

**KARLS-UNIVERSITÄT**  
**FAKULTÄT FÜR HUMANWISSENSCHAFTEN**

**MASTERARBEIT**

**2024**

**Kuan Lu**

Deutsche und französische Philosophie

Kuan Lu

**Zur Lehre der Funktionalisierung der Wesenseinsicht  
bei Max Scheler**

*Masterarbeit*

Leiter der Masterarbeit: Hans Rainer Sepp

Prag 2024

### **Erklärung**

Ich versichere, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle der Literatur entnommenen Stellen sind als solche gekennzeichnet. Ich erkläre zudem, dass ich die vorliegende Arbeit nur zur Erlangung des Mastertitels im Studiengang Deutsche und französische Philosophie an der Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität verwendet habe. Ich bin damit einverstanden, die Masterarbeit dem Autorenrecht gemäß der Öffentlichkeit über eine elektronische Datenbank der akademischen Abschlussarbeiten der Karls-Universität zur Verfügung zu stellen

Prag, am 3. Mai

Kuan Lu

### **Danksagungen:**

Meinen herzlichen Dank möchte ich meinem Doktorvater Prof. Hans Rainer Sepp für seine ständige Anleitung, Fürsorge und Toleranz aussprechen. Ebenso danke ich meinen Lehrern und Kollegen an der Karls-Universität in Prag, insbesondere Prof. Karel Novotný und Lenka Vinterová, für ihre Hilfe und Unterstützung. Meinen Lehrern und Kollegen an der Philosophischen Fakultät der Bergischen Universität Wuppertal, insbesondere Prof. Alexander Schnell, Leonard Ip, Rebecca Hoppe und Kraniger Johannes, danke ich für ihre Unterstützung. Ebenso gilt mein Dank meiner Familie für ihr Verständnis und die Unterstützung für meine Teilnahme am M.A.Programm in Philosophie.

## **Abstract**

Die vorliegende Masterarbeit behandelt das Thema „Lehre der Funktionalisierung der Wesenseinsicht bei Max Scheler“. Dabei wird der Fragestellung „die Entwicklung und Position der Konzeption der Funktionalisierung der Wesenseinsicht in Schelers Philosophie“ nachgegangen. Die vorliegende Arbeit unternimmt den Versuch, die Lehre von der Funktionalisierung der Wesenseinsicht auszuarbeiten und zu systematisieren. Dazu wird ihre Entstehung, Entwicklung, Anwendung und ihr letztes theoretisches Anliegen im gesamten System der Philosophie Schelers aufgezeigt. In Kapitel 2 werden Schelers theoretische Vorbereitungen vor der Formulierung der Funktionalisierung erörtert. Zudem wird auf die inhärente Konsistenz von Schelers konzeptionellen Durchbrüchen in verschiedenen Bereichen hingewiesen. In Kapitel 3 erfolgt die Entfaltung der Aspekte der Funktionalisierung der Wesenseinsicht. Auf der Subjektseite werden der Geist, das Apriori und die Liebe thematisiert. Auf der Gegenstandsseite stehen das Sosein und das Dasein im Fokus. Auf dieser Grundlage führe ich Schelers Wesensontologie ein, die auf dem Sosein und Dasein basiert, und zeige, dass die Wesensontologie das zentrale Problem dessen ist, was Scheler erste Philosophie nennt. In den Kapiteln 4 und 5 erfolgt schließlich der Einstieg in den Anwendungsbereich der Funktionalisierung. Es wird aufgezeigt, wie die Funktionalisierung mit den Konzepten des „ordo amoris“ und des Schicksals verbunden ist. Zudem wird dargelegt, wie die Funktionalisierung in die Gesellschaft und die Geschichte eintritt und wie sie das Zeitalter des Ausgleichs ermöglicht. In diesem Sinne kann die Funktionalisierung der Wesenseinsicht, die das gesamte (phänomenologische und metaphysische) System Schelers mitbegründet, als grundlegendste und ursprünglichste Art und Weise des Verständnisses der Beziehung zwischen Sein und Wesen bezeichnet werden.

**Stichwörter: Scheler, Funktionalisierung, Wesen, Phänomenologie, Anschauung, Reduktion, Geist**

## INHALTSVERZEICHNIS:

<b>1. Einleitung</b> .....	<b>1</b>
<b>2. Vorstufen des Funktionalisierungskonzepts</b> .....	<b>4</b>
<b>2.1 Tatsachen und Anschauung</b> .....	<b>4</b>
<b>2.1.1 Reine Tatsache und phänomenologische Anschauung</b> .....	<b>4</b>
<b>2.1.2 Wesenseinsicht: eine Erweiterung der Anschauung</b> .....	<b>6</b>
<b>2.2 Apriori, Idee und Geist</b> .....	<b>8</b>
<b>2.2.1 Denkfunktion und „rationeller, objektivistischer Relativismus“</b> .....	<b>8</b>
<b>2.2.2 Formales Apriori und materiales Apriori</b> .....	<b>9</b>
<b>2.2.3 Dynamisches Annehmen und Abnehmen des Geists</b> .....	<b>12</b>
<b>2.3 Wertnehmen und Liebe</b> .....	<b>14</b>
<b>2.3.1 Der Primat des Wertnehmens gegenüber dem Wahrnehmen</b> .....	<b>15</b>
<b>2.3.2 „ordre du cœur“ und die Bildung des emotionalen Aprioris</b> .....	<b>16</b>
<b>2.4 Phänomenologische Reduktion</b> .....	<b>18</b>
<b>2.4.1 Von der natürlichen Weltanschauung zum Bereich des Wesens</b> .....	<b>18</b>
<b>2.4.2 Übergang von moralischer Tugend zu geistiger Technik</b> .....	<b>20</b>
<b>3. Die Entfaltung der Lehre der Funktionalisierung</b> .....	<b>23</b>
<b>3.1 Definition der Funktionalisierung</b> .....	<b>23</b>
<b>3.2 Grundlagen der Funktionalisierung</b> .....	<b>26</b>
<b>3.2.1 „Primat des Seins vor dem Erkennen“ als Bedingung der Einsicht</b> .....	<b>26</b>
<b>3.2.2 Die Beziehung zwischen dem So-Sein und dem Da-Sein</b> .....	<b>28</b>
<b>3.2.3 Die Lehre der Wesensontologie</b> .....	<b>30</b>
<b>3.3 Liebe und Bildung des Geistes</b> .....	<b>32</b>
<b>3.3.1 Der Wesenszusammenhang von Geist, Liebe und Wesen</b> .....	<b>33</b>
<b>3.3.2 Die subjektive Beschaffenheit des Wissens</b> .....	<b>35</b>
<b>3.3.3 Teilhaben als Erweiterung des Geistes</b> .....	<b>37</b>
<b>3.4 Die Stellung der Funktionalisierung in der ersten Philosophie</b> .....	<b>39</b>
<b>3.4.1 Grundprobleme der ersten Philosophie</b> .....	<b>40</b>
<b>3.4.2 Funktionalisierung als Vollzug der ersten Philosophie</b> .....	<b>41</b>
<b>4. Das Wertvorzugsgesetz und die Bildung des Schicksals</b> .....	<b>45</b>
<b>4.1 Funktionalisierung der Früherfahrung als Schicksalsbildung</b> .....	<b>46</b>
<b>4.2 Auswahlgesetz und Werttendenz des individuellen Schicksals</b> .....	<b>48</b>
<b>5. Die Vergeschichtlichung der Funktionalisierung</b> .....	<b>53</b>
<b>5.1 Funktionalisierung vom Individuum zu Massen</b> .....	<b>53</b>
<b>5.2 Ethos als Leistung der Vergeschichtlichung der Funktionalisierung</b> .....	<b>56</b>
<b>5.3 Der Austausch der Formen im Weltalter des Ausgleichs</b> .....	<b>58</b>
<b>6. Resümee</b> .....	<b>60</b>
<b>Bibliographie</b> .....	<b>63</b>

## 1. Einleitung

Das Denken Max Schelers ist berühmt für seine Konzepte und Analysen sowie umfassende Themenstellung. Aufgrund seines vorzeitigen Todes ist es jedoch schwierig, eine klare Leitlinie in seinem Werk auszumachen und dieses in Schaffensphasen eindeutig zu gliedern. Die Funktionalisierung der Wesenseinsicht, ein Konzept, das in der mittleren Werkphase (1913/1914) Schelers immer wieder auftaucht, umfasst ein breites Spektrum an Bereichen von der Erkenntnistheorie, Phänomenologie, über Axiologie, Sozial- und Geschichtsphilosophie, bis zur ersten Philosophie und Metaphysik. Dennoch fehlt es bisher an Arbeiten, die sich der systematischen Ausarbeitung jenes Konzepts widmen.

Einerseits ist das Thema der Funktionalisierung für seine Philosophiekonzeption grundlegend, die Klärung dieses Konzepts trägt folglich zum Verständnis des ganzen Systems Schelers bei. Andererseits behandelt er diese zentrale Stellung und die Funktion dieses Themas nicht ausführlich und es fehlt noch eine systematische Verortung. Daher wird das oben erwähnte Thema in der vorliegenden Masterarbeit behandelt. Es sei an dieser Stelle darauf verwiesen, dass das für die vorliegende Arbeit erforderliche Verständnis der systematischen Lesart und der Grundstruktur von Schelers Philosophie auf Wolfhart Henckmanns Werk *Max Scheler*<sup>1</sup> zurückgreift. Dieses Werk stellt den ersten Versuch dar, den systematischen Grundcharakter von Schelers Denken zu rekonstruieren und darzustellen. Die Verweise des Autors auf Henckmanns Werk bilden somit eine kompakte und konzise Leitlinie, mit deren Hilfe eine Folie geschaffen wird, auf der das Thema der Funktionalisierung analysiert werden kann. Die Fertigstellung dieses Artikels ist mir auch dank der anderen früheren Studien von Eberhard Avé-Lallemant, Hans Rainer Sepp, Zhang Wei, Evrim Kultu, Guido Cusinato und anderen möglich geworden. Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, die Lehre von der Funktionalisierung der Wesenseinsicht auszuarbeiten und zu systematisieren, indem ihre Entstehung, Entwicklung, Anwendung und ihr letztes theoretisches Anliegen im gesamten System der Philosophie Schelers aufgezeigt wird. Es soll dabei auch gezeigt werden, dass es genau die Einzigartigkeit dieser Lehre ist, die es Scheler als Phänomenologen ermöglicht, einen dritten Weg innerhalb der Phänomenologie zu schaffen, der sich sowohl von Husserls transzendentalen Idealismus als auch von Heideggers ontologischer Differenz von Sein und Seiendem unterscheidet, indem er sowohl die Immanenz der Idee als auch die Transzendenz des Seins garantiert. So sagt Henckmann: „[Bei

---

<sup>1</sup> Vgl. Henckmann, Wolfhart: *Max Scheler*. München: C.H.Beck, 1998.

Scheler] kann sich die Philosophie nicht auf die Seite der Wesenheiten beschränken, sondern muß auch die gesamte Dimension der Realität einbeziehen, und was noch weiter geht: Sie muß die prinzipielle Möglichkeit der je schon bestehenden Vermittlung von Wesen und Dasein zu begreifen suchen.“<sup>2</sup>

Die Funktionalisierung der Wesenseinsicht, die als das Bindeglied zwischen Sein und Wesen dient, ist genau der Grundmodus der allgemeinen intellektuellen Tätigkeit des menschlichen Geistes, auf den noch wenig hingewiesen worden ist. Durch einen Akt der reinen Anschauung (Einsicht) auf zufälliges Dasein der Wirklichkeit werden das Sosein, also die Washeit oder das Wesen davon in Denkformen des Geistes fixiert und transformiert, die wiederum konkrete Ideen oder Kategorien im Geist bilden. So müssen alle Arten des Wesenhaften, d. h. alle apriorischen Formen, durch einen solchen Prozess gewonnen werden. Dies ist kein einmaliger Prozess, sondern die Art und Weise, wie die grundsätzlich geistige Aktarten im Laufe des Lebens allmählich vollzogen, akkumuliert und erneuert werden. Deshalb ist die Funktionalisierung der Wesenseinsicht nicht gleichbedeutend mit der phänomenologischen Reduktion im Sinne Husserls, da letztere eine aktive Operation des Suspendierens des Erlebens auf der theoretischen Ebene darstellt, während die Funktionalisierung ein Prozess ist, der ständig (bewusst oder unbewusst) im Alltag vollzogen wird. Zugleich braucht Scheler auch eine neue Lehre vom Apriori und vom Geist, die sich von der traditionellen kantischen Philosophie unterscheidet, da es sich um eine dynamische Bildung handelt, also ein Zunehmen und Abnehmen des Aprioris, der Ideen und sogar des Geistes. Gleichzeitig ist die Funktionalisierung der Wesenseinsicht auch kein rein theoretischer Akt, nach Scheler geht der Akt der Liebe allen Akten des Wissens voraus. Es ist der Akt der Liebe, der die Grundlage für alle anderen Aktarten des Geistes legt. So bedarf auch die dynamische Bildung der Wesensformen eines Wertvorzugsgesetzes, das Schelers spätere Lehre vom „ordo amoris“<sup>3</sup> und vom Schicksal erläutert<sup>4</sup>. Es geht hier nicht mehr um die Frage, was für eine Form aus dem Gegenstand der Funktionalisierung zu gewinnen ist, sondern um die Frage, warum die Wesenseinsicht gerade auf diesen Gegenstand und keinen anderen gerichtet ist, also welche Formen und wesentlichen Zusammenhänge bevorzugt, gewählt und dann durch Funktionalisierung fixiert werden. Daraus ergibt sich, dass die Funktionalisierung keine rein erkenntnistheoretische Frage mehr ist und damit auch nicht nur auf den Bereich der Phänomenologie als transzendentaler Bewusstseinsforschung, die sich als

---

<sup>2</sup> Vgl. Henckmann: *Max Scheler*, S. 50.

<sup>3</sup> Der Begriff des ordo amoris wird eingehender im Abschnitt 4.2 behandelt.

<sup>4</sup> Der Begriff des Schicksals wird eingehender im Abschnitt 4.1 & 4.2 behandelt.



Wesenswissenschaft nur auf das Wesen und sich somit auf keine zufälligen Daseinsmomente bezieht, einzuschränken ist. Daher nennt Scheler sie auch eine „Wesensontologie“, die weder Bewußtseins- noch Daseinswissenschaft ist, sondern den Versuch macht, die vom zufälligen Dasein und Bewußtsein unabhängige Ideenordnung der Weltinhalte zu erfassen“<sup>5</sup>. Später bezeichnet er sie auch als „Erste Philosophie“, im Sinne einer „Wissenschaft von den Seinsweisen und der Wesensstruktur alles dessen, was ist“<sup>6</sup>. Auf der Grundlage des Konzepts der ersten Philosophie und ihrer Priorität erhält die Lehre von der Funktionalisierung der Wesenseinsicht ihren wirklich umfassenden und grundlegenden Status.

Schließlich wird die Lehre der Funktionalisierung auch in Schelers später Werkphase (1926–1928) häufig in wissenssoziologischen und philosophisch-anthropologischen Überlegungen von ihm erwähnt. Denn diese spielt laut ihm eine fundamentale Rolle bei der Verbreitung, Vererbung und Fortführung der Ideen in konkreten Menschengruppen, Gesellschaften und Kulturkreisen. Da die Leistungen der Funktionalisierung mit ihrer eigenen Vergeschichtlichung akkumuliert werden können, ist ein wirklicher Austausch der von allen Menschen geteilten Erfolge der Zivilisation möglich, und so heißt Schelers Konzeption dementsprechend auch „das Zeitalter des Ausgleichs“.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Vgl. Scheler, Max: *Schriften aus dem Nachlass. Bd. 2. Erkenntnislehre und Metaphysik*. Tübingen: Francke, 1979, S. 19.

<sup>6</sup> Vgl. Scheler, Max: *Späte Schriften*. Tübingen: Francke, 1953, S. 78.

<sup>7</sup> Der Begriff von Zeitalter des Ausgleichs wird eingehender im Abschnitt 5.3. behandelt.

## 2. Vorstufen des Funktionalisierungskonzepts

Im engeren Sinne findet sich der Begriff der Funktionalisierung der Wesenseinsicht erstmals offiziell in Schelers Publikation *Vom Ewigen im Menschen* (1921). Obwohl sich ähnliche Begriffe und Bedeutungen schon etwas früher finden<sup>8</sup>, findet sich eine wirklich systematische Darstellung erst in den „Problemen der Religion“ (1921).<sup>9</sup> In dem folgenden Kapitel meiner Arbeit soll gezeigt werden, wie sich die Lehre der Funktionalisierung gebildet hat, indem Schelers theoretische Vorarbeiten zu verschiedenen philosophischen Bereichen versammelt und systematisiert werden. Es zeigt sich, dass zu Beginn von Schelers philosophischen Studien einige zentrale Gedankenstränge schon auftauchten, die sich mit Schelers Beherrschung der phänomenologischen Methode und vertiefter Reflexion allmählich entfalten konnten, bis schließlich viele ähnliche Konzepte zusammenliefen und sich in dem Begriff der Funktionalisierung der Wesenseinsicht verdichteten. Diese Stufe davor nenne ich die Vorstufe des Funktionalisierungskonzepts.

### 2.1 Tatsachen und Anschauung

Für Scheler bedeutet der Begriff Phänomenologie, „dass es sich bei der Aufsuchung der in der Welt realisierten Wesenheiten (essentiae) vor allem um unmittelbar anschaulichen Aufweis handeln soll“<sup>10</sup>, es ist also ein Versuch, die Anschauung mit dem Wesen zu verbinden. Zuerst taucht diese Idee in der „Lehre von den drei Tatsachen“ (1911) auf, in der Scheler deutlich zeigt, dass er sowohl Husserls Phänomenologie als auch Henri Bergsons Lehre von der Intuition aufgenommen hat, und dadurch seine eigene Konzeption der reinen Anschauung,<sup>11</sup> nämlich der phänomenologischen Anschauung, in Abgrenzung zu Husserl gewinnt.

#### 2.1.1 Reine Tatsache und phänomenologische Anschauung

Scheler zeigt zunächst, dass die phänomenologische oder reine Tatsache durch die Unmittelbarkeit der intuitiven Gegebenheit erlangt wird. Der Inhalt dieser Intuition, die wir „phänomenal“ nennen, ist ganz anders als alle Erscheinungen. Diese phänomenologische

---

<sup>8</sup> Z.B. Funktion, Lebenserfahrungsgesetz, Schicksalbildung. Vgl. Nachlass, 1914–1916.

<sup>9</sup> Der Gehalt von „Problemen der Religion“ wird eingehender im Abschnitt 3.1 behandelt.

<sup>10</sup> Vgl. Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*. Tübingen: Francke, 1973, S. 307.

<sup>11</sup> Vgl. Henckmann, Wolfhart: *Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena*, Denken des Ursprungs - Ursprung des Denkens, Verlag Königshausen-Neumann, Würzburg, 1998, S. 13-15.

Anschauung, das heißt eben die phänomenologische Erfahrung oder Wesensanschauung, sollte streng von der nicht-phänomenologischen Anschauung unterschieden werden, nämlich der so genannten natürlichen Weltanschauung oder der Erfahrung der empirischen Wissenschaft. Scheler stellt fest: Die „Tatsache“ der natürlichen Weltanschauung ist sozusagen ein Zwischenreich zwischen den Dingen selbst und unseren Zuständen bei ihrer Erfahrung. Sie ist sozusagen die Antwort, welche die Welt auf Anfragen erteilt, die unsere leiblichen Zustände und ihre Einheiten betreffen. Sie ist gegenüber den „reinen Tatsachen“ im doppelten Sinne „symbolisch“ – ein Symbol für das Ding selbst wie auch ein Symbol für unsere Zustände.<sup>12</sup>

In ähnlicher Weise hat die Erfahrung der empirischen Wissenschaft, obwohl sie scheinbar von der erlebnishafte Komplexität der Alltagswelt ausschaltet, immer noch eine reale Vorstellung von der Außenwelt und der Materie, die immer noch einen Bezug auf den psychophysischen Organismus des Menschen sind. Der sogenannte reine oder pure Bereich ist daher, nach Scheler ein nicht-symbolischer sein, in dem die Setzung des Seins der Alltagswelt aufgehoben ist, d. h. in dem die Daseinsrelativität unserer Zustände beseitigt ist, wodurch der Gegenstand aller anderen kontingenten Korrelationen verloren ist und stattdessen seine wesentlichen Bestimmungen und seinen Wesenszusammenhang beibehält.

Offensichtlich ist ein solcher Akt der Offenbarung im Bereich des Wesens ähnlich wie das, was Husserl als „eidetische Reduktion“ bezeichnet. Aber in Schelers Sicht ist diese Operation des Geistes wesentlich ein Akt der Anschauung, d. h. eine geistige Anschauung, denn es findet dort nicht nur die Ausschaltung oder Neutralisierung der Realitätsdimensionen statt, sondern die positiven Daten der Erkenntnis werden gegeben. Hier werden die aus dem kontingenten realen Sein gefassten Wesenheiten und ihre gesetzmäßigen Zusammenhänge gegeben, und so geht die Anschauung aus dem Bereich der natürlichen Weltanschauung in den Bereich der reinen Phänomenologie über. Bemerkenswert ist, dass dabei die sinnliche Wahrnehmung zwar den Gegenstand zu erfassen scheint, aber nicht in den Bereich des Wesens eintritt, sondern bei der Gegebenheit der positiven Daten der reinen Anschauung die „negativ, selektorische, unterdrückende, analysatorische“<sup>13</sup> Funktion übernimmt. Dies erlaubt es Scheler, von vornherein die Priorität und Ursprünglichkeit der Akte der Anschauung gegenüber den Wahrnehmungsakten festzustellen, also wird der Gegenstand auf den Bereich des Wesens ursprünglich nur durch Akte der Anschauung erschlossen.

---

<sup>12</sup> Vgl. Scheler, Max: *Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1. Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Tübingen: Francke, 1957, S. 436.

<sup>13</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1. Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 438.

### 2.1.2 Wesenseinsicht: eine Erweiterung der Anschauung

Obwohl Scheler bei seiner Analyse der drei Tatsachen eine eigene Konzeption der reinen Anschauung gewinnt, bleibt seine Abgrenzung zur Philosophie Husserls unzureichend. Seine Idee der phänomenologischen Anschauung bleibt dem Husserl'schen Begriff der „eidetischen Anschauung“ ähnlich. Aus diesem Grund werden wir uns auf Schelers Erweiterung der Anschauung konzentrieren.

Zunächst erweitert Scheler den Bereich des Anschaubaren. Als geistiger Akt ist der Gegenstand der Anschauung nicht nur ein konkreter sinnlicher Gegenstand oder eine abstrakte Kategorie, sondern umfasst fast alle Arten von Seinsarten, einschließlich des Bereichs des Tatsächlichen, des Emotionalen, des Werts, des Imaginären und des ursprünglichen „Wissens“, das noch keinen Gegenstand bildet<sup>14</sup>. Der Einfluss von Bergsons Begriff der Intuition ist hier deutlich, da bei Bergson die Intuition ein unmittelbarer Erfahrungsbezug zu den Dingen ist. Das heißt, dass die Frage nach der Evidenz des Erlebten im Hier und Jetzt vor allen Fragen nach Kriterien und einem Nutzen gestellt wird. Scheler versteht die Wesenseinsicht eher als einen rezeptiven, weltoffenen Blick als einen kritischen Erkenntnisakt. Die „Essentia“ kann nicht anders als durch geistige Anschauung erfaßt werden. Essentia als angeschauter erfaßter Wesensmoment und als Wesenszusammenhang entstehen aus dem Sinngehalt, nämlich der Gegebenheit des Gegenstandes. Aber im Prozess des Erfassens dieses Inhalts muss das Intuitive im ursprünglichen Sinn mehr sein als das Erfasste. Genau das ist die Ursprünglichkeit und der Reichtum des Gegebenen. Durch den Akt der Anschauung charakterisiert der Geist den gegebenen Inhalt wesentlich und erhält bestimmte wesentliche Momente. Die von Scheler entwickelte Phänomenologie ist in drei Bereiche ausgerichtet: in die „Sachphänomenologie“, in die „Aktphänomenologie“ und in die Phänomenologie der Korrelationen zwischen Akt und Gegenstand, also vom Feld der Intentionalität.<sup>15</sup> Man erfasst jedoch unterschiedliche Wesensmerkmale desselben Gegenstandes, wenn man ihn von verschiedenen Seiten betrachtet. Wie Henckmann betont, „wo immer eine bestimmte Wesenheit erschaut wird, muß ihr auch eine ihr wesensgemäße Aktart entsprechen.“<sup>16</sup> Dieser Unterschied zwischen den sich ergebenden Wesenseinsichten,

---

<sup>14</sup> Der Begriff des Wissens wird eingehender im Abschnitt 3.3.3 behandelt.

<sup>15</sup> Vgl. Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. : Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.* Bonn: Bouvier Verlag, 1980. S. 90. Auch vgl. Henckmann: *Max Scheler*, S. 44.

<sup>16</sup> Vgl. Henckmann: *Max Scheler*, S. 64.

der sich aus Unterschieden in den verhaltensmäßigen Weisen des Schauens ergibt, zeigt, dass die Wesenseinsicht nicht nur ein Akt ist, der zu der Identität eines Wesens führt, sondern ein Prozess, der in der Dynamik des Aktes des Schauens selbst kreativ differenzierte Wesen herstellt. Dieses Merkmal ist die wesentliche Grundlage der Lehre der Funktionalisierung und wird durch Schelers spätere Unterscheidung zwischen Geist und Drang sowie durch Unterschiede in der Art und Weise, wie der Geist in verschiedenen Kulturkreisen anschaut, noch weiter hervorgehoben, wodurch seine Dynamik und Vielfalt noch deutlicher wird.

Darüber hinaus geht man nicht einfach über den kontingenten Gegenstand zur Kategorie der generellen Gattung dieses Gegenstandes über, d. h. zu einer Art Verallgemeinerung. Vielmehr gibt es gerade weniger wesentliche Merkmale als in der Gattung, die ebenso in der Anschauung gegeben werden können. Wie Henckmann hervorhebt: „Anders als Husserl definiert Scheler die Wesenheiten nicht generell durch ‚Allgemeinheit‘ gegenüber der Menge von individuellem Seienden, weil es auch eine Wesenheit von einem Seienden geben kann, das es nur als Einzelnes gibt.“<sup>17</sup> Dies eröffnet in der Tat einen nuancierteren Begriff des Wesens. So wie man sich im Alltag nicht damit begnügt, das gegebene Objekt als Mensch zu kategorisieren, sondern näher erfahren möchte, wer der entgegenkommende Mensch ist und was für spezifische Eigenschaften er hat. Also kann die auf Einzelnem beruhende Wesensbestimmung nur aus dem Akt der geistigen Anschauung kommen, wofür eine Enthaltung des Urteils oder die theoretische Operation der Reduktion nicht genügend würde.

Auch im Gegensatz zur phänomenologischen Reduktion hat die geistige Anschauung, also die Wesenseinsicht, umfangreiche und alltägliche Vollzugsbedingungen. Es ist nicht so, dass man vor der Phänomenologie keinen Zugang zum Wesen einer konkreten Sache gehabt hätte; im Gegenteil, man enthält in fast allen bewussten oder unbewussten Akten des Anschauens die Möglichkeit der Wesenserkenntnis. Ausgehend von einem Wesensbegriff, der Nuancen zulässt, können wir uns vorstellen, dass sich die Charakterisierung des Wesens ein und desselben Dings in den Unterschieden der Akte des Anschauens ständig verändert und erneuert. Deshalb kann man von einer Vertiefung des „Verstehens“ ein und derselben Sache im Alltag sprechen. Es ist nicht so, dass aus dem alten Gegenstand ein völlig neues Wesen abgeleitet werden könnte, sondern dass die Charakterisierung des Wesens, die durch das Erkennen des Wesens entsteht, dynamisch wächst. Dieses dynamische Werden im Bereich des Wesens selbst, die auf der kontinuierlichen Durchführung von Akten der Anschauung beruht, ist ein Sachverhalt, den die Phänomenologie vor Scheler noch nicht behandelt hat. Solche Art und Weise, in der die Wesenserkenntnis im Vollzug eine ständig erneuerte

---

<sup>17</sup> Vgl. Henckmann: *Max Scheler*, S. 67.

Charakterisierung des Wesensinhalts hervorbringt, wird Scheler später die Funktionalisierung der Wesenseinsicht nennen. An diesem Punkt können wir feststellen, dass die im Jahr 1912 stattgefundenen Auseinandersetzungen mit den Begriffen der reinen Anschauung, der geistigen Anschauung und der Intuition, sowie der in 1921 verwendete Begriff der Wesenseinsicht, Zusammenhänge aufgewiesen hat, die den traditionellen phänomenologischen Begriff der Anschauung erweitern.

## 2.2 Apriori, Idee und Geist

Bei der Diskussion der Erweiterung der Anschauung sind wir auf die Frage gestoßen, die über den Bereich des reinen Wesens hinausgeht, nämlich die Frage nach dem Eintritt des kontingenten Daseins in den menschlichen Geist als Form. An dieser Stelle stellt sich eine klassische erkenntnistheoretisch-kantische Frage: Was ist ursprünglich im Akt der Erkenntnis gegeben? Was ist darin abgeleitet? Das ist also die Frage, was *a priori* und was *a posteriori* ist. Die kantisch-kopernikanische Revolution hat die gesamte Philosophie der Erkenntnistheorie auf ein völlig neues Fundament gestellt und beispielhaft neu definierte Begriffe geliefert, die auch bis ins 20. Jahrhundert hinein noch lebendig sind. Vor diesem Hintergrund veröffentlichte Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913), eine systematische Darlegung einer Lehre vom materialen Apriori und dynamischen Funktionsgesetz. Es gibt bereits eine Monographie von Zhang Wei,<sup>18</sup> die sich eingehend damit befasst. In diesem Kapitel werden nur einige Schlüsselmomente herausgegriffen, um den Zusammenhang zwischen der Lehre im *Formalismus* und der Lehre der Funktionalisierung zu analysieren.

### 2.2.1 Denkfunktion und „rationeller, objektivistischer Relativismus“

Bevor wir Schelers Stellungnahme im *Formalismus* systematisch entfalten, konzentrieren wir uns zunächst auf einen frühen Text Schelers<sup>19</sup>. Hier können wir bereits einige der grundlegenden Unterschiede Schelers zu Kant und zu Husserl erkennen. Hier erörtert Scheler: „[A]uch die absolute Wahrheitslogik kennt keine andere Bewusstseinsseinheit als die

---

<sup>18</sup> Vgl. Zhang, Wei: *Prolegomena zu einer materialen Wertethik*, Verlag Traugott Bautz GmbH Nordhausen 2019.

<sup>19</sup> Vgl. Scheler, Max: *Schriften aus dem Nachlass. Bd. 5. Varia I*. Tübingen: Francke, 1993, Logik I, 1905/1906, XIV.

psychologische Funktionseinheit, in der die Einheit der Wahrheiten erst sekundär gründet.“<sup>20</sup> Kurz zusammengefasst: Die logische Absolutheit der Wahrheit beruht immer noch auf einem nicht-absoluten kognitiven Konstitutionsprozess. Auf dieser Grundlage formuliert Scheler: „der »rationelle, objektivistische Relativismus«, der »gegen jede Form platonisierender Logik die Relativität aller Ergebnisse der Denkfunktion« behaupte, jedoch streng zu scheiden [...]. Die Denkfunktion und ihr Gesetz geht der Wahrheit, nicht diese der Denkfunktion voran.“<sup>21</sup> Scheler macht deutlich, dass die Funktion des Denkens und seine Gesetze der Wahrheit vorausgehen, nicht aber die Wahrheit der Denkfunktion. In diesem Sinne lehnt Scheler die Vorstellung einer „Wahrheit an sich“ ab, aber seine Ambitionen gehen darüber hinaus, denn die Kritik des Platonismus und der Wahrheit an sich ist eigentlich schon eine doppelte Kritik an Kant und Husserl. Wie viele erkenntnistheoretische Differenzen es zwischen Kant und Husserl auch geben mag, so stimmen die beiden darin überein, eine absolut gültige „Idee an sich“ in Form des Idealismus oder Platonismus zu verteidigen. So behauptet Scheler explizit, dass „die neuplatonische Logik neuerdings mit seltenem Scharfsinn von E. Husserl vertreten wurde“<sup>22</sup>. Scheler ist gerade dabei, den Begriff der „Denkfunktion“ zu erörtern. Demnach kann eine Idee an sich keine Unabhängigkeit im Hinblick auf die Denkfunktion erlangen. Dies ist dadurch bedingt, dass eine Idee nur dann eine Denkfunktion ausbilden kann, wenn sie selbst bereits eine Form des Denkens darstellt. Diese Beschreibung der Denkfunktion geht genau in die Richtung des Begriffs der geistigen Anschauung, den Scheler in den Jahren 1911/1912 gewinnen wird. Die Stellungnahme gegen die sogenannte zeitlose, ewige Wahrheit oder Idee wurde in der Ablehnung der „kantischen Identitäts- und Konstanzlehre der menschlichen Vernunft“ entwickelt.<sup>23</sup> Um zu wissen, wie er hier genau argumentiert, ist es notwendig, seine Auseinandersetzung mit den kantischen Begriffen wie „Materie“, „Formen“, „a priori“ und „a posteriori“ nachzuvollziehen.

### 2.2.2 Formales Apriori und materiales Apriori

Kant gibt dem Begriff „a priori“ eine philosophische Bedeutung und entwickelt die klassische Theorie des formalen Apriori: Er bezeichnet die empirische Erkenntnis als a posteriori, weil sie ihre Quelle in der Erfahrung hat und damit nicht allgemein notwendig ist. Im Gegensatz

<sup>20</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlass. Bd. 5. Varia I.* Tübingen, S. 151.

<sup>21</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlass. Bd. 5. Varia I.* Tübingen, S. 152.

<sup>22</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlass. Bd. 5. Varia I.* Tübingen, S. 138.

<sup>23</sup> Vgl. Scheler, Max: *Vom Ewigen im Menschen.* Tübingen: Francke, 1968. S. 200; vgl. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. : Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus,* S. 20.

dazu nennt er a priori die von aller Erfahrung unabhängige, reine Vernunftkenntnis, welcher Allgemeinheit und Notwendigkeit zukommt. 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 anders sein kann, als es ist, und 2) die uneingeschränkte Allgemeinheit, die „gar keine Ausnahme als möglich gestattet“<sup>24</sup>. Husserl hingegen ist der erste, der auf dem Gebiet des Apriori als Vertreter der Phänomenologie die kantischen Thesen in Frage stellt.

Heidegger hat in der Schrift *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* die Ausbreitung der Anschauung und den ursprünglichen Sinn des Apriori als fundamentale Entdeckungen der Phänomenologie Husserls zugeschrieben. Dabei wird Kants Unterscheidung zwischen Apriori und Aposteriori problematisch. So sagt Husserl, dass Kant gerade der echte Begriff vom Apriori fehlt. Nach Zhang Wei's Forschung entdeckt Husserl im Anschluss an seine Hume-Lektüre eine „relations of ideas“ als Apriori in einem echten Sinne, das Hume zwar vorgeschwebt hatte, das er jedoch durch seine positivistische Vermengung von Wesen und „idea“ verfehlen musste.<sup>25</sup> Diese wichtige Entdeckung bedeutet einen großen Durchbruch in der Phänomenologie. Husserl hat die „Phänomenologie“ selbst als universalsten und konsequentesten Empirismus bezeichnet, in der die „Erfahrung“ notwendig erweitert wird: Die „Erfahrung“ beschränkt sich nicht auf die „Empirie“, sondern bedeutet eine Art „originär gebende Anschauung“ oder Anschauung des Eidos und Apriori.<sup>26</sup> So wird der Begriff des Apriori nicht mehr nur formal, sondern als Wesen-Apriori verstanden. Kants Apriori erfasst trotzdem das Wesen, aber der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand wird als Voraussetzung erstarrt geteilt. Die Bildungsfunktion der Erfahrung wird dabei indessen unterschätzt wie auch die Unmittelbarkeit der Anschauung dabei kaum berücksichtigt wird. In diesem Sinne ist der phänomenologische Durchbruch im Apriori zugleich ein Durchbruch von der strengen kantischen Unterscheidung zwischen Form und Material, denn Apriori bedeutet für Kant vor allem die logische Unabhängigkeit von allem „Material“, von allem empirischen Inhalt. Ein „materiales Apriori“ würde bei Kant immer nur ein Kuriosum oder eine *contradictio in adjecto* bedeuten.<sup>27</sup> Husserl stellt aber hingegen fest: „Die Phänomenologie ist wissenschaftliche Erforschung, und zwar die rein schauende und

<sup>24</sup> Vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Modes und Baumann, 1838, S. 4.

<sup>25</sup> Vgl. Husserl, Edmund: Aufsätze und Vorträge: (1911-1921), ed. Sepp Hans Rainer, Nenon Thomas, Nijhoff, Dordrecht., S. 34.; vgl. Zhang, Wei: *Prolegomena zu einer materialen Wertethik : Schelers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2011, S. 52.

<sup>26</sup> Vgl. Zhang: *Prolegomena zu einer materialen Wertethik : Schelers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl*. S. 54.

<sup>27</sup> Vgl. Zhang: *Prolegomena zu einer materialen Wertethik : Schelers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl*. S. 55.



klärende Erforschung des Apriori, alles und jedes Apriori: sowohl des kategorialen Apriori als des materialen.<sup>28</sup> Wir stellen hier fest, dass, wenn der Begriff des Apriori mit dem Begriff der Erfahrung oder der Intuition verbunden wird, es sich zwangsläufig nicht mehr um das formale, sondern um das materiale Apriori handelt, da dieses bereits auf die Konkretheit des Bereichs der Tatsachen ausgerichtet ist. Aber wie der zeitgenössische analytische Philosoph Moritz Schlick kritisierte: Gibt es ein materiales Apriori? Husserl erläutert dagegen: „Gibt es ein materiales Apriori, nämlich die Gesetze, die die Beziehungen zwischen den sachhaltigen Wesen bestimmen und in diesem Sachgehalt selbst gründen.“<sup>29</sup>

Während Scheler eine ähnliche Position wie Husserl gegen Kant einnimmt, geht er dann jedoch noch einen Schritt weiter, indem er einen Ur-begriff des materialen Apriori diskutieren will, der konkreter und ursprünglicher ist als die kategoriale Anschauung. Im Zusammenhang mit der Erörterung der Erweiterung der Anschauung im vorigen Abschnitt können wir feststellen, dass wenn die Anschauung selbst der Akt ist, „um die positiven Daten der Erkenntnis zu geben“, dann ist das materiale Apriori selbst der Träger der positiven Daten. In diesem Sinne geht es bei der Diskussion darum, wie das materiale Apriori im Prozess des Erkennens erfasst wird und was zwischen Wahrnehmung und Wesenseinsicht eigentlich die Priorität hat. Genau hier ist der Hauptstreitpunkt in Schelers Auseinandersetzung mit Husserl, der im *Formalismus* seine eigene Konzeption des Apriori formuliert:

„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«.“<sup>30</sup>

Es ist bemerkenswert, dass Schelers Formulierung „durch den Gehalt einer unmittelbaren Anschauung zur Selbstgegebenheit kommen“, zweifellos den Urcharakter des Aktes der Anschauung anzeigt. Wie im vorigen Abschnitt erwähnt worden ist, geht bei Scheler der Akt der Anschauung sogar dem der Wahrnehmung voraus. Dies beruht genau auf Schelers Analyse in der „Lehre von den drei Tatsachen“: Der Akt des Erkennens ist durch

---

<sup>28</sup> Vgl. Husserl, Edmund: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/07*, Nijhoff, Den Haag, S. 240.

<sup>29</sup> Vgl. Kern, Iso: *Husserl und Kant : Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Berlin Heidelberg New York: Springer-Verlag, 2013, S. 57f..

<sup>30</sup> Vgl. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. : Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, S. 67f.

reine Anschauung zu verstehen, die positive Daten gibt, während die sinnliche Wahrnehmung nur eine „negative, selektorische, unterdrückende, analysatorische“ Funktion hat.<sup>31</sup> Aber nach dem zuerst in den *Logischen Untersuchungen* bestimmten Fundierungsverhältnis von Husserl 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.<sup>32</sup> Scheler hingegen akzeptiert dieses Begründungsverhältnis nicht, indem er feststellt, das „scheint uns nicht allein gelegen in der radikalen sensualistischen These [...], sondern vielmehr in der Voraussetzung, es seien sinnliche Gehalte fundierend für alle übrigen Gehalte der Anschauung.“<sup>33</sup> Denn ist der Akt der Wesenseinsicht selbst schon in der Lage, Gegenstände zu bilden, ohne sie von der sinnlichen Anschauung entlehnen zu müssen, besteht eine strenge Unterscheidung zwischen den Gegenständen der beiden, wobei der formale Bereich des Wesens nicht mit dem sensualistischen Bereich der Sinnlichkeit gleichgesetzt werden darf, und ist die phänomenologische Anschauung des Apriori selbst unmittelbar und selbstgenügsam.

Doch was genau ist der Inhalt dieses materialen Apriori in einer ursprünglicheren Stufe als der der Wahrnehmung? Zhang drückt das wie folgt aus: „Der in der phänomenologischen Erfahrung a priori anschaulich gegebene Gehalt ist »reine Washeit« oder »Wesenheit« der Tatsachen oder Gegenstände. Der Zusammenhang zwischen ihnen wird also von Scheler »materiales Apriori« genannt.“<sup>34</sup> Die Unterscheidung zwischen Form und Materie ist also nicht mehr wesentlich, sondern nur funktionell. Unter der Lehre der Funktionalisierung weist Scheler dann später sogar nach, dass das materiale Apriori ursprünglicher ist als das formale Apriori, wie später noch ausgeführt wird.

### **2.2.3 Dynamisches Annehmen und Abnehmen des Geists**

Nach kantischem Verständnis gibt es keine Kategorienlehre, die von der Lehre vom Apriori isoliert ist. Schelers revolutionäre Behauptungen über das Apriori lassen die klassisch kantische Kategorienlehre problematisch erscheinen. Während Scheler die so genannte

---

<sup>31</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlass. Bd. 5. Varia I.* Tübingen, S. 152.

<sup>32</sup> Vgl. Zhang, : *Prolegomena zu einer materialen Wertethik: Schelers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl.* S. 58; 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.

<sup>33</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1. Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 448.

<sup>34</sup> Vgl. Zhang: *Prolegomena zu einer materialen Wertethik : Schelers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl*, S. 68.

„Lehre von den eingeborenen oder angeborenen Ideen“ ausdrücklich ablehnt, lehnt er auch Kants „Lehre von den synthetischen Funktionsformen und Funktionsgesetzen des Geistes“ ab.<sup>35</sup> Genauer zu sagen sind die Kategorien bei Kant reine Begriffe des Verstandes, die für die empirische Erkenntnis notwendig und allgemein gelten. Ihre Funktion ist die „Synthese“. Durch Kants Verfeinerung der aristotelischen Kategorienlehre gelangte er zu einem festen Satz von zwölf Kategorien, die a priori auf alle empirischen Gegenstände anzuwenden sind. Für Scheler hingegen ist unser Geist weder mit angeborenen oder natürlichen Ideen, noch mit synthetisierten Funktionsformen primär ausgestattet. Die kantische Philosophie setzt ein universales und angeborenes Vernunftvermögen voraus, das vor allen empirischen Bedingungen bereits vollständig und selbstgenügend ist. Auf einer solchen philosophischen Grundlage gibt es zwar eine vollkommene Vernunft überhaupt (und natürlich auch den Verstand), doch stellt sich die Frage, warum die vollkommene Vernunft und ihre Funktionsgesetze in ihrer Anwendung auf der individuellen Ebene sich so unterschiedlich manifestiert, sowohl in Bezug auf ihr Vermögen selbst als auch auf ihre Auswirkungen. Für Scheler ist die Lehre von den Kategorien eher eine reflexive Auswahl unter möglichen Gegebenheiten, die dann auf eine apriorische Funktion festgelegt wird: „Die Formeinheiten, die Kant als Beispiele seiner Kategorien aufführt [...], sind vielmehr Gegenstandsbestimmtheiten, die zum ‚Gegebenen‘ selbst gehören: so Substanz und Kausalität, die Relationen, die Gestalten usw. Unser Anschauungsgehalt ist eben unvergleichlich viel reicher als der Teilgehalt, der einem puren Empfinden [...] entspräche.“<sup>36</sup> Die zwölf Kategorien sind bei Kant werden also nicht so sehr auf konkrete Gegenstände angewendet, sondern sie sind lediglich eine Sortierung empirischer Gegenstände in einem sehr allgemeinen Sinn. Diese Kategorien geben weder die spezifische Art und Weise an, in der die Wesenseinsicht auf Gegenstände erreicht wird, noch spiegeln sie wirklich die wesentlichen Unterschiede der Gehalte der verschiedenen Gegenstände wider.

Ebenso gibt es keine universelle und vollständige Vernunft an sich, sondern es gibt in jedem konkreten Subjekt eine lebendige Vernunft (Geist). Der Geist operiert Schelers Ansicht nach anders als es die kantische Philosophie suggeriert: Zunächst muss der Geist selbst zum Gesetz der Anwendung werden, und dieses Gesetz der Anwendung ist mehr als die Anwendung der festen zwölf Kategorien, sondern „das Wissen um einen apriorischen Gegebenheitsgehalt [...] an sich genau so »receptio« wie jedes Wissen eines Gegebenen ist.“<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Vgl. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, S.195.

<sup>36</sup> Vgl. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, S.195-196.

<sup>37</sup> Vgl. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, S.197.

Es ist diese Akzeptanz des Gegebenen, die den Geist nicht zu einem geschlossenen System, sondern zu einer Sammlung der weltoffenen Denkformen macht. Da der Geist offen ist, stellt die Kapazität seines eigenen apriorischen Inhalts kein geschlossenes „Universum“ von eingeborenen Wesensgehalten mehr dar, sondern erweist sich als unendlich und dynamisch veränderbar. In diesem Sinne würde Scheler das Wachsen (Annehmen) und Abnehmen des Apriori und der Vernunft erforschen: „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“<sup>38</sup>. Auf die Diskussion über die Art und Weise der Funktionalisierung an sich soll hier vorerst nicht eingegangen werden, aber es ist klar, dass Scheler hier nicht nur die Bildung der Vernunft, sondern auch die menschengruppenspezifischen Unterschiede der Vernunft untersucht. Auch in diesem Sinne gibt es keine festgelegte Funktion des Denkens, die als Anwendungsgesetz für die Vernunft dienen könnte, sondern nur die bestehende Anwendung der Vernunft selbst als eigene Funktion, die aber immer noch im Prozess steht und den Inhalt der Vernunft bei der Anwendung verändert, modifiziert und etwas Neues herstellt, weshalb sie von Scheler auch als Funktionalisierung oder Kategorisierung bezeichnet wird.

### **2.3 Wertnehmen und Liebe**

Die Erforschung der Ursprünglichkeit von Wert und Liebe bis hin zur Neugründung der Ethik selbst sollte als eines der wichtigsten Themen des Formalismus gelten. Scheler war nicht nur der Erste, der den Akt und die Bildung der Liebe in die Phänomenologie eingeführt hat, sondern er entwickelte eine phänomenologische Axiologie, die den Prozess der Bildung, Fixierung, Veränderung und Akkumulation von Werten beschreibt. Auf der Grundlage dieser Axiologie bestimmt Scheler einen Träger, der die Veränderungen des emotionalen Wertes leistet und die grundlegenden Zwecksetzungen des Menschen festzulegt: den *Ordo Amoris*. Diese Lehre wurde später analog zum Geist als paralleler Träger des Wertes, dem Drang, weiterentwickelt. Der Drang ist wiederum kein minderwertiger Instinkt oder etwas Angeborenes, sondern er fungiert als triebmäßiges Auswahlprinzip für erschlossene Wesensgehalte, das in gleicher Weise wie der Geist dynamisch wirkt und wächst, und als die

---

<sup>38</sup> Vgl. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, S. 201f.

Quelle des Gemüts, der Neigungen und Dispositionen dient, durch die im täglichen Leben der „Charakter“ eines Menschen entsteht. Um den dynamischen Mechanismus des Drangs zu beschreiben, entwickelt Scheler Husserls Begriff des Wertnehmens strukturanalog zum sachlichen Begriff des Wahrnehmens weiter. Daraus entsteht der Begriff des Wert-Apriori, der den Inhalt des Wertes zu einem formalisierten Begriff macht, der in gleicher gültiger Weise gegeben ist wie das Wesen bei der Anschauung. Auf der Grundlage eines angereicherten und erweiterten Begriffs der Wesenseinsicht und des materialen Apriori wird die Primordialität des Wertes garantiert, und der Mechanismus seiner dynamischen Zu- und Abnahme wird schließlich durch die Lehre von der Funktionalisierung aufgeklärt.

### **2.3.1 Der Primat des Wertnehmens gegenüber dem Wahrnehmen**

Das Wort „Wert“ ist zwar ein viel verwendeter und intensiv diskutierter Begriff, aber die Entstehung, Erfassung und Veränderung bleiben immer noch unklar. In den *Logischen Untersuchungen* versucht Husserl „einen wertenden Akt“ zu analysieren, der später gegenüber dem Wahrnehmen als „Wertnehmen“ bezeichnet wird. Um diesen Akt zu beschreiben, muss Husserl beurteilen, was für eine Position des Wertnehmens in der grundlegenden Beziehung des gesamten Erkenntnisprozesses besteht und ob der wertende Akt ein objektivierender Akt ist, also ob der Gegenstand beim Akt gegeben wird und was für einen Gegenstand es wäre. Nach Husserls Meinung wird dabei kein Gegenstand „konstituiert“, sondern der Akt wird dadurch nur auf einen Gegenstand „gerichtet“. Da ein Wert immer konkretweise einen Wert bedeutet, der ein Wert von etwas ist, gibt der wertende Akt selbst keinen Gegenstand. Doch dann stellt sich die Frage, wie ein Gegenstand mit seinem Wert verbunden ist. Bei Husserl teilt der wertende Akt denselben Gegenstand mit dem Wahrnehmungsakt, also muss der wertende Akt (das Wertnehmen) einen objektivierenden Akt (Wahrnehmen) zur Grundlage haben.<sup>39</sup> Auf diese Weise scheinen die Werte eindeutig erklärt zu sein.

Im Buch *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* vollzieht Scheler eine Erneuerung der Wertlehre und kritisiert dabei Husserls Ansatz. Für Scheler impliziert das Wertnehmen ein Wert-Fühlen, das sich als ein Fühlen vom Wahrnehmen unterscheidet. Nach Scheler ist dieses Wertfühlen gleichursprünglich wie das Wahrnehmen und auch ein objektivierender Akt. Der Unterschied ist, dass beim Fühlen der Gegenstand nicht als eine

---

<sup>39</sup> Vgl. Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Den Haag: Nijhoff, 1984, S. 493 ff.

Dingvorstellung vorstellig wird, sondern als eine Wert-Erscheinung gegeben wird, die ihn in der Wert-Rangordnung verortet. Diese Unterscheidung lässt das Husserl'sche Begründungsverhältnis ungültig werden, weil Husserl die beiden Arten von Gegenständen verwechselt, sodass der Gegenstand der Sinnesorgane nicht den Gegenstand des Wertgefühls begründen kann. So sagt Scheler: „Dass das Wertnehmen [...] allen vor-stellenden Akten nach einem Wesens-Ursprungsgesetz vorhergeht, und seine Evidenz von der Evidenz jener letzteren weithin unabhängig ist.“<sup>40</sup> So kann man sagen, dass das Wertnehmen bei Scheler selbstständig vom Wahrnehmen gedacht wird und die beiden eine logische Gleichursprünglichkeit der Gegenstandsauffassung aufweisen.

Aber bei Scheler wird das Wahrnehmen und Wertnehmen von derselben Sache nicht immer nur gleichzeitig vollzogen, das heißt, Wertnehmen aktualisiert eigentlich immer im Voraus das Wahrnehmen, wie z. B. das Kind zuerst die Wertmodalität „angenehm“ fühlt, bevor es die Qualität „süß“ erfasst.<sup>41</sup> Daraus folgt, dass der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Wertnehmung darin besteht, dass das eine ein motivierender Akt und das andere ein motivierter Akt ist. Wahrnehmen ist immer vorher von irgendeinem Grund motiviert und in einer bestimmter Perspektive gegeben. In dieser Perspektive steht immer schon ein Vorblick, worin ein kommendes Wahrnehmen als wertvoll beurteilt und deshalb alle anderen möglichen Verhaltensweisen auch gleichzeitig ausgeschaltet werden. So steht eine Werterfassung, die als Hintergrund der Entscheidung des Aktes wirkend ist, immer vor allen möglichen Intensionsweisen wie Erkennen, Denken, Erinnern, Wollen. Also stehen vor dem Wahrnehmen immer schon ein schon aktualisiertes Wertnehmen, das nicht wie das Wahrnehmen gegeben wird, sondern vorher als unthematisierte Weise (horizontal) schon gegeben ist. Auf diese Weise hat Scheler die Priorität vom Wertnehmen bewiesen.

Der Vorrang besteht hier nicht, wie Husserl erörtert, in zwei scheinbar gleichzeitig stattfindenden Handlungen, von denen die eine die Grundlage für die andere bildet; vielmehr findet vor dem Vollzug jeder wahrgenommenen Handlung eine Präferenz für einen Wert im zeitlichen Bereich des Wertes statt, der die Verwirklichung dieser wahrgenommenen Handlung logisch leitet. Somit ist der Vorrang der Wertabwägungen gegenüber der Wahrnehmung kein Vorrang der Grundlagen, sondern ein Vorrang auf der logischen und auf der Realisierungsebene.

---

<sup>40</sup> Vgl. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, S. 209.

<sup>41</sup> Vgl. Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, S. 109.

### 2.3.2 „*ordre du cœur*“ und die Bildung des emotionalen Aprioris

Die obige Untersuchung von Wertabwägungen ist in der Tat nur eine Vorstufe zu Schelers Arbeit auf dem Gebiet der Emotion und der Liebe, und Schelers Ziel im Buch *Formalismus* ist es, einen Apriorismus des Emotionalen zu realisieren.

Bei der Analyse des Wertnehmens wird gezeigt, dass nicht nur ein Akt des Wertnehmens immer vorausgeht, sondern es auch einen immer schon vorgegebenen Wert gibt. Dieser Wert ist nicht total sachlich wie eine Tatsache, sondern wird eher subjektiv gebildet als Stimme, Gemüt und Emotion. Diese emotionale Stellungnahme steht immer vor jedem Erkenntnisakt und bestimmt die wertsame Perspektive. Solche emotionalen Phänomene werden in der Philosophie immer einfach als sinnlich oder irrational betrachtet, aber bei Scheler genießen sie die "strengste Exaktheit der phänomenologischen Feststellung", das heißt, es sie können auf phänomenologische Weise „regelmäßig“ originär erfasst werden. Scheler zitiert auch Blaise Pascals Begriff, „*ordre du cœur*“ oder "*logique du cœur*" auf Französisch, der seit langsam schon gedeutete, aber nicht genügend erklärte Begriff der Ordnung in der emotionalen Sphäre. Als Scheler das Wort „*logique*“ zitiert, hat aber dieser Begriff nichts mit formaler Logik zu tun. Scheler läutert: „So aber sind auch die Wertaxiome ganz unabhängig von den logischen Axiomen und stellen mit nichten bloße »Anwendungen« jener auf Werte dar. Der reinen Logik steht eine reine Wertlehre zur Seite.“<sup>42</sup> Auch ist diese "*logique du cœur*" genau die Gegenseite der „*ratio*“, nämlich die „reine Vernunft“ in der kantianischen Teilung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft. Deshalb gibt es eine sogenannte Wert- und Liebesordnung, die als "eine alogisch-apriorische Seite des Geistes" bezeichnet wird und später gegenüber dem rationalen Apriori als das emotionale Apriori bezeichnet wird. So sagt Scheler: „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.“<sup>43</sup> Diese Verhaltensweisen, die Scheler oben als wertbehaftete Verhaltensweisen aufzählt, sind keine reinen Wertintentionen, sondern formale Bestimmungen für die Inhalte von wertbehaftetem Verhalten, und in diesem Sinne bezeichnet Scheler sie als Emotional- oder Wertapriori.

---

<sup>42</sup> Vgl. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, S. 83.

<sup>43</sup> Vgl. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, S. 82.

Weil das Wertfühlen als objektivierender Akt parallel mit Wahrnehmen und Erkennen ist und das Prinzip des materialen Apriori schon erklärt wird, ist die Behauptung bei Scheler nachvollziehbar. Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen, alle diese emotionalen Phänomene können genau als phänomenologische Materialien betrachtet werden und deshalb können davon strenge Apriori gebildet werden. Denn in der emotionalen Sphäre gibt es solche Materialien, auf die hin das emotionale Apriori auch bei der Wesensschau gebildet werden kann, sodass das rationale Apriori nur ein Teil der möglichen Apriori ist. Emotionales Apriori sollte eine parallele Stellung wie das rationale Apriori haben. Was in der philosophischen Geschichte bei Aufklärungsphilosophen immer als "dunkle Kräfte des Menschen" angesehen wurden, wird jetzt bei Scheler als verwissenschaftlichbare und nachvollziehbare Sphäre verstanden: „Wertphänomenologie und Phänomenologie des emotionalen Lebens ist als ein völlig selbstständiges, von der Logik unabhängiges Gegenstands- und Forschungsgebiet anzusehen.“<sup>44</sup>

Alle Liebesakte in dieser Sphäre (Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen, Wollen usw.) sind inhaltlich wertende Akte, die also zur dynamischen Veränderung des emotionalen Apriori selbst beitragen. So wie es keine angeborene Vernunft gibt, so gibt es auch kein angeborenes vollkommenes und feststehendes individuelles Gemüt; diese Menge von emotionalen Apriori nennt Scheler „ordo amoris“: Auf der Grundlage dieser Lehre vom dynamisch konstituierbaren (annehmen und abnehmen) emotionalen Apriori ist auch die Untersuchung der Bildung und des Wachstums und der Fixierung von „ordo amoris“ selbst möglich. Die genauere Beziehung zwischen Wertvorzugsgesetz und der Bildung des Schicksals wird im vierten Kapitel behandelt.

## **2.4 Phänomenologische Reduktion**

Der Platz und die Rolle der phänomenologischen Reduktion in Schelers Philosophie und der Unterschied zwischen Schelers Reduktion und Husserls Phänomenologie sind von besonderem Gewicht, da die Frage nach der Wesenheit beständig von Relevanz ist. Die Reduktion scheint ein Thema gewesen zu sein, das von Scheler nicht explizit thematisiert wurde, aber im Hintergrund immer eine Rolle gespielt hat. Mithilfe von Henckmann, Avé-Lallemant, Sepp wird im folgenden Kapitel die Vertiefung von Schelers Verständnis des

---

<sup>44</sup> Vgl. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, S. 83.



Begriffs der Reduktion kurz überblickt und schließlich aufgezeigt, warum diese Vertiefung die Funktionalisierung der Wesenseinsicht ermöglicht und auch notwendig macht.

#### **2.4.1 Von der natürlichen Weltanschauung zum Bereich des Wesens**

Auch Schelers Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Reduktion hat ihren Ursprung in der „Lehre von den drei Tatsachen“, nach der der Akt reiner Anschauung selbst eine phänomenologische Reduktion vollzieht. Während Husserls eidetische Reduktion sich auf die natürliche Einstellung richtet, so zielt Schelers Reduktion auf die natürliche Weltanschauung. In der Reduktion der natürlichen Einstellung gilt es vor allem, die Setzung des An-sich-Seins der Dinge zu überwinden, die letztlich noch eine erkenntnistheoretisch problematische Ebene der Einstellungsdivergenz ist. In Schelers natürlicher Weltanschauung hingegen geht es um die relative Stellung der tatsächlichen Welt zur eigenen Dispositionierung, und die Korrelation zwischen beiden konstituiert gerade eine natürliche Weltanschauung. Man kann sagen, dass die natürliche Einstellung nur ein Teil der natürlichen Weltanschauung ist, und dass die natürliche Weltanschauung selbst im realen bzw. ontologischen Sinne eine Voraussetzung von Geschichte, Tradition und Seienden ist. Es muss jedoch gesagt werden, dass Schelers Ziel der Reduktion an diesem Punkt im Grunde dasselbe ist wie das von Husserl, nämlich die Ausklammerung oder Ausschaltung des Bereichs des Seins und damit der Eintritt in den Bereich der reinen Tatsachen, der keine Symbole oder Daseinsrelativität des Hier und Jetzt enthält, nämlich in den Bereich der reinen Wesenheiten.

In seiner weiteren philosophischen Entwicklung hat Scheler jedoch sowohl über die Grenzen der phänomenologischen Methode als auch über Motivation und Ziele der Reduktion tiefer reflektiert. Nach Henckmann hatte Scheler bereits 1914 in *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* über die neutrale Haltung der Phänomenologie nachgedacht: „Als er an sich selbst erfahren hatte, daß sich die Realitätsthematik keineswegs einfach durch Abstraktionen neutralisieren ließ, begann er, die Reduktion zu einer wohlüberlegten geistigen Praxis und Methodik zu entwickeln“<sup>45</sup> Es ist erwähnenswert, dass Scheler schon von Anfang an kein vollständiger Nachfolger Husserls in einer ausschließlich theoretischen Haltung ist. Denn es ist die Betonung der natürlichen Weltanschauung, die die Grundtatsache des Menschen selbst als das eines relativen Wesens auf der Welt deutet. In diesem Sinne führt Schelers ausgeprägter Sinn für die Wirklichkeit dazu, dass er über die Grenzen der Reduktion nachdenkt: Kann die Wirklichkeit durch eine eidetische Reduktion alles in allem angemessen

---

<sup>45</sup> Vgl. Henckmann: *Max Scheler*, S.44.

dargestellt werden? Das erinnert uns an Schelers Kritik an Kants Kategorienlehre: Das Wesen der Mannigfaltigkeit lässt sich nicht erfassen, indem man sie in zwölf abstrakte Kategorien einteilt. Folglich ist es das Sein als irreduzibles Wirklichkeitsmoment, das eines von anderen Dingen der Welt unterscheidet; es ist gerade die kontingente Partikularität der Tatsachen, die die besondere Gestalt von Gesellschaft und Geschichte prägt; es ist gerade die Ausübung bestimmter Handlungen, die bestimmte Werte der Liebe enthalten, weswegen die Handlung selbst dann als moralisch gilt. In diesen Zusammenhängen zerstört eine radikal neutralisierte Reduktion auch manchen wesentlichsten Charakter der Dinge. Infolgedessen verpflichtet sich Scheler, seine Lehre gleichzeitig in die reale und wesenhafte Richtung weiterzuentwickeln, und die phänomenologische Reduktion wird, anstatt eine rein forschungsbedingte Perspektive des Schauens zu sein, zu einem moralischen Akt.

#### **2.4.2 Übergang von moralischer Tugend zu geistiger Technik**

Daraufhin schlägt Scheler in „Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens“ (1917) vor: „Die Reduktion wird zu einem moralischen Verhalten.“<sup>46</sup> Er schreibt:

„Im Gefüge dieser moralischen, die philosophische Erkenntnis wesensmäßig disponierenden Grundakte unterscheiden wir eine positive Grundaktart und zwei negativ gerichtete Grundaktarten, die nur in ihrem einheitlichen Zusammenwirken den Menschen an die Schwelle möglicher Gegebenheit des Gegenstandes der Philosophie gelangen lassen:

1. die Liebe der ganzen geistigen Person zum absoluten Wert und Sein,
2. die Verdemütigung des natürlichen Ich und Selbst,
3. die Selbstbeherrschung und dadurch erst mögliche Vergegenständlichung der die natürliche sinnliche Wahrnehmung stets notwendig mitbedingenden Triebimpulse des als leiblich gegebenen und als leiblich fundiert erlebten Lebens.“<sup>47</sup>

Hier zeigt sich, dass Scheler die phänomenologische Reduktion in der moralischen Sphäre vollzieht, indem er die Richtungen der grundlegenden Verhaltensweisen des Menschen im Alltag analysiert. Da ist zunächst der Liebesakt, der eine Wertreduktion vollzieht (offensichtlich ist Reduktion hier gleichzusetzen mit dem, was Scheler Anschauung nennt), wobei der Liebesakt selbst durch Einfühlung, Orientierung und Identifikation sich zu absoluten Werten moralisiert. Da die Orientierung an guten Werten selbst ein moralisches

---

<sup>46</sup> Vgl. Henkemann: *Max Scheler*, S.45.

<sup>47</sup> Vgl. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, S. 89.

Wachstum darstellt, ist dies dann eine positive Grundaktart. Was die Grundaktarten 2 und 3 betrifft stellt sich die Frage, warum Scheler nur die Demut und die Selbstbeherrschung auswählt. Henckmann erklärt dazu: „Vermutlich deshalb, weil die Befreiung, die er durch diese Tugenden erreichen möchte, sich allein auf die Verformungen der reinen Erkenntnis bezieht, die diese durch die Involvierung des Menschen in die alltägliche Umwelt (die natürliche Weltanschauung) und in die auf Beherrschung der realen Welt ausgerichteten positiven Wissenschaften erfährt. Die Tugenden der Demut und der Selbstbeherrschung lösen“<sup>48</sup>. Deshalb stehen Demut und Selbstbeherrschung, welche Scheler als negative Akte betrachtet, weil sie nicht unmittelbar zum Wachstum des sittlichen Gehalts selbst beitragen, sondern die sittliche Motivation, nämlich eine phänomenologische Reduktion in alltäglicher Situation ermöglichen, im Gegensatz zum Liebesakt. Aber Bescheidenheit und Selbstbeherrschung leiten ebenso wie die moralischen Motive, die die phänomenologische Reduktion im Alltag ermöglichen und den Widerstandsfaktor (sowie ego) verringert oder ausgeschaltet haben. Deshalb können wir noch das Interesse daran entwickeln, die natürliche Weltanschauung zu überwinden und uns in den Bereich der reinen Tatsachen zu begeben. Diese radikale Interpretation der phänomenologischen Reduktion geht weit über den Bereich der eidetischen Reduktion hinaus.

In Schelers späteren Jahren beschäftigt er sich mehr und mehr mit den Ergebnissen der positiven und sozialen Wissenschaften und denkt aktiv darüber nach, wo die Limitationen der phänomenologischen Methode liegen und wie weitere Entwicklungen der Phänomenologie für die Verbesserung der menschlichen Gesellschaft beitragen könnten. Eines der wichtigen Ergebnisse dieser Wendung liegt darin, dass Scheler die Reduktion nun als „technische Herstellung der Gemüts- und Geistesdispositionen für die philosophische Wesenserkenntnis“ auffaßte,<sup>49</sup> „also [als] ein Übergang von einer moralischen Tugend zu einer geistigen Technik.“<sup>50</sup> In diesem Sinne ist die Reduktion, die Scheler erforscht, eine Operation des Ausschaltens der Realseismomente, die nicht Teil der Theorie oder Moralphilosophie ist, sondern auf Schelers Suche nach einer personengebundenen und verantwortlichen Metaphysik beruht. Aus diesem Grund gibt Scheler der Reduktion seines metaphysischen Schreibprogramms<sup>51</sup> den Titel „eingehende Theorie und Technik der Ausschaltung des Realitätsmomentes“, er interpretiert sie als eine Ausschaltung triebhaft-dynamischer Akte des

---

<sup>48</sup> Vgl. Henckmann: *Max Scheler*, S.46.

<sup>49</sup> Vgl. Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, S.138.

<sup>50</sup> Vgl. Henckmann: *Max Scheler*, S. 52.

<sup>51</sup> Der Autor bezieht sich hier auf den Teil III *Die phänomenologische Reduktion* in *Die drei Reduktionen*, ein Fragment von Nachlass's Zusätze, das wie ein Entwurf des metaphysischen Teils des Schreibprogramms ist. Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß II: Erkenntnislehre und Metaphysik*, S. 251-255.

Menschen: „Immer handelt es sich dabei um eines: durch einen Akt der Ausschaltung der das Realitätsmoment der Gegenstände [...] gebenden Akte und Triebimpulse reine Contemplatio der echten Ideen und Urphänomene und - in der Deckung beider - daseinsfreies »Wesen« herzustellen.“<sup>52</sup> Dies wird so zu einem grundlegenden Mittel im menschlichen Denken hin zum Reich der Wesenheiten, und er geht sogar Jahrtausende zurück: Scheler nennt Siddhartha den ursprünglichen Anwender der Reduktionstechnik. Wenn wir uns auf die historischen Spekulationen der letzten Jahre beziehen, dass Pyrrhon von Elis dem Siddhartha begegnete und sein Schüler wurde, dann ist es vielleicht fair zu sagen, dass die Reduktion oder Epoche bzw. diese Denkart, mit Siddhartha begann. Durch die uralte Form von antiker Skepsis, die Pyrrhon vertritt, ist sie seit der Neuzeit wieder in die Geschichte der abendländischen Philosophie eingegangen und hat sich schließlich im Bereich der Phänomenologie entfaltet. Und durch ein technisches Verständnis der Reduktion klärt Scheler nicht nur, was die untheoretische Motivation für die Reduktion im ursprünglichen Sinne ist, sondern zeigt auch die Genealogie der Reduktion und den Platz der Reduktion in der Metaphysik insgesamt auf. Leider war Scheler nicht in der Lage, diesen Abschnitt ausführlich zu vollenden. Aber auf der Grundlage des Verständnisses von Reduktion als Technik hat er in späteren Jahren die Begriffe „appollinische Reduktion“ und „dionysische Reduktion“<sup>53</sup>, sowie „wissenschaftliche Reduktion“<sup>54</sup> geprägt, wobei die Reduktion operativ den Inhalt der Realität auswählen kann, innerhalb eines bestimmten wesentlichen Bereichs zu erfassen (und beizubehalten) und gleichzeitig Realmomente in allen anderen Bereichen auszuschalten. Dieses erweiterte Verständnis der Reduktion bereichert die Wesenseinsicht in gleichem Maße.

---

<sup>52</sup> Vgl. Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, S.138; vgl. Henkemann: *Max Scheler*, S. 52.

<sup>53</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß II: Erkenntnislehre und Metaphysik*, S. 251, 253 f.

<sup>54</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 461; vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß II: Erkenntnislehre und Metaphysik*, S. 251.

### 3. Die Entfaltung der Lehre der Funktionalisierung

Im Aufsatz „Problemen der Religion“ (1921) stellt Scheler die echte These von Funktionalisierung der Wesenseinsicht in einer scheinbar religionsphilosophischen Diskussion, die aber nach dem Buch *Formalismus* die zweite systematische Formulierung von seiner erneuten Lehren des Wesens, Apriori und der Erkenntnistheorie ist. Ausgehend von einem katholisch-philosophischen Hintergrund bringt Scheler die Idee zum Ausdruck, dass der endliche Mensch durch das ständige Wachstum seines eigenen Geistes eine Vergöttlichung verwirklichen mag und auf diese Weise zu einem Mikrotheos wird. So erörtert Scheler im Kapitel „Wachstum und Abnahme der natürlichen Gotteserkenntnis“<sup>55</sup> ausführlich den Mechanismus der dynamischen Veränderung der Erkenntnis (Wachsen oder Abnahme in beiden Richtungen), d. h. die Funktionalisierung der Wesenseinsicht. Anhand dieser ersten Darlegung der Bestimmungen, Mechanismen und Anwendungsbereiche des Konzepts werde ich mich auch auf Schelers direkte Erörterungen der Funktionalisierung der Wesenseinsicht in anderen Texten beziehen und um zu zeigen, wie sich die Funktionalisierung der Wesenseinsicht an verschiedenen Seiten in mehreren Bereichen entfaltet.

#### 3.1 Definition der Funktionalisierung

Im Kapitel „Wachstum und Abnahme der natürlichen Gotteserkenntnis“ erläutert Scheler: „Unser Geist besitzt weder eingeborene, noch angeborene Ideen. Auch die Idee Gottes ist nicht eingeboren. Sogar die Idee des ens a se setzt die Erkenntnis irgendeines kontingenten Seienden voraus und wird nur an solchem Beispiel als evidente Bedingung jeglichen kontingenten Seins erschaubar.“<sup>56</sup> Diese Auffassung ist subversiv gegenüber der traditionellen theologischen Auffassung, entspricht aber genau Schelers Interpretation der Wesenseinsicht im lebensweltlichen Sinne, dass nämlich Ideengehalte nicht angeboren sind, sondern sich im Widerstand des zufälligen Seins durch den Akt der reinen Anschauung konkret gebildet werden. So bestimmen die Aktarten und Vollzug des Wesenerkennens direkt den Inhalt der Ideen und des Apriori. Er geht noch weiter und leugnet auch die umfassende Funktionsgesetzlichkeit des menschlichen Geistes in der Philosophie Kants (d. h. der Kategorienlehre), denn unter dieser Vorraussetzung „vermag unser Denken und Erkennen

---

<sup>55</sup> Vgl. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, S. 195-210.

<sup>56</sup> Vgl. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, S.195.

nichts zu ‚schaffen‘, zu ‚produzieren‘, zu ‚formen‘ – es seien denn Ficta und Zeichen.“<sup>57</sup> Um die Kategorienlehre zu ersetzen und das oben genannte Vermögen von „schaffen, produzieren und formen“ zu verwirklichen, schlägt Scheler die Funktionalisierung der Wesensklarheit vor: „Die Wesenserkenntnis funktionalisiert sich zu einem Gesetz der bloßen »Anwendung« des auf die zufälligen Tatsachen gerichteten Verstandes, der die zufällige Tatsachenwelt nach Wesenszusammenhängen »bestimmt« auffasst, zerlegt, anschaut, beurteilt.“<sup>58</sup> Hier gibt es bei Scheler keinen anderen vorausgesetzten Verstand, sondern nur Wesenseinsicht selbst, die sich als Anwendung zu einem Gesetz funktionalisiert werden kann. Das Wort „Anwendung“ ist auch nicht wie Anwendung der Kategorien an Stoff bei Kant, sondern nun eine metaphorische Beschreibung des Vollzug der Wesenserkenntnis auf dem Bereich der Tatsachen. Also ist die Funktionalisierung nicht ein künstlicher Begriff wie Verstand, Kategorien oder Synthesis, die bei Scheler als Erfindungen der Philosoph angesehen werden, sondern nun eine Aufweisung des Prozesses der Wesenserkenntnis, durch den „was vorher Sache war, wird Denkform über Sachen; was Liebesobjekt war, wird Liebesform, was Willensgegenstand war, wird Willensform usw.“<sup>59</sup> Dieser konstitutive Prozess der Formalisierung ist das wesentliche Merkmal der gesamten Funktionalisierung der Wesenseinsicht. Die verschiedenen Arten der Akte der Anschauung gegenüber dem Bereich des Realseins werden dadurch in Denkformen auf der Ebene des Apriori transformiert. Und die neu hergestellte Formen des Denkens, sobald sie sich gebildet hat, gewinnt ihre Unabhängigkeit und Strenge von Apriori gegenüber dem Bereich der Kontingenz. Für Scheler bedeutet dies, „daß sie, einmal in der Geschichte gewonnen, durch alle folgende Erfahrung nicht wieder in Frage gestellt und modifiziert werden kann.“<sup>60</sup> Durch diese Formalisierung garantieren die Wesensinhalte ihre Selbstständigkeit, d. h. gleichzeitig die Transzendenz vom externen Gegenstand des Seins und die Immanenz der apriorischen Formen des Wesens, wodurch sie sowohl relativ unabhängig von anderen als auch miteinander verbunden sein können.

„Also ist nichts vorhandenes angewendet, sondern bei der Funktionalisierung das Wesenswissen, also die sogenannte Kategorie sich kategorisiert.“<sup>61</sup> Auf diese Weise nennt Henckmann die Funktionalisierung auch als Schematisierung.<sup>62</sup> Es ist auch sichtbar, dass Scheler einige Terminologien von Kant modifiziert. Für ihn wird die Form zur Formalisierung,

---

<sup>57</sup> Vgl. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, S.195.

<sup>58</sup> Vgl. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, S. 198.

<sup>59</sup> Vgl. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, S. 198.

<sup>60</sup> Vgl. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, S.197.

<sup>61</sup> Vgl. Scheler: *Späte Schriften*, S. 107.

<sup>62</sup> Vgl. Henckemann, Wolfhart: *Gewißheit und Gewissen: Festschrift für Franz Wiedmann zum 60. Geburtstag, von Würzburg* : Königshausen + Neumann, 1987, S. 117- 141.

die Funktion zur Funktionalisierung, die Kategorie zur Kategorialisierung, ja sogar das Schema zur Schematisierung. Dies impliziert nicht nur eine Modifizierung des Akts der Erkenntnis selbst, sondern auch eine Veränderung der Vernunft selbst. Die Vernunft wendet nicht einfach ihre eigenen Prinzipien, d. h. Funktionen oder Kategorien, an, sondern sie funktionalisiert oder kategorisiert sich selbst, indem sie am wesentlichen Wissen teilhat. Die formale Bildung des Wesens kann sowohl als Anwendung des Geistes im Bereich des Realseins als auch die Quelle des Geistes selbst bezeichnet werden. Damit lässt man, so Scheler in „Idealismus – Realismus“ (1928), „die Denk- und Anschauungsformen des menschlichen Geistes erst durch Funktionalisierung ursprünglich an einem Exemplar gewonnener Wesenseinsichten am Seienden selbst entspringen.“<sup>63</sup> Dies erklärt genau, wie der gesamte Prozess des menschlichen Lernens abläuft. Der Mensch lernt dadurch, dass der Geist die äußere Welt erlebt, beobachtet, erfährt, nachdenkt und dann im Geist ständig ankommende Denkformen bildet und erneuert. Eben die ursprüngliche Wesenseinsicht gewinnt sich selbst durch die implizierte Formalisierung in der Funktionalisierung. So ist einerseits der Geist die Quelle des festgesetzten geistigen Inhalts und der Formen (Exemplar), d. h. die Wesenseinsicht funktionalisiert sich als Gesetz der Anwendung des Erkennens zu dem Angeschauten, also Realsein im Bereich der Wirklichkeit; andererseits transformiert sich der Geist selbst bei seinem eigenen Akt der Anschauung, also beim Vollzug neue Exemplar herzustellen.

In diesem Sinne kommentiert Henckmann: „Haben sich einmal bestimmte Aktarten „funktionalisiert“, dann behalten sie die Form ihrer Tätigkeit für alle kommenden Erfahrung gleicher Wesensart bei.“<sup>64</sup> Es ist bei der Funktionalisierung nicht nun einfach „Formalisierung“ der Soseinbestimmtheit, sondern wird dabei ein aufgrund der Erfahrung etabliertes Wesenswissen besitzt. Das Verständnis der Funktionalisierung begründet also zugleich ein dynamisches Modus von Apriori und ermöglicht auch „eine Art wahren Wachstums des menschlichen Geistes.“<sup>65</sup> Durch die Funktionalisierung wird das Wort „Erfahren“ eigentlich sinnvoll, als man immer neue Erfahrung hat und beim Vollzug der Funktionalisierung der Wesenseinsicht die Erfahrung als Apriori aneignet.

Für Scheler „wächst“ die veränderliche Vernunft nicht eindeutig, sondern „wird“ und „entwird“ bzw. „annimmt“<sup>66</sup> und „abnimmt“ in beiden Richtungen. Reine Erfahrungen werden im Lauf des Lebens immer nun annehmen, aber es gibt unterschiedliche Sorten von

---

<sup>63</sup> Vgl. Scheler: *Späte Schriften*, S.204.

<sup>64</sup> Vgl. Henckmann: *Max Scheler*, S. 71.

<sup>65</sup> Vgl. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, S. 198.

<sup>66</sup> In der Terminologie von Scheler bedeutet annehmen „zunehmen“.

Wesenswissen, die gegeneinander stehen oder eine der anderen Sorten verdeckt werden können. In diesem Sinne kann ein wesentlicher Inhalt beim Erfassen zu einer Reduzierung bestimmter apriorischer Inhalte führen. Dabei geht es um wie z. B. die Berichtigung von sachlicher oder wertlicher Stellungnahme. Was vorher als überzeugt galt, wird dann aufgehoben, wodurch ein neuer Inhalt entsteht, während der alte Inhalt aufgelöst wird. Man kann sogar falsches „Apriori“ oder Täuschungen aneignet, als die Gegebenheit der Erfahrung auch bei der Anschauung auch funktionierbar ist.

### **3.2 Grundlagen der Funktionalisierung**

Ausgehend von der obigen positiven Bestimmung der Funktionalisierung analysieren wir einige wichtige damit zusammenhängende Grundlagen der Funktionalisierung. Die Wesenseinsicht betrifft sowohl den Bereich des Seins als auch den des Wesens, aber die Beziehung zwischen Sein und Wesen bzw. Erkennen ist noch nicht geklärt worden. Scheler unterscheidet bei der Anschauung zwei Grundtypen des Seins, das Sosein (essentia, Wesen, ens intentionale) und das Dasein (existentia, ens reale). Beide sind für Scheler in erster Linie unter dem Begriff des Seins zu subsumieren. So erklärt seine Grundposition, nämlich die „des Primats des Seins vor dem Erkennen“, dass es eine zugrundeliegende Ontologie als das Fundament für die Erkenntnistheorie und Axiologie legen sollte. So interpretiert Henckmann: „[E]rst durch diese Unterscheidung (zwischen Sosein und Dasein), die durch die phänomenologische Reduktion herbeigeführt wird, läßt sich der Forschungsbereich der Wesensontologie von der Welt der Empirie abgrenzen.“<sup>67</sup> Die Klärung der Beziehung zwischen Dasein und Sosein geht dann mit einem Verständnis dessen einher, was die Wesensontologie ist und wie sie eine Grundlage für Erkenntnistheorie und Axiologie liefert.

#### **3.2.1 „Primat des Seins vor dem Erkennen“ als Bedingung der Einsicht**

Das, was Scheler als „der Primat des Seins vor dem Erkennen“ bezeichnet, ist weniger eine theoretische Voraussetzung als vielmehr eine grundlegende Position in Schelers Philosophie, die sich durch die erste, mittlere und spätere Zeit zieht. Dies ist auch der Hauptgrund dafür, dass er sich von Anfang an gegen die platonischen Tendenz in der Philosophie Kants und sogar Husserls wenden musste. In „Über das Wesen der Philosophie und die sittliche Bedingung der philosophischen Erkenntnis“ (1917) stellt er fest: „Philosophie ist ihrem

---

<sup>67</sup> Vgl. Henckmann: *Max Scheler*, S. 66.



Wesen nach streng evidente, durch Induktion unvermehrbar und unvernichtbar, für alles zufällig Daseiende „a priori“ gültige Einsicht in alle uns an Beispielen zugänglichen Wesenheiten und Wesenszusammenhänge des Seienden, und zwar in der Ordnung und dem Stufenreich, in denen sie sich im Verhältnis zum absolut Seienden und seinem Wesen befinden.“<sup>68</sup> So zeigt sich bei Scheler eine Tendenz zum Realismus, d. h. die Tendenz, die aristotelische Fragestellung der Ontologie als philosophisch grundlegend zu betrachten. Diese Fragestellung versteht Scheler als der nach dem Prozess der Annäherung an das absolute Sein durch den Prozess der Erkenntnis des relativen Seins<sup>69</sup>. Dies spiegelt genau das Verhältnis zwischen Erkennen und Sein in Schelers Philosophie wider, d. h. es handelt sich nicht um zwei völlig voneinander getrennte Bereiche, sondern um eine Beziehung der Korrelationen, wobei das Sein die Materie (den Gegenstand) für das Erkennen im ursprünglichen Sinne liefert, während der Akt des Erkennens die Relativität des Seins entfernt und dann die Position und den Inhalt des Seins in der Reihenfolge des absoluten Seins aufweist.

Scheler gliedert es gemäß der „Intentionalität“ des Geistes in drei Bereiche: in die „Sachphänomenologie“, in die „Aktphänomenologie“ und in die „Phänomenologie der Korrelationen zwischen Akt und Gegenstand“, also vom Feld der Intentionalität.<sup>70</sup> Diese Korrelation spielt in der Phänomenologie Husserls eine zentrale Rolle, und auch bei Scheler zeigt sich eine Grundposition, die sich vom traditionellen Idealismus oder Realismus unterscheidet. Der Unterschied zu Husserl besteht jedoch darin, dass er zwar auch dem Korrelationsapriori anerkennt, das Sein aber als der Erkenntnis übergeordnet ansieht. Hierzu bemerkt Henckmann: „Der Begriff der Philosophie ist nun keineswegs mehr beschränkt auf die phänomenologische Philosophie, die es nur mit realitätsfreier, apriorischer Erkenntnis zu tun hat - inzwischen soll die Philosophie auch den Wissensstand der positiven Wissenschaften und die Metaphysik berücksichtigen, also Problembereiche, die erst durch die Gebundenheit der Erkenntnis und des Lebens an die Realitätsdimension entstehen. Führt Scheler nun immer noch die Philosophie auf den „ganzen Menschen“ zurück.“<sup>71</sup> Das heißt, die Phänomenologie kann aufgrund ihrer methodologischen Grenze nicht die ganze Philosophie umfassen, sondern ist nur im Bereich des Wesens ohne Realitätsmoment. Dementsprechend brauchen Metaphysik, positive Wissenschaft, Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft den Bereich der Realität als Grundlage und Ausgangspunkt ihrer Forschung, d. h. die

---

<sup>68</sup> Vgl. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, S. 98.

<sup>69</sup> Das relative Sein versteht Scheler als das Sein, das durch den aktuellen Vollzug des Erkennens zugänglich ist, nämlich was Scheler in 1912 die Daseinsrelativität von unseren Zuständen nannte, also das Sein mit Symbolen.

<sup>70</sup> Vgl. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, S.90.

<sup>71</sup> Vgl. Henckmann: *Max Scheler*, S.49; vgl. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, S. 65, 84.

Realitätsdimension des Seins. Deshalb wollte Scheler eine grundlegendere „philosophische Anthropologie“, die so genannte Philosophie auf den „ganzen Menschen“ vorschlagen, die eine umfassendere und universellere Grundlage für die Philosophie, einschließlich der Phänomenologie, der Metaphysik, der positiven Wissenschaften, der Geschichte und der Sozialwissenschaften bieten sollte. Es lohnt sich auch, zu betonen, dass es sich bei den Seinsformen nicht nur um äußere transzendente reale Sein handelt, sondern dass es eine Reihe verschiedener Seinstypen gibt, die zusammen die ursprüngliche kognitive Materie liefern, das den Akt des Erkennens ermöglicht.

### **3.2.2 Die Beziehung zwischen dem So-Sein und dem Da-Sein**

Nachdem wir das Grundprinzip des Primats des Seins vor dem Erkennen geklärt haben, werden wir die Grundtypen des Seins analysieren, die sich auf die Wesenseinsicht beziehen – das So-Sein und das Da-Sein. Scheler hat diese beiden Begriffe in seinen späteren Jahren häufig paarweise verwendet, aber spätestens 1912 hat er bereits den grundlegenden Inhalt dieser Begriffe festgelegt. Man kann sagen, dass sich das Verhältnis von Dasein und Sosein durch Schelers Philosophie zieht und seine zentrale Frage nach dem Verhältnis von *existentia* und *essentia* betrifft.

Um die Bedeutung dieses Begriffspaares hervorzuheben oder um zu zeigen, dass beide Begriffe in verschiedenen philosophischen Traditionen ihren Platz haben, verwendet Scheler diese Begriffe gleichzeitig. Sein Begriff von Dasein unterscheidet sich deutlich von dem Heideggers und setzt in gewisser Weise das Verständnis von *existentia* in der philosophiegeschichtlichen Tradition fort. Erstens impliziert es, dass dieses Sein dem Bereich des Realen angehört, einen realen zeitlichen und räumlichen Ort und dessen Relativität hat und kontingente Existenz ist. Nach Scheler in seinen späteren Jahren im Idealismus-Realismus ist Dasein „das vielmehr wesensnotwendig, wissens- und bewußsteinstranszendente, wissens- und bewußtseinsfremd und unabhängig bleibt - wesensnotwendig transzendent, im Grenzfall auch für einen »göttlichen allwissenden Geist«.“<sup>72</sup> In diesem Sinne ist das Dasein der Gegenstand selbst, der jenseits des Bewusstseins wahrgenommen werden kann, das reale kontingente Sein, das Da identifiziert, ist eben eine inhaltslose Dispositionierung an einem bestimmten raum-zeitlichen Ort, so dass jedes Erkenntnissubjekt an einem bestimmten relativen Ort ein Widerstand oder eine Begegnung mit ihm hat und das Auftreten einer Wesenseinsicht ermöglicht.

---

<sup>72</sup> Vgl. Scheler: *Späte Schriften*, S. 186.

Auf der anderen Seite steht der Begriff, der das Wesen beschreibt - Sosein, *essentia*, Wesen, *ens intentionale*. Sosein ist der Träger des Wesensinhalts, nicht irgendein äußeres kontingentes Attribut, sondern eine wesensmäßige Washeit des Seins. „Alles ( »zufällige« und »Wesens« ) So-sein kann dem Wissen und Bewußtsein prinzipiell selber und genau so, wie es jenseits des Bewußtseins ist, also nicht nur vertreten durch ein repräsentierendes »Bild«, Wahrnehmung, Vorstellung, repräsentativem Gedanken, immanent sein und wahrhaft selbst einwohnen, - freilich je in ganz verschiedenen Graden der Adäquation, freilich auf ganz verschiedenen Stufen der Relativität seines Daseins zu Dasein und Beschaffenheit (Organisation) des »wissenden« Subjektes.“<sup>73</sup> Das heißt, obwohl sich das Sosein immer in irgendeiner Relativitätsschicht präsentiert, ist es als essentielles Sein aber nicht durch Stellvertreter, Bild oder Repräsentation überhaupt gegeben, sondern je als es selbst gegeben. Es ist im Denken oder Geist immanent und kann nur als Gegenstand und Produkt der Wesenseinsicht, nicht des Sinnesbewusstseins beschrieben werden. Daher nennt Scheler dieses Sein auch „in mente“ Sein.

Es ist bemerkenswert, dass das Sosein und das Dasein nicht zwei voneinander getrennte Seinstypen sind, sondern zwei Seinscharaktere desselben Seins, die sich gleich in der Wesenseinsicht offenbaren, d. h. es gibt kein total singuläres Sosein ohne irgendeines Dasein, oder Dasein ohne Dasein, sondern nur zwei Seiten des Seins, die in der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz ausgerichtet sind. Wie Henckmann es ausdrückt: „Die geistige Anschauung erfaßt als ‚Wesen‘ die geordnete Gesamtheit derjenigen So-seins-Eigenschaften der Gegenstände, die sich im Unterschied zu den Veränderungen, die in Raum, Zeit und sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften an den Dingen auftreten, als invariant zu erkennen geben. Das zufällige Jetzt-Hier-Sosein der Dinge erweist sich als ein bestimmter ‚Sinngehalt‘, der durch die realen Gegenstände, die unter ihn fallen, eine unabsehbare Vielfalt von Variationen erhalten kann.“<sup>74</sup> Das Entfernen des Daseinselements, z. B. der Veränderungen, die in Raum, Zeit und sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften an den Dingen auftreten, bedingt im Akt der Wesenseinsicht das Gegebene, also die Erscheinung des Sosein-Inhalts im Geist. Dasein und Sosein sind zwei Variablen desselben Prozesses. Avé-Lallemant hat zutreffend angemerkt, dass „man von der ursprünglichen Gegebenheit zweier Seins-hemisphären sprechen, einer essentialen und einer existentialen in abgewandelter Verwendung der scholastischen Termini. Entsprechend bedarf es auch zur originären Erfahrung der ‚Tatsachen‘ beider Bereiche zweier einander ergänzender, komplementärer

---

<sup>73</sup> Vgl. Scheler: *Späte Schriften*, S.185.

<sup>74</sup> Vgl. Henckmann: *Max Scheler*, S.67.

Einstellungen.“<sup>75</sup> Es ist diese doppelte Seins-hemisphären-Struktur des Soseins und Daseins, die es ermöglicht, das Sein und Wesen durch einen Akt der Wesenseinsicht miteinander zu verknüpfen. Die Auffassung in Schelers Philosophie, dass das Sein und Wesen sich gegenseitig ergänzend, komplementär sind, macht es daher möglich, sowohl die Transzendenz des Daseins als auch die Immanenz des Soseins zu versichern und eine philosophische Methodologie zu bilden, die durch die Aufhebung des Daseinselements in der Reihenfolge vom Realesein zum absoluten Sein geht.

### 3.2.3 Die Lehre der Wesensontologie

Im Zusammenhang mit einigen Entwürfen einer philosophische Anthropologie im Nachlass Schelers, sowie seiner seit den 1920er Jahren zunehmenden Bemühung um die eigene philosophische Kohärenz und die Systematisierung seiner Philosophie, unternimmt Scheler den Versuch einer systematischen Entfaltung der These vom Primat des Seins vor dem Erkennen, der zur Entwicklung der Lehre von der Wesensontologie führt. In seinen späteren Jahren nimmt er noch eine grundsätzliche Einordnung und Positionierung der Wesensontologie in Bezug auf andere Lehren vor. Anhand der Diskussion der Wesensontologie bei Henckmann<sup>76</sup> werde ich versuchen, die Gründe herauszuarbeiten, warum Scheler, nachdem er die Begriffe von Sosein und Dasein aufgestellt hat, den Begriff der Wesensntologie vorschlägt, um die Priorität der Wesensontologie vor der Erkenntnistheorie und Logik zu zeigen.

Nach Henckmann suchte Scheler „[d]en sachlichen Ursprung eines Problems [...] stets in der Ebene auf, die er »Wesensontologie« oder »Eidetik« nannte. Sie gab ihm die Grenzen und die Richtung vor, in der sich ein Problem unter den Bedingungen realer Erfahrungen entfaltete.“<sup>77</sup> Daraus folgt, daß Scheler nicht bei dieser doppelten Seins-hemisphären-Struktur vom Sosein und Dasein stehenbleibt, sondern versucht, eine allgemeine ontologische Vereinheitlichung für die Struktur der Wesenseinsicht zu geben, die das Auftreten der Erfahrung ermöglicht und zeigen kann, warum Sosein und Dasein überhaupt Seinsarten sind und nicht anders. Die Entstehung dieser Fragestellung liegt in Schelers philosophischer Entwicklung, in der er die wachsende Spannung zwischen der

---

<sup>75</sup> Avé-Lallemant, Eberhard: Schelers Phänomenbegriff und die Idee der phänomenologischen Erfahrung, Phänomenologische Forschungen, 1980, Vol. 9, Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs (1980), S. 112.; vgl. Scheler: *Späte Schriften*, S. 251 f.

<sup>76</sup> Er erwähnt den Begriff nicht weniger als 34 Mal im Hauptteil vom Buch *Max Scheler*. QUELLE

<sup>77</sup> Vgl. Henkemann: *Max Scheler*, S. 114.

Phänomenologie im Bereich des reinen Wesens und der wirklichkeitsoffenen Metaphysik spürt und deshalb seine bisherigen Studien zum Wesensbereich verallgemeinern, d. h. einer „Eidologie“ (Lehre von den Ideen, Wesenseidetik bzw. Wesensontologie) zuordnen wollte.

Es ist im Text *„Zur Wesenslehre und Typologie“* (1926-1928) im Nachlass, dass Scheler das Konzept der Wesensontologie wirklich ausführlich formuliert: *„Beide Theorien aber, die der Metaphysik und die der Erkenntnistheorie haben über sich eine Grunddisziplin, die weder Metaphysik noch Erkenntnislehre ist, - die reine Logik und Wesensontologie, die weder Bewußtseins noch Daseinswissenschaft ist, sondern den Versuch macht, die vom zufälligen Dasein und Bewußtsein unabhängige Ideenordnung der Weltinhalte zu erfassen.“*<sup>78</sup> Dieser Satz zeigt die Priorität der Wesensontologie in Schelers Entwurf in Zusammenhang mit einer Bestimmung dieser Ontologie: Ideenordnung der Weltinhalte. Die Wesensbestimmung des Daseins besagt eben, dass Dasein nicht sinnhaft, sondern nur durch Widerstand erfahren wird, aber das ist eine Soseinsbestimmung des Daseins. Einerseits ist das Sosein als wesentlicher Träger des Weltinhalts der Kontingenz entfernt, bleibt aber zugleich eine Seinsweise als das Bedeutsame im Sinne Heideggers. Andererseits ist das Sosein nicht nur die Form oder der begriffliche Inhalt des reinen Denkens, sondern sein Dasein muss auch im Akt der Intuition gegeben werden. Durch den Akt der Wesenseinsicht und die Ausschaltung des Daseinselementes tritt der Inhalt des Soseins gerade in die Ideenordnung ein. Die Wesensontologie ist sozusagen ein ganz durch die Wesenseinsicht erschlossenes Feld, und es ist die Funktionalisierung selbst, die den Inhalt in der Wesensontologie formalisiert und fixiert und dann ihn für die Metaphysik oder Erkenntnislehre verfügbar macht.

Darüber hinaus sieht Scheler die Wesensontologie als ein Fenster zum absoluten Sein, wie Henckmann bemerkt: „Sie verlangten nicht allein, daß man tatsächlich auch durch das Fenster hindurchsehe auf das Absolute, sondern es mußte auch die gesamte Wegstrecke der Problementfaltung - von der Wesensontologie an über die Bereiche der Realverhältnisse hinweg bis zum ‚Fenster ins Absolute‘ - mit dem „absoluten Weltgrund“ vermittelt werden, so daß sich am Ende die philosophische Problementfaltung als ein notwendiger Bestandteil des Werdeprozesses des Weltgrundes selbst darzustellen hätte.“<sup>79</sup> Es ist bemerkenswert, dass bei Scheler der Weltgrund alles umschließt, was wiederum zeigt, dass die Wesensontologie ist kein bloßer Bereich wesentlicher Inhalte, sondern einer, der immer in der Lage der Welt begründet ist. Indem man die Eigenschaften von Sosein und Dasein miteinander verbindet, offenbart sich ein vollständiges Feld der Wesensontologie. Es ist ein Feld, das sich

---

<sup>78</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß II: Erkenntnislehre und Metaphysik*, S.19.

<sup>79</sup> Vgl. Henckemann: *Max Scheler*, S.14.

kontinuierlich durch die Funktionalisierung konstituiert, die sich selbst dynamisch in den Werdeprozessen des Weltgrundes einfügt, indem sie die Reinigung (Formalisierung) des Daseins und ihr Wachstum durch allmähliche Akkumulation realisiert und sich so auf das absolute Sein zubewegt.

### **3.3 Liebe und Bildung des Geistes**

Wie bereits in 3.1 über die Funktionalisierung der Wesenseinsicht erwähnt, erlangt der Geist einerseits sich selbst als Anwendung vom Erkenntnisgesetz funktionalisiert, d. h. der Geist ist der Ansatzpunkt vom Akt der Anschauung, andererseits ist der Geist nach der kantischen Terminologie die Sammlung von Vernunft, Verstand und Empfindung, in der sich alle Formen und Kategorien des Denkens darstellen, und Scheler geht noch weiter, indem er den Geist selbst Inhalt ist dynamisch veränderlich, also dazu fähig ist, Formen des Apriori beim Vollzug der Funktionalisierung selbst freizulegen, anzuwenden, zu speichern, zu akkumulieren und zu erneuern. Für Scheler ist das Wesen des Geistes jedoch nicht eine Darstellung des Gedankens oder ein Reservoir von Inhalten des Aprioris, sondern in erster Linie ein „Aktgefüge“. Dieses Aktgefüge, mit der Liebe als seinem grundlegendsten und ursprünglichsten Akt, leitet alle Wahrnehmungen, Fühlungen, Erkenntnisse und Anschauungen und befähigt den Geist, sich in einer bestimmten Richtung zu konstituieren. In diesem Sinne weist Scheler darauf hin, dass jeder objektivierte Begriff oder jede Idee ihren subjektiven Konstitutionsprozess hat. Schließlich spricht Scheler in Bezug auf den Geist auch von seinem einzigartigen Konzept des Teilhabens<sup>80</sup>, wobei er das Interesse an dem Wesen des Seins und das Wachstum des Apriori als eine Art Erweiterung des Geistes betrachtet, nur dass diese Erweiterung eine ontologische Beziehung und nicht ein Wachstum auf der Ebene der bloßen Ideen ist.

#### **3.3.1 Der Wesenszusammenhang von Geist, Liebe und Wesen**

Die Klärung der Dreifachstruktur Empfindung-Verstand-Vernunft bei Kant ist für den Geist als Sender und Empfänger der Wesenserkenntnis von essenzieller Bedeutung. Diesbezüglich stellt sich in der Philosophie Schelers die Frage, in welcher Weise der Geist sowohl als

---

<sup>80</sup> Der Begriff wird von Scheler verwendet, um die dynamische Beziehung zwischen Geist und Sein auszudrücken. In diesem Kontext kann das Konzept der *Metexis* herangezogen werden, welches erstmals in der Philosophie Platons Verwendung fand. Scheler charakterisiert den Begriff des Teilhabens jedoch vornehmlich als ein Seinsverhältnis, vgl. auch Kapitel 3.3.3.

Grundlage von Erkenntnistheorie, Axiologie und Wesensontologie fungiert als auch das Verhältnis von Vernunft, Liebe und Wesen im Geist zu verorten ist. So interpretiert Henckmann für das Auftauchen des ganzen Problembereichs: „Das gänzlich unnatürliche, dennoch aber gerade die spezifische Natur des Menschen kennzeichnende Vermögen der Einsicht in die andere Seite der Dinge nennt Scheler ‚Geist‘ oder ‚Vernunft‘ die ‚andere Seite‘ der Dinge ihr ‚Wesen‘, und das reine Interesse, unabhängig von aller Begierde nur aufzunehmen, was die Dinge in ihrem schlichten So- und Nicht-anders-Sein sind, nennt Scheler ‚Liebe‘. Geist, Liebe und Wesen bilden einen Wesenszusammenhang.“<sup>81</sup> Das heißt, die Quelle der phänomenologischen Reduktion als Bruch mit der natürlichen Weltanschauung liegt in einer Fähigkeit des menschlichen Geistes, die reale Situationen zu transzendieren, und die Verwirklichung dieser Fähigkeit entspringt einem essentiellen Interesse, sich von den Bedingungen der Welt zu lösen und dem Bereich des reinen Tatsachen zuzuwenden, welches Interesse der Akt der Liebe ist. Der so genannte Wesenszusammenhang zeigt, dass alle drei, nämlich Geist, Liebe und Wesen, bei der Verwirklichung eines Wesenserkenntnisses notwendig sind und zusammen einen Zusammenhang bilden: Die Liebe fungiert in der Perspektive vom Menschen als Motiv für das Erkennen, der Geist ist das Organ, in dem die Fähigkeit zu erkennen getragen wird, und das Wesen ist der Geliebte, das Ziel und Objekt der Liebe. Daraus folgt, dass es gerade das Aktgefüge mit der Liebe vereinbart, wird die Funktionsweise des gesamten Geistes erklärt.

Diese Ursprünglichkeit wird von Scheler als „Aufsuchen“ der Urphänomene bezeichnet. „Urphänomen“ meint er, bevor die kognitive Tätigkeit stattfindet, ist in der Widerstand mit dem Sein die ursprüngliche Gegebenheit von „etwas“ schon sich gegeben. Das „Urphänomen“ ist eine reine Erscheinung der ursprünglichen Gegebenheit, also ungegenständlich und vorgegenständlich ist. Das enthält nur die grundlegendsten Weisen von Gegebenheit, noch keine Identifikation des Inhalts, sondern nur etwas, das den Platz der Erscheinung einnimmt. Dieses Ur-Phänomen wird durch Akt der Wesenseinsicht anschließend beim wesentlichen ursprünglichen Inhalt gedeckt. So interpretiert Scheler: „‚Urphänomene‘ sind letzte geistig-anschauliche Wesenheiten wie z.B. ‚Räumlichkeit‘, ‚Zeitlichkeit‘, ‚Bewegung‘, die auch anschauliche Erscheinungszusammenhänge darstellen können.“<sup>82</sup> Das heißt, dass es in der allerersten Erfahrung schon ein nicht wertneutraler Blick gibt, der den Erfahrenden dazu bringt, in bestimmter Richtung erkennen zu wollen. So ist eine Auswahl in der ständigen urphänomenalen Erscheinungen der Welt, was er spezifisch

---

<sup>81</sup> Vgl. Henckmann: *Max Scheler*, S. 68.

<sup>82</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß II: Erkenntnislehre und Metaphysik*, S.36ff.; 88 f.

erkenntnissuchen wollen zu bestimmen. Dieser Prozess ist meist sogar unthematisch, denn dieses suchende Interesse geht jedem Akt der Reflexion voraus und führt zunächst zu der Orientierung des gesamten Erkenntnishorizonts.

Dies respektiert einerseits an Schellers Erörterung von Wertnehmen und Wahrnehmen, warum die Wahrnehmung ein untergeordneter Teil der geistigen Tätigkeit ist und nicht die ursprüngliche, begründende objektivierende Tätigkeit. Andererseits wird ein ursprünglicher Unterschied im Akt der Wesenseinsicht zwischen den Menschen aufgezeigt, nämlich der Unterschied im Interesse an der Liebe selbst. Man kann argumentieren, dass es nicht einmal möglich ist, dass alle Menschen gleiche Aktgefüge mit Liebesinteresses zu haben. Wie Scheler es ausdrückt: „Der Mensch ist, ehe er ein *ens cogitans* ist oder ein *ens volens*, ein *ens amans*.“<sup>83</sup> Dieser Gedankengang wird später zu seiner Lehre von der Personalität entwickelt.

Für das Aktgefüge der Liebe, Scheler in Erkenntnis und Arbeit, Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt (1926) führt er diese Bestimmung des Erkenntnisinteresses am „Das Vitalseelenzentrum, es ist spontan und triebhaft tätig, wodurch die Richtung, die Art, das Quantum der Zuwendung des Lebewesens auf die Umwelt von vornherein vorgegeben sind.“<sup>84</sup> Um dieses Zentrum im Vollzug des Akts zu charakterisieren, schlägt Scheler weiter vor, die These vom Apriori der „praktischen Intelligenz“: „Es handelt sich also um ein Apriori der praktischen Intelligenz und der sie bedingenden Triebstruktur, die als solche zugleich die Bildungsweise unserer natürlichen Wahrnehmungswelt bedingt.“<sup>85</sup> Unter Intelligenz versteht er die „plötzlich aufspringende Einsicht in einen zusammenhängenden Sach- und Wertverhalt innerhalb der Umwelt“<sup>86</sup> Damit hört das Interesse an der Reduktion nicht nur darauf, theoretisch zu enthalten, sondern wird zu einem leitenden alltäglichen Verhalten im Leben. Die praktische Intelligenz ist also die Erscheinungsweise des Geistes und handelt also sich um ein Vermögen, das in jeder Situation, ob aktiv oder passiv, der im Umgang mit der Realsein (Umwelt, Situation) die Einsicht leiten und triebhaft bestimmte Aufgaben für seine Existenz sinnvoll lösen kann.

### **3.3.2 Die subjektive Beschaffenheit des Wissens**

---

<sup>83</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 356; vgl. Henkemann: *Max Scheler*, S. 109.

<sup>84</sup> Vgl. Henkemann: *Max Scheler*, S. 94.

<sup>85</sup> Vgl. Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, S.258.

<sup>86</sup> Vgl. Scheler: *Späte Schriften*, S. 28.



Auf der Grundlage von Schelers Formulierung des Geistes als aktmäßiges Sein wird nicht nur die Mannigfaltigkeit des Charakters und der Geist des Menschen selbst in kohärenter Weise interpretiert, sondern auch der apriorische Inhalt in objektive Sinne<sup>87</sup> hat seinen eigenen Prozess der Bildung durch subjektive Beschaffenheit. Selbst unter ein und demselben objektiven Begriff gibt es schon Differenz und Nuancen zwischen verschiedenen Verständnis der Kulturen und Gruppen, aber innerhalb einer Gruppen werden verschiedenen Personen auch keine absolut identische Interpretation dafür, weil die subjektiven Beschaffenheit des objektiven Wissens eigentlich unendliche Nuance verursacht und die sogenannte Identität immer nun in formaler Weise gültig sein kann.

Zunächst müssen wir das Begriffspaar vorstellen, das Scheler in *Der Formalismus* verwendet ein Begriffspaar: „objektive Notwendigkeit“ und „subjektive Notwendigkeit“. Dieser Begriff lässt sich mit der Diskussion um die Wahrheit in 2.2.1 verbinden, wo Scheler auf einen grundlegenden Irrtum im gewohnten Verständnis des Wahrheitsbegriffs hinweist: „sei es das Wesen der »Wahrheit«, sei es das Wesen des »Gegenstandes« auf eine »Notwendigkeit« des Urteilens oder der Sätze, resp. auf die »Notwendigkeit einer Vorstellungsverknüpfung« zurückführen zu wollen. Sagt man: Wir meinen ja nicht die »subjektive Denknötigkeit«, sondern die »objektive Notwendigkeit« [...] »Objektiv« ist eben die Notwendigkeit eines Satzes allein dann, wenn dieser Satz auf gegenständlicher Einsicht in einen apriorischen Tatbestand beruht; vermöge deren dann der Satz für alle »Fälle« »notwendig« gilt, die diesen Tatbestand an sich haben.“<sup>88</sup> Das heißt, die Notwendigkeit, ob objektiv oder subjektiv, bleibt eine Voraussetzung des Begriffs der Objektivität, und die wahrhafte objektive Notwendigkeit kann nur auf der apriorische Ebene der Wesenseinsicht gewonnen werden.

Hier können „objektive Notwendigkeit“ und „subjektive Notwendigkeit“ im umgangssprachlichen Sinne eines grundsätzlichen Unterschieds in der Art und Weise der Beurteilung einer Wahrheit verstanden werden. Aber, wie Scheler betont, „auch die »objektivste Notwendigkeit« birgt das »subjektive« Element in sich, daß sie sich erst konstituiert durch den Versuch, einen auf einem Wesenszusammenhang fundierten Satz zu verneinen. Erst in diesem Versuche springt sie heraus.“<sup>89</sup> Es zeigt sich, dass in jedem Objektivierungsanspruch ein Subjektivierungsprozess enthalten ist, der die Frage nach der

---

<sup>87</sup> Wissen oder Erkenntnis im populären Sinne, im Unterschied zum ursprünglichen Begriff des Wissens, wie ihn Scheler in seinem konzeptualistischen Positivismus vorschlägt.

<sup>88</sup> Vgl. Scheler: *Späte Schriften*, S. 71.

<sup>89</sup> Vgl. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, S.72.

subjektiven Beschaffenheit der Objektivität selbst ist. Insofern die formalen Gesetze des Denkens auf den Wesensmerkmalen des „Umgebung“ eines bestimmten Subjekts beruhen, ist die Zusammensetzung der formal-kategorialen Organisation eines bestimmten Subjekts immer eine historisch bedingte Konstruktion, die je nach dem einzigartigen soziokulturellen Kontext einer bestimmten epistemischen Gemeinschaft variiert. Andererseits sind die durch diesen konstruktiven Prozess hergestellten formalen Prinzipien dennoch a priori, insofern sie immer durch den Bereich der apriorischen phänomenologischen Tatsachen geformt werden, die durch den einzigartigen Zugang des Subjekts zur Welt gegeben sind.

Dieses Problem lässt sich gerade durch die Funktionalisierung der Wesenseinsicht erklären: Durch kontingente Erfahrung, inmitten bestimmter Relativitätszustände (Zeit, Raums, Situation, Sprache, kulturelles Symbol usw.), tritt das Wissen in die Vernunft in einer apriorischen Form ein. Dieses Wissen schneidet aus dem kosmos noetos (κοσμος νοητος) heraus, was der geistigen und psychophysischen Beschaffenheit (Vitalzentrum) der jeweiligen Subjekte entspricht. Es verwandelt sich dann in etwas, aus der Unfähigkeit des vollständigen Verstehens in einen Zustand des relativen Verstehens, so ist genau das Ergebnis einer kontinuierlichen Funktionalisierung. Es handelt sich um einen Prozess, durch den die Objektivität selbst zur Vollkommenheit führt, ja, durch den die Notwendigkeit der Subjektivierung selbst durch Wesenseinsicht in den Bereich der Tatsachen rückt. Daraus folgt, dass jede objektive Erkenntnis selbst in einem kontinuierlichen Prozess der „subjektiven“ Funktionalisierung konstituiert ist.

Scheler stellt auch den Begriff der logischen Identität in Frage: „Auch den kantischen Satz von der logischen Identität des vernünftigen Geistes bei allen Menschengruppen bestreiten wir daher, soweit er über die rein formalen Geistesfunktionen resp. ihre Gesetze hinausgeht, deren Identität überdies selbst erst aus der Identität derselben formalen Gegenstandswesen begreiflich ist, welche die ursprünglichsten und einfachsten Wesenseinsichten betreffen.“<sup>90</sup> Das heißt, auch der Begriff der strengen Identität wird zunächst noch durch die Wesenseinsichten erlangt. In dieser Hinsicht platziert Schelers Konzept der Funktionalisierung die Sachverhalte von den Begriffen der Wahrheit, der Objektivität und der Identität vor dem Hintergrund eines Bildungsprozesses des Subjektiven. Dies schadet jedoch nicht der Strenge des apriorischen Bereichs an sich, sondern zeigt vielmehr auf solche Weise, dass die Wahrheit selbst ein Geworden-Sein ist und dass ihr Bildungsprozess auf ihrem Zugang zum Bereich der Wesenseinsicht beruht.

---

<sup>90</sup> Vgl. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, S. 198-199.

### 3.3.3 Teilhaben als Erweiterung des Geistes

In seinen späteren Jahren bemühte sich Scheler, seine verschiedenen Forschungsgebiete ontologisch zu begründen bzw. den Primat des Seinsverhältnisses gegenüber der Denktätigkeit aufzuzeigen, wie in dem Versuch, in 3.2.3 verschiedene Seinsarten einer Ontologie des Seins zuzuordnen. Er versucht aber auch zu zeigen, dass es einen ontologische Begriff des Wissens gibt, nämlich zu zeigen, dass „Wissen eigentlich ein Seinsverhältnis ist“. Nach diesem Verständnis ist der Prozess des Wissens ein Prozess der ontologischen Teilhabe, und das bedeutet, dass durch die Teilhabe nicht nur die apriorische Formen wachsen, sondern der Geist selbst sich erweitert.

Zu Beginn von Idealismus-Realismus legt Scheler eine systematische Darstellung vor:

„Das Wissen ist ein letztes eigenartiges und nicht weiter ableitbares Seins-Verhältnis zweier Seienden. Ich sage nämlich: irgendein seiendes A »weiß« von irgendeinem seienden B dann, wenn A teilhat an dem Wesen oder Sosein von B, ohne daß durch diese Teilhabe das Sosein oder Wesen von B irgendeine Änderung erleidet. Solche Teilhabe ist sowohl dem gegenstandsfähigen Sein als dem akthaften Sein gegenüber möglich ... Die »Teilhabe« ist also ein weiterer Begriff als der des gegenständlichen Wissens, d. h. des Wissens um gegenstandsfähiges Sein.“<sup>91</sup>

Es ist klar, dass das Wissen hier sowohl das Verb „wissen“ als auch eine Beschreibung des Seinsverhältnisses zwischen zwei Seienden ist. Folglich kann man eine Unterscheidung zwischen dem Wissenden und dem Gewußten machen. Scheler verwendet hier die Ausdrücke A und B, um zwischen aktiven und passiven Beziehungen zu unterscheiden, was die Willkürlichkeit ihrer Gegenstände und die Universalität ihrer Situationen zum Ausdruck bringt. Nach ihm ist das Wissen fast eine monodirektionale Beziehung, d. h. A erwirbt durch den Akt des Wissens die Gegenstandsfähigkeit, die ihrerseits den „Teil des Soseins“ bei B erwirbt. Die Teilhabe zwar scheinbar monodirektional ist, aber eine Teilhabe verlangt auch bestimmtes Vermögen von A, dass A um B zu wissen kann und mit B eine entsprechende Teilhabesweise vollzieht. Aufschlussreich ist hierzu ein Hinweis von Henckmann: „Das Wissen ist ein letztes eigenartiges und nicht weiter ableitbares Seins-Verhältnis zweier Seienden. Ich sage nämlich: irgend ein seiendes A ‚weiß‘ von irgendeinem seienden B dann, wenn A teilhat an dem Wesen oder Sosein von B, ohne daß durch diese Teilhabe das Sosein oder Wesen von B irgendeine Änderung erleidet. Solche Teilhabe ist sowohl dem gegenstandsfähigen Sein als dem akthaften Sein gegenüber möglich [...] Die ‚Teilhabe‘ ist

---

<sup>91</sup> Vgl. Scheler: *Späte Schriften*, S.188.

also ein weiterer Begriff als der des gegenständlichen Wissens, d. h. des Wissens um gegenstandsfähiges Sein.“<sup>92</sup> Daraus folgt einerseits, was A zu teilen versucht, ist das Sosein von B, d. h. es gibt auch einen Prozess der Wesenseinsicht von A zu B, wodurch die Daseinszustände von B entfernt wird. Aber andererseits bleibt die Art und Weise und die Fähigkeit von A bei der Teilhabe, immer abhängig bis beschränkt von dem Daseinsmoment von B.

Diese Teilhabe-Relation des Seins wurde in Schelers späteren Jahren zu einem grundlegenden Modell des Verhältnisses von Sein und Wesen, das einen wichtigen Platz in seinem metaphysischen Denken einnimmt: In der Vorlesung von 1923/24 definiert Scheler die Metaphysik als Versuch der „Teilhabe des Menschen am absolut Wirklichen durch spontane Vernunftserkenntnis“<sup>93</sup>. Als spontane Vernunftserkenntnis stellt sie ein ursprüngliches Wissen dar, das unabhängig von aller Religion besteht. Teilhabe am „absolut Wirklichen“ bedeutet primär Erkenntnis des Weltgrundes als einer unbedingten Realität, dann aber auch die Erkenntnis, daß jeder Teil der Wirklichkeit und alle Wirklichkeitssphären im absolut Realen verwurzelt sind.<sup>94</sup> An dieser Stelle wird Teilhabe als eine allgemeinere und universellere Darstellung der Aneignung von wesentlichem Wissen bezeichnet. Nach der persönlichen Vermutung des Autors sind Teilhabe und die Funktionalisierung der Wesenseinsicht eher verschiedene Erscheinungsformen desselben Aktes auf der Mikro- und Makroebene, oder besser gesagt, die Funktionalisierung ist der konkrete Mechanismus der spezifischen und technischen Formalisierung der Daseinselemente von der Teilhabe, während Teilhabe als ein allgemeiner Ausdruck der Beziehung zwischen Sein betrachtet wird, die die Funktionalisierung im vollzug einer Wesenseinsicht zwischen den beiden Sein herstellt. Auch hier kann man auf Henckmanns Zusammenfassung des Verhältnisses von Metaphysik und Teilhaben verwiesen:

Diese den Objektbereichen, d. h. der Welt zugewandte Bestimmung des Metaphysikbegriffs hat auch eine dem erkennenden Subjekt zugewandte Dimension: Die Metaphysik hat zu erkennen, wie „der Mensch am absolut Wirklichen der Dinge teilgewinne, und wie an seinen verschiedenen Seiten, sei es durch Denken, Sinneswahrnehmung, Intuitio, durch Gefühl, Trieb, Wille, ob mittelbar oder unmittelbar (mystisch irrationaler Metaphysik, z.B. Schopenhauer), ferner durch welche Praxis und Technik des Lebens und seines geistigen Verhaltens“ die Teilhabe erfolgt<sup>95</sup>- nur das Ganze des Menschen kann am Ganzen der

---

<sup>92</sup> Vgl. Henckemann: *Max Scheler*, S.84.

<sup>93</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß II: Erkenntnislehre und Metaphysik*, S. 11.

<sup>94</sup> Vgl. Henckemann: *Max Scheler*, S. 218.

<sup>95</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß II: Erkenntnislehre und Metaphysik*, S. 12.

Wirklichkeit teilhaben, dem Makrokosmos muß der Mikrokosmos der Erkenntnisakte genau entsprechen.<sup>96</sup> Die von der Metaphysik geforderte Dimension des erkennenden Subjekts betrifft die Frage, wie es an der realen Welt teilhaben kann. Und die spezifischen Formen und Aspekte der Teilhabe des Subjekts an der Welt betreffen die gesamte Lehre vom wesentlichen Erkennen, die Axiologie, die Erkenntnistheorie, die Idee und das Bewusstsein. Die Funktionalisierung der Wesenseinsicht liefert dabei, entsprechend Schelers Betonung den Status der Wesensontologie, die Grundlage für andere Akte (d. h. daseinsrelativen Akt des Erkennens, wie z.B. die Wahrnehmung oder Empfindung), um ihren Vollzug vorläufig zu leiten. So ist genau das, was Henckmann als „Teilhabe auf mittelbare oder unmittelbare Weise“ meint. Aber der letzte und grundlegendste Erkenntnisakt des Teilhabens ist nichts anders als die Wesenseinsicht. Auch auf der Grundlage von Schelers Verständnis der phänomenologischen Anschauung (dem Akt der reinen Anschauung oder Einsicht), die sich entweder praktisch und kontinuierlich in der Alltagswelt (vgl. 3.2.2) oder als operative Technik (2.4.2) vollzieht, entspricht die Funktionalisierung der Wesenseinsicht völlig der spezifischen Entfaltung des Begriffs der Teilhabe auf der Mikro-Ebene. Bereits die Teilhabe ist eigentlich ein Verhältnis von Mikro- und Makrokosmos. Dieses Verhältnis wird einerseits auf der Mikro-Ebene von der Funktionalisierung „aktualisiert,“ und andererseits auf der Makro-Ebene von der Wesensontologie thematisch gemacht. Man kann also argumentieren, dass die Funktionalisierung nicht nur die Grundlage und Materie für die Lehre von Teilhabe liefert, sondern dass beide selbst in einem Verhältnis der Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos stehen.

### **3.4 Die Stellung der Funktionalisierung in der ersten Philosophie**

Obwohl Scheler in seinen späteren Jahren eine Reihe von unausgearbeiteten Konzepten als Ergebnis seines Manuskripts hervorbringt, ist der Begriff „erste Philosophie“ ein wichtiger, aber vernachlässigter Aspekt. Es ist Henckmanns Aufmerksamkeit und Einleitung zu verdanken, dass er ausdrücklich das vierte Kapitel von Schelers Buch *Grundzüge der Ersten Philosophie* genannt hat, was zeigt, welche Bedeutung er ihm beimisst. Indem er seine Ergebnisse aufnimmt, versucht der Autor, sie im Zusammenhang mit dem Begriff der Funktionalisierung weiter zu untersuchen. Es sei darauf hingewiesen, dass jeder Philosoph seine eigene Antwort auf die Frage gibt, was erste Philosophie ist, und Scheler hat sich nach den 1920er Jahren häufig zu diesem Begriff geäußert. Manchmal verwendet er den von

---

<sup>96</sup> Vgl. Henckemann: *Max Scheler*, S.218.

Aristoteles stammenden Begriff *prima philosophia*, manchmal den deutschen Begriff erste Philosophie. Es bleibt jedoch die Frage, ob Scheler einen eigenen Bereich der „ersten Philosophie“ besitzt, nachdem er sukzessive Erkenntnistheorie, Axiologie, Ethik, Sozial- und Geschichtsphilosophie und Anthropologie aufbaut. Welches sind die Grundprobleme der ersten Philosophie nach Schelers Auffassung? Diese Fragen lassen sich nach Ansicht des Autors nur auf der Grundlage eines umfassenden und ganzheitlichen Verständnisses von Funktionalisierung beantworten.

### 3.4.1 Grundprobleme der ersten Philosophie

Nach Henckmanns Studie hat Scheler in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts nicht plötzlich einen neuen philosophischen Begriff erfunden oder eine Lücke in seinem eigenen philosophischen System behelfsmäßig ausgefüllt, sondern es gibt schon immer einen Plan für eine erste Philosophie, und erst mit der Verfeinerung der Eindeutigkeit und Systematik von Schelers eigener Philosophie wird allmählich die Inhalte und Reihenfolge einer relativ stabilen und klaren ersten Philosophie festgelegt. Der Autor fasse hier selektiv ihre wichtigsten Punkte und Grundfragen zusammen.

Der erste Begriff, der im Horizont des Werkes erscheint, ist die „Erörterungen über die ersten Prinzipien alles Seins“, die sich bereits in dem *Logik-Fragment* von 1905/06 finden, das sich um die Logik aber auch in die Erkenntnistheorie und Prinzipienlehre geht.<sup>97</sup> Man kann feststellen, dass die philosophische Ansicht des Neukantianismus, noch bevor Scheler mit der Phänomenologie in Berührung kommt, dazu beiträgt, dass den erkenntnistheoretischen Fragen besondere Aufmerksamkeit geboten wird. Danach, in seinem Werk um 1913/1914, d. h. nachdem er sowohl mit der Phänomenologie als auch mit der Lebensphilosophie von Nietzsche, Dilthey, Bergson usw. in Berührung gekommen ist, nennt Scheler den obigen Abschnitt „Phänomenologie und Erkenntnistheorie“<sup>98</sup>. In der Metaphysik-Vorlesung von 1923 skizziert Scheler dann seinen Gesamtplan für die Metaphysik, den er durch den Vorschlag von zwei Teilen wesentlich bereinigt, nämlich: der erste Teil „Erkenntnis- und Methodenlehre der Metaphysik als positive Erkenntnis (Auseinandersetzung mit ihren Leugnern)“, und der zweite Teil in die beiden Abschnitte „Die Metaszienzen (auch der Logik und Erkenntnis)“ und die „Lehre vom Grunde aller Dinge (Gotteslehre)“.<sup>99</sup> Der

---

<sup>97</sup> Vgl. Henckemann: *Max Scheler*, S. 57.

<sup>98</sup> Vgl. Scheler, Max: *Vom Umsturz der Werte : Abhandlungen und Aufsätze*. : Der Neue Geist-Verlag, 1972, S.138.

<sup>99</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß II: Erkenntnislehre und Metaphysik*, S. 14.

zweite Teil ist eindeutig näher am Ziel der ersten Philosophie. Hier ist der Inhalt der ersten Philosophie in der Tat die Wesensontologie, die wir in 3.2.3 besprochen haben, plus die reine Logik, d. h. „Reine Logik und Wesensontologie“: „deren Aufgabe eine Grunddisziplin ist, die weder Metaphysik noch Erkenntnislehre ist, - die reine Logik und Wesensontologie, die weder Bewußtseins- noch Daseinswissenschaft ist, sondern den Versuch macht, die vom zufälligen Dasein und Bewußtsein unabhängige Ideenordnung der Weltinhalte zu erfassen.“<sup>100</sup> Aus der obigen Studie zur Wesensontologie<sup>101</sup> wird deutlich, daß diese Studie auf reiner Phänomenologie beruht ( d. h. auf das durch die phänomenologische Anschauung eröffnete Bereich des Wesens), daher der Begriff auch „Eidetik“ nennen kann. Daraus folgt, dass Scheler allmählich die zentralistische Bedeutung der ersten Philosophie von den erkenntnistheoretischen Fragen auf die Phänomenologie des Wesens überträgt.

### 3.4.2 Funktionalisierung als Vollzug der ersten Philosophie

Die oben skizzierte Diskussion fehlt jedoch noch eine klare Bestimmung der ersten Philosophie. In der „Philosophischen Weltanschauung“ von 1928 widmet Scheler den zweiten Teil des Buches diesem Thema. Scheler geht in Teil II ausführlicher auf die Definition oder Aufgabe ein: „Die Wissenschaft von den Seinsweisen und der Wesensstruktur alles dessen, was ist.“<sup>102</sup> Henckmann fasst dieses Kapitel wie folgt<sup>103</sup>:

1. *durch den Versuch nach möglicher Ausschaltung „alles begierlichen triebhaften Verhaltens“, das die Erfahrung der Realität und aller ihrer Modifikationen ermöglicht – die Theorie der Reduktion ist das Eingangstor zur Wesensontologie,*
2. *durch die spezifische Erkenntnisweise, nämlich der Wesenserkenntnis,*
3. *durch die Charakterisierung der Wesenserkenntnis als apriorische Erkenntnis,*
4. *durch die weitere Charakterisierung der Wesenserkenntnis hinsichtlich ihrer transzendenten Erstreckung über den Bereich der realen Welt hinaus,*
5. *durch die Rückführung der Wesenserkenntnisse auf die Vernunft bzw. den Geist, die beide der Verstandeserkenntnis (dem „Intellekt“) entgegengesetzt werden,*

<sup>100</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß II: Erkenntnislehre und Metaphysik*, S. 19.

<sup>101</sup> Der Begriff der Wesensontologie wird eingehender im Abschnitt 3.2. 3 behandelt.

<sup>102</sup> Vgl. Scheler: *Späte Schriften*, S.78.

<sup>103</sup> Das ist eine Zusammenfassung bei Henckmann auf Seiten 78 und 79 von *Späte Schriften*, vgl. Henckmann: *Max Scheler*, S. 60-61.

6. durch eine zweifache Anwendungsmöglichkeit der Wesenserkenntnisse: zum einen auf die Grundlagen der positiven Wissenschaften („Metaszienzen“), zum anderen auf das absolut Seiende, „auf den gemeinsamen obersten Grund der Welt und des Selbst“ – diese Anwendungsbereiche sind bereits Gegenstand der „Metaphysik zweiter Ordnung“ und sollen deshalb später behandelt werden.

Meiner Ansicht nach beleuchtet jedes dieser sechs Merkmale einen bestimmten Aspekt der Wesensontologie sowie der Lehre von der Wesenseinsicht. Die folgenden sechs Punkte werden nicht genau den sechs Punkten von Henckmann entsprechen, sondern Darlegung des Autors der Wesenserkenntnis im Folgenden eingehe und Punkt für Punkt zusammenfassen:

1. der Vollzug der Wesenserkenntnis als Erkennen der Relationalität, nämlich des relationalen apriorischen Bestandes, korrelativ zu dem, was in der jeweiligen Funktionalisierung erschlossen worden ist. So wird der bezügliche Bereich des reinen Wesens eröffnet.
2. die Mannigfaltigkeit der Sorten der Wesenseinsicht, nämlich weltlich, phänomenologisch, sach-vernünftig, emotional usw.
3. die Bildung und Fixierung des Wesenswissens, der Eigenschaften des Soseins als formalisiertes Apriori
4. der Eintritt aus dem Apriori aufgrund der phänomenologischen Enthüllung in den selbständigen Bereich des reinen Wesens
5. von dem Bereich des reinen Wesens zum Zentrum und Spielraum der Erscheinung, Akkumulation und Erneuerung des Aprioris. Wesensontologie ist eine Erneuerung insofern, als sie zufälliges in reines Sosein überführt. Der Geist wächst durch 1. Funktionalisierung, 2. Austausch von kulturell differenten Weisen der Funktionalisierung und 3. dadurch, dass die Wesensontologie hilft, die den Funktionsweisen zugrunde liegenden apriorischen Bestände als solche „rein“ zu fixieren.
6. die Wesensontologie, die auf dem Bereich des reinen Wesens beruht, bietet die Grundlage für Metaszienzen und Metaphysik.

Es kann festgehalten werden, dass die oben genannten Problembereiche auf den verschiedenen Aspekten der Funktionalisierung der Wesenseinsicht in ihrem Vollzug und ihrer Entfaltung beruhen, und folglich ist die Funktionalisierung auch die Gegenstand der ersten Philosophie, dessen „Ergebnisse“ (das durch Funktionalisierung bereit gestellte



zufällige Sosein) sich die Wesensontologie richtet. Danach ist der letzte Text, der sich mit der ersten Philosophie befasst, *Idealismus-Realismus* von 1928, in dem Scheler sieben Grundfragen im Teil II. erörtert, während Henckmann eine offensichtliche erkenntnistheoretische Frage streicht und die übrigen sechs neu ordnet, die im Folgenden auszugsweise wiedergegeben werden<sup>104</sup>:

1. *die Evidenzordnung und die Lehre von den Seinsarten*
2. *Geist und Welt oder die Funktionalisierung der Aktarten des Geistes und das Sphärenproblem*
3. *das Problem der Seinsrelativität*
4. *wissen und bewußtsein*
5. *die Transzendenz des Gegenstands und das Transzendenzbewußtsein*
6. *das Apriorismusproblem*

Diese sechs Fragen beziehen sich auf eine Reihe von verschiedenen Konzepten und Problembereichen, und ich werde mich an dieser Stelle nur auf die Beziehung der sechs Problembereiche zur Funktionalisierung beschränken.

1. Die Entfaltung der Frage der Evidenz liegt im Vollzug der Wesenseinsicht, und der Akt der Wesenseinsicht selbst steht an erster Stelle der Evidenz. In den verschiedenen Seinsarten ist die Wesenseinsicht ein Fenster vom zufälligen zum reinen Sosein.
2. Der Geist ist das Zentrum als kosmos noetos, von dem die Wesenseinsicht ausgeht und zurückführt, und die Funktionalisierung ist die Art und Weise, wie die Wesenseinsicht sich als eine Form des Fungierens anwendet.
3. Das Problem der Relativität des Soseins wird durch die Wesenseinsicht erleuchtet.
4. Scheler versteht sowohl Wissen als auch Bewusstsein als ontologischen Begriffe und diesbezüglich als Seinsverhältnis; Apriorisches Wissen gibt einen ursprünglichen Inhalt des Teilhabens, ursprünglicher als das Bewusstsein und seine Gegenstände ist. Im Mikro-Bereich wird das Apriorische durch Funktionalisierung stets nur relational-perspektivisch zukommt.
5. Henckmann verwandelt das Problem hier *die Transzendenz des Gegenstands und das Transzendenzbewußtsein* in *die Transzendente Erstreckung der Wesenserkenntnis*, wo der Inhalt, nämlich formalisiertes Apriori, der Wesenseinsicht, einmal erworben hat, wird seine eigene selbständige Transzendenz im Bereich des reinen Wesens gewinnen und bewahren.

---

<sup>104</sup> Vgl. Henckemann: *Max Scheler*, S. 62.

6. der Begriff des ursprünglichen Apriori (materiales Apriori) wird durch die Wesenseinsicht gewonnen, deren Inhalt wird erweitert und sich auf den Bereich des Geistiges, nämlich Sachen und Werte, bezieht.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich das gesamte Problem der ersten Philosophie Schelers von Anfang bis Ende mit dem Bereich des reinen Wesens bzw. der Wesensontologie befasst und nicht nur auf der Durchführung der Wesenseinsicht beruht, sondern auch auf der Entfaltung der verschiedenen Seiten der ersten Philosophie, die sich fast vollständig auf dem gründen, was als den Gegenstand, den Akt, das Produkt oder den Zugang der ersten Philosophie durch Funktionalisierung ursprünglich eröffnet wird.

Abschließend stellt die Wesenseinsicht das zentrale Problem und der Grundmodus von Schelers erster Philosophie dar, der sowohl ein fundamentaler Anknüpfungspunkt von Schelers systemischem Anspruch als auch die durchgängige Grundmethode, die bis zum Schluss kohärent bleibt.

#### 4. Das Wertvorzugsgesetz und die Bildung des Schicksals

Auf der Grundlage der obigen grundlegenden Bestimmungen zur Funktionalisierung der Wesenseinsicht haben wir den Gegenstand, die zugehörige Terminologie, die Problembereiche und seine Stellung innerhalb Schelers Gesamtsystems geklärt. An dieser Stelle soll nun erörtert werden, wie Scheler dieses Konzept als phänomenologischen Begriff weiterentwickelt und wie es in realen Situationen angewendet wird. Bereits im Jahr 1914–1916, vor der Einführung des offiziellen Begriffs der Funktionalisierung, beginnt Scheler, sich intensiv mit ähnlichen Elementen auseinanderzusetzen, die sich auf Wertnehmung, Liebe, emotionale Tendenz und sogar das Schicksal bezogen. Hier werden Schelers Schlussfolgerung zum Wertnehmung, zur emotionalen Apriori und zum Liebesakt, die er seit 1912 im *Formalismus* gewonnen hat, erweitert, und er schlug vor, dass das Gemüt, Temperament, die Neigungen und Werttendenzen der wesentliche Charakter einer Person sind und dass die Entstehung und der weiterhin Träger der Emotional- und Wertapriori einer Person ihr Verhalten und ihre Entscheidungen beeinflussen. Und auch die erworbene Erfahrung selbst beeinflusst den Inhalt des Aprioris, der als Bildung des Schicksals bezeichnet wird, d. h. die Früherfahrung hat die Priorität, das Gesetz des emotionalen Apriori und der Werttendenzen zu konstituieren, als ob sie eine subjektive Kategorie wäre, die den Bereich des Erfahrbaren beeinflusst. Er versucht mit phänomenologischer Strenge zu verstehen, wie das menschliche Wertvorzugsgesetz selbst ist, wie es sich konstituiert und wie es sich danach verändert und schwankt. Schließlich geht er noch einen Schritt weiter und führt den Begriff des Schicksals ein. Dieses ist kein geschlossenes System vorbestimmter menschlicher Erlebnisse, sondern zeigt eine besondere Beziehung zwischen dem individuellen Charakter, den emotionalen Neigungen und dem Schicksal: die nichtdeterministische Bestimmung. So wie die Helden der Antike unvermeidlich auf ihr eigenes tragisches Ende ausgerichtet waren, wird Scheler ausführlich zeigen, wie die Milieuwertstruktur und das Schicksal durch seinen Einfluss auf das Wertvorzugsgesetz und die Orientierung des Horizonts wirken, um ein dem eigenen Charakter entsprechendes Leben zu führen. Schließlich versucht er, eine Ordnung der Liebe, also „ordo amoris“ zu skizzieren<sup>105</sup>, indem er das Wesen der Liebe als Ur-Kraft untersucht, die den Menschen weg von seinen eigenen Sorgen hin zu Gegenständen mit höherem Wert führt, dann zur Motivation und zum Interesse am Aufstieg des Wertes von der treffenden Stufe schließlich zur Liebe auf absoluten Wert.

---

<sup>105</sup> Der Begriff des ordo amoris wird eingehender im Abschnitt 4.2 behandelt.

#### 4.1 Funktionalisierung der Früherfahrung als Schicksalsbildung

In Verbindung mit der obigen Diskussion über die Bildung des Geistes zeigt sich, dass die Funktionalisierung nicht einfach nur angewendet wird, sondern dass der Inhalt (die Formen oder das Apriori), der durch die Funktionalisierung in der Vergangenheit erworben wird, auch die Quelle für die Anwendung der Funktionalisierung in der Gegenwart ist. In diesem Sinne beeinflusst die Funktionalisierung der Vergangenheit, so wie eine wirksame Lebenserfahrung, die Verhaltensweise des Menschen in der Gegenwart. In *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* (1915-16) widmet sich Scheler diesem Thema und klärt die Beziehung zwischen Früherfahrung und Charakter, dem Wertvorzugsgesetz und sogar dem Schicksal.

Zunächst geht er auf die besondere Bedeutung des Begriffs der frühen Jahre ein: „Erfahrung eines Wertwesens oder eines Wertverhaltenswesens, je früher sie stattfindet, hat in sich eine vital notwendige Tendenz, für alle fernere mögliche Realerfahrung von Gütern überhaupt die Dignität und Wirksamkeitsform einer echten Kategorie anzunehmen, oder auch die Dignität eines Akt-Apriori, die Wesenheiten und Verhalte aber die eines Sach-Apriori.“<sup>106</sup> Das heißt, da diese Erfahrung mit bestimmtem Wert sich auch früher akkumuliert wird und auf alle möglichen nachfolgenden Erfahrungen einwirkt, ist der Wert, der in der Reihenfolge der Erfahrungen an erster Stelle steht, auch derjenige, der die tiefste Wirkung hat. Als erfasstes Wertapriori kann er im alltäglichen Verhalten danach immer wieder wirken, nicht nur in Bezug auf Werturteile bei der Anwendung des Verhaltens, sondern aufgrund seiner Wertvorzugsgesetze auch selbst die spezifischen Verhaltensweisen, die vollzogen werden sollen, leiten und auswählen, also fungiert dieser Wertgehalt von Früherfahrungen auch als Akt-Apriori oder Sach-Apriori.

Scheler fügt weiter hinzu: „»Wie eine« Kategorie, »wie ein« Aktapriori, »wie eine« Form des Erfahrens. So etwa wird die besondere Aktnuance des Liebens oder Hassens einer bestimmen Art (im echte apriorischen Sinne), die im Zeitpunkt a meiner Lebensdauer an einem bestimmten Liebes- oder Hasskorrelat erwachte, auch bei fernerer Auswechslung der Korrelate zu einer fortdauernden, von a bis zum Lebensenden reichenden, auch diese neuen Korrelate treffenden Liebes- und Hasseinstellung, die meinen möglichen Liebe- und Hasskreis auf eine gewisse Gestalt von Wertverhalten beschränkt.“<sup>107</sup> Hierbei wird ein Aktapriori festgestellt, die wiederum dazu führt, dass sich eine bestimmte Verhaltensweise

---

<sup>106</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 223-224.

<sup>107</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S.224.

herausbildet. Daraus kann sich eine mögliche Wert-Einstellung ergeben. Und da Wert-Einstellung immer in ihrem eigenen Vollzug verstärkt werden, schaffen solche Einstellung schließlich selbst einen Werthorizont, oder in Schelers Worten Liebe- und Hasskreis, d. h. eine bestimmte Wertperspektive innerhalb eines bestimmten Wertgehalts, die andere Werte oder Verhaltensweisen ausschließt.

Auf dieses Thema geht Scheler auch in *Vorbilder und Führer* (1911-1921) ein: „Je früher ein Vorbild aufgenommen wird, desto wirksamer für die Entwicklung des Menschen - es ist nicht gleichgültig, wann wir eine stark wertbetonte, uns ergreifende Erfahrung machen. Das Wertvorbild bestimmt den Umfang möglicher Erfahrung, indem es sich ablöst von der zufälligen ersten Erfahrung und »ideiert« wird. Es wirkt wie eine subjektive Kategorie.“<sup>108</sup> Wir können deutlich lesen, dass Schelers Beschreibung des Wertnehmens, die einen Prozess der Funktionalisierung impliziert. Er verwendet den Begriff „ideiert“, um die geistige Fixierung auf die Form eines bestimmten Wertinhaltes auszudrücken. Dabei ist das Vorbild als bestimmter Wertträger selbst ein dem wertnehmenden Subjekt „assimilierbares Wesen“, und dies ist der Gegenstand des Wertnehmens, die bei kleinen Kindern, die nahezu wertneutral (oder wertarm) sind, zunächst am ehesten stattfinden kann. Der so gebildete Wertinhalt ist, weil er vollkommen subjektiv ist (er wird durch die rein kontingente Früherfahrung des Subjekts bestimmt), dennoch etwas, das nach seiner Fixierung kontinuierlich angewendet werden kann, und ist daher das, was Scheler die subjektive Kategorie nennt. Es scheint also, dass eine Wortkombination wie „Früherfahrung“, die man kaum als philosophischen Begriff bezeichnen kann, aber eine besondere Bedeutung bei der Bildung des Vollzugs des apriorischen Inhalts hat. Obwohl es sich nur um ein zufälliges frühes Geschehen auf zeitliche Sinne handelt, ist es in der Lage, allen nachfolgenden Geschehen potentiell eine notwendige Prägung aufzudrücken. Deswegen sagt Scheler weiter: „Und so allein begreift sich auch der rein formale Wesensvorzug, den an determinierender und lebensgestaltender Kraft die Früherfahrung vor der Späterfahrung, das Frühlernen vor dem Spätlernen, die »frühe Tugend« und das »frühe Laster« vor der »späten Tugend« und dem »späten Laster« nur allein darum hat, weil das eine »früh« und das andere »spät« ist, d. h. diese Zeitlagequalität in einem möglichen Lebensprozeß hat - nicht um irgendeines inhaltlichen Unterschiedes sei es des (reinen) Erfahrens, sei es des Erfahrenen willen.“<sup>109</sup> Die Priorität dieser rein zeitlichen Kontingenz ist daher von sehr großer Bedeutung: Für ein frühes Subjekt, das noch nicht über die Fähigkeit zur Wertunterscheidung und zum eigenständigen

---

<sup>108</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S.272, Fußnote I.

<sup>109</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S.224.

Denken verfügt, kann man so sagen, dass ein Großteil der Erfahrung nicht aktiv erworben wird, sondern rein von der Umwelt vorgegeben ist. Denn die ersten Erfahrungen oder Vorbilder hängen in der Tat von der Arten des Erfahrbaren in der Umwelt ab. Dieser Prozess der individuellen Wertbildung ist also ein Prozess der allmählichen Ausformung der Gesetze der Wertpräferenz durch Individuen, die fast keine Werthaltung und eine Wertdisposition haben.

Scheler bezeichnet diesen Prozess daher als Schicksalsbildung des Menschen (Kindheitserfahrungen). In Bezug auf die Auslegung dieses Begriffs erklärt Scheler ihn selbst: „Was ist Schicksal? Im Verhältnis zu »Milieu« ein sinnhafter Zusammenhang. Die frühen Vorbilder bestimmen die Schemata zukünftiger, möglicher Erfahrung (»Vorurteile«, Erfahrungsurteile, Erfahrenheitsurteile): eine »Funktionalisierung« des Inhaltes früher stark wertbetonter Erfahrungsinhalte zu psychologischem Apriori = Auswahlgesetz für fernere Erfahrungen.“<sup>110</sup> Daraus folgt, dass der fixierte apriorische Wert selbst das Gesetz der Selektion für spätere Erfahrungen ist. Und in Bezug auf die zunehmende Anzahl aktiver und passiver Erfahrungen, den ständigen Input (gegeben) der eigenen Wertentscheidungen, die externe Werteinprägung und die Verhaltensinterventionen wächst der Wertgehalt eines Menschen in den frühen Lebensjahren intensiv, akkumuliert und kämpft gleichzeitig (da er gegensätzliche Wertinhalte erleben kann). Schließlich aber bestimmt dieses Subjekt sein eigenes Wertvorzugsgesetz in der Akkumulation und ist nicht mehr völlig passiv und durch kontingente Erfahrungen gestört, sondern kann diese eigene Werthaltung relativ selbständig anwenden, die bis zu diesem Zeitpunkt so genannt werden kann, die als „*ein Schema des künftigen Schicksals dieses Menschen*“ ausgemacht.

#### **4.2 Nichtdeterministische Bestimmung: Auswahlgesetz und Werttendenz des individuellen Schicksals**

Bisher wird das Wertvorzugsgesetz in Verbindung mit dem Begriff des Schicksals erörtert. Doch wie soll das Schicksal als der vieldeutigste und umstrittenste Begriff seinen philosophischen Platz einnehmen? Zu diesem Zweck widmet Scheler einen Artikel, *Ordo Amoris* (1914-1916). Das erste Kapitel dieses Aufsatzes trägt den Titel „Umwelt, Schicksal, »individuelle Bestimmung« und der *Ordo Amoris*“. Scheler nennt die Ordnung für alle möglichen emotionalen Akten und die Aufbauform dieser vorherrschenden Leidenschaften als

---

<sup>110</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 272, Fußnote I.

*ordo amoris*. Wie diese Ordnung bestimmt wird, steht im Mittelpunkt unserer Diskussion im nächsten Abschnitt, hier beschäftigen wir uns weiterhin mit dem Begriff des Schicksals.

Scheler gibt am Anfang keine klare Definition des Schicksals, sondern setzt direkt bei *ordo amoris* an und untersucht, wie sie sich in bestimmten Personen erscheint. Dieser Versuch, den er als um „eine einfachste Struktur des wirksamen Personkerns, die sittliche Grundformel“<sup>111</sup> aufzufinden. Dieser Versuch ist aufgrund der Reduktion der Persönlichkeit, indem alle Potenzial des Liebens, Hassens und emotionalen Impulses eine einzigartige Wurzel finden kann. So erläutert er: „Wer den *ordo amoris* eines Menschen hat, hat den Menschen. Er hat für ihn als moralisches Subjekt das, was die Kristallform für den Kristall ist. Er durchschaut den Menschen so weit, wie man einen Menschen durchschauen kann. Er sieht vor sich die hinter aller empirischen Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit stets einfach verlaufenden Grundlinien seines Gemütes, welches mehr der Kern des Menschen als Geistwesen zu heißen verdient als Erkennen und Wollen. Er besitzt in einem geistigen Schema den Urquell, der alles heimlich speist, was von diesem Menschen ausgeht; ja noch mehr: das Urbestimmende dessen, was dauernd Miene macht, sich um ihn herumzustellen — im Raume seine moralische Umwelt, in der Zeit sein Schicksal, d. h. der Inbegriff des Möglichen zu werden, das ihm passieren und nur ihm passieren kann).“<sup>112</sup>

Scheler schafft dabei nicht ein verabsolutiertes vorausbestimmtes Schicksal, sondern eine Wesenscharakterisierung des *Gemütes* und der Tendenz einer Person, die als der Kern und die Identifikation funktioniert und auch dynamisch und mitlaufend ist. Der Begriff *ordo amoris* ist ein subjektiver „Wertsystem“ des Individuums, eine vom subjektiven erwachsenden Apriori gebildet unreduzierbare Persönlichkeit, worin ein vorgegebenes Gemüt steht, das von allen Vollzugsmöglichkeiten zu einem je meine Wahl tendiert. Es handelt sich nicht um einen äußerlich sichtbaren Inhalt oder eine Eigenschaft, sondern um einen verborgenen Kern, der die äußeren Verhaltensweisen der Person von innen heraus erscheint. Aber das reale Schicksal kann nicht eindeutig subjektiv sein. Wie wird *ordo amoris* auch vom „Raum seiner moralischen Umwelt, die Zeit seines Schicksals“ bestimmt? Sind doch alle Menschen an unterschiedlichen Orten geboren, in unterschiedlichen Familien und Umwelten aufgewachsen. Diese Vorgegebenheit scheint so grundlegend zu sein, dass Heidegger sie als „Geworfenheit in der Welt“ beschreibt. Aber als Funktionalisierungsprozess ist das Schicksal nicht grundlos, sondern eben das Grundsein als prozessuales Sichbilden, das sich „formt“. Es ist dann auch kein Geworfensein, sondern ein Ausgestattetsein mit einer Form. Die

---

<sup>111</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 348.

<sup>112</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 348.

Individuen, die sich in einer ähnlichen Umwelt befinden, können sich zudem immer weiter voneinander unterscheiden. Dies ist darauf zurückzuführen, dass die konkrete Aktualisierung der Schicksalsbildung stets in der Erfahrung wirksam ist und damit unterschiedliche Erfahrungshorizonte eröffnet.

Auf der Grundlage dieser Verfestigung und Bevorzugung einer bestimmten Werthaltung, die als subjektive Kategorie bezeichnet wird und von neuen Erfahrungen kaum mehr berührt wird, bleibt die Werthaltung im Wertehorizont als Grundrahmen erhalten und wird von dem neuen Auftreten von Erfahrungen begleitet. So macht Scheler eine anschauliche Metapher: „[D]er Mensch [schreitet] einher wie in einem Gehäuse, das er überallhin mit sich führt; dem er nicht zu entrinnen vermag, wie schnell er auch liefe. Er gewahrt durch die Fenster dieses Gehäuses die Welt und sich selbst - nicht mehr von der Welt und sich selbst und nichts anderes als das, was ihm diese Fenster nach ihrer Lage, Größe, Farbe zeigen.“<sup>113</sup> In seiner Theorie bezeichnet Scheler das Fenster als seinen Werthorizont. Die unsichtbare Struktur des Gehäuses stellt den vollen Umfang dessen dar, was er erfahren kann, wenn er sich mit dem Leben erfährt. Die Zeit und Umwelt unterliegen einem beständigen Wandel, doch die Umweltwertstruktur, die „in ihrem Gesamthalt gegliedert nach ihrer Weltstruktur“, bleibt im Wesentlichen unverändert. Dennoch lassen sich immer wieder neue Einzelheiten feststellen, die allesamt bereits bei der Milieuwertstruktur vorgeschrieben sind. Gemäß Schelers Metapher kann ein Ding, selbst wenn es in den Bereich der erfahrbaren Realität eintritt, nicht physisch in die Erfahrung des Beobachters eintreten, wenn es sich nicht vor dem Fenster befindet, sondern in einem Türrahmen, an einer Wand oder hinter dem Rücken des Beobachters. In diesem Sinne kann das Fenster als eine der größten Gegebenheiten bezeichnet werden. Daher steht alles, was einem begegnet, zunächst in einer unsichtbaren Wertstruktur. Welche Dinge faktisch begegnen kann, wird auch vorher „durch den besonderen Auswahlmechanismus seines *ordo amoris* immer schon hindurchgegangen und gleichsam gesichert“<sup>114</sup>. Der Auswahlmechanismus ist demnach nicht als eine vorgängige Werttendenz zu verstehen, die aktiv in der Umwelt wählt, sondern als eine spontan wirkende Regel, die auch die aufkommende Umwelt und dabei alle Optionen in dieser Umwelt „wählen“ kann.

Daher sagt Scheler: „Es (der Akt vom Ziehen und Stoßen) bestimmt schon das Material möglichen Bemerkens und Beachtens selber. Mit einem gleichsam ganz primären, der Wahrnehmungseinheit noch voranschreitenden Trompetenton eines Wertsignals, das da

---

<sup>113</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 348.

<sup>114</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 349.



kündet »hier was los!« - pflegen sich die wirklichen Dinge an der Schwelle unserer Umwelt anzumelden und im ferneren Verlaufe aus den Weiten der Welt her als Glieder in sie einzutreten.“<sup>115</sup> Daher lässt sich postulieren, dass alle Dinge, die mit dieser Wertregel entsprechend sind, bereits vor der Wahrnehmung ein „Wertsignal“ aufweisen. Dieses manifestiert sich nicht in der Person, sondern in der Umwelt und kann sich bei bestimmten Personen einstellen. Folglich werden alle Dinge, die dieser Wertregel entsprechen, haben vor ihrer Wahrnehmung ein „Wertsignal“ in sich, das ausschließlich von der Sache, nicht von unserer Erfahrung stammt und sich für einen Menschen in der Umgebung anmelden kann. Demnach führt eine individuelle, vom Tatsachenbereich völlig getrennte Ordnung der Liebe, die Wertehorizonte und Werttendenzen immer schon voraussetzt, zu bestimmten Werten und Gegenständen, bevor eine Wahrnehmung stattfindet. Es handelt sich um ein „vorhandenes“ Auswahlgesetz für fernere Erfahrungen des individuellen Charakters, das den Menschen bereits unbewusst auf feststehende Tatsachen und Verhaltensweisen hinführt. Auch Kultu weist darauf hin: „Von dieser Ordnung der Liebenswürdigkeiten, vom Spiel des Herzens und den Regungen der Liebe hängt nach Scheler jegliche Wahrnehmung und Erkenntnis der Person ab, da sie beides lenken und leiten. Dieser Ordnung der Liebenswürdigkeiten liegt die Rangordnung der Werte zugrunde und bestimmt so jegliches Handeln der Person.“<sup>116</sup>

Da der „ordo amoris“ des Individuums diese vorbestimmende Funktion hat, negiert er nicht die erworbene Kontingenz und Aktivität; im Gegenteil, ein gewisser Spielraum an Willkür und Entscheidungsfreiheit ist bereits innerhalb der festgelegten Grenzen vorhanden. So sagt Scheler: „So wenig wie die Umweltstruktur mit der je faktischen Umwelt sich verändert, so wenig auch die Struktur des Menschenschicksals durch das, was er in seine Zukunft Neues hineinlebt, hineinwill, hineinhandelt und -schafft, oder durch das Neue, das ihm begegnet: Schicksal und Umwelt beruhen auf denselben Faktoren des ordo amoris des Menschen und sind nur die Zeit- und Raum Dimension verschieden.“<sup>117</sup> Also kann man dieses ordo amoris und Schicksal einer bestimmten Person eine „Konvergenz“ des Lebenslaufs nennen, dass man nicht in aller mannigfaltigen Situation „gleich“ handelt, sondern dabei immer dieselbe Wertstruktur auftauchen und wirken, um dazu zu tendieren, dass man folglich

---

<sup>115</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 349.

<sup>116</sup> Vgl. Kutlu, Evrim: *Person - Wert - Gott : das Verhältnis von menschlicher Person und werdendem Gott im Hinblick auf Werteverwirklichung in der Spätphilosophie Max Schelers*: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2019, S.190.

<sup>117</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 349.

in einer besonders für seines *ordo amoris* geöffnete Situation eine von eigenem Wert aufgeprägte Aktualisierung des Handelns vollzieht.

Auf der Grundlage der obigen Beschreibung kann man die persönliche Ordnung der Liebe als individuelles Schicksal bezeichnen. Da es so viele deterministische Vorurteile über das Wort Schicksal gibt, sollten wir betonen, dass es sich dabei um eine individuelle präskriptive Bestimmung handelt, die nicht im Voraus determiniert wird. Da es auf den Früherfahrungen des Individuums beruhen muss, d. h. es gibt einen Prozess der Bildung des Schicksals, ist es nicht physiologisch mit der Geburt festgelegt oder in irgendeinem religiösen oder mythologischen Sinne vor der Geburt bestimmt. Und andererseits hat es seinen eigenen Mechanismus der Gültigkeit und die vorläufige Führung des Wertapriori und enthält daher Erklärungskraft für das einzigartige Verhaltensmuster des Individuums. Demzufolge schließt Scheler mit dem Versuch, die wesentlichen Charakterisierung des Schicksals darzustellen: „Nämlich die Einheit eines durchgehenden Sinnes, die sich uns als eine individuelle Wesenszusammengehörigkeit menschlichen Charakters und des Geschehens um ihn herum und in ihn hinein darstellt [...] Es ist von Wollen, Absicht, Wunsch, aber auch vom zufälligen objektiv realen Geschehen und beider Verbindung und Wechselwirkung ganz unabhängige Zusammenstimmung von Welt und Mensch, die sich uns in dieser Einsinnigkeit des Ablaufs eines Lebens verrät.“<sup>118</sup> Das heißt, der Kern des menschlichen Wesens, die individuelle Ordnung der Liebe, das heißt das Schicksal, das im Wesentlichen die „Zusammenstimmung von Welt und Menschen“ oder „individuelle Wesenszusammengehörigkeit menschlichen Charakters und des Geschehens“ ist. Die individuelle Ordnung entfaltet sich unabhängig von erworbenen kontingenten Willen oder konkreten Ereignissen, sondern hat ihre innere Kontinuität und Kohärenz. Sie hat aber in sich selbst einen Prozess der Konstitution und muss sich in der Welt entfalten. Wie das oben erwähnte „Wertsignal“ kann diese Verbindung zwischen dem Individuum und der Welt nicht allein stehen, sondern interagiert und konstituiert sich in einem dynamischen Prozess. Diese Ordnung aktualisiert und entfaltet sich durch die allmähliche Funktionalisierung der Wesenseinsicht, die zu spezifischen Wahlgesetzen und Werttendenzen führt.

---

<sup>118</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 350.

## **5. Die Vergeschichtlichung der Funktionalisierung**

Die Funktionalisierung der Wesenseinsicht als kontinuierlicher Prozess in einem natürlichen Weltanschauung vollzieht sich nicht nur innerhalb der Interaktion eines Subjekts mit der Welt, sondern ist in der Lage, über das Individuum hinauszugehen und durch die formal fixierten Wesensinhalte in historischen Prozessen und kollektiven Gemeinschaften zu verbreiten, zu akkumulieren und auszutauschen. Zunächst ist jede Wesenseinsicht in besonderer Weise geschichtsspezifisch, nicht nur im Hinblick auf das historische Geschehen der Akten, sondern auch im Hinblick auf die besondere Art und Weise, wie die Einsicht konkret geschieht. Synchronisch kann sich der durch die Wesenseinsicht gewonnene Wesensinhalt zu jedem Zeitpunkt der Geschichte von der Ebene des Individuums auf die Ebene der Anderen und der Gesellschaft erstrecken, und zwar auf dem Weg der Mit- und Nachfolge, der Nachahmung oder des Erbes. Diachronisch unterscheiden sich die zu verschiedenen historischen Zeitpunkten hergestellten Wesensinhalte sogenannten desselben Gegenstandes voneinander (es kann in qualitativen Unterschieden oder in kleinen Nuancen sei), so dass die von der Relativität des Daseins und von einer bestimmten Epoche, Nation oder Kultur geprägten Wesensinhalte selbst eine komplexe Genealogie bilden können, die Scheler mit der Bildung des Ethos als Träger der Werterscheinungen beschreibt, um den Mechanismus der Vergeschichtlichung der Funktionalisierung zu erklären. Durch die Weiterverbreitung, Vererbung und den Austausch verschiedener Ethos wird die Kontinuität der Geschichte, der Werte, der Kultur und der Traditionen innerhalb einer Gemeinschaft von Menschen gewährleistet; und zwischen verschiedenen Gemeinschaften von Menschen wird durch die kontinuierliche gemeinsame Akkumulation und den gemeinsamen Austausch die Wesensinhalte ein wahrhaft trans-kommunaler und kultureller Wertewachstum für alle Menschen möglich, den Scheler auch als ein Weltalter des Ausgleichs bezeichnet.<sup>119</sup>

### **5.1 Funktionalisierung vom Individuum zu Massen**

In Schelers späterem Werk „Die Wissensformen und die Gesellschaft“ aus dem Jahr 1926 unternimmt er den Versuch, sein fortwährendes Interesse an Geschichte und Gesellschaft auf der Basis seiner eigenen Gedanken der ersten Philosophie (Wesensontologie) zu systematisieren, um das Verhältnis der wesentlichen Formen zu Geschichte und Gesellschaft

---

<sup>119</sup> Vgl. Avé-Lallemant, Eberhard: „Religion und Metaphysik im Weltalter des Ausgleichs“, in: Tijdschrift voor Filosofie 42 (1980) 266-293.

zu erhellen. In diesem Abschnitt nimmt Scheler mehrfach Bezug auf die Lehre von der Funktionalisierung und skizziert den Gesamtprozess der Funktionalisierung vom Individuum zu Massen.

Die gesamte Erörterung Schelers basiert auf der Auseinandersetzung mit der Struktur der Gesetze geistiger Akte, welche die grundlegende Quelle für die Mannigfaltigkeit der vom Geist verschiedener Menschengruppen erschlossenen Wesensinhalte darstellt. So stellt er fest: „Aber in dem sehr allgemeinen und formalen Rahmen dieser Gesetze der geistigen Akte überhaupt gibt es nun wechselnde, entstehende und vergehende Sonderstrukturen und -funktionsorganisationen der Gruppengeiste [...] Von jenen allgemeinsten Wesensgesetzen des Geistes abgesehen – die eben überhaupt keine Gesetze »eines« wirklichen Geistes, einer wirklichen Gruppe oder eines Einzelwesens sind – existiert Geist von vornherein nur in einer konkreten Vielheit von unendlich mannigfachen Gruppen und Kulturen.“<sup>120</sup>

Die konkreten Formen der verschiedenen historischen und kulturellen Gruppen werden seiner Ansicht nach nicht durch einen allgemeinen und formalen Rahmen bestimmt, sondern durch die Besonderheit des verkörperten Gesetzes in den verschiedenen Gruppen und durch die Art und Weise, in der das Gesetz des Geistes die Pluralität erscheinen lässt. Die Gesetzmäßigkeit dieser vielfältigen und pluralistischen spezifischen Formen der Entfaltung erlaubt die Erfassung der wahren Struktur des Gesetzes des Geistes und die anschließende Ansprechbarkeit der Frage, ob es einen allgemeinen und formalen Rahmen innerhalb dieser Gesetze gibt. Die Betonung der Vielfalt und Pluralität des Geistes selbst bietet eine Quelle irreduzibler fundamentaler Unterschiede zwischen Individuen, Gruppen und Kulturkreisen.

Im Folgenden erörtert Scheler den Mechanismus, durch den innerhalb einer Gemeinschaft ein wesentlicher Inhalt, der von einem einzelnen Individuum erfasst wird, auf die Massen als Ganzes verbreitet wird: „Wie überhaupt Geistesstrukturen, die durch Tradition weitergetragen werden, aus einem amorphen Geiste heraus entspringen können und müssen, wenn sie entspringen: nämlich durch eine allmähliche »Funktionalisierung« von echten Ideen- und Ideenzusammenhangserfassungen (an dem »zufällig« Wirklichen) - eine »Funktionalisierung«, die zuerst durch Pioniere vollzogen, nachher von den Massen »mit- und nachvollzogen« wird, nicht von außen her »nachgeahmt« wie Bewegungen und Handlungen.“<sup>121</sup>

Scheler bezeichnet den „Entdecker“ eines bestimmten geistigen Inhalts als Pionier. Dies verweist zunächst auf das schöpferische Vermögen des Menschen, die

---

<sup>120</sup> Vgl. Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, S. 25.

<sup>121</sup> Vgl. Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, S. 26.

Funktionalisierung zu vollziehen. Gleichzeitig erfolgt die Weitergabe des Inhalts nicht direkt in Form von Wissen oder Theorie, sondern die anderen Subjekte müssen ihn auf ihre eigene Weise mit- und nachvollziehen. Dies impliziert, dass die Funktionalisierung in den anderen Subjekten stattfinden muss. Der Pionier wird zum Vorbild für einen bestimmten geistigen Inhalt, sodass andere seinem Vorbild folgen können, um diese Funktionalisierung gemeinsam zu vollziehen. Die Nachahmung ist jedoch nur dann wirklich erfolgreich, wenn der Wesensgehalt selbst übertragen wird. Dies ist ein Unterschied zur äußeren Nachahmung in Aktion. In diesem Sinne gibt es oft bestimmte Pioniere, die sowohl Fortsetzer als auch Ausbilder der Tradition sind. Indem sie der Tradition neue geistige Inhalte hinzufügen, wird das allgemeine geistige Wachstum einer Gruppe ermöglicht. Gleichzeitig wird ersichtlich, dass die Funktionalisierung der Wesenseinsicht stets auf eine spezifische Art und Weise in der Realität erfolgt. Die Möglichkeit, ihre Funktionalisierung innerhalb einer Gruppe zu nutzen, ist folglich stets auch in einer oder mehreren bestimmten Richtungen begrenzt. Scheler führt hierzu aus: „Insofern können die Geistes- und Vernunftapparaturen jedes großen Kulturkreises und jeder großen Kulturperiode, ihrer Vielheit und Verschiedenheit ungeachtet sehr wohl partiell und inadäquat wahr und seinsgültig sein (obzwar sie es natürlich nicht müssen).“<sup>122</sup> So meint Scheler „relativ absolut“. Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die geistigen Inhalte schon in und derselben Gemeinschaft eine hohe Diversität aufweisen, lässt sich die These aufstellen, dass, sofern eine Ganzheit der geistigen Formen identifiziert werden kann, diese ein offenes und unendliches System darstellen sollte. Ausgehend von einem Vergleich zwischen verschiedenen Gemeinschaften und unter der Voraussetzung, dass alle geistigen Inhalte zu einem bestimmten Zeitpunkt existieren, lässt sich ableiten, dass die geistigen Inhalte, die jede Gemeinschaft besitzt, partiell und inadäquat sind. Diese notwendige Partialität und Inadäquanz berührt jedoch nicht die Wahr- und Seinsgültigkeit der Inhalte selbst innerhalb ihrer jeweiligen Systeme, wie Scheler es ausdrückt: „In [...] jene besondere Art des Wachstums der Kultur vorwiegend, die - beruhend auf einem nur geistiger Übernehmen von Volk zu Volk in der Zeit (Tradition und Rezeption)- zugleich ein Bewahren des einmal gewonnenen Kulturinhalts und ein Überwinden und Überhören des Gewonnenen in einer neuen, lebendigen Kultursynthese ist.“<sup>123</sup> Seiner Auffassung nach manifestiert sich in jeder Kultur ein spezifischer Mechanismus der Bewahrung und des Wachstums. Die Vererbung und Fortführung der Tradition durch die Gruppe als Ganzes gewährleistet die Aufrechterhaltung

---

<sup>122</sup> Vgl. Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, S. 26.

<sup>123</sup> Vgl. Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, S. 36.

der grundlegenden relativen inneren Einheitlichkeit<sup>124</sup> dieser Gemeinschaft. Gleichzeitig ist innerhalb der Gemeinschaft ein Bestreben erkennbar, auf der Grundlage der alten kulturellen Inhalte durch neue Funktionalisierung neue Inhalte mit Kontinuität zu schaffen. In einer zusammenfassenden Skizze erläutert Scheler, wie eine relativ selbständige Gemeinschaft begriffliche Inhalte von Individuen zu Massen weiterleitet und diese begrifflichen Inhalte beibehält und weiterentwickelt, die ihrerseits eine eigene Gestalt annehmen. Allerdings wird hier lediglich der begriffliche Inhalt erörtert, wobei die Unterscheidung zwischen wesentlicher Erkenntnis und der sachlichen Ebene im Mittelpunkt steht. Für eine detaillierte Betrachtung des Wertinhalts sei an dieser Stelle auf Schelers Lehre vom Ethos verwiesen.

## **5.2 Ethos als Leistung der Vergeschichtlichung der Funktionalisierung**

Um das Apriori im Prozess seiner Vergeschichtlichung zu beschreiben, zieht Scheler die Funktionsweise des Ethos heran. Ursprüngliche Wertformung wirkt Geschichtlichkeit bildend dort, wo sich ein Werthafes als ein je bestimmtes Ethos manifestiert. Scheler versteht unter „Ethos“ die „Erlebnisstruktur der Werte und der ihr immanenten Vorzugsregeln“<sup>125</sup> und „die Form des zeitlichen Verlaufs dieser Darstellung in einer einmaligen Geschichte des Ethos selbst“<sup>126</sup>. Der Prozess ursprünglicher Werterfassung ist somit ein Vorgang, in dem sich ein Ethos bildet, d. h. dasjenige Geschehen, in dem Funktionalisierung vor- und außertheoretisch aktualisiert wird und darin Geschichtlichkeit hervorbringt. Es sei darauf verwiesen, dass es sich bei dem besonderen Gesetz der Selektion unter den Funktionalisierungen um ein Bildungsprinzip bestimmter Werte handelt. Dieses Gesetz der selektiven Präferenz ist selbst ein Ausdruck der Prägung der Geschichtlichkeit. Die durch das Gesetz des Wertvorzugs (vgl. 4.1) bestimmte Ethosform determiniert die nachfolgenden Handlungsweisen sowie alle erfahrbaren Gegenstände. In diesem Sinne ist die Begrenzung der Gegenstände, die funktionalisiert werden können, auch durch ihre Ethosform zu berücksichtigen.

Es sei zudem darauf verwiesen, dass Ethos kein Konzept ist, das überall mit Wert gleichgesetzt wird, sondern die ursprünglichste historische Erscheinung von Wert darstellt. Wie Sepp hervorhebt: „Der Bereich des Ethos ist für Scheler nicht identisch mit dem Bereich der Werte, sondern bezeichnet vielmehr die Art und Weise, wie der geschichtliche Mensch

---

<sup>124</sup> Eine absolute gibt es nicht, da es stets zu internen Abweichungen und äußeren Angleichungen, Verschmelzungen etc. kommt.

<sup>125</sup> Vgl. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, S.306.

<sup>126</sup> Vgl. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 360.

am übergeschichtlichen Wertekosmos partizipiert.<sup>127</sup> Das Ethos kann somit als ursprüngliche Erschließung von Werten innerhalb eines spezifischen Werthorizonts betrachtet werden, die einer Geschichte ihre Form verleiht. Ist solche Werterschließung das Ergebnis einer Sammlung oder einer Auswahl von möglichen Werten und ihrer Konzentrierung zu einer bestimmten Form dieses oder jenes Werthaften, so verfährt diese Konfiguration von Werthaftem nicht nach einem bewussten Plan, sondern erfolgt in einer passiv verlaufenden apriorischen Erfahrung. Ein historischer Kontext ist dadurch eröffnet, dass sich ein bestimmtes Wissen auf passive Weise werthaft so funktionalisiert, dass die betreffende Gruppe dazu veranlasst wird, im Licht des werthaften Vorverständnisses dieser Ethosform mit begegnenden Dingen und Ereignissen umzugehen. Daraufhin erklärt Scheler: „was ich »Ethos« nenne, d. h. den je herrschenden und geltenden Regeln des geistigen Wertvorziehens, sagen wir der Einfachheit halber kurz: mit den leitenden Werten und Ideen, auf welche die Führer der Gruppen und in ihnen und durch sie hindurch die Gruppen selbst gemeinsam hingerichtet sind.“<sup>128</sup> In diesem Sinne bezeichnet Ethos die wesentliche Charakterisierung der Regeln der Wertvorzüge einer bestimmten Gruppe in einer bestimmten historischen Periode. Dies umfasst sowohl ihre Einzigartigkeit in der Geschichte als auch die relative Stabilität ihres Wertinhalts aufgrund der Kontinuität des Wertsubjekts. In diesem Sinne stellt Scheler fest: „Die innere Geschichte des Ethos selbst ist diese zentralste Geschichte in aller Geschichte.“<sup>129</sup> Die Untersuchung des Ethos zielt folglich auf die Ergründung der Alterität historischer Werte ab. Die Analyse der relativen Stellung jedes einzelnen Ethos im Wertekosmos erlaubt die Erkenntnis der relativen Stellung seines Wertinhalts in der Geschichte der Menschheit zu einem bestimmten Zeitpunkt. Darüber hinaus ermöglicht die Ethosformen, die sich parallel verglichen und analysiert werden können, einen echten Austausch und eine Kooperation der Werte über nach Zeit und Region bestehende kulturelle Schranken hinaus. Diese Idee entwickelt Scheler in seinen späteren Jahren als das Weltalter des Ausgleichs.

### **5.3 Der Austausch der Formen im Weltalter des Ausgleichs**

---

<sup>127</sup> Hans Rainer Sepp, „Max Schelers Begriff des Ethos“, in: Bermes, Chr./ Henckmann, W. / Leonardy, H. (Hrsg.), *Person und Wert. Schelers » Formalismus « -Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg/ München 2000, S. 80.

<sup>128</sup> Vgl. Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, S. 93.

<sup>129</sup> Vgl. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, S. 308.

In den späteren Jahren Schelers Lebens und aufgrund seiner Aufmerksamkeit für die wissenschaftliche und technologische Entwicklung der damaligen Zeit sowie der allmählichen Vertiefung des menschlichen Austauschs und der Kooperation in den Bereichen Kultur, Technologie und Leben nach dem Ersten Weltkrieg entwickelt er die Überzeugung, dass es erforderlich sei, die traditionelle Vorstellung von Nation, Volkszugehörigkeit, Ideologie und kulturellen Wertvorstellungen zu überwinden und eine neue Form der Zusammenarbeit zu etablieren. Er sagt: „Diese Tendenz zum Ausgleich bei stetig wachsender Differenzierung des geistigen Individuums Mensch – dieser Ausgleich ist nicht eines von jenen Dingen, die wir zu »wählen« hätten [...] der Ausgleich selbst unentrinnbares Schicksal einer Menschheit, die in dem Weltkriege ihr erstes wirkliches Gesamterlebnis hatte – denn hier erst beginnt die eine gemeinsame Geschichte der sogenannten Menschheit -, so ist es dennoch Aufgabe des Geistes und Willens, diesen Ausgleich der Gruppeneigenschaften und -kräfte also zu leiten und zu lenken.“<sup>130</sup>

Durch diese Kooperation von unterschiedlichen historischen, regionalen, kulturellen und sozialen Gruppen könnte zu einer Intensivierung des wechselseitigen Verständnisses sozialer Gruppen und insgesamt zu einer Erhöhung des philosophischen und metaphysischen Wissens überhaupt führen. Deshalb spricht Scheler auch von „einem relativen Allmensch, die Idee des alle seine Wesensmöglichkeiten ausgewirkt in sich enthaltende Menschen“<sup>131</sup>

Der entscheidende Gegenstand des Ausgleichs ist jedoch die Ethosform. Ausgehend von den verschiedenen Arten und Inhalten der Ethosformen, die historisch durch Funktionalisierung erworben wurden, lässt sich eine Art gemeinsamer Austausch und Kooperation zwischen allen verschiedenen Gruppen von Menschen ableiten. Da der Wertkosmos selbst unendlich und offen ist, stellt die Funktionalisierung und Aneignung anderer Ethosformen einerseits keinen Verzicht auf die eigenen Eigenschaften dar, sondern vielmehr eine gegenseitige Unterstützung und ein Wachstum der Werte selbst. Andererseits steht das Ethos als Wertträger selbst in der Ordnung der Liebe (*ordo amoris*) und ist daher immer auf einen höheren absoluten Wert ausgerichtet. Das von Scheler vorgeschlagene Maximum der Allmenschlichkeit kann als Beispiel für eine Bewegung hin zur Unendlichkeit und Vollkommenheit der Werte betrachtet werden. Dies kann als Echo auf den zuvor von Scheler im Formalismus gemachten Punkt betrachtet werden: Einer Ethik, der gleich der hier entwickelten, der höchste und endgültige sittliche Sinn der Welt das mögliche Sein

---

<sup>130</sup> Vgl. Scheler: *Späte Schriften*, S. 152.

<sup>131</sup> Vgl. Scheler: *Späte Schriften*, S. 151.



höchstwertiger und positivwertiger Personen ist (Einzel- und Gesamtpersonen).<sup>132</sup> Im Gegensatz zu vielen imaginären Konzepten basiert Schelers Konzeption des Weltalters des Ausgleichs und der Allmenschlichkeit auf dem Konzept von Funktionalisierung der Wesenseinsicht, auf der Offenheit und Unendlichkeit der Wesenserkenntnis des Menschen, sie fußt auf der Erkenntnis, dass der Mensch „Mikrokosmos und geisterfülltes Lebewesen“<sup>133</sup> ist, und ist folglich tatsächlich realisierbar.

---

<sup>132</sup> Vgl. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, S. 532.

<sup>133</sup> Vgl. Scheler: *Späte Schriften*, S. 151.

## 6. Resümee

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Funktionalisierung der Wesenseinsicht als ein unzureichend erörtertes Thema in Schelers Philosophie eine durchgehende Bedeutung aufweist und im endgültigen System seiner Philosophie eine fundamentale Stellung einnimmt. Der Bruch mit der klassischen Terminologie in einer Reihe von phänomenologischen und erkenntnistheoretischen Bereichen führt zu Schelers grundlegender philosophischer Position. Diese besteht darin, dass der Vollzug des Aktes der Anschauung den ursprünglichsten Status in der Wesenserkenntnis hat. Auf dieser Grundlage revolutioniert er die Lehre vom Apriori bei Kant und bei Husserl und definiert das Apriori neu. Es handelt sich dabei um ein materiales Apriori, das die Konkretheit und Daseinsrelativität der angeschauten Gegenstände beinhaltet. Gleichzeitig übernimmt und modifiziert Scheler den Begriff der eidetischen Reduktion von Husserl und stellt fest, dass die eidetische Reduktion lediglich eine theoretische Operation und Technik ist. Erfahrungsgegenstände sind bereits gegeben, die einer Reduktion unterzogen werden müssen, bevor die eigentliche Reduktion vollzogen werden kann. Das Wertvorzugsgesetz in Schelers Arbeit über den Wert leitet den Akt des Gebens oder der Anschauung. Der Akt der Anschauung ist dabei stets auf einen bestimmten Gegenstand in einem bestimmten Werthorizont gerichtet. Schließlich bezeichnet Scheler 1921 diesen Akt, der sowohl nicht-thematisch in der Alltagswelt vollzogen wird als auch thematisch-theoretisch explizit gemacht werden kann, als Wesenseinsicht.

Die hier vorgestellte Konzeption setzt nicht mehr ein allmächtiges Vernunftvermögen voraus, sondern lässt den Geist selbst als Gesetz der Anwendung fungieren. Dieses verbindet den formalen Gehalt im Geist mit dem kontingenten Bereich des Seins. Der grundlegende Modus dieser Verbindung manifestiert sich in der Bildung der Formen, nämlich in der Fixierung des wesenhaften Gehalts des Seins in einem Akt der Anschauung als formalisierter Gehalt des Geistes. Dies impliziert nicht nur eine Interaktion des Geistes mit der Alltagswelt sondern auch eine direkte und dynamische Veränderung des Gehalts des Geistes.

Die Wesenseinsicht erschließt somit zwei grundlegende Bereiche der Philosophie Schelers: den Bereich des zufälligen Seins und den Bereich des reinen Wesens. Innerhalb der Seinslehre lassen sich zunächst zwei grundlegende Kategorien unterscheiden: das Sosein und das Dasein (auch *Essentia* und *Existentia* genannt). Darüber hinaus lassen sich zwei Ebenen des Wesensgehalts unterscheiden: der Wesensgehalt des Soseins, der in ursprünglicher Funktionalisierung auf die jeweilige existenzielle Positionalität des Menschen relativ ist, und der reine Wesensgehalt nach der phänomenologischen Reduktion. Die durch den Vollzug der

Funktionalisierung im Bereich des Seins erschlossenen angeschauten Wesensgehalte des Soseins bilden die Grundlage dessen, was durch die phänomenologische Reduktion freigelegt und in den Aufbau einer Wesensontologie eingebaut werden kann. Die Wesensontologie umfasst die Phänomenologie, die Axiologie sowie die Erkenntnistheorie und basiert auf den funktionalisierten Soseinsgehalten der Welt. Sie stellt somit eine grundlegendere ontologische Lehre dar als die Phänomenologie, die Werttheorie und die Erkenntnistheorie. Die Wesensontologie stellt folglich ein grundlegendes Problem der ersten Philosophie dar, die Scheler ausführt. Dieses Problem lässt sich wie folgt skizzieren:

1. Das Erschlossene wird zunächst als gegeben angenommen, wobei jedoch zugleich 2. die stets durch die phänomenologische Reduktion mit der Triebverfasstheit menschlicher Existenz verbundene Geltung des Erschlossenen (d. h. die egozentrische, anthropozentrische Beanspruchung des Erschlossenen) auszuschalten ist. Dadurch wird 3. das im Erschlossenen liegende Relativ-Absolute des jeweiligen apriorischen Gehalts freigelegt. In Schelers Werk wird der Vorgang der „fortwährenden Entsymbolisierung der Welt“<sup>134</sup> beschrieben. Dies impliziert, dass eine je geschichtliche Ethos-Form, wie sie ins Dasein tritt, nie ihren eigenen apriorischen Gehalt präsentiert und zu präsentieren vermag, sondern ihn stets im Übersehen der daseinsrelativen Stufe, auf der dieser Gehalt zugeht - mit einem Schleier der Verabsolutierung umhüllt. Diesen Schleier kann erst die phänomenologische Reduktion zerreißen.

Die Entsymbolisierung der Welt geht einher mit einer Bewegung der Werte hin zu höherem und geistigem Wachstum. Das Gesetz der Liebe bewirkt, dass sich das Subjekt von seinem Egozentrismus abwendet, der es verhindert, dass es die Relation seiner daseinsrelativen Stufe erkennt. So ermöglicht das Subjekt die Einsicht in die Wesenheit der Welt. In der Konsequenz dieser Einsicht transformiert das Subjekt den Gehalt der mit ihm vereinbaren Werte in das Gesetz des Vorzugs, welches seine Einzigartigkeit definiert. Gleichzeitig führt die Funktionalisierung der Werte dazu, dass das Streben nach reinen Wertapriori im Akt der Liebe weg von niederen Werten, hin zu höheren Werten und sogar zu absoluten Werten gelenkt wird. Die akkumulierten apriorischen Gehalte werden durch Austausch und Kooperation verschiedener Gruppen von Menschen untereinander geteilt. Dies resultiert in einem umfassenden Verständnis, welches historisch gewachsene, kulturelle Grenzen aufbricht. Dies wiederum fördert das ganzheitliche Wachstum des Apriori in allen Menschen, wie Scheler es als Zeitalter des Ausgleichs bezeichnet.

---

<sup>134</sup> Vgl. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, S. 384.

Folglich lässt sich feststellen, dass die Funktionalisierung als grundlegende Art und Weise, zufälliges Sein und den Bereich des reinen Wesens zu verbinden, zweifellos Thema der Phänomenologie ist. Darüber hinaus befreit die phänomenologische Reduktion das durch Funktionalisierung erschlossene apriorische Material von der daseinsrelativen Stufe seiner Träger und vermittelt es dem theoretischen Rahmen der Wesensontologie. Somit ist die Funktionalisierung wiederum die Grundlage der Phänomenologie. In diesem Sinne kann die Funktionalisierung der Wesenseinsicht, die das gesamte (phänomenologische und metaphysische) System Schelers mitbegründet, als grundlegendste und ursprünglichste Art und Weise des Verständnisses der Beziehung zwischen Sein und Wesen bezeichnet werden. Diese ist in seinem philosophischen System verborgen und wird bei der vorliegenden Arbeit erhellt.

## Bibliographie

Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 3rd edn., Francke, Bern-München.

Scheler, Max: *Vom Ewigen im Menschen*, 4th edn., ed. Scheler Maria, Francke, Bern.

Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*. Tübingen: Francke, 1954.

Scheler, Max: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 2nd edn., ed. Scheler Maria, Francke, Bern-München.

Scheler, Max: *Späte Schriften*, ed. Frings Manfred S, Francke, Bern-München.

Scheler, Max: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 2nd edn., ed. Scheler Maria, Francke, Bern.

Scheler, Max: *Schriften aus dem Nachlaß II: Erkenntnislehre und Metaphysik*, ed. Frings Manfred S, Francke, Bern-München.

Scheler, Max: *Schriften aus dem Nachlass. Bd. 3. Philosophische Anthropologie*. Tübingen: Francke, 1987.

Scheler, Max: *Schriften aus dem Nachlass. Bd. 5. Varia I*. Tübingen: Francke, 1993.

Sepp, Hans Rainer: *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.

Sepp, Hans Rainer: „*Max Schelers Begriff des Ethos*“, in: Bermes, Chr./ Henckmann, W. / Leonardy, H. (hrsg.), *Person und Wert . Schelers » Formalismus « -Perspektiven und Wirkungen* , Freiburg/ München 2000, S. 89 — 99.

Cusinato, Guido: *Die Historisierung des Apriori und der Funktionalisierungsbegriff im Denken Max Schelers*, In: *Cognitio Humana - Dynamik des Wissens und der Wertes*, XVII. Deutscher Kongreß Für Philosophie, Leipzig, 1996

Henckmann, Wolfhart: *Gewißheit und Gewissen: Festschrift für Franz Wiedmann zum 60. Geburtstag*, von Würzburg : Königshausen + Neumann, 1987

Henckmann, Wolfhart: *Max Scheler*, Becksche Reihe, Verlag C. H. Beck, 1998

Zhang, Wei: *Prolegomena zu einer materialen Wertethik : Schelers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2011

Avé-Lallemant, Eberhard: „*Religion und Metaphysik im Weltalter des Ausgleichs*“, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 42 (1980) 266-293.

Avé-Lallemant, Eberhard: *Schelers Phänomenbegriff und die Idee der phänomenologischen Erfahrung*, *Phänomenologische Forschungen*, 1980, Vol. 9, Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs (1980), pp. 90-123

Henckmann, Wolfhart: *Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena*, *Denken des Ursprungs - Ursprung des Denkens*, Verlag Königshausen-Neumann, Würzburg, 1998

Kutlu, Evrim: *Person - Wert - Gott : das Verhältnis von menschlicher Person und werdendem Gott im Hinblick auf Werteverwirklichung in der Spätphilosophie Max Schelers*: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2019

Husserl, Edmund: *Aufsätze und Vorträge: (1911-1921)*, ed. Sepp Hans Rainer, Nenon Thomas, Dordrecht: M. Nijhoff, 1987

Husserl, Edmund: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/07*, Den Haag: M. Nijhoff, 1984

Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Den Haag: Nijhoff, 1984

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Modes und Baumann, 1838

Nenon, Thomas: „*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

Kern, Iso: *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Berlin Heidelberg New York: Springer-Verlag, 2013