhebt ihn aber zum Normalfall.“ Anders als Ernst Tugendhat unterschied Bernhard Waldenfels zwischen zwei Grundtypen praktischer Lebens- und Handlungsorientierung und demgemäß auch zwischen zwei Arten von praktischer Philosophie. Er hob hervor: „In der Regel spreche ich von *Moral*, wenn allgemeingültige Handlungsvorschriften den Ton angeben, und von *Ethos*, wenn ziel- oder wertbezogene Lebenseinstellungen im Vordergrund stehen.“ (Bernhard Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, S. 13f.)

<sup>22</sup> Er behauptet: „Ich will nicht versuchen zu definieren, was genau unter einer ethischen Erwägung zu verstehen ist, aber ich werde einiges darüber sagen, was in den Begriff des Ethischen eingeht. Dass der Begriff unscharf ist, tut nichts zur Sache.“ (Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 7. dt. Übers., S. 18.)

<sup>23</sup> Hans Krämer hat schon die neuzeitliche Moralphilosophie seit der frühen Neuzeit insbesondere bei Kant als „Sollensethik“ gegenüber einer „Strebensethik“ in der Antike bezeichnet. (Vgl. Hans Krämer, *Integrative Ethik*, a. a. O., S. 9ff.)

<sup>24</sup> So hat Husserl bestimmt, dass die Ethik die Kunstlehre ist, „die auf dieses absolut Gesollte bezogen ist, oder bezogen ist auf die absolute Forderung der praktischen Vernunft“. (Vgl. Husserl, *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, in: *Husserliana Gesammelte Werke, Bd. XXXVII*, hrsg. von Henning Peucker, Dordrecht/Boston/London 2004, weiterhin zitiert als: Hua XXXVII, S. 10.)

Dementsprechend bleiben das „Gute“ in der Leit-Frage aller Ethik „Was ist das Gute?“ auch geöffnet. Es bedeutet das ethisch Gute bzw. das Gute *im Sinne der weiteren Ethik*. Wie lässt die Entwicklung der Ethik sich von dieser Leit-Frage leiten? Zunächst möchten wir im Rückblick auf den Anfang der Ethik nach der möglichen Antwort auf diese Frage suchen.

#### **1.4 Der Anfang der Ethik: der Streit zwischen Protagoras und Sokrates<sup>25</sup>**

Wie in der Regel angenommen, spielt Sokrates als Initiator der Ethik als Wissenschaft eine große Rolle in der Geschichte der Ethik.<sup>26</sup> Aber die Ethik bei Sokrates hat einerseits wahrscheinlich keine komplette und systematische Gestalt, andererseits wurzelt die Ethik des Sokrates in dem Brauch und der Kultur seinerzeit, bzw. der griechischen Aufklärung. Die Repräsentanten für diese Aufklärung, z. B. sowohl die Sophisten als auch Sokrates, trieben die anthropologische Wende der griechischen Philosophie voran. Daher kann man genau sagen, dass die Ethik des Sokrates sich im Streit mit den Sophisten, vor allem Protagoras als geistigem Haupt der Sophistik, darstellt. Dieser Streit zwischen Protagoras und Sokrates ist zuallererst eine sehr bekannte Frage, d. i. die Frage nach der Lehrbarkeit des *Gut-Seins* oder der Tüchtigkeit (*aretē*)<sup>27</sup>, um die es bei fast allen Frühdialoge des Platons geht.

---

<sup>25</sup> Natürlich können wir nicht letztlich beweisen, was Protagoras und Sokrates wirklich gesagt und getan haben. Hingegen werden wir uns damit beschäftigen, welche Rolle ihre sich in den Platon-Dialogen und in anderen Werken von anderen Philosophen dargestellten Gedanken in der antiken Ethik bzw. der ganzen Ethik spielen. Das heißt, wir verfolgen lieber die Geschichte der Auswirkung als die so genannte wirkliche Geschichte. Was die Gestalt des Sokrates als Problem betrifft, vgl. Olof Gigon, *Sokrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern: A. Francke AG Verlag 1947.

<sup>26</sup> Die Ethik besteht wesentlich in der Analysierung und begrifflichen Formulierung dessen, was als Bild einer vollkommenen Lebensgestaltung der Menschen vorschwebt. Obwohl die Sophistik, nicht etwa erst Sokrates, den spekulativen Wissenschaften zum ersten Male eine ethische Wissenschaft gegenüberstellte, ist der Beginn einer eigentlich wissenschaftlichen Behandlung der Ethik doch an den Namen des Sokrates geknüpft. Vgl. Henry Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, London 1918, Kapitel 2. auch vgl. Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Routledge<sup>2</sup>1998, pp. 10-17.

<sup>27</sup> Das griechisch Wort *aretē* wird normalerweise mit „Tugend“ oder „Tüchtigkeit“ übersetzt, aber in seinem ursprünglichen Sinne bedeutet es zunächst „Bestheit“ oder „Vortrefflichkeit“. Es kann nämlich

Nach Platons Dialog meint Protagoras offenbar, dass das Gut-Sein durch Lehre erwerbbar sei und die Aufgabe der Sophisten gerade darin besteht, allerlei Arten von Gut-Sein zu lehren. Im Platons Dialog *Protagoras*<sup>28</sup> gibt Protagoras uns zwei einleuchtenden Begründungen für die Lehrbarkeit des Gut-Seins. Er legt zunächst die Begründung in Form eines *Mythos* (320 c - 324 d) dar, und dann in Form eines *Logos* (324 d - 328 d). Nach dem Vortrag des Mythos schickte Zeus Herms zu den Menschen mit „Respektierung des anderen“ (*aidōs*) und „rechtlichen Verhalten“ (*dikē*), und er verteilte dieses Gut-Sein an Jedermann. Das bedeutet aber nicht, dass alle Menschen diese Gut-Sein von Natur aus oder durch Fügung des Geschicks hätten, sondern durch Bemühung, Übung und Lehre. (323 d) Danach reagiert Protagoras auf die Interpellationen von Sokrates in Form eines *Logos*. Nach der Meinung von George B. Kerferd bilden die Begründung in Form eines Mythos und die Begründung in Form eines Logos die verschiedenen Interpretationen einer gleichen Sache. In diesen beiden Arten hielt Protagoras zwei Hauptpunkte fest: Jeder hat das Gut-Sein und dieses Gut-Sein ist durch Lehre erwerbbar.<sup>29</sup>

Wie es scheint, hat Protagoras die Lehrbarkeit des Gut-Sein bewiesen, doch stellt Sokrates noch eine „kleine“ Frage, nämlich, „ob das Gut-Sein eine Einheit ist, wobei rechtliches Verhalten, Selbstbescheidung und Frömmigkeit (usw.) Teile von ihm ausmachen, oder ob das, was ich eben aufzählte, alles (nur verschiedene)

---

jede Art von Gut-Sein eines Dings relativ zu seiner Funktion oder natürlichen Beschaffenheit bezeichnen. Z. B. Aristoteles spricht von einer *aretē* des Augens und von einer *aretē* des Pferdes. (Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1106a) Deshalb bedeutet *aretē* in der antiken Ethik vor allem das „Gut-Sein“.

<sup>28</sup> Die Zitate dieses Dialogs von Platon folgen der Ausgabe: *Platon Werke - Übersetzung und Kommentar, Band VI 2, Protagoras*, Übersetzung und Kommentar von Bernd Manuwald, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1999.

<sup>29</sup> Vgl. George B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press 1981, reprint <sup>6</sup>2001, pp.133-135. Nach der Meinung von Olof Gigon spielt die Zweiheit von *Logos* und *Mythos* eine sehr große Rolle in Platons Dialogen. „Dennoch ist der Unterschied des Protagoras-Mythos von allen anderen Mythen fundamental. Überall sonst bei Platon kommt der Mythos nur dazu als ergänzende und krönende Veranschaulichung von Gedanken, die der beweisende Logos nicht hinlänglich erfasst. Im *Protagoras* dagegen kommt der Logos zum Mythos hinzu.“ (Olof Gigon, „Studien zu Platons *Protagoras*“, in: ders., *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin: Walter de Gruyter 1972, S. 104.)

Bezeichnung ein und derselben Sache sind.“ (329 c – 329 d) Im Grunde genommen, möchte Sokrates danach fragen: obwohl Protagoras über rechtliches Verhalten, Selbstbescheidung und Frömmigkeit usw. diskutiert, *was ist eigentlich Gut-Sein?* Das ist eine typische *Sokratische Frage!*

Normalerweise gehören diese Sokratischen Fragen zu einem Typus von Fragen, die sich nicht ohne weiteres beantworten lassen.<sup>30</sup> In der Tat kann Sokrates auch nicht die zufriedenstellende und abstrakte Definition oder Beschreibung von *Gut-Sein* bieten. Trotzdem hat Sokrates schon unter dem Führen der Leit-Frage der Ethik „Was ist das Gute?“<sup>31</sup> auf die Frage des Sokrates „Wie soll man leben?“ geantwortet. Im *Gorgias* behauptet er: „Denn das, worüber wir streiten, ist weit entfernt, etwas Unbedeutendes zu sein; vielmehr kann man sagen, dass es dasjenige ist, dessen Kenntnis für uns der edelste Besitz, dessen Nichtkenntnis dagegen der größte Vorwurf ist. Denn in der Hauptsache handelt es sich dabei darum, zu erkennen oder nicht, wer glücklich ist und wer nicht.“<sup>32</sup> Demgemäß soll man mit dem Erkennen leben, weil dieses Erkennen allein ausreicht, um das Gute zu tun und damit die Glückseligkeit herbeizuführen, davon war Sokrates immer überzeugt.

Diese Antwort setzt bei Sokrates eigentlich eine andere Antwort auf die Leit-Frage der Ethik voraus. Das bedeutet diese Behauptung des Sokrates: *Gut-Sein als Wissen (epistēmē)*<sup>33</sup>. Nur ist Wissen einzig lehrbar, und Gut-Sein ist etwas anderes als Wissen, ist es dann lehrbar. Jede unterschiedliche und konkrete Art vom Gut-Sein, z. B. Gerechtigkeit, Selbstbescheidung, Tapferkeit und auch Frömmigkeit usw., beruft sich

---

<sup>30</sup> Wir unterscheiden *die Frage des Sokrates* von *der Sokratische Frage*. Was die Sokratische Frage angeht, vgl. Andreas Graeser, *Die Philosophie der Antike* (Hrsg. Wolfgang Röd), *Bd. 2, Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles*, München: Verlag C. H. Beck <sup>2</sup>1993, S. 89ff.

<sup>31</sup> Für Sokrates ist Gut-Sein natürlich ein Gute. Vgl. Platon, *Menon*, 87 (zitiert nach der deutschen Übersetzung von Otto Apelt, in: *Platon sämtliche Dialoge, Bd. 2*, Hamburg: Felix Meiner <sup>6</sup>1998).

<sup>32</sup> Platon, *Gorgias*, 472 C (zitiert nach der deutschen Übersetzung von Otto Apelt, in: *Platon sämtliche Dialoge, Bd. 1*, Hamburg: Felix Meiner <sup>6</sup>1998).

<sup>33</sup> Außer in Platons Dialogen kann man auch diese Behauptung bei Xenophon finden, z. B. „Auch die Gerechtigkeit und jede andere gute Eigenschaft sei eine Art Weisheit, da ja jede gerechte Tat und alles, was sonst aus guter Veranlagung heraus geschieht, schön und gut sei.“ (Vgl. Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates*, ins Deutsche übertragen von Johannes Irmscher, Berlin: Akademie Verlag 1955, S. 130.)

auf die Einheit vom Gut-Sein, das sich ganz als Wissen von Sokrates erwiesen wird.  
(361 b – 361 d)

Das heißt, sowohl Protagoras als auch Sokrates meinen beide, dass man gut leben soll und mit dem Gut-Sein (*aretē*) leben soll. Sie glauben gleichzeitig, dass das Gut-Sein durch Lehre erwerbbar sei.<sup>34</sup> Der Fokus ihres Streit liegt darin, warum das Gut-Sein lehrbar ist. Letzten Endes, geht es um die Frage, was das Gut-Sein ist, was das Gute ist?

Protagoras und Sokrates gaben uns ganz verschiedenen Begründungen der Frage nach der Lehrbarkeit des Gut-Seins. Diese verschiedenen Begründungen berufen sich auf die entgegengesetzten psychologischen Voraussetzungen, d. i. während Protagoras die Ursprünglichkeit des Gefühls und Wollens behauptete; stellte sich der Intellektualismus<sup>35</sup> bei Sokrates klarer dar.

Tatsächlich kann man in dem sehr berühmten Homo-Mensura-Satz des Protagoras die Quelle dieser psychologischen Voraussetzung finden. Das Fundamentalsatz des Protagoras lautet folgendermaßen: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, derer die sind, dass sie sind, derer die nicht sind, dass sie nicht sind.“<sup>36</sup> In Platons Dialog *Theätet* erklärte Sokrates weiter, dass jeder sich von dem anderen tausendfach dadurch unterscheidet, dass für den einen anderes ist und erscheint als für den anderen. Sokrates gab uns eines Beispiel, nämlich dass der Wind für den Frierenden kalt, für den anderen aber es nicht sei. Wie jeder daher das Ding oder das Seiende wahrnimmt, so scheint es auch für jeden zu sein.<sup>37</sup> Das würde die in der Sekundärliteratur oft

---

<sup>34</sup> Am Schluß des *Protagoras* behauptet Sokrates, dass Protagoras offenbar darum bemüht ist, dass das Gut-Sein sich als fast alles eher erweist denn als Wissen und dass es etwas Lehrbares sei. (361 b- c) Aber nach der Meinung von George B. Kerferd ist die Ansicht des Protagoras von Anfang bis Ende in diesem Dialog konsequent, d. i. das Gut-Sein ist lehrbar. Vgl. George B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, a. a. O., pp.136.

<sup>35</sup> Vgl. Barbara Zehnpfennig, *Platon zur Einführung*, Hamburg: Junius 1997, S. 73.

<sup>36</sup> DK80A1 Diogenes Laertius IX 51 (H. Diels & W. Kranz (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 2, Zürich <sup>14</sup>1970. Zitiert nach der deutschen Übersetzung, in: *Die Sophisten, Ausgewählte Texte, Griechisch/Deutsch*, Hrsg. und Übers. von Thomas Schirren & Thomas Zinsmaier, Stuttgart: Reclam 2003, S. 37).

<sup>37</sup> Platon, *Theätet*, 152, 166 (Vgl. Deutsche Übersetzung von Otto Apelt, in: *Platon sämtliche Dialoge*,

verwandte Formel vom „Sensualismus“ plausibel machen.<sup>38</sup> Nach der Meinung des Sextus Empiricus erkennt Protagoras nur das, was einem jeden so und so erscheint, als wahr an und führt so den Relativismus ein.<sup>39</sup> Gleichzeitig machen Platons Dialoge deutlich, dass Protagoras auch schon den Relativismus in ethischen Dingen vertritt, z. B. *Protagoras* 333 d ff. und *Theätet* 167 c. Das heißt, das Gut-Sein kommt eigentlich für Protagoras aus der Konvention (*nomos*).

Während Protagoras für Relativismus in der Ethik stimmt, stimmt Sokrates für Absolutismus in der Ethik. Bei Sokrates ist alles Gut-Sein auf Einsichten gegründet, denn ohne Erkennen keines Gut-Sein. Für Sokrates ist etwas wollen und etwas für gut halten dasselbe. Also ist Erkennen die große Bedingung alles Gut-Seins. Wir stimmen daher mit Wilhelm Windelband darin überein: „Gerade durch die Verselbständigung der Individuen, durch die Entfesselung der persönlichen Leidenschaften war es zutage getreten, dass die *Tüchtigkeit des Menschen auf seiner Einsicht beruht*. Hierin fand Sokrates den *positiven Maßstab für die Wertbeurteilung* der Menschen und ihrer Handlungen.“<sup>40</sup> Dieser positive Maßstab konnte nicht von Protagoras in der Gefühlen (*pathos*), die den tatsächlichen Entscheidungen der Individuen zu Grunde liegen, gesucht werden. In diesem Sinne kann man sagen, dass Protagoras eine Gefühlsmoral propagiert und Sokrates hingegen eine Vernunftsmoral oder Verstandsmoral behauptet. Weil der ethische Relativismus des Protagoras sich auf den „Sensualismus“ beruft, wird die Gefühlsmoral zu Beginn mit Moral-Relativismus verbunden. Im Gegensatz dazu, wird die Vernunftsmoral oder Verstandsmoral durch den Intellektualismus des Sokrates immer mit Moral-Absolutismus verbunden.

Dieser Anfangsstreit zwischen Protagoras und Sokrates in der Ethik führt vor, dass

---

Bd. 4, Hamburg: Felix Meiner<sup>6</sup>1998)

<sup>38</sup> Vgl. George B. Kerferd & Hellmut Flashar, „Die Sophistik“, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, (begründet von F. Ueberweg), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/1, hrsg. von Hellmut Flashar, Basel: Schwar & CO AG Verlag 1998, S. 32-38.

<sup>39</sup> DK80A14 Sextus Empiricus, *Pyrrhonische Hypotyposen I* 216 (Vgl. Deutsche Übersetzung, in: *Die Sophisten, Ausgewählte Texte, Griechisch/Deutsch*, a. a. O., S. 43).

<sup>40</sup> Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Heinz Heimsoeth, Tübingen 1935, S. 64.

es einen gründlichen Unterschied zwischen Gefühl und Vernunft oder Verstand in der Ethik gibt. Das wird auch in der Kritik von Aristoteles an Sokrates in der Ethik bewiesen. Nach Meinung des Aristoteles machte Sokrates das Gut-Sein zu Formen wissenschaftlicher Erkenntnis, es ergibt sich also für ihn die Konsequenz, dass er den irrationalen Seelenteil beseitigt; indem er aber dies tut, beseitigt er sowohl den Bereich der Elementaraffekte als auch den der Charaktervorzüge.<sup>41</sup> Wir werden sehen, dass Scheler später diese Kritik fast wiederholte. Was an dem Satz des Sokrates „Gut-Sein als Wissen“ falsch war, ist nach Scheler sein Rationalismus. (Vgl. II, 87, Anm. 3)

In der Tat übte Aristoteles andere Kritik an der Ethik des Sokrates. Das lautet, Sokrates pflegte nur zu fragen: was ist Gut-Sein? Und nicht: wie oder wodurch entsteht es?<sup>42</sup> Deshalb ignorierte Sokrates für Aristoteles den empirischen Inhalt und die praktischen Dimension in der Ethik. Das heißt, die Sokratische Frage „Was ist das Gute?“ als Leit-Frage aller Ethik ist nicht genug, man muss noch ein Prinzip der Antwort auf die Leit-Frage der Ethik „Was ist das Gute?“ bestimmen. Nämlich wird zu der Sokratischen Frage „Was ist das Gute?“ die Frage des Aristoteles „Wie oder wodurch entsteht das Gute?“ ergänzt. Unter dieser Frage hat F. Brentano später die Grundlage für die Ethik geschaffen.<sup>43</sup>

Die Frage des Aristoteles „Wie oder wodurch entsteht das Gute?“ kann man phänomenologisch so zum Ausdruck bringen: „Wie ist das Gute uns gegeben?“ oder „Wie ist das Bewusstsein von dem Guten möglich?“ Solche Frage betreffen eigentlich die Grundlegung zur Ethik. Ich glaube, dass die fundamentale Aufgabe der

---

<sup>41</sup> Vgl. Aristoteles, *Magna Moralia*, 1182a. (Vgl. die deutsche Übersetzung von Franz Dirlmeier, in: *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 8, hrsg. von Ernst Grumach, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1958)

<sup>42</sup> Vgl. Aristoteles, *Eudemische Ethik*, 1216b. (Vgl. die deutsche Übersetzung von Franz Dirlmeier, in: *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 7, hrsg. von Ernst Grumach, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962)

<sup>43</sup> Vgl. Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, hrsg. Oskar Kraus, Hamburg: Felix Meiner <sup>4</sup>1955, und Franz Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, hrsg. Franziska Mayer-Hillebrand, Hamburg: Felix Meiner <sup>3</sup>1978.

Grundlegung der Ethik gerade darin besteht, ein Prinzip der Antwort auf die Leit-Frage der Ethik „Was ist das Gute?“ zu bestimmen. Aufgrund dieses Anfangsstreits zwischen Protagoras und Sokrates in der Ethik kann man danach fragen, wie Brentano schon fragte, ob die Prinzipien der Ethik Vernunft oder Gefühl sind? bzw. ob die Grundlage der Ethik in Vernunft oder Gefühl besteht?

Der bei dem Anfangsstreit zwischen Protagoras und Sokrates in der Ethik dargestellte Unterschied zwischen Gefühl und Vernunft oder Verstand wird später in der Geschichte der Ethik expliziert und durchgefochten.<sup>44</sup> Denn es gibt zwischen ihnen eine Art von Kampf. Wie kann man einerseits die Stellung von Gefühl, das mit dem Leben verknüpft ist, in der Ethik betonen, die die Antwort auf die Frage „Wie soll man leben?“ für seine letzte Aufgabe hielt, andererseits auf Moral-Absolutismus beharren? Solche Spannung führt die Entwicklung der Ethik und durchsetzt die ganze Geschichte der Ethik. Wahrscheinlich kann man aus der Entwicklung der Ethik I. Kants sehr deutlich diese Besonderheit herauslesen.

### **1.5 Ein Fall: Gefühl und Vernunft in der Kants Ethik**

Was die Entwicklungsphase der Ethik Kants betrifft, gibt es viele verschiedenen Ansichten. Die gebräuchlichste Meinung lautet: dass Kants Ethik sich aus der vorkritischen Ethik und der kritischen Ethik zusammensetzt. Aber Josef Schmucker meint, dass die Unterscheidung von kritischer und vorkritischer Ethik überhaupt problematisch wird, weil von allem Anfang an der Grundbegriff der Ethik Kants ein Begriff der *Verbindlichkeit* ist und dieser Begriff immer die wichtigste Rolle in der ganzen Entwicklung der Ethik Kants spielt.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Husserls Vorlesung über die „Einleitung in die Ethik“ (1920/1924) (Hua XXXVII) beginnt mit diesem Streit zwischen den Sophisten und Sokrates die Geschichte der Ethik zu beschreiben. Er behandelt die ganze Geschichte der Ethik als eine Geschichte solchen Kampfs und seine phänomenologische Ethik überwindet die Einseitigkeit und das Defizit, die kämpfend in beiden bleiben.

<sup>45</sup> Vgl. Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain KG 1961, S. 24f.



Natürlich kann man diese Meinung von Josef Schmucker akzeptieren, d. h. der Begriff der *Verbindlichkeit* einer Handlung bleibt das zentrale Thema der Ethik Kants. Aber es stellen sich sehr verschiedene Gestalten in den verschiedenen Entwicklungsperioden der Ethik Kants dar, den Begriff der Verbindlichkeit nachzudenken, bzw. die Verbindlichkeit zu begründen. Im Bereich der praktischen Philosophie bei Kant kann man eigentlich diesen verschiedenen Gestalten gemäß drei Phasen unterscheiden: 1) die früheste *Vernunftethik* (von der Leibniz- Wolffschen Schulphilosophie abhängig); 2) die Ethik des Moralischen *Gefühls* (von der englischen Moral-sense-Philosophie abhängig); 3) die reine *Vernunftethik* (so genannte kritische Ethik).<sup>46</sup>

#### 1.5.1 Die früheste Vernunftethik bei Kant

In der fünfziger Jahren des 18. Jahrhunderts begann Kant schon die ethische Forschung. Im Wintersemester 1756/57 hält Kant erstmals eine Ethik-Vorlesung.<sup>47</sup> Aber damals hatte Kant noch nicht seinen eigenen Standpunkt in der Ethik geformt, sein ethischer Grundbegriff war ganz von der Leibniz- Wolffschen Schulphilosophie abhängig. Deswegen behauptet Dieter Henrich: „Man kann in ihr eine Periode der Entstehung einer selbständigen Position von einer Periode ihrer Entwicklung unterscheiden.“ Nach seiner Meinung kann man eine früheste Ethik Kants von später kritischer Ethik unterscheiden, und in dieser frühesten Ethik kann man weiter eine Periode der Entstehung einer selbständigen Position von einer Periode ihrer Entwicklung unterscheiden. Bis 1762 blieb Kant in der ersten Periode, besaß nämlich keine eigene selbständige Position.<sup>48</sup>

In dieser ersten Periode ist der Grundbegriff in Kants Ethik nicht eigentlich der Begriff der Verbindlichkeit, wie oben erwähnt, sondern der Begriff der

---

<sup>46</sup> Vgl. Gerd Gerhardt, *Kritik des Moralverständnisses. Entwickelt am Leitfaden einer Rekonstruktion von „Selbstverwirklichung“ und „Vollkommenheit“*, Bonn: Bouvier Verlag 1989, S. 225ff.

<sup>47</sup> Vgl. Max Künburg, *Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften*, Innsbruck 1927, S. 9.

<sup>48</sup> Vgl. Dieter Henrich, „Über Kants Früheste Ethik“, in: *Kant-Studien* 54(1963), S. 405ff.

„Vollkommenheit“. Damals kam dieser Begriff der Vollkommenheit in verschiedenen Abhandlungen Kants auf, z. B. in der Abhandlung *„Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus“* (1759)<sup>49</sup> usw. In der im 1762 geschriebenen Abhandlung *„Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“* bezeichnete Kant deutlich: „nachdem ich lange Zeit über den Begriff der Vollkommenheit insgemein oder insbesondere sorgfältige Untersuchungen angestellt habe“.<sup>50</sup> Natürlich kann man sagen, dass dieser Grundbegriff der Vollkommenheit ganz zur Wolffschen Schulphilosophie gehören. Daher nennt Giovanni B. Sala die Morallehre Wolffs als „Heimatort der Ethik Kants“.<sup>51</sup> Bei Wolffs Begriff „Vollkommenheit“ gibt es theoretische und praktische Bedeutung. In der Ethik wird das Prinzip der Vollkommenheit immer mit guten Handlungen verbunden, also haben wir „eine Regel, danach wir unsere Handlungen, die wir in unsere Gewalt haben, richten sollen, nämlich: *Tue was dich und deinen oder andere Zustand vollkommener macht; unterlaß, was ihn unvollkommen macht.*“<sup>52</sup>

Später bezeichnete Kant dieses Prinzip der Vollkommenheit als „rationale oder Vernunftgründe der Sittlichkeit“, das zum Prinzip der Heteronomie gehört. Kants hauptsächliche Kritik an diesem Begriff der Vollkommenheit besteht darin: „so leer, so unbestimmt, mithin unbrauchbar er auch ist, um in dem unermesslichen Felde mögliche Realität die für uns schickliche größte Summe auszufinden, so sehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, spezifisch von jeder anderen zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Zirkel zu drehen und die Sittlichkeit, die er erklären soll, insgeheim vorauszusetzen nicht vermeiden kann.“<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> Vgl. Kant, AA II, S. 29-35.

<sup>50</sup> Kant, AA II, S. 90.

<sup>51</sup> Vgl. Giovanni B. Sala, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Ein Kommentar, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 25f.

<sup>52</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken Von der Menschen Thun und Lassen, Zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*, Frankfurt und Leipzig 1733, § 12. (zitiert nach Heiner F. Klemme, „Sachanmerkungen“, in: Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme, hrsg. von Horst D. Brandt & Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner 2003, S. 230)

<sup>53</sup> Kant, GMS, AA IV, S. 443.

In der Tat hatte Kant früher im Jahr 1762 dieses Prinzip der Vollkommenheit kritisiert, und diese Kritik führte ihn damals in seine zweite Periode der Entwicklung der Ethik, bzw. eine Periode der Entwicklung seiner selbständigen Position.

### 1.5.2 Die Ethik des moralischen Gefühls bei Kant

In der im Jahr 1762 abgeschlossenen Abhandlung „*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*“ kann man die erste und ausdrückliche Entfernung vom Boden der Leibniz-Wolffschen Moralphilosophie finden.<sup>54</sup> Dennoch besteht die erste deutlichere Ausführung der selbständigen Position der Ethik Kants in der auch im Jahr 1762 geschriebenen Abhandlung „*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*“<sup>55</sup>, die erste und einzige thematische Frühschrift über die Ethik vor dem im Jahr 1785 publizierten Werk *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ist. In dieser Abhandlung hat den zentralen Sinn, nicht der Begriff der Vollkommenheit Wolffs, sondern der Begriff der Verbindlichkeit, die Kant als „ersten Begriff“ der Ethik bezeichnet. Dieser erste Begriff der Ethik kommt natürlich auch aus der Wolffschule, aber nicht von Wolff selbst, sondern von Christian August Crusius und A. G. Baumgarten.<sup>56</sup> Trotzdem bleibt dieser Begriff der Verbindlichkeit von Anfang bis Ende der ersten Grundbegriff der Ethik Kants.

Nach Kant bedeutet der Verbindlichkeit eines „Sollen“, nämlich die Notwendigkeit einer Handlung, und er unterschied die Notwendigkeit der Zwecke (*necessitatem legalem*) von der Notwendigkeit der Mittel (*necessitatem problematicam*). Man

---

<sup>54</sup> Kant, AA II, S. 90.

<sup>55</sup> Kant hat diese Abhandlung vor dem 1. Januar 1763 bei der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin als Preisschrift eingereicht und vor ihrer Drucklegung (1764) wohl kaum wesentlich verändert. (Vgl. Wilhelm Weischedel, „Nachwort des Herausgebers“, in: Kant, *Vorkritische Schriften bis 1768, I. Kant Werkausgabe in zwölf Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. II, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 1006.)

<sup>56</sup> Vgl. Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, a. a. O., S. 60.

handelt, um seine Glückseligkeit zu befördern oder um eine technische Geschicklichkeit zu verwirklichen, sie gehören beide zu der Notwendigkeit der Mittel. Eine Regel der Verbindlichkeit gebietet die Handlung als unmittelbar notwendig, nicht unter der Bedingung eines gewissen Zwecks. Nur gehört die Notwendigkeit der Zwecke deswegen zur Verbindlichkeit.<sup>57</sup>

Hier ist meiner Meinung nach die Leit-Frage in der Ethik Kants noch „Was ist das Gute?“, bzw. „Was ist das moralisch Gute?“ Nach Tugendhat war Kant in die christlichen Tradition geraten, wenn er das moralisch Gute anders als in der schroffen Entgegensetzung zum prudentiell Guten sah.<sup>58</sup> Wahrscheinlich kann man sagen, dass das moralisch Gute bei Kant vor allem mit guter Handlung verbunden ist, und vor allem nach der moralischen Verbindlichkeit zu handeln bedeutet. Aber bei Kant fehlt die theologische Fundierung in der Ethik, so dass er immer nach der Grundlage der Ethik fragen muss, d. h. nach dem Grund oder *principium* aller Verbindlichkeit. Das ist die Hauptaufgabe der ganzen Entwicklung der Ethik Kants.

In dieser ersten ethischen Abhandlung unterschied Kant den *materialen* Grundsatz der Verbindlichkeit von dem *formalen* Grundsatz der Verbindlichkeit: „Tue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist.“ Aber der formale Grundsatz ist leer, „so fließt allein aus diesen zwei Regeln des Guten keine besonders bestimmte Verbindlichkeit, wo nicht unerweisliche materiale Grundsätze der praktischen Erkenntnis damit verbunden sind.“<sup>59</sup> Nur ein unerweislicher materialer Grundsatz der Verbindlichkeit kann den Inhalt von der Handlung bestimmen. Unter dem Einfluss des moralischen Gefühls von Hutcheson führt Kant „ein unauflösliches Gefühl des Guten“ ein, das einmal einfach ist, so ist das unmittelbare Urteil: dieses ist gut, um den materialen Grundsatz der Verbindlichkeit zu bestimmen. Aber zum Ende dieser Abhandlung war Kant nicht sicher, was eigentlich die Grundlage der Ethik ist, das Erkenntnisvermögen oder das Gefühl? Ich glaube, dass diese Frage gerade die Entwicklung der Ethik Kants bis zur Entstehung seiner ausgereiften Ethik führt.

---

<sup>57</sup> Vgl. Kant, AA II, S. 298f.

<sup>58</sup> Vgl. Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik, Eine anthropologische Studie*, a. a. O., S. 70.

<sup>59</sup> Kant, AA II, S. 299.

Als materialer Grundsatz der Verbindlichkeit ist das im Jahr 1762 bestimmte unauflösliche und unerweisliche Gefühl des Guten für Kant nicht befriedigend. Obwohl das Gefühl des Guten den Inhalt von der Verbindlichkeit der Handlung bestimmt, fehlen ihm die Allgemeinheit und die Absolutheit, weil „in uns ganz sicher viele einfache Empfindungen des Guten anzutreffen sind“.<sup>60</sup> Zwei Jahre später bezeichnete Kant im Werk *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) „das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur“ als moralisches Gefühl, das von den anderen speziellen Gefühle, z. B. Mitleid und Gefälligkeit, zu unterscheiden ist. „Das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur“ wird das allgemeine moralische Grundsatz genannt, und das erstere ist ein Grund der allgemeinen Wohlgelegenheit, das zweite der allgemeinen Achtung.<sup>61</sup>

Die Änderung der Bestimmung von dem moralischen Gefühl, nämlich von „der vielen unauflöslichen Gefühle des Guten“ (1762) bis zu „dem Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur“ (1764), bedeutet die Verallgemeinerung des Grundsatz der Verbindlichkeit. Aber Kant betonte auch: „So bald nun dieses Gefühl zu seiner gehörigen Allgemeinheit gestiegen ist, so ist es erhaben aber auch kälter.“<sup>62</sup> Später benannte Kant dieses „Kälter“ als „der moralische Wahn“, d. i. „dass man die Meinung von einer möglichen moralischen Vollkommenheit vor eine solche wirklich hält.“<sup>63</sup> Das heißt, dieses allgemeine moralische Gefühl hat etwas hohes und edles an sich und ist aber „der moralische Wahn“, weil es nicht zu verwirklichen ist. Nach der Meinung von J. Schmucker regten die Grundgedanken Rousseaus Kant dazu an, d. i. „Der Mächtige ist gütig“.<sup>64</sup> Unter Rousseaus Einfluss entwickelte Kant weiter seine Lehre über das moralische

---

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Vgl. Kant, AA II, S. 217f.

<sup>62</sup> Kant, AA II, S. 216.

<sup>63</sup> Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, AA XX, S. 172.

<sup>64</sup> Vgl. Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, a. a. O., S. 189ff. auch vgl. Kant, AA XX, S. 4.

Gefühl.

In seinem Werk *Träume eines Geistersehers* (1765) nannte Kant „diese in uns empfundene Nötigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen das *sittliche Gefühl*“, das „diese *empfundene Abhängigkeit* des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre“.<sup>65</sup> Nun ist dieses sittliche Gefühl nicht „der moralische Wahn“ wie „das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur“, weil es im strengen Sinne nicht mehr zum materialen Grundsatz der Verbindlichkeit, sondern zur formalen Grundsatz gehört. „Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Beweggründen abhängig von der *Regel des allgemeinen Willens*, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine *moralische Einheit* und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen.“<sup>66</sup> Deshalb behauptet J. Schmucker, dass „zum ersten Mal das Prinzip des Formalismus statuiert wird, womit in der Tat ein völlig neuer Ansatz gewonnen ist zur Lösung der Frage nach dem obersten Prinzip der Verpflichtung im Sinne eines echten Formalprinzips des Sollens.“<sup>67</sup> Das heißt, das moralische Gefühl, das zum materialen Grundsatz der Verbindlichkeit gehören sollte, wird jetzt zur formalen Grundsatz der Verbindlichkeit. Daher ist es ein unklares Problem, welche Rolle das moralische Gefühl in der Grundlage der Ethik spielt.

### 1.5.3 Die reine Vernunftethik bei Kant

Die im Jahr 1762 geschriebene Abhandlung „*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*“ betonte Kant sehr deutlich: „Hutcheson und andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hievon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert.“<sup>68</sup> Und dann in der „*Nachricht von*

---

<sup>65</sup> Kant, *Träume eines Geistersehers*, in: Kant, AA II, S. 335.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, a. a. O., S. 168.

<sup>68</sup> Kant, AA II, S. 300.

der *Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre, von 1765-1766*“ schrieb Kant: „Die Versuche des *Shaftesbury, Hutcheson und Hume*, welche, obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind, werden diejenige Präzision und **Ergänzung** erhalten, die ihnen mangelt.“<sup>69</sup> Deswegen kann man sagen, dass Kant während der fast ganzen sechziger Jahre unter dem Einfluss von Hutcheson bzw. der englischen Moral-sense-Philosophie und dem Rousseaus Einfluss stand, und die Position des moralischen Gefühls als Grundsatz der Verbindlichkeit im Prinzip der Ethik zu suchen versuchte, obwohl er nicht ein mal ihre Gedanken unkritisch annahm.

Die Verallgemeinerung des moralischen Gefühls als Grundsatz der Verbindlichkeit von „der vielen unauflöslichen Gefühle des Guten“ (1762) bis zu „dem Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur“ (1764) führt auch zur Formalisierung des materialen Grundsatz der Verbindlichkeit, zuletzt zur Leerheit und Nicht-Verwirklichung. Die später gesuchte „Einstimmung“ mit dem allgemeinen Willen gehört tatsächlich zum formalen Grundsatz der Verbindlichkeit und ist nur durch die Vernunft zu leiten, wie Kant selber sagte, „Das moralische Gefühl ist kein ursprünglich Gefühl. Es beruhet auf einem notwendigen inneren Gesetze.“<sup>70</sup>

Die früher im Jahr 1762 gestellte Frage, worin eigentlich die Grundlage der Ethik besteht, im Erkenntnisvermögen oder im Gefühl, wurde bisher noch nicht deutlich beantwortet. Nach Paul Menzers Meinung besteht die in der *„Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre, von 1765- 1766“* von Kant geplanten „Ergänzung“ der Versuche der englischen Moral-sense-Philosophie darin, zwei Probleme zu lösen: „Erstens, dass es Fälle gibt, in welchen das Sentiment allein nicht ein richtiges Urteil über die Beschaffenheit einer Handlung fällen kann, zweitens dass dann Vernunftgründe diesen »Schein der Tüchtigkeit« zerstören müssen

---

<sup>69</sup> Kant, AA II, S. 311.

<sup>70</sup> Kant, *Reflexion Nr. 6598*, AA XIX, S. 103. (Datierung zwischen 1764 und 1770) Vgl. auch Gerd Gerhardt, *Kritik des Moralverständnisses. Entwickelt am Leitfaden einer Rekonstruktion von „Selbstverwirklichung“ und „Vollkommenheit“*, a. a. O., S. 251.

und damit die letzte Entscheidung bringen.“<sup>71</sup>

In der Tat beantwortete Kant sehr klar diese oben genannte Frage in seiner Dissertation „*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*“ (1770): „Die *Moralphilosophie* wird mithin, sofern sie die ersten *Grundsätze der Beurteilung* an die Hand gibt, nur durch den reinen Verstand erkannt und gehört selber zur reinen Philosophie, und Epikur, der ihre Unterscheidungsmerkmale in das Gefühl der Lust und Unlust verlegt hat, wird mit höchstem Recht getadelt, zusammen mit gewissen Neueren, die ihm in weitem Abstand bis zu einem bestimmten Punkt gefolgt sind, wie Shaftesbury und dessen Anhänger.“<sup>72</sup> Hier kann man sehr deutlich sehen, dass Kant die Moral-sense-Philosophie von „Shaftesbury und dessen Anhänger“ ausdrücklich ablehnte und der „reine Verstand“ als Grundlage der Moralphilosophie bezeichnet wird. Dieses gründliche Werden ist hinsichtlich des Prinzips der Moralphilosophie so wichtig, dass es von Kant immer wieder um 1770 herum erwähnt wird, z. B. „die *moralischen* Begriffe, die nicht auf dem Wege der Erfahrung, sondern durch den reinen Verstand selber erkannt werden.“<sup>73</sup> und in dem am 2. 9. 1770 an Lambert geschriebene Brief behauptete Kant, dass in seiner während des folgenden Winters durchgeführten Untersuchung über die reine moralische Weltweisheit keine empirischen Prinzipien anzutreffen sind.<sup>74</sup>

Nach Dieter Henrichs Meinung besteht der wichtigste Grund der Verzicht auf das moralische Gefühl bei Kant darin, dass Gefühle nur „Privatgültigkeit“ haben und sie von Natur dem Grade nach variabel und „unendlich voneinander unterschieden“ sind.<sup>75</sup> Später wird das Prinzip des moralischen Gefühls als

---

<sup>71</sup> P. Menzer, „Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785. Erster Abschnitt“, in: *Kant-Studien* 2 (1898), S. 318.

<sup>72</sup> Kant, AA II, S. 396, § 9. (zitiert nach der deutschen Übersetzung „*Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen*“, in: Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik, I. Kant Werkausgabe in zwölf Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. V, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 39, 41.)

<sup>73</sup> Kant, AA II, S. 395, § 7. dt. Übers., S. 37.

<sup>74</sup> Kant, AA X, S.97f.

<sup>75</sup> Vgl. D. Henrich, „Hutcheson und Kant“, in: *Kant-Studien* 49 (1957/1958), S. 52f.



„vermeintlicher besonderer Sinn“ von Kant zu dem der Glückseligkeit gerechnet, zuletzt zu dem empirischen Prinzip der Heteronomie, also taugt es „überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen“, weil das moralische Gefühl keinen „Maßstab des Guten und Bösen abgeben“ kann.<sup>76</sup>

Aber dieses wichtige Werden (1770) kann hinsichtlich des Prinzips der Moralphilosophie als „die *Rückkehr* zu einer Vernunftethik“<sup>77</sup> nicht einfach im Gegensatz zu der *Abkehr* von einer rationalen Grundlegung der Ethik im Jahr 1762 gesehen werden. Denn die früher im Jahr 1762 kritisierte Vernunftethik Wolffs wird auch jetzt noch von Kant kritisiert. Also bedeutet dieses im Jahr 1770 wichtige Werden des Prinzips der Ethik Kants die Kehre zur „*reinen*“ Vernunftethik, die ganz von der Vernunftethik Wolffs unterschieden wird. Nach der Meinung von Clemens Schwaiger lässt die neue Errungenschaft Kants sich begrifflich an der nunmehrigen Konjunktur dieses Ausdrucks „rein“ (*purus*) festmachen, „der bis dahin in diesem Zusammenhang keine und auch sonst in anderen Zusammenhängen kaum eine Rolle gespielt hatte. Jetzt wird die Metaphysik der Sitten erstmals als eine *reine* moralische Weltweisheit bezeichnet, in der keine empirischen Prinzipien anzutreffen sind“.<sup>78</sup> Deswegen kann man sagen, dass Kant seitdem die grundsätzlichsste Standpunkt in seiner Ethik nicht mehr änderte, d. i. die Grundlage der Ethik besteht in der reinen Vernunft.

Aber ein anderes neues Problem erschien jetzt ihm, nämlich, ob die Gefühle eine Funktion in der Ethik ausüben, bzw. welche Funktion üben die Gefühle in der Ethik aus, wenn das im Jahr 1762 als materialer Grundsatz der Verbindlichkeit bezeichnete moralische Gefühl jetzt keine Rolle in der Grundlegung zur Ethik spielt? Es ist eine neue Aufgabe von 1770 bis zu 1785, auf diese Frage zu antworten. Nach meiner Meinung ist der entscheidendeste Anstoß, um dieses Problem zu lösen, dass Kant „*das*

---

<sup>76</sup> Vgl. Kant, *GMS*, AA IV, S. 442.

<sup>77</sup> Vgl. Gerd Gerhardt, *Kritik des Moralverständnisses. Entwickelt am Leitfaden einer Rekonstruktion von „Selbstverwirklichung“ und „Vollkommenheit“*, a. a. O., S. 251.

<sup>78</sup> C. Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative, Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog 1999, S. 82.

*principium der Diuidication der Verbindlichkeit*“ von „*dem principium der Execution oder Leistung der Verbindlichkeit*“ unterschied.<sup>79</sup> Nach C. Schwaiger spricht Kant tatsächlich in den Druckschriften insgesamt nur ein einziges Mal in moralphilosophischem Zusammenhang von „*principia diiudicandi*“ (*Grundsätze der Beurteilung*), d. i. im oben zitierten § 9 der Dissertation „*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*“ (1770), „dagegen von »*principium exsecutionis*« überhaupt nie. Die Unterscheidung begegnet fast nur in den Vorlesungsnachschriften zur Ethik seit den 70er Jahren und in den entsprechenden Reflexionen des handschriftlichen Nachlasses.“<sup>80</sup> Wahrscheinlich wird diese Unterscheidung bei Kant von der Unterscheidung zwischen „*exciting reasons*“ (Beweggründe) und „*justifying reasons*“ (Rechtfertigungsgründe) bei Hutcheson beeinflusst.<sup>81</sup>

Diese Unterscheidung zwischen den Gründen der Beurteilung und den Gründen der Ausübung ist so wichtig, um die reife kritische Ethik Kants und den Formalismus in der Ethik Kants zu verstehen, dass wir später immer wieder darüber diskutieren werden.

Nach einer kurzen und bündigen Einführung<sup>82</sup> in diese Entwicklung von Kants

---

<sup>79</sup> Kant sagte: „Wir haben hier zuerst auf zwey Stücke zu sehen, auf das principium der Diuidication der Verbindlichkeit, und auf das principium der Execution oder Leistung der Verbindlichkeit. Richtschnur und Triebfeder ist hier zu unterscheiden. Richtschnur ist das principium der Diuidication und Triebfeder der Ausübung der Verbindlichkeit, indem man nun dieses verwechselte, so war alles in der Moral falsch.“ (Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von Werner Stark, Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG 2004, S. 55f.)

<sup>80</sup> C. Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative, Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, a. a. O., S. 93.

<sup>81</sup> Vgl. Lee Ming-huei, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, Taipeh 1994, S. 134f.

<sup>82</sup> Bisher gibt es viele verschiedene ausgezeichnete Forschungen über die Entwicklung der Ethik Kants, z. B. bei P. Menzer, Max Küenburg, Paul Schilpp, Josef Schmucker, D. Henrich, Gerd Gerhardt, Lee Ming-huei, Giovanni B. Sala, C. Schwaiger usw., obwohl sie sich nicht im Detail einigen. Unserer Gesichtswinkel in dieser Arbeit unterscheidet von allen oben genannten Forschungen, trotzdem gäbe es nicht diese kurze und bündige Einführung hier ohne ihre ausgezeichneten und eingehenden Forschungen.

Ethik kann man finden, dass solche Spannung die Entwicklung der Ethik Kants führt, d. i. Wie kann man einerseits die Stellung von Gefühl, das mit dem Leben verknüpft ist, in der Ethik betonen, die die Antwort auf die Frage „Wie soll man leben?“ für seine letzte Aufgabe hielt, andererseits auf Moral-Absolutismus beharren? Diese Spannung bei Scheler heißt, „Ob es nicht eine absolute und emotionale Ethik geben könne und müsse?“ (Vgl. II, S. 260) Man kann sagen, dass Schelers materiale Wertethik gerade auf diese Frage antwortet. Die Hauptaufgabe dieser Arbeit besteht darin: die wichtige Einzelheiten dieser Antwort auf dieser Frage darzustellen.

### **1.6 Plan dieser Untersuchung**

Nach meiner Meinung beruft die Grundlegung der Ethik sich auf die phänomenologische Retraktion von dem Begriff „Apriori“. Scheler begründet wie Husserl ein materiales Apriori gegenüber dem formalen Apriori bei Kant. Die Werte sind gerade das in der phänomenologischen Anschauungen oder der intentionalen Fühlens selbst gegebene materiale Apriori. Aufgrund des phänomenologischen Prinzip der Reziprozität zwischen dem intentionalen Fühlen (*noesis*) und ihrem phänomenologischen Korrelat (*noema*) begründet Scheler das emotionale Apriori. Mit dem intentionalen Fühlen kann die phänomenologische Ethik Schelers einerseits die Stellung von Gefühl, das mit dem Leben verknüpft ist, in der Ethik, die die Antwort auf die Frage „Wie soll man leben?“ für seine letzte Aufgabe hielt, betonen. Andererseits kann die Ethik Schelers mit dem emotionalen Apriori auf dem Moral-Absolutismus beharren. Bei Scheler besteht die Grundlage der Ethik zuletzt in Fühlen, bzw. intentionalen Fühlen von Werten.

Im Kapitel I. werden wir zuerst die Lehre vom materialen Apriori bei Scheler erklären. Diese Lehre wird nicht nur in der Ethik diskutiert, sondern sie geht die Grundlegung zur Ethik an. Die Grundfrage von Kants *Kritik der reinen Vernunft* lautet: „Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?“ Somit kann man sagen, dass der Begriff *a priori* in Kants Philosophie eine wichtige Rolle spielt. Aber E. Husserl

behauptet, dass Kant der phänomenologisch echte Begriff des Apriori gefehlt hat.<sup>83</sup> Wie bei Husserl ist auch bei Scheler Kants Begriff a priori kritisiert worden. Scheler grenzt sich deshalb klar vom Kantschen Transzendentalismus ab, der das Apriori im Formalen findet. Wir werden die Entwicklung des Begriffs A priori von I. Kant über E. Husserl bis Max Scheler, besonders formal a priori oder material a priori, erklären. Im Exkurs dieses Kapitel werden wir über den Streit zwischen M. Schlick und Phänomenologen diskutieren, d. i. „Gibt es ein materiales Apriori?“

Im Kapitel II. werden wir die Lehre vom materialen Apriori bzw. Emotions-apriori in der Ethik Schelers erklären. Im Bereich in der Ethik gibt es den Gegensatz zwischen Emotions-apriori und Vernunft-apriori. Bei Kant ist das Apriorische mit dem Gedachten, das Apriorismus mit dem Rationalismus gleichsetzt. Kants Ethik ist eine absolute apriorische und dann rationale Ethik. Er propagiert das Vernunft-apriori. Aber Husserl behauptet, dass Kant die apriorischen Wesensgesetzlichkeiten der Gefühls- und Empfindungssphäre verkennt. Dagegen erklärt er die Intentionalität vom Gefühl, insbesondere intentionale Gefühle. Aber es gibt einige Schwierigkeiten in der Analyse der intentionalen Gefühle bei Husserl. Nach meiner Meinung kann man dieses Problem durch Schelers Lehre von Wertsein lösen.

Erst die Preisgabe einer bestimmten Form des Gegensatzes von Vernunft und Gefühl macht eine „a priori materiale Ethik“ möglich. Im Ergebnis bezeichnen wir die phänomenologische Metaethik als fundamentale Frage der materialen Wertethik Schelers. Zur Antwort auf die Leit-Frage der Ethik „Was ist das Gute?“ unterscheidet Scheler „gut“ und „böse“ als sittliche Werte zuerst von den anderen nichtsittlichen Werte und dann erklärt er die apriorischen Rangbeziehungen zwischen den Modalitäten der nichtsittlichen Werte. Im Grund genommen sind „gut“ und „böse“ nach Scheler Personwerte. Entsprechend den Rangbeziehungen zwischen den Wertmodalitäten gibt es auch nach Scheler die Schichtung der emotionalen Region. Scheler entwickelt zuletzt die Lehre „Ordo Amoris“. Vielleicht kann man in der Lehre eines ordo Amoris und Personalismus als andere Stufe der phänomenologischen

---

<sup>83</sup> Vgl. Hua XIX, 2, A 675/B<sub>2</sub> 203.

materialen Wertethik Schelers Antwort auf die Frage des Sokrates „Wie soll man leben?“ finden.

## 2. Kapitel I: Formales Apriori und materiales Apriori

*„Die Phänomenologie ist wissenschaftliche Erforschung [...] des Apriori, alles und jedes Apriori: sowohl des kategorialen Apriori als des materialen.“ (Hua XXIV, S. 240)*

*„Gibt es ein materiales Apriori?“ (M. Schlick, 1930/31)*

Wie wir in der Einleitung schon besprochen haben, besteht die Hauptaufgabe der Ethik Schelers darin, auf die Frage zu antworten, nämlich, „ob es nicht eine absolute und emotionale Ethik geben könne und müsse?“<sup>84</sup> (II, S. 260) In der Tat ist diese Frage bei Scheler mit einer anderen Frage sehr eng verbunden, nämlich, „Gibt es eine *materiale Ethik*, die gleichwohl »*a priori*« ist?“ (II, S. 67) Scheler hat schon sehr deutlich darauf geantwortet: „Der Geist, der die hier vorgelegte Ethik bestimmt, ist der Geist eines strengen ethischen Absolutismus und Objektivismus. In anderer Richtung kann der Standort des Verfassers »emotionaler Intuitivismus« und »materialer Apriorismus« genannt werden.“ (II, S. 14) Daher bildet die Erklärung des Begriffs „Apriori“ den logischen Ausgangspunkt, um die materiale Ethik bei Scheler zu erklären.

Obwohl die Kritik der ethischen Lehren Kants nur ein „Nebenziel“ ist, wie Scheler betonte, ist die Kantische absolute und formale Ethik doch der größte Gegner von Schelers absoluter und materialer Ethik. Alle ethischen Kritiken Schelers an diesem größten Gegner berufen sich auf die Kritik an dem Begriff „Apriori“ bei Kant, weil der Grundirrtum der kantischen Lehre nach Scheler die Identifizierung des

---

<sup>84</sup> Diese Frage bei Scheler stellt auch die solche Spannung in der Geschichte der Ethik dar, d. i. Wie kann man einerseits die Stellung von Gefühl, das mit dem Leben verknüpft ist, in der Ethik betonen, die die Antwort auf die Frage „Wie soll man leben?“ für seine letzte Aufgabe hielt, andererseits auf Moral-Absolutismus beharren?

„Apriori“ mit dem „Formalen“ ist. Dieser Grundirrtum „liegt auch dem ethischen »Formalismus« mit zugrunde, ja dem »formalen Idealismus« - wie Kant selbst seine Lehre nennt – überhaupt.“ (Vgl. II, S. 73)

Der Begriff *a priori* spielt in Kants ganzer Philosophie eine so wichtige Rolle, dass die Kritiken Schelers an diesem Begriff nicht nur den Bereich der Ethik, sondern auch den Bereich der ganzen Philosophie betreffen. Eigentlich lautet die Grundfrage von Kants *Kritik der reinen Vernunft*: „Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?“ Sie ist zugleich die Schicksalsfrage der Philosophie. Deshalb ist das *a priori* ein Fundamentalbegriff Kants, wie Friedrich A. Trendelenburg schon bemerkte, „der in jeder Untersuchung der kritischen Philosophie seine Bedeutung kund gibt“.<sup>85</sup> Aber E. Husserl behauptete mehrmals, dass Kant der phänomenologisch echte Begriff des Apriori gefehlt hat.<sup>86</sup> Wie bei Husserl ist auch bei Scheler Kants Begriff *a priori* kritisiert worden. Scheler grenzt sich deshalb klar vom Kantschen Transzendentalismus ab, der das Apriori im Formalen findet. Man kann sagen, „Die phänomenologische Auffassung des Apriori (bzw. selbst die Phänomenologie im allgemeinen) ist daher als ein »Umbruch« des philosophischen Denkens zu verstehen“.<sup>87</sup>

Während wir uns im zweiten Kapitel mit der Kritik Schelers an Kants Begriff *a priori* im Rahmen der Ethik beschäftigen werden, möchten wir in diesem Kapitel die Kritik Schelers an Kants Begriff *a priori* im Rahmen der Philosophie überhaupt, bzw. die Entwicklung des Begriffs *A priori* von I. Kant über E. Husserl bis Max Scheler, besonders formal *a priori* oder material *a priori*, erklären. Im Exkurs dieses Kapitels geht es um einen Streit zwischen M. Schlick, der zu der Zeit die Lehre des phänomenologischen Apriori scharfer kritisiert, und der Phänomenologie von Husserl und Scheler, nämlich: „Gibt es ein materiales Apriori?“

---

<sup>85</sup> Friedrich Adolf Trendelenburg, „Zur Geschichte des Worts und Begriffs *a priori* (Quellentext)“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 40:1/2 (1992), S. 80-90. hier S. 80.

<sup>86</sup> Vgl. Hua XIX, 2, A 675/B<sub>2</sub> 203; Hua VII, S. 402; Hua XXXVII, S. 224, usw.

<sup>87</sup> Eiichi Shimomissé, *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik. An Hand des Versuchs von Max Scheler*, Den Haag 1971, S. 36.

## 2.1 Formal *a priori* bei Kant

*A priori* (im Voraus) ist der Gegensatz von *a posteriori* (nachträglich). Diese aus dem Lateinischen kommenden Worte, *a priori* und *a posteriori*, bezeichnen zunächst das „aus dem Früheren/Späteren Stammende“ und damit allgemein den Unterschied zwischen dem früheren Grund und der späteren Folge von etwas. In der philosophischen Tradition hat sich ihre Bedeutung seit der Antike gewandelt.<sup>88</sup> Man kann aber unter den Begriffen *a priori* und *a posteriori* bei Kants Transzendentalphilosophie etwas ganz Neues verstehen.

### 2.1.1 Negatives und positives Verständnis vom Begriff „a priori“

Hinsichtlich der theoretischen Philosophie steht Kant unter David Humes größtem Einfluss. Kant selbst hat Hume schon ehrlich gedankt: „die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganze andre Richtung gab.“<sup>89</sup> In der Tat hat Johann Georg Sulzer, der Herausgeber der deutschen Übersetzung von Humes *Enquiries Concerning Human Understanding (Philosophische Versuche über die menschliche Erkenntnis)* aus dem Jahr 1755, in der Vorrede dieses Buch hoffnungsfroh gesagt: „Ich hoffe, dass die Bekanntmachung dieses Werks sie [die deutschen Philosophen – W. Z.] aus ihrer

---

<sup>88</sup> Was die Geschichte des Begriffs *a priori* betrifft, vgl. Art. „*a priori*“/„*a posteriori*“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1*, Hrsg. von Joachim Ritter, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co Verlag 1971, S. 462-474; auch vgl. „Art. *a priori* / *a posteriori*“, in: *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Hrsg. von Gerd Irrlitz, Stuttgart/Weimar: Metzler 2002, S. 156-160; auch vgl. Friedrich Adolf Trendelenburg, „Zur Geschichte des Worts und Begriffs *a priori* (Quellentext)“, a. a. O.

<sup>89</sup> Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: AA IV, S. 260 (zitiert nach: I. Kant, *Theoretische Philosophie, Bd. 2, Texte und Kommentar* hrsg. von Georg Mohr, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004).



müßigen Ruhe ein wenig aufwecken, und ihnen eine neue Tätigkeit geben werde.“<sup>90</sup> Wahrscheinlich kann man sagen, dass fast dreißige Jahre später Kants Dankesworte auf die Hoffnung von Johann Georg Sulzer gerade reagierten. Kant stimmt mit Hume in diesem Grundsatz überein, nämlich, „den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinaus zu treiben“, trotzdem betont er, dass Hume einen anderen Grundsatz übersah, nämlich, „das Feld möglicher Erfahrung nicht vor dasjenige, was in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen“. Nach Kant sind diese zwei Grundsätze zu verbinden, um einen Mittelweg zwischen dem Dogmatismus, den Hume bekämpfte, und dem Skeptizismus, den er dagegen einführen wollte, zu finden. Die Kritik der Vernunft bei Kant ist ein wahrer Mittelweg.<sup>91</sup>

Durch die „Revolution der Denkart“, die sogenannte „kopernikanische Revolution“, schlägt Kant diesen wahren Mittelweg zwischen Empirismus und Rationalismus ein. Kant folgte weder dem Empirismus noch dem Rationalismus; dagegen behauptete er einerseits, dass es die Erkenntnisse *a priori* im Gegensatz zum Empirismus gibt und diese wahren synthetischen Erkenntnisse *a priori* gerade die Möglichkeit der Wissenschaft und Moral verbürgen; andererseits sind aber diese Erkenntnisse *a priori* im Gegensatz zum Rationalismus auf den Bereich möglicher Erfahrung beschränkt und lehnt Kant alle Versuche ab, die Wirklichkeit der Erkenntnisse *a priori* mit der Lehre angeborener Ideen zu beweisen. Daher betont Kant am Anfang der *Kritik der reinen Vernunft*: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung“.<sup>92</sup> Durch die Behauptung, dass „alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt“, stellt Kant sich einerseits zuerst auf den Boden des Empirismus, folgt Lockes Kritik an Descartes' Einführung angeborener Ideen, wie Otfried Höffe schon bemerkte.<sup>93</sup> Für Kant fängt

---

<sup>90</sup> Reinhard Brandt & Heiner Klemme, *David Hume in Deutschland*, Marburg 1989, S. 45.

<sup>91</sup> Vgl. Kant, AA IV, S. 360.

<sup>92</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 1 (zitiert nach: I. Kant, *Theoretische Philosophie, Bd. 1*, Texte und Kommentar hrsg. von Georg Mohr, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004. Im Folgenden in Zitaten abgekürzt mit KrV).

<sup>93</sup> Vgl. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, München: Verlag C. H. Beck oHG 2007, S. 57.

zumindest der Zeit nach alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung an. Andererseits kritisierte er auch Lockes Empirismus durch die Behauptung, dass „alle unsere Erkenntnis *aus* der Erfahrung entspringt“, denn übersieht Locke, dass der zeitliche Anfang nicht den sachlichen Ursprung bedeutet. Hingegen machte Kant klar, dass es eine andere Möglichkeit gibt und es mit dem zeitlichen Vorrang der Erfahrung vereinbar sein kann, nämlich, „dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlasst) aus sich selbst hergibt“.<sup>94</sup>

Das heißt, eine der Aufgaben der kritischen Philosophie ist, zur „Absonderung“ unseren „Zusatz“ zu dem „Zusammengesetztes“ zu machen. Dieser „Zusatz“<sup>95</sup> wird von Kant *a priori* genannt. Kant nennt anschließend deutlich die „von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängige Erkenntnis“ *a priori* und unterscheidet sie von der empirischen bzw. auf Erfahrung beruhenden Erkenntnis *a posteriori*. Eine Erkenntnis heißt *a posteriori*, wenn sie *nach* der Erfahrung, genauer gesagt: nur auf Grund von Erfahrung möglich ist. Und eine Erkenntnis heißt *a priori*, wenn sie *vor* aller Erfahrung, genauer gesagt: unabhängig von aller Erfahrung erlangt werden kann bzw. wenn die Begründung von aller Erfahrung frei ist. Das Wörtchen »vor« darf nicht im zeitlichen Sinn verstanden werden. Es bezeichnet vielmehr den logischen Vorrang, der immer schon erfüllt sein muss, wenn etwas erkannt werden soll. Das Begriffspaar „*a priori* – *a posteriori*“ unterscheidet die Erkenntnisse nach ihrem Ursprung in Erkenntnisse der Vernunft oder der Erfahrung.<sup>96</sup>

Bei Kant hat also das *a priori* und *a posteriori* nichts mehr mit einem zeitlichen Vorausgehen und zeitlichen Folgen, und auch nichts mit dem Gegensatz des

---

<sup>94</sup> Kant, KrV, B 1.

<sup>95</sup> Kant betonte mehrmals, dass unser „Zusatz“ *a priori* eine große Rolle in der Erkenntnis als „Zusammengesetztes“ spielt, z. B. „dass wir den Dingen *a priori* alle die Eigenschaften notwendig beilegen müssen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir sie allein denken“. (KrV, A 346f./B 405)

<sup>96</sup> Vgl. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, a. a. O., S. 58.

Angeborenen und Erworbenen zu tun.<sup>97</sup> Apriori ist für Kant kein psychologisches, sondern transzendentallogisches Prinzip. „Eine Erkenntnis a priori ist nicht psychologischen Ursprungs, wird nicht durch Analyse des Denkens im empirischen Subjekt gefunden, sondern durch Analyse der logischen Struktur des Gedachten (Wissenschaft); die Erkenntnisformen *a priori* liegen logisch, nicht zeitlich jedem Erkennen voraus.“<sup>98</sup> Deshalb kann man sagen, dass die Erkenntnis a priori *nach ihrer Quelle unabhängig* von Erfahrung ist und *nach ihrer Zusammensetzung ohne* Empirisches ist. Der Ausdruck „un-“ und „ohne“ stellt das negative Verständnis vom Begriff „a priori“ meiner Meinung nach dar.

Kant vertiefte weiter den Begriff a priori, er bezeichnete die empirische Erkenntnis als *a posteriori*, weil sie ihre Quelle in der Erfahrung hat und damit nicht allgemein notwendig ist; im Gegensatz dazu nannte er *a priori* die von aller Erfahrung unabhängige reine Vernunftkenntnis, welcher Allgemeinheit und Notwendigkeit zukommen. Kant führt zwei Merkmale an, um die rein apriorische Erkenntnis von aller empirischen Erkenntnis zu unterscheiden: 1) *die wahre oder strenge Notwendigkeit*, nach der etwas nicht anderes sein kann als es ist, und 2) *die uneingeschränkte Allgemeinheit*, die „gar keine Ausnahme als möglich verstattet“.<sup>99</sup>

Diese zwei Merkmale treffen nach Kant auf alle Erkenntnis a priori zu. Entsprechend kann man sagen, dass im positiven Sinn die Notwendigkeit und wahre oder strenge Allgemeinheit mit der Erkenntnis a priori eng verbunden sind. Sie „sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori, und gehören auch unzertrennlich

---

<sup>97</sup> Dieter Lohmar betont, alle transzendentalen Bedingungen a priori „entstammen dem Verstandesvermögen, sind aber nicht schon bei der Geburt aktuell ausgeprägt, sondern lediglich präfiguriert und entfalten sich erst bei der Begegnung mit Sinnlichkeit. Insofern vertritt Kant, ebenso wie Leibniz und der späte Descartes, eine Präformationstheorie derjenigen Begriffe, die im älteren Rationalismus noch als *eingeborene Ideen* verstanden wurden.“ (Dieter Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie. Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung, Phaenomenologica 185*, Dordrecht: Springer 2008, S. 120.)

<sup>98</sup> Heinrich Ratke, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Verlag von Felix Meiner 1929, S. 22.

<sup>99</sup> Kant, KrV, B 4.

zu einander“.<sup>100</sup>

### 2.1.2 Formal *a priori* in der Transzendentalphilosophie

Zugleich sagte Kant, „Man kann alle Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, *a priori* erkennen und bestimmen kann, eine Antizipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher Epikur seinen Ausdruck *προληψις* brauchte. Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals *a priori* erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von der Erkenntnis *a priori* ausmacht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, dass diese es eigentlich sei, was gar nicht antizipiert werden kann.“<sup>101</sup> Das heißt, die apriorischen Bestandteile in den Wahrnehmungen nennt Kant „Antizipationen“<sup>102</sup>, die Kant nicht als eine empirische, sondern als die vorempirisch gültige Grundform aller Wahrnehmungen versteht.

Damit werden Form und *a priori* bei Kant sehr deutlich durch den Begriff Antizipation verbunden, das heißt, jede unsere Erkenntnis enthält Formales *a priori* (Antizipation) und Materiales *a posteriori* (Empfindung). Das Apriori betrifft stets nur das Formale der Erkenntnis. Es ist aber nicht die Form des Objekts, wie es an sich beschaffen ist, sondern die des Subjekts. In der Tat bilden diese Formen der Erkenntnis *a priori* die Hauptthemen von Kants Transzendentalphilosophie, die auf die Frage „Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?“ antwortet. „Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“<sup>103</sup>, so definiert Kant. An anderer Stelle stellt Kant auch klar: „Das Wort *transzendental* aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer

---

<sup>100</sup> Ebd.

<sup>101</sup> Kant, KrV, A 166f./B 208f.

<sup>102</sup> „Antizipation“ ist die Übersetzung des epikureischen Wortes *prolepsis* (d. i. ich nehme vorweg), Dieser Ausdruck bezeichnet bei Epikur den gemeinsamen Typus, der den verschiedenen Einzelwahrnehmungen zugrunde liegt. (Vgl. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, a. a. O., S. 125)

<sup>103</sup> Kant, KrV, B 25.

Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnisvermögen bedeutet [...].“<sup>104</sup>

In diesem transzendentalen Zusammenhang nennt Kant die eine solche Erkenntnis ermöglichenden Erkenntnisbedingungen die Formen der Erkenntnis a priori. Er unterscheidet drei solcher Formen, denen die Erkenntnis notwendig unterworfen ist, nämlich 1) die Formen der Sinnlichkeit (oder die Formen der Anschauung: Raum und Zeit), 2) die Formen des Verstandes (die Kategorien) und 3) die Formen der Vernunft (die Vernunftideen). Eigentlich beziehen diese drei Arten von Formen sich auf die theoretische Vernunft. Natürlich kann man auch solche Formen im Rahmen der praktischen Vernunft und der Urteilskraft behandeln, wie Honorio Martin-Izquierdo schon klar behauptete: „Nach Kant ist die reine Sinnlichkeit Quelle apriorischer Formen der Anschauung; aus dem reinen Verstand entspringen die Kategorien und aus der reinen Vernunft die transzendentalen Ideen, aus der reinen praktischen Vernunft stammen das a priori gültige Sittengesetz und aus der reinen Urteilskraft die reinen Geschmackurteile und auch Begriff von einer Zweckmäßigkeit der Natur.“<sup>105</sup> Wie dem auch sei, wird Apriori bei Kant immer als Erzeugnis des transzendentalen Bewußtseins bezeichnet.

Im Gegensatz dazu gehört das Materiale immer zu dem empirischen Reich oder dem Reich des A posteriori. Während das Materiale a posteriori immer ein Chaos bedeuten, hat das Formale a priori bei Kant immer eine transzendente ordnende Funktion und ist immer die Bedingung des Materialen a posteriori. Deshalb sind zwei Gegensatzpaare „a posteriori - a priori“ und „Materie – Form“ bei Kant identisch. Für Kant bedeutet das materiale Apriori immer ein Kuriosum.<sup>106</sup>

Zusammenfassend gesagt, bedeutet Apriori bei Kant, 1) die Unabhängigkeit von aller Erfahrung; 2) die wahre oder strenge Notwendigkeit und die uneingeschränkte Allgemeinheit; 3) die formalen Elemente der Erkenntnisse oder die logisch geformte

---

<sup>104</sup> Kant, AA IV, S. 293.

<sup>105</sup> Honorio Martin-Izquierdo, *Das religiöse Apriori bei Max Scheler*, (Diss.) Bonn 1964, S. 98.

<sup>106</sup> Vgl. Georg Mohr, *Kants Grundlegung der kritischen Philosophie. Werkkommentar und Stellenkommentar zur Kritik der reinen Vernunft, zu den Prolegomena und zu den Fortschritten der Metaphysik*, in: I. Kant, *Theoretische Philosophie*, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 106-111.

Funktion. In diesem Sinn kann man sagen, dass die Gleichsetzung des Formalen mit dem Apriori oder das formale Apriori eine notwendige Konsequenz der „kopernikanischen Wende“ bei Kant ist.

## **2.2 Wesen - Apriori bei E. Husserl**

Auch wenn Husserl sich oft direkt auf Kant bezieht, z. B. er bezeichnet seine Phänomenologie auch als Transzendentalphilosophie, entfernt er sich doch entschlossen von Kant hinsichtlich des Begriffes „Apriori“. Wie oben erwähnt, behauptet Husserl an vielen Stellen, dass Kant der phänomenologisch echte Begriff des Apriori gefehlt hat. Er hat den Begriff „Apriori“ bei Kant als „halb mythischen Begriff“ bezeichnet.<sup>107</sup> Sogar will er sich nicht dazu „herablassen“, den Begriff „Apriori“ bei Kant zu benutzen. Hingegen will er lieber den Begriff „Apriori“ bei Hume erklären, um die Philosophie als strenge fundamentale Wissenschaft zu begründen.<sup>108</sup>

Aber was bedeutet eigentlich für Husserl das Apriori? Im ersten Abschnitt werden wir Husserls Besinnung auf das Apriori in Bezug auf den Begriff „Apriori“ bei Hume und Kant erklären. Und im zweiten Abschnitt werden wir nach Husserl zu antworten versuchen: Wie kann man das Apriori phänomenologisch erfassen?

### 2.2.1 „Relation of ideas“ oder formal a priori?

Kant unterscheidet zwischen analytischen und synthetischen Urteilen sowie zwischen Urteilen a priori und Urteilen a posteriori, d. i. die analytischen Urteile bedeuten »Erläuterungsurteile« und die synthetischen Urteile sind »Erweiterungsurteilen«.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Vgl. Hua VII, S. 235.

<sup>108</sup> Vgl. Richard T. Murphy, *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*, *Phaenomenologica* 79, The Hague/Boston/London 1980, p. 24. „Husserl will not even deign to adopt the Kantian notion of the »a priori«. Rather, he will interpret Hume’s notion of the a priori in order to overcome the radical concreteness and subjectivism of Hume’s skepticism and establish philosophy as the rigorous foundational science.“

<sup>109</sup> Vgl. Kant, KrV, A 6f./B 10f.

Nach Kant ist diese Einteilung hinsichtlich der Kritik des menschlichen Verstandes „unentbehrlich“. Er behauptet, dass „analytisch“ mit a priori bis zu seiner kritische Philosophie allgemein gleichgesetzt wird, und „synthetisch“ auch mit a posteriori gleichgesetzt wird. Daher gibt es die Einteilung zwischen den analytischen Urteilen a priori und den synthetischen Urteilen a posteriori. Kant hat schon in Lock's *An Essay Concerning Human Understanding* einen Wink zu dieser Einteilung angetroffen.<sup>110</sup> Zugleich wird die Unterscheidung zwischen „*matters of fact*“ und „*relations of ideas*“ bei Hume mit dieser Einteilung von Kant gleichgesetzt. Somit kann man sagen, dass Kant die „*relations of ideas*“, die wahrscheinlich kein Hauptthema bei Hume sind, mit dem a priori bzw. den analytischen Urteilen a priori sehr deutlich verband.

Aber diese Verbindung der „*relations of ideas*“ bei Hume mit den analytischen Urteilen a priori ist zu überprüfen. Husserl hat schon diese Verbindung von Kant in Frage gestellt. Er sagte: „Kant interpretiert Humes Relationen zwischen Ideen als analytische, also als identische Urteile. Das liegt aber gar nicht im Sinn Humes. Nach ihm sind alle identischen Urteile Relationen zwischen Ideen, aber nicht sind umgekehrt alle Relationen zwischen Ideen identische“.<sup>111</sup> Nach Husserl fallen zwei Klassen von Urteilen überhaupt unter den Titel der „*relations of ideas*“ bei Hume: nämlich die formalen oder rein logischen Urteile a priori und die materialen Urteile a priori. Husserl betonte weiter: „Bei den ersteren mag unmittelbar oder mittelbar ein Widerspruch nachweisbar sein, bei den letzteren besteht kein logischer Widerspruch, sondern ein Widerstreit mit dem Inhalt oder Sinn der betreffenden Begriffe.“<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Vgl. Kant, AA IV, S. 270. Hier erwähnte Kant diese Einteilung im vierten Buch, dem dritten Hauptstück § 9 u. f. in Lockes *An Essay Concerning Human Understanding*, aber hat Kant nach der Meinung von Lewis White Beck eine andere deutlichere Unterscheidung zwischen „*real truth*“ und „*trifling Propositions*“ im vierten Buch, dem siebten und achten Hauptstück bei Lock bezüglich dieser Einteilung übersehen. (Vgl. Lewis White Beck, *Essays on Kant and Hume*, New Haven and London 1978, p. 82)

<sup>111</sup> Hua VII, S. 351f. Beilage XV. Es ist besonders zu erwähnen, dass diese Beilage vom Herausgeber, R. Boehm, in die früheste Göttinger Zeit (etwa 1903) datiert wird, aber von Iso Kern sogar noch früher. (Vgl. Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, *Phaenomenologica* 16, Den Haag 1964, S. 17)

<sup>112</sup> Hua VII, S. 352. Lewis White Beck betonte auch diesen Unterschied bei Hume, und meinte weiter,

Nach Husserl kann man bei D. Hume zwischen den Zeilen lesen, dass das a priori eine im allgemeinen Wesen der Begriffe gründende und in der Evidenz zu erschauende generelle Beziehung ist.<sup>113</sup> Husserl bezeichnet „*relations of ideas*“ von D. Hume als Apriori in dem echten Sinne, das Hume zwar vorschweben hatte, aber durch seine positivistische Vermengung von Wesen und „idea“ verfehlen musste.<sup>114</sup> Im großen und ganzen war Hume von richtigen Tendenzen beherrscht und wandelt, „wenn auch mit halb verbundenen Augen“, auf richtigen Wegen und dagegen gerät Kant für Husserl auf einen Abweg.<sup>115</sup>

Aber natürlich geht es Husserl in seine *Erste Philosophie* immer um eine systematische Hinführung zu seiner eigenen phänomenologischen Position. Deswegen hat Hume zwar schon das Apriori in dem echten Sinne, aber solche Art vom Apriori bei Hume bleibt trotzdem für Husserl vorphänomenologisch. Hume hat eigentlich das Apriori in Form der „*relations of ideas*“ anerkannt, aber „sensualistisch und nominalistisch umgedeutet und entwertet“.<sup>116</sup> Der Grundirrtum Humes besteht darin, dass er nicht von der Ideen im Sinne eines Sinnesdatums die Ideen im Sinne von reinen und allgemeinen Wesen, nämlich Eidos als Gegebenes in der echten, reinen phänomenologischen Wesensschau, unterschied.<sup>117</sup> Trotzdem ist es völlig korrekt,

---

dass dieser Unterschied nur in Humes Hauptbuch *A Treatise of Human Nature*, das Kant nicht gelesen hat, besteht, so dass Kant diesen Unterschied nicht entdecken konnte. (Vgl. Lewis White Beck, *Essays on Kant and Hume*, a. a. O., p. 82-85.) Richard T. Murphy meinte auch, dass es zwei verschiedenen Behauptungen bezüglich der „*relations of ideas*“ in *A Treatise of Human Nature* und *Enquiries Concerning Human Understanding* gibt. Wahrscheinlich kann man unter der „*relations of ideas*“ in der *Enquiries Concerning Human Understanding* analytische Urteile a priori in Kants Sinn verstehen. (Vgl. Richard T. Murphy, *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*, a. a. O., p. 36f.) Das bedeutet, Kants Interpretation und Husserls Interpretation berufen sich hinsichtlich der „*relations of ideas*“ und zwar des Apriori bei Hume auf zwei verschiedene Werke Humes.

<sup>113</sup> Vgl. Hua VII, S. 354.

<sup>114</sup> Vgl. Hua XXV, S. 34.

<sup>115</sup> Man kann sich hierbei an die Beurteilung von Humes Skeptizismus in Kants *Kritik der reinen Vernunft* erinnern, d. i. „die Verirrungen eines so einsehenden und schätzbaren Mannes [Hume – W. Z.], die doch auf der Spur der Wahrheit angefangen haben“. (Kant, KrV, A 764/B 792)

<sup>116</sup> Vgl. Hua VII, S. 235; auch vgl. Hua XIX/1, B<sub>1</sub> 439f.

<sup>117</sup> Vgl. Hua VII, S. 359f.



wenn Hume das Apriori mit dem Ausdruck „in den bloßen Ideen liegend“, der die generelle Evidenz bedeutet, identifizierte. Für Husserl beruht alles Wissen auf Einsicht und das Apriori ist ein Gegebenes in der reinen Evidenz. Husserl stellt später klar: „Der echte Sinn des »a priori« ist bezeichnet durch das Reich der in reinem und vollkommenem Schauen der generellen Evidenz erfassten Wesenswahrheiten, d.h. der Wahrheiten, die in ihrem allgemeinen Sinn keine Setzung von singulärem individuellem Dasein einschließen und bloß aussagen, was zu reiner Allgemeinheit, reiner Idee oder Wesen als solchen untrennbar gehört, was also für jedes mögliche Individuelle, das Einzelheit solcher Allgemeinheit ist, unbedingt gelten muss.“<sup>118</sup>

Weil Kant nicht von der *A Treatise of Human Nature*<sup>119</sup> Humes sondern von der *Enquiries Concerning Human Understanding* Humes aus dem dogmatischen Schlummer geweckt wird, kann Kant nach Husserl die „relations of ideas“ Humes nicht richtig verstehen und fehlt ihm das Apriori im echten Sinne. Nach meiner Meinung ist die Kant-Kritik Husserls dreifach:

1) Kant bezeichnet die Notwendigkeit und wahre oder strenge Allgemeinheit als Kennzeichen oder Merkmale der Apriorität, Husserl dagegen behauptet, dass Kant die Notwendigkeit und Allgemeinheit im psychologischen Sinn mit derjenigen im erkenntnistheoretischen Sinn überall und prinzipiell verwechselt.<sup>120</sup> „Kant verwechselt da die Erkenntnis, die die Subjektivität aus sich schöpft, durch Betrachtung ihrer Eigenheit im Funktionieren, [...] mit der Apriorität einer Erkenntnis im echten Sinn“, besagt für Husserl das echte Apriori des Erkennens apodiktische Einsicht in einen Wesenszusammenhang, und „dem Korrelativ entspricht das Apriori des Sachverhaltes, der so erkannt ist: Wesenszusammenhang.“<sup>121</sup> Zugleich verwechselt Kant die Notwendigkeit und Allgemeinheit des menschlichen Faktums mit der Notwendigkeit und Allgemeinheit, die zum Inhalt der Einsicht gehört und die

---

<sup>118</sup> Hua XXXVII, S. 225.

<sup>119</sup> Vgl. Deutsche Übersetzung von Th. Lipps: *Ein Traktat über die menschliche Natur*, hrsg. von R. Brandt, Hamburg: Meiner Verlag 1973.

<sup>120</sup> Vgl. Hua VII, S. 381.

<sup>121</sup> Hua VII, S. 364.

das Gegenteil zu allem Faktum ist. Damit aber nimmt Kants Denken eine Wendung zum Relativismus und Anthropologismus.<sup>122</sup> Es ist also grundfalsch, dass die Notwendigkeit und wahre oder strenge Allgemeinheit als Kennzeichen oder Merkmale der Apriorität bezeichnet werden. Das ist eine transzendental-psychologische Konstruktion; es ist das schlechte Erbe der rationalistischen Traditionen.<sup>123</sup>

2) Bei Kant heißt a priori: von jeglicher Erfahrung bzw. von Erfahrung überhaupt unabhängig. Aber nach Husserls Meinung bedeutet der Kantische Begriff a priori bloß „rein von aller Empirie“ oder die Unabhängigkeit von aller Empirie, die als Erfahrung individuellen Daseins bezeichnet wird.<sup>124</sup> Obwohl es für Husserl ebenso möglich ist, von erfahrenden als auch von „nicht-erfahrenden, nicht-daseinserfassenden“, vielmehr „bloß einbildenden Anschauungen“ auszugehen, um ein Wesen oder Apriori zu erfassen, impliziert die „anschauende Erfassung von Wesen nicht die mindeste Setzung irgend eines individuellen Daseins“. <sup>125</sup> Husserl hat schon die „Phänomenologie“ als universalsten und konsequentesten Empirismus bezeichnet, in der die „Erfahrung“ notwendig erweitert wird, nämlich, die „Erfahrung“ beschränkt sich nicht auf die „Empirie“, sondern bedeutet eine Art von der „originär gebenden Anschauung“ oder der Anschauung vom Eidos und Apriori.<sup>126</sup> Insofern besteht Kants Grundirrtum darin, dass Kant sich das Eigentümliche der reinen „Ideation“, wie Husserl sie sieht, der adäquaten Erschauung begrifflicher Wesen und wesensgesetzlicher Allgemeingültigkeiten nie klar gemacht, dass Kant also der phänomenologisch echte Begriff der Apriori gefehlt hat.<sup>127</sup> Daher kann man sagen, dass Kant der echte Begriff des Apriori fehlt, als der in der Wesensintuition absolut gegebenen Wesensnotwendigkeit bzw. Wesensallgemeinheit.

---

<sup>122</sup> Scheler hat auch behauptet: „Einer anthropologistischen Deutung des Apriori [...] verfiel er [Kant – W. Z.] wenigstens nicht in der Ethik; um so mehr in der theoretischen Philosophie.“ (II, S. 90, Anm.)

<sup>123</sup> Vgl. Hua VII, S. 402.

<sup>124</sup> Vgl. Hua XVII, S. 33; Hua XXV, S. 246; auch vgl. Iso Kern, *Husserl und Kant*, a. a. O., S. 56f.

<sup>125</sup> Vgl. Hua III/1, S. 16f.

<sup>126</sup> Vgl. Hua IX, S. 300.

<sup>127</sup> Vgl. Hua XIX/2, A 675/B<sub>2</sub> 203.

3) A priori bedeutet für Kant vor allem die logische Unabhängigkeit von allem „Material“ a posteriori oder empirischen Inhalt, und ein „materiales Apriori“ bei Kant bedeutet daher immer ein Kuriosum oder eine *contradictio in adjecto*. Aber Husserl meint, dass Kant die Hypothese des Leibniz’schen *intellectus ipse* aufnimmt und daraus die Formenlehre macht: Das Empfindungsmaterial wird durch ursprüngliche Funktionen der Sinnlichkeit und des Verstandes geformt, und das Geformte sind die empirischen Dinge. Deshalb hat Kant mit seiner Grundfrage „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ das Grundproblem der Erkenntniskritik nicht getroffen.<sup>128</sup> Husserl stellt klar, „Die Phänomenologie ist wissenschaftliche Erforschung, und zwar die rein schauende und klärende Erforschung des Apriori, alles und jedes Apriori: sowohl des kategorialen Apriori als des materialen.“<sup>129</sup> Das heißt, für Husserl gibt es ein materiales Apriori, „nämlich die Gesetze, die die Beziehungen zwischen den sachhaltigen Wesen bestimmen und in diesem Sachgehalt selbst gründen“.<sup>130</sup> Die so genannte Materie (materiales Apriori) sagt uns, „als was, als wie bestimmte und gefasste, die Gegenständlichkeit in der Bedeutung gemeint ist“.<sup>131</sup> Somit kann man sagen, dass der Unterschied zwischen „Apriori und Aposteriori“ mit dem Unterschied zwischen „Material und Formal“ für Husserl im Gegensatz zu Kant nicht identisch ist.

Husserl behauptet, dass er „nach Möglichkeit die Ausdrücke a priori und a posteriori, und zwar um der verwirrenden Unklarheiten und Vieldeutigkeiten willen, die ihnen im allgemeinen Gebrauch anhaften“, vermeide.<sup>132</sup> Daher werden die Ausdrücke a priori und a posteriori gewöhnlich von Husserl durch die Termini Eidos oder Wesen und Tatsache ersetzt.<sup>133</sup> In *Formale und transzendente Logik* schreibt

---

<sup>128</sup> Vgl. Hua VII, S. 377ff.

<sup>129</sup> Hua XXIV, S. 240.

<sup>130</sup> Iso Kern, *Husserl und Kant*, a. a. O., S.57f.

<sup>131</sup> Vgl. Hua XIX/2, A 608/B<sub>2</sub> 136.

<sup>132</sup> Vgl. Hua III/1, S. 8.

<sup>133</sup> Im Abschnitt 2.4.2 wird der Unterschied zwischen dem materialen und dem formalen Apriori weiter behandelt. Im Übrigen ist es lapidar zu erwähnen, dass Apriori von Husserl im mehrfachen Sinne unterschieden wird, z. B. materiales - formales Apriori, synthetisches – analytisches Apriori, ontisches – konstitutives Apriori, phänomenologisches - ontologisches Apriori, logisches – lebensweltliches Apriori usw. Vgl. J. N. Mohanty, „»Life-world« and »a priori« in Husserl’s later thought“, in: ders., *The*

Husserl sehr deutlich: Der Begriff *Eidos* „definiert den einzigen der Begriffe des vieldeutigen Ausdrucks »a priori«, den wir philosophisch anerkennen. Er ausschließlich ist also gemeint, wo je in meinen Schriften von, »a priori« die Rede ist“.<sup>134</sup> Für Husserl wird die reine oder transzendente Phänomenologie also nicht als Tatsachenwissenschaft, sondern als Wesenswissenschaft (als „eidetische“ Wissenschaft oder apriorische Wissenschaft) begründet werden.

Kürzer gesagt ist a priori bei Kant hauptsächlich ein Adjektiv, dagegen verwendete Husserl Apriori als ein Nomen. Beispielsweise bedeutet die „Anschauung a priori“ bei Kant vor allem eine Art von Form der Anschauung bzw. den subjektiv-strukturellen Charakter a priori, hingegen wird aus der „Anschauung a priori“ von Kant bei Husserl „Anschauung des Apriori“, das heißt, Apriori kann für Husserl in der Anschauung erfasst werden, hat also gegenständlichen Charakter.<sup>135</sup> Aber es ist jetzt zu erklären, wie man eigentlich das Apriori phänomenologisch erfassen kann.

### 2.2.2 „Die Wesensschau als genuine Methode der Erfassung des Apriori“

Husserls Bestimmung des gegenständlichen Apriori ist mit seiner Betonung des Seins der idealen oder allgemeinen Gegenstände eng verbunden. In den *II. Logischen Untersuchungen* (LU) analysiert Husserl die Seinsweise der idealen oder allgemeinen Gegenstände. Im Gegensatz zu dem traditionellen Nominalismus behauptet Husserl, dass die idealen oder allgemeinen Gegenstände wahrhaft existieren. „Es hat evidenterweise nicht bloß einen guten Sinn, von solchen Gegenständen (z. B. von *der* Zahl 2, von *der* Qualität Röte, von dem Satz des Widerspruches u. dgl.) zu sprechen und sie als mit Prädikaten behaftet vorzustellen, sondern wir erfassen auch *einsichtig*

---

*Possibility of Transcendental Philosophy, Phaenomenologica 98*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1985, p. 101-119. Auch vgl. R. Bernet & Iso Kern & E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner Verlag<sup>2</sup>1996.

<sup>134</sup> Hua XVII, S. 255.

<sup>135</sup> Vgl. Thomas Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls Transzendental-Phänomenologischer Ansatz, Dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*, Bonn: H. Bouvier u. CO. Verlag 1962, S. 19.

gewisse kategorische Wahrheiten, die auf solche ideale Gegenstände bezüglich sind.“<sup>136</sup> Damit verteidigt Husserl die „Eigenberechtigung“ der idealen oder allgemeinen Gegenstände neben den realen oder individuellen Gegenstände. Aber die idealen Gegenstände haben für Husserl im Gegensatz zum Platonischen Realismus ihre eigentümlichen Seinsweisen. Das heißt, sowohl die psychologische Hypostasierung der idealen Gegenstände als auch die metaphysische Hypostasierung der idealen Gegenstände werden von Husserl abgelehnt.<sup>137</sup> In der Tat sind die idealen Gegenstände als eigentümliche Seins-Art der Gegenstände uns laut Husserl in einer einsichtigen Ideenschau selbst gegeben. Das gegenständliche Apriori gehört gerade zu solchen idealen Gegenständen.

Diese einsichtige Ideenschau, in der uns das Apriori selbst gegeben ist, wird von Husserl als „Ideation“ oder „ideierende Abstraktion“ und später „Wesensschau“ oder „Wesensanschauung“ bezeichnet. Im Unterschied zu der Abstraktion im Empirismus, die die „Hervorhebung irgendeines unselbständigen Moments an einem sinnlichen Objekte“ bedeutet, betont Husserl diese „ideierende Abstraktion“, „in welcher statt des unselbständigen Moments seine »Idee«, sein Allgemeines zum Bewusstsein, zum *aktuellen Gegebensein* kommt.“<sup>138</sup> Wie wir schon gesagt haben, die Phänomenologie beruft sich als universalster und konsequentester Empirismus auf den erweiterten Begriff von der Erfahrung oder Anschauung. Damit hat Husserl schon in den *Logischen Untersuchungen* den Begriff der Anschauung erweitert: neben der sinnlichen Anschauung gibt es auch die kategoriale Anschauung.<sup>139</sup> Nach Husserl

---

<sup>136</sup> Hua XIX/1, A 124/B<sub>1</sub> 124f.

<sup>137</sup> Vgl. Hua XIX/1, A 121/B<sub>1</sub> 122.

<sup>138</sup> Vgl. Hua XIX/2, A 634/B<sub>2</sub> 162.

<sup>139</sup> Heidegger behauptete später, dass die Konsequenz der Entdeckung der kategorialen Anschauung, insbesondere der Ideation, liegt darin, „dass dadurch die philosophische Forschung instand gesetzt wurde, das Apriori schärfer zu fassen und die Charakteristik des Sinnes seines Seins vorzubereiten.“ (Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesung Sommersemester 1925*, GA 20, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH<sup>3</sup>1994, S. 98) In der Tat hat Heidegger die „Intentionalität“, die „kategoriale Anschauung“ und den „ursprünglichen Sinn des Apriori“ als drei fundamentalen Entdeckungen der Phänomenologie bezeichnet. Wir werden im Abschnitt 3.2 die Intentionalität bei Husserl und Scheler behandeln.

kann man gemäß der Weise der gegenständlichen Beziehung zwei verschiedene Arten von der kategorialen Anschauung, d. i. den *synthetischen* Akt und den *abstraktiven* Akt der kategorialen Anschauung, unterscheiden.<sup>140</sup> Der letztere ist hier die besprochene „ideierende Abstraktion“ oder „Ideation“ und wird später von Husserl als „Wesensschau“ oder „Wesensanschauung“ bezeichnet.

In diesem Sinne kann man sagen: „Die Rechtmäßigkeit des Anspruchs der Phänomenologie, Wissenschaft zu sein, hängt also davon ab, ob die Methode der Wesensschau als eine Form der Erkenntnis (d. h. als eine Form der kategorialen Anschauung) begründet werden kann. Da Husserls Phänomenologie den Anspruch erhebt, für sich als Methode letzte Selbstbegründung und Selbstrechtfertigung zu bieten, ist die Klärung der ideierenden Abstraktion ein entscheidendes Ziel der *Logischen Untersuchungen*.“<sup>141</sup>

Husserl hat in den VI. LU die Wesensschau bzw. diese ideierende oder generalisierende Abstraktion als eine besondere Form der kategorialen Anschauung ausführlich analysiert. Hier können wir beispielsweise die Wesensschau des Allgemeinen „Rot“, so formuliert es Husserl an zahlreichen Stellen, erklären.

Nach dem zuerst in den *Logischen Untersuchungen* von Husserl bestimmten Fundierungsverhältnis<sup>142</sup> sind alle kategorialen Anschauungen einschließlich der ideierenden Abstraktion oder Wesensschau in der schlichten Anschauung einseitig fundiert, das heißt, die kategoriale Anschauung der idealen Gegenstände oder des gegenständlichen Apriori muss sich auf die schlichte Anschauung individueller Gegenstände berufen. Wenn wir das Allgemeine „Rot“ erfassen wollen, müssen wir

---

<sup>140</sup> Vgl. Hua XIX/2, VI. LU, §47 und §52.

<sup>141</sup> Dieter Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis, Phaenomenologica 147*, Dordrecht/Boston/London 1998, S. 183.

<sup>142</sup> Husserl bestimmte formal in der III. LU den Begriff des Fundierungsverhältnis und unterschied zwischen der wechselseitigen und einseitigen Fundierung. Während in der III. LU die wechselseitige Fundierung wichtiger ist, benutzte Husserl in der VI. LU lieber den Begriff der einseitigen Fundierung. (Vgl. Thomas Nenon, „Two Models of Foundation in the Logical Investigations“, in: *Husserl in Contemporary Context. Prospects and Projects for Phenomenology*, ed. by B. C. Hopkins, Dordrecht/Boston/London 1997, pp. 97-114.)

von einer singulären Anschauung von etwas Rotem ausgehen. Das ist der erste Schritt im „Dreischritt“ der kategorialen Anschauung und wird von Husserl als „Gesamtwahrnehmung“ bezeichnet.<sup>143</sup> In dieser Gesamtwahrnehmung wird etwas Rotes (A) als Ganzes gemeint, zugleich wird ihr unselbständiges Momentes „Rot“ (a) nicht als expliziter Gegenstand auch mitgemeint.

Und „in der Einschränkung der Gesamtwahrnehmung zur Sonderwahrnehmung wird nun die Partialintention auf das *a* nicht aus der Gesamterscheinung des *A* herausgerissen, als ob dessen Einheit in Brüche ginge; sondern in einem *eigenen* Akt wird das *a* zum eigenen Wahrnehmungsobjekt.“<sup>144</sup> Hier wird auch die Sonderwahrnehmung als zweiter Schritt der kategorialen Anschauung von Husserl „gliedernder Akt“ genannt. In dieser Sonderwahrnehmung wird das unselbständige Momentes „Rot“ (a) in etwas Rotes (A) „in explizierender Weise“ gemeint. Das bedeutet aber keinen Wechsel des gemeinten Gegenstandes, der immer etwas Rotes (A) bleibt, sondern ein Wechsel der gemeinten Weise des unselbständigen Momentes „Rot“ (a). Husserl sagte, „Der auf das *a* bezügliche Repräsentant fungiert als identisch derselbe in doppelter Weise und indem er es tut, vollzieht sich die Deckung als die eigentümliche Einheit der beiden repräsentativen Funktionen.“<sup>145</sup> Es hat sich nämlich eine „Deckungssynthese“ oder „Deckungseinheit“ zwischen der expliziten Intention der Sonderwahrnehmung auf das unselbständigen Momentes „Rot“ (a) und der impliziten Partialintention der Gesamtwahrnehmung auf das Rot in dem Übergang von der Gesamtwahrnehmung zur Sonderwahrnehmung ergeben.<sup>146</sup> Zugleich hat sich eine andere bestimmte Art von Deckungseinheit zwischen den durchlaufenen gliedernden Akten, die auf das unselbständige Momentes „Rot“ (a) gerichtet sind, im zweiten Schritt ergeben.<sup>147</sup>

---

<sup>143</sup> Vgl. Hua XIX/2, §48; Vgl. auch D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, a. a. O., S. 169ff.

<sup>144</sup> Hua XIX/2, A 626/B<sub>2</sub> 154.

<sup>145</sup> Ebd.

<sup>146</sup> Vgl. Hua XIX/2, A 592ff./B<sub>2</sub> 120ff., A 508ff./B<sub>2</sub> 36ff.; Vgl. auch D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, a. a. O., S. 171.

<sup>147</sup> Diese zwei verschiedenen Arten der Deckungseinheit dienen in der Tat als Repräsentant für die zwei verschiedenen kategorialen Anschauungen: d. i. den *synthetischen* Akt und den *abstraktiven* Akt der

In der kategorialen Synthesis, die der entscheidende dritte Schritt der kategorialen Anschauung ist, dient solche „Deckungseinheit“ zwischen den durchlaufenen gliedernden Akten als Repräsentant für die kategoriale Intention.<sup>148</sup> Das Allgemeine „Rot“ als idealer Gegenstand ist gerade „durch die Reihe der Sonderwahrnehmungen individueller Gegenstände und in den Überdeckung ihrer intentionalen Bestandteile“ selbst anschaulich gegeben.<sup>149</sup> „Wir blicken auf das Rotmoment hin, vollziehen aber einen eigenartigen Akt, dessen Intention auf die »Idee«, auf das »Allgemeine« gerichtet ist.“<sup>150</sup>

Weiter behauptet Husserl, dass „man an einem Typus, etwa repräsentiert durch die Idee »rot«, Ideen sehen und sich das Wesen solchen »Sehens« klarmachen lerne.“<sup>151</sup> Das heißt, nach diesem Grundmuster oder Typus sind sowohl die Allgemeinheiten

---

kategorialen Anschauung. Der Repräsentant für die kategoriale Anschauung ist nicht mit dem sinnlichen Repräsentanten der Gegenstände der Gesamtwahrnehmung oder der Sonderwahrnehmung identisch. Die Deckungseinheit beruft sich nicht auf die gleichen reellen Bestände, sondern ist nicht-sinnlich.

<sup>148</sup> Hierbei kann man auch das Schema von Auffassung und Auffassungsinhalt, wie in der sinnlichen Anschauung, finden. Husserl kritisierte selbst dieses Schema (z. B. vgl. Hua X, S. 7, Anm. 1) und R. Sokolowski meinte, dass Husserl in der genetischen Phänomenologie dieses Schema fallen lässt. (Vgl. R. Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution. Phaenomenologica 18*, The Hague 1970, pp. 177ff.) Trotzdem findet sich dieses Schema nach D. Lohmars Meinung an vielen entscheidenden Stellen sowohl in den LU als auch in der *Erfahrung und Urteil*. „For acts constituting intentional objects and categorial objects it is not defective, but unavoidable.“ (D. Lohmar, „Husserl's concept of categorial intuition“, in: *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. III, ed. by R. Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, London & New York: Routledge 2005, pp. 61-83, hier p. 70.)

Was die Erfüllung der kategorialen Anschauung angeht, gibt es verschiedene Ansichten. Nach Tugendhat gibt der „aktuelle Vollzug der kategorialen Synthesis“ der kategorialen Intention Erfüllung. (Vgl. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1970, S. 111-129) Hier stimmen wir mit D. Lohmar darin überein, dass die Deckungseinheit als nicht-sinnlicher Repräsentant der kategorialen Intention Erfüllung gibt. (Vgl. D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, a. a. O., S. 172.)

<sup>149</sup> Vgl. D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, a. a. O., S. 185.

<sup>150</sup> Hua XIX/1, A 221/B<sub>1</sub> 223; Vgl. auch Hua II, S. 56f. Der Unterschied zwischen der individuellen Anschauung von etwas Rotem und der Wesensschau auf das Allgemeine Rot bedeutet hier nicht einen einfachen Wechsel des Blicks und Interesses oder die Änderung der Apperzeption.

<sup>151</sup> Hua XVIII, B XV.



höherer Stufe (z. B. der Begriff der Farbe überhaupt) als auch das Wesen der Bewusstseinsakte, die ideierende Abstraktionen vollziehen, selbst anschaulich aufgefasst. Also betont Husserl sehr deutlich: „Wesensschauung birgt nicht mehr Schwierigkeit oder »mystische« Geheimnisse als Wahrnehmung. Wenn wir uns intuitiv zu voller Klarheit, zu voller Gegebenheit bringen »Farbe«, so ist das Gegebene ein »Wesen«, und wenn wir uns ebenso in reiner Schauung, etwa von Wahrnehmung zu Wahrnehmung blickend, zur Gegebenheit bringen, was »Wahrnehmung«, Wahrnehmung an sich selbst – dieses Identische beliebiger fließender Wahrnehmungssingularitäten – ist, so haben wir das Wesen Wahrnehmung schauend gefasst. Soweit Intuition, anschauliches Bewusstsein reicht, soweit reicht die Möglichkeit entsprechender »Ideation« [...] oder der »Wesensschauung«. Soweit die Intuition eine reine ist, die keine transienten Mitmeinungen befasst, soweit ist das erschaute Wesen ein adäquat Erschautes, ein absolut Gegebenes.“<sup>152</sup>

Mit einem Wort, „Die Wesensschau als genuine Methode der Erfassung des Apriori“<sup>153</sup> erfasst das Apriori als „Wesenssein“ und setzt in keiner Weise Dasein. Hierbei wird „die Priorität der phänomenologischen Methode vor der transzendental-logischen Kants“ nach Thomas Seebohms Meinung nicht in Zweifel gezogen.<sup>154</sup> Husserls Kritik an Kant beeinflusst die erste Phänomenologen-Generation,

---

<sup>152</sup> Hua XXV, S. 32f.

<sup>153</sup> Hua IX, S. 72. Später hat Husserl weiter unter den Titeln „eidetische Reduktion“ oder „eidetische Variation“ die hier besprochene „Ideation“ oder „ideierende Abstraktion“ oder „Wesensschau“ als eine besondere Form der kategorialen Anschauung kritisch bedacht. (z. B. vgl. Hua IX, S. 72-87; Husserl, *Erfahrung und Urteil*, §86-88)

Gemäß des Hauptthemas unserer Untersuchung kann es hier freilich nicht darum gehen, die Lehre der Wesensschau und der „eidetischen Reduktion“ bei Husserl ausreichend zu erklären. Was dieses Thema betrifft, Vgl. Liangkang NI, *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls, Phaenomenologica 153*, Dordrecht/Boston/London 1999, S. 155-187; D. Lohmar, „Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation“, In: *Phänomenologische Forschungen 2005*, S. 65-91; Burt C. Hopkins, „Phenomenological Cognition of the A Priori: Husserl’s Method of »Seeing Essences« (Wesensschauung)“, in: *Husserl in Contemporary Context. Prospects and Projects for Phenomenology*, a. a. O., pp. 151-178.

<sup>154</sup> Vgl. Thomas Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls Transzendental-Phänomenologischer Ansatz, Dargestellt im Anschluss an seine*

dies gilt auch natürlich Max Scheler.

### **2.3 Material a priori bei Max Scheler**

Einerseits nimmt Schelers Kritik an Kant bezüglich des Begriffs des Apriori die Einsicht Husserls in großen Ausmaß auf. Daher kann man sagen, dass Schelers Kritik an Kant die Kritik Husserls an Kant ergänzt und vertieft. Andererseits kritisierte Scheler auch Husserls Besinnung des Apriori. Durch diese doppelten Kritiken entwickelt Scheler gerade seine eigene Lehre des materialen Apriori.

In den ersten zwei Abschnitte werden wir Schelers Begriff des materialen Apriori vor allem in Bezug auf seine Kritik an Kants Begriff des formalen Apriori erklären. Danach werden wir uns in den letzten zwei Abschnitte mit dem Verhältnis zwischen Husserl und Scheler hierüber beschäftigen.

#### 2.3.1 Das materiale Apriori im Gegensatz zum formalen Apriori

Für Husserl besteht die Grundursache, weshalb Hume das Apriori im echten Sinne zwar vorschwebte, aber durch seine positivistische Vermengung von Wesen und „idea“ verfehlen musste, sowie weshalb Kant der phänomenologisch echte Begriff des Apriori gefehlt hatte, darin, dass sowohl Hume als auch Kant sich die reine „Ideation“ oder die Wesensschau als eine besondere Form der kategorialen Anschauung nie klar gemacht hatten. Husserls wesentliche Bestimmung des gegenständlichen Apriori beruft sich gerade auf die Erweiterung des Begriffes der „Anschauung“. In der Tat ist Scheler durch die Erweiterung des Anschauungsbegriffes von der Verbindung mit dem Neukantianismus allmählich losgekommen und hat die Wendung zur Phänomenologie gemacht.

Diese Erweiterung des Anschauungsbegriffes bringt gerade sowohl Husserl als auch Scheler den echten phänomenologisch Begriff des Apriori. Nach Scheler stellt

---

*Kant-Kritik*, a. a. O., S. 19.

die alte Lehre vom Apriori zwei fundamentale Formen dar: „die Lehre der ein- und angeborenen Ideen und die Lehre von den synthetischen Kategorialfunktionen“ (V, S. 196). Zuerst hat er „die Lehre der ein- und angeborenen Ideen“ zusammen mit Kant abgelehnt, er betont: „Unser Geist besitzt weder eingeborene, noch angeborene Ideen“. Danach hat er sich gegen „die Lehre von den synthetischen Kategorialfunktionen“ bei Kant und seinen Anhängern nachdrücklich gewendet, „Sowenig wie eingeborene Ideen gibt es ursprüngliche synthetische Funktionsformen und Funktionsgesetze des menschlichen Geistes.“(V, S. 195)

Wie bei Husserl ist auch bei Scheler das Apriori mit Anschauungsgegebenheit verbunden, nimmt Scheler im Gegensatz zum subjektiv-strukturellen Apriori bei Kant Husserls Begriff des gegenständlichen Apriori an. Er behauptet: „Als »*A priori*« bezeichnen wir alle jene idealen Bedeutungseinheiten und Sätze, die unter Absehen von jeder Art von Setzung der sie denkenden Subjekte und ihrer realen Naturbeschaffenheit und unter Absehen von jeder Art von Setzung eines Gegenstandes, auf den sie anwendbar wären, durch den Gehalt einer *unmittelbaren Anschauung* zur Selbstgegebenheit kommen. [...] Anschauung aber solcher Art ist »*Wesensschau*« oder auch - wie wir sagen wollen - »*phänomenologische Anschauung*« oder »*phänomenologische Erfahrung*«.“ (II, S. 67f.) Das heißt, für Scheler bedeutet Apriori nicht die ursprünglich logisch geformte subjektiv-strukturelle Funktion (formal a priori im Sinne Kants), sondern die Wesenheit oder Washeit (als ideale Bedeutungseinheiten) und die Zusammenhänge zwischen ihnen (als ideale Sätze) als Gegebene in der Wesensschau oder phänomenologischen Erfahrung, daher gehört Apriori zur *Tatsachensphäre*.<sup>155</sup> Es ist sehr klar bei Scheler, dass „was immer a

---

<sup>155</sup> Es ist zu betonen, dass der Ausdruck „Tatsache“ bei Husserl und bei Scheler verschiedene Bedeutung hat. Man kann bei Husserl dazu eine deutliche Bemerkung finden: „Da unter »Tatsache« in den *Ideen* individuelles Vorkommen (*matter of fact* im Sinne Humes) verstanden war, so musste betont werden, dass die Phänomenologie keine Tatsachenwissenschaft sei. Wenn in scheinbarem Gegensatz dazu von Scheler und Geiger gelegentlich gesagt wird, der Phänomenologe habe von Tatsachen auszugehen, so ist das Wort in einem anderen Sinne gebraucht: nämlich für das unmittelbar Vorgefundene, Angeschauten im Gegensatz zum bloß mittelbar Erkannten, Erschlossenen oder gar zum bloß Konstruierten. Nennt man die Phänomenologie in diesem Sinne eine Tatsachenwissenschaft, so

priori gegeben ist, ebenso wohl auf »Erfahrung« überhaupt beruht wie all jenes, das uns durch »Erfahrung« im Sinne der Beobachtung und der Induktion gegeben ist. Insofern beruht alles und jedes Gegebene auf »Erfahrung«.“ (II, S. 71) In diesem Sinne, aber auch nur in diesem Sinne, hat Scheler wie Husserl die phänomenologische Philosophie „radikalster Empirismus und Positivismus“ genannt. (Vgl. X, S. 381)

Obwohl der Apriorismus der Phänomenologie das verborgene Richtige in der Lehre vom Apriori Kants durchaus in sich aufnehmen kann, hat Scheler dennoch Kants Versuch, zwischen a priori und a posteriori anhand der Unabhängigkeit oder Abhängigkeit von aller Erfahrungen zu unterscheiden, völlig abgelehnt. Für Scheler bedeutet der Gegensatz des a priori und a posteriori nicht den Gegensatz der Erfahrung und Nichterfahrung (bzw. Unabhängigkeit von aller Erfahrungen oder Voraussetzung aller möglichen Erfahrungen im Sinne Kants), sondern es handelt sich für ihn in diesem Gegensatz „um zwei *Arten* des Erfahrens: um reines und unmittelbares Erfahren *und* um durch Setzung einer Naturorganisation des realen Akträgers bedingtes und hierdurch vermitteltes Erfahren“. (II, S. 71) Während erstere von Scheler als „phänomenologische Erfahrung“ bezeichnet wird, nennt er letztere „nichtphänomenologische Erfahrung“, zu der z. B. die Erfahrung der natürlichen Weltanschauung und der Wissenschaft gehören. Scheler bestimmt zwei Merkmale der phänomenologischen Erfahrung, um diese phänomenologische Erfahrung von allen andersartigen nichtphänomenologischen Erfahrungen scharf zu unterscheiden, nämlich: 1) Unmittelbarkeit. Die phänomenologische Erfahrung kann allein die Tatsachen geben, braucht sie durch Symbole, Zeichen, Anweisungen irgendwelcher Art nicht zu vermitteln. Daher ist diese phänomenologische Erfahrung im Gegensatz zu aller nichtphänomenologischen Erfahrung, die prinzipiell Erfahrung durch oder vermittelt irgendwelcher Symbole und insofern mittelbar ist, unmittelbar und *asymbolisch*. In diesem Sinne ist für Scheler die phänomenologische Philosophie „eine fortwährende *Entsymbolisierung* der Welt“<sup>156</sup>; (Vgl. X, S. 384, 433f.; II, S. 70) 2)

---

wird sie damit durchaus nicht zur Erfahrungswissenschaft gestempelt.“ (Hua XXV, S. 246)

<sup>156</sup> Phänomenologische Erkenntnis ist zwar wesentlich asymbolisch, wie W. Henckmann sagte, „aber sie bediene sich trotzdem der Zeichen und Symbole, um sich anderen mitzuteilen“. (Wolfhart

Immanenz. Die phänomenologische Erfahrung ist allein rein *immanente* Erfahrung und prinzipiell sind ihre anschaulichen Gehalte nicht „*transzendierend*“. Das bedeutet, es gibt nur in dieser phänomenologischen Erfahrung die Deckung von Gemeintem und Gegebenem, und in dieser Deckung erscheint das „Phänomen“ und erfüllt sich der Gehalt oder die Tatsache der phänomenologischen Erfahrung. (Ebd.)

Dementsprechend unterscheidet Scheler die phänomenologischen Tatsachen von allen nichtphänomenologischen Tatsachen, die z. B. die Tatsache der natürlichen Weltanschauung und der Wissenschaft beinhalten. Die phänomenologische Tatsache ist daher erstens asymbolische Tatsache und zweitens immanente Tatsache. Diese phänomenologischen Tatsachen können in der nichtphänomenologischen Erfahrung nie gegeben werden, aber das nichtphänomenologische Erfahren muss sich „*nach* ihnen oder ihnen *gemäß*“ vollziehen. (Vgl. II, S. 71) Das heißt, die nichtphänomenologischen Tatsachen in den phänomenologischen Tatsachen fungieren; im Gegensatz zum nichtphänomenologischen Erfahren und den in ihnen gegebenen nichtphänomenologischen Tatsachen sind die phänomenologischen Tatsachen *a priori* gegeben. Apriori im ursprünglichen Sinne bedeutet deswegen für Scheler eine Gegebenheitsordnung bzw. die *Ordnung der Fundierung*<sup>157</sup>, „in der die Phänomene als Gehalte unmittelbaren Er-lebens zur Gegebenheit kommen“. (X, S. 383) Scheler

---

Henckmann, „Schelers Lehre vom Apriori“, in: *Gewißheit und Gewissen: Festschrift für Franz Wiedmann zum 60. Geburtstag*, Hrsg. von W. Baumgartner, Würzburg 1987, S. 135.) Mit dem sogenannten Ausdruck „asymbolisch“ will Scheler in der Tat die vorsprachlichen Gegebenheiten der phänomenologischen Erfahrung explizieren. Die Sprache hat für Scheler nur eine ganz untergeordnete Bedeutung in Beziehung auf die phänomenologische Erfahrung. (Vgl. Paul Good, „Anschauung und Sprache. Vom Anspruch der Phänomenologie auf asymbolische Erkenntnis“, in: ders. (Hg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern & München 1975, SS. 111-126; Vgl. auch Paul Good, *Max Scheler. Eine Einführung*, Düsseldorf & Bonn 1998, SS. 63-79)

<sup>157</sup> Nach Scheler betrifft die Fundierung vor allem die Gegebenheitsordnung. A fundiert in B, d. h. wenn nicht ein Phänomen B *zuvor* oder *a priori* gegeben ist, kann ein Phänomen A nicht gegeben sein. Hier wird vom Begriff „zuvor“ nicht in der Ordnung der zeitlichen realen Abfolge bzw. „in der Sukzession“, sondern in der Ordnung der Zeit bzw. „in der Ordnung des Aufbaues der Akte“ gesprochen. (Vgl. II, S. 91, Anm. 1; II, S. 112; V, S. 209; X, S. 416) Vgl. auch Eugene Kelly, *Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, *Phaenomenologica 141*, Dordrecht/ Bosten/London 1997, pp. 37-52.

betont weiter deutlich: „Das, was Kant als »Formen der Anschauung und des Verstandes« ansprach, das sind für die phänomenologische Erfahrung noch *aufweisbare Gegebenheiten*. [...] all das sind *materiale Phänomene* eigener Art: jedes Gegenstand einer sorgfältigen und peinlichen phänomenologischen Untersuchungen. Kein Denken und Anschauung kann sie »machen« oder »gestalten«, sondern alle sind als Data der Anschauung vorgefunden.“ (X, S. 415f.)

In aller nichtphänomenologischen Erfahrung sind die puren oder reinen Tatsachen der Intuition und ihre Zusammenhänge allerdings als „Strukturen“ und als „Formgesetze“ des Erfahrens wirksam. Daher muss alles, was in der natürlichen und der wissenschaftlichen Erfahrung als „Form“ des Erfahrens fungiert, noch innerhalb der phänomenologischen Erfahrung zur „Materie“ und zum „Gegenstände“ der Anschauung werden. (Vgl. II, S. 71)

Scheler wiederholt also: „*Tatsachen* – nicht Konstruktionen eines »Verstandes« (Kant) – sind also die materialen Grundlagen der phänomenologischen Philosophie. Die Gleichsetzung des Materialen (= »Gegebenen«) mit dem bloßen »*sinnlichen Gehalt*« (des Apriorischen mit dem Formalen und »Gedachten« oder durch Vernunft zu dem sinnlichen Gehalt »Hinzugebrachten«) war ein Grundirrtum der Lehre Kants“. (X, S. 433) Die apriorischen Vernunftformen Kants sind für die Phänomenologie selbst noch Tatsachen oder Gegenstände von Erkenntnis. Dieser in der phänomenologischen Erfahrung *a priori* anschaulich gegebene Gehalt bzw. solche „reine Washeit“ oder „Wesenheit“ und der Zusammenhang zwischen ihnen wird also von Scheler „*materiales Apriori*“ genannt. Wie W. Henckmann sehr klar formuliert, sine „Wesensgehalt“ und „materiales Apriori“ Synonyma.<sup>158</sup>

Das heißt: Der Gegensatz „formal – material“ ist relativ und funktionell. (Vgl. I, S. 254) Deshalb *schneidet* der Gegensatz „formal – material“ den Gegensatz „a priori - a posteriori“, fällt also in keinem Sinne mit ihm zusammen. (Vgl. II, S. 73) Und in der Tat ist es so, dass immer das Apriori im logischen Sinne oder das *formale Apriori* eine Folge des Apriori der Anschauungstatsachen oder *materiale Apriori* ist, die die

---

<sup>158</sup> Vgl. Wolfhart Henckmann, „Max Scheler. Phänomenologie der Werte“, in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, hrsg. von Margot Fleischer, Darmstadt 1990, S. 94-116, hier S. 104.

Gegenstände der Urteile und Sätze konstituieren (z. B. der Satz des Widerspruchs). (Vgl. X, S. 383; II, S. 72f.) Mit anderen Worten, wie Wolfhart Henckmann sehr deutlich ausgelegt hat: „»material-« und »formal- apriori« kennzeichnen eine Wesenheit in ihrer Funktionalität, so daß unter entsprechenden Voraussetzungen eine Wesenheit einmal als material-, dann als formal- a priori aufzufassen ist; und umgekehrt. Die Bedingungen, unter denen sich die Funktion einer apriorischen Wesenheit ändern kann, können [...] durch die Fundierungsordnung vorgegeben sein, in denen die Wesenheit steht, so daß eine Wesenheit, an sich betrachtet, als materiales Apriori erscheint, in Beziehung auf untergeordnete Wesenheiten betrachtet aber als formales Apriori.“<sup>159</sup>

### 2.3.2 Die „Kopernikanische Revolution“ und die „ptolemäische Konterrevolution“?

Deswegen kann man einerseits sagen, dass Scheler das oben bemerkte negative Verständnis vom Begriff „a priori“ bei Kant völlig abgelehnt hat. Andererseits ist Scheler auch dagegen, dass Kant die Notwendigkeit und wahre oder strenge Allgemeinheit als die Kennzeichen oder Merkmale der Apriorität bezeichnet.<sup>160</sup> Für Kant ist die Notwendigkeit ein negativer Begriff, so wie er definiert, „Schlechterdings notwendig ist, dessen Gegenteil an sich selbst unmöglich ist.“<sup>161</sup> Nach Scheler ist aber apriorische Einsicht erstens *Tatsacheneinsicht*, und immer in der Anschauung gegeben. Zweitens ist sie rein *positive* Einsicht in den Bestand eines Wesenszusammenhanges im Gegensatz zum negativen Begriff Kants. Scheler behauptet: „Beides scheidet die apriorische Einsicht wie ein Abgrund von aller und jeder »Notwendigkeit«“. (II, S. 93)<sup>162</sup> Zugleich hat die „Allgemeingültigkeit“ auch erst recht nichts mit Apriorität zu

---

<sup>159</sup> Vgl. Wolfhart Henckmann, „Schelers Lehre vom Apriori“, a. a. O., S. 139.

<sup>160</sup> Der bekannte Kant-Kenner Norman Kemp Smith hat schon behauptet, es ist „the fundamental presupposition“ bei Kant, dass die Notwendigkeit und Allgemeinheit als die Kennzeichen oder Merkmale der Apriorität bezeichnet werden. (Vgl. Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, London 1918, p. xxxiii)

<sup>161</sup> Kant, AA II, S. 81.

<sup>162</sup> Wie Scheler hat auch Husserl behauptet: „Grundirrtum also: Notwendigkeit als »Kennzeichen« des

tun. Apriori als Wesenheit und Washeit als solche ist weder ein Allgemeines noch ein Individuelles. „Es kann durchaus ein Apriori geben, für das nur *einer* die Einsicht hat, ja haben *kann*! Nur für solche Subjekte [...] die dieselbe Einsicht haben *können*, ist ein Satz, der auf apriorischem Gehalt beruht, auch »allgemeingültig«!“ (II, S. 94)<sup>163</sup> Für Scheler besteht Kants Irrtum darin, dass Kant *Apriori als solches* und die Vermögen, durch das Subjekt Apriori als solches erfassen kann, durcheinander brachte.<sup>164</sup> Die Grundursache dessen, weshalb Kant das gegenständliche Apriori und den subjektiv-strukturellen Charakter a priori miteinander vermengt hat, liegt nach Scheler in der „transzendentalen“ und „subjektivistischen“ Auffassung des Apriori bei Kant. (Vgl. II, S. 89f.)

Nach dieser „transzendentalen“ Auffassung des Apriori sind die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.<sup>165</sup> Dagegen betont Scheler: „Nun hat die Phänomenologie auf allen Gebieten, die sie ihrer Untersuchung unterzieht, drei Arten von Wesenszusammenhängen zu scheiden: 1) die Wesenheiten (und ihre Zusammenhänge) der in den Akten gegebenen *Qualitäten* und sonstigen *Sachgehalte* (Sachphänomenologie); 2) die Wesenheiten der *Akte selbst* und die zwischen ihnen bestehenden Zusammenhänge und Fundierungen (Akt- oder Ursprungsphänomenologie); 3) die Wesenszusammenhänge *zwischen Akt- und Sachwesenheiten*.“ (II, S. 90) Aber Kants „transzendentalen“ Auffassung des Apriori betrifft nach Schelers Absicht nur die dritte Schicht dieser drei Arten von Wesenszusammenhängen, eigentlich sogar nur den einseitigen Wesenszusammenhang in der dritten Schicht, d. i. „dass sich die apriorischen Gesetz des Gegenstandes nach den Gesetzen der Akte »richten« müssten“. (II, S. 91) Sowohl das Reich der Erfahrung (Aktwesenheiten) als auch das Reich des Apriori (Sachwesenheiten)

---

Apriori“ bei Kant. (Vgl. Hua VII, S. 357, Anm.2)

<sup>163</sup> Wie W. Henckmann durchdringend behauptet, ist die „Allgemeinheit“ einer Wesenheit oder eines Apriori von der „Allgemeingültigkeit“ zu unterscheiden. (Vgl. Wolfhart Henckmann, „Schelers Lehre vom Apriori“, a. a. O., S. 134.)

<sup>164</sup> Vgl. Philip Blosser, *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Athens: Ohio University Press 1995, p. 39.

<sup>165</sup> Vgl. Kant, KrV, A 158/B 197.



werden nach seiner „transzendentalen“ Auffassung des Apriori von Kant eigentlich ignoriert. Wie Husserl sagte, empirisierte oder „sensualisierte“ Kant die Erfahrung.<sup>166</sup> Scheler stellt daher klar: „Gerade das radikale Erfahrungsprinzip der Phänomenologie führt zu einer vollen Rechtfertigung, ja gewaltigen Erweiterung des Apriorismus [...], und zwar auf allen Gebieten der Philosophie. Denn alles, was auf einer unmittelbaren Selbstanschauung beruht, d. h. »selbst« im Erleben und Anschauen *da ist*, das ist auch für alle mögliche Beobachtung und Induktion aus dem Beobachten und a priori gegeben, als pure Washeit = Wesenheit.“ (X, S. 383)

Scheler hat auch die „subjektivistische“ Auffassung des Apriori bei Kant abgelehnt. Das Apriori wird keineswegs durch die Akte eines „Ich“ oder eines „transzendentalen Bewußtseins“ ein Gegenstand der Erfahrung. In der Tat ist ein „Ich“ oder ein „transzendentes Bewusstsein“ nicht „der Ausgangspunkt der Erfassung oder gar der Produzent von Wesenheiten“, sondern „in jedem Sinne des Wortes noch ein Gegenstand“. (Vgl. II, S. 95, 386) Deswegen hat das Apriori als solches nach Schelers Ansicht für sich genommen mit dem „Ich“ oder „Subjekt“ nichts zu tun.<sup>167</sup> In diesem Sinne ist Kants „Kopernikanische Wendung“ für Scheler von Grund auf irrig. (Vgl. II, S. 92) Kant fragt: „Was kann gegeben werden?“ und impliziert, wie Alfred Schütz klar formulierte, „dass jenseits der sinnlichen Funktion unsere Erfahrung nichts gegeben sein kann. In seiner theoretischen Philosophie leitet er [Kant – W. Z.] fälschlicherweise das Apriori aus der Urteilsfunktion ab, statt es vom Inhalt der Anschauung abzuleiten, auf dem alles Urteilen gegründet ist. Er kann nicht zeigen, wie das Apriori des Verstandes – wenn ein solches Apriori, wie er annimmt, überhaupt existiert – je entdeckt und gewusst werden kann, ob durch ein apriorisches oder durch ein induktives Wissen.“<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> Vgl. Hua XXVII, S. 233.

<sup>167</sup> Wie auch Heidegger betont, hat die Phänomenologie im Gegensatz zu Kant gezeigt, „dass das Apriori nicht auf die Subjektivität beschränkt ist, ja dass es überhaupt primär zunächst mit der Subjektivität nichts zu tun hat“. (Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, a. a. O., S. 101)

<sup>168</sup> Alfred Schutz, „Max Scheler’s Epistemology und Ethics“, in: ders. *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy, Phaenomenologica 22*, ed. by I. Schutz, The Hague 1975, pp. 145-178,

Im Gegensatz dazu will Scheler nicht mehr danach fragen, wie etwas gegeben *sein kann*, sondern danach, was gegeben *ist*: „In der schlichten Frage, was gegeben sei (in einem Akte), hat man aber allein auf dies *Was* hinzusehen.“ (II, S. 74) Deswegen kann man sagen, der Brennpunkt seiner Aufmerksamkeit in der Philosophie Schelers ist das, was „»selbst« im Erleben und Anschauen *da ist*“. (Ebd.; auch vgl. X, S. 380f.) Nach der Meinung von Manfred S. Frings lässt der Ausdruck „*selber da*“ hier gerade die ontologische Faktizität des „*Da-seins*“ bei Heidegger voraus ahnen.<sup>169</sup>

Grundsätzlich gesagt ist der Gegensatz „formal - material“ für Scheler nur relativ bzw. funktionell, hingegen ist der Gegensatz „a priori – a posteriori“ absolut, damit kann man nie diese zwei Gegensätze gleichsetzen.<sup>170</sup> Daher betont Scheler mit Recht: „Die Identifizierung des »Apriorischen« mit dem »Formalen« ist ein *Grundirrtum* der kantischen Lehre. Er liegt auch dem ethischen »Formalismus« mit zugrunde, ja dem »formalen Idealismus«<sup>171</sup> – wie Kant selbst seine Lehre nennt – überhaupt.“ (II, S. 73)

Es scheint uns, dass Schelers Auffassung und Erklärung des Apriori die „Kopernikanische Revolution“ Kants verkehrt und Scheler anscheinend die „ptolemäische Konterrevolution“ im Gegensatz zu der „Kopernikanische Revolution“ Kants vollzieht. In der Tat stellte Scheler Kants transzendente-rationale Lehre von den synthetischen Kategorialfunktionen, die sich aus der „Kopernikanische Revolution“ ableitet, in Frage. Trotzdem will Scheler nicht die vor-kantische oder

---

hier p. 158. Zitiert nach der deutschen Übersetzung: „Max Schelers Erkenntnistheorie und Ethik“, in: *Philosophisch-Phänomenologische Schriften 2. Studien zu Scheler, James und Sartre. Alfred Schütz Werkausgabe Band III.2*, Hrsg. von Hansfried Kellner & Joachim Renn, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH 2005, SS. 179-221, hier S. 214f.

<sup>169</sup> Vgl. Manfred S. Frings, *The Mind of Max Scheler. The first Comprehensive Guide based on the Complete Works*, Marquette University Press 1997, p. 36. „Scheler’s stress lies on what is factually »there« in consciousness, a usage of »there« that foreshadows, to be sure, Heidegger’s ontological facticity of »There-being« or »Da-sein«, articulated some fourteen years later in his *Being and Time*.“

<sup>170</sup> Das bedeutet nicht aber, wie Ron Perrin problematisch in Frage stellt, dass Scheler den traditionellen Gegensatz „formal - material“ beseitigen will. Vgl. Ron Perrin, *Max Scheler’s Concept of the Person: an Ethics of Humanism*, New York 1991, S. 61f.

<sup>171</sup> Was den „formalen Idealismus“ bei Kant betrifft, Vgl. Kant, KrV, B 519, Anm.

Kants vorkritische Position rückwirkend verteidigen und er will auch nicht die von Kant nicht geschätzte Seite in Kants Dualismus – z. B. „a priori/a posteriori“, „formal/material“ usw. – einfach betonen. Er will tatsächlich diesen metaphysischen Dualismus selbst bei Kant in Frage stellen. Seiner Endzweck der phänomenologischen Philosophie ist, die unkritische Voraussetzung der kritischen Philosophie Kants aufzudecken.<sup>172</sup>

Man kann wahrscheinlich sagen, dass Scheler mit Husserl in der Kritik an Kant bezüglich der Lehre des Apriori ungefähr übereinstimmt. Beispielsweise behaupten Scheler und Husserl beide, 1) ein gegenständliches Apriori als idealer Gegenstand; 2) die Wesensschau oder Ideation als genuine Methode der Erfassung des Apriori; 3) den Unterschied zwischen dem materialen Apriori und dem formalen Apriori. Aber in jedem dieser drei Punkte hat Scheler eigentlich schon Husserls Ansicht kritisiert oder vertieft. In den nächsten zwei Abschnitten und in Abschnitt 2.4.2 werden wir uns damit beschäftigen.

### 2.3.3 Die Bolzano'sche Wendung bei Husserl und die Seinsart des idealen Gegenstandes

Wie wir schon besprochen haben, bezeichnete Husserl im Gegensatz zu „formal a priori“ bei Kant das Apriori als idealen Gegenstand. Scheler stimmte mit Husserl in diesem Punkt überein, und nannte auch das Apriori „*ideale* Bedeutungseinheit und Satz“.

In der Tat kann man die Entdeckung des idealen Gegenstandes mit der berechtigten Aufnahme der Intentionalität meiner Meinung nach als zwei Ursprünge der

---

<sup>172</sup> Vgl. Philip Blosser, *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, a. a. O., S. 42-44.

Hans Rainer Sepp betont ganz richtig: „Philosophiegeschichtlich gesehen betritt Scheler mit dieser Auffassung Neuland: Objektivierung wie auch Subjektivierung der apriorischen Gehalte – und damit die Position von Realismus und Bewusstseinsidealismus – werden in gleicher Weise zurückgewiesen.“ (Hans Rainer Sepp, „Max Scheler: die phänomenologische Reduktion“, in: R. Kühn & M. Staudigl (Hrsg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH 2003, S. 243-248, hier S. 247)

Phänomenologie Husserls ansehen. Während der Begriff der Intentionalität von seinem Lehrer Franz Brentano im Allgemeinen kommt, ist die Entdeckung des idealen Gegenstandes wahrscheinlich vor allem mit dem Name Bernard Bolzano<sup>173</sup> verbunden. Der Einfluss Bolzanos auf die Entwicklung des frühen Gedankens bei Husserl ist so wichtig, dass man nun mit Recht über eine Bolzano'sche Wendung bei Husserl reden kann.<sup>174</sup> Was bedeutet aber eigentlich diese sogenannte Bolzano'sche Wendung bei Husserl?

In der 1891 veröffentlichten *Philosophie der Arithmetik* spielt einerseits der Intentionalitätsbegriff keine Rolle. Andererseits kann man einen Psychologismus finden, wie Gottlob Frege 1894 kritisch rezensierte. Nach Meinung von Karl Schuhmann hatte Husserl bis 1893 den Begriff der Intentionalität von Brentano unbesehen angenommen. Im Jahre 1894 war er durch das Buch *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* von Kasimir Twardowski der Lehre Bolzanos, besonders des Begriffes der „gegenstandslosen Vorstellung“ sowie der „Vorstellung an sich“ und der „Sätze an sich“ usw., begegnet. Karl Schuhmann behauptet: „Husserls spätere Theorie von Noesis und Noema ist keine interne Weiterentwicklung seines ursprünglichen Intentionalitätsbegriffs, sondern verdankt sich anderweitigen Problemen und Einflüssen.“<sup>175</sup> Diese sogenannten „anderweitigen Probleme und

---

<sup>173</sup> Bernard Bolzano (1781–1848) war großer Logiker und fruchtbarer Mathematiker, sein Hauptwerk ist *Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik, mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*, Sulzbach 1837. Die neue kritische Ausgabe in: *Bernard Bolzano-Gesamtausgabe, Bd. I, 11-14*, Hrsg. von Jan Berg, Stuttgart: 1985-2000.

Michael Dummett nennt B. Bolzano den „great-grandfather“ (Urgroßvater) von der analytischen Philosophie. Im Rahmen dieser Arbeit können wir ihn vielleicht „Großvater (mütterlicherseits)“ der Phänomenologie nennen, wenn man Franz Brentano als „Großvater (väterlicherseits)“ der Phänomenologie bezeichnen kann. (Vgl. Michael Dummett, *Origins of Analytic Philosophy*, London 1993, p. 171; Michael Dummett, „Preface“, in: Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, trans. by J. N. Findlay, edited and abridged with a new Introduction by Dermot Moran, Routledge 2001, p. xxii)

<sup>174</sup> Vgl. Jocelyn Benoist, „Husserl and Bolzano“, in: Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *Phenomenology World-Wide*, Dordrecht: Kluwer 2003, p. 98-100.

<sup>175</sup> Karl Schuhmann, „Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl“, in: ders., *Selected papers on phenomenology*, edited by Cees Leijenhorst & Piet Steenbakkers, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2004, S. 120. (Der Artikel war ursprünglich publiziert in

Einflüsse“ neben Brentano bedeuten gerade, dass Husserl die „entscheidenden Anstöße von Bolzano“ empfangen haben.<sup>176</sup> Deswegen kann man sagen, dass sich Husserl grundsätzlich durch die Bolzano'sche Wendung vom Brentano'schen Psychologismus weit entfernt. In diesem Sinne kann man Husserls Phänomenologie wahrscheinlich als einen Kompromiss zwischen der Brentano'schen deskriptiven Psychologie und der Bolzano'schen reinen Logik verstehen.<sup>177</sup>

---

*Phänomenologische Forschungen 24/25: Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie*, Freiburg/ München: Karl Alber 1991, S. 46–75)

<sup>176</sup> Vgl. Hua XVIII, A 227/B 227. Husserl hat Bolzanos Einfluss auf ihn konzentrierter bemerkt, vgl. Husserl, „Besprechung von *M. Palágyi, Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik, Leipzig 1902*“ (1903), in: Hua XXII, S. 152-161; Husserl, „Entwurf einer Vorrede zur zweiten Auflage der *Logischen Untersuchung*“ (Sep. 1913), in: Hua XX/1, S. 272-329, besonders S. 298, 308ff.

Neben Bolzano hat Lotze auch Einfluss auf Husserl ausgeübt. Husserl sagte: „Was speziell meine Begriffe von den »idealen« Bedeutungen, den idealen Vorstellungs- und Urteilsinhalten anbelangt, so kommen sie, wie schon der Ausdruck »ideal« besagt, gar nicht ursprünglich aus Bolzanos, sondern aus Lotzes Logik. Besonders dessen um die Interpretation der Platonischen Ideenlehre sich gruppierende Gedankenreihen haben auf mich tief eingewirkt.“ (Hua XXII, S. 156)

<sup>177</sup> Vgl. Jocelyn Benoist, „Husserl and Bolzano, a. a. O., p. 98. Es ist nebenbei zu erwähnen, dass diese Bolzano'sche Wendung bei Husserl betont wird, so dass der Streit, z. B. zwischen D. Føllesdal und J. N. Mohanty, über das Verhältnis zwischen G. Frege und Husserl hinsichtlich der Entfernung des in früherer Periode vertretenen Psychologismus beim späten Husserl schweigen kann. (Vgl. Dagfinn Føllesdal, „Husserl's Notion of Noema“, In: Hubert L. Dreyfus (ed.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, In collaboration with Harrison Hall. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1982. Reprinted from *The Journal of Philosophy*, 1969. Und vgl. J. N. Mohanty, „Husserl and Frege: A New Look at Their Relationship“, in: ders. (ed.), *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*. The Hague 1977)

Nach Meinung von J. Benoist ist Husserls Vorlesung von 1896 nicht der Entwurf von *Prolegomena zur reinen Logik* (Hua XVIII, LU Bd. I), sondern ein Überblick der *Wissenschaftslehre* Bolzanos. (Vgl. J. Benoist, „Book Review: *Edmund Husserl, Logik. Vorlesung 1896* (hg. von Elisabeth Schuhmann, Dordrecht/Boston/London 2001, Husserliana Materialienbände, Bd. I)“, in: *Husserl Studies*: 19: p. 237–242, 2003)

Was das Verhältnis zwischen Husserl und Bolzano betrifft, vgl. J. Benoist, *L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris 1999; Christian Beyer, *Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre*, *Phaenomenologica 139*, Dordrecht/Boston/London 1996; Jan Sebestik, „Husserl Reader of Bolzano“, in: Denis Fisette(ed.), *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, Kluwer 2003, pp. 59-81.

Karl Schuhmann hat das von Kasimir Twardowski aufgeworfene Problem über das Verhältnis des Bewußtseins zu seinen Inhalten als „Bolzano-Brentano-Problem“ bezeichnet, das sich am sinnfälligsten in der von Husserl gegebenen Fassung darstellen lässt: „Jede Vorstellung hat einen Gegenstand (denn sie stellt *etwas* vor) – nicht jede Vorstellung hat einen Gegenstand (denn nicht jeder Vorstellung entspricht etwas *in der Wirklichkeit*)“.<sup>178</sup> Freilich kommt letztere Auffassung aus der Lehre der „gegenstandslosen Vorstellungen“ Bolzanos. Daher kann man wahrscheinlich sagen, dass Husserl Bolzanos Auffassung des idealen Gegenstandes übernimmt, wie er betont, „Die Antipsychologen blickten vorzugsweise auf die idealen Gesetz hin, [...] die Psychologen auf die methodologischen Regeln.“<sup>179</sup> und „Das Apriori geht an sich betrachtet allem Empirischen, Psychologischen vorher, es ist von aller Psychologie u. Empirie independent.“<sup>180</sup> Das bedeutet, dass die spätere Theorie der Intentionalität von Noesis und Noema bei Husserl die Lösung des „Bolzano-Brentano-Problems“ darstellt. In der Tat hat Husserl schon den „intentionalen Gegenstand“ (*noema*) mit Bolzanos „Vorstellung an sich“ und „Satz an sich“ gleichgesetzt.<sup>181</sup> Aber das bedeutet auch zugleich, dass „entscheidende Anstöße von Bolzano“ bei Husserl von Anfang an nicht vorbehaltlos sind.<sup>182</sup>

---

<sup>178</sup> Karl Schuhmann, „Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl“, a. a. O., S. 121; Vgl. auch Hua XXII, S. 420.

<sup>179</sup> Hua XVIII, A 164/B 164.

<sup>180</sup> Husserl, „ein Brief an Brentano (27. 03. 1905)“, in: *Husserliana, Dokumente Bd. III, Briefwechsel, Bd.1. Die Brentanoschule*, Hrsg. von Elisabeth Schuhmann & Karl Schuhmann, Dordrecht/Boston/London 1994, S. 38.

<sup>181</sup> Vgl. Hua XXVI, S. 156.

<sup>182</sup> Husserl schrieb am 27. 03. 1905 in einem Brief an Brentano: „Diese Conceptionen Bolzanos [„Vorstellungen u. Sätze an sich“ – W. Z.] haben auf mich stark gewirkt, [...] Indessen als »Lehrer« und »Führer« kann ich Bolzano hinsichtlich dessen, was ich in meinen *Logischen Untersuchungen* dargestellt habe, doch nicht nennen“. (*Husserliana, Dokumente Bd. III, Briefwechsel, Bd.1. Die Brentanoschule*, a. a. O. S.39) In *Ideen I* gab Husserl uns eine klarere Erläuterung, „dass Bolzano über den eigentlichen Sinn seiner bahnbrechenden Konzeption nicht zur Klarheit gekommen ist. [...] Er hatte ihn im Auge, genau so wie der Arithmetiker die Zahl im Auge hat – auf Zahlenoperationen eingestellt, aber nicht auf phänomenologische Probleme der Beziehung von Zahl und Zahlbewusstsein. Die

Obwohl die echte Quelle des materialen Apriori Husserls zugleich die Lehre des synthetischen Apriori bei Bolzano ist, wie J. Benoist sehr eindringlich betont,<sup>183</sup> stimmt Husserl mit Bolzano darin nicht überein. In der Tat hat Husserl schon sowohl die Modalität der Idealität von Bolzano als auch von Lotze abgelehnt. Erstere vermute nur eine Irrealität und eine logisch Identität von dem idealen Gegenstand, z. B. Vorstellungen an sich und Sätze an sich haben kein Dasein; Letztere kommt aus der Interpretation der Platonischen Ideenlehre von Lotze und sie gibt der Idealität mehr ontologische Bedeutung.<sup>184</sup> Deswegen bedeutet das Apriori als ein in Ideation erfasste idealer Gegenstand immer für Husserl weder reales Dasein noch einen „Ideenhimmel“ in Platons Sinn. Husserl hat ständig die Kritik eines Platonischen Realismus in seinen Werke abzuweisen versucht. Er präziserte: „Abgesehen sei hier von jener, leider sehr häufigen Sorte flüchtiger Leser, die dem Autor ihre eigenen, ihm ganz fremden Begriffe unterlegen und es dann nicht eben schwer haben, aus seinen Darstellungen Absurditäten herauszulesen.“<sup>185</sup>

Wenn Husserl Schelers Vorwurf gegen ihn kennen könnte, würde Scheler zweifellos als „flüchtiger Leser“ von Husserl angesehen werden. In den ersten fünf Jahren nach dem Erscheinen der *Logischen Untersuchungen* hat Scheler schon das Verhältnis zwischen Bolzano und Husserl verfolgt. (Vgl. XIV, S. 138-156)<sup>186</sup> Wie er

---

Phänomenologie war hier in der logischen Sphäre, wie überhaupt, dem großen Logiker etwas *völlig Fremdes*.“ (Hua III/1, S. 218f., Anm.1) Kürzer gesagt erforschte Bolzano nur das *noema* in Husserls Sinne, aber nicht die Beziehung zwischen *noesis* und *noema*, die zum phänomenologischen Grundthema gehört. Deswegen „fehlte jeder Ansatz einer Erörterung über das Verhältnis formal-ontologischer und formaler bedeutungstheoretischer Betrachtung“ bei Bolzano. (Vgl. Hua XX/1, S. 298)

<sup>183</sup> Vgl. J. Benoist, *L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick*, a. a. O., S. 98ff., 138ff. Wir werden im Abschnitt 2.4.2 darüber weiter diskutieren.

<sup>184</sup> Vgl. Jocelyn Benoist, „Husserl and Bolzano“, a. a. O., p. 98. Was den Unterschied zwischen Bolzano und Lotze betrifft, vgl. Christian Beyer, *Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre*, a. a. O., S. 131-152.

<sup>185</sup> Hua III/1, S. 47.

<sup>186</sup> Vgl. auch Max Scheler, *Logik I*, hrsg. von Rudolph Berlinger & Wiebke Schrader, Amsterdam 1975. und Jörg Willer, „Der Bezug auf Husserl im Frühwerk Schelers“, in: *Kant-Studien*, 72, S. 175-185, 1981.

später formulierte, entdeckte Husserl gerade den großen Logiker und fruchtbaren Mathematiker B. Bolzano wieder, „der den Urteilsakt und den Satz »An-sich« als ideale Seinseinheit unterschied“. (Vgl. VII, S. 307, 269) Von Anfang bis Ende kritisiert Scheler Husserl in diesem Punkt immer aufgrund des engeren Verfolgens des Verhältnis zwischen Bolzano und Husserl. Z. B. spricht Scheler in der *Logik I* von „Husserls Neoplatonismus“ und im *Formalismus* redete er wieder von dem „falschen Platonismus“. (Vgl. XIV, S. 147; II, S. 456) Ein Jahr vor seinem Tod hat Scheler Husserl wieder mit Bolzano verbunden und ihre Behauptung des Wesens „an sich“ kritisierte. (Vgl. XI, S. 225, 256)

Hier stellt sich die Frage, Was eigentlich Schelers Vorwurf bedeutet oder was Scheler durch diesen Vorwurf äußern will. Dies zu erklären, ist für uns wichtiger, als diesen Vorwurf Schelers zu bewerten.<sup>187</sup>

Das Apriori bedeutet auch für Scheler „ideale Bedeutungseinheit und idealer Satz“, das heißt, für Scheler gibt es auch eine Art von idealem Gegenstand im Unterschied zum realen Gegenstand. Aber es gibt nach Scheler kein Apriori oder Wesen, das vom Akt ontisch unabhängig ist. (Vgl. XI, S. 225f., 120f.) Er sagte: „Wir leugnen aufs Bestimmteste, dass es »ideales Sein« gäbe als selbständige Seinsregion. [...] klar muss wohl sein, dass es kein ideales Sein als besondere *Art des Seins* respektive Daseins gibt, sondern nur »ideales« So-sein, Wesen, d. h. Gegenstände des Wissens und Erkennens (also aktrelatives »Sein«)“. (XI, S. 241) Darin kann man Schelers Unterscheidung von drei Gebieten der Phänomenologie (Sachphänomenologie, Aktphänomenologie und Phänomenologie der Korrelationen<sup>188</sup>) und Betonung dieser

---

<sup>187</sup> In einem bestimmten Sinne kann man sagen, dass Schelers Vorwurf gegen Husserl in diesem Punkt gerecht ist. Denn für Husserl bedeutet der ideale Gegenstand vor allem nicht ontologisches „gegenständliches“ Sein, sondern absolutes Sein logischer Geltung. Daher kann man sagen, „dass es sich dabei nicht um einen ontologischen, sondern einen logisch inspirierten Platonismus handelt“. (Vgl. R. Bernet & Iso Kern & E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, a. a. O., S. 34, Anm.23; Vgl. auch Hua XXII, S. 156f.; Hua IX, S. 23)

<sup>188</sup> Wir folgen W. Henckmann und bezeichnen die Phänomenologie der Wesenszusammenhänge *zwischen Akt- und Sachwesenheiten* (das dritte Gebiet in Schelers Sinne) als „Phänomenologie der Korrelationen“. (Vgl. W. Henckmann, *Max Scheler*, München: C. H. Beck Verlag 1998, S. 44) W. Henckmann nimmt wahrscheinlich Husserls Begriff „Korrelationsapriori“ über, und dazu vgl. den



drei Gebiete wieder finden. (Vgl. II, S. 90)

Scheler hat sogar diese Korrelation zwischen Akt und Gegenstand „höchster Grundsatz der Phänomenologie“ genannt. Er macht klar: „Wir waren ausgegangen von dem höchsten Grundsatz der Phänomenologie: Es bestehe ein Zusammenhang zwischen dem Wesen des Gegenstandes und dem Wesen des intentionalen Erlebnisses.“ (II, S. 270) Deshalb ist das Apriori als idealer Gegenstand (*noema*) **aktrelatives** Sein und immer in der Wesenschau als Akt vom Geistes (*noesis*) selbst gegeben.<sup>189</sup> Nun zu *noesis*.

#### 2.3.4 Wird die Konsequenz eines rein phänomenologischen Vorgehens unterbrochen?

Als Scheler im Jahre 1901 nach seiner eigenen Schilderung in einer Gesellschaft, die H. Vaihinger in Halle den Mitarbeitern der »Kantstudien« gegeben hatte, Husserl persönlich kennen lernte, „entspann sich ein philosophisches Gespräch, das den Begriff der Anschauung und Wahrnehmung betraf“. Damals war Scheler unbefriedigt von der kantischen Philosophie, war zur Überzeugung gekommen, „dass der Gehalt des unserer Anschauung Gegebenen ursprünglich weit reicher sei als das, was durch sinnliche Bestände, ihre genetischen Derivate und logische Einheitsformen an diesem Gehalt deckbar sei“. Husserl bemerkte sofort, dass auch er in den *Logischen Untersuchung* „eine *analoge* Erweiterung des Anschauungsbegriffes auf die sogenannte »kategoriale Anschauung« vorgenommen habe. Von diesem Augenblick an rührte die geistige Verbindung her, die in Zukunft zwischen Husserl und dem Verfasser [Scheler – W. Z.] bestand und für den Verfasser so ungemein fruchtbar geworden ist.“ (Vgl. VII, S. 308; I, S. 201)<sup>190</sup>

---

Abschnitt 3.4.2.

<sup>189</sup> In der Tat hat Scheler in einer Fußnote in *Formalismus* auch nebenbei erwähnt: „Ebenso, wie auch nach E. Husserl »Noema« und »Noesis« in ihrer qualitativen Artung überhaupt sich gegenseitig bedingen“. (II, S. 408, Anm.1)

<sup>190</sup> In der Regel datiert die Sekundärliteratur 1901 nach Schelers hier genannter Schilderung bezüglich des Datums seiner ersten persönlichen Begegnung mit Husserl. z. B. vgl. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls, Husserliana-Dokumente Bd.1*, Hrsg. von K. Schumann, Den Haag 1977,

In dieser Schilderung sind zwei Punkte festzustellen: 1) Scheler stimmt anfangs durchaus in der Erweiterung des Anschauungsbegriffes mit Husserl überein; 2) Bevor Scheler Husserl persönlich kennen lernte, hatte er schon selbstständig den Anschauungsbegriff erweitert.<sup>191</sup> Wahrscheinlich kann man sagen, dass Scheler nicht bei Husserl die „kategoriale Anschauung“ lernte, sondern Husserls „kategoriale Anschauung“ bei Scheler großen Widerhall fand.

Wie Husserl hat Scheler auch die Wesensschau bzw. eine Art der besonderen kategorialen Anschauung als Methode der Erfassung des Apriori angesehen. Aber Scheler kann die ganze Lehre der kategorialen Anschauung bei Husserl, insbesondere das Fundierungsverhältnis zwischen der sinnlichen Anschauung und der kategorialen Anschauung nicht akzeptieren. Während die sinnliche Anschauung für Husserl der „fundierende“ oder unfundierte Akt ist, ist die kategoriale Anschauung „fundiert“. Scheler behauptet: „Was ich dagegen einzuwenden habe, ist zweierlei: Dass erstens die Konsequenz eines rein phänomenologischen Vorgehens hier plötzlich unterbrochen wird, einmal indem ungeprüft der Begriff der »sinnlichen« Anschauung eingeführt wird, sodann indem objektive Voraussetzungen der »Wahrnehmung« kategorialer Anschauungsgegenstände mit dem in der Wahrnehmung »Selbstgegebenen« identifiziert werden, und damit die phänomenologische Reduktion nicht reinlich durchgeführt wird. Dies mag auch der Grund dafür sein, dass nun zweitens ein ganzes Heer zweifelloser Tatsachen verborgen bleibt, die für das gerade Gegenteil dieser Ansicht sprechen, dafür nämlich, dass es die Gehalte kategorialer Anschauung seien, welche die Gehalte sinnlicher Anschauung »fundieren.«“ (X, S. 449)

Durch diese zwei Einwände stellt Scheler deutlich das eigene Verständnis für die Phänomenologie und die phänomenologische Reduktion im Unterschied zu Husserl

---

S. 62. Aber nach der Überprüfung von W. Henckmann hat das Treffen im Jahr 1902 stattgefunden. (Vgl. W. Henckmann, *Max Scheler*, a. a. O., S. 242, Anm. II.3)

<sup>191</sup> Vgl. auch Moritz Geigers Erinnerung an Scheler, „Zu Max Schelers Tode“, in: *Vossische Zeitung*, Juni 1, 1928; auch vgl. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement, A Historical Introduction, Phaenomenologica 5/6*, The Hague<sup>3</sup>1981, p. 274f.

dar.<sup>192</sup> Für Scheler bedeutet das Wort „Phänomenologie“, „dass es sich bei der Aufsuchung der in der Welt realisierten Wesenheiten (*essentiae*) vor allem um unmittelbar anschaulichen *Aufweis* handeln soll“. (VII, S. 307) Daher ist die Phänomenologie nach Scheler nicht „Methode“, sondern „*Einstellung*“. Für Scheler ist Methode „ein zielbestimmtes *Denkverfahren über* Tatsachen, z. B. Induktion, Deduktion.“ Im Gegensatz dazu ist Phänomenologie nach Scheler an erster Stelle „weder der Name für eine neue Wissenschaft noch ein Ersatzwort für Philosophie, sondern der Name für eine Einstellung des geistigen Schauens, in der man etwas zu er-schauen oder zu er-leben bekommt, was ohne sie verborgen bleibt“. Dementsprechend kann das Apriori nicht *bewiesen*, sondern nur *aufwiesen* werden. (Vgl. X, 380f.; II, 69)<sup>193</sup> Wie Eberhard Avé-Lallemant sehr klar formulierte, ist Phänomenologie für Scheler vor allem „die Vorgehensweise, welche den vollen anschaulichen Gehalt aller Aktkorrelate (Phänomene als »reine Tatsachen«)

---

<sup>192</sup> Im Allgemein gibt es die Ansicht, dass Scheler von Husserl nur das Programm der Wesensschau (eidetische Reduktion) übernommen, aber die transzendente Reduktion abgelehnt hätte. Dies ist aber eine „unzulässige Vereinfachung“, worauf H. Spiegelberg und L. Landgrebe schon hingewiesen haben. (Vgl. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement, A Historical Introduction, Phaenomenologica* 5/6, a. a. O., p. 283f.; Ludwig Landgrebe, „Geschichtsphilosophische Perspektiven bei Scheler und Husserl“, in: P. Good (Hg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, a. a. O., S. 79-90, hier, S. 79)

Was die tieferen Forschungen über die phänomenologische Reduktion bei Scheler und das Verhältnis zwischen Husserl und Scheler bezüglich dieser Lehre betrifft, vgl. Eberhard Avé-Lallemant, „Die Phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers“, in: P. Good (Hg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, a. a. O., S. 159-178; Hans Rainer Sepp, „Max Scheler: die phänomenologische Reduktion“, a. a. O., S. 243-248; Michael Gabel, *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler. Untersuchungen zum Verständnis der Intentionalität in Max Scheler „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“*, Leipzig: St. Benno 1991, S. 67-75.

<sup>193</sup> Es ist auch besonders zu erwähnen, dass dieser Aufweis „jedoch nicht als ein einfaches Öffnen des geistigen Auges zu verstehen ist, das dann unfehlbar die Sache selbst intuitiv erfasst, sondern als ein diffiziles Stück phänomenologischer Analyse“, wie W. Henckmann im Gegensatz zu M. S. Frings behauptet. (Vgl. M. S. Frings, „Max Scheler. Drang und Geist“, in: J. Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, Bd. 2*, Göttingen 1973, S. 9-42, hier S. 11; W. Henckmann, „Schelers Lehre vom Apriori“, a. a. O., S. 132. Vgl. auch, Gerhard Ehrl, *Schelers Wertphilosophie im Kontext seines offenen Systems*, Neuried: Ars Una 2001, S. 48f.)

zugänglich machen soll. Es geht um »phänomenologische Erfahrung«, die wieder gebunden ist an die »phänomenologische Einstellung«, deren Voraussetzung der Vollzug der »phänomenologischen Reduktion« ist.<sup>194</sup> Das heißt, dass die phänomenologische Erfahrung, in der das Apriori anschaulich gegeben wird, die phänomenologische Reduktion voraussetzt. Weil die phänomenologische Reduktion bei Husserl nach Schelers Meinung „nicht reinlich“ durchgeführt wird, ist die phänomenologische Erfahrung (kategoriale Anschauung) bei Husserl problematisch, genauer gesagt ist das Verhältnis zwischen der kategorialen Anschauung und der sinnlichen Anschauung problematisch. Aus diesem Grund meinte Scheler, dass sowohl die Lehre von den „Gestaltqualitäten“ oder die Lehre von Carl Stumpf als auch Husserls Lehre von der kategorialen Anschauung an dem Grundirrtum der sensualistischen Erkenntnislehre teilhaben. Dieser Grundirrtum „scheint uns nicht allein gelegen in der radikalen sensualistischen These, es lasse sich der gesamte Gehalt der Anschauung durch sinnliches Material oder durch irgendwelche Umformung solchen Materials durch die seelische Entwicklung decken, sondern vielmehr in der Voraussetzung, es seien sinnliche Gehalte *fundierend* für alle übrigen Gehalte der Anschauung.“ (X, S. 448)

Im Gegensatz zu Husserl betont Scheler also, dass die Gehalte kategorialer Anschauung die Gehalte sinnlicher Anschauung fundieren. Die phänomenologische Anschauung ist *reine* Anschauung, „in der die sinnlichen Funktionen keine (intentionale) Rolle mehr spielen“, und die phänomenologische Tatsache ist *reine* Tatsache, die von den sinnlichen Funktionen völlig unabhängig ist. (Vgl. X, S. 443)<sup>195</sup> Meiner Meinung nach ist eine solche Behauptung Schelers, dass die Gehalte kategorialer Anschauung die Gehalte sinnlicher Anschauung fundieren, mit seiner Lehre des Apriori ganz und gar vereinbar. Die Gehalte kategorialer Anschauung (bzw.

---

<sup>194</sup> Eberhard Avé-Lallemant, „Schelers Phänomenbegriff und die Idee der phänomenologischen Erfahrung“, in: *Phänomenologische Forschungen* 9 (1980), S. 90-123, hier S. 93.

<sup>195</sup> Das bedeutet aber, dass die kategoriale Anschauung sowie das apriori Gegebene nicht von Erfahrung und Anschauung der Gegenstände überhaupt, sondern nur von der Quantität der Erfahrung unabhängig sind. (Vgl. V, S. 197, Anm. 1; IX, S. 79; X, S. 447)

materiales Apriori bei Scheler oder die Struktur der Erfahrung als Form a priori in Kants Sinn) „geht allem sinnlichen Gehalte vorher, beschränkt und begrenzt a priori die Möglichkeit, in der sinnliche Tatsachen uns gegeben sein können“. (X, S. 449f.) Schließlich und endlich hält Scheler an dem Prinzip der *Selbstgegebenheit* oder der *absoluten Evidenz* fest. (Vgl. II, S. 87) Später werden wir sehen, dass Schelers Endzweck darin besteht, die primäre Stelle der kategorialen Anschauung und ihrer Gehalte (materiales Apriori), sowie der sittlichen Einsicht und ihrer Korrelate (materiale Werte) und zuletzt der phänomenologisch materialen Wertethik zu gewinnen.

Es wird als phänomenologisch wichtige Einsicht angesehen, den Gegensatz „a priori – a posteriori“ mit dem Gegensatz „formal - material“ nicht zu identifizieren, sondern diese zwei Gegensätze zu unterscheiden. Im Gegensatz zu dem materialen Apriori als Kuriosum bei Kant betonen sowohl Husserl als auch Scheler dieses materiale Apriori als reine Tatsache. Scheler führt klarer weiter aus: „Phänomenologie steht und fällt mit der Behauptung, es *gebe* solche Tatsachen – und *sie* seien es recht eigentlich, die allen anderen Tatsachen, den Tatsachen der natürlichen und der wissenschaftlichen Weltanschauung, zugrunde lägen, und deren Zusammenhänge allen anderen Zusammenhängen zugrunde lägen.“ (X, S. 448) Dieser doppelten Behauptung kann aufgrund der ursprünglichen Bedeutung des Apriori die Behauptung, *es gebe ein materiales Apriori*, angegliedert werden. Aber diese phänomenologische Behauptung wird zu einer Frage „*Gibt es ein materiales Apriori?*“ bei den Opponenten der Phänomenologie, vor allem bei Moritz Schlick. Im folgenden werden wir diesen Streit erklären.

#### **2.4 Exkurs: „Gibt es ein materiales Apriori?“**

Für die Phänomenologen gibt es nicht nur ein materiales Apriori, sondern auch „überall dort materiale Aprioritäten“, „wo sich Geist in irgendeiner seiner Aktarten

aktuiert.<sup>196</sup> Aber für ihre Opponenten, z. B. Moritz Schlick, ist ein materiales Apriori unmöglich, sie sprechen immer von dem Irrtum, „der von den Verfechtern des materialen Apriori begangen wird“.<sup>197</sup> Diese zwei verschiedenen Positionen stoßen sich von Anfang an ab, so dass es nicht möglich scheint, sie zueinander zu vermitteln. Mit den Worten von E. Tugendhat ist dies ein Streit auf Leben und Tod und nur eine Position kann nur weiter überleben.<sup>198</sup> Deswegen muss man eine Position alternativ einnehmen. Hier werden wir zunächst Schlicks Kritik an Husserl und Scheler kurz umreißen, und dann versuchen wir, für Phänomenologie einzutreten.

#### 2.4.1 Es gibt kein materiales Apriori: M. Schlicks Kritik an Husserl und Scheler

Wir müssen hier den Streit zwischen Schlick und der Phänomenologie (vor allem bei Husserl und bei Scheler) aufgrund unseres Themas nicht detaillieren.<sup>199</sup> Bezüglich

---

<sup>196</sup> W. Henckmann, *Max Scheler*, a. a. O., S. 78.

<sup>197</sup> Vgl. Schlick, „Gibt es ein materiales Apriori?“, in: Schlick, *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Wien 1938, Nachdruck: Hildesheim 1969, S. 20-30. hier S. 29. (Zuerst erschienen in: *Wissenschaftlicher Jahresbericht der Philosophischen Gesellschaft an der Uni. zu Wien für das Vereinsjahr 1930/31*)

<sup>198</sup> Vgl. Ernst Tugendhat, „Phenomenology and Linguistic Analysis“, in: *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. IV, ed. by R. Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, London & New York: Routledge 2005, pp. 49-70, hier p. 49.

<sup>199</sup> Als Schlick im Jahre 1918 sein philosophisches Hauptwerk *Allgemeine Erkenntnislehre* veröffentlichte, kritisierte er Husserl. Im Jahre 1921 veröffentlichte Husserl die zweite Auflage des zweiten Teils des zweiten Bandes der *Logischen Untersuchungen*. Im Vorwort des Buches führte Husserl ein Gegenschlag: „Ich muss noch ausdrücklich bemerken, dass es sich bei M. Schlick nicht bloß um irrelevante Entgleisungen handelt, sondern um sinnverkehrende Unterschiebungen, auf die seine ganze Kritik aufgebaut ist.“ (Hua XIX/2, B2 VI f.) Im Jahre 1925 veröffentlichte Schlick die zweite Auflage des Buches *Allgemeine Erkenntnislehre*. Er achtete auf den Gegenschlag von Husserl. Er hat alle irgendwie entbehrlichen polemischen Ausführungen aus dem Buch entfernt. Aber im Jahre 1930/31 veröffentlichte Schlick den Aufsatz „Gibt es ein materiales Apriori?“. Er kritisierte wieder Husserls Phänomenologie, natürlich auch oder hauptsächlich Max Schelers Phänomenologie.

Was die Forschungen des Vergleichs von Schlick mit der Phänomenologie angeht, vgl. z. B. M. M. Van De Pitte, „Schlick’s Critique of Phenomenological Propositions“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 45, No. 2, (1984), pp. 195-225; Jim Shelton, „Schlick and Husserl on the Foundations of Phenomenology“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 48, No. 3, (1988), pp. 557-561; Philip Blosser, „The A Priori in Phenomenology and the Legacy of Logical

unseres Themas hat Schlicks Kritik an Husserl und Scheler meiner Meinung nach zwei grundsätzliche Seiten. Es geht erstens um die Intuition und Wesensschau bzw. Ideation, und zweitens um ein materiales Apriori.

Schlick hat schon das *Erkennen* vom *Kennen* klar unterschieden. Der Gegensatz von *Kennen* und *Erkennen* deckt sich mit dem Gegensatz des Nichtmittelbaren und des Mittelbaren. Nach Schlick bedeutet „etwas kennen“ wesentlich etwas ganz anderes als „etwas erkennen“: „kennen“ kann man etwas nur durch Erleben und das ist stets qualitativ, das sich nicht mitteilen, sondern nur im Erlebnis unmittelbar aufzeigen lässt. Dagegen ist „erkennen“ immer objektiv und mittelbar, „etwas erkennen“ bedeutet, etwas drückt sich in einem Urteil oder Satz aus.<sup>200</sup> Damit ist nach Schlick der große Fehler aufgedeckt, den die Intuitionsphilosophen z. B. Husserl begehen: „Sie verwechseln *Kennen* mit *Erkennen*. [...] *Kennen* und *Erkennen* sind so grundverschiedene Begriffe, dass selbst die Umgangssprache dafür verschiedene Worte hat; und doch werden sie von der Mehrzahl der Philosophen hoffnungslos miteinander verwechselt. Der rühmlichen Ausnahmen sind nicht allzu viele. Der Irrtum ist zahlreichen Metaphysikern verhängnisvoll geworden.“<sup>201</sup> Das heißt, alle metaphysischen Lehren, z. B. Voluntarismus, der Bergsonsche Vitalismus und natürlich auch die Phänomenologie, beruht nach Schlick auf dieser Verwechslung von „*Kennen*“ oder „*Erleben*“ und „*Erkennen*“, wenn diese Lehren das Transzendente, statt das Formale zu erkennen, intuitiv zu erleben versuchen. Deswegen hielt Schlick alle intuitive Metaphysik für Nonsense, d. h. eine widersprechende Wortverbindung.

Schlick hat den Unterschied zwischen der Wissenschaft und der Philosophie sowie der Metaphysik in Bezug auf das Verhältnis am Beispiel des Satzes erklärt. Man kann sagen, durch die Philosophie werden Sätze geklärt, durch die Wissenschaften werden

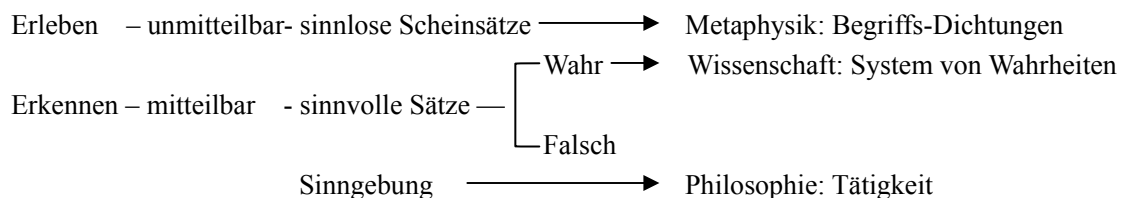
---

Empiricism“, *Philosophy Today*, 34:3 (1990), pp. 195-205.

<sup>200</sup> Vgl. Schlick, „*Erleben, Erkennen, Metaphysik*“ (1926), in: M. Stöltzner und T. Uebel (Hrsg.), *Wiener Kreis*, Hamburg 2006, S. 169-186, hier, S. 171f.

<sup>201</sup> Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin <sup>1</sup>1918, <sup>2</sup>1925, A 68f. (Wir werden mit „A“ die erste Auflage des im Jahre 1918 veröffentlichten Buches bezeichnen, und mit „B“ die zweite Auflage des im Jahre 1925 veröffentlichten Buches bezeichnen.) Bei Schlick ist „*Kennen*“ mit „*Erleben*“ oder „*Erlebnis*“ sinnverwandt.

Sätze verifiziert, aber die Metaphysik hat mit den Sätzen nichts zu schaffen, sondern nur mit dem „Scheinsatz“ zu tun. Wir können den fundamentalen Gedankengang Schlicks durch das folgende Schema zusammenfassen:



Für Schlick ist es sehr wichtig, dass der Unterschied zwischen der Falschheit und der Sinnlosigkeit eines Satzes beachtet wird. Durch diesen Unterschied kann man das Folgende verstehen, „Der Empirist sagt dem Metaphysiker nicht: »Deine Worte behaupten etwas Falsches«, sondern »Deine Worte behaupten überhaupt nichts!« Er widerspricht ihm nicht, sondern er sagt: »Ich verstehe dich nicht.«<sup>202</sup>

Gerade in diesem Sinne gehört Phänomenologie nach Schlick noch zur intuitiven Metaphysik. Obwohl die zentrale Lehre „Ideation“ in Husserls Phänomenologie daher „tatsächlich Richtiges“ enthält, fragte Schlick doch weiter: „Nur ist zur Lösung unseres Problems damit nicht das Geringste geleistet, man hat ihm nur wieder einen neuen Namen gegeben. Wir müssen nämlich weiter fragen: Ist nicht das intentionale Erlebnis als reale psychische Größe von den idealen Gebilden ebenso weit und unüberbrückbar getrennt, wie etwa die Vorstellungen von den Begriffen? Woher weiß ich denn, worauf meine Akte sich richten? Bin ich mit ihnen nicht wieder mitten in der Psychologie, ohne Aussicht, in das Gebiet der Begriffe und der Logik hinüber zu gelangen, wo allein die Strenge und Schärfe herrscht, um deren Möglichkeit wir besorgt waren?“<sup>203</sup>

Das bedeutet, die Ideation oder Wesensschau in der Phänomenologie und sogar die

<sup>202</sup> Schlick, „Positivismus und Realismus“ (1932), in: M. Stöltzner und T. Uebel (Hrsg.), *Wiener Kreis*, a. a. O., S. 222.

<sup>203</sup> Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, A120/B 127.



Anschauung als Prinzip aller Prinzipien werden bei Schlick zum Kennen oder Erleben (nicht zur Erkenntnis), und Phänomenologie wird zur intuitiven Metaphysik (ist weder Wissenschaft noch Philosophie). Deswegen kann man die Unmöglichkeit der Phänomenologie und des Intuitionismus betonen. Wie Julius Kraft als Schüler von Schlick sagte, beruht die phänomenologische Methodik der Wesensanschauung „auf einfachen logischen Fehler“ und hält „diese Fehler auf Grund vielfältiger Selbsttäuschungen für Intuitionen“.<sup>204</sup>

Zugleich kritisierte Schlick ein materiales Apriori in der Phänomenologie, um dieselbe Konklusion zu bekommen. Sowohl die „Wesensschau“ bei Husserl als auch „die phänomenologische Erfahrung“ bei Scheler werden im Gegensatz zur reinen Anschauung Kants von Schlick als „Quelle schlechthin allgemeingültiger Sätze“ angesehen. „Es wäre natürlich völlig unerlaubt“, dass das Apriori von den Phänomenologen als idealer Gegenstand bezeichnet wird. Denn „ein analytischer Satz ist ein solcher, der vermöge seiner bloßen Form wahr ist; wer den Sinn einer Tautologie verstanden hat, hat damit zugleich ihre Wahrheit eingesehen; deshalb ist sie a priori. Bei einem synthetischen Satz aber muss man zuerst den Sinn verstehen, und hinterdrein feststellen, ob er wahr oder falsch ist; deswegen ist er a posteriori.“<sup>205</sup> Schlick hat wieder a priori mit der Form verbunden und im Gegensatz zu Scheler betont, dass die Identifizierung des Apriorischen und Formalen bei Kant nicht „Voraussetzung oder Vorurteil“ ist, sondern „Ergebnis“. In der Tat bedeutet die Form hier für Schlick nur die Form der Sätze. Gerade in diesem Sinne übte Schlick scharfe Kritik an der Kantschen Lehre von den synthetischen Urteilen a priori, auch an der Husserlschen und auch Schelerschen Phänomenologie.

Nach den neueren Entwicklungen der mathematisch-physikalischen Wissenschaften könne es überhaupt keine synthetische Sätze a priori, die nicht als analytische bzw. nur tautologische Sätze a priori seien, geben. Schlick macht klar: „dass alle Aussagen, prinzipiell gesprochen, entweder synthetisch a posteriori oder tautologisch sind;

---

<sup>204</sup> Vgl. Julius Kraft, *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1957, S. 108.

<sup>205</sup> Vgl. Schlick, „Gibt es ein materiales Apriori?“, a. a. O., S. 22.

synthetische Sätze a priori scheinen ihm eine logische Unmöglichkeit zu sein.<sup>206</sup> In demselben Sinne hat Schlick ein materiales Apriori abgelehnt. Für Schlick ist daher ein materiales Apriori wie synthetische Urteile a priori logisch unmöglich. Zugleich hat man nach Schlick auch kein irgendwie besonderes Erkenntnisvermögen, um solche Sätze oder ein solches materiales Apriori (z. B. Wesensschau und die phänomenologische Erfahrung) gewinnen zu können.

Daher hat Schlick die Phänomenologen in ein Dilemma gebracht: Weil es keine synthetische Sätze a priori oder materiale Sätze a priori gibt, sind diejenige Sätze in Wahrheit entweder nicht synthetisch oder nicht a priori.<sup>207</sup> Wenn diejenige Sätze nicht a priori sind, sind alle von den Phänomenologen behauptete Sätze oder Urteilen a posteriori und gibt es natürlich kein Wesen oder materiales Apriori als idealen Gegenstand usw. Wenn die Sätze nicht synthetisch sind, sind diese phänomenologische Sätze oder Urteile aber „rein formal-tautologisch“ und Schlick kann sogar betonen: „Als nichtssagende Formeln enthalten sie keine Erkenntnis und können nicht als Grundlage einer besonderen Wissenschaft dienen. Eine solche Wissenschaft, wie die Phänomenologen sie uns versprochen, existiert ja auch in der Tat nicht.“<sup>208</sup>

Man kann feststellen, dass viele Missverständnisse Schlicks Kritiken an der Phänomenologie überschwemmen, wenn sie nicht sogar im Ganzen ein Missverständnis sind. Wenn wir kleinere Missverständnisse Schlicks außer Acht lassen, besteht der größte und gründlichste Trugschluss in den Kritiken Schlicks an der Phänomenologie meiner Meinung nach darin, dass Schlick alle Probleme auf einen Satz und ihren Wahrheitswert immer voreilig reduzierte, sowohl in der Kritik an der Wesensschau oder Ideation als auch in der Kritik an dem materialen Apriori. Deswegen können seine Kritiken nicht das phänomenologische eigene Problem treffen, so dass man seinen Kritiken sehr einfach widersprechen kann. Z. B. hat Scheler in der Tat schon den Unterschied zwischen dem Intuitionismus und der

---

<sup>206</sup> Ebd. S. 25.

<sup>207</sup> Vgl. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, B 69ff.

<sup>208</sup> Schlick, „Gibt es ein materiales Apriori?“, a. a. O., S. 30.

phänomenologischen Anschauung sehr klar erklärt. (Vgl. XI, S. 23ff.) Scheler macht klar: „Doch ist diese bei Bergson wenig klare Lehre von der Intuition nicht mit der streng und eng begrenzten »Wesensschau« der Phänomenologie zu verwechseln“. (III, S. 327, Anm.1) Beispielsweise bedeutet auch materiales Apriori in der Phänomenologie nicht nur die Sätze a priori, sondern auch vor allem das anschauliche Apriori, das von Schlick tatsächlich übersehen hat. Wie bereits bemerkt, beruht die Phänomenologie auf dem Prinzip der *Selbstgegebenheit* oder der *absoluten Evidenz*, das nach Schlick bei den Phänomenologen „viel mehr psychologistisch“ als bei Kant ist.<sup>209</sup> Daher kann Schlick aber die revolutionäre Bedeutung der Wesensschau und des materialen Apriori sowie der Phänomenologie selbst nicht anerkennen. Vielleicht kann man sagen, dass Schlick eigentlich keinen besonderen Sinn hat, Apriori anschaulich zu erfassen. Husserl hat im Voraus danach gefragt: „Wie könnten wir ihn überzeugen, unter der Voraussetzung, dass er keinen anderen Sinn hätte?“<sup>210</sup>

Wahrscheinlich sollen wir Schlick nicht als bloße Opposition ansehen, sondern als Spiegel. In diesem Spiegel kann die Phänomenologie über sich vielleicht besser und tiefer nachdenken. Wir werden einige Ergebnisse dieser Reflexion zu erklären versuchen.

#### 2.4.2 Synthetisches Apriori und die Funktionalisierung der Wesenseinsicht

Am 25. Dezember 1929 unterhielt Schlick sich mit Wittgenstein, er fragte: „Was kann man einem Philosophen erwidern, der meint, dass die Aussagen der Phänomenologie synthetische Urteile a priori sind?“ Diese Unterhaltung wird mit dem Titel „Anti-Husserl“ protokolliert.<sup>211</sup> In der Tat hat Wittgenstein sowohl Kant und Husserl als auch Schlick in der Unterhaltung an demselben Tag kritisiert. Wir interessieren uns hier vor allem für seine Kritik an Schlick. Er behauptet: „In der Phänomenologie

---

<sup>209</sup> Vgl. Schlick, „Gibt es ein materiales Apriori?“, a. a. O., S. 22.

<sup>210</sup> Hua II, S. 61.

<sup>211</sup> Vgl. L. Wittgenstein, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Hrsg. von Friedrich Waismann, in: *Wittgenstein Schriften*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1967, S. 67f.

handelt es sich immer um die Möglichkeit, d. h. um den Sinn, nicht um Wahrheit und Falschheit.“<sup>212</sup> Das heißt, für Wittgenstein gibt es eine dritte Möglichkeit im Gegensatz zu Schlick, es geht in der Phänomenologie nicht um „sinnlose Scheinsätze“, sondern um „den Sinn“. Natürlich bedeutet es nicht, dass Wittgenstein die Wesensschau und das materiale Apriori sowie Phänomenologie selbst völlig übernehmen kann. Für ihn bedeutet diese dritte Möglichkeit nichts anderes als „Syntax“<sup>213</sup>, die als „apriorisches Wesen und apriorische Wesensstruktur (oder materiales Apriori)“ in der Phänomenologie angesehen wird, und die Apriorität des Wesens und der Wesenszusammenhang bedeutet nicht anderes als Möglichkeit der Schlussfolgerung aufgrund des Gesetzes der Sprache. Trotzdem gibt diese sogenannte Syntax a priori uns doch einen Wendepunkt, über die Lehre des phänomenologischen Apriori weiter nachzudenken.

Hier werden wir wieder auf den „Großvater (mütterlicherseits)“ der Phänomenologie, Bolzano, zurückgreifen. Husserl hat schon in §11-12 III. LU einen wichtigen Unterschied zwischen dem synthetischen Apriori und dem analytischen Apriori festgestellt. Der Grund besteht, weshalb dieser Unterschied sehr wichtig ist, darin, dass einerseits dieser Unterschied mit dem Unterschied zwischen dem materialen Apriori und dem formalen Apriori von Husserl gleichgesetzt wird und die Grundlage für die Lehre der materialen Ontologie und der formalen Ontologie in Husserls Phänomenologie schafft, dass andererseits dieser Unterschied in der analytischen Philosophie diskutiert wird, wie hier bei Schlick und bei Wittgenstein. Es ist vor allem festzustellen, dass die echte Quelle des materialen Apriori Husserls die Lehre des synthetischen Apriori bei Bolzano ist, wie J. Benoist sehr eindringlich betont.<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> Ebd. S. 63.

<sup>213</sup> Ebd. S. 66. Wittgenstein formulierte: „Wenn jemand nie aus seinem Zimmer herauskommt, so weiß er doch, dass der Raum weitergeht, d. h., dass die Möglichkeit besteht, aus dem Zimmer herauszukommen (und wenn es auch diamantene Wände hätte). Das also ist keine Erfahrung. Es ist in der Syntax des Raumes gelegen, a priori.“

<sup>214</sup> Wir verdanken J. Benoist diese sehr wichtige Entdeckung. Vgl. J. Benoist, *L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick*, a. a. O., S. 98ff., 138ff.

Für Bolzano bedeutet das Apriori im Gegensatz zu Kant vor allem „begriffliches Apriori“ und er hat das Verhältnis synthetisches Apriori zu verschiedenen Begriffen überlegt, z. B. gibt es bei ihm ein Apriori der Farbe, usw.<sup>215</sup> Deswegen bedeutet das Apriori bei Husserl vor allem anschauliches Apriori, das in der Wesensschau anschaulich selbst gegeben werden kann. In der Gesamtheit des Apriori unterscheidet Husserl die „sachhaltigen Begriffe“ oder materiales Apriori von den „bloß formalen Begriffen“ oder formales Apriori. „Begriffe wie *Etwas* oder *Eins*, *Gegenstand*, *Beschaffenheit*, *Beziehung*, *Verknüpfung*, *Mehrheit*, *Anzahl*, *Ordnung*, *Ordnungszahl*, *Ganzes*, *Teil*, *Größe* usw. haben einen grundverschiedenen Charakter gegenüber Begriffen wie *Haus*, *Baum*, *Farbe*, *Ton*, *Raum*, *Empfindung*, *Gefühl* usw., welche ihrerseits Sachhaltiges zum Ausdruck bringen. Während jene sich um die leere Idee des Etwas oder Gegenstands überhaupt gruppieren und mit ihm durch die formalen ontologischen Axiome verknüpft sind, ordnen sich die letzteren um verschiedene oberste sachhaltige Gattung (*materiale Kategorien*), in denen *materiale Ontologie* wurzeln.“<sup>216</sup>

Zugleich besteht ein *Satz an sich* nach Bolzano aus den *Vorstellungen an sich*, die als Teile des Satzes an sich angesehen werden. Zur Unterscheidung der analytischen Sätze von den synthetischen Sätzen ist zu überlegen, ob und wie weit der Wahrheitswert eines bestimmten Satzes mit der **Veränderung** seiner Vorstellungsteile einen Kompromiss schließen kann.<sup>217</sup> Obwohl Husserl insofern Bolzano nicht ganz folgt, hat er diese Idee der „Veränderung“ von Bolzano übernommen und er entwickelte eine Lehre der „**Ersetzung**“ oder „**Formalisierung**“ in Bezug auf das Verhältnis zwischen analytisch-apriorischen Sätzen und synthetisch-apriorischen Sätzen. Husserl formulierte klar: „In einem analytischen Satze muss es möglich sein, jede sachhaltige Materie, bei voller Erhaltung der logischen Form des Satzes, durch die leere Form *etwas* zu ersetzen und jede Daseinsetzung durch Übergang in die entsprechende Urteilsform »unbedingter Allgemeinheit« oder Gesetzlichkeit

---

<sup>215</sup> Vgl. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, § 72.

<sup>216</sup> Hua XIX/1, A 246/B<sub>1</sub> 252.

<sup>217</sup> Vgl. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, § 148.

auszuschalten.“<sup>218</sup> Ganz im Unterschied zu Kant bedeutet ein synthetischer Satz *a priori* bei Husserl solchen Satz, der „sachhaltige Begriffe in einer Weise einschließt, die eine Formalisierung dieser Begriffe *salva veritate* nicht zulässt“.<sup>219</sup>

In diesem Verständnis geht J. Benoist weiter. Er behauptet, dass das phänomenologische Apriori einen zweifachen Charakter hat, d. i. anschauliches Apriori und grammatikalisches Apriori.<sup>220</sup> Nach ihm handelt es sich in IV. LU gerade um das grammatikalische Apriori.<sup>221</sup> J. Benoist geht so radikal vor, dass er zuletzt behauptet, dass die Begrenzung des grammatikalischen Apriori die Begrenzung der Anschauung selbst bestimmt und die Form unserer Welt nichts anderes als die Form unserer Sprache ist.<sup>222</sup> Man kann mit Recht bezweifeln, ob J. Benoist noch Husserl oder Phänomenologie interpretiert, oder ob er sich schon in der Lehre des späten Wittgenstein verläuft.<sup>223</sup>

Wir werden uns nun mit der Lehre der *Funktionalisierung der Wesenseinsicht* bei Scheler beschäftigen, um die Radikalisierung von J. Benoist abzulehnen. Diese wichtige Eigenschaft aller Wesenserkenntnis gehört nach Scheler zu den noch „am wenigsten durchschauten“ Eigenschaften. Diese sogenannte Funktionalisierung der

---

<sup>218</sup> Hua XIX/1, B<sub>1</sub> 255; Vgl. Hua XIX/1, A 247: „Die **Formalisierung** besteht darin, dass in dem vorgegebenen analytischen Satze alle sachhaltigen Bestimmungen durch Unbestimmte *ersetzt* und diese dann als unbeschränkte Variable gefasst werden.“ (meine Herv.)

<sup>219</sup> Hua XIX/1, A 248/B<sub>1</sub> 256. Husserl insistierte immer auf diesem Unterschied zwischen dem materialen (sachhaltigen oder synthetischen) Apriori und dem formalen Apriori in diesem Sinne. Vgl. Hua XVII, S. 26; Hua XI, S. 33f.; Hua XXIV, S. 240; usw. Vgl. auch Elisabeth Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1987, S. 176ff.

<sup>220</sup> Vgl. J. Benoist, *L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick*, a. a. O., S. 106ff., 114.

<sup>221</sup> Vgl. J. Benoist, „Grammatik und Intentionalität (IV. Logische Untersuchung)“, in: Verena Mayer (Hrsg.), *Edmund Husserl, Logische Untersuchungen, Klassiker Auslegen, Bd. 35*, Berlin: Akademie-Verlag 2008, S. 123-138. und J. Benoist, „The Question of Grammar in Logical Investigations, With Special Reference to Brentano, Marty, Bolzano and Later Developments in Logic“, in: Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *Phenomenology World-Wide*, a. a. O., pp. 94-97. auch vgl. Hua XIX/1, IV. LU, § 10.

<sup>222</sup> Vgl. J. Benoist, *L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick*, a. a. O., S. 134, 178.

<sup>223</sup> Vgl. Claudio Majolino, „Book Review: Jocelyn Benoist, *L'a priori conceptuel. Bolzano, Husserl, Schlick* (Paris: Vrin 1999)“, in: *Husserl Studies 18*: pp. 223–232, 2002. hier p. 230.

Wesenseinsicht bedeutet, „Die Wesenserkenntnis funktionalisiert sich zu einem Gesetz der bloßen »Anwendung« des auf die zufälligen Tatsachen gerichteten Verstandes, der die zufällige Tatsachewelt »nach« Wesenszusammenhängen »bestimmt« auffasst, zerlegt, anschaut, beurteilt.“ (V, S. 198) Deswegen ist alles subjektive Apriori bzw. die Form a priori im transzendentalen Sinne Kants „nichts Ursprüngliches, sondern ein Gewordenes“. (Vgl. V. S. 208; IX, S. 204)

Die Lehre der Funktionalisierung der Wesenseinsicht erklärt einerseits vor allem das Verhältnis zwischen dem materialen Apriori und dem formalen Apriori, d. i. „alle Funktionsgesetze auf ursprüngliche Gegenstands-Erfahrung, aber auf *Wesenserfahrung* resp. Wesensschau zurückgehen“. Durch die Funktionalisierung der Wesenseinsicht wird das ursprüngliche materiale Apriori subjektives formales Apriori, „Gedachtes wird »Form« des Denkens, Geliebtes wird »Form« und Art des Liebens“. (Vgl. V. S. 198, 208) In diesem Sinne hat W. Henckmann auch die Funktionalisierung der Wesenseinsicht als „Schematisierung“ bezeichnet, „wonach allerdings nur ein Wandel vom materialen zum formalen Apriori möglich ist“.<sup>224</sup>

Andererseits wird uns das Folgende durch die Funktionalisierung der Wesenseinsicht verständlich: „Ein *Werden und Wachsen* der Vernunft *selbst*, d. h. ihres Besitztums an apriorischen Auswahl- und Funktionsgesetzen“. In der Tat gibt es für Scheler keine „schlechthin ursprüngliche, schlechthin unveränderliche und unvermehr- wie unverminderbare Funktionsgesetze“ im Gegensatz zu Kant. (Vgl. V, S. 198) Scheler hat schon die „kantische Identitäts- und Konstanzlehre der menschlichen Vernunft“ einleuchtend abgelehnt. (Vgl. V, S. 200; II, 20) Im Gegensatz dazu behauptet Scheler „ein Vernunftwerden durch Funktionalisierung von Wesensanschauung, und zwar ein so geartetes, das über den formalsten Gehalt dieser Wesensanschauungen hinaus innerhalb der verschiedenen großen *Gruppen* der gegliederten Menschheit zu verschiedenen Vernunftgestaltungen geführt hat; das ferner zu wahren Wachstum und (wahrer Abnahme) der höheren und höchsten Geisteskräfte des Menschen führen kann und tatsächlich geführt hat“. (V, S. 201f.)<sup>225</sup>

---

<sup>224</sup> Vgl. Wolfhart Henckmann, „Schelers Lehre vom Apriori“, a. a. O., S. 138f.

<sup>225</sup> In diesem Sinne betont Scheler weiter: „dass die großen menschlichen Kulturen und

Nun ist es für Scheler sehr deutlich, dass einerseits das grammatikalische Apriori (oder wahrscheinlich auch die Syntax a priori bei Wittgenstein) ursprünglich als materiales Apriori in der Wesensschau anschaulich selbst gegeben wird und dann durch die Funktionalisierung der Wesenseinsicht zum formalen Apriori wird; dass andererseits alles grammatikalische Apriori nicht schlechthin Ursprüngliches oder Unveränderliches, sondern ein Gewordenes ist. In diesem Sinne kann man sagen, dass die Form unserer Welt nicht die Form unserer Sprache ist, sondern die Form unserer Vernunft bzw. unserer *werdenden und wachsenden* Vernunft. Nach dieser Funktionalisierung der Wesenseinsicht ist es gerade möglich, dass die Struktur des Denkens und die Struktur der Sprache identisch zu sein scheinen.

Nun können wir auch feststellen, dass die Frage „Gibt es ein materiales Apriori?“ eigentlich zwei Fragen der verschiedenen Stufen in sich schließen kann, nämlich, erstens: „Gibt es sowohl ein anschauliches Apriori als auch ein grammatikalisches Apriori?“ und zweitens: „Welches Verhältnis gibt es zwischen dem anschaulichen Apriori und dem grammatikalischen Apriori?“ Während man durch das Prinzip der Selbstgegebenheit oder der absoluten Evidenz auf die erste Frage antworten kann, können wir aufgrund der Lehre der Funktionalisierung der Wesenseinsicht auf die zweite Frage antworten. Kürzer gesagt gibt es für die Phänomenologen ein materiales Apriori, das in Wesensschau selbst gegeben wird, im Gegensatz zu der Identifizierung des Formales mit dem Apriori bei Kant. Durch die Lehre der Funktionalisierung der Wesenseinsicht kann der Gegensatz „a priori – a posteriori“ (als absolut) von dem Gegensatz „formal – material“ (als relativ) völlig unterschieden werden.

Während es in diesem Kapitel eigentlich um die „*Vorfragen*“ (mit dem Terminus von Chr. Sigwart)<sup>226</sup> der materialen Wertethik bei Scheler geht, werden wir im

---

Erkenntniszusammenhänge – schon auf dem Niveau des apriorischen Wissens – gegenseitig *unvertretbar und unersetzlich* sind“. (V, S. 202) Man kann eine Lehre des kulturellen Apriori auf dieser Basis entwickeln, Vgl. VIII, S. 24ff.; Vgl. auch Anthony J. Steinbock, „Personal Givenness and Cultural a prioris“, in: David Carr & Chan-Fai Cheung (ed.), *Time, Space, and Culture*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2004, pp.159-176.

<sup>226</sup> Vgl. Christoph von Sigwart, *Vorfragen der Ethik* (1886); vgl. auch II, S. 136, Anm. 1.



zweiten Kapitel die „*Metafragen*“ der materialen Wertethik bei Scheler behandeln.

### 3. Kapitel II: Vernünftig a priori und emotionales Apriori

*„Kant erkennt die apriorischen Wesensgesetzlichkeiten der Gefühls- und Empfindungssphäre.“ (Hua XXXVII, S. 220)*

*„Wertsein ist als letzte Grundart des Seins ebenso elementar wie Dasein und Sosein.“ (Scheler, XI, S. 60)*

Wir bezeichnen die Frage nach dem materialen Apriori als „*Vorfrage*“ der materialen Wertethik bei Scheler, die im ersten Kapitel behandelt wurde. Denn diese Vorfrage betrifft nicht direkt die fundamentale Frage der Ethik, z. B. die Leit-Frage der Ethik oder die Grundlage der Ethik usw. Trotzdem ist diese Vorfrage für unsere Untersuchung so wichtig, dass sie zuerst schon behandelt wird. Nach meiner Meinung setzt unsere weitere Forschung über Schelers Ethik diese sogenannte Vorfrage voraus.<sup>227</sup> Wie Husserl schon betont, „versteht man ohne weiteres die Natur und Stellung der Probleme der axiologischen und praktischen Philosophie“, wenn man „zunächst einmal die Problematik der theoretischen Philosophie“ erfasst. Er macht klar: „sozusagen alle entscheidenden Schlachten werden auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie geschlagen. Nur hier kann man den eigentümlichen Sinn philosophischer Problematik überhaupt sich zueignen, nur hier sich über die prinzipiellen Methoden der Lösung klar werden.“<sup>228</sup>

Im nächsten Schritt werden wir die „*Metafrage*“ der materialen Wertethik bei Scheler behandeln, nämlich, die Frage nach einem emotionalen Apriori im Gegensatz zum Vernunft-apriori. Wie in der Einleitung dieser Arbeit bereits bemerkt, betrifft die

---

<sup>227</sup> Wie F. Hammer gerecht erwähnt, ist das materiales Apriori „Schelers vielleicht fruchtbarste ethische Entdeckung“. (Vgl. Felix Hammer, *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, *Phaenomenologica* 45, Den Haag 1972, S. 4)

<sup>228</sup> Vgl. Hua VII, S. 405f.

Grundlegung zur Ethik eine solche Frage, nämlich: sind die Prinzipien der Ethik Vernunft oder Gefühl? bzw. besteht die Grundlage der Ethik in Vernunft oder Gefühl? In diesem Sinne kann man vielleicht die Frage nach einem emotionalen Apriori als „*Metafrage*“ der materialen Wertethik bei Scheler bezeichnen.

Im Abschnitt 3.1 werden wir zunächst den Abriss der Lehre vom Vernunft-apriori bei Kant darstellen. Weil Kant der phänomenologisch echte Begriff des Apriori nach Husserls Meinung gefehlt hat, verkennt Kant also die apriorischen Wesensgesetzmäßigkeiten der Gefühlssphäre. Im Gegensatz zu Kant entwickelt Husserl die Lehre der Intentionalität vom Gefühl, insbesondere der intentionalen Gefühle. Wir werden im Abschnitt 3.2 Husserls Kritik an Kant und seine eigene Lehre der intentionalen Gefühlen erklären. Danach werden wir uns im Abschnitt 3.3 mit der Lehre des intentionalen Fühlens bei Scheler und dem Unterschied zwischen Husserl und Scheler in Bezug auf die Lehre des intentionalen Fühlens beschäftigen. Nach meiner Meinung besteht der gründlichste Unterschied zwischen Husserl und Scheler darin, dass sie verschiedene Ansichten vom „Wertsein“ als Korrelat des intentionalen Fühlens vertreten. Aber es gibt einige Schwierigkeiten in der Analyse der intentionalen Gefühle bei Husserl. Wahrscheinlich kann man dieses Problem durch Schelers Lehre von Wertsein lösen. Im Abschnitt 3.4 versuchen wir festzustellen, was eigentlich ein „Wertsein“ bei Scheler bedeutet.

### **3.1 Vernünftig *a priori* bei Kant**

Wie wir schon in der Einleitung besprochen haben, änderte Kant seit 1770 die grundsätzlichen Standpunkte in seiner Ethik nicht mehr, d. i. die Grundlage der Ethik besteht in der reinen Vernunft. Zur Erklärung der Funktion der Gefühle in der Ethik unterscheidet Kant „*das principium der Diudication der Verbindlichkeit*“ (das Prinzip der Beurteilung der Verbindlichkeit) von „*dem principium der Execution oder Leistung der Verbindlichkeit*“ (das Prinzip der Ausübung der Verbindlichkeit). In seiner reifen kritischen Ethik hielt Kant immer an diesem Unterschied fest und gründet die Grundlage seiner Ethik auf diesen Unterschied.

Im Rahmen dieser Arbeit können wir Kants ganze Ethik natürlich nicht ausführlich erklären und daher werden wir uns nur auf zwei wichtige Punkte konzentrieren: d. i. erstens vernünftiges Prinzip a priori als Prinzip der Beurteilung der Verbindlichkeit (im Abschnitt 3.1.1) und zweitens ein „Faktum der Vernunft“ als letzte Begründung der Ethik Kants (im Abschnitt 3.1.2).

### 3.1.1 Vernünftiges Prinzip a priori als Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit

In seiner ersten ethischen Abhandlung (1762) unterscheidet Kant den *materialen Grundsatz* der Verbindlichkeit von dem *formalen Grundsatz* der Verbindlichkeit. Es ist zunächst zu betonen, dass dieser Unterschied einerseits mit dem Unterschied zwischen dem Prinzip der Beurteilung der Verbindlichkeit und dem Prinzip der Ausübung der Verbindlichkeit, andererseits mit dem Unterschied zwischen dem materialen Prinzip und dem formalen Prinzip der Sittlichkeit in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS, 1785) vermengt wird.

Wie im Abschnitt 1.5.2 angegeben, ist das vernünftige Prinzip als formaler Grundsatz in seiner Abhandlung (1762) für Kant leer, im Gegensatz dazu kann das Gefühl als materialer Grundsatz den Inhalt der Handlung bestimmen. Kant fragt zum Ende dieser Abhandlung danach, was eigentlich die Grundlage der Ethik ist, das Erkenntnisvermögen oder das Gefühl? In seiner Abhandlung „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“ (1763) behauptet Kant: „Ein vernünftig Tier verübt keine Tugend. Es ist diese Unterlassung aber nicht Untugend (demeritum). Denn es ist keinem inneren Gesetze entgegen gehandelt worden. *Es ward nicht durch inneres moralisches Gefühl zu einer guten Handlung getrieben*, und dadurch, dass es ihm widerstanden, oder vermittels eines Gegengewichts wurde das Zero, oder die Unterlassung als eine Folge nicht bestimmt.“<sup>229</sup> Obwohl Kant hier die Funktion des „inneren moralischen Gefühls“ in der Ethik nebenbei erwähnt, kann man doch nicht daraus feststellen, dass die moralischen Gefühle „die erste Grundsätze“ der

---

<sup>229</sup> Kant, AA II, S. 183. (meine Herv.)

Ethik sind. In diesem Sinne können wir nicht Lee Ming-huei darin zustimmen, dass er das Gefühl als Prinzip der Beurteilung der Verbindlichkeit sowie das Prinzip der Ausübung der Verbindlichkeit ansieht und er sowohl die Vernunft als auch das Gefühl für das Prinzip der Beurteilung der Verbindlichkeit ansieht.<sup>230</sup> Meiner Meinung nach ist Kants Standpunkt damals in dieser Frage „was eigentlich die Grundlage der Ethik ist, die Vernunft oder das Gefühl?“ nicht ganz klar. Ich glaube, dass die Nicht-Klarheit in dieser Frage gerade die Entwicklung der Ethik Kants bis zur Entstehung seiner ausgereiften Ethik führt.

In der Tat beachtet Kant nur nach dem Jahr 1770 den Unterschied zwischen dem Prinzip der Beurteilung der Verbindlichkeit und dem Prinzip der Ausübung der Verbindlichkeit. Nach Meinung von Clemens Schwaiger löste die platonische Wende bei Kant seine moralphilosophische Umwälzung von 1770 aus. Clemens Schwaiger betont: „Es ist insofern ein Anachronismus, wenn man bereits bei der Besprechung dieser frühen Texte die spätere Unterscheidung in Anschlag bringt. Dadurch wird verschleiert, dass die Differenzierung zwischen einem »*principium dijudicationis*« und einem »*principium executionis*« des Sittlichen ihrerseits das Resultat von Überlegungen ist, die erst aufgrund der platonischen Wende richtig eingesetzt haben dürften.“<sup>231</sup> Nach Kant ist „Richtschnur und Triebfeder“ durch die Differenzierung zwischen dem Prinzip der Beurteilung und dem Prinzip der Ausübung zu unterscheiden. Während die Richtschnur das Prinzip der Beurteilung ist, ist die Triebfeder das Prinzip der Ausübung.<sup>232</sup> Das heißt, im Unterschied zum Prinzip der Ausübung betrifft das Prinzip der Beurteilung die Grundlage der Ethik. Nur in diesem Sinne kann man sagen, dass Kant im Jahr 1762 danach fragte, was eigentlich das Prinzip der Beurteilung der Ethik ist, der materiale Grundsatz der Verbindlichkeit oder das formale Grundsatz der Verbindlichkeit bzw. die Vernunft oder das Gefühl?

---

<sup>230</sup> Vgl. Lee Ming-huei, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, a. a. O., S. 48ff.

<sup>231</sup> C. Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative, Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, a. a. O., S. 93.

<sup>232</sup> Vgl. Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von Werner Stark, Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG 2004, S. 55f.

Natürlich blieb Kant immer unterwegs. Uns scheint, dass das Prinzip der Beurteilung seiner Ethik damals für Kant weder eines von beiden (von der Vernunft und des Gefühls) noch beide ist.

Von 1770 bis 1785 wird dieser Unterschied zwischen dem Prinzip der Beurteilung und dem Prinzip der Ausübung immer von Kant bedacht und betont. Dadurch antwortet Kant öffentlich und sehr deutlich in der *GMS* (1785) auf die Frage „was eigentlich die Grundlage der Ethik ist, die Vernunft oder das Gefühl?“ (1762). Kant sieht klar: „Die Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit.“<sup>233</sup> Unter dem Willen versteht Kant „ein Vermögen“, „der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen.“<sup>234</sup> Kant hat immer den Wille mit der praktischen Vernunft gleichgesetzt.<sup>235</sup> Deswegen ist die Grundlage der Ethik für Kant die Vernunft bzw. die praktische Vernunft. Oder genauer gesagt wird die Autonomie der praktischen Vernunft von Kant als das Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit bestimmt.

Zugleich hat Kant auch deutlich das formale Prinzip und das materiale Prinzip erklärt. Er behauptet: „Praktische Prinzipien sind *formal*, wenn sie von allen

---

<sup>233</sup> Kant, *GMS*, AA IV, S. 440.

<sup>234</sup> Ebd. S. 427.

<sup>235</sup> Z. B. vgl. Kant, *GMS*, AA IV, S. 412; S. 441; usw.

Es ist noch besonders zu erwähnen, dass es zwei Bedeutungen des Begriffes „Vernunft“ bei Kant gibt: 1) Vernunft im weiteren Sinne „(= das ganze obere Erkenntnisvermögen) umfasst den Verstand und die Vernunft im engeren Sinne“; 2) Vernunft im engeren Sinne ist die „oberste Erkenntniskraft“. In der Tat gibt es auch für den Begriff „Verstand“ zwei Bedeutungen bei Kant: 1) Verstand im weiteren Sinne wird fast mit der Vernunft im weiteren Sinne im Gegensatz zur „Sinnlichkeit“ gleichgesetzt und umfasst den Verstand im engeren und die Vernunft im engeren Sinne“; 2) Verstand im engeren Sinne ist eine Fähigkeit zur „Spontaneität“ im Gegensatz zur Sinnlichkeit als Rezeptivität und betrifft die „Kategorien“. (Vgl. Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon. Nachschlagwerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlass*, Berlin <sup>1</sup>1930, Unveränderter Neudruck Hildesheim/Zürich/New York 1984, S. 572ff.)

Im Rahmen dieser Arbeit benutzen wir normalerweise den Begriffe „Vernunft“ oder „Verstand“ im weiteren Sinne, z. B. „vernünftig a priori“, „Vernunft-apriori“ und „Verstandesmoral“ usw. Sie bedeuten vor allem „das ganze obere Erkenntnisvermögen“ im Gegensatz zu der Sinnlichkeit oder dem Gefühl.

subjektiven Zwecken abstrahieren; sie sind aber *material*, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern, zum Grunde legen.“<sup>236</sup> Das heißt, einerseits betrifft der Unterschied zwischen *material* und *formal* vor allem das Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit (bzw. der „allgemeinen Gesetzgebung“), wie dieser Unterschied im Jahr 1762; andererseits werden der *materiale Grundsatz* der Verbindlichkeit und der *formale Grundsatz* der Verbindlichkeit (1762) nun ausdrücklich zum *formalen* Prinzip und *materialen* Prinzip als „Bestimmungsgrund des Willens“. Später betont Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV): „Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselbe nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. [...] Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig als die bloße *Form* einer allgemeinen Gesetzgebung.“<sup>237</sup> Es ist offenbar, dass Kant in seiner ausgereiften, rein vernünftig kritischen Ethik das *formale* Prinzip, das Prinzip der *Autonomie* und das *vernünftige Prinzip a priori* als Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit bzw. der „allgemeinen Gesetzgebung“ im Gegensatz zu dem *materialen* Prinzip, das Prinzip der Heteronomie und das Prinzip des Gefühls *a posteriori* entwickelt.

In der Tat bezeichnet Kant sogar die Heteronomie des Willens als „Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit“. Kant unterscheidet zwei Arten von Heteronomie, nämlich, die *empirischen* und *rationalen* Prinzipien der Heteronomie. Die ersteren sind aufs Gefühl (sowohl physische als auch moralische Gefühl) gebaut. Weil diese empirischen Prinzipien keine Allgemeinheit und unbedingte praktische Notwendigkeit haben, taugen sie überall nicht zum Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit. Und die zweiten bedeutet ein Prinzip aus dem Prinzip der Vollkommenheit. Sie ziehen „die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen

---

<sup>236</sup> Kant, GMS, AA IV, S. 427.

<sup>237</sup> Kant, KpV, AA V, S. 27. (zitiert nach: I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme, hrsg. von Horst D. Brandt & Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner 2003. Im Folgenden in Zitaten abgekürzt mit KpV)

Vernunft“, trotzdem sind sie so leer und so unbestimmt, dass sie auch nicht zum Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit taugen.<sup>238</sup> Das bedeutet, es gibt für Kant eine doppelte Aufgabe, nämlich, einerseits die Leerheit der rationalen oder Vernunftgründe der Sittlichkeit zu überwinden, andererseits eine Funktion des Gefühls in der Ethik zu bestimmen.

Kant bewältigt gerade durch die Betonung des Prinzips der Ausübung der Sittlichkeit diese doppelte Aufgabe. Dieses sogenannte Prinzip der Ausübung der Sittlichkeit betrifft vor allem „die reine Achtung für dieses praktische Gesetz“ als „Triebfeder der reinen praktischen Vernunft“. Nach Kant wird diese Achtung nicht als Ursache des Gesetzes aufs Subjekt, sondern als Wirkung desselben angesehen. „Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluss empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden.“<sup>239</sup> Weil aber diese Achtung eigentlich zum Gefühl gehört, im Gegensatz zur Vernunft als Spontaneität, bedeutet diese Achtung als Gefühl nach seiner Wesensbestimmung in der *Kritik der reinen Vernunft* für Kant immer nur eine Art von Rezeptivität.<sup>240</sup> Insofern kann diese spezifische Art von moralischem Gefühl keineswegs zum Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit dienen. Nach Kant gibt es „keinen echten obersten Grundsatz der Sittlichkeit“, „der nicht unabhängig von aller Erfahrung bloß auf reiner Vernunft beruhen müsste“.<sup>241</sup>

Sehr deutlich ist, dass Kant die Vernunft vom Gefühl hinsichtlich der Grundlage der Ethik klar unterscheidet und zwar ihr jeweilige Funktion in der Ethik durch den Unterschied zwischen dem Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit und dem Prinzip

---

<sup>238</sup> Vgl. Kant, GMS, AA IV, S. 441ff.

<sup>239</sup> Kant, GMS, AA IV, S. 401, Anm.

<sup>240</sup> Vgl. Kant, KrV, A 50ff./B 74ff. Natürlich wird diese Art von Rezeptivität keineswegs mit die Rezeptivität der Sinnlichkeit gleichgesetzt. Nach Kant liegt die Ursache der Bestimmung der Achtung in der reinen praktischen Vernunft. Diese Achtung „kann daher, ihres Ursprungs wegen, nicht pathologisch, sondern muss *praktisch gewirkt* heißen“. (Vgl. Kant, KpV, AA V, S. 75f.) Vielleicht können wir diese Art von Rezeptivität als *praktisch gewirkte* Rezeptivität bezeichnen.

<sup>241</sup> Vgl. Kant, GMS, AA IV, S. 409.



der Ausübung der Sittlichkeit bestimmt. Kants Endzweck besteht darin, einerseits auf Moral-Absolutismus im Gegensatz zum Empirismus und Skeptizismus in der Ethik zu beharren und andererseits die Leerheit der rationalen Ethik abzulehnen. Während erstere sich auf das vernünftig Prinzip a priori als Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit beruft, kann man letztere durch „die reine Achtung für dieses praktische Gesetz“ als Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit verbürgen.<sup>242</sup>

Aber Kant muss noch darauf antworten, „*wie ein solcher synthetischer praktischer Satz a priori möglich und warum er notwendig sei*“<sup>243</sup>, um den Empirismus und den Skeptizismus in der Ethik durch und durch zu überwinden. Das heißt, Kant muss uns noch die letzte Begründung seiner Ethik geben. Im nächsten Schritt werden wir diese letzte Begründung behandeln.

### 3.1.2 Ein „Faktum der Vernunft“ als letzte Begründung der Ethik Kants

Dieter Henrich hat schon gesagt: „Die Begriffe »Faktum der Vernunft« und »Achtung fürs Gesetz« sind die zentralen Begriffe der zweiten Kritik. Der eine kann nicht ohne den anderen konzipiert werden. Jeder der beiden verweist auf den anderen und ist ohne ihn sinnlos.“<sup>244</sup> Meiner Meinung nach betrifft die Lehre vom „Faktum der Vernunft“ im Gegensatz zur „Achtung fürs Gesetz“ als Prinzip der Ausübung der Sittlichkeit das Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit.

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* unterscheidet Kant einen apodiktisch *kategorischen Imperativ* vom problematisch hypothetischen Imperativ und

---

<sup>242</sup> Es ist besonders zu erwähnen, dass man nur aufgrund des Unterschiedes zwischen dem Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit und dem Prinzip der Ausübung der Sittlichkeit deutlich feststellen kann, was der Formalismus in der Ethik Kants eigentlich bedeutet und was Schelers Kritik am Formalismus in der Ethik Kants.

<sup>243</sup> Kant, GMS, AA IV, S. 444.

<sup>244</sup> Dieter Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, hrsg. von D. Henrich & Walter Schulz & Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Tübingen 1960, S.77-115, hier S. 113.

assertorisch hypothetischen Imperativ. Dieser sogenannte kategorische Imperativ „betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der *Sittlichkeit* heißen.“<sup>245</sup> Nach Kant heißt die fundamentalste Formel des kategorischen Imperativs: „*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*“.<sup>246</sup> Dieser kategorische Imperativ der Sittlichkeit als synthetischer praktischer Satz a priori wird von Kant auch als „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ bezeichnet, das in der *Kritik der praktischen Vernunft* so formuliert wird, „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“.<sup>247</sup> Im dritten Abschnitt in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS III) versucht Kant das Gesetz der Sittlichkeit aus dem Begriff „Freiheit“ transzendental zu folgern, dies heißt die transzendente Deduktion des moralischen Gesetzes. Aber es gibt einige nicht überwundene Probleme in diesem Versuch, so dass Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* eine neue Art von letzter Begründung seiner Ethik anzuführen versucht.<sup>248</sup> Dieser neue Versuch heißt gerade die Lehre vom „Faktum der Vernunft“.

Kant sagt: „Man kann **das Bewusstsein dieses Grundgesetzes** ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewusstsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben),

---

<sup>245</sup> Kant, GMS, AA IV, S. 416.

<sup>246</sup> Ebd. S. 421.

<sup>247</sup> Kant, KpV, AA V, S. 30.

<sup>248</sup> Was die Problem der Begründung im GMS III betrifft, können wir hier aus Mangel an Platz nicht ausführlich erklären. Soweit ich weiß, enthalten die wichtigsten Untersuchungen über diese Frage für mich, z. B. Dieter Henrich, „Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in: *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Alexander Schwan, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, S. 55-112; Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press 1990, pp. 214-229; Dieter Schönecker, *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg/München 1999.

herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist.“<sup>249</sup> Nicht das Gesetz der Sittlichkeit selbst, sondern dieses Bewusstsein des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft wird von Kant als ein „Faktum der Vernunft“ bezeichnet. Oder genauer gesagt ist es für Kant „kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft“, dass dieses Gesetz der Sittlichkeit „ohne Missdeutung gegeben“ ist.<sup>250</sup> In diesem Sinne kann man wahrscheinlich sagen, dass die Lehre vom „Faktum der Vernunft“ vor allem nicht ontologisch, sondern phänomenologisch ist.

Nach Kant ist dieses Bewusstsein des Gesetzes der Sittlichkeit weder reine Anschauung noch empirische Anschauung. Hier stellt sich die Frage, was eigentlich dieses nicht-empirische und unmittelbare Bewusstsein bedeutet oder wie das Gesetz der Sittlichkeit eigentlich gegeben sein kann. Johann G. Fichte hat schon die Frage gestellt: „Des kategorischen Imperativs ist man nach Kant sich doch wohl bewusst? Was ist denn dies nun für ein Bewusstsein? Diese Frage vergaß Kant sich vorzulegen, weil er nirgends die Grundlage *aller* Philosophie behandelte, sondern in der Kritik der r. V. nur die theoretische, in der der kategorische Imperativ nicht vorkommen konnte; in der Kritik der prakt. Vern. nur die praktische, in der es bloß um den Inhalt zu tun

---

<sup>249</sup> Kant, KpV, AA V, S. 31. (meine Herv.)

<sup>250</sup> Vgl. Kant, KpV, AA V, S. 31.

Meiner Meinung nach gibt es drei grundsätzlich verschiedene Erläuterungen vom „Faktum der Vernunft“ Kants, nämlich: 1) das Faktum bedeutet das Gesetz der Sittlichkeit selbst (z. B. bei Lewis White Beck); 2) das Faktum bedeutet das Bewusstsein dieses Gesetzes der Sittlichkeit (z. B. bei Otfried Höffe und Henry E. Allison); 3) das Wort „Faktum“ bei Kant kommt von lateinischen „*factum*“, bedeutet also ursprünglich eine Art von Tat (z. B. bei Marcus Willaschek). Im Rahmen dieser Arbeit stimmen wir Otfried Höffe und Henry E. Allison zu.

Vgl. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960. Ins Deutsche Übersetzt von Karl-Heinz Ilting: *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar*, München: Wilhelm Fink Verlag 1995, S. 158-168; Lewis White Beck, „Das Faktum der Vernunft. Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik“, in: *Kant-Studien*, 52 (1960/1961), S. 271-282; Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, a. a. O., S. 207-212; Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, a. a. O., pp. 230-249; Marcus Willaschek, *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart: Metzler 1992, S. 169-193.

war, und die Frage nach der Art des Bewusstseins nicht entstehen konnte. - Dieses Bewusstsein ist ohne Zweifel ein unmittelbares, aber kein sinnliches; also gerade das, was ich intellektuelle Anschauung nenne.“<sup>251</sup>

In der Tat hat Kant diese Art von intellektueller Anschauung nicht nur in seiner theoretischen Philosophie, sondern auch in seiner praktischen Philosophie ausdrücklich abgelehnt.<sup>252</sup> Daher bleibt die Frage immer noch unbeantwortet, was eigentlich dieses nicht-empirische und unmittelbare Bewusstsein bedeutet. Dieter Henrich versucht zur „sittliche Einsicht“ in dieser Frage zu greifen. Und Jurgen Heinrichs versucht auch dieses Bewusstsein als „quasi-Anschauung“ zu bezeichnen.<sup>253</sup> Aber wie dem auch sei: Kant selbst hat uns keine deutliche Erläuterung gegeben, indem er immer das Wort „gleichsam“ benutzt, wenn er ein „Faktum der Vernunft“ erwähnt.<sup>254</sup>

Die Grundursache, weshalb Kants Lehre vom „Faktum der Vernunft“ in die Klemme geriet, besteht meiner Meinung nach darin, dass einerseits das Gesetz der Sittlichkeit nach Kant nicht durch die Deduktion, sondern im nicht-empirischen und unmittelbaren Bewusstsein gegeben ist; dass andererseits dieses nicht-empirische und unmittelbare Bewusstsein für Kant weder sinnliche Anschauung noch intellektuelle Anschauung ist. Also ist dieses sogenannte „Faktum der Vernunft“ bei Kant „grundlos“, wie Bernhard Waldenfels mit Recht betont, „Das Vernunftgesetz, dem ich mich als vernünftig-sinnliches Wesen unterworfen weiß, ist im strengen Sinne grundlos, unbegründbar, unergründbar; zu begreifen ist lediglich die »Unbegreiflichkeit« des moralischen Imperatives“.<sup>255</sup>

Das heißt, die letzte Begründung der Ethik Kants ist nicht überzeugend. Trotzdem

---

<sup>251</sup> Johann G. Fichte, „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“, in: *Johann G. Fichtes sämtliche Werk, Bd. I*, hrsg. von J. H. Fichte, Berlin 1845, S. 472.

<sup>252</sup> Z. B. vgl. Kant, KrV, B 72, 307; KpV, AA V, S. 31. usw.

<sup>253</sup> Vgl. Dieter Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, a. a. O.; Jurgen Heinrichs, *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*, Bonn: Bouvier 1968, S. 45; Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, a. a. O., p. 232, 282 Anm. 7.

<sup>254</sup> Vgl. Kant, KpV, AA V, S. 47, 55, 91, 104, usw.

<sup>255</sup> Bernhard Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, a. a. O., S. 21.

ist die Wende der Taktik der letzten Begründung der Ethik in der KpV im Unterschied zur Taktik im GMS III nach meiner Meinung doch sehr wichtig. Denn man kann eine neue Möglichkeit der letzten Begründung der Ethik durch diese Wende sehen, nämlich durch die sittliche Einsicht oder die phänomenologische Anschauung. Deswegen stimmen wir mit Dieter Henrich völlig überein: „Denn es ist zwar ohne Klarheit über die phänomenale Besonderheit der sittlichen Einsicht nicht zu stellen. Der phänomenologischen Deskription, die sich auf sich beschränkt, gleitet es aber alsbald wieder aus der Hand“.<sup>256</sup>

### 3.2 Intentionales Gefühl bei Husserl

Ein tiefer Riss trennt den phänomenologischen Zugang zur Ethik nach Meinung von Steven Galt Crowell vom Kantischen Zugang zur Ethik, so dass Kants Ethik immer von den früheren Phänomenologen, z. B. Husserl und Scheler, kritisiert wird.<sup>257</sup> Zugleich ist die phänomenologische Kritik an Kants Ethik so wichtig, dass die phänomenologische Ethik (sowohl bei Husserl als auch bei Scheler) „gerade in der Gegenüberstellung zu Kants formaler Ausrichtung deutlichere Konturen gewinnt“.<sup>258</sup> Nun besteht unsere Aufgabe darin, diesen „Riss“ zwischen Kant und den Phänomenologen (Husserl und Scheler) zu erklären und diese „deutlicheren Konturen“ bei Husserl und bei Scheler darzustellen. Zunächst beschränken wir uns auf Husserl bzw. Husserls Kritik an Kants Ethik.

Husserls Kritik an Kants Ethik bedeutet vor allem, das Vernunft-apriori bei Kant abzulehnen. Denn es gibt nach Husserl auch die apriorischen Wesensgesetzmäßigkeiten

---

<sup>256</sup> Dieter Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, a. O., S. 115.

<sup>257</sup> Vgl. Steven Galt Crowell, „Kantianism and Phenomenology“, in: J. J. Drummond & L. Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publisher 2002, pp. 47-67, hier p. 48. „A deep rift thus separates phenomenological and Kantian approaches to ethics, and it is no surprise that the early phenomenological response to Kantianism (for instance, in Husserl and Scheler) was almost entirely negative.“

<sup>258</sup> Vgl. Henning Peucker, „Einleitung des Herausgebers“, in: Hua XXXVII, S. XXXII.

in der Gefühls- und Gemütssphäre, die zur Sphäre a posteriori bei Kant gehören. Im ersten Abschnitt werden wir uns mit dieser Kritik Husserls beschäftigen. In Bezug auf diese Kritik entwickelt Husserl eine Lehre des intentionalen Gefühls. Im zweiten Abschnitt geht es um diese Lehre des intentionalen Gefühls.

### 3.2.1 Husserls Kritik an Kants Vernunft-apriori

Im Rahmen der veröffentlichten Werke und Vorlesungen von Husserl erscheint Husserls Kritik an Kants Ethik konzentrierter in der Vorlesung über *Grundfragen der Ethik* (1902/03) und über die *Einleitung in die Ethik* (1920/24) und Husserls Kritik betrifft vor allem *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und *Kritik der praktischen Vernunft* von Kant.<sup>259</sup> Das Hauptaugenmerk der Kritik von Husserl an Kant richtet sich auf den Unterschied zwischen der Vernunft und dem Gefühl in der Ethik Kants. Das beruft sich auf Husserls Besinnung der ganzen Geschichte der Ethik.

Für Husserl bestimmt der Gegensatz von Empirismus und Rationalismus die Entwicklung der ganzen Geschichte der Ethik. In der Neuzeitlichen Moralphilosophie stellt dieser Gegensatz den Streit zwischen der Verstandes- und Gefühlsmoral dar. Die phänomenologische Ethik versucht einen dritten Weg im Unterschied zu sowohl der traditionellen Verstandesmoral als auch der traditionellen Gefühlsmoral zu finden, um einerseits allen Relativismus und Skeptizismus in der Ethik abzulehnen und hingegen auf dem ethischen Absolutismus zu beharren; um andererseits den unglaublichen Formalismus und Intellektualismus abzulehnen. Das heißt, Husserl nimmt aus beiden traditionellen Moralphilosophie die ihm jeweils angemessen erscheinenden Elemente auf und übt auch verschiedene Kritik an den ihm unangemessen erscheinenden Elemente.

Husserl sieht den Hedonismus als den Hauptfeind seiner phänomenologischen

---

<sup>259</sup> Vgl. Hua XXVIII, S. 402-418; Hua XXXVII, S. 200-243; Henning Peucker, „Husserl’s Critique of Kant’s Ethics“, in: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 45, no. 2 (2007), pp. 309–319, hier p. 310; Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, a. a. O., S. 429f.

Ethik als Wissenschaft und damit aller echten Ethik an. Insofern stimmt er mit Kant im Kampf gegen den Hedonismus überein.<sup>260</sup> Das bedeutet, sowohl Kants Ethik als auch Husserls phänomenologische Ethik sind absolute Ethik im Gegensatz zum ethischen Relativismus und Skeptizismus. Aber Husserl kann nicht die Taktik der Begründung Kants zum Kampf gegen den ethischen Relativismus und Skeptizismus annehmen, d. i. die Lehre vom Vernunft-apriori bei Kant. Mit anderen Worten konzentriert sich Husserls Kritik an Kants Ethik vor allem auf das Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit bei Kant bzw. die Grundlage der Ethik Kants. Nach meiner Meinung ist die Kant-Kritik Husserls im Rahmen unseres Hauptthemas dreifach<sup>261</sup>:

1) Kant unterscheidet wesentlich die Vernunft von der Sinnlichkeit oder dem Gefühl. Während die Vernunft eine Fähigkeit zur „Spontaneität“ und zwar a priori ist, wird die Sinnlichkeit oder das Gefühl mit der Rezeptivität verbunden und zwar als empirisch und a posteriori. Deshalb wird eine Unterscheidung zwischen dem niederen Gefühl und dem höheren Gefühl, die für die vorkantische Ethik wichtig ist, für das Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit bzw. die letzte Begründung der Ethik bei Kant unerheblich.<sup>262</sup> Aber Husserl folgt Franz Brentano und betont wieder diese Unterscheidung zwischen dem niederen Gefühl und dem höheren Gefühl.<sup>263</sup> Für Husserl besteht Kants Grundirrtum gerade darin, das Gefühl zu sensualisieren.<sup>264</sup> Denn Kant habe noch am Vorurteil seiner sensualistischen und naturalistischen Gegner so teil, „dass das Gefühl eine bloße Naturtatsache der menschlichen

---

<sup>260</sup> Vgl. Hua XXXVII, S. 237ff.

<sup>261</sup> Was die ausführlichere vergleichbare Forschung über die praktische Philosophie bei Husserl und Kant angeht, vgl. Thomas Cobet, *Husserl, Kant und die praktische Philosophie. Analysen zu Moralität und Freiheit*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003.

<sup>262</sup> Vgl. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, a. a. O., S. 202.

<sup>263</sup> Vgl. Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, a. a. O., S. 21ff. Was das Verhältnis zwischen Husserl und Brentano in Bezug auf die Ethik betrifft, auch vgl. Ullrich Melle, „Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz. Die Analogie zwischen den Vernunftarten“, in: *Brentano-Studien I* (1988), S. 109-120.

<sup>264</sup> Vgl. Hua XXXVII, S. 233.

psychophysischen Organisation sei“.<sup>265</sup> Wie wir im Abschnitt 2.2 schon gesagt haben, bedeutet das Apriori für Husserl vor allem ein gegenständliches Wesen (Eidos). Daher versucht Husserl in allen Bewusstseinsakten sowohl die Vernunft als auch das Gefühl, das gegenständliche Apriori bzw. die apriorische Wesensgesetzlichkeit zu finden. Husserl unterscheidet ein passives Fühlen von einem aktiven Fühlen, einem intentionalen Gefühl.<sup>266</sup> Durch dieses intentionale Gefühl entdeckt Husserl auch die apriorische Wesensgesetzlichkeit in der Gefühls- und Gemütsphäre.

2) Das Gefühl ist nach Kant empirisch und a posteriori und kann nicht zum Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit taugen, um die Apriorität und Absolutheit der Ethik zu garantieren. Aber für Husserl gibt es auch die Apriorität in der Gefühlssphäre, also einerseits ist „dieser ganze Kontrast zwischen Sinnlichkeit und Vernunft“ grundverkehrt;<sup>267</sup> andererseits kann man auch nicht das Gefühl hinsichtlich der Grundlegung zur Ethik beseitigen, um nur die Apriorität und Absolutheit der Ethik zu suchen. Dagegen „muss eine allgemeine Ethik offenbar in einer *Wertelehre* fundiert sein“.<sup>268</sup> Husserl macht an anderer Stelle klar: „Und dieser Disziplin wieder liegt zugrunde eine allgemeine Wertlehre, die es mit der Vernunft nicht auf dem Gebiet des Begehrens und Wollens, sondern auf dem des Fühlens zu tun hat. Wer recht handelt, tut das Richtige, das Gute; das Gute ist insofern ein praktisch Gutes. Vorher muss es aber als gut, als Wert gelten, und das tut es im »vernünftigen« Fühlen.“<sup>269</sup> Wie wir später sehen werden, bedeuten die phänomenologischen Analysen dieses „vernünftigen“ Fühlens oder intentionalen Fühlens als der wertenden Akte oder der Werthaltung gerade den Anfang der phänomenologischen Ethik Husserls.

Das „Leitmotiv“ in Husserls ethischen Vorlesungen (nach Meinung von Ullrich Melle sowohl im Jahre 1908/09, 1911, 1914 als auch im Jahr 1920) ist „der Gedanke

---

<sup>265</sup> Hua XXXVII, S. 227.

<sup>266</sup> Vgl. Hua XXVIII, S. 411ff.; Hua XXXVII, S. 223; Hua XXXI, S. 8f.

<sup>267</sup> Vgl. Hua XXXVII, S. 220.

<sup>268</sup> Hua XXXVII, S. 24.

<sup>269</sup> Hua XXVIII, S. 414.



einer »radikalen und durchgehenden Analogie« zwischen Logik und Ethik, zwischen theoretischer und axiologisch-praktischer Vernunft<sup>270</sup>. Das heißt, die Axiologie oder Wertlehre und Praktik gehören zur Ethik, und zwar die Praktik und sogar allgemeine Ethik müssen nach Husserl in einer Axiologie oder Wertlehre fundiert sein. Gerade in dieser Hinsicht kritisiert Husserl, dass Kants kategorischer Imperativ kein Bestimmungsgrund des Willens sein kann. Für Husserl sind die praktischen Gesetze nicht formale, sondern materiale „Vernunftwahrheiten“, und eine echte Moral kann nicht durch bloß vernünftige Form a priori bestimmt werden, sondern braucht „materiale Willensbestimmungen“.<sup>271</sup> Kant sah nach Husserls Meinung nicht, „dass kein Wollen, wesensmäßig, überhaupt denkbar ist, das nicht im fühlenden Werten Motivationsunterlagen hat“, daher ist die Forderung des kategorischen Imperativs Kants, „von dem Sachgehalt abzusehen“, für Husserl völlig „widersinnig“.<sup>272</sup>

3) Der kategorische Imperativ der Sittlichkeit als synthetischer praktischer Satz a priori, „*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*“, bei Kant ist nicht-empirisch und unmittelbar gegeben. Dies wird von Kant ein „Faktum der Vernunft“ genannt. Husserl hat den kategorischen Imperativ als „das zentralsten Problem der Ethik“ bezeichnet.<sup>273</sup> Husserl folgt Brentanos formal-kategorischem Imperativ „Tue das Beste unter dem Erreichbaren!“<sup>274</sup> und er entwickelt in seiner Ethik vor dem ersten Weltkrieg eine

---

<sup>270</sup> Vgl. U. Melle, „Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz. Die Analogie zwischen den Vernunftarten“, a. a. O., S. 109.

<sup>271</sup> Vgl. Hua XXVIII, S. 402f.; Hua XXXVII, S. 232f.

Es ist besonders zu erwähnen, dass Husserl das Begriffspaar „formal - material“ hier vor allem in Kants Sinn benutzt. Deswegen kann dieses Begriffspaar „formal - material“ in Kants Sinn nicht mit dem Begriffspaar „formal - material“ in Husserls Sinn, z. B. im Kontext „formale Praktik und materiale Praktik“ oder „formale Ontologie und materiale Ontologie“, wie wir schon in Abschnitt 2.4.2 gesagt haben, gleichgesetzt werden. Husserl macht klar: „In dieser Beziehung müssen wir also unsere [Husserls – W. Z.] Wege von denen der Kantischen Lehre scharf sondern.“ (Hua XXVIII, S. 139)

<sup>272</sup> Vgl. Hua XXXVII, S. 233, 235.

<sup>273</sup> Hua XXVIII, S. 137.

<sup>274</sup> Vgl. Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, a. a. O. S. 15f.; und F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, a. a. O., S. 134ff., 222ff., usw.

formale Axiologie und eine formale Praktik. Er behauptet: „Die formale Praktik führt auf ein oberstes Prinzip, das sich vor allem gründet auf das Prinzip »Das Bessere ist der Feind des Guten«. Es sagt, tue das Beste unter dem Erreichbaren. Das ist allerdings ein noetischer Ausdruck. Objektiv wäre der Ausdruck: Das Beste unter dem Erreichbaren in der gesamten praktischen Sphäre ist nicht nur komparativ das Beste, sondern das einzig praktisch Gute.“<sup>275</sup> Meiner Meinung nach gibt es für Husserl zwei Grundirrtümer in Kants Lehre vom kategorischen Imperativ. Erstens ist der kategorische Imperativ für Husserl nicht unmittelbar einsichtig, sondern braucht eine Art von „Wahl“, d. i. „Wähle das Beste unter dem Erreichbaren“ bzw. „Entscheide dich bei deiner Wahl niemals für etwas minder Gutes unter dem Erreichbaren“.<sup>276</sup> Zweitens ist der kategorische Imperativ Kants für Husserl „leer“, und „die Verallgemeinerungsfähigkeit *rein formal* genommen ist etwas gänzlich Leeres. [...] Die leere Möglichkeit der Verallgemeinerung begründet keine logische oder ästhetische Richtigkeit, ebenso nicht die leere Möglichkeit der Verallgemeinerung die ethische Richtigkeit.“<sup>277</sup> In diesem Sinne kritisiert Husserl den „Formalismus“ in Kants Ethik.<sup>278</sup> Das heißt, Husserls Kritik an Kants Formalismus in der Ethik entspricht der allgemeinen Bedeutung, nämlich, „Leerheit“. Husserl betont sehr klar: „*In jeder Wahl absorbiert das Bessere das Gute und das Beste alles andere an und für sich als praktisch gut Zu-Schätzende.* Diese Absorption schafft aber kein absolutes, sondern im allgemeinen nur ein relatives Sollen oder, wie wir besser sagen, kein Sollen schlechthin, sondern nur ein Sollen unter Vorbehalt. Wir können auch Kantische Ausdrücke heranziehen und sagen, einen »kategorischen Imperativ« bekommen wir dabei nicht.“<sup>279</sup>

---

<sup>275</sup> Hua XXVIII, S. 221. auch vgl. S. 237ff.; S. 350ff.

<sup>276</sup> Vgl. Christine Spahn, *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1996, S. 30f.; S. 140; auch vgl. Hua XXVIII, S. 132ff; Ullrich Melle, „The Development of Husserl’s Ethics“, in: *Études phénoménologiques* N. 13-14 (1991), pp. 115-135, hier p. 120f.

<sup>277</sup> Hua XXVIII, 417f.

<sup>278</sup> Vgl. Hua XXVIII, S. 414-418.

<sup>279</sup> Hua XXVIII, S. 136.

Deshalb kann man sagen, dass Husserl in zwei verschiedenen Hinsichten die Lehre vom kategorischen Imperativ bei Kant kritisiert. Wenn Husserl betont, dass Kants kategorischer Imperativ kein Bestimmungsgrund des Willens sein kann, betrifft diese Kritik das Verhältnis zwischen der formalen Axiologie und der formalen Praktik. Im Unterschied dazu kritisiert Husserl innerhalb der formalen Praktik die Leerheit des kategorischen Imperativs bei Kant.<sup>280</sup>

Im Grund genommen übersieht Kant nach Husserls Meinung das Apriori bzw. die apriorische Wesensgesetzlichkeit in der Gefühls- und Gemütssphäre sowie eine Art von intentionalem Gefühl über. Daher verfällt Kant in der Ethik bzw. in der Grundlage der Ethik auch in den Irrtum.<sup>281</sup> Es hängt völlig von den phänomenologischen Analysen der intentionalen Gefühle ab, dass Husserls Kritik an Kants Vernunft-apriori überzeugend ist. Dies zu klären ist auch unsere nächste Aufgabe.

### 3.2.2 Intentionales Gefühl und der wertende Akt bei Husserl

Husserl hat schon in der *V. Logische Untersuchungen* die intentionalen Gefühle von den nicht-intentionalen Gefühlen unterschieden. Vielleicht könnte jemand sagen, dass diese Unterscheidung zwischen den intentionalen Gefühlen und den nicht-intentionalen Gefühlen keine wichtige Rolle in den ganzen *Logische Untersuchungen* spielt. Aber meiner Meinung nach spielt diese Unterscheidung sehr wohl wichtige Rolle in Husserls Ethik und natürlich auch Schelers Ethik. Wie wir schon besprochen haben, muss eine allgemeine Ethik nach Husserl in einer

---

<sup>280</sup> Deswegen kann ich nicht mit Henning Peucker darin übereinstimmen. Einerseits kann die Kritik Husserls an Kants Formalismus bzw. „Leerheit“ der Verallgemeinerung nach meiner Meinung nicht mit die Kritik Husserls an der „widersinnigen“ inhaltleeren Formalität bei Kant gleichgesetzt, andererseits kann Husserls *formale* Praktik auch nicht einfach als Formalismus ansehen werden. (Vgl. Henning Peucker, „Husserl’s Critique of Kant’s Ethics“, a. a. O., p. 310, 313, 316ff.) In der Tat hat Husserl später seine eigene Lehre und auch Brentanos Lehre vom formalen kategorischen Imperativ kritisiert. Später werden wir im Abschnitt 4.4 über dieses Problem wieder diskutieren.

<sup>281</sup> Vgl. Hua XXVIII, S. 139.

Wertelehre fundiert sein, und diese Wertelehre hat mit dem intentionalen Gefühl oder dem wertenden Akt zu tun.

Nach Husserl bedeuten die nicht-intentionalen Gefühle sinnliche Gefühle oder die „*Gefühlsempfindungen*“ (Carl Stumpfs Terminus), z. B. ein sinnlicher Schmerz oder sinnliches Lustgefühl usw. Die nicht-intentionalen Gefühle haben die „Gleichförmigkeit“ mit anderen Empfindungen<sup>282</sup>, so dass man sagen kann, dass die nicht-intentionalen Gefühle in der statischen und deskriptiven Phänomenologie Husserls mit dem „Stoff“, „*hyle*“ oder „Auffassungsinhalt“ gleichgesetzt sind. Deshalb sind die nicht-intentionalen Gefühle noch keine Akte des Bewusstseins, sondern ein Moment oder ein reeller Inhalt des Auffassungsaktes, sie sind nicht intentional. Im Gegensatz dazu sind die intentionalen Gefühle selbst Akte des Bewusstseins, daher haben sie den Charakter der „Intentionalität“.

Ganz richtig betont Liangkang NI, dass es zwei unterschiedene Bedeutungen vom Begriff „Intentionalität“ bei Husserl im Unterschied zu Brentano gibt: 1) „Intentionalität“ im engeren Sinn bedeutet immer, dass das Bewusstsein einen Gegenstand „konstituiert“. Deshalb ist die „Intentionalität“ in diesem Sinn der Charakter des objektivierenden Aktes; 2) „Intentionalität“ im weiteren Sinn bedeutet, dass das Bewusstsein sich auf einen Gegenstand „richtet“ oder einen Gegenstand „hat“. Deshalb haben alle Bewusstseinsakte mit dem nichtobjektivierenden Akt die „Intentionalität“ in diesem Sinn.<sup>283</sup>

Deshalb kann man sagen, dass Husserl in *Logische Untersuchungen* zwei verschiedene Gliederungen in zwei unterschiedene Stufen bestimmt. Erstens gibt es

---

<sup>282</sup> Vgl. Hua XIX/1, A 370/ B<sub>1</sub> 392.

<sup>283</sup> Vgl., Liangkang NI, „The Problem of the Phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler“, in: K.-Y. Lau and J. J. Drummond (eds.), *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, Springer 2007, p.69f. „We can distinguish the broad sense and the narrow sense of the concept »intentional« or »intention« in Husserl. If we define »intentional« as »object-constituting«, the emotional acts and the willing acts will be »non-intentional«; but if we define »intentional« as »object-orientating«, the emotional acts and the willing acts will be »intentional«. What is reflected in the former case is the concept of »intentionality« or »intention« *in the narrow sense*, and what is dealt with in the latter sense is the concept of »intentionality« or »intention« *in the broad sense*.“

die Gliederung zwischen dem intentionalen Erlebnis und dem nicht-intentionalen Erlebnis. In dieser Gliederung geht es um die „Intentionalität“ im weiteren Sinn. Wenn ein Erlebnis ein Bewusstseinsakt ist, wenn das Erlebnis „intentional“ sein soll, dann „hat“ das Erlebnis immer einen Gegenstand oder „richtet“ sich auf einen Gegenstand. Hier ist „nicht-intentional“ das Attribut von einem Moment oder einem sinnlichen Stoff vom Auffassungsakt. Gerade in diesem Sinne ist „nicht-intentional“ im Terminus „die nicht-intentionalen Gefühle“ zu verstehen. Zweitens ist die Gliederung zwischen dem intentionalen Erlebnis im engeren Sinn (oder dem objektivierenden Akt) und dem intentionalen Erlebnis im weiteren Sinn (oder allen Bewusstseinsakten mit dem nichtobjektivierenden Akt) innerhalb des intentionalen Erlebnisses nach zwei unterschiedenen Bedeutungen vom Begriff „Intentionalität“ bei Husserl. Die intentionalen Gefühle gehören zum nichtobjektivierenden Akt, der zum intentionalen Erlebnis im weiteren Sinn gehört. In den LU gehören nicht nur die intentionalen Gefühle sowie die Gemüts- und Willensakte, sondern auch einige Arten von intellektiven Akten wie Fragen und Vermutungen nach Husserl zu den nichtobjektivierenden Akten.<sup>284</sup>

Nach Husserl gibt es außerdem ein Fundierungsverhältnis zwischen dem objektivierenden Akt und dem nichtobjektivierenden Akt. „*Jedes intentionale Erlebnis ist entweder ein objektivierender Akt oder hat einen solchen Akt zur »Grundlage«*, d. h. er hat in diesem letzteren Falle einen objektivierender Akt notwendig als *Bestandstück* in sich.“<sup>285</sup> z. B. wenn man das „Gefallen an einem Ton“ strukturell analysieren möchte, sind drei Seiten zu beobachten: 1) die Ton-Empfindung oder der Gefühlston, das ist das nicht-intentionale Gefühl oder der

---

<sup>284</sup> Vgl. Hua XIX/2, A 679/ B<sub>2</sub> 207, B<sub>2</sub> 261f. In diesem Sinne wird die Unterscheidung zwischen objektivierenden Akten und nichtobjektivierenden Akten mit der Unterscheidung zwischen intellektiven Akten und Gemütsakten in den LU für Husserl nicht gleichgesetzt. Vgl. auch Ullrich Melle, „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, in: *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. III, ed. by R. Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, London & New York: Routledge 2005, S. 108-122, hier S. 113. (Der Artikel war ursprünglich publiziert in: S. Ijsseling (hrsg.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung, Phaenomenologica 115*, Dordrecht 1990, S. 35-49)

<sup>285</sup> Hua XIX/1, A 458/ B<sub>1</sub> 493f.

sinnliche Stoff; 2) Hören oder Phantasie dieses Tons, das ist der Bewusstseinsakt als Vorstellung; 3) Gefallen an diesem Ton, das ist ein intentionales Gefühl oder ein nichtobjektivierender Akt.<sup>286</sup> Bei Husserl bedeutet der Charakter der Intentionalität im intentionalen Gefühl, dass die intentionalen Gefühle einen Gegenstand nicht „konstituieren“, sondern sich auf einen Gegenstand „richten“, „Sie alle »verdanken« ihre intentionale Beziehung gewissen ihnen unterliegenden Vorstellungen.“<sup>287</sup> Man kann sagen, dass die intentionalen Gefühle und die nicht-intentionalen Gefühle nicht zu einer Gattung gehören: Während die intentionalen Gefühle zur Gattung „Bewusstseinsakt“ gehören, gehören die nicht-intentionalen Gefühle zur Gattung „sinnlichen Stoff“.

Husserl hat später oft den Unterschied zwischen den intentionalen Gefühlen und

---

<sup>286</sup> In der Tat hat Husserl später in seinem Manuskript (1911) drei Arten von Intentionalität innerhalb der Sphäre des Gefühls unterschieden. Er betont: „Also jedenfalls <sind> zu scheiden: die Gefühlsakte, die einzelnen Gefühlsreaktionen und die Einheit der Stimmung als die Einheit der Gefühlsfärbung, die der gesamte Bewusstseinsbestand, die gesamte Sphäre des Erscheinenden als solchen, durch Übertragung erhält, der allgemeine Strom des Gefühls, in dem wir schwimmen. 1) Die Intentionalität des Wertens als der <??> Wertapperzeption. 2) Die Intentionalität der Gefühlsreaktion, des Gefallens, die auf das Gefallende und als Wert Dastehende gerichtet ist, des Sich-Freuens-Über, des Sich-am-Schönen-Freuen, des Sich-am-Guten-Freuen, des Begehrens nach etwas, des aktuellen Wollens, Sich-Entschließens, Tuns usw. 3) Die Intentionalität des Gemütszustandes, der festen Entschlossenheit als Habitus, in dem ich durch das Leben gehe und, während ich dies und jenes denke, fühle, tue, immer im Hintergrund mein Ziel habe, meinen festen Zusammenschluss, oder die <Intentionalität der> heiter zuversichtlichen Stimmung, oder die <der> beständigen Trauer etc.“ (Husserl, MS. A VI 12 II/73a „H 21“) Aber es ist nach meiner Meinung noch nicht ganz klar, ob die Begriff „Intentionalität“ in diesen drei Arten der Gemütsintentionalität identisch ist. (Wir bedanken mich herzlich bei Frau Dr. Kristina S. Montagová dafür, dass sie uns einige Seiten von Husserls Manuskript-Gruppe A VI )

<sup>287</sup> Hua XIX/1, A 368/ B<sub>1</sub> 390. In diesem Sinne kann man sagen, dass „sich in den nicht-objektivierenden Akten keine gegenständliche Beziehung außer eben die des zugrunde liegenden objektivierenden Aktes konstituiert“, wie Ullrich Melle betont, „Die nicht-objektivierenden Akte leisten, [...] den Bestimmungen der *LU* entsprechend, keine Beitrag zur Gegenstandskonstitution“. (Ullrich Melle, „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, a. a. O., S. 114). Karl Schuhmann weist auch darauf hin: die nicht-objektivierenden Akte „konstituieren sich in ihnen auch keine Gegenstände für uns“. (Vgl. K. Schuhmann, „Probleme der Husserlschen Wertlehre“, in: *Philosophisches Jahrbuch 98 (1991)*, S. 106-113, hier S. 106f.)

den nicht-intentionalen Gefühlen in *V. Logische Untersuchungen* erwähnt, in seinem Manuskript (z. B. MS. M III, A VI usw.) wird dieser Unterschied von Husserl als der Unterschied zwischen dem „Gegenstandsgefühl (Gefallen)“ und dem „Empfindungsgefühl (Gefühlston)“ bezeichnet.<sup>288</sup> Aber wichtiger ist, dass Husserl, z. B. in *Ideen II*, das „Gegenstandsgefühl (Gefallen)“ und solche Emotionsakte als „wertende Akte“ bezeichnet hat.<sup>289</sup> Damit wird der „Wert“ in die phänomenologische Analyse des Bewusstseins eingeführt.

In seinem Manuskript wird von Husserl der Terminus „Wertapperzeption“ oft benutzt. Dabei sind nach Husserls Meinung zwei Punkte besonders zu betonen. Einerseits ist die Wertapperzeption nach Husserl von der „Dingapperzeption“ zu unterscheiden. In der Wahrnehmung eines Ding- Gegenstand im Durchlaufen konstituiert sich die Einheit des erscheinenden Gegenstands „im Ablauf der mannigfaltigen Empfindungsabschattungen und Empfindungsausbreitungen in der Motivation dieser Phänomene durch die Ablaufs- »Umstände«“. <sup>290</sup> Zugleich kann das Ding nicht nur als Ding apperzipiert werden, sondern auch als „Subjekt von realen Eigenschaften, realen Erfolgen, als Glied realer Zusammenhänge, die gefühlsmäßig charakterisiert sind, aber auch als Subjekt von möglichen realen Erfolgen“. Man hat nicht bloß die Wahrnehmung des Dings, sondern auch die „Wertung“, sofern man Wertapperzeption vollzieht. Es ist für Husserl sehr offenbar, dass die apperzeptiven Werte in der Wertapperzeption „das Ding in Beziehung zu einem wertenden Subjekt“ setzen, „wie die reinen Dingeigenschaften es beziehen auf ein empfindendes Subjekt“.<sup>291</sup>

Andererseits ist die Wertapperzeption von der Gefühlsapperzeption oder

---

<sup>288</sup> Husserl, MS. M III 3 II 1, 29. Vgl., Christian Lotz, „Husserl Genuss über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit“, in: *Husserl Studies 18*, Kluwer Academic Publishers 2002, S.36. Anm. 33; auch vgl. Thomas Vongehr, „Husserl über Gemüt und Gefühl in den *Studien zur Struktur des Bewußtseins*“, in: *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di E. Husserl*, a cura di B. Centi e G. Gigliotti, Quaderni di Filosofia 2, Bibliopolis, Napoli 2004, S. 227-254, hier, S. 236f.

<sup>289</sup> Vgl. Hua IV, S. 7.

<sup>290</sup> Vgl. Husserl, MS. A VI 12 II/96a „H 17“.

<sup>291</sup> Vgl. Husserl, MS. A VI 12 II/96b-97a „H 17-18“.

„Gefühlsreaktion“ zu unterscheiden. Obwohl die Wertapperzeption und die „Gefühlsreaktion“ beide zur Gemüts- oder Gefühlssphäre gehören, gibt es noch einen wesentlicher Unterschied zwischen der Wertapperzeption und der Gefühlsreaktion. Husserl erklärt: „Ich vermisste es, und ich schätze es als ebenso »wert«, als ebenso gut. Das Fühlen als Werterfassen ist zu scheiden vom Genießen, von der höheren Gemütsreaktion. In der Sphäre der höheren Gemütsakte: Ein Wertgehaltenes erfreut mich. Ich kann aber etwas erfreulich finden, ohne dass ich mich der Freude hingebende, ohne dass ich mich voll lebendig freue.“<sup>292</sup> Während das Wertfühlen als Wertapperzeption nach Husserl zur Sphäre der Rezeptivität gehört, gehört die Gefühlsreaktion zur Sphäre der Spontaneität. In der Tat ist dieses Begriffspaar „Rezeptivität - Spontaneität“ bei Husserl im Unterschied zu diesem Begriffspaar bei Kant mit anderes Begriffspaar „Passivität - Aktivität“ bei Husserl fast gleichgesetzt.<sup>293</sup> Für Husserl setzt Spontaneität Rezeptivität voraus, insofern beruft sich die Gefühlsreaktion auf die Wertapperzeption.<sup>294</sup>

Husserl scheint noch die intentionale Struktur der „*Wertapperzeption*“ und solcher Bewusstseinsakte zu analysieren: „Wie wir in der natürlichen Blickstellung auf unsere subjektiven Erlebnisse bei Empfindungsdaten nicht scheiden zwischen einem *Empfinden* <des> Tons und dem *Tondatum selbst*, so scheiden wir auch nicht zwischen einem *Fühlen* und dem *gefühlten Wert* des Tondatums. Wir sprechen überhaupt nicht von Wert, wir haben hier nur ein Wort, sinnliche Lustcharakter des Tons. Wie die Sinnesdaten das Material sind für das Erlebnis, [...] so sind die sinnlichen Gefühle das Material für unsere Wertapperzeption, für die Erlebnisse, in denen wir etwa eine Melodie oder Symphonie, ein Gedicht usw. wertend erfassen und

---

<sup>292</sup> Husserl, MS. A VI 8 I/45a „19“.

<sup>293</sup> Vgl. Hua XXVIII, S. 423f.

<sup>294</sup> Im Rahmen dieser Arbeit werden wir nicht weiter über den Unterschied zwischen der Gefühlsreaktion und der Wertapperzeption diskutieren, hingegen werden wir vor allem die Aufmerksamkeit auf die gesamte Sphäre des Gefühls im Gegensatz zur Sphäre der Vernunft richten. In dieser gesamten Sphäre des Gefühls handelt es sich um die Werte, sowohl Wertapperzeption als auch wertende Akte.



genießen *in der Einheit eines synthetischen Gefühls*.“<sup>295</sup> In *Ideen I* betont Husserl: „Dabei ist diese Welt für mich nicht da als eine bloße Sachenwelt, sondern in derselben Unmittelbarkeit als Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt. Ohne weiteres finde ich die Dinge vor mir ausgestattet, wie mit Sachbeschaffenheiten, so mit Wertcharakteren, als schön und hässlich, als gefällig und missfällig, als angenehm und unangenehm u. dgl.“<sup>296</sup> Man kann sagen, dass sich die Vorstellungen nur auf „die bloße Sache“ richten, die wertenden Akte aber sich auf „die werte Sache“ richten. Genauer gesagt ist der Wert das „volle intentionale Korrelat des wertenden Aktes“. Husserl behauptet: „In Akten der Art, wie es die wertenden sind, haben wir also ein *intentionales Objekt in doppeltem Sinne*: wir müssen zwischen der *bloßen »Sache«* und dem *vollen intentionalen Objekt* unterscheiden, und entsprechend eine *doppelte intentio*, ein zweifaches Zugewendetsein.“<sup>297</sup>

Nach Husserl bedeutet der Terminus „werten“ zuerst „Werthaltung“ oder „die Akte der Emotion und Willens“<sup>298</sup>, und er hat schon im Jahre 1900 sehr deutlich betont: „dass jeder normative Satz eine gewisse Art der Werthaltung (Billigung, Schätzung) voraussetzt, durch welche der Begriff eines in bestimmtem Sinne »Guten« (Werten) bzw. »Schlechten« (Unwerten) hinsichtlich einer gewissen Klasse von Objekte erwächst“.<sup>299</sup> Deshalb kann man sagen, dass die phänomenologischen Analysen des intentionalen Gefühls als der wertenden Akte oder der Werthaltung den Anfang der phänomenologischen Ethik Husserls bedeuten.

Im Gegensatz zu Kant entdeckt Husserl durch die Theorie des gegenständlichen Apriori das Apriori bzw. die apriorische Wesensgesetzlichkeit in der Gefühls- und

---

<sup>295</sup> Hua XXXVII, S. 326.

<sup>296</sup> Hua III/1, S. 58. In *Ideen II* hat Husserl uns schon ähnliche Formulierung gegeben: „Im gewöhnlichen Leben haben wir es gar nicht mit Naturobjekten zu tun. Was wir Dinge nennen, das sind Gemälde, Statuen, Gärten, Häuser, Tische, Kleider, Werkzeuge usw. All das sind Wertobjekte verschiedener Art, Gebrauchsobjekte, praktische Objekte. Es sind keine naturwissenschaftlichen Objekte.“ (Hua IV, S. 27)

<sup>297</sup> Hua III/1, S. 76.

<sup>298</sup> Vgl. Hua XXXVII, S. 315f., 359f.

<sup>299</sup> Hua XVIII, A 43/ B 43.

Gemütssphäre, demgemäß entwickelt Husserl im Gegensatz zu Kants Vernunft-apriori die Lehre des intentionalen Gefühls, das mit den Werten zu tun hat. Hier stellt sich die Frage, ob Husserls Kritik an Kants Vernunft-apriori bedeutet, dass Husserl auf dem Gegensatz zum Vernunft-apriori, d. i. Emotions-apriori beharrt. Wir werden im Vergleich mit Scheler darüber diskutieren. Kehren wir nun wieder zu Scheler zurück.

### **3.3 Emotionales Apriori bei Scheler**

Wie bei Husserl gibt es auch einerseits einen tiefen Riss zwischen dem Schelerschen Zugang und dem Kantischen Zugang zur Ethik, andererseits gewinnt auch die phänomenologische Ethik Schelers „gerade in der Gegenüberstellung zu Kants formaler Ausrichtung deutlichere Konturen“. Deswegen heißt der Untertitel der ersten Auflage von Schelers Hauptwerk *Formalismus*: „mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants“.

Wir werden uns zuerst mit Schelers Kritik an Kants Vernunft-apriori beschäftigen (im Abschnitt 3.3.1). Nach Scheler folgt Kant einem Vorurteil, „das historisch seinen Ursprung in der antiken Denkweise hat“. (II, S. 259) Zur Überwindung dieses Vorurteils entwickelt Scheler wie auch Husserl eine Theorie des intentionalen Fühlens. Im Abschnitt 3.3.2 werden wir im Vergleich mit Husserl über die Theorie des intentionalen Fühlens oder des Wertfühlens diskutieren. Schließlich werden wir im Abschnitt 3.3.3 im Ganzen das Verhältnis zwischen Husserl und Scheler innerhalb des Problems der Grundlegung zur phänomenologischen Ethik zu erklären versuchen.

#### 3.3.1 Emotions-apriori als Grundlegung zur Ethik bei Scheler

Schelers Kritik an Kants Vernunft-apriori hängt mit seiner Kritik an Kants „formal a priori“ aufs engste zusammen. Nach Scheler bedeutet Kants Vernunft-apriori eine „völlig unbegründete Verengung und Beschränkung des »Apriori«“ und diese Verengung und Beschränkung wurzelt gleichfalls in Kants Gleichsetzung des Apriori mit dem Formalen. (Vgl. II, S. 83) Wie Ingeborg Heidemann formuliert, gibt es „unter

Berücksichtigung einer völligen Analogie von theoretischer und praktischer Vernunft“ die folgende Gleichsetzung bei Kant:<sup>300</sup>

$$\frac{\text{Apriorisch}}{\text{Aposteriorisch}} = \frac{\text{formal}}{\text{material}} = \frac{\text{Vernunft (Denken)}}{\text{Sinnlichkeit}} = \frac{\text{Wollen}}{\text{Fühlen}}$$

In diese Hinsicht betont Scheler, dass „die Gleichsetzung des »Materialien« (sowohl in der Theorie der Erkenntnis als auch in der Ethik) mit dem »sinnlichen« Gehalt, des »Apriorischen« aber mit dem »Gedachten« oder durch »Vernunft« zu diesem »sinnlichen Gehalt« irgendwie *Hinzugebrachten*“ ein fundamentaler Irrtum der Kantischen Lehre ist. (Vgl. II, S. 73) Denn Scheler bezeichnet den Begriff des „sinnlichen Gehalts“ oder der „Empfindung“ gar nicht als etwas, „was in einem Gehalte Bestimmung des *Gehaltes* sei“, sondern nur als Art, „wie ein Gehalt (z. B. ein Ton, eine Farbe mit ihren phänomenalen Merkmalen) *zugeht*.“ (Vgl. II, S. 73f.) Das bedeutet: der „sinnliche Gehalt“ oder die „Empfindung“ ist für Scheler niemals Gegenstand und niemals selbst gegeben, sondern „nur diejenige Variationsrichtung der äußeren (und inneren) Erscheinungswelt, die sie hat, wenn sie als Abhängige vom Gegenwartsleib eines Individuums erlebt wird“. Das wäre gerade das Wesen der Empfindung oder des sinnlichen Gehalts. (Vgl. II, S. 77f.; X, 433ff.) In diesem Sinne kritisiert Scheler Husserl, wie wir schon im Abschnitt 2.3.4 besprochen haben. Für Scheler haben sowohl Kant als auch Husserl an dem Grundirrtum der sensualistischen Erkenntnislehre teil. Bei Kant stellt dieser Grundirrtum vor allem seine Bestimmung des Begriffspaars „Rezeptivität - Spontaneität“ dar.

Dieses sogenannte Begriffpaar „Rezeptivität - Spontaneität“ wird von Kant die zwei Grundquellen des Gemüts in aller Erkenntnis genannt: die erste ist das Vermögen „die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke)“, die zweite ist das Vermögen, „durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe)“. Kant betont: „durch die erstere wird uns ein Gegenstand

<sup>300</sup> Vgl. Ingeborg Heidemann, *Untersuchungen zur Kantkritik Max Schelers*, (Diss.) Köln 1955, S. 46f.

*gegeben*, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) *gedacht*.<sup>301</sup> Nach Scheler entwickelt Kant durch diese Bestimmung des Begriffspaars „Rezeptivität - Spontaneität“ eine „Mythologie der erzeugenden Verstandestätigkeiten“. Daraus entsteht der Grundirrtum der Lehre vom Apriori bei Kant, der lautet: „Die »Form«, auf die das Apriori fälschlich beschränkt wird, ist oder soll sein das Ergebnis einer »*formenden Tätigkeit*«, eines »Formens« und »Verknüpfens«“. (II, S. 84) Diese Mythologie bei Kant ist tatsächlich eine „*pure konstruktive Erklärung*“, und sie beruht eigentlich nicht auf der Anschauung bzw. phänomenologischen Erfahrung, sondern auf einer völlig fälschlichen und durch Kant nicht kritisiert vom Sensualismus übernommenen Voraussetzung, nämlich, „es sei überall »gegeben« nur ein »ungeordnetes Chaos«“. (Vgl. II, 85)

Aber wichtiger ist, dass die Grundanschauungen und Grundstellung Kants zur Welt in dieser Mythologie offen gelegt wird. Scheler bezeichnet diese Grundstellung oder Gesamthaltung Kants zur Welt als „eine ganz ursprüngliche »Feindseligkeit« zu oder auch »Misstrauen« in alles Gegebene *als* solches, Angst und Furcht vor ihm als dem »Chaos«“. Mit einem Wort ist diese Haltung Kants gegen die Welt eine Art von „Welthass“: in diesem Welthass ist die „Natur“ das, „was zu formen, zu organisieren, was zu »beherrschen« ist, sie ist »das Feindliche«, das »Chaos« usw. Also das Gegenteil von *Liebe* zur Welt, von Vertrauen, von schauender und liebender Hingabe an sie.“ (Vgl. II, S. 86) Nach Scheler beruht diese Mythologie bei Kant oder der Grundirrtum seiner Lehre vom Apriori im Grunde auf diesem „die Denkweise der modernen Welt so stark durchziehenden *Welthass*“, dessen Folge gerade „das grenzenlose Aktionsbedürfnis“ ist, „dass sie »organisiert«, »beherrscht« werde“. (Vgl. ebd.)

Während in der theoretischen Philosophie für Scheler dieses „ungeordnete Chaos“ die Empfindung oder der sinnliche Gehalt heißt, bedeutet es in der Ethik das Fühlen oder die Neigung. Scheler kritisiert, dass Kant alles ethisch relevante Fühlen (und sogar das Lieben und Hassen)<sup>302</sup> dem „ungeordnete Chaos“ bzw. der sinnlichen

---

<sup>301</sup> Kant, KrV, A 50/B 74.

<sup>302</sup> Scheler gibt uns eine zusätzliche Bemerkung: „Mit der sonderbaren Ausnahme des Gefühles der

Sphäre zurechnet und damit aus der Ethik ausschließt. Wie Husserl meint auch Scheler, dass Kant diese Unterscheidung zwischen dem niederen Gefühl und dem höheren Gefühl übersieht, und „dass Kant zwischen Sinneslust, Freude, Glück, Seligkeit weder Wesensunterschiede der Qualität noch der Tiefe macht“. (II, S. 247) Scheler betont wieder, dass alle diese Voraussetzungen Kants „völlig ungegründet und – historisch gesehen – eben unkritische Annahmen, die er aus der sensualistischen Psychologie und Ethik teils der Engländer, teils der Franzosen unbesehen übernommen hat“, sind. (Vgl. II, S, 248)<sup>303</sup>

Obwohl Scheler also dem Kampf Kants gegen den Hedonismus zustimmen kann, kann er doch nicht akzeptieren, dass jede Ethik, „welche ihre Aufstellungen durch Rekurs auf das emotionale Er-leben gründet“, von Kant mit dem Hedonismus gleichgesetzt wird. Denn einerseits ist alles Fühlen für Scheler kein „ungeordnetes Chaos“, andererseits sind Wesensunterschiede der Qualität sowie der Tiefe in der emotionalen Sphäre zu machen. Deswegen betont Scheler im Gegensatz zum „Welthass“ bei Kant einen „lebendigen Verkehr mit der Welt“ im Fühlen. (Vgl. II, S. 87) Wie Husserl entdeckt auch Scheler im Gegensatz zu Kant die Apriorität in der emotionalen Sphäre.

Wie bereits bemerkt, bedeutet das Apriori für Scheler die gegenständliche

---

Achtung“, aber Schelers Kritik an Kant im Ganzen ist dadurch nicht zu ändern. (Vgl. II, S. 247f., 391f.) Später hat Heidegger Kants Interpretation der Achtung hochgeschätzt: „Kants Interpretation des Phänomens der Achtung ist wohl die glänzendste phänomenologische Analyse des Phänomens der Moralität“. Entsprechend behauptet Heidegger weiter: „dass Schelers Kritik an der Kantischen Ethik im »Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik« von Grund aus verfehlt ist.“ (Vgl. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927*, GA 24, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH <sup>3</sup>1997, S. 189, 193) Wie der Großteil der Kritik Heideggers an Scheler kann diese Kritik an Scheler auch nicht Schelers eigene Gedanken treffen. Wir werden uns im Abschnitt 4.3 mit dieser Frage wieder beschäftigen.

<sup>303</sup> Hier kann man wieder eine Ähnlichkeit zwischen Husserl und Scheler finden. Die Beziehung zwischen Husserl und Scheler hinsichtlich der phänomenologischen Ethik ist weiter zu erforschen. Dazu vgl. Ullrich Melle, „Schelersche Motive in Husserls Freiburger Ethik“, in: G. Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, S. 202-219; Husserl, „Husserls Randbemerkungen zu Schelers Formalismus“, hrsg. von H. Leonardy, in: *Études phénoménologiques* N. 13-14 (1991), S. 3-57.

Wesenheit oder Washeit und ist als Materie in der phänomenologischen Erfahrung oder Wesensschau selbst gegeben. Deshalb gibt es das materiale Apriori überall in unserem ganzen geistigen Leben. Scheler behauptet sehr klar: „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.“ (II, S. 82) Dieser *ursprüngliche apriorische* Gehalt ist von der induktiven Erfahrung ganz unabhängig und in dieser emotionalen Sphäre gibt es auch eine *Wesensschau* der Akte und ihrer Materialien, ebenso gibt es Evidenz und „strengste Exaktheit der phänomenologischen Feststellung“. Somit folgt er Blaise Pascal und betont, dass es einen apriorischen „ordre du coeur“ oder „logique du coeur“ gibt und dieser Begriff „ordre“ oder „logique“ im Gegensatz zum Wort „Vernunft“ oder „Ratio“ in der Logik vor allem „die *alogisch-apriorische* Seite des Geistes“ bedeutet. Insofern betont Scheler weiter: „So aber sind auch die *Wertaxiome* ganz unabhängig von den logischen Axiomen und stellen mitnichten bloße »Anwendungen« jener auf Werte dar. Der reinen Logik steht eine *reine Wertlehre* zur Seite. [...] *Wertphänomenologie* und *Phänomenologie des emotionalen Lebens* ist als ein völlig selbständiges, von der Logik unabhängiges Gegenstands- und Forschungsgebiet anzusehen.“ (II, S. 83)

Es ist für Scheler nur möglich, eine materiale Ethik a priori zu aufbauen, wenn man den grundfalschen Dualismus „Vernunft - Sinnlichkeit“, z. B. bei Kant, endgültig aufhebt. Im Gegensatz zu Kant beharrt Scheler auf einem *Apriorismus des Emotionalen*, das weder Vernunft noch Sinnlichkeit bei Kant bedeutet, und auf einer *emotionalen Ethik* gegenüber rationaler Ethik. Nach Scheler sieht Kant zweifellos nicht den „*Tatsachenkreis*“, auf dem eine apriorische materiale Ethik beruht. Insofern ist das „Faktum der Vernunft“ als letzte Begründung der Ethik Kants völlig grundlos. Scheler fragt danach, „Was ist der Unterschied zwischen einem »Faktum der reinen Vernunft« und einem bloß psychologischen Faktum?“ (II, S. 66) Nach Scheler kann Kant uns die Antwort in keiner Weise zeigen. Hingegen betont Scheler die „phänomenologischen oder reinen Tatsachen“ als letzte Begründung der Ethik. Diese phänomenologischen oder reinen Tatsachen enthalten drei Arten von Apriori: die

apriorischen emotionalen Akte (emotionales Apriori) und ihre apriorischen Gehalte (Wertapriori) sowie die apriorischen Wesenszusammenhänge zwischen Akt- und Sachwesenheiten (korrelatives Apriori).

Kant übersieht tatsächlich nach Scheler „vollständig die gesamte Sphäre sittlicher Erkenntnis und damit auch den eigentlichen *Sitz* des ethischen Apriori“, und dieser Sitz des ethischen Apriori liegt für Scheler freilich in der Sphäre der sittlichen Erkenntnis (Vgl. II, S. 88, 99) Die Grundlage der phänomenologischen materialen Wertethik besteht gerade in dieser sittlichen Erkenntnis bzw. vor allem im intentionalen Fühlen<sup>304</sup> oder Wertfühlen.<sup>305</sup> Nun zu diesem intentionale Fühlen oder Wertfühlen bei Scheler.

### 3.3.2 Intentionales Fühlen und Wertnehmung bei Scheler

Husserl schreibt in einem zu den *Studien zur Struktur des Bewußtseins* gehörigen Forschungsmanuskript aus den Jahren 1909/1910: „Es hat mich unendliche Mühe gekostet, diese Auffassung durchführen zu können: Seit den neunziger Jahren [des 20. Jahrhunderts – W. Z.], wo ich bei allen Akten das »Erscheinen-von« bemerkte, versuchte ich es immer <wieder>, und da ich keine Möglichkeit sah, konnte ich mit

---

<sup>304</sup> In einer Fußnote schreibt Scheler: „Siehe die bei Hildebrand [...] angeführten Stellen der Jugendschriften Kants, wonach Spuren der Annahme eines intentionalen Fühlens bei Kant vorliegen.“ (II, S. 269, Anm.1) Scheler verweist hier auf die Arbeit „Die Idee der sittlichen Handlung“ von Dietrich v. Hildebrand (in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. III*, Halle 1916, S. 126-251). In dieser Arbeit erwähnt Hildebrand Kants Preisschrift „*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*“, und Hildebrand sagt, dass bei Kant nur von einer „Anzeichensbeziehung“ die Rede sein kann, nicht von „Intentionalität“ im strengen Sinn. (Vgl. ebd. S. 203ff.) auch vgl. Peter Kaufmann, *Gemüt und Gefühl als Komplement der Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Tradition und der phänomenologischen Ethik, besonders Max Schelers*, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris: Peter Lang 1992, S. 247, Anm. 224.

<sup>305</sup> Für Scheler gehören sowohl Wertfühlen als auch Vorziehen sowie Liebe und Haß zur „*Wert-Erkenntnis*“ resp. „*Wert-Erschauung*“ bezüglich der nichtsittlichen Werts selbst, im Unterschied dazu betrifft die „*sittliche Erkenntnis*“ die Zusammenhänge dieser nichtsittlichen Werte. (Vgl. II, S. 87)

diesem Erscheinen, Bewusstsein-von bei allen Akten nicht fertig werden.“<sup>306</sup> Wie wir schon besprochen haben, bedeutet der Ausdruck „Erscheinen-von“ oder „Bewusstsein-von“ für Husserl seinen phänomenologischen zentralen Begriff „Intentionalität“. Also besteht die Schwierigkeit, wie Husserl in der etwa zeitgleichen Ethik-Vorlesung (1909) ausgeführt hat, darin, wie man eigentlich die Intentionalität der nichtobjektivierenden Akten oder wertenden Akten verstehen kann. Nach Husserl gibt es „eine tiefe Kluft“ und „einen grundwesentlichen Unterschied“ in der Art der Intentionalität bei den objektivierenden und nichtobjektivierenden Akten.<sup>307</sup> Während die Intentionalität bei den objektivierenden Akten die Beziehung auf einen intentionalen Gegenstand, der im objektivierenden Akt konstituiert wird, bedeutet, heißt Intentionalität bei den nichtobjektivierenden Akten eine Gerichtetheit auf einen Gegenstand. Aber diese intentionale Gerichtetheit auf einen Gegenstand bei den nichtobjektivierenden Akten beruft sich darauf, dass dieser wertende Akt „durch seine Fundierung in einem objektivierenden Akt in sich einen Gegenstand bewusst hat“.<sup>308</sup>

Das heißt, ein wertender Akt oder ein nichtobjektivierender Akt übe „durch das Medium der fundierenden Vorstellung eine Intentionalität“. Deshalb muss Husserl weiter fragen: „Hat der Begriff Akt noch Einheit? Ist sie durch Erkenntnis des Doppelsinnes der Intentionalität nicht zersprengt?“<sup>309</sup> Für Husserl kann die Einheit des Begriffs „Akt“ einerseits natürlich nicht zersprengt sein, andererseits kann er auch nicht den fundamentalen Unterschied zwischen den objektivierenden Akten und den nichtobjektivierenden Akten außer Acht lassen. Husserl sagt im vorhinein: „Versucht man zu sagen, in wertenden Akten erscheinen Werte, so sind Werte eben doch Gegenstände, und Akte, in denen Gegenstände erscheinen, sind objektivierende Akte. *Der Titel »objektivierender Akt« verschlingt also alles, und es ist nicht abzusehen, wie man den Begriff eines nicht-objektivierenden Aktes festhalten soll.*“<sup>310</sup>

---

<sup>306</sup> Husserl, MS. A VI 30/235 a „27“.

<sup>307</sup> Vgl. Hua XXVIII, S. 337f.

<sup>308</sup> Vgl. Ullrich Melle, „Einleitung des Herausgebers“, in: Hua XXVIII, S. XXXVII.

<sup>309</sup> Hua XXVIII, S. 337.

<sup>310</sup> Hua XXVIII, S. 333.



Aufgrund dieser zwei Überlegungen bestimmt Husserl das Wesen des wertenden Akts und seines Korrelates (Werte). Im Unterschied zu den objektivierenden Akten sind wertende Akte nicht auf Objekte „gerichtet“, sondern auf Werte. Husserl behauptet: „Wert ist nicht Seiendes, Wert ist etwas auf Sein oder Nicht-Sein Bezügliches, aber gehört in eine andere Dimension. [...] Werte sind etwas Objektivierbares, aber Werte als Objekte sind Objekte von gewissen objektivierenden Akten, sich in diesen auf wertende Akte sich bauenden Objektivationen konstituierend, nicht aber in den wertenden Akten selbst konstituierend. [...] Vor allem ist zu sagen, dass das zum eigentümlichen Wesen der nicht-objektivierenden <Akte> gehörige Sich-Richten kein Sich-Richten auf die Gegenstände der ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen, Wahrnehmungen, Urteile usw. ist.“<sup>311</sup>

---

<sup>311</sup> Hua XXVIII, S. 340. Bezüglich der Konstitution der nichtobjektivierenden Akte bzw. wertenden Akte gibt es verschiedene Bestimmungen in den LU und den Ethik-Vorlesungen oder Manuskripten bei Husserl. Wie wir besprochen haben, konstituieren die nichtobjektivierenden Akte sich für Husserl in den LU keine Gegenstände. Aber in seinen Ethik-Vorlesungen oder Manuskripten verändert Husserl wahrscheinlich seine Position. Einerseits bezeichnet Husserl den Wert als Gegebenes, das ursprünglich in wertenden Gemütsakten gegeben ist, und in diesem Sinne spricht Husserl von der „wertenden Vernunft als Wertobjektivität konstituierendes Bewußtsein“ oder „Wertapperzeption“. (Vgl. Hua XXVIII, S. 266ff.; Husserl, MS. A VI 12 II/95 a ff.) Also sagt Husserl: „Gemütsakte scheinen unabweislich als konstituierende Akte für Werte gelten zu müssen“. (Hua XXVIII, S. 277) Aber andererseits ist Husserl in dieser Hinsicht unschlüssig. Er betont weiter: „Wertende Akte sind wesentlich für die Konstitution von Werten, das sehen wir; aber reflektieren wir darüber, wie sie konstituierend fungieren können, so geraten wir in Unverständlichkeiten. Konstituieren können doch nur objektivierende Akte.“ (Ebd.) und „ein *Gemütsakt überhaupt objektiviert nicht*.“ (Hua XXVIII, S. 253)

In *Ideen I* behauptet Husserl klarer: „daß mit den neuen noetischen Momenten auch in den Korrelaten *neue noematische Momente* auftreten. Einerseits sind es neue Charaktere, die den *Glaubensmodis analog* sind, aber zugleich *selbst*, in ihrem neuen Gehalt, doxologische Setzbarkeit besitzen; andererseits verbinden sich mit den neuartigen Momenten auch neuartige »*Auffassungen*«, es konstituiert sich ein *neuer Sinn, der in dem der unterliegenden Noese fundiert ist*, ihn zugleich umschließend. Der neue Sinn bringt eine total *neue Sinnesdimension* herein, mit ihm konstituieren sich keine neuen Bestimmungsstücke der bloßen »*Sachen*«, sondern *Werte der Sachen*, Wertheiten, bzw. konkrete Wertobjektivitäten.“ (Hua III/1, S. 266f.) Deswegen kann man zwei wichtige Punkte feststellen: 1) Die Werte als Korrelate der wertenden Akte oder Gemütsakte sind unselbständig und „in dem der unterliegenden Noese“ fundiert; 2) Die Wertapperzeption ist in der Dingapperzeption fundiert, oder das „Gefallensbewusstsein, das im Gegenstandsbewusstsein fundiert ist, ist Einheitsbewusstsein und in

Steven Crowell leitet wahrscheinlich gerade daraus eine nicht überzeugende Schlussfolgerung ab, die lautet, Husserl führt den Begriff „Wert“ ein. Deswegen ist der Begriff „Wert“ nicht ein phänomenologisches Datum, das aus dem emotionalen Leben als solchem kommt, sondern nur ein theoretisches Postulat, das der analoge Entwurf zwischen der logischen Vernunft und der wertenden Vernunft bei Husserl fordert.<sup>312</sup> Aber meiner Meinung nach ist der Grund der Bestimmung des wertenden Akts und seines Korrelates (Werte) bei Husserl einerseits einseitig, nämlich, um die Einheit des Begriffs „Akt“ zu schützen. Das heißt, der Begriff „Wert“ ist nicht ein Postulat, sondern ursprünglich ein Korrelat des nichtobjektivierenden Akts oder wertenden Akts, somit ein Korrelat des Gemütsakts oder Gefühlsakts. Andererseits kann dieses sogenannte „Postulat“ tatsächlich meiner Meinung nach die Schwierigkeit der Einheit des Begriffs „Akt“ lösen. Wie Ullrich Melle hingewiesen hat, bleibt die Frage immer noch, „wie sich der Unterschied zwischen objektivierenden und nicht-objektivierenden Akten aufrechterhalten lässt, wenn auch die

---

analogem Sinn sich entfaltendes, gebendes etc.“ (Husserl, MS. A VI 7/11 a-b. zitiert nach: Ullrich Melle, „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, a. a. O., S. 116) Nach Meinung von Ullrich Melle ist „der nicht-objektivierende Akt des Wertens eine fundierte Apperzeption und nicht mehr nur eine fundierte Stellungnahme“ wie in den LU. (Vgl. Ullrich Melle, „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, a. a. O., S. 117) Diese „Objektivierung“ der wertenden Akte wird „eine bloß potentielle Objektivierung, die erst nachträglich aktualisiert wird durch theoretische (doxische) Akte,“ genannt. (Vgl. Hua III/1, S. 272; K. Schuhmann, „Probleme der Husserlschen Wertlehre“, a. a. O., S. 109)

Später werden wir sehen, dass Scheler gerade diese zwei fundamentalen Behauptungen von Husserl kritisiert, nämlich: 1) Gemütsakte und ihren Korrelaten („Werte“) müssen mit Vorstellungen und ihre Korrelate („Sachen“) verbinden; 2) Gemütsakte als nichtobjektivierenden Akte sind in den objektivierenden Akten fundiert.

<sup>312</sup> Vgl. Steven Crowell, „Phenomenology, Value, Theory, and Nihilism“, in: *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. V, ed. by R. Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, London & New York: Routledge 2005, pp. 99-118, hier p. 112. „Here we stand at the decisive point in the development of value theory, for it is precisely in order to save the unity of the concept of act that Husserl introduces the concept of »value« – that is, precisely *not* in response to demands stemming from the phenomenology of the affective sphere itself. [...] Therefore values are theoretical postulates demanded by the analogical project of defining an axiological reason; they are not phenomenological data derived from the meaning of affective life itself.“

nicht-objektivierenden Akte gegenstandsgebende Akte sind. Sie richten sich zwar nicht auf Objekte im Sinne von theoretischen Gegenständen, sondern eben auf Werte und Güter, aber in ihnen ist etwas gegeben, was sich in erfüllender Evidenz als objektiv seiende Gegenständlichkeit ausweist.“<sup>313</sup> Nach meiner Meinung gibt Scheler uns einen überzeugenderen Versuch.

Scheler schied zunächst das intentionale „*Fühlen von etwas*“ von allen bloßen *Gefühlszuständen*. Gefühlszustände gehören zu den Inhalten und Erscheinungen, und Fühlen gehört zu den Funktionen ihrer Aufnahme.(Vgl. II, S. 261f.) Z. B. können wir ein Leid „ertragen“, „dulden“, schlicht „leiden“, sogar „genießen“. Dieses Leid aber ist Gefühlszustand und, „immer bedeuten diese Worte wechselnde Arten des Fühlens und eines darauf gebauten Wollens, die mit dem Gefühlszustand noch nicht eindeutig bestimmt sind.“ (VI, S. 37) Der Unterschied zwischen Gefühlszustand (oder Gefühl) und Fühlen bei Scheler entspricht dem Unterschied zwischen den nicht-intentionalen Gefühlen und den intentionalen Gefühlen bei Husserl, das Erstere ist ein Moment des Aktes, das Letztere ist Akt oder Funktion.

Weiter hat Scheler den Unterschied zwischen dem Fühlen von *Gefühlen im Sinne von Zuständen* und dem Fühlen von *Werten* betont.<sup>314</sup> Man kann sagen: wie bei Husserl gibt es zwei verschiedene Gliederungen in zwei unterschiedene Stufen bei Scheler. Erstens die Gliederung zwischen dem intentionalen Fühlen und dem bloßen Gefühlsinhalt oder Gefühlszustand, zweitens die Gliederung zwischen dem intentionalen Fühlen des Gefühlszustands und dem intentionalen Fühlen von Werten innerhalb des intentionalen Fühlens. In der Tat ist das intentionale Fühlen von Werten der Kern von Schelers phänomenologischer Ethik, denn nur in diesem Sinn „erst gewinnt das Fühlen neben seiner intentionalen Natur auch noch eine kognitive Funktion“. (Vgl. II, S. 263, Anm.)<sup>315</sup>

---

<sup>313</sup> Ullrich Melle, „Einleitung des Herausgebers“, in: Hua XXVIII, S. XXXVII.

<sup>314</sup> Bei Scheler sind der Terminus „Gefühl“ und der Terminus „Fühlen“ ausdrücklich zu unterscheiden, das „Gefühl“ bedeutet ein Moment des Akts, das bedeutet den Zustand oder den Inhalt des Akts. Und das „Fühlen“ bedeutet den Akt selbst oder die Funktion. Aber bei Husserl gibt es keinen eindeutigen Unterschied zwischen beiden Termini.

<sup>315</sup> Peter Kaufmann gibt uns einen detaillierteren Unterschied, der lautet:

Nach Scheler hat dieses Fühlen von Werten daher genau dieselbe Beziehung zu seinem Wertkorrelat wie die „Vorstellung“ zu ihrem „Gegenstand“ bei Husserl. Dieses Fühlen von Werten tritt nicht erst durch die Vermittlung sog. „objektivierender Akte“ des Vorstellens, Urteilens usw. mit der gegenständlichen Sphäre in Verbindung, sondern es geht ursprünglich auf eine eigene Art von Gegenständen, eben die „Werte“. Scheler sagt, „»Fühlen« ist also ein sinnvolles und darum auch der »Erführung« und »Nichterführung« fähiges Geschehen.“(II, S. 263)

Diskutieren wir das Beispiel Husserls, das im Abschnitt 3.2.2 schon erwähnt wird, nun bei Scheler diskutieren. Wenn man das „Gefallen an einem Ton“ nach Schelers Phänomenologie vom intentionalen Fühlen von Werten strukturell analysieren möchte, sind sechs Aspekte zu beobachten: 1) die Ton-Empfindung oder der Gefühlston als der Stoff des Vorstellens; 2) Hören oder Phantasie dieses Tons, das ist der Bewusstseinsakt als Vorstellung; 3) ein Stück Ton, das ist Gegenstand des Vorstellens; 4) „Gefallen“ als Gefühlsinhalt oder Gefühlszustand; 5) ein Art von Werten; 6) Gefallen als intentionales Fühlen. Daher ist das „Gefallen an einem Ton“ für Scheler noch kein einzelner Akt, sondern ein Komplex von verschiedenen Akten. Nach Scheler ist das Gefallen als intentionales Fühlen ein eigenständiger Akt, der ursprünglich auf eine eigene Art von Gegenständen, ein Art von Werten, geht. Man kann sagen, dass das Gefallen als intentionales Fühlen und Hören oder Phantasie dieses Tons zwei davon unabhängige Akte sind. Und das „Gefallen“ als Gefühlsinhalt

- 
1. Gefühlszustände (nicht intentional): Affekte, sinnliche Gefühle, Stimmungen.
  2. Antwortsreaktionen (rudimentär intentional).
  3. „Fühlen von“ (eigentlich intentional)
    - Gefühlszuständen
    - gegenständlichen emotionalen Stimmungscharakteren
    - Werten
      - a) Funktionen (das aufnehmende Fühlen)
      - b) Akte - Vorziehen und Nachsetzen
        - Lieben und Hassen (ohne Zuständlichkeit, reine intentionale Akte, „kognitiv“ im eigentlichen Sinn).

Vgl. Peter Kaufmann, *Gemüt und Gefühl als Komplement der Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Tradition und der phänomenologischen Ethik, besonders Max Schelers*, a. a. O., S. 217.

oder Gefühlszustand tritt nicht notwendig durch die Vermittlung der Ton-Empfindung oder der Gefühlston als der Stoff des Vorstellens mit einem Stück Ton als dem Gegenstand des Vorstellens in Verbindung. „Immer ist diese Verknüpfung, wo sie stattfindet, eine solche, die *mittelbarer* Natur ist.“ (II, S. 262) D. h., Scheler hat den Unterschied zwischen dem objektivierenden Akt und dem nichtobjektivierenden Akt nicht akzeptiert. Scheler stellt klar: „dass das Fühlen seinerseits von Hause aus ein »objektivierender Akt« ist, der keiner Vorstellung als Vermittlers bedarf.“ (II, S. 265)

Hier kann man deutlich den Unterschied zwischen Husserl und Scheler sehen. Für Scheler ist der Wert ein originaler Gegenstand des Fühlens von Werten, daher ist das intentionale Fühlen ein unabhängiger Akt. Während die Verbindung zwischen dem Wert und der Sache bei Scheler „nachträglich“ oder nicht-wesentlich ist<sup>316</sup>, wird der Wert bei Husserl immer mit der Sache verknüpft. Im Akte des Wertens (oder des Fühlens) richten wir uns auf eine Sache, aber nicht die bloße Sache, sondern die wertige Sache. „Nicht bloß das *Sachvorstellen*, sondern auch das es umschließende *Sachwerten* hat den Modus *Aktualität*.“<sup>317</sup> Trotzdem sind wir in einem Akt des Wertens nur auf den Wert gerichtet, „erfassen“ aber noch nicht den Wert. In diesem Sinn gehören solche Akte wie wertende Akte immer zu den nichtobjektivierenden Akten, und müssen in den objektivierenden Akten fundiert werden.

Der fundamentale Grund dafür, weshalb es diesen großen Unterschied zwischen Husserls Gedanken über die intentionale Gefühle und Schelers Gedanken über das intentionale Fühlen gibt, liegt darin, dass sie ein unterschiedliches Verständnis von Wert bzw. wertenden Akten haben. In der *Ideen I* betont Husserl: „dass alle Akte überhaupt – auch die Gemüt- und Willensakte – »objektivierende« sind, Gegenstände ursprünglich »konstituierend«.“<sup>318</sup> Aber die Ausdrücke „objektivierende“ und „konstituierend“ werden hier in Anführungszeichen gesetzt, hingegen wird dieses Anführungszeichen bei Scheler völlig beseitigt. Wie wir schon erwähnt haben, besteht

---

<sup>316</sup> Vgl. II, S.262. Scheler betont, „Immer sind es erst dem Gegebensein des Gefühles nachträgliche Akte des Beziehens, durch die die Gefühle mit dem Gegenstand verknüpft werden.“

<sup>317</sup> Hua III/1, S. 76.

<sup>318</sup> Hua III/1, S. 272.

Schellers Endzweck darin, die primäre Stelle des intentionalen Fühlens bzw. Wertfühlens sowie der sittlichen Einsicht und ihrer Korrelate (materiale Werte sowie die Zusammenhänge der Werte) zu bestimmen und zuletzt die primäre Stelle der phänomenologisch materialen Wertethik zu gewinnen. Im nächsten Abschnitt werden wir im Ganzen den Unterschied zwischen Husserl und Scheler hinsichtlich der Grundlegung zur phänomenologischen Ethik zu erklären versuchen.

### 3.3.3 Vernunft oder Fühlen: die Grundlegung zur phänomenologischen Ethik bei Husserl und bei Scheler

In einer am 25. Sep. 1906 geschriebenen persönlichen Aufzeichnung dachte Husserl über seine eigene Entwicklung der Phänomenologie oder Philosophie nach. Er sagt: „An erster Stelle nenne ich die allgemeine Aufgabe, die ich für mich lösen muss, wenn ich mich soll einen Philosophen nennen können. Ich meine eine *Kritik der Vernunft*. Eine Kritik der logischen und der praktischen Vernunft, der wertenden überhaupt. Ohne in allgemeinen Zügen mir über Sinn, Wesen, Methoden, Hauptgesichtspunkte einer Kritik der Vernunft ins Klare zu kommen, ohne einen allgemeinen Entwurf für sie ausgedacht, entworfen, festgestellt und begründet zu haben, kann ich wahr und wahrhaftig nicht leben.“<sup>319</sup> Es ist sehr klar, dass die wertende Vernunft nach Husserl zur Vernunft im allgemeinen gehört. Das heißt, die wertenden Akte bzw. die intentionalen Fühlen bei Husserl gehören zur Vernunft im allgemeinen.

Husserls Betonung der Einheit des Begriffs „Akt“ bedeutet auch, dass sowohl die objektivierenden Akte als auch die nichtobjektivierenden Akte zur Vernunft im allgemeinen gehören. Dieser grundsätzliche Gesichtspunkt stellt sich auch in Husserls ethischen Vorlesungen von 1908/09, 1911, 1914 und 1920 dar. Gerade in diesem Sinne kann man sagen, dass Husserl keine emotionale Ethik oder keine gefühlsmoralische Philosophie im Gegensatz zu Kants Vernunft-Ethik entwickelt. In

---

<sup>319</sup> Hua XXIV, S. 445.

der Tat erweitert Husserl den Begriff „Vernunft“, und für Husserl steht Vernunft „vielmehr für eine *universale wesensmäßige Strukturform der transzendentalen Subjektivität überhaupt*. Vernunft verweist auf Möglichkeiten der Bewährung, und diese letztlich auf das Evident-machen und Evident-haben.“<sup>320</sup> Damit kommt eine so „vollständige Phänomenologie der Vernunft“ für Husserl „mit der Phänomenologie überhaupt zur Deckung“.<sup>321</sup> Husserl entwickelt zuletzt die Idee der universalen vernünftigen Selbstregulation und eine Ethik des willensgestifteten bestmöglichen Lebens.<sup>322</sup>

Im Unterschied dazu fordert Scheler entschieden einen Apriorismus des Emotionalen und emotionale Ethik. Aber natürlich bedeutet diese emotionale Ethik nicht eine aposteriorisch-materiale Lustethik, die Kant ganz entschieden abgelehnt hat. Vielmehr will Scheler die Kantische Alternative von aposteriorisch-materialer Lustethik und apriorisch-formaler Vernunftethik ablehnen. Gerade in diesem Sinne kann man sagen, dass Scheler den Begriff „Fühlen“ oder „Emotion“ gründlich erweitert. Für Scheler gibt es auch „*ein reines Anschauen, Fühlen, ein reines Lieben und Hassen, ein reines Streben und Wollen*“, „die alle zusammen von der psychophysischen Organisation unserer Menschenart *ebenso* unabhängig sind wie das reine Denken, und zugleich einer ursprünglichen Gesetzmäßigkeit teilhaftig, die sich keineswegs auf die Regeln des empirischen Seelenlebens zurückführen lässt“. (II, S. 259f.) Scheler bezeichnet diese reines Fühlen, Vorziehen, Lieben und Hassen als *Wert-Erkenntnis* resp. *Wert-Erschauung* sowie *sittliche Erkenntnis*. Noch dazu muss „alle Ethik auf die in der sittlichen Erkenntnis gelegenen Tatsachen und ihre apriorischen Verhältnisse zurückgehen“.<sup>323</sup> (II, S. 88) In diesem Sinne kann man

---

<sup>320</sup> Hua I, S. 92.

<sup>321</sup> Hua III/1, S. 359.

<sup>322</sup> Vgl. Hua XXXVII, S. 243ff. Was die Ethik als Vernunftlehre und die Ethik als Regionalontologie bei Husserl angeht, vgl. Hans Rainer Sepp, *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphilosophische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg/München 1997, S. 130-154.

<sup>323</sup> Scheler betont weiter: „Denn nicht die sittliche Erkenntnis und Einsicht selbst *ist* »Ethik«.“ (II, S. 88) Scheler hat die Axiologie und die Lehre der sittlichen Erkenntnis fast nur als Einleitung zur Ethik behandelt. „Will man der systematischen Grundintention seiner [Schelers – W. Z.] Philosophie gerecht

sagen, dass die Grundlage der phänomenologischen materialen Wertethik Schelers im Gegensatz zu Kant die apriorische Emotion ist.

Husserls Betonung der Einheit des Begriffs „Akt“ und des Unterschiedes zwischen den objektivierenden Akten und den nichtobjektivierenden Akten stellt sich durch die Analogie zwischen Logik und Ethik, zwischen theoretischer und axiologisch-praktischer Vernunft dar. Für Husserl müssen die wertenden Akte immer in den Vorstellungen fundiert sein, denn die „Werte als Objekte sind Objekte von gewissen objektivierenden Akten“. Husserl betont: „Diese *universelle Herrschaft der logischen Vernunft* kann niemand leugnen“, und „Diese *Allherrschaft der logischen Vernunft* ist unleugbar“. Im Gegensatz dazu, „Wertende und praktische Vernunft sind sozusagen stumm und in gewisser Weise blind. [...] Also *die Fackel der logischen Vernunft muß aufgesteckt werden*, damit, was an Formen und Normen in der Gemüts- und Willenssphäre verborgen ist, an das helle Licht treten kann.“<sup>324</sup> Im Gegensatz zur theoretischen Vernunft bleibt die praktische Vernunft immer „sekundär“.<sup>325</sup>

Hingegen gibt es eine ganz andere Möglichkeit bei Scheler. Michael Gabel formuliert deutlich: „Charakteristisch für den Selbstvollzug von Geist ist die Vielfalt der wesensverschiedenen Weisen intentionalen Erlebens. Scheler denkt dabei an die theoretischen und emotionalen Akte des Geistes sowie an die Akte des Wollens. Wesensverschiedenheit will dabei besagen, dass die »unzerreißbare Struktur« von intentionaler Erlebnisweise und ihr korrelierender Gegenstandsart für jede Weise intentionalen Erlebens anders gebaut ist. Die wesensverschiedenen Erlebnisweisen

---

werden“, muss man nach Meinung von W. Henckmann „jedoch die Axiologie aus der Vermischung mit der Ethik lösen.“ (Vgl. W. Henckmann, *Max Scheler*, a. a. O., S. 102) Gerade in diesem Sinne können wir die Frage nach dem emotionalen Apriori und dem Wertapriori in dem zweiten Kapitel unserer Arbeit als „*Metafragen*“ der materialen Wertethik bei Scheler bezeichnen.

<sup>324</sup> Vgl. Hua XXVIII, S. 57, 59, 68f.

<sup>325</sup> Nach Meinung von G. Funke ist die reine Ethik als Axiologie eine „quasi-theoretische Wissenschaft“. Vgl. G. Funke, „Kritik der Vernunft und ethisches Phänomen“, in: *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs, Phänomenologische Forschungen, Bd. 9*, Freiburg/ München 1980, S. 33-89, hier, S.36. Was das Verhältnis zwischen der theoretischen Philosophie und Ethik bei Husserl betrifft, vgl. Hans Rainer Sepp, *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphilosophische Rekonstruktion des Lebens*, a. a. O.



sind deshalb nicht aufeinander reduzierbar.<sup>326</sup> Das heißt, das Fundierungsverhältnis zwischen der Intentionalität der theoretischen und emotionalen Akte bei Husserl hat Scheler abgelehnt. In der Tat kann man die „Wertfunktionen des menschlichen Geistes“ (Vgl. I, S. 340) als „genetische und sachliche Ursprung von Schelers Intentionalitätsbegriff“ sehen.<sup>327</sup> Für Scheler hat das intentionale Fühlen als ein „objektivierender Akt“ eine eigene Art von Gegenständen, eben die „Werte“. Man kann finden, dass Scheler in der Tat die Trennung selbst zwischen dem objektivierenden Akt und dem nichtobjektivierenden Akt zunächst aufgehoben hat.

Scheler macht klar: „dass das Wertnehmen [...] allen vor-stellenden Akten nach einem Wesens-Ursprungsgesetz *vorhergeht*, und seine Evidenz von der Evidenz jener letzteren weithin unabhängig ist.“ (II, S. 209f.) Vielleicht kann man sagen, dass Scheler das Fundierungsverhältnis zwischen den wertenden Akten und den bloßen Vorstellungen nicht einfach aufgehoben, sondern *umgekehrt* hat. Nach Scheler setzt „jede Art intellektiver Soseinserfassung eines Gegenstandes ein auf diesen Gegenstand bezogenes emotionales Werterlebnis voraus. [...] Die *Wertnehmung* geht stets der *Wahrnehmung* vorher.“ (VIII, S. 109f.)

Aber dieses Fundierungsverhältnis in der phänomenologischen Ethik Schelers ist nicht das Fundierungsverhältnis der Geltung in der statischen und deskriptiven Phänomenologie Husserls, sondern das Fundierungsverhältnis in Husserls genetischer Phänomenologie. Ich bin daher der Meinung, dass es zwei unterschiedene Fundierungsverhältnisse zwischen dem intentionalen Fühlen und den intentionalen Vorstellungen gibt. Das erste Fundierungsverhältnis zwischen dem intentionalen Fühlen und den intentionalen Vorstellungen entspricht Husserls früher statischer und deskriptiver Phänomenologie als dem Fundierungsverhältnis zwischen den **nichtobjektivierenden** Akten und den objektivierenden Akten. Das zweite Fundierungsverhältnis zwischen dem intentionalen Fühlen und den intentionalen

---

<sup>326</sup> Michael Gabel, *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler*, a. a. O., S. 99.

<sup>327</sup> Vgl. W. Henckmann, „Das Intentionalitätsproblem bei Scheler“, in: *Brentano-Studien* 3 (1990/91), S. 203-228, hier S. 212.

Vorstellungen entspricht Husserls später genetischer Phänomenologie sowie Schelers Phänomenologie der Werte als dem Fundierungsverhältnis zwischen den **vorobjektivierenden** Akten und den objektivierenden Akten.<sup>328</sup> So sollte man vielleicht nicht einfach von „Verkehren“ sprechen, sondern von „Ergänzen“.<sup>329</sup>

Auf jeden Fall bilden Schelers Bestimmung des Fundierungsverhältnisses zwischen den wertenden Akten und den bloßen Vorstellungen und seiner Kritik an Husserls Lehre vom Fundierungsverhältnis zwischen der Wesensschau und der sinnlichen Anschauung meiner Meinung nach ein einheitliches Ganzes. Schelers Endzweck besteht darin, die primäre Stelle der phänomenologischen materialen Wertethik zu gewinnen. Diese apriorische emotionale Ethik beruft sich auf den *lebendigen* emotionalen Verkehr mit der Welt bzw. die Liebe zur Welt.

Offenbar besteht die Quelle des grundsätzlichen Unterschiedes zwischen Husserl und Scheler hinsichtlich der ursprünglichen Stelle der phänomenologischen Ethik darin, dass sie beide ganz verschiedene Bestimmungen der Werte oder des Wertseins haben. Im nächsten Schritt werden wir das Wertapriori und Wertsein bei Scheler zu

---

<sup>328</sup> Nach meiner Meinung kann man vielleicht sagen, dass die „Motivation“, das „Interesse“ und die „Aktregung“ usw. zu Husserls späteren Gedanken zu vorobjektivierenden Akten im Unterschied zu nichtobjektivierenden Akten gehören. Nam-In Lee hat schon diese neuen Fundierungszusammenhänge in Husserls später genetischer Phänomenologie betont, nämlich, dass die objektivierenden Akte in den nichtobjektivierenden Akten fundiert sein. (Vgl. Nam-In Lee, „Active and Passive Genesis: Genetic Phenomenology and Transcendental Subjectivity“, in: *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century, Vol. 3*, edited by Steven Crowell, Lester Embree and Samuel J. Julian, West Harford: Electron Press 2001, pp. 517-549)

<sup>329</sup> Aufgrund des Hauptthemas dieser Arbeit können wir nicht Husserls Ethik und Schelers Ethik vollständiger vergleichen. Aufgrund derselben Ursache können wir uns auch nicht mit Husserls späterer Ethik und der Beziehung zwischen Husserls späterer Ethik und seiner genetischen Phänomenologie beschäftigen. Was letztere angeht, vgl. J. G. Hart, *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics, Phaenomenologica 126*, Dordrecht 1992; J. Donohoe, *Husserl on ethics and intersubjectivity*, New York 2004.

Was erstere betrifft, vgl. Arion L. Kelkel, „L'ethique phénoménologique d'Edmund Husserl à Max Scheler. De l'éthique comme »logique des valeurs« à une éthique personaliste“, in: A. T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana LXXIX*, Kluwer 2004, pp. 515-536; Wei ZHANG, „The foundation of phenomenological ethics: Intentional feelings“, in: *Frontiers of Philosophy in China*, Springer 2009, 4 (1), pp. 130–142.

erklären versuchen, um Schelers phänomenologische materiale Wertethik besser zu verstehen.

### 3.4 Wertapriori und Wertsein bei Scheler

Hans-Georg Gadamer hat schon betont: „Die nationale Tradition der Philosophie in Deutschland legt es nahe, dass wir als erstes die sogenannte Wertphilosophie in den Blick nehmen.“<sup>330</sup> In dieser deutschen philosophischen Tradition erwähnt er viele Namen von Philosophen, z. B. Kant, Neukantianismus Windelbands und Rickerts, und als noch wichtiger Hermann Lotze: „Seine Bedeutung geht über die des Begründers der Wertphilosophie weit hinaus“<sup>331</sup>, natürlich auch Brentano, Husserl, Scheler und N. Hartmann usw. Offenbar bleibt Schelers Phänomenologie der Werte in dieser Tradition der Wertphilosophie. Es ist jedoch auch offenbar, dass Schelers Phänomenologie der Werte von anderer Wertphilosophie in dieser Tradition zu unterscheiden ist.

Aufgrund des Hauptthemas unserer Arbeit können wir uns nur auf die Grundbestimmung der Werte bei Scheler beschränken.<sup>332</sup> Bereits in seiner Dissertation hat Scheler sich mit dem Wertproblem beschäftigt. Auf die Frage: „Was ist der Wert?“ antwortet er, „Sofern das »ist« als Ausdruck der Existenz (und nicht als bloße Kopula) gemeint ist: Der Wert *ist* überhaupt nicht. Der Wert ist sowenig einer Definition fähig wie der Begriff des Seins.“ (I, S. 98) Wie können wir eigentlich über

---

<sup>330</sup> Hans-Georg Gadamer, „Das ontologische Problem des Wertes“, in: ders., *Gesammelte Werke, Bd. 4, Neuere Philosophie II. Problem. Gestalten*, Tübingen 1987, S. 189-202, hier S. 189.

<sup>331</sup> Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 206. Das 6. Kapitel dieses Buchs stellt deutlicher die Tradition der deutschen Wertphilosophie dar, und drei Typen der Wertphilosophie werden unterschieden, nämlich, 1) Werttheoretische Umdeutung des Idealismus (Hermann Lotze); 2) Transzendente Wertphilosophie (W. Windelband, H. Rickert); und 3) Phänomenologische Wertphilosophie (Scheler, N. Hartmann). Vgl. ebd. S. 197-231.

<sup>332</sup> Was Schelers Wertphilosophie angeht, vgl. Gerhard Ehrl, *Schelers Wertphilosophie im Kontext seines offenen Systems*, Neuried: Ars Una 2001; Christian Bermes, „Perspektive und Wert. Dasein und Relativität der Werte bei Scheler“, in: *Phänomenologische Forschungen, Jahrgang 2002*, Hamburg: Felix Meiner 2002, S. 147-161.

den Wert diskutieren? Diesbezüglich gibt es meiner Meinung nach zwei Hauptpunkte: erstens Wertapriori als materiales Apriori bzw. Korrelat des apriorischen Fühlens (3.4.1); zweitens Wertsein als letzte Grundart des Seins, das ebenso elementar wie Dasein und Sosein ist (3.4.2).

### 3.4.1 Wertapriori als Urphänomen

Husserl behauptet: „Werte sind ihrem Wesen nach fundierte Gegenstände, [...] Werte sind *sekundäre Gegenstände*.“<sup>333</sup> Das heißt, für Husserl sind die Werte als „volle intentionale Korrelate des wertenden Aktes“ immer nur „*in der Einheit eines synthetischen Gefühls*“ gegeben, wertende Akte oder Wertfühlen muss immer in den objektivierenden Akten gründen. Scheler lehnt diese Bestimmung von Wert und Wertfühlen sehr deutlich ab. Für Scheler sind die Werte nicht „fundiert“ oder „sekundär“, sondern gehören zu den „Urphänomene(n)“, bzw. „unreduzierbaren Grundphänomene der fühlenden Anschauung“. (Vgl. II, S. 259, 270)

Nach Scheler müssen die Werte immer „selbst *anschaulich gegeben* sein oder auf eine solche Art der Gegebenheit zurückgehen“. (II, S. 37) Deswegen ist der Wert als materiales Apriori in der phänomenologischen Erfahrung oder Wesensschau bzw. dem Wertfühlen selbst gegeben. In diesem Sinne kann man ihn als „Wertapriori“ bezeichnen. Diese Art von Wertapriori als materiales Apriori stellt also „einen eigenen Bereich von *Gegenständen*“ dar. (Ebd.) Somit wird dieses gegenständliches Wertapriori von Scheler „Qualitäten“ bzw. „Wertqualitäten“ genannt; er sagt: „Wenn man also Werte überhaupt unter eine Kategorie subsumieren will, so muss man sie als *Qualitäten* bezeichnen, nicht aber als Beziehungen.“ (II, S. 249) Alle Werte sind *materiale Qualitäten* als Korrelate des Wertfühlens; wie Manfred S. Frings formuliert, können alle Werte „im phänomenologischen Sinne eines noematischen Gehaltes intentionaler Fühlakte begriffen werden, die von Denk- und Wollensakten scharf zu unterscheiden sind.“<sup>334</sup>

---

<sup>333</sup> Hua XXVIII, S. 310.

<sup>334</sup> M. S. Frings, „Max Scheler. Drang und Geist“, a. a. O., S. 15.

Wie alle materiale Apriori als Wesenheit oder Washeit *ideal* sind, bezeichnet Scheler diese Wertqualitäten als Wertapriori also auch als „*ideale Objekte*“. (Vgl. II, S. 43) Diese Wertqualitäten als „ideale Objekte“ sind von Gütern zu unterscheiden. Nach Scheler sind Güter ihrem Wesen nach *Wertdinge*. (Vgl. II, S. 32) Die Wertqualitäten sind zuletzt von Dingen, natürlich auch Gütern unabhängig. Denn das „*Gut* verhält sich zur Wertqualität so, wie sich das Ding zu den Qualitäten verhält, die seine »Eigenschaften« erfüllen“. (II, S. 42) Es ist zunächst festzustellen, dass der Wert ihrem Wesen nach nicht als „Eigenschaft“ eines Dinges, sondern nur als materiale „Qualität“ bezeichnet wird, und die Werte als Qualitäten bzw. Wertqualitäten „die bloßen Eigenschaften der dinglich gegebenen Einheiten, die wir *Güter* nennen“, erfüllen. (Vgl. II, S. 35) Trotzdem ist für Scheler „der Wert auch nicht »die Eigenschaft« eines Dinges neben seinen anderen sinnlichen Eigenschaften. Alle diese Begriffe »Ding«, »Eigenschaft«, »Tätigkeit« können für die Erklärung des Wertes nichts leisten, ziehen vielmehr mit jener Macht, die historischer Begriffsbildung eignet, den Wert immer schon von vornherein in die Kategorie des Seins hinein“. (I, S. 98)

Es ist bei Scheler sehr klar, dass die Güter als Wertdinge nicht mit den Dingen verwechselt werden können.<sup>335</sup> Tatsächlich sind die Güter nicht in den Dingen fundiert. Es ist nach Scheler phänomenologisch nicht evident, dass etwas zuerst Ding sein muss, um Gut sein zu können. Vielmehr stellt für Scheler „das Gut eine »dinghafte« Einheit von Wertqualitäten, resp. Wertverhalten dar, die in einem bestimmten Grundwert fundiert ist. Die *Dinghaftigkeit*, nicht aber »das« Ding ist im Gute gegenwärtig.“ (II, S. 43) Im Unterschied zu den „wertvolle Dingen“ wird diese dinghafte Einheit in einem Gut „durch die Einheit einer Wertqualität konstituiert“. Scheler macht klar: „Eben dies ist für die Güter wesentlich, dass hier der Wert nicht auf das Ding nur aufgebaut erscheint, sondern dass sie gleichsam völlig *durchdrungen* sind von Wert, und dass die Einheit eines *Wertes* bereits die Zusammengefasstheit

---

<sup>335</sup> Zugleich muss man die Wertdinge von den *Dingwerte* unterscheiden. Nach Scheler sind erstere eine „dinghafte“ Einheit von Werten, während letztere die bloßen Werte, „die Dinge »haben«, die Dingen »zukommen«“ bedeutet. (Vgl. II, S. 42f.)

aller anderen in dem Gute vorfindlichen Qualitäten [...] *leitet*.“ (II, S. 44) Z. B. wenn die Farben eines Bildes von Vincent van Gough verbleichen, wird wahrscheinlich das Ding (z. B. Papier) nicht tangiert, während das Gut (z. B. Kunstwerk) zerstört ist.

Somit behauptet Scheler, dass Güter und Dinge gleich ursprünglich gegeben sind und die Welt „so ursprünglich ein »Gut« ist, „wie sie ein »Ding« ist“. (Ebd.) Dementsprechend ist für Scheler jede Bildung einer *Güterwelt* durch „irgendeine *Rangordnung der Werte* bereits geleitet“. Diese Rangordnung der Werte ist wie die Wertqualitäten auch echt und wahr sowie auch material, und diese *materiale* Rangordnung der Wertqualitäten ist „vom Dasein einer *Güterwelt*, in der sie zur Erscheinung kommt, desgleichen von der Bewegung und Veränderung dieser Güterwelt in der Geschichte ganz unabhängig“. (II, S. 37f.) Nach Scheler bestimmt diese Rangordnung der Werte zwar „durchaus nicht *eindeutig* die betreffende Güterwelt. Aber sie steckt ihr einen *Spielraum des Möglichen* ab, außerhalb dessen eine Bildung von Gütern nicht erfolgen kann. Sie ist insofern der betreffenden Güterwelt gegenüber *a priori*.“ (II, S. 44) Das heißt, materiales Wertapriori bedeutet nicht nur das gegenständliche Apriori von Wertqualitäten, sondern auch das Apriori der Rangordnung der Werte.<sup>336</sup>

Im Grund genommen sind die Werte „Urphänomene“, Letztgegebenheit oder „Urgegebenheit“.<sup>337</sup> (Vgl. II, S. 208) Wie W. Henckmann betont, beruhen die Werte nicht wie Begriffe oder Urteile auf theoretischen Akten, sondern sind unmittelbar gegeben. Alle Werte sind „objektiv« und »gegenständlich« bestimmt und nicht

---

<sup>336</sup> Im Abschnitt 4.1.1 werden wir sehen, dass das Apriori der Rangordnung der Werte auch in der phänomenologisch sittlichen Einsicht selbst gegeben ist und durch diese apriorische Rangordnung der Werte kann Scheler auf die Leit-Frage der Ethik „Was ist das Gute?“ antworten.

<sup>337</sup> In diesem Sinne ist es meiner Meinung nach nicht sehr klar, wenn Guido Cusinato den Wert als „Element der Vor-Gegebenheit, nicht der Gegebenheit“ bezeichnet. (Vgl. Guido Cusinato, „Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers“, in: G. Pfafferoth (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, a. a. O., S. 62-80, hier S. 67)

Denn *Urphänomen* oder *Urgegebenheit* bedeutet in diesem Kontext, dass der Wert einerseits von der „Vorstellung“ (z. B. in Husserls Sinn), andererseits von den Lustzustände unabhängig ist und in der sittliche Erkenntnis selbst selbständig gegeben sein kann. Deswegen ist der Wert meiner Meinung nach vor allem ein Element der Gegebenheit und zwar Urgegebenheit.

weiter rückführbar auf andere Gegebenheiten“.<sup>338</sup> Schelers Behauptung besteht nicht darin, dass eine mögliche Verbindung der Werte mit den Dingen zuzulassen ist, sondern darin, dass diese mögliche Verbindung der Werte mit den Dingen mit dem Wesen der Werte und Werterkenntnisse nichts zu tun hat. Es ist allerdings nach Scheler abzulehnen, dass wie bei Husserl die Konsequenz eines rein phänomenologischen Vorgehens bei Husserl unterbrochen wird. Deswegen sind die Werte für Scheler immer „unreduzierbare Grundphänomene der fühlenden Anschauung“. Für einen Gegenstand offenbart sich sehr klar: „Sein Wert schreitet ihm gleichsam voran; er ist der erste »Bote« seiner besonderen Natur. Wo er selbst noch undeutlich und unklar ist, kann jener bereits deutlich und klar sein.“ (II, S. 40)

Die Wertqualitäten als Urphänomene sind nicht nur von den objektivierenden Akten in Husserls Sinn unabhängig, sondern auch gänzlich „von der psychophysischen Organisation der Subjekte, die die Werte erleben“.<sup>339</sup> Hingegen ist das Wertapriori „ideales Objekt“, und Scheler behauptet: „Erst in den Gütern werden Werte »wirklich«. Sie sind es noch nicht in wertvollen Dingen. Im Gute aber ist der Wert *objektiv* (was er immer ist) *und wirklich* zugleich.“ (II, S. 43) Wie wir schon besprochen haben, ist ein idealer Gegenstand als materiales Apriori weder reales Dasein noch ein Bestandteil vom „Ideenhimmel“ in Platons Sinn. Demgemäß ist das Wertapriori als „ideales Objekt“ auch von dem „Ideenhimmel“ scharf zu unterscheiden. Was bedeutet nun aber eigentlich Wert als ideales Objekt, aber nicht als ideales Sein?

#### 3.4.2 Wertsein als „aktrelatives Sein“

Angelika Sander weist deutlich darauf hin: „Scheler ist kein Wertethiker im klassischen Sinn. Entgegen der landläufigen Meinung behauptet er z. B. [k]ein »ideales Sein« oder »Gelten« von Werten.“<sup>340</sup> Einerseits betont Scheler der bloßen

---

<sup>338</sup> Vgl. W. Henckmann, *Max Scheler*, a. a. O., S. 103.

<sup>339</sup> Ebd.

<sup>340</sup> Angelika Sander, *Max Scheler zur Einführung*, Hamburg: Junius 2001, S. 43.

„Geltungs“-Theorie in der Nachfolge H. Lotzes entgegen: „Auch die Behauptung, dass Werte gar nicht seien, sondern nur gälten, verdient Zurückweisung.“ (II, S. 195)<sup>341</sup> Für Scheler sind die Werte Tatsachen und gehören zu einer bestimmten Erfahrungsart. Allerdings *ist* der Wert, und das *Sein der Werte* ist ein „selbständiges Sein“. Andererseits kann man auch wie Heidegger danach fragen, „Was besagt ontologisch Wert?“<sup>342</sup> oder was bedeutet eigentlich Wert als ideales Objekt, aber nicht als ideales Sein? Scheler macht diesbezüglich sehr klar: „Wir leugnen aufs

---

<sup>341</sup> Vgl. W. Henckmann, „Person und Wert. Zur Genesis einer Problemstellung“, in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (hrsg.), *Person und Wert. Schelers »Formalismus« – Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg/München 2000, S. 11-28, hier, S. 20.

<sup>342</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH 1976, S. 91.

In der Tat hat Heidegger schon auf diese Frage geantwortet: „Werte sind *vorhandene* Bestimmtheiten eines Dinges. Werte haben am Ende ihren ontologischen Ursprung einzig im vorgängigen Ansatz der Dingwirklichkeit als der Fundamentalschicht.“ (Ebd. S. 133) Nach Heidegger gibt es ontologisch ein „Haften“ der Werte an den Dingen. Es ist sicher interessant, den Unterschied zwischen Scheler und Heidegger hinsichtlich des Verständnis von Wert systematisch zu erforschen. Aber aus Mangel an Platz und aufgrund des Hauptthemas unserer Arbeit können wir nicht weiter darüber diskutieren.

Was das Verhältnis zwischen Scheler und Heidegger im Ganzen angeht, vgl. Manfred S. Frings, *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, *Phaenomenologica* 32, Den Haag 1969; Daniel O. Dahlstrom, „Scheler’s Critique of Heidegger’s Fundamental Ontology“, in: Steven Schneck (ed.), *Max Schelers Ethical Personalism*, Rodopi Press 2001, pp. 67-92; Hans-Rainer Sepp, „Widerstand und Sorge. Schelers Antwort auf Heidegger und die Möglichkeit einer neuen Phänomenologie des Daseins“, in: G. Cusinato (Hg.), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli 2007, S. 313-328.

Was die wichtigere Kritik an Heideggers Verständnis von Wert betrifft, vgl. Manfred S. Frings, „The Background of Max Schelers 1927 Reading of *Being and Time*. A Critique of a Critique Through Ethics“, in: *Philosophy Today* (1992), pp. 99-113; Hans Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Zweite, durchgesehene und stark erweiterte Auflage von *Pflicht und Neigung*, Meisenheim am Glan <sup>1</sup>1951, <sup>2</sup>1974, S. 145ff.

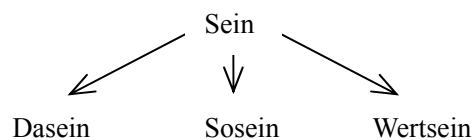
Der wichtigste Verteidiger von Heidegger ist Parvis Emad (vgl. ders., *Heidegger and the Phenomenology of Values. His Critique of Intentionality*, Glen Ellyn 1981). Philip Blosser hat schon ausführlicher Heidegger und P. Emad bezüglich des Verständnis vom Wert kritisiert, vgl. ders., *Scheler’s Critique of Kant’s Ethics*, a. a. O., p. 75-88.

Es ist besonders zu betonen, dass Kenneth W. Stickers durch Schelers Lehre von dem „Widerstand“ und „Leiden“ die Theorie der Werte als „ontologische Differenz“ und zwar „différance“ (in Jacques Derridas Sinn) entwickelt. (Vgl. Kenneth W. Stickers, „Value as Ontological Difference“, in: J. G. Hart & L. Embree (ed.), *Phenomenology of Values and Valuing*, pp. 137-154)



Bestimmteste, dass es »ideales Sein« gäbe als selbständige Seinsregion. [...] klar muss wohl sein, dass es kein ideales Sein als besondere *Art des Seins* respektive Daseins gibt, sondern nur »ideales« So-sein, Wesen, d. h. Gegenstände des Wissens und Erkennens (also aktrelatives »Sein«).(XI, S. 241) Das heißt, diese Art von idealem Objekt wird für Scheler nicht als ideales Dasein oder Realsein<sup>343</sup>, sondern als ideales Sosein angesehen.

Scheler betont weiter, dass dieses ideale Sosein „ontologisch stets zu einem Realsein gehören, ja ontologisch von diesem überhaupt nicht geschieden ist – geschieden vielmehr nur in Bezug auf Mens und Wille, also auf ein geistiges ungegenständliches *Akt-Zentrum*“. (Ebd.) In der Tat hat Scheler schon sehr deutlich drei Grundarten des Seins unterschieden, er sagt: „Ganz geschieden werden muss das Sein von Da-sein, So-sein, Wert-sein werden, die drei Arten des Seins sind.“ (XI, S. 235) Nach Scheler ist Wertsein „als letzte Grundart des Seins ebenso elementar wie Dasein und Sosein“. (Vgl. XI, S. 60) Man kann dieses Grundverhältnis durch das folgende Schema zeichnen:



Drei wichtige Punkte in diesem Schema sind besonders zu betonen. Erstens sind Wertsein und Dasein und Sosein für Scheler „scheinbar nur im Geiste und durch den Geist, nicht an sich und ontologisch“. (XI, S. 242) Zweitens gehört jeder Wert *ontisch* zu einem Dasein, „auch wenn wir nicht wissen, zu welchem, respektive zu welchem soseinsbestimmten Dasein“, und Scheler behauptet, „Nicht das Wert-sein fundiert ontisch das Dasein, sondern das Dasein das Wertsein“. (XI, S. 58f.) In diesem Sinne entwickelt Manfred S. Frings die Theorie der „funktionalen Existenz der Werte“ (*The functional Existence of Values*).<sup>344</sup> Drittens kann diese „ontische Seinspriorität“ nicht

<sup>343</sup> Für Scheler ist Dasein immer ontologisch mit Realsein synonym. Vgl. z. B. XI, S. 62, usw.

<sup>344</sup> Vgl. Manfred S. Frings, *The Mind of Max Scheler. The first Comprehensive Guide based on the*

mit der *Gegebenheitspriorität des Wertseins* verwechselt werden. Nach Scheler ist die *Gegebenheitspriorität des Wertseins* von der „ontischen Seinspriorität“ zu unterscheiden. Im Unterschied zur ontischen Seinspriorität ist das Wertsein in der Ordnung der *Gegebenheit* für Scheler „vor“ dem Sosein und Dasein gegeben. (Vgl. XI, S. 62)

Dementsprechend gibt es verschiedene Gegebenheitsarten des Daseins, Soseins und Wertseins. Während wir etwas als Dasein („als Widerstand gegen unsere im Wollen und Aufmerken gegebene »Tätigkeit«“) *erfassen* und auch als Sosein *erkennen* können, können wir es als Wertsein *lieben oder hassen, vorziehen und hintan setzen, d. h. fühlen*. Deswegen betont Scheler auch, dass die *Gegebenheitspriorität des Wertseins* von der „Priorität der Zeitfolge anstatt der Zeitordnung der gebenden Akte“ zu unterscheiden ist. Wie wir schon besprochen haben, handelt es sich um das Problem der Fundierung bei Scheler. Wenn Scheler sagt, z. B. Lieben sei „vor“ dem Erkennen, bedeutet das nicht: „In der Zeitfolge finde sich zuerst das Lieben, dann das Erkennen, sondern in der Ordnung der Folge, wobei die *Folgedauer* metrisch null sein kann, beides also gleichzeitig ist“, sondern „Liebe *erzeuge* das Erkennen usw.“ (Vgl. XI, S. 63) Gemäß dem Satz vom Primat der Wertgegebenheit bestimmt Scheler auch den Satz vom „*Primat der Liebe und des Hasses vor Wissen (Erkenntnis) und Wollen zugleich*“. (Vgl. XI, S. 64; auch VI, S. 77-98)

Hier scheint es ein Widerspruch zu sein, dass das Wertsein „als letzte Grundart des Seins ebenso elementar wie Dasein und Sosein“ einerseits nach Scheler ist (Vgl. XI, S. 60), und dass das Wertsein und „anschauliches Sosein“ und „bedeutungsmäßiges Sosein“ zum Sosein andererseits zusammen gehören (Vgl. XI, S. 101). Meiner Meinung nach gibt es zwei verschiedene Bedeutungen des Begriffs „Sosein“ bei Scheler: das Sosein im engeren Sinne und im weiteren Sinne. Scheler unterscheidet im Kontext der Gegebenheit das Gegenstandsein von dem Widerstandsein. Im Unterschied zu dem Dasein oder Realsein als Widerstandsein wird *das Sosein im weiteren Sinne* als Gegenstandsein bezeichnet. In diesem Sinne gehören *das Sosein*

---

*Complete Works*, a. a. O., p. 22ff.; Manfred S. Frings, *Lifetime. Max Scheler's Philosophy of Time. A First Inquiry and presentation, Phaenomenologica 169*, Dordrecht/Boston/London 2003, p. 72ff.



Im Grund genommen ist das Wertsein für Scheler ein „aktrelatives Sein“. (Vgl. XI, S. 241) Deswegen hat Scheler sehr deutlich den absoluten Ontologismus ausgeschlossen, „d. h. die Lehre, es könne Gegenstände geben, die ihrem Wesen nach durch kein Bewusstsein erfassbar sind. Jede Behauptung der Existenz einer Gegenstandsart fordert auf Grund dieses Wesenszusammenhanges auch die Angabe einer Erfahrungsart, in der diese Gegenstandsart gegeben ist. Insofern sagen wir: Werte müssen ihrem Wesen nach in einem fühlenden Bewusstsein erscheinbar sein“. (II, S. 270) Der „höchste Grundsatz der Phänomenologie: Es bestehe ein Zusammenhang zwischen dem Wesen des Gegenstandes und dem Wesen des intentionalen Erlebnisse“, stellt sich hier wieder dar.

Tatsächlich kann man diesen „höchsten Grundsatz der Phänomenologie“ als „Korrelationsapriori“ nicht nur bei Scheler, sondern natürlich auch bei Husserl bemerken/benennen. Im späteren wichtigen Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* formuliert Husserl selber klar: „Der erste Durchbruch dieses universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen (während der Ausarbeitung meiner »Logischen Untersuchungen« ungefähr im Jahre 1898) erschütterte mich so tief, daß seitdem meine gesamte Lebensarbeit von dieser Aufgabe einer systematischen Ausarbeitung dieses Korrelationsapriori beherrscht war.“<sup>347</sup> Freilich muss eine phänomenologische Ethik auf diesem Korrelationsapriori bzw. dem „Prinzip der Korrelation von Erscheinenden und Erscheinen“ beruhen, und sie soll „als eine Ethik der Intentionalität bekannt“ geworden sein, wie Klaus Held ganz richtig betont.<sup>348</sup>

---

Grundphänomene der fühlenden Anschauung“. (Vgl. II, S. 270) In Unterschied dazu heißt letzteres Soseinsbildgehalt oder anschauliches Sosein. In diesem Kontext handelt es sich um den Unterschied zwischen Urphänomen und Idee (als Soseinsbedeutungsgehalt oder bedeutungsmäßiges Sosein), oder Anschauung und Denken innerhalb intelligibler Sphäre.

In diesem Sinne können wir nicht mit Gerhard Ehrl darin übereinstimmen, dass er die Werte durch zwei verschiedene Bedeutungen des Begriffs „Urphänomen“ erläutert. (Vgl. Gerhard Ehrl, *Schelers Wertphilosophie im Kontext seines offenen Systems*, a. a. O., S. 55ff.)

<sup>347</sup> Hua VI, S. 169, Anm. 1.

<sup>348</sup> Klaus Held, „Intentionalität und Existenzerfüllung“, in: *Person und Sinnerfahrung: philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven. Festschrift für Georg Scherer zum 65. Geburtstag*, hrsg.

Aber in seiner Ethik folgt Nicolai Hartmann nicht mehr diesem Korrelationsapriori. Gadamer weist auf diesen Punkt auch hin: „Dazu erfand Nicolai Hartmann, der Husserlschen Parole der Korrelationsforschung zum Trotz, geradezu die Unterscheidung von Akt-Phänomenologie und Gegenstands-Phänomenologie und machte sich zum Anwalt der letzteren“.<sup>349</sup> W. Henckmann betont ebenso richtig: „Hartmann hat die Apriorität der Wertgehalte auf ihr ideales Sein zurückgeführt, wofür er zum Platoniker abgestempelt wurde“.<sup>350</sup> Aber ich stimme W. Henckmann nicht zu, wenn er weiter schreibt: „ebenso Scheler, obwohl er ein ideales Sein der Werte bestritten und nur – in einem freilich unentwickelten Sinn – von einem unabhängig bestehenden »Wert-Sein« gesprochen hat, das sich kategorial von anderen Arten des Seins unterscheidet.“<sup>351</sup> Wie oben bemerkt, bedeutet das Wertsein bei Scheler immer ein „aktrelatives Sein“ und gehört *ontisch* zu einem Dasein, das Wertsein ist also wahrscheinlich nicht „unabhängig bestehend“.

Scheler kritisiert scharf, dass Hartmann „auf einen allzu handgreiflichen Realontologismus und Wertwesensobjektivismus zurückgeht“. Für Scheler muss man überhaupt „einen von Wesen und möglichen *Vollzug* lebendiger geistiger *Akte* ganz »unabhängig« bestehen sollenden Ideen- und Werthimmel –»unabhängig« nicht *nur* von Menschen und menschlichen Bewußtsein, sondern von *Wesen und Vollzug eines lebendigen Geistes überhaupt* – prinzipiell schon von der *Schwelle* der Philosophie zurückweisen.“ (II, S. 21)<sup>352</sup> In diesem Sinne kann man sagen, dass Scheler einerseits im Unterschied zu Husserl das Wertapriori als Urphänomene ansieht, und dass er

---

von Carl Friedrich Gethmann, Darmstadt 1993, S. 101-116, hier S. 101. Aber meiner Meinung nach ist Schelers phänomenologische materiale Wertethik gerade eine Ethik der Intentionalität, und deshalb trifft nicht zu: sie „hängt so lange in der Luft“.

<sup>349</sup> Hans-Georg Gadamer, „Wertethik und praktische Philosophie“, in: ders., *Gesammelte Werke, Bd. 4, Neuere Philosophie II. Problem. Gestalten*, a. a. O., S. 202-215, hier S. 204.

<sup>350</sup> W. Henckmann, „Materiale Wertethik“, in: A. Piper (Hrsg.), *Geschichte der neuen Ethik. Bd. II*, Tübingen 1992, S. 82-102, hier S. 89.

<sup>351</sup> Ebd.

<sup>352</sup> Was die neuere Untersuchung des Verhältnisses zwischen der Wertethik bei Scheler und bei N. Hartmann betrifft, vgl. Eugene Kelly, „Material Value-Ethics: Max Scheler and Nicolai Hartmann“, in: *Philosophy Compass* 3/1 (2008), pp. 1–16.

andererseits im Unterschied zu N. Hartmann das Wertsein „aktrelatives Sein“ nennt.

Die Werte und die Rangordnung der Werte bei Scheler sind, wie Ludwig Landgrebe sagt, „nie gedacht als ein an sich bestehendes Reich der Geltung, sondern immer in Korrelation zu den Sphären in der Struktur der Persönlichkeit und ihres Bewußtseins“.<sup>353</sup> Nun können wir feststellen, dass die Grundlage der Ethik bei Scheler das intentionale Fühlen bzw. die apriorischen Emotionen sind, und Scheler hierdurch seine materiale Wertethik entwickelt. Meiner Meinung nach ist die Grundlegung zur phänomenologischen materialen Wertethik bei Scheler aber weder bloßes Wertapriori in der Sachphänomenologie noch bloßes Emotionales Apriori in der Aktphänomenologie, sondern einer „materiale Apriorismus“, der drei Arten von Apriori (Wertapriori, Emotionales Apriori und Korrelationsapriori) beinhaltet. Aufgrund dieser Grundlegung kann man auf die Leit-Frage der Ethik „Was ist das Gute?“ in Schelers phänomenologischer materialer Wertethik antworten. Dies ist unsere Aufgabe im nächsten Schritt.

---

<sup>353</sup> Ludwig Landgrebe, „Geschichtsphilosophische Perspektiven bei Scheler und Husserl“, a. a. O., S. 81.

#### **4. Ergebnis: die phänomenologische Metaethik als fundamentale Frage der materialen Wertethik Schelers**

*„[Der Wert »gut«] befindet sich gleichsam »auf dem Rücken« [des Willensaktes], und zwar wesensnotwendig; er kann daher nie in diesem Akte intendiert sein.“ (Scheler, II, S. 48f.)*

*„Wer den ordo amoris eines Menschen hat, hat den Menschen.“ (Scheler, X, S. 348)*

Im ersten Kapitel behandelten wir die sogenannte „Vorfrage“ der materialen Wertethik bei Scheler, die die Lehre des materialen Apriori betrifft, während wir im zweiten Kapitel wir über die Lehre des Emotionalen Apriori diskutierten, um die sogenannte „Metafrage“ der materialen Wertethik bei Scheler, d. i. die Grundlage der phänomenologischen Ethik Schelers zu erklären. Wie wir in der Einleitung dieser Arbeit besprochen haben, besteht die fundamentale Aufgabe der Grundlegung der Ethik gerade darin, ein Prinzip der Antwort auf die Leit-Frage der Ethik „Was ist das Gute?“ zu bestimmen. Somit werden wir nun auf diese Leit-Frage der Ethik „Was ist das Gute?“ innerhalb der materialen Wertethik bei Scheler zu antworten versuchen.

Allerdings ist „das Gute“ oder „gut“ für Scheler eine Art von Wert, d. i. „sittlicher Wert“ oder „ethischer Wert“. (Vgl. II, S. 103f.) Zur Antwort auf die Leit-Frage der Ethik „Was ist das Gute?“ unterscheidet Scheler „gut“ und „böse“ als sittliche Werte zuerst von den anderen nichtsittlichen Werte und dann erklärt er die apriorischen Rangbeziehungen zwischen den Modalitäten der nichtsittlichen Werte. Im Grund genommen sind „gut“ und „böse“ nach Scheler Personwerte. (4.1) Entsprechend den Rangbeziehungen zwischen den Wertmodalitäten gibt es auch nach Scheler die Schichtung der emotionalen Region. Scheler entwickelt zuletzt die Lehre „Ordo Amoris“. (4.2)

#### 4.1 Die apriorische Rangordnung zwischen den nichtsittlichen Werten und die sittlichen Werte

Wie wir im Abschnitt 3.4.1 schon gesagt haben, gibt es für Scheler nicht nur „*echte* und *wahre* Wertqualitäten“, sondern auch eine *Ordnung* und eine *Rangordnung* zwischen den Wertqualitäten. Diese *materiale* Rangordnung der Werte ist „vom Dasein einer *Güterwelt*, in der sie zur Erscheinung kommt, desgleichen von der Bewegung und Veränderung dieser Güterwelt in der Geschichte ganz unabhängig und für deren Erfahrung »*a priori*« [...]“. (II, S. 37f.) Aufgrund dieser Rangordnung ist ein Wert „höher“ oder „niedriger“ als der andere, dies gehört zum Wesen der Werte selbst. Wie die im phänomenologischen intentionalen Fühlen bzw. in einer bestimmten Art der Werterkenntnis selbst gegebenen Wertqualitäten kann auch in einem besonderen Akte der Werterkenntnis erfasst werden, dass ein Wert „höher“ als ein anderer Wert ist. In Anlehnung an Brentano bezeichnet Scheler diese besonderen Akte der Werterkenntnis als „Vorziehen“, und seine Gegenseite ist „Nachsetzen“, in dem man Niedrigersein der Rangordnung der Werte erfassen kann. (Vgl. II, S. 104f.)<sup>354</sup>

Vorziehen ist nach Scheler nicht mit dem „Wählen“ oder mit Strebensakten zu verwechseln. Während dieses „Wählen“ einerseits freilich „in der Erkenntnis eines Höherseins des Wertes bereits fundiert sein“ muss, findet „Vorziehen“ ohne jedes Streben oder Wählen statt. Vielmehr liegt „Vorziehen“ immer schon jedem Streben oder Wählen zugrunde. (Vgl. II, S. 265) Andererseits findet „Wählen“ immer zwischen einem Tun und einem anderen Tun statt; dagegen findet „Vorziehen“ hinsichtlich irgendwelcher Güter und zwar gefühlter Werte statt. (Vgl. II,

---

<sup>354</sup> Im Unterschied zu Brentano ist das Vorziehen für Scheler „wohl (wesenhaft) der Zugang zum »höheren Wert«“, trotzdem kann der „Vorzugswert“ nicht, wie Brentano es tut, mit dem höheren Wert gleichgesetzt werden. (Vgl. II, S. 104f. Anm. 3; auch Vgl. Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, a. a. O., S. 25f.) Was das Verhältnis zwischen Scheler und Brentano in Bezug auf die Ethik betrifft, auch vgl. Sergio Sánchez-Migallón, „Die zweideutige Stellungnahme Max Schelers gegenüber der Ethik Franz Brentanos“, in: *Brentano-Studien 11* (2004/2005), S. 163-197.



S. 105)<sup>355</sup> Somit betont Scheler: „Das Vorziehen gehört also noch der Sphäre der *Werterkenntnis* an, *nicht* der Strebens-Sphäre. Diese Klasse nun, die Vorzugserlebnisse, sind wieder intentional im strengen Sinne, sind »gerichtet« und sinngabend“. (II, S. 266; Vgl. auch II, S. 47, Anm. 2) Deswegen können wir das Wesen des apriorischen Vorziehens bestimmen. Meiner Meinung nach sind drei wichtige Punkte zu betonen.

Erstens gehört das apriorische Vorziehen zur intentionalen emotionalen Akte. Das intentionale Korrelat (noema) des apriorischen Vorziehens sind immer das „Höhersein eines Wertes“ oder „höherer Wert, und zwar gehört das apriorische Vorziehen wesentlich mit der intentionalen Fühlen und Lieben oder Hassens zur „Werterkenntnis“ im Unterschied zur „sittlichen Erkenntnis“. Während das intentionale Korrelat der Werterkenntnis eigentlich ein Wert (eine Art von Werte oder höherer Wert) ist, betrifft die sittliche Erkenntnis die Zusammenhänge zwischen den Wertqualitäten. (Vgl. II, S. 87) Scheler behauptet: „wenn auch das Höhersein eines Wertes »im« Vorziehen gegeben ist, so ist dieses Höhersein trotzdem eine im *Wesen* der betreffenden Werte selbst gelegene Relation.“ (II, S. 105f.)

Zweitens richtet das apriorische Vorziehen sich direkt auf einen Wert bzw. höheren Wert, und ist daher kein „sekundärer“ Akt, sondern ein „primärer“ Akt. Das heißt, das Vorziehen ist nicht in dem Fühlen des Wertes oder mehrerer Werte fundiert, sondern das Fühlen der Werte selbst ist wesensnotwendig auf ein Vorziehen (oder Nachsetzen) fundiert. Nach Scheler „findet alle *Erweiterung* des Wertbereiches [...] allein »im« Vorziehen und Nachsetzen statt. Erst die in diesen Akten ursprünglich »gegebenen« Werte können *sekundär* gefühlt werden. Die jeweilige *Struktur des Vorziehens und Nachsetzens umgrenzt* also die Wertqualitäten, die wir fühlen“. (II, S. 107)

Drittens gibt es für Scheler sowohl eine „Täuschung des Vorziehens“ als auch eine Variation der Vorzugsregeln.<sup>356</sup> Im Gegensatz zur „Täuschung des Vorziehens“ gibt es

---

<sup>355</sup> Scheler nennt das Vorziehen zwischen den *Werten selbst* „*apriorisches Vorziehen*“ im Unterschied zum Vorziehen zwischen *Gütern* als „*empirisches Vorziehen*“. (II, S. 105)

<sup>356</sup> Scheler bezeichnet die Variationen der Fühlens der Werte selbst, sowie der Struktur des Vorziehens von Werten und des Liebens und Hassens insgesamt als Variationen des „Ethos“. (Vgl. II, S. 303) Vgl.

für Scheler eine „*intuitive Vorzugsevidenz*“, aufgrund dieser „*intuitive Vorzugsevidenz*“ kann man das echte Höhersein eines Wertes erfassen und die „Täuschung des Vorziehens“ überwinden. Zugleich sind die Vorzugsregeln in der Geschichte nach Scheler prinzipiell variabel, die „Rangordnung der Werte“ selbst hingegen ist absolut invariabel. Wesentlich stehen alle Werte in dieser absolut invariablen Rangordnung. Somit kann man sagen, dass das apriorische Vorziehen und Nachsetzen einerseits ontologisch diese absolut invariable Rangordnung voraussetzen und diese absolut invariable Rangordnung der Werte ist *a priori*. Andererseits kann diese absolut invariable Rangordnung selbst „*niemals deduziert* oder abgeleitet“, sondern kann in der sittlichen Erkenntnis selbst gegeben werden. (Vgl. II, S. 106f.)

Aufgrund der „*intuitiven Vorzugsevidenz*“ ist das Höhersein eines Wertes oder ein höherer Wert immer neu zu erfassen. Scheler gibt uns eine Erklärung der „Merkmale“ der erfassten höheren Werte. Obwohl diese Erklärung der „Merkmale“ nicht ganz tadellos ist<sup>357</sup>, müssen wir hier diese Merkmale prägnant wiederholen. Nach Scheler sind die Werte um so höher, 1) je dauerhafter sie sind; 2) je weniger sie an der Extensität und Teilbarkeit teilnehmen; 3) je weniger sie durch andere Werte fundiert sind; 4) je tiefer die Befriedigung ist, die mit ihrem Fühlen verknüpft ist; 5) je weniger ihr Fühlen relativ ist auf die Setzung bestimmter wesenhafter Träger des Fühlens und Vorziehens. Das letzten Merkmal ist das ursprünglichste Wesensmerkmal und die anderen Merkmale sind auf dieses Wesensmerkmal gegründet. (Vgl. II, S. 107-117; auch vgl. I, S. 385)

Sowohl für Scheler selber als auch für unsere Untersuchung sind wichtiger „apriorische Rangbeziehungen zwischen den Wertmodalitäten“. Scheler macht klar:

---

auch dazu Hans Rainer Sepp, „Werte und Variabilität. Denkt Scheler über den Gegensatz von Relativismus und Universalismus hinaus?“, in: R. A. Mall und N. Schneider (Hg.): *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht (Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 5)*, Amsterdam 1996, S. 95-104. Und was den Begriff des „Ethos“ bei Scheler betrifft, vgl. Hans Rainer Sepp, „Max Schelers Begriff des Ethos“, in: Chr. Bermes, W. Henckmann u. H. Leonardy (Hg.): *Person und Wert. Schelers „Formalismus“ - Perspektiven und Wirkungen (Phänomenologie Kontexte, Bd. 9)*, a. a. O., S. 89-99.

<sup>357</sup> Z. B. Eugene Kelly gibt uns einige kritischen Bemerkungen darüber, vgl. Eugene Kelly, *Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, a. a. O., pp. 86ff.

„Die wichtigsten und grundlegendsten aller apriorischen Beziehungen bestehen aber im Sinne einer *Rangordnung* zwischen den Qualitätensystemen der materialen Werte, die wir als *Wertmodalitäten* bezeichnen. Sie bilden das eigentliche *materiale Apriori* für unsere Werteinsicht und Vorzugseinsicht.“ (II, S. 122) Diese apriorische Rangordnung zwischen den Wertmodalitäten ist im Wesen sowohl von allen Gütern als auch von allen wertefühlenden Organisationen unabhängig. Im Gegensatz zur *formalen* apriorischen Ordnung von Werten, die „die Höhe der Werte, nach ihren *wesenhaften Trägern* bestimmt, im Range geordnet enthält“, nennt Scheler diese apriorische Rangordnung zwischen den Wertmodalitäten eine „*reine materiale Ordnung*“, „insofern sie zwischen den letzten Einheiten der *Wertqualitätenreihen* [...] stattfindet“. (Vgl. II, S. 117)

Scheler unterscheidet vier verschiedene Wertmodalitäten. Die niedrigste Wertqualität ist die der *sinnlichen Werte* (die Wertreihe des „Angenehmen“ und „Unangenehmen“<sup>358</sup>). Als eine zweite Wertmodalität bezeichnet Scheler die *vitalen Werte* oder die Lebenswerte (ihre Qualitäten des „Edlen“ und des „Gemeinen“). Die *geistigen Werte* gehören zum dritten Wertbereich. In diesem Wertbereich gibt es drei Hauptarten: 1) die Werte von „Schön“ und „Häßlich“ und die anderen rein ästhetischen Werte; 2) die Werte des „Rechten“ und „Unrechten“; 3) die Werte der „reinen Wahrheitserkenntnis“. Endlich ist die letzte und höchste Wertmodalität *die des Heiligen* (und Unheiligen). Nach Scheler stehen diese Wertmodalitäten auch in einer „apriorischen Rangordnung“. (Vgl. II, S. 122-126; I, S. 385)<sup>359</sup>

Scheler sieht vor allem „gut“ und „böse“, die die wichtigste Rolle in der Ethik

---

<sup>358</sup> Scheler betont, dass alle Werte in *positive* und *negative* Werte zerfallen. Das liegt im Wesen der Werte und ist eine Wesenstatsache. (Vgl. II, 100)

<sup>359</sup> Manfred S. Frings meint, dass es fünf verschiedene Wertmodalitäten gibt, nämlich: die Wertreihen des Angenehmen, Nützlichen, die Wertreihe Edel/Gemein, die Geistes- und Heiligkeitswerte. (Vgl. M. F. Frings, „Der Ordo Amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20:1, 1966, S. 57-76, hier S. 61; ders., *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Milwaukee: Marquette University <sup>1</sup>1965, <sup>2</sup>1996, pp. 80-85) Die Wertreihe des Nützlichen werden wir im nächsten Abschnitt erklären.

spielen, als Wert an. Aber wir können „gut“ und „böse“ als Wert in den oben genannten Wertmodalitäten finden. Tatsächlich unterscheidet Scheler die Werte „gut“ und „böse“ von anderen Wertmodalitäten. Während alle anderen Wertmodalitäten zu den nichtsittlichen Werten gehören, nennt Scheler die Werte „gut“ und „böse“ sittliche Werte oder ethische Werte. (Vgl. II, S. 103) Nach Scheler versucht Kant einerseits „die *Wertnatur*“ von „gut“ und „böse“, andererseits die Wesensbeziehung zwischen den Werten „gut“ und „böse“ und den übrigen Werten ganz zu leugnen. Im Gegensatz dazu bedeuten die Werte „gut“ und „böse“ vor allem „klar fühlbare materiale Werte eigener Art“. (II, S. 47) Somit können die Werte „gut“ und „böse“ in der sittlichen Erkenntnis oder sittlichen Einsicht selbst gegeben werden. (Vgl. II, S. 482) Das heißt, die Korrelate der sittlichen Erkenntnis sind meiner Meinung nach zwei Arten: 1) die Zusammenhänge oder Rangordnung zwischen den nichtsittlichen Wertmodalitäten; 2) die sittlichen Werte „gut“ und „böse“. Dadurch kann man sehen, wie die sittlichen Werte „gut“ und „böse“ mit den übrigen nichtsittlichen Werten wesentlich verknüpft sind.

Nach meiner Ansicht ist die Bestimmung der Wesensbeziehung zwischen den sittlichen Werten „gut“ und „böse“ und den übrigen nichtsittlichen Werten einer der wichtigsten originellen Gedanken in der Ethik Schelers. Deswegen kann Scheler mit Recht betonen: dass die Möglichkeit einer materialen Ethik besteht, „die auf Grund der Rangordnung der übrigen Werte zu bestimmen vermag, welche Art von Wertrealisierungen »gut« und »böse« sind“. (II, S. 48) Teilweise folgt Scheler F. Brentano und Scheler gibt die Axiomen der materialen Wertethik. Sie lauten:

- „I. 1. Die Existenz eines positiven Wertes ist selbst ein positiver Wert.
  2. Die Nichtexistenz eines positiven Wertes ist selbst ein negativer Wert.
  3. Die Existenz eines negativen Wertes ist selbst ein negativer Wert.
  4. Die Nichtexistenz eines negativen Wertes ist selbst ein positiver Wert.
- II. 1. Gut ist der Wert in der Sphäre des Wollens, der an der Realisierung eines positiven Wertes haftet.
  2. Böse ist der Wert in der Sphäre des Wollens, der an der Realisierung eines negativen Wertes haftet.

3. Gut ist der Wert, der in der Sphäre des Wollens an der Realisierung eines höheren (höchsten) Wertes haftet.

4. Böse ist der Wert, der in der Sphäre des Wollens an der Realisierung eines niedrigeren (niedrigsten) Wertes haftet.

III. Das Kriterium für »gut« (und »böse«) besteht in dieser Sphäre in der Übereinstimmung (im Widerstreit) des in der Realisierung intendierten Wertes mit dem Vorzugswerte, resp. im Widerstreite (in der Übereinstimmung) mit dem Nachsatzungswerte.“ (II, S. 48)

Drei wichtige Punkte sind hierbei zu betonen. Erstens ist alles „gut“ und „böse“ notwendig an Akte der Realisierung gebunden und daher wird keineswegs die Materien des realisierenden Aktes („Wollen“). Scheler lehnt den „Pharisäismus“ ab, der die Werte „gut“ und „böse“ direkt will.<sup>360</sup> Hingegen befinden die Werte „gut“ und „böse“ „sich gleichsam »auf dem Rücken« [des Willensaktes], und zwar wesensnotwendig; er kann daher nie *in* diesem Akte intendiert sein.“ (II, S. 48f.) Zweitens unterscheidet Scheler die Werte „gut“ und „böse“ im absoluten Sinne und im relativen Sinne. Der Wert „gut“ (und „böse“) im absoluten Sinne ist derjenige, der am Akte der Realisierung des höchsten (und niedrigsten) Wertes erscheint.<sup>361</sup> Im Unterschied dazu ist der Wert „gut“ (und „böse“) im relativen Sinne derjenige, der am Akte erscheint, „der auf die Realisierung eines [...] *höheren* resp. niedrigeren Wertes gerichtet ist“. (Vgl. II, S. 47) Drittens sind die Werte „gut“ und „böse“ vom Standpunkt der Träger Personwerte. Für Scheler können die Träger „(ursprünglich) niemals als »Gegenstände« gegeben sein“, „da sie wesenhaft auf der *Person-* (und *Akt-*)seite liegen. Denn niemals kann uns die Person als »Gegenstand« gegeben sein, desgleichen kein Akt“. (II, S. 103; auch vgl. II, S. 382ff.) Die Werte „gut“ und „böse“ werden als *Personwerte* im Wesen bestimmt. Hierdurch kann die materiale

---

<sup>360</sup> Was die Frage des Pharisäismus in der Ethik betrifft, vgl. Philip Blosser, „Six Questions Concerning Scheler’s Ethics“, in: *The Journal of Value Inquiry* 33, 1999, pp. 211-225, hier pp.215-217.

<sup>361</sup> Nach Scheler ist der Wert „gut“ im absoluten Sinne nicht gleich dem Wert „gut“ im unendlichen Sinne, letzterer kann nur der Idee Gottes zukommen. (Vgl. II, S. 47, Anm. 1)

Wertethik den ethischen Personalismus in sich aufnehmen.<sup>362</sup>

Im Grund genommen antwortet Scheler durch die Bestimmung der Wesensbeziehung zwischen den sittlichen Werten „gut“ und „böse“ und den übrigen nichtsittlichen Werten auf die Leit-Frage der Ethik „Was ist das Gute?“ In diesem Sinne kann ich mit Manfred S. Frings darin übereinstimmen, dass Scheler und Kant auf verschiedenen Wegen zum gleichen Resultat: dem sittlichen Guten, kommen.<sup>363</sup> Nach dem „höchsten Grundsatz der Phänomenologie“ als „Korrelationsapriori“ bei Scheler gibt es die Schichtung der emotionalen Region entsprechend der apriorischen Rangordnung zwischen den nichtsittlichen Werten. Hinsichtlich der Schichtung der emotionalen Sphäre und des Korrelationsapriori in diesem Kontext erscheinen viele Schwierigkeiten in den heutigen Scheler-Forschungen. Im nächsten Abschnitt werden wir zuerst die Gedanken Schelers erklären und dann über diese Schwierigkeiten diskutieren.

#### **4.2 Die Schichtung der emotionalen Sphäre und die Apriorität eines ordo Amoris**

Nach Meinung von Wolfhart Henckmann steht Schelers Begriff des intentionalen Fühlens im Kontext einer systematischen „Phänomenologie des emotionalen Lebens“. (Vgl. II, S. 331) Er behauptet sehr klar: „In drei Schritten lässt sich der Begriff des »intentionalen Fühlens« konkreter bestimmen: durch die Abgrenzung der emotionalen von den nicht-emotionalen psychischen Phänomenen, durch die Unterscheidung zwischen intentionalen und nichtintentionalen Gefühlen innerhalb des emotionalen Lebens und schließlich durch die Unterscheidung verschiedener Arten von intentionalen Gefühlen.“<sup>364</sup> Das heißt, man muss drei verschiedene Arten des

---

<sup>362</sup> Vgl. Heinz Leonardy, *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen“ Personalismus*, Den Haag 1976, S. 194-249.

<sup>363</sup> Vgl. Manfred S. Frings, „Max Scheler and Kant, Two Paths Toward the Same: the Moral Good“, in: Thomas M. Seebohm & Joseph J. Kockelmans (ed.), *Kant and Phenomenology*, Washington D. C 1984, pp. 101-114.

<sup>364</sup> Wolfhart Henckmann, „Max Scheler. Phänomenologie der Werte“, in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, a. a. O., S. 104f.

emotionalen Lebens bei Scheler unterscheiden, nämlich: 1) nichtintentionale Gefühle; 2) verschiedene Arten von intentionalem Fühlen; 3) andere Arten des intentionalen Lebens. Im Abschnitt 3.3.2 haben wir schon über den Unterschied zwischen den nichtintentionalen Gefühlen und dem intentionalen Fühlen diskutiert. Nun werden wir uns vor allem auf die Schichtung der emotionalen Sphäre in Bezug auf die Rangordnung der Wertmodalitäten konzentrieren.

In Bezug auf die Rangordnung der Wertmodalitäten gibt Scheler uns verschiedene Unterscheidung unter verschiedenen Blickwinkeln. Zur deutlicheren Erklärung werden wir ein Schema geben: (siehe nächste Seite)

In den ersten drei Spalte geht es um die Werte, während es von der vierten Spalte bis zur sechsten Spalte um das emotionale Leben geht. Wir müssen zuerst einige Termini erklären.

1) Selbstwerte und Konsekutivwerte. Nach Scheler bedeuten die Selbstwerte solche, „die unabhängig von allen anderen Werten ihren Wertcharakter bewahren“. Im Unterschied dazu heißen die Konsekutivwerte solche, „zu deren Wesen eine *phänomenale* (anschaulich fühlbare) Bezogenheit auf andere Werte gehört, ohne die sie aufhören, »Werte« zu sein“. (Vgl. II, S. 120) Scheler unterscheidet zwei Grundarten von Konsekutivwerten, nämlich die „technischen Werte“ (z. B. Werkzeugwerte usw.) und „Symbolwerte“ (z. B. alle sakramentalen Dinge oder die *res sacrae* usw.) Für Scheler gibt es eine apriorische Rangordnung zwischen den Konsekutivwerten ebenso wie den Selbstwerten. In diesem Kontext betont Scheler immer wieder, dass das „Nützliche“ einen echten Konsekutivwert in Bezug auf den Selbstwert des „Angenehmen“ darstellt. (Vgl. II, S. 112, 121 usw.) Scheler macht klar: „Alles, was da sinnvoll »nützlich« genannt werden kann, ist dies nur als Mittel zu einem Angenehmen. Das Angenehme ist der Grundwert, das Nützliche der abgeleitete Wert.“ (III, S. 128) Deswegen können wir nicht Manfred S. Frings zustimmen, wenn

<b>Wertmodalität</b>	<b>Hauptarten Selbstwerte</b>	<b>der</b>	<b>Konsequativwerte</b>	<b>Funktionen/Akte</b>	<b>Gefühlszustände</b>	<b>emotionale Antwortreaktionen</b>
Sinnliche Werte	Angenehmen- Unangenehmen	-	Nützlichen Zivilisationswerte Luxuswerte	sinnliche Fühlen	sinnliche Gefühle (Empfindungsgefühle) Lust, Schmerz usw.	
Vitale Werte	Edlen - Gemeinen		Wohl Wohlfahrt	vitale Fühlen (Lebensfühlen) vitale Vorziehen & vitale Lieben & Hassen	Leibgefühle, Lebensgefühle, Wohlgefühl das Alters- Todesgefühl, und Gesundheits- Krankheitsgefühl usw.	Sichfreuen, Betrüben Mut, Angst, Racheimpuls, Zorn usw.
Geistige Werte	1. Schön/Häßlich und anderen rein ästhetischen Werte 2. Rechte und Unrechte 3. die Werte der reinen Wahrheitserkenntnis		Kulturwerte (Kunstschätze, Wissenschafliche Institutionen, positive Gesetzgebung usw.)	geistige Fühlen geistige Vorziehen Lieben & Hassen	rein seelische Gefühle Trauer, Wehmut Freude	Gefallen/Missfallen Billigen/Missbilligen Achtung/Missachtung, Vergeltungsstreben, geistige Sympathie
Heilige Werte	Heiligen - Unheiligen		Symbolwerte ( <i>res sacrae</i> )	einer bestimmten Art von Liebe	geistige Gefühle Seligkeit/Verzweiflung	Glaube/Unglaube, Erfurcht, Anbetung usw.



er das Nützliche als Grundart der Selbstwerte ansieht.<sup>365</sup>

2) Emotionale Akte und intentionale Fühlfunktionen. Wie wir schon besprochen haben, unterscheidet Scheler das intentionale „Fühlen von etwas“ von den Gefühlszuständen (nichtintentionalen Gefühlen). Die Gefühlszustände gehören zu „Inhalte und Erscheinung“, dagegen nennt Scheler das „aufnehmende Fühlen von Werten die Klasse der »*intentionalen Fühlfunktionen*«“. (Vgl. II, S. 264) Zugleich behauptet Scheler: „wir fassen sie [die Vorzugserlebnisse – W. Z.] mit der Klasse des Liebens und Hassens als »*emotionale Akte*« im Gegensatz zu den intentionalen Fühlfunktionen zusammen.“ (II, S. 266) Nach Scheler sind sowohl emotionale Akte als auch Fühlfunktionen intentional und wertkognitiv. (Vgl. VII, S. 111) Das Vorziehen oder Nachsetzen ist höheres Stockwerk des emotionalen und intentionalen Lebens als intentionalen Fühlfunktionen, und Lieben oder Hassens bilden endlich die höchste Stufe unseres intentionalen emotionalen Lebens. Meiner Meinung nach besteht Schelers Hauptabsicht dieses Unterscheidens zwischen den emotionalen Akten und den intentionalen Fühlfunktionen darin, die formale apriorische Ordnung von Werten nach ihren wesenhaften Trägern zu bestimmen. Nach dieser formalen apriorischen Ordnung sind die Aktewerte höher als die Funktionswerte. (Vgl. II, S. 117f.)<sup>366</sup>

3) Gefühlszustände. Nach Scheler sind Gefühle nicht nur von verschiedener Qualität, sondern außerdem auch von verschiedener „Tiefe“. Er betont auch: „Hierbei entsprechen sich Werthöhe und Gefühlstiefe“. (II, S. 357) Sowohl die Fühlfunktionen und emotionalen Akte als auch die Gefühlszustände haben an solcher Tiefe teil. Diese Gefühlszustände „haften einerseits an einer tieferen Schicht des Ich und *erfüllen* zugleich das Ichzentrum in einer reicheren Weise; erst die Folge hiervon ist, daß sie

---

<sup>365</sup> Vgl. Anm. 6. Was das Nützliche und das Verhältnis zwischen dem Nützlichen und sinnlichen Werten sowie Lebenswerten angeht, vgl. Eberhard Avé-Lallemant, „Die Lebenswerte in der Rangordnung der Werte“, in: G. Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, a. a. O., S. 81-99.

<sup>366</sup> In dieser Arbeit nennen wir auch das intentionale Fühlen im Gegensatz zu den Gefühlszuständen „Bewusstseinsakt“ in Husserls Sinne. Was den Begriff „Funktion“ bei Scheler angeht, vgl. auch Gerhard Ehrl, *Schelers Wertphilosophie im Kontext seines offenen Systems*, a. a. O., S. 77.

sich auch über einen mehr oder minder großen Teil der übrigen Bewusstseinsinhalte färbend und sie durchleuchtend ausbreiten“. (II, S. 334) Im Wesen sind Gefühlszustände nicht intentional. Es ist besonders zu betonen, dass die Gefühlszustände entsprechend der Wertmodalität „geistige Werte“ „rein seelische Gefühle“ sind. Im Unterschied dazu heißen die Fühlfunktionen und emotionalen Akte entsprechend der Wertmodalität „geistige Werte“ „geistiges Fühlen und Akte des geistigen Vorziehens und Liebens und Hassens“. <sup>367</sup> Nach der formalen apriorischen Ordnung sind die Intentionswerte höher als die Zustandswerte. (Vgl. II, S. 119)

4) Emotionale Antworthreaktion. Nach Scheler fordern „die in den betreffenden Wertverhalten liegenden Wertqualitäten“ von sich aus „gewisse Qualitäten derartiger emotionaler »Antworthreaktionen«“. Wenn z. B. die Forderung der Werte nicht erfüllt wird, leiden wir darunter. Im Unterschied zu den Akten und Funktionen nennt Scheler emotionale Antworthreaktion eine „eigentümliche Verhaltensweise“. Diese emotionalen Antworthreaktionen „bilden Verständnis- und Sinnzusammenhänge, Zusammenhänge eigener Art, die nicht rein empirisch zufällig, und die von der individuellen Seelenkausalität der Individuen unabhängig sind“. (II, S. 264) Wahrscheinlich haben diese emotionalen Antworthreaktionen mit dem intentionalen Fühlen wohl die „Richtung“ gemeinsam, aber sie sind nicht intentional im strengen Sinne. Trotzdem können diese emotionalen Antworthreaktionen mit den nichtintentionalen Gefühlszuständen nicht gleichgesetzt werden. Während die Gefühlszustände nicht intentional sind, sind die emotionalen Antworthreaktionen „rudimentär“ intentional. <sup>368</sup>

Außer den oben erwähnten Problemen werden andere Schwierigkeiten oder Unklarheiten von der heutigen Scheler-Forschungen hinsichtlich dieses systematischen Schemas vorgebracht. In jeder der viert Wertmodalitäten sieht man die Unklarheiten.

---

<sup>367</sup> Manchmal nennt Scheler auch rein seelische Gefühle „geistige Gefühle“, z. B. geistige Freude und Trauer. (Vgl. II, S. 125)

<sup>368</sup> Vgl. Peter Kaufmann, *Gemüt und Gefühl als Komplement der Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Tradition und der phänomenologischen Ethik, besonders Max Schelers*, a. a. O., S. 217.

Was die sinnlichen Werte betrifft, fragt Gerhard Ehrl: „Wenn aber ihr [sinnliche – W. Z.] Fühlen kein intentionales ist, wie kommen sie [sinnliche Werte– W. Z.] dann zur Gegebenheit?“ Seiner Meinung nach gesteht Scheler dem sinnlichen Fühlen keinerlei Intentionalitätsfähigkeit zu und spricht ihm somit den Aktcharakter ab.<sup>369</sup> Aber nach meiner Meinung verwechselt Gerhard Ehrl das sinnliche Fühlen als Fühlfunktion und die sinnlichen Gefühle als Gefühlszustände. Obwohl letztere nicht intentional sind, ist ersteres intentionale Fühlfunktion, in der die sinnlichen Werte selbst gegeben sind. Bei Scheler gibt es sogar die verschiedenen „Modi“ des intentionalen sinnlichen Fühlens, z. B. Genießen und Erleiden usw. (Vgl. II, S. 122, 335f.) Nach Scheler können die sinnlichen Gefühle oder Gefühlsempfindungen im Unterschied zu den Gefühlen höheren Niveaus nicht „miteinander“ gehabt werden oder echt „mitgeföhlt“. (Vgl. VI, S. 331; auch vgl. II, S. 336f.; VII, S. 23ff.)

W. Henckmann behauptet neuerdings, dass die Lebenswerte „durch seelische oder Vitalgefühle erfasst werden“. Ihm nach fasst Scheler das „Seelische“ gelegentlich mit Berufung auf Aristoteles auch weiter auf als das Vitale.<sup>370</sup> Das scheint mir unklar. Nach Scheler nehmen die Leibgefühle oder Lebensgefühle noch „an dem Gesamtausdehnungscharakter des Leibes teil“, und das Lebensfühlen hat immer schon funktionalen und intentionalen Charakter. Im Lebensfühlen können wir unser „Leben selbst“ fühlen. (Vgl. II, 340ff.; XV, S. 200ff.) Für Scheler sind die Vitalgefühle „ichbezogen erst durch das Ganze der Leibeinheit hindurch vage ausgebreitet, und sind ichbezogen erst durch die Vermittlung der Ichbezogenheit des <ganzen> Leibes“. (VI, S. 39) Im Gegensatz dazu sind die seelischen Gefühle „von Hause aus eine Ichqualität“, und sind unmittelbar ichbezogen. (Vgl. II, 344; VI, S. 39) Deswegen ist es deutlich, dass die seelischen Gefühle und Vitalgefühle nicht zur gleichen Stufe gehören und die seelischen Gefühle im Wesen mit den Lebenswerten nicht

---

<sup>369</sup> Vgl. Gerhard Ehrl, „Zum Charakter von Schelers Wertphilosophie“, in: *Phänomenologische Forschungen. Neue Folge* 5, 2000, 1. Halbband, S. 90-115, hier S. 100f.

<sup>370</sup> Vgl. Wolfhart Henckmann, „Über Vernunft und Gefühl“, in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann & Heinz Leonardy (hrsg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH 2003, S. 9-24, hier, S. 21.

korrelieren.

In der Tat ist es mit der anderen früheren Kritik von W. Henckmann an Scheler eng verbunden, dass die seelischen Gefühle mit den Lebenswerten korrelieren. Diese frühere Kritik lautet: „Den rein seelischen Emotionen ist keine Wertklasse zugeordnet worden, obwohl sich seelischen Emotionen wie Trauer oder Freude durchaus intentionale Wertgehalte zuordnen lassen.“<sup>371</sup> Denn nach W. Henckmann gibt es keine „seelischen Werte“ in der vier Wertmodalitäten bei Scheler, und damit haben die seelischen Gefühle kein bestimmtes Wertkorrelat in der Wertmodalitäten. Aber wie wir schon besprochen haben, sind die seelischen Gefühle als Gefühlszustände und das „geistige Fühlen und Akte des geistigen Vorziehens und Liebens und Hassens“ als Fühlfunktionen sowie emotionale Akte entsprechend der Wertmodalität „geistige Werte“ scharf zu unterscheiden. In diesem Sinne gehören die rein seelischen Gefühle zu Gefühlszuständen entsprechend der Wertmodalität „geistige Werte“, z. B. Freude und Trauer.

Demgemäß hat W. Henckmann auch das Problem der religiösen Werte (des Heiligen/Unheiligen) in Frage gestellt: „welcher Schicht des emotionalen Lebens sind sie zuzuordnen?“ Nach W. Henckmann gibt es die Gefahr, dass „der absolut höchste Rang der religiösen Werte gegenüber den anderen geistigen Werten nivelliert“ würde. Denn mit dem geistigen Fühlen korrelieren einerseits bei Scheler die geistigen Werte und es soll nach W. Henckmann drei Arten geistigen Fühlens entsprechend drei Arten geistiger Werten geben, andererseits bezeichnet Scheler „Verzweiflung“ und „Seligkeit“ als geistige Gefühle. Somit fragt W. Henckmann: „sollen also die geistigen Gefühle noch um eine vierte Hauptart erweitert werden?“<sup>372</sup> In der Tat kann man sagen, dass *die geistigen Gefühle* als Gefühlszuständen entsprechend der Wertmodalität „religiöse Werte“ und *das geistige Fühlen* als Fühlfunktion

---

<sup>371</sup> Wolfhart Henckmann, „Max Scheler. Phänomenologie der Werte“, in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, a. a. O., S. 107; auch vgl. W. Henckmann, *Max Scheler*, a. a. O., S. 106.

<sup>372</sup> Vgl. W. Henckmann, *Max Scheler*, a. a. O., S. 107; auch vgl. Wolfhart Henckmann, „Max Scheler. Phänomenologie der Werte“, in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, a. a. O., S. 107.

entsprechend der Wertmodalität „geistige Werte“ hier verwechselt werden. Für Scheler „ist der Akt, in dem wir die Werte des Heiligen *ursprünglich* erfassen, der Akt einer bestimmten Art von *Liebe* (deren Wertrichtung allen Bildvorstellungen und allen Begriffen von den heiligen Gegenständen *vorhergeht* und sie *bestimmt*), zu dessen Wesen es aber gehört, auf Personen, d. h. auf etwas von *personaler Seinsform* zu gehen, *gleichgültig*, was das für ein Inhalt ist, und welcher »Begriff« von Person dabei vorhanden ist. Der Selbstwert in der Sphäre der Werte »heilig« ist daher wesensgesetzmäßig ein »Personwert.« (II, S. 126)<sup>373</sup> In diesem Rang der geistigen Werte scheint es noch ein Widerspruch zu sein, dass die geistigen Gefühle einerseits niemals „zuständlich“ sein können (Vgl. II, S. 344), und dass diese geistigen Gefühle wie Seligkeit und Verzweiflung andererseits von Scheler als „Zustände“ entsprechend der Wertreihe „heilige Werte“ bezeichnet werden (Vgl. II, S. 126). Wir stimmen mit Bruno Rutishauser darin überein, dass die „Zustände“ wie Seligkeit und Verzweiflung als geistige Gefühle ein „generelles emotionales Sich-Befinden“ bedeuten und die Formulierung „niemals zuständlich“ die Gegebenheitsart präzisiert.<sup>374</sup> Nach Scheler sind diese geistigen Gefühle absolute, „nicht auf außerpersonale Wertverhalte und auf deren motivierende Kraft relative Gefühle“ und in diesen echten geistigen Gefühlen „erscheint alles Ichzuständliche wie ausgelöscht“. (Vgl. II, S. 344)

Aufgrund dieser oben genannten Kritikpunkte an Scheler meint W. Henckmann: „Die genannten Schwierigkeiten konvergieren in dem Grundproblem des Korrelationsgesetzes: Wie lassen sich die verschiedenen Gefühlsarten mit den unendlich vielen, in der Ranghöhe vielfach abgestuften Werten in Einklang bringen, ohne daß der evident einsehbare eigenständige Sinn der noetischen und noematischen Aspekte des Wertphänomens unter- oder mißinterpretiert wird?“<sup>375</sup> Aber nach meiner Meinung können diese Schwierigkeiten mit dem hier von uns gegebenen Schema,

<sup>373</sup> Vgl. Michael Gabel, „Das Heilige in Schelers Systematik der Wertrangordnung“, in: G. Pfafferoth (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, a. a. O., S. 113-128.

<sup>374</sup> Vgl. Bruno Rutishauser, *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Eine kritische Untersuchung seiner Analyse von Scham und Schamgefühl*, Bern 1969, S. 56f.

<sup>375</sup> W. Henckmann, *Max Scheler*, a. a. O., S. 107; auch vgl. Wolfhart Henckmann, „Max Scheler. Phänomenologie der Werte“, in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, a. a. O., S. 107.

bzw. durch die deutliche Unterscheidung zwischen den Fühlfunktionen oder emotionalen Akten und den Gefühlszuständen, beseitigt werden.<sup>376</sup> Deswegen sind nach dem Gesetz des materialen Apriori nicht nur die Rangordnung zwischen den nichtsittlichen Werten sowie die Schichtung der emotionalen Sphäre, sondern auch die Korrelation zwischen der Wertrangordnung und der Schichtung der emotionalen Sphäre *a priori*.

Scheler bezeichnet den „Inbegriff aller intentionalen und wertkognitiven emotionalen Akte und Funktionen als „Gemüt“ oder „Herz“. (Vgl. VII, S. 111; auch vgl. XI, S. 61f.; IX, S. 110; usw.) Scheler macht weiter klar: „Das, was wir »Gemüt« oder in bildhafter Weise das »Herz« des Menschen nennen, ist kein Chaos blinder Gefühlszustände, die sich nur nach irgendwelchen Kausalregeln mit anderen sog. psychischen Gegebenheiten verbänden und ablösten. Es ist selbst ein *gegliedertes Gegenbild* des Kosmos aller möglichen Liebenswürdigkeiten – es ist insofern ein *Mikrokosmos der Wertwelt*.“ (X, S. 361) Zuletzt entwickelt Scheler die Lehre der Apriorität eines *ordo Amoris*.<sup>377</sup> Scheler behauptet: „*Wer den ordo amoris eines Menschen hat, hat den Menschen*.“ (X, S. 348) Somit bedeutet die phänomenologische materiale Wertethik schließlich *Personalismus*. Nach Scheler ist Personwert höher als aller Sach-Organisations-Gemeinschaftswert und er betont: „Daß der Endsinn und Endwert dieses ganzen Universums sich in letzter Linie

---

<sup>376</sup> In diesem Sinne können wir nicht Quentin Smith zustimmen, wenn er über sechs Arten von Fühlen diskutiert, ohne die grundsätzliche Unterscheidung zwischen den Fühlfunktionen oder emotionalen Akten und den Gefühlszuständen zu beachten. (Vgl. Quentin Smith, „Max Scheler and the Classification of Feelings“, in: *Journal of Phenomenological Psychology*, 9:1/2, 1978:Fall, pp. 114-138)

<sup>377</sup> Was die Lehre eines *ordo amoris* bei Scheler angeht, vgl. Manfred S. Frings, „Der Ordo Amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff“, a. a. O.; Eugene Kelly, „Ordo Amoris: The Moral Vision of Max Scheler“, in: *Listening: Journal of Religion and Culture*, Vol. 21, No. 3, 1986, pp. 226-242; Philip Blosser, „Scheler’s Ordo Amoris. Insights and Oversights“, in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann & Heinz Leonardy (hrsg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH 1998, S. 160-171; Angelika Sander, „Normative und deskriptive Bedeutung des *ordo amoris*“, in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann & Heinz Leonardy (hrsg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, a. a. O., S. 63-79.

ausschließlich bemesse an dem reinen Sein (nicht an der Leistung) und dem möglichst vollkommenen *Gutsein*, an der reichsten Fülle und der vollständigsten Entfaltung, an der reinsten Schönheit und der inneren Harmonie der *Personen*, zu denen sich alle Weltkräfte zuweilen konzentrieren und emporschwingen“. (II, S. 16)

Durch den *lebendigen Verkehr* mit der Welt im intentionalen Fühlen und in den intentionalen emotionalen Akten und durch die intentionalen Korrelate (materialen Werte) wird der Formalismus in der Ethik von Scheler abgelehnt. Scheler betont: „Das erste, was daher eine auf Phänomenologie gegründete Philosophie als Grundcharakter besitzen muß, ist der lebendigste, intensivste und *unmittelbarste Erlebnisverkehr mit der Welt selbst* – d. h. mit den Sachen, um die es sich gerade handelt“. (X, S. 380) Durch einen „materialen Apriorismus“, der drei Arten von Apriori (Wertapriori, emotionales Apriori und Korrelationsapriori) beinhaltet, wird Schelers phänomenologische materiale Wertethik von dem Geist eines „strengen ethischen Absolutismus und Objektivismus“ bestimmt. (Vgl. II, S. 14) Schelers materiale Wertethik ist vor allem eine *phänomenologische Metaethik*, wie er behauptet: „Das Hauptziel der Untersuchungen besteht in einer streng wissenschaftlichen und positiven Grundlegung der philosophischen Ethik bezüglich aller wesentlichen für sie in Frage kommenden Grundprobleme – indes immer mit der Beschränkung auf die elementarsten Ansatzpunkte dieser Probleme. *Grundlegung*, nicht Ausbau der ethischen Disziplin in die Breite des konkreten Lebens, war hier die Absicht des Verfassers [Scheler – W. Z.]“. (II, S. 9)

Im Manuskript schrieb Scheler: „Schließlich ist Ethik eine verdammt blutige Sache, und wenn sie mir nicht Direktiven geben kann, wie ich jetzt in diesem sozialen und historischen Zusammenhang sein und leben soll – ach, was ist sie dann?“ und weiter: „Der Weg von der Ewigkeit bzw. dem amor intellectualis sub specie quadam aeternitatis, in dem ein Schein von ihr sichtbar wird, bis zum Heute und Hier ist unermesslich weit. Aber gerade der Philosophie kommt es zu, ihn – wie indirekt

immer – zu überbrücken.“<sup>378</sup> Vielleicht kann man in der Lehre eines *ordo Amoris* und *Personalismus* als andere Stufe der phänomenologischen materialen Wertethik Schelers Antwort auf die Frage des Sokrates „Wie soll man leben?“ finden.

Die Frage des Sokrates ist vielleicht die primäre und vorrangige Frage in der Ethik und sogar in der gesamten Philosophie. Wahrscheinlich kann man sagen, dass beide, der Ausgangs- und der Endpunkt aller Ethik, die Frage des Sokrates ist. Dass sie bis heute nicht schlüssig beantwortet werden konnte, bezeugt schließlich auch J. Derrida: „Jemand, Sie oder ich, tritt vor und sagt: *Ich möchte endlich lernen, endlich lehren, zu leben.*“<sup>379</sup>

---

<sup>378</sup> Zitiert nach der „Anmerkungen zu Text und Fußnoten“, in: Scheler, II, S. 591.

<sup>379</sup> J. Derrida, *Marx' Gespenster: Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Deutsche Übersetzung von Susanne Lüdemann, Frankfurt am Main 1995, S. 9.



## 5. Literaturverzeichnis

- Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press 1990.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, (zitiert nach der deutschen Übersetzung von Olof Gigon, in: *Die Nikomachische Ethik, Griechisch-deutsch*, neu hrsg. von Rainer Nickel, Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler Verlag 2001)
- , *Magna Moralia*, (zitiert nach der deutschen Übersetzung von Franz Dirlmeier, in: *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 8*, hrsg. von Ernst Grumach, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1958)
- , *Eudemische Ethik*, (zitiert nach der deutschen Übersetzung von Franz Dirlmeier, in: *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 7*, hrsg. von Ernst Grumach, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962)
- Eberhard Avé-Lallemant, „Die Phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers“, in: Good, P. (Hg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern & München 1975, S. 159-178;
- , „Schelers Phänomenbegriff und die Idee der phänomenologischen Erfahrung“, in: *Phänomenologische Forschungen* 9 (1980), S. 90-123.
- , „Die Lebenswerte in der Rangordnung der Werte“, in: Pfafferott, G. (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, S. 81-99.
- Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960. (Ins Deutsche Übersetzt von Karl-Heinz Ilting: *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar*, München: Wilhelm Fink Verlag 1995)
- , „Das Faktum der Vernunft. Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik“, in: *Kant-Studien*, 52 (1960/1961), S. 271-282.
- , *Essays on Kant and Hume*, New Haven and London 1978.
- Benoist, J., *L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris 1999.
- , „Husserl and Bolzano“, in: Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *Phenomenology World-Wide*, Dordrecht: Kluwer 2003, pp. 98-100.
- , „The Question of Grammar in Logical Investigations, With Special Reference to Brentano, Marty, Bolzano and Later Developments in Logic“, in: Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *Phenomenology World-Wide*, a. a. O., pp. 94-97.
- , „Book Review: *Edmund Husserl, Logik. Vorlesung 1896* (hg. von Elisabeth Schuhmann, Dordrecht/Boston/London 2001, Husserliana Materialienbände, Bd. I)“, in: *Husserl Studies* 19, 2003, pp. 237–242.
- , „Grammatik und Intentionalität (IV. Logische Untersuchung)“, in: Verena Mayer (hrsg.), *Edmund Husserl, Logische Untersuchungen, Klassiker Auslegen, Bd. 35*, Berlin: Akademie-Verlag 2008, S. 123-138.
- Bermes, Ch., „Perspektive und Wert. Dasein und Relativität der Werte bei Scheler“, in: *Phänomenologische Forschungen, Jahrgang 2002*, Hamburg: Felix Meiner 2002, S. 147-161.
- Bermes, Ch./Henckmann, W./Leonardy, H.(hrsg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH 1998.
- , *Person und Wert. Schelers »Formalismus« – Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg/München

- 2000.
- , *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH 2003.
- Bernet, R./Kern, I./ Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner Verlag <sup>2</sup>1996.
- Beyer, Ch., *Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre, Phaenomenologica 139*, Dordrecht/ Bosten/London 1996.
- Blosser, Ph., „The A Priori in Phenomenology and the Legacy of Logical Empiricism“, *Philosophy Today*, 34:3 (1990), pp. 195-205.
- , *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Athens: Ohio University Press 1995.
- , „Scheler's Ordo Amoris. Insights and Oversights“, in: Bermes, Ch./Henckmann, W./Leonardy, H.(hrsg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH 1998, S. 160-171.
- , „Six Questions Concerning Scheler's Ethics“, in: *The Journal of Value Inquiry* 33, 1999, pp. 211-225.
- Bolzano, B., *Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik, mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*, Sulzbach 1837. Die neue kritische Ausgabe in: *Bernard Bolzano-Gesamtausgabe, Bd. I, 11-14*, Hrsg. von Jan Berg, Stuttgart: 1985-2000.
- Brandt, R./Klemme, H., *David Hume in Deutschland*, Marburg 1989.
- Brentano, F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, hrsg. Oskar Kraus, Hamburg: Felix Meiner <sup>4</sup>1955.
- , *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, hrsg. Franziska Mayer-Hillebrand, Hamburg: Felix Meiner <sup>3</sup>1978
- Cobet, Th., *Husserl, Kant und die praktische Philosophie. Analysen zu Moralität und Freiheit*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003.
- Crowell, S. G., „Kantianism and Phenomenology“, in: J. J. Drummond & L. Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publisher 2002, pp. 47-67.
- , „Phenomenology, Value, Theory, and Nihilism“, in: *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. V, ed. by Bernet, R./Welton, D./Zavota, G., London/New York: Routledge 2005, pp. 99-118.
- Cusinato, G., „Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers“, in: Pfaffert, G. (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, S. 62-80.
- Dahlstrom, D. O., „Scheler's Critique of Heidegger's Fundamental Ontology“, in: Schneck, S. (ed.), *Max Schelers Ethical Personalism*, Rodopi Press 2001, pp. 67-92.
- Derrida, J., *Marx' Gespenster: Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Deutsch Übersetzung von Susanne Lüdemann, Frankfurt am Main 1995.
- Donohoe, J., *Husserl on ethics and intersubjectivity*, New York 2004.
- Dummett, M., *Origins of Analytic Philosophy*, London 1993
- , „Preface“, in: Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, trans. by J. N. Findlay, edited and abridged with a new Introduction by Dermot Moran, Routledge 2001.
- Ehrl, G., „Zum Charakter von Schelers Wertphilosophie“, in: *Phänomenologische Forschungen. Neue Folge* 5, 2000, 1. Halbband, S. 90-115.
- , *Schelers Wertphilosophie im Kontext seines offenen Systems*, Neuried: Ars Una 2001.

- Eisler, R., *Kant-Lexikon. Nachschlagwerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlass*, Berlin <sup>1</sup>1930, Unveränderter Neudruck Hildesheim/ Zürich/New York 1984.
- Emad, P., *Heidegger and the Phenomenology of Values. His Critique of Intentionality*, Glen Ellyn 1981.
- Fichte, J. G., „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“, in: *Johann G. Fichtes sämtliche Werk, Bd. I*, hrsg. von J. H. Fichte, Berlin 1845.
- Føllesdal, D., „Husserl’s Notion of Noema“, In: Dreyfus, H. L. (ed.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, In collaboration with Harrison Hall. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1982. (Reprinted from *The Journal of Philosophy*, 1969)
- Frings, M. F., *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Milwaukee: Marquette University <sup>1</sup>1965, <sup>2</sup>1996.
- , „Der Ordo Amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20:1, 1966, S. 57-76.
- , *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, *Phaenomenologica* 32, Den Haag 1969.
- , „Max Scheler. Drang und Geist“, in: Speck, J.(Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, Bd. 2*, Göttingen 1973, S. 9-42.
- , „Max Scheler and Kant, Two Paths Toward the Same: the Moral Good“, in: Seebohm, T. M./Kockelmans, J. J. (ed.), *Kant and Phenomenology*, Washington D. C 1984, pp. 101-114.
- , „The Background of Max Schelers 1927 Reading of *Being and Time*. A Critique of a Critique Through Ethics“, in: *Philosophy Today* (1992), pp. 99-113.
- , *The Mind of Max Scheler. The first Comprehensive Guide based on the Complete Works*, Marquette University Press 1997.
- , *Lifetime. Max Scheler’s Philosophy of Time. A First Inquiry and presentation*, *Phaenomenologica* 169, Dordrecht/Boston/London 2003.
- Funke, G., „Kritik der Vernunft und ethisches Phänomen“, in: *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs, Phänomenologische Forschungen, Bd. 9*, Freiburg/ München 1980, S. 33-89.
- Gabel, M., *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler. Untersuchungen zum Verständnis der Intentionalität in Max Scheler „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“*, Leipzig: St. Benno 1991.
- , „Das Heilige in Schelers Systematik der Wertrangordnung“, in: Pfafferott, G. (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, S. 113-128.
- Gadamer, H.-G., „Das ontologische Problem des Wertes“, in: ders., *Gesammelte Werke, Bd. 4, Neuere Philosophie II. Problem. Gestalten*, Tübingen 1987, S. 189-202.
- , „Wertethik und praktische Philosophie“, in: ders., *Gesammelte Werke, Bd. 4, Neuere Philosophie II. Problem. Gestalten*, a. a. O., S. 202-215.
- Geiger, M., „Zu Max Schelers Tode“, in: *Vösische Zeitung*, Juni 1, 1928.
- Gerhardt, G., *Kritik des Moralverständnisses. Entwickelt am Leitfaden einer Rekonstruktion von „Selbstverwirklichung“ und „Vollkommenheit“*, Bonn: Bouvier Verlag 1989.
- Gigon, O., *Sokrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern: A. Francke AG Verlag 1947.
- , „Studien zu Platons Protagoras“, in: ders., *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin: Walter de Gruyter 1972.
- Good, P. (Hg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern & München 1975.
- , „Anschauung und Sprache. Vom Anspruch der Phänomenologie auf asymbolische Erkenntnis“, in:

- ders. (Hg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern & München 1975, SS. 111-126.
- , *Max Scheler. Eine Einführung*, Düsseldorf & Bonn 1998, SS. 63-79.
- Graeser, A., *Die Philosophie der Antike* (Hrsg. von Röd, W.), Bd. 2, *Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles*, München: Verlag C. H. Beck <sup>2</sup>1993.
- Hammer, F., *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, *Phaenomenologica* 45, Den Haag 1972.
- Hart, J. G., *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, *Phaenomenologica* 126, Dordrecht 1992.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH 1976.
- , *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesung Sommersemester 1925*, GA 20, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH <sup>3</sup>1994.
- , *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927*, GA 24, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH <sup>3</sup>1997.
- Heidemann, I., *Untersuchungen zur Kantkritik Max Schelers*, (Diss.) Köln 1955.
- Heinrichs, J., *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*, Bonn: Bouvier 1968.
- Held, K., „Intentionalität und Existenzerfüllung“, in: *Person und Sinnerfahrung: philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven. Festschrift für Georg Scherer zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Gethmann, C. F., Darmstadt 1993, S. 101-116.
- , „Zur phänomenologischen Rehabilitierung des Ethos“, in: *Phainomena* 16 (2007) 60-61, 7-22, Ljubljana.
- Henckmann, W., „Schelers Lehre vom Apriori“, in: *Gewißheit und Gewissen: Festschrift für Franz Wiedmann zum 60. Geburtstag*, Hrsg. von Baumgartner, W., Würzburg 1987, S. 117-140.
- , „Max Scheler. Phänomenologie der Werte“, in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, hrsg. von Fleischer, M., Darmstadt 1990, S. 94-116.
- , „Das Intentionalitätsproblem bei Scheler“, in: *Brentano-Studien* 3 (1990/91), S. 203-228.
- , „Materiale Wertethik“, in: Piper, A. (Hrsg.), *Geschichte der neuen Ethik. Bd. II*, Tübingen 1992, S. 82-102.
- , *Max Scheler*, München: C. H. Beck Verlag 1998.
- , „Person und Wert. Zur Genesis einer Problemstellung“, in: Bermes, Ch./Henckmann, W./Leonardy, H.(hrsg.), *Person und Wert. Schelers »Formalismus« – Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg/München 2000, S. 11-28.
- , „Über Vernunft und Gefühl“, in: Bermes, Ch./Henckmann, W./Leonardy, H.(hrsg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH 2003, S. 9-24.
- Henrich, D., „Hutcheson und Kant“, in: *Kant-Studien* 49 (1957/1958).
- , „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Henrich, D./Walter Schulz, W./Volkman-Schluck, K.-H., Tübingen 1960, S.77-115.
- , „Über Kants Früheste Ethik“, in: *Kant-Studien* 54 (1963).
- , „Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in: *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Schwan, A., Darmstadt:

- Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, S. 55-112.
- Hildebrand, D. v., „Die Idee der sittlichen Handlung“, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. III*, Halle 1916, S. 126-251.
- Höffe, O., *Immanuel Kant*, München: Verlag C. H. Beck oHG <sup>7</sup>2007.
- Hopkins, B. C., „Phenomenological Cognition of the A Priori: Husserl’s Method of »Seeing Essences« (Wesenserschauung)“, in: *Husserl in Contemporary Context. Prospects and Projects for Phenomenology*, ed. by Hopkins, B. C., Dordrecht/Bosten/London 1997, pp. 151-178.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Deutsche Übersetzung von Lipps, Th., *Ein Traktat über die menschliche Natur*, hrsg. von Brandt, R., Hamburg: Meiner Verlag 1973.
- Irritz, G. (hrsg.), *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2002.
- Kaufmann, P., *Gemüt und Gefühl als Komplement der Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Tradition und der phänomenologischen Ethik, besonders Max Schelers*, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris: Peter Lang 1992.
- Kelkel, A. L., „L’ethique phénoménologique d’Edmund Husserl à Max Scheler. De l’éthique comme »logique des valeurs« à une éthique personaliste“, in: Tymieniecka, A. T. (ed.), *Analecta Husserliana LXXXIX*, Kluwer 2004, pp. 515-536.
- Kelly, E., „Ordo Amoris: The Moral Vision of Max Scheler“, in: *Listening: Journal of Religion and Culture*, Vol. 21, No. 3, 1986, pp. 226-242.
- , *Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler, Phaenomenologica 141*, Dordrecht/ Bosten/London 1997.
- , „Material Value-Ethics: Max Scheler and Nicolai Hartmann“, in: *Philosophy Compass* 3/1 (2008), pp. 1–16.
- Kerferd, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press 1981, reprint <sup>6</sup>2001.
- Kerferd, G. B./Flashar, H., „Die Sophistik“, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, (begründet von F. Ueberweg), *Die Philosophie der Antike, Bd. 2/1*, hrsg. von H. Flashar, Basel: Schwar & CO AG Verlag 1998.
- Kern, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus, Phaenomenologica 16*, Den Haag 1964.
- Kraft, J., *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1957.
- Krämer, H., *Integrative Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.
- Küenburg, M., *Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften*, Innsbruck 1927.
- Landgrebe, L., „Geschichtsphilosophische Perspektiven bei Scheler und Husserl“, in: Good, P. (Hg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern & München 1975, S. 79-90.
- Lee, Ming-huei, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, Taipeh 1994.
- Lee, Nam-In, „Active and Passive Genesis: Genetic Phenomenology and Transcendental Subjectivity“, in: *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century, Vol. 3*, edited by S. Crowell/L. Embree/S. J. Julian, West Harford: Electron Press 2001, pp. 517-549.
- Leonardy, H., *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen“ Personalismus*, Den Haag 1976.
- Lohmar, D., *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis, Phaenomenologica 147*, Dordrecht/Bosten/London 1998.
- , „Husserl’s concept of categorical intuition“, in: *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading*

- Philosophers*. Vol. III, ed. by Bernet, R./Welton, D./Zavota, G., London & New York: Routledge 2005, pp. 61-83.
- , „Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation“, In: *Phänomenologische Forschungen 2005*, S. 65-91
- , *Phänomenologie der schwachen Phantasie. Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung, Phaenomenologica 185*, Dordrecht: Springer 2008.
- Lotz, Ch., „Husserl Genuss über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit“, in: *Husserl Studies 18*, Kluwer Academic Publishers 2002.
- MacIntyre, A., *A Short History of Ethics*, Routledge 2<sup>1998</sup>.
- Majolino, C., „Book Review: Jocelyn Benoist, *L'a priori conceptuel*. Bolzano, Husserl, Schlick (Paris: Vrin 1999)“, in: *Husserl Studies 18*: pp. 223–232, 2002.
- Martin-Izquierdo, H., *Das religiöse Apriori bei Max Scheler*, (Diss.) Bonn 1964.
- Melle, U., „Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz. Die Analogie zwischen den Vernunftarten“, in: *Brentano-Studien 1* (1988), S. 109-120.
- , „Einleitung des Herausgebers“, in: *Hua XXVIII*, 1988.
- , „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, in: *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. III, ed. by Bernet, R./Welton, D./Zavota, G., London & New York: Routledge 2005, S. 108-122. (Der Artikel war ursprünglich publiziert in: S. Ijsseling (hrsg.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung, Phaenomenologica 115*, Dordrecht 1990, S. 35-49)
- , „The Development of Husserl's Ethics“, in: *Études phénoménologiques* N. 13-14 (1991), pp. 115-135-
- , „Schelersche Motive in Husserls Freiburger Ethik“, in: Pfafferott, G. (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, S. 202-219.
- Menzer, P., „Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785. Erster Abschnitt“, in: *Kant-Studien 2* (1898).
- Mohanty, J. N., „Husserl and Frege: A New Look at Their Relationship“, in: ders. (ed.), *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*. The Hague 1977.
- , „»Life-world« and »a priori« in Husserl's later thought“, in: ders., *The Possibility of Transzendental Philosophy, Phaenomenologica 98*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1985, p. 101-119.
- Mohr, G., *Kants Grundlegung der kritischen Philosophie. Werkkommentar und Stellenkommentar zur Kritik der reinern Vernunft, zu den Prolegomena und zu den Fortschritten der Metaphysik*, in: I. Kant, *Theoretische Philosophie, Bd. 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.
- Murphy, R. T., *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism, Phaenomenologica 79*, The Hague/Boston/London 1980.
- Nenon, Th., „Two Models of Foundation in the Logical Investigations“, in: *Husserl in Contemporary Context. Prospects and Projects for Phenomenology*, ed. by B. C. Hopkins, Dordrecht/Bosten/London 1997, pp. 97-114.
- Ni, L.-K., *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls, Phaenomenologica 153*, Dordrecht/Bosten/London 1999.
- , „The Problem of the Phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler“, in: K.-Y. Lau and J. J. Drummond (eds.), *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, Springer 2007, pp. 67-82.

- Perrin, R., *Max Scheler's Concept of the Person: an Ethics of Humanism*, New York 1991.
- Peucker, H., „Einleitung des Herausgebers“, in: *Hua* XXXVII, 2004.
- , „Husserl's Critique of Kant's Ethics“, in: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 45, no. 2 (2007), pp. 309–319.
- Pfäfferott, G. (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997.
- Platon, *Republic* (zitiert nach der deutschen Übersetzung von Otto Apelt, in: *Platon sämtliche Dialoge, Bd. 5, Der Staat*, Hamburg: Felix Meiner <sup>6</sup>1998)
- , *Protagoras* (zitiert nach: *Platon Werke - Übersetzung und Kommentar, Band VI 2, Protagoras*, Übersetzung und Kommentar von Bernd Manuwald, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1999)
- , *Menon* (zitiert nach der deutschen Übersetzung von Otto Apelt, in: *Platon sämtliche Dialoge, Bd. 2*, Hamburg: Felix Meiner <sup>6</sup>1998)
- , *Gorgias* (zitiert nach der deutschen Übersetzung von Otto Apelt, in: *Platon sämtliche Dialoge, Bd. 1*, Hamburg: Felix Meiner <sup>6</sup>1998)
- , *Theätet* (zitiert nach der deutschen Übersetzung von Otto Apelt, in: *Platon sämtliche Dialoge, Bd. 4*, Hamburg: Felix Meiner <sup>6</sup>1998)
- Ratke, H., *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Verlag von Felix Meiner 1929
- Rawls, J., *Theory of Justice*, Harvard University Press 1971.
- , *Lectures on the History of moral Philosophy*, edited by Barbara Herman, Harvard University Press 2000.
- Reiner, H., *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Zweite, durchgesehene und stark erweiterte Auflage von *Pflicht und Neigung*, Meisenheim am Glan <sup>1</sup>1951, <sup>2</sup>1974
- Ritter, J. (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1*, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co Verlag 1971.
- Rutishauser, B., *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Eine kritische Untersuchung seiner Analyse von Scham und Schamgefühl*, Bern 1969.
- Sala, G. B., *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Sánchez-Migallón, S., „Die zweideutige Stellungnahme Max Schelers gegenüber der Ethik Franz Brentanos“, in: *Brentano-Studien 11* (2004/2005), S. 163-197.
- Sander, A., *Max Scheler zur Einführung*, Hamburg: Junius 2001.
- , „Normative und deskriptive Bedeutung des *ordo amoris*“, in: Bermes, Ch./Henckmann, W./Leonardy, H.(hrsg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH 2003, S. 63-79.
- Schirren T./Zinsmaier, Th. (Hrsg. und Übers.), *Die Sophisten, Ausgewählte Texte, Griechisch/Deutsch*, Stuttgart: Reclam 2003.
- Schleißheimer, B., *Ethik heute, Eine Antwort auf die Frage nach dem guten Leben*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH 2003.
- Schlick, M., *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin <sup>1</sup>1918, <sup>2</sup>1925.
- , „Erleben, Erkennen, Metaphysik“ (1926), in: M. Stöltzner/T. Uebel (hrsg.), *Wiener Kreis*, Hamburg 2006, S. 169-186.
- , „Gibt es ein materiales Apriori?“, in: Schlick, *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Wien 1938, Nachdruck: Hildesheim 1969, S. 20-30. (Zuerst erschienen in: *Wissenschaftlicher Jahresbericht*

- der Philosophischen Gesellschaft an der Uni. zu Wien für das Vereinsjahr 1930/31)
- , „Positivismus und Realismus“ (1932), in: M. Stöltzner/T. Uebel (Hrsg.), *Wiener Kreis*, Hamburg 2006.
- Schmucker, J., *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain KG 1961.
- Schnädelbach, H., *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.
- Schneck, S. (ed.), *Max Schelers Ethical Personalism*, Rodopi Press 2001.
- Schönecker, D., *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg/München 1999.
- Schumann, K., „Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl“, in: ders., *Selected papers on phenomenology*, edited by Cees Leijenhorst & Piet Steenbakkers, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2004. (Der Artikel war ursprünglich publiziert in *Phänomenologische Forschungen* 24/25: *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie*, Freiburg/München: Karl Alber 1991, S. 46–75)
- , „Probleme der Husserlschen Wertlehre“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), S. 106-113.
- Schütz, A., „Max Scheler's Epistemology und Ethics“, in: ders. *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy, Phaenomenologica* 22, ed. by I. Schutz, The Hague 1975, pp. 145-178. (Zitiert nach der deutschen Übersetzung: „Max Schelers Erkenntnistheorie und Ethik“, in: *Philosophisch-Phänomenologische Schriften 2. Studien zu Scheler, James und Sartre. Alfred Schütz Werkausgabe Band III.2*, Hrsg. von H. Kellner/J. Renn, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH 2005, SS. 179-221)
- Schwaiger, C., *Kategorische und andere Imperative, Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1999.
- Sebestik, J., „Husserl Reader of Bolzano“, in: Denis Fiset(ed.), *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, Kluwer 2003, pp. 59-81.
- Seebohm, Th., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls Transzendental-Phänomenologischer Ansatz, Dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*, Bonn: H. Bouvier u. CO. Verlag 1962.
- Sepp, H. R., „Werte und Variabilität. Denkt Scheler über den Gegensatz von Relativismus und Universalismus hinaus?“, in: R. A. Mall/N. Schneider (hrsg.): *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht (Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 5)*, Amsterdam 1996, S. 95-104.
- , *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphilosophische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg/München 1997.
- , „Max Schelers Begriff des Ethos“, in: Bermes, Ch./Henckmann, W./Leonardy, H.(hrsg.), *Person und Wert. Schelers »Formalismus« – Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg/München 2000, S. 89-99.
- , „Max Scheler: die phänomenologische Reduktion“, in: R. Kühn & M. Staudigl (hrsg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH 2003, S. 243-248.
- , „Widerstand und Sorge. Schelers Antwort auf Heidegger und die Möglichkeit einer neuen Phänomenologie des Daseins“, in: G. Cusinato (Hg.), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano: Franco Angeli 2007, S. 313-328.
- Shelton, J., „Schlick and Husserl on the Foundations of Phenomenology“, in: *Philosophy and*



- Phenomenological Research*, Vol. 48, No. 3, (1988), pp. 557-561.
- Shimomissé, E., *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik. An Hand des Versuchs von Max Scheler*, Den Haag 1971.
- Sidgwick, H., *Outlines of the History of Ethics*, Londen 1918.
- Smith, N. K., *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, London 1918.
- Smith, Q., „Max Scheler and the Classification of Feelings“, in: *Journal of Phenomenological Psychology*, 9:1/2, 1978, pp. 114-138.
- Sokolowski, R., *The formation of Husserl's concept of constitution. Phaenomenologica 18*, The Hague 1970.
- Spahn, Ch., *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1996.
- Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement, A Historical Introduction, Phaenomenologica 5/6*, The Hague 1981.
- Steinbock, A. J., „Personal Givenness and Cultural a priori“, in: David Carr & Chan-Fai Cheung (ed.), *Time, Space, and Culture*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2004, pp.159-176.
- Stickers, K. W., „Value as Ontological Difference“, in: J. G. Hart & L. Embree (ed.), *Phenomenology of Values and Valuing*, pp. 137-154.
- Ströker, E., *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1987.
- Trendelenburg, F. A., „Zur Geschichte des Worts und Begriffs a priori (Quellentext)“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 40:1/2 (1992), S. 80-90.
- Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1970.
- , *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.
- , *Egozentrizität und Mystik, Eine anthropologische Studie*, München: Verlag C. H. Beck oHG 2004.
- , „Phenomenology and Linguistic Analysis“, in: *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. IV, ed. by Bernet, R./Welton, D./Zavota, G., London & New York: Routledge 2005, pp. 49-70.
- Van De Pitte, M. M., „Schlick's Critique of Phenomenological Propositions“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 45, No. 2, (1984), pp. 195-225.
- Vongehr, Th., „Husserl über Gemüt und Gefühl in den *Studien zur Struktur des Bewußtseins*“, in: *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di E. Husserl*, a cura di B. Centi e G. Gigliotti, Quaderni di Filosofia 2, Bibliopolis, Napoli 2004, S. 227-254.
- Waldenfels, B., *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006.
- Weisedel, W., „Nachwort des Herausgebers“, in: Kant, *Vorkritische Schriften bis 1768, I. Kant Werkausgabe in zwölf Bänden*, hrsg. von W. Weisedel, Bd. II, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.
- Willaschek, M., *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart: Metzler 1992.
- Willer, J., „Der Bezug auf Husserl im Frühwerk Schelers“, in: *Kant-Studien*, 72, S. 175-185, 1981.
- Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, First published by Fontana Press 1985, With a commentary on the text by A. W. Moore, Routledge 2006. (Aus dem Englischen übersetzt von Michael Haupt, *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Hamburg: Rotbuch Verlag 1999)
- Windelband, W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Heinz Heimsoeth, Tübingen 1935.

- Wittgenstein, L., *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Hrsg. von F. Waismann, in: *Wittgenstein Schriften*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1967.
- Wolf, U., *Die Suche nach dem guten Leben, Platons Frühdialoge*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1996.
- , *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1999.
- , *Aristoteles' »Nikomachische Ethik«*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002.
- Wolff, Ch., *Vernünfftige Gedancken Von der Menschen Thun und Lassen, Zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*, Frankfurt und Leipzig 1733.
- Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates*, ins Deutsche übertragen von J. Irmscher, Berlin: Akademie Verlag 1955.
- Zehnpfennig, B., *Platon zur Einführung*, Hamburg: Junius 1997.
- Zhang, W. „The foundation of phenomenological ethics: Intentional feelings“, in: *Frontiers of Philosophy in China*, Springer 2009, 4 (1), pp. 130–142.

## 6. Zusammenfassung

In dieser Arbeit gehen wir von ab der Frage des Sokrates „Wie soll man leben?“ aus und bezeichnen dann die Frage „Was ist das Gute?“ als Leit-Frage aller Ethik. Aufgrund des Anfangsstreits zwischen Protagoras und Sokrates in der Ethik und den Kritiken des Aristoteles an Sokrates kann man weiter danach fragen, sind die Prinzipien der Ethik Vernunft oder Gefühl? bzw. besteht die Grundlage der Ethik in Vernunft oder Gefühl? Die Grundlegung zur Ethik wird zur Hauptthema in der Ethik Kants und die Spannung zwischen Gefühl und Verstand oder Vernunft hinsichtlich der Grundlegung zur Ethik stellt sich sehr deutlich in der Entwicklung der Ethik Kants dar. Unsere Ziele bestehen darin, zu zeigen, dass diese Einleitung einerseits den Hintergrund für Schelers Forschung über Wertethik bildet, um den Ausgangspunkt, die Hauptaufgabe und den Gedankengang der materialen Wertethik Schelers besser zu verstehen; so wird die Stellung von Schelers Ethik in der Geschichte der Ethik bestätigt.

Die Grundlegung der Ethik beruft sich auf die phänomenologische Retraktation von dem Begriff „Apriori“. Daher bildet die Erklärung des Begriffs „Apriori“ den logischen Ausgangspunkt, um die materiale Ethik bei Scheler zu erklären. Im Kapitel I. erklären wir die Entwicklung des Begriffs A priori von I. Kant über E. Husserl bis Max Scheler, besonders formal *a priori* oder material *a priori*. Im Exkurs dieses Kapitels geht es um einen Streit zwischen M. Schlick und der Phänomenologie von Husserl und Scheler, nämlich: „Gibt es ein materiales Apriori?“ Allerdings gibt es für die Phänomenologen ein materiales Apriori, das in Wesensschau selbst gegeben wird, im Gegensatz zu der Identifizierung des Formales mit dem Apriori bei Kant. Durch die Lehre der Funktionalisierung der Wesenseinsicht kann der Gegensatz „a priori – a posteriori“ (als absolut) von dem Gegensatz „formal – material“ (als relativ) völlig unterschieden werden. Wir bezeichnen die Frage nach dem materialen Apriori als „Vorfrage“ der materialen Wertethik bei Scheler.

Im Kapitel II behandeln wir die „Metafrage“ der materialen Wertethik bei Scheler,

nämlich, die Frage nach einem emotionalen Apriori im Gegensatz zum Vernunft-apriori. Kants Ethik ist eine absolute apriorische und dann rationale Ethik. Er propagiert das Vernunft-apriori. Im Gegensatz zu Kant entwickelt Husserl die Lehre der intentionalen Gefühle. Aber es gibt einige Schwierigkeiten in der Analyse der intentionalen Gefühle bei Husserl. Wahrscheinlich kann man dieses Problem durch Schelers Lehre von Wertsein lösen. Zuletzt ist die Grundlegung zur phänomenologischen materialen Wertethik bei Scheler einer „materiale Apriorismus“. Aufgrund dieser Grundlegung kann man auf die Leit-Frage der Ethik „Was ist das Gute?“ in Schelers phänomenologischer materialer Wertethik antworten.

Im Ergebnis bezeichnen wir die phänomenologische Metaethik als fundamentale Frage der materialen Wertethik Schelers. Zur Antwort auf die Leit-Frage der Ethik „Was ist das Gute?“ unterscheidet Scheler „gut“ und „böse“ als sittliche Werte zuerst von den anderen nichtsittlichen Werte und dann erklärt er die apriorischen Rangbeziehungen zwischen den Modalitäten der nichtsittlichen Werte. Im Grund genommen sind „gut“ und „böse“ nach Scheler Personwerte. Entsprechend den Rangbeziehungen zwischen den Wertmodalitäten gibt es auch nach Scheler die Schichtung der emotionalen Region. Scheler entwickelt zuletzt die Lehre „Ordo Amoris“.

Durch den *lebendigen Verkehr* mit der Welt im intentionalen Fühlen und in den intentionalen emotionalen Akten und durch die intentionalen Korrelate (materialen Werte) wird der Formalismus in der Ethik von Scheler abgelehnt. Durch einen „materiale Apriorismus“, der drei Arten von Apriori (Wertapriori, Emotionales Apriori und Korrelationsapriori) beinhaltet, wird Schelers phänomenologischen materialen Wertethik von dem Geist eines „strengen ethischen Absolutismus und Objektivismus“ bestimmt. Schelers materiale Wertethik ist vor allem eine *phänomenologische Metaethik*, zugleich kann man vielleicht in der Lehre eines *ordo Amoris* und *Personalismus* als andere Stufe der phänomenologischen materialen Wertethik Schelers Antwort auf die Frage des Sokrates „Wie soll man leben?“ finden. Wahrscheinlich sind die Frage des Sokrates der Ausgangspunkt und der Endpunkt aller Ethik. Am Ende soll man zu leben lernen.