

Gefühl und Vernunft

Überlegungen zu Max Schelers fundamentalethischem Ansatz

VON CHRISTOPH SEIBERT

Die Gründe, die dafür sprechen, unter den Bedingungen des zeitgenössischen Moraldiskurses in eine Auseinandersetzung mit der Ethik Max Schelers zu treten, ja, von ihm auch noch weiterführende Einsichten zu erhoffen, sind keineswegs selbstevident. Denn sein Programm einer materialen Wertethik ist bis heute nicht nur Gegenstand starker Kritik, sondern ebenso Objekt von bewusster Diffamierung und Anlass für grob missverstehende Überzeichnungen. So wundert es nicht, dass es – eben dieses Programm einer materialen Wertethik – im gängigen Diskurs um die Begründung moralischer Geltung über rein historische Notizen hinaus kaum eine Rolle spielt.¹

Dieser Diskurs kreist zumindest in seiner durch Kant vorgezeichneten Form weitestgehend um die Bearbeitung einer einheitlichen Problemstellung: Es geht in ihm vornehmlich um eine rational-argumentative Begründung des moralischen Standpunktes, also desjenigen Standpunktes, von dem aus Handlungsregeln in ihrer moralischen Geltung ausgewiesen werden können. Das setzt freilich voraus, dass der Rekurs auf ein Gegebenes, sei es die Natur oder sei es die Tradition, aus sich selbst heraus keine moralische Geltung begründen kann. Es bedarf deshalb einer Perspektive, die imstande ist, diese Lücke zu füllen, und zwar so, dass dabei keine Gründe in Anspruch genommen werden, die ihrerseits wieder in Auffassungen über den Naturzusammenhang oder in traditionellen Überzeugungsbeständen gründen. Die Unterschiedlichkeit der Modelle, mittels derer dieses Ziel erreicht werden soll, tut dabei der systematischen Vorrangstellung jener Problemstellung keinen Abbruch. Und so kann sich, wie etwa John Rawls vorschlägt, ihre Bearbeitung im Rahmen eines kohärenztheoretischen Verfahrens bewegen, in dem gängige alltagsweltliche Moralvorstellungen mit allgemeinen Prinzipien in einen kohärenten Zusammenhang, in ein sogenanntes „reflexive equilibrium“, gebracht werden.² Dadurch soll sich schließlich eine unparteiliche Perspektive begründen lassen, in deren Rahmen über die Moralität von Handlungsregeln befunden werden kann.³ Ihre Bearbeitung kann aber auch, wie Jürgen Habermas im Anschluss an Karl-Otto Apel vorschlägt, im Rahmen eines diskursethischen Modells erfolgen,

¹ Eine Ausnahme bildet beispielsweise der Rekurs auf Scheler im Zusammenhang von Hans Joas' affirmativer Genealogie der Werte. Vgl. H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main, 133–161.

² J. Rawls, *A Theory of Justice* (1971), revised edition, Cambridge/Mass. 1990, 4.

³ Vgl. Rawls, *Theory*, 3, 24.

das die Unparteilichkeit und Reversibilität des moralischen Standpunktes im Zuge einer Idealisierung derjenigen kontrafaktischen Unterstellungen zu gewinnen trachtet, die in faktischen Diskursen notwendig gemacht werden.⁴ Beiden gemeinsam ist jedenfalls, die Perspektive der Moralität im Rekurs auf Kant im Rahmen eines rationalen Prüfungsverfahrens der Vernunft autonom begründen zu wollen.⁵

Damit ist der allgemeine Hintergrund umrissen, vor dem im Folgenden Schelers Ethikansatz verstanden werden soll, und zwar nicht aus einem rein historischen Interesse heraus, sondern in der Erwartung, dass er einen Beitrag zur Entfaltung eines systematischen Arguments erbringen kann. Denn sein phänomenologischer Zugang zur Realität des Moralischen ist imstande, auf manche Engführungen jenes Begründungsdiskurses der Moral aufmerksam zu machen, weist jedoch auch interne Probleme auf, auf deren Klärung gerade aus phänomenologischen Motiven hinzuwirken ist. Das soll im Folgenden anhand einer Entfaltung der zentralen These vom Primat des Fühlens vor den Leistungen der Vernunft gezeigt werden (I.), an die sich eine weiterführende Kritik anschließt (II.).

I. Max Schelers These vom Primat des Fühlens

Begreift man Schelers Programm vor dem skizzierten Hintergrund, kann man es als einen radikalen Hinweis darauf lesen, dass rationale Begründungsdiskurse ihrerseits ein zu Begründendes voraussetzen und daher weder ursprünglich sind noch das Gebiet des Moralischen erschöpfen können. Der Blick soll vielmehr für Sinnzusammenhänge geöffnet werden, von denen jene Diskurse selbst leben, ohne sie indessen mit eigenen Mitteln angemessen thematisieren zu können.⁶ Dabei wird die an sich durchaus triviale Tatsache, dass jeder argumentative Begründungsgang ein Zu-Begründendes voraussetzt, freilich auch von den Vertretern eines solchen Vorhabens nicht schlechthin bestritten. Denn weder Rawls' kohärenztheoretisches noch Habermas' diskursethisches Modell setzen bei einem Nullpunkt ein. Vielmehr gehen beide vom Faktum lebensweltlich evidenter Überzeugungsbestände aus, die bisweilen schon von bestimmten moralischen Intuitionen zeugen.⁷ Da die Moralitätsperspektive dieses Zeugnisses allerdings in sich selbst noch nicht hinreichend reflexiv geworden und auf diese Weise in

⁴ Vgl. J. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: *Ders.*, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (1983), Frankfurt am Main ⁷1999, 53–125, besonders 67–78, 90–93, 116–119.

⁵ Vgl. Rawls, *Theory*, 40; J. Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch gegen die Diskursethik zu?, in: *Ders.*, Erläuterungen zur Diskursethik (1991), Frankfurt am Main ²1992, 9–30, besonders 9–20.

⁶ In eine ähnliche Richtung, obgleich mit anderen Mitteln, argumentiert auch Ch. Taylor, *Sources of the Self* (1989), Cambridge ⁸1996, part I.

⁷ Vgl. Rawls, *Theory*, 4, 17f.; J. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: *Ders.*, Erläuterungen, 116–119.

ihrer Geltung ausgewiesen ist, bedarf es eines Verfahrens, im Zuge dessen der gesuchte Geltungsgesichtspunkt von dem Faktum gegebener Überzeugungen entkoppelt wird, und zwar mit dem Ziel, jeden bloß historischen Index geltungstheoretisch entbehrlich zu machen.⁸ So verstanden vollzieht sich der Begründungsdiskurs der Moral als eine Infragestellung faktischer Moralauffassungen: Er vollzieht sich als Problematisierung aller „Es gibt“-Auffassungen von Moral auf dem Weg argumentativ-rationaler Praxis.

Exakt an dieser Stelle setzt nun Schelers Argument ein. Zwar vollzieht sich auch sein phänomenologisches Programm im Anschluss an Husserl als eine Problematisierung aller in „Es gibt“-Unterstellungen unweigerlich eingelassenen Vorurteilsstrukturen.⁹ Dabei fällt allerdings auf, dass er die Problematisierungsbewegung in einem völlig anderen Sinne versteht, als im Blick auf den Begründungsdiskurs der Moral soeben angezeigt wurde. Seine diesbezügliche Sicht soll daher in einem ersten Schritt skizziert werden (1.), um im direkten Anschluss daran seine Radikalisierung der Frage nach der Zugangsweise zur Realität des Moralischen zu bedenken (2.). Das gilt es schließlich mit Blick auf die innere Differenziertheit dieses Zugangs zu präzisieren (3.).¹⁰

1. Phänomenologie als Problematisierung des „Es gibt“

Scheler begreift Phänomenologie weniger als strenge wissenschaftliche Methode,¹¹ sondern als Haltung eines „geistigen Schauens“¹² der Wesensgehalte eines unmittelbar Erlebten. In diesem Schauen – äquivoke Ausdrücke hierfür sind „Intuition“, „reine Anschauung“, „phänomenologische Erfahrung“ oder schlicht „Erleben“¹³ – kommen für Scheler „Tatsachen“¹⁴ zum Vorschein, die allerdings mit einem sinnlich Gegebenem ebenso wenig gemein haben wie mit den darauf gründenden Daten einzelwissenschaftlicher Forschung. Die Tatsachen, um deren Erfassen es der phänomenologischen Erkenntnis geht, entbehren vielmehr aller sinnlichen Koeffizienten.¹⁵

⁸ Das gilt vor allem für den frühen Habermas. Allerdings sind solche Tendenzen auch in Rawls' Erstlingswerk zu erkennen. Zu meiner Einschätzung dieser Theorie vgl. *Ch. Seibert*, Politische Ethik und Menschenbild. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer, Stuttgart 2008, 61–81, 107–111.

⁹ Vgl. *E. Husserl*, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (1913), in: *Ders.*, Gesammelte Schriften, herausgegeben von *E. Ströker*, Hamburg 1992, 27–32.

¹⁰ Wenn nicht anders vermerkt, beziehe ich mich dabei auf: *M. Scheler*, Gesammelte Werke, (= GW), und zwar: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1916), in: GW II, herausgegeben von *M. S. Frings*, Bonn 2000; Vom Ewigen im Menschen (1920), in: GW V, herausgegeben von *M. Scheler*, Bern 1954; Wesen und Formen der Sympathie (1912), in: GW VII, herausgegeben von *M. S. Frings*, Bonn 2005; Schriften aus dem Nachlass I, in: GW X, herausgegeben von *M. S. Frings*, Bonn 2000.

¹¹ So etwa bei *E. Husserl*, Philosophie als eine strenge Wissenschaft (1911), Frankfurt am Main 1965.

¹² GW X, 380, Z. 3.

¹³ GW X, 433, 443.

¹⁴ GW X, 433, Z. 1.

¹⁵ GW X, 443, 447.

Darin besteht ein maßgeblicher Grund, dass er jene Schau von einer bloß observierenden Einstellung streng geschieden wissen will. Ein weiterer Grund für diese Unterscheidung besteht darin, dass der phänomenologischen Einstellung Reales nicht schon als eine objektiv feststellbare, durch spezifische sinnliche Koeffizienten bereits annähernd bestimmte Größe vorliegt, auf die sich dann Akte beziehen können, um sie in ihren einzelnen Aspekten zu betrachten. Denn letztere müssen dabei mit einer für sie nicht mehr hintergehbaren Unterstellung operieren: Für sie „gibt“ es nämlich dieses oder jenes, auf welches sie sich im Blick auf bestimmte Hinsichten beziehen oder eben nicht beziehen können. Es ist diese für das natürliche Bewusstsein ebenso wie für die empirischen Wissenschaften konstitutive „Es gibt“-Unterstellung, die in der phänomenologischen Einstellung radikal infrage gestellt wird. Denn sie will Reales nicht schon als etwas definitiv Vorliegendes voraussetzen, sondern sucht es in seinem eigenen Entstehungsprozess vielmehr zu entdecken. Genauer verstanden zielt sie darauf ab, dasjenige Geschehen in den Blick zu nehmen, in dem sich der Gehalt der Welt allererst „auftut“.¹⁶ Das ist freilich nur möglich, wenn sie selbst in der Lage ist, genau zu benennen, von wo aus sie dieses Geschehen zu erfassen gedenkt.

Das tut Scheler, wenn er den „lebendigste[n], intensivste[n] und unmittelbarste[n] Erlebnisverkehr mit der Welt“,¹⁷ verstanden als „Welt aller sinnlichen und geistigen Objekte“,¹⁸ als Quelle sämtlicher phänomenologischer Einsichten markiert. Denn in einem solchen Erleben kommt für ihn das Wesen einer Sache zum Vorschein, und zwar nicht als etwas, das schon vorläge, sondern als etwas, das sich gerade „in ihm“ vergegenwärtigt und daher „nur in ihm“¹⁹ erschaut werden kann. Den Terminus „Erlebnis“ kann er deshalb im Anschluss an Husserl als „intentionales Erlebnis“²⁰, als Erlebnis von etwas, bestimmen, und spricht dabei die Grundprämisse seiner Arbeit offen aus. Sie besteht in der von ihm als dem „höchsten Grundsatz der Phänomenologie“²¹ bezeichneten Korrelationslehre. Ihr zufolge besteht ein notwendiger Zusammenhang zwischen dem Erlebnisakt, in dem ein Sachverhalt in einer bestimmten Weise gegeben wird, und dem Sachverhalt selbst. Und das heißt, dass, wer etwas erlebt, damit nicht bei sich selbst verweilt, sondern sich in seinem Erlebnis auf ein Anderes bezogen findet, das ihm in einer bestimmten Weise gerade in seinem Anderssein gegenwärtig ist. Jedem Erlebnis korrespondiert daher ein bestimmter, ihm vorgegebener Sachverhalt, der umgekehrt allein in einem spezifischen Erlebnismodus in seiner Bestimmtheit zutage tritt. In diesem dezidiert nicht psychologistischen Sinne verstan-

¹⁶ GW X, 380, Z. 35, 384, Z. 26.

¹⁷ GW X, 380, Z. 30 (Kursivierung im Original).

¹⁸ GW X, 347, Z. 1.

¹⁹ GW X, 380, Z. 20.

²⁰ GW II, 270, Z. 26f. Zu Husserl vgl. *ders.*, *Logische Untersuchungen* (1900), Band II/1, Tübingen 1993, 363–425.

²¹ GW II, 270, Z. 25.

den ist Phänomenologie also „radikalster *Empirismus* und *Positivismus*“.²² Denn alle ihre Erkenntnisse gründen in Erfahrung, allerdings in einer von bloßer Sinneserfahrung kategorial unterschiedenen phänomenologischen Erfahrung.²³ Das gilt auch im Blick auf ihre Einsicht in die Realität des Moralischen.

Diese Grundcharakteristik der schelerschen Position erfordert drei für das Folgende wichtige Präzisierungen: Erstens spricht sich in ihr eine radikale Kritik am konstruktivistischen Grundzug der kantischen Philosophie aus. Denn im Erleben ist für Scheler die entsprechende Sachverhalt gerade „unter Absehen von jeder Setzung der [...] denkenden Subjekte und ihrer realen Naturbeschaffenheit“²⁴ als er selbst offenbar. Die Bestimmtheit des Erlebten wird somit nicht als Leistung transzendentaler Subjektivität verstanden, sondern als eine vorgegebene und alle Tätigkeit des Subjekts aller erst eröffnende Tatsache.²⁵ Allein auf der Basis des Gegebenseins solcher Tatsachen bewegt sich daher die Tätigkeit des Verstandes, was zugleich besagt, dass ihr jede „weltkonstruktive Kraft“²⁶ prinzipiell aberkannt wird: „Der Verstand – um mit Kant zu reden – schafft nichts, macht nichts, formt nichts.“²⁷

In dieser Kritik spricht sich zweitens eine Konzeption des unmittelbar Gegebenen aus, die von der kantischen Auffassung grundlegend verschieden ist. Ganz in der Linie der Überlegungen zur phänomenologischen Grundhaltung wird das unmittelbar Gegebene nämlich nicht als bloßes Empfindungschaos verstanden, das dann gemäß den apriorischen Ordnungsprinzipien des Verstandes zu einer einheitlichen Gegenstandsauffassung erst organisiert werden müsse. Es ist für Scheler in sich selbst schon mehr oder weniger ordentlich verfasst, besitzt mithin eine sinnvolle Struktur. Der Mensch steht ihm zufolge somit nicht einem bloß chaotischen Empfindungskosmos gegenüber, sondern begegnet schon einigermaßen geordneten Sachverhalts- und Sinnzusammenhängen.²⁸ Eine solche Begegnung ist allerdings nur möglich, weil er auf einer elementaren Ebene schon an ihnen teilhat. Dies zu zeigen ist daher die eigentümliche Leistung der Phänomenologie, deren Grundakt sich deshalb – wie wir später im Blick auf Schelers Liebesverständnis im Detail sehen werden – in einer „receptio“²⁹ des ihr gegebenen Realen äußert. Für sie ist folglich eine empfänglich-aufnehmende Haltung gegenüber der Eigenbewandtnis des Sich-Zeigenden konstitutiv.

Mit dieser entschiedenen antikonstruktivistischen Sicht geht drittens ein Verständnis des erlebten Sachverhaltes einher, das diesen in einem nicht

²² GW X, 381, Z. 4 (Kursivierung im Original).

²³ Vgl. GW II, 71.

²⁴ GW II, 67, Z. 29f.

²⁵ Vgl. GW X, 383 Z. 17–27.

²⁶ GW V, 196, Z. 25.

²⁷ GW X, 415, Z. 33f.

²⁸ Vgl. GW II, 63f., 83–86.

²⁹ GW V, 197, Z. 21.

durch Zeichen vermittelten Prozess unmittelbar zur Gegebenheit kommen sieht. Denn in der phänomenologischen Einstellung zeigt sich das Reale als es selbst, was gleichermaßen bedeutet, dass es in keiner ursprünglichen Relation zu den praktischen Zwecken steht, die ihm im Rahmen der Zeichensysteme des Common Sense oder der Wissenschaften zugeschrieben werden. Zeigt es sich als es selbst, so ist im Geschehen des Sich-Zeigens und in seinem korrelierenden Geschautwerden die Differenz zwischen *res* und *signum* aufgehoben, und zwar so, dass die Sache, sofern sie sich selbst gibt, als prinzipiell „*asymbolisch*“³⁰ aufgefasst wird. In diesem Sinn vollzieht sich phänomenologische Philosophie als „fortwährende *Entsymbolisierung der Welt*“.³¹ Sie zielt auf ein von sprachlichen Zwecksetzungen und Vorurteilsstrukturen gereinigtes, unvermitteltes Erfassen der Wesensgehalte von Realem.³²

Insgesamt ist damit deutlich, dass Schelers Denken durch die Einstellung einer grundlegenden Offenheit gegenüber den sich kundgebenden Verstehensherausforderungen erlebter Realität charakterisiert ist, wobei gilt, dass das dabei Zu-Verstehende nicht in einer zeichenvermittelten Denkoperation vorweggenommen werden kann. Es ist das Unvordenkliche, welches Reflexionsakte jedoch keineswegs überflüssig werden lässt. Es motiviert und orientiert sie, ohne jedoch auf sie reduziert werden zu können. Darin besteht ein grundlegender Unterschied zwischen der Problematisierungsbewegung des prozeduralen Begründungsdiskurses der Moral und dem von Scheler eingeschlagenen Weg. Zugleich sind damit auch die einschlägigen Voraussetzungen für seine Phänomenologie des Moralischen benannt, so dass nun in den Blick genommen werden kann, wie dessen Gegebenheitsmodus seinerseits näher bestimmt wird.

2. Der Zugang zur Realität des Moralischen

Aus dem Bisherigen ergibt sich, dass der ursprüngliche Zugang zum Moralischen weder über den Aufbau rational-argumentativer Begründungsverfahren noch im Anschluss an faktisch vorliegende Überzeugungsbestände gewonnen werden kann: Beide setzen einen Erlebniszusammenhang voraus, der von ihnen selbst nicht mehr zureichend thematisiert werden kann, der aber beschrieben werden muss, wenn die Sphäre des Moralischen nicht in einem intellektualistischen³³ Sinn aufgefasst werden soll. Scheler sieht sich also radikaler ansetzen als der von ihm kritisierte Begründungsdiskurs – sei

³⁰ GW II, 70, Z. 19 (Kursivierung im Original).

³¹ GW X, 384 (Kursivierung im Original).

³² Vgl. P. Good, Anschauung und Sprache. Vom Anspruch der Phänomenologie auf asymbolische Erkenntnis, in: Ders. (Hg.), Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Bern/München 1975, 111–126. Zur Kritik an Schelers Sicht vgl. P. Janssen, Schelers Wesens- und Wertphänomenologie, in: E. Ströker/P. Janssen, Phänomenologische Philosophie, Freiburg i.Br./München 1989, 169f.

³³ Vgl. GW II, 59, Anmerkung 2.

er kantischer, utilitaristischer oder eudaimonistischer Couleur –, wenn er ganz in der Linie seines phänomenologischen Programms den „Ursprung von Normativität“³⁴ im Zuge einer Reflexion auf die Weise zu erfassen sucht, in der die unmittelbaren Tatsachen des Moralischen überhaupt erst zugänglich sind. Wie immer er dabei im Einzelnen verfährt – das Vorgehen muss jedenfalls jenem „*unmittelbarstef[n] Erlebnisverkehr mit der Welt*“ Rechnung tragen, den er selbst als Quelle aller philosophischen Einsicht markiert.

Dann aber zeigt sich, dass Menschen sich schon auf einer basalen Ebene des Bewusstseinslebens auf nicht durch sie gesetzte Wertqualitäten³⁵ bezogen finden, und zwar noch bevor eine prädikativ vermittelte Einsicht in den Träger solcher Qualitäten gewonnen worden ist. Der gesuchte Ursprung von Normativität gründet also ganz allgemein in solchen Werterlebnissen. Scheler illustriert das sehr plastisch an der allseits vertrauten Erfahrung, dass ein Mensch spontan und unvermittelt als sympathisch oder unsympathisch, vornehm, gemein oder rücksichtslos erscheinen kann, „ohne daß wir noch anzugeben vermögen, woran dies liegt“³⁶. Demzufolge sind wir auf unsere Um- und Mitwelt nicht als indifferente Wesen bezogen, sondern so, dass unsere an Gegebenheiten der Um- und Mitwelt interessierten Strebensakte ihrerseits schon durch das Gewährwerden bestimmter Wertaspekte vororientiert sind. Sie nehmen qualitative Unterscheidungen in sich auf, die ihnen im Rahmen jenes elementaren „*Erlebnisverkehrs mit der Welt*“ zugespielt werden, ohne dass sie an der Konstitution dieser Unterscheidungen in irgendeiner Weise aktiv beteiligt gewesen wären. Das Wertnehmen kommt für Scheler somit vor dem Wahrnehmen.³⁷ Das zeigt sich im Beispiel daran, dass bestimmte Menschen auf den ersten Blick eben als sympathisch oder unsympathisch, dass manche Handlungen spontane Empörung oder Bewunderung auslösen, oder dass einige Dinge unmittelbar als bedeutsam oder nicht bedeutsam erlebt werden, – und das alles noch, bevor ein genaues Bild von ihnen gebildet oder ein distinktes Urteil über sie getroffen worden ist.³⁸ Es geschieht in einer Weise, die über die einzelnen Eigenschaften ihres Gegenstands noch nicht ausdrücklich informiert ist und sich deshalb auch noch keine genaue Vorstellung von ihm machen kann.

Die Weise, in der dies geschieht, nennt Scheler „Fühlen“³⁹ und unterscheidet sie als intentionales „*Fühlen von etwas*“⁴⁰ von nicht intentionalen, sinn-

³⁴ A. Sander, Normative und deskriptive Bedeutung des *ordo amoris*, in: *Ch. Bermes [u.a.] (Hgg.), Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg 2003, 63–79, hier: 75.

³⁵ In einem allgemeinen Sinn bezeichnet der Wertbegriff also nichts anderes als „*materiale Qualitäten*“ (GW II, 39, Z. 36; Kursivierung im Original).

³⁶ GW II, 40, Z. 9.

³⁷ GW II, 148f.; GW X, 148f.

³⁸ Vgl. GW II, 182. Terminologisch bringt Scheler diese Differenz in der Unterscheidung zwischen einer vorprädikativen „Wertkomponente“ und der „Bildkomponente“ menschlicher Praxiserfahrung zum Ausdruck (GW II, 55, 59, 61f.).

³⁹ GW II, 259–270.

⁴⁰ GW II, 261, Z. 18 (Kursivierung im Original).

lichen Gefühlszuständen wie etwa dem Schmerz oder dem angenehmen Genuss einer Speise. Der Grund dieser Unterscheidung liegt darin, dass letztere ihrerseits nochmals in ganz unterschiedlichen Weisen erlebt werden können, je nachdem, in welcher fühlenden Einstellung sie manifest sind. So wird etwa der Verzehr von wohlschmeckenden Speisen vor dem Hintergrund einer tiefsitzenden Trauer über den Verlust eines geliebten Menschen völlig anders erlebt als in einer Situation, in der jener Mensch anwesend wäre und womöglich noch am Essen teilnahme.⁴¹ Im Blick auf den Schmerz gilt freilich Ähnliches: Er kann ertragen, erlitten, geduldet oder in besonderen Fällen sogar genossen werden.⁴² Es ist somit das Fühlen, in dem der Wertcharakter des Realen in einer von keinem anderen Bewusstseinsakt zu ersetzenden Weise an sich selbst offenbar wird. Es bildet daher auch den „einzig möglichen Zugang zur Welt der Werte“⁴³, wobei zugleich gilt, dass die Rede von einer Welt der Werte keine Sonderwirklichkeit meint, sondern sich auf eine bestimmte Dimension des Wirklichen bezieht. Die Welt der Werte ist somit die Welt aller möglichen, mehr oder weniger vertrauten Gegenstände, die jetzt allerdings „von ihrer Wertseite her“⁴⁴ aufgefasst werden. Das Fühlen tritt also nicht weltlos auf. Es tritt vielmehr stets im Zusammenhang eines konkreten Umgangs mit Welt auf, verortet aber dessen organisierende und symbolisierende Operationen vor dem Hintergrund eines unmittelbaren Erfassens qualitativer Unterscheidungen, das von einem prädikativen Urteilsakt strikt zu trennen ist. Fühlen ist folglich ein „prälogische[s] Erfassen“ der konstitutiven Wertbestimmtheit des Realen.⁴⁵

Diese ist freilich in sich komplex. Sie ist relativ zur sinnlichen, vitalen sowie geistigen Dimension des Lebensprozesses, so dass Scheler sehr genau zwischen den für diese Dimensionen jeweils konstitutiven Wertqualitäten unterscheiden kann.⁴⁶ Moralische Werte – das ergibt sich schon aus dem Begriff des intentionalen Fühlens – sind dieser Einteilung entsprechend dann der geistigen Realitätssphäre zuzurechnen.⁴⁷ Doch wie sind sie selbst inhaltlich bestimmt? Obgleich Scheler zumindest im *Formalismus* an dieser Stelle etwas unspezifisch bleibt, lassen sich zwei wesentliche Charakteristika benennen: Erstens sind moralische Werte ursprünglich auf Personen als deren Träger bezogen.⁴⁸ Zweitens implizieren sie ein Sollen, was besagt, dass auch bei Scheler die Moralitätserfahrung imperativische Momente besitzt. Diese

⁴¹ Das emotionale Leben des Menschen besitzt somit unterschiedliche Tiefenstrukturen (vgl. GW II, 333 f.).

⁴² Vgl. GW II, 261, Z. 29 f.

⁴³ GW II, 87, Z. 6 f. (Kursivierung im Original).

⁴⁴ GW II, 265 Z. 5 f. (Kursivierung im Original).

⁴⁵ GW II, 182, Z. 33 f. (Kursivierung im Original). Damit ist es freilich alles andere als kognitiv belanglos. Scheler versteht es vielmehr als einen in sich sinnvollen, auf konkrete Gegenstände bezogenen und daher „prinzipiell verständlich[en]“ Bewusstseinsmodus (GW II, 263, Anmerkung).

⁴⁶ Vgl. GW II, 122–126.

⁴⁷ Vgl. GW II, 124.

⁴⁸ Vgl. GW II, 49, 103, 469. Zum Konzept der Person bei Scheler vgl. R. Perrin, Max Scheler's concept of the person. An ethics of humanism, Basingstoke 1991.

sind allerdings, darin besteht der tiefgreifende Unterschied zur kantischen Moraltheorie, weder in sich selbst begründet, noch bilden sie die konstitutive Form des Moralischen. Jedes Sollen, so die These, ist nämlich ein Seinsollen von Etwas in einer bestimmten Qualität. Und das heißt – so das zugrunde liegende Argument –, dass jeder Imperativ schon ein Gesolltes voraussetzen muss, das seinerseits ein Bestimmtes ist, jedoch ein Bestimmtes, von dem gilt, dass es noch nicht realisiert ist, sondern eben realisiert werden soll. Aus sich heraus kann der Imperativ dieses in sich bestimmte Seinsollende nicht hervorbringen. Es entspringt dem Erleben eines konkreten positiven Wertes. Damit gilt: „*Alles Sollen ist fundiert auf Werte.*“⁴⁹

Soviel sei zur moralischen Werterfahrung als Teil des Prozesses gesagt, in der die evaluative Dimension der Wirklichkeit in ihrer eigenen Objektivitätsstruktur offenbar wird, – einer Objektivität, die weder vor noch außer dem Akt des Fühlens als etwas vorliegt, auf das man sich konstatierend beziehen könnte, sondern die geradezu in ihm und für ihn, keineswegs aber durch ihn, entsteht. Das ist jedenfalls eine wichtige Konsequenz des vorab skizzierten phänomenologischen Ansatzes, an die sich nun Überlegungen zur inneren Struktur des Fühlens anschließen.

3. Zur inneren Differenziertheit des Fühlens

Die Bedeutung, die diesem vorrationalen Prozess der Welterschließung für die Leistungen theoretischer und praktischer Vernunft zukommt, kann in zwei Hinsichten präzisiert werden. Beide beziehen sich auf Modalitäten des Fühlens und verdeutlichen dadurch, dass es sich bei diesem um einen durchaus komplexen, in sich differenzierten Prozess handelt. In einer ersten Hinsicht zeigt sich dies daran, dass nach Scheler das unmittelbare Ergriffensein von den Wertaspekten erlebter Realität in sich selbst schon durch Akte des Vorziehens bestimmter Wertqualitäten vor anderen charakterisiert ist. Dem prälogischen Werterleben eignet somit eine „*intuitive Vorzugsevidenz*“,⁵⁰ in der Wertunterschiede hinsichtlich ihrer Grade am Ort konkreter Existenz Geltung erlangen. Das ist für ihn beispielsweise darin manifest, dass bereits in elementaren Bewusstseinsprozessen bestimmten Verhaltensoptionen spontan ein Vorrang eingeräumt wird, ohne dabei schon die passenden Begründungen für diese Vorordnung liefern zu können. In einer zweiten Hinsicht zeigt sich die Bedeutung des Fühlens für die Leistungen der Vernunft schließlich an der Stellung, die Scheler der Liebe und ihrem Widerpart, dem Hass, als der „*höchsten Stufe unseres intentionalen emotionalen Lebens*“⁵¹, einräumt. Als oberste Modalitäten des Fühlens besitzen sie dabei zugleich eine fundierende Rolle für den gesamten Prozess menschlicher

⁴⁹ GW II, 214, Z. 20 (Kursivierung im Original).

⁵⁰ GW II, 107, Z. 25 (Kursivierung im Original).

⁵¹ GW II, 266, Z. 6f.

Welterschließung. So gesehen bilden sie die „*Grundakte*, in denen allein unser theoretisches und praktisches Leben seine letzte *Einheit* findet und bewahrt“. ⁵² Diese These soll abschließend anhand der Klärung einer zentralen Funktion verdeutlicht werden, die Scheler der Liebe zuweist. Dabei ist zu erwarten, dass seine Überlegungen zur Liebe in aller Prägnanz vorführen, inwiefern sein Beharren auf der sich geradewegs im Fühlen zeigenden Objektivität der Wertdimension von allen Versuchen zu unterscheiden ist, Objektivität im Sinne eines bloßen Vorhandenheitsdenkens mit der für es typischen „Es-gibt“-Unterstellung begreifen zu wollen.

Ganz allgemein wird Liebe in Anknüpfung an die christlich-augustinische Tradition zunächst als fundamentaler Teilhabemodus am Realitätsprozess bestimmt, und zwar deshalb, weil sie eine radikale „Offenheit zur Welt“ ⁵³ realisiert, die von allen Erkenntnisoperationen theoretischer und praktischer Vernunft in Anspruch genommen werden muss. Das ist deshalb der Fall, weil diese nur im Rahmen einer für sie schon gestifteten Teilhabe an der Sphäre des überhaupt nur Erkennbaren möglich sind. Sie vollziehen sich im Horizont der ihnen vorgängigen „receptio“, also jener empfangend-aufnehmenden Haltung, die bereits als Kern der phänomenologischen Anschauung ausgewiesen wurde. Sofern nun der „Urakt“ ⁵⁴ der Liebe jene Offenheit begründet, kann sie freilich nicht als eine Zustandsbestimmung verstanden werden. Sie ist vielmehr Bewegung, nämlich Bewegung eines permanenten Sich-Öffnens für die Gegenwart von Anderem. Sie eröffnet den Raum, in dem Anderes in der ihm eigenen Bewandnis erscheinen kann, um dann als Gegenstand rationaler Operationen fungieren zu können. In dieser Bewegung verschränken sich zwei Momente:

Zum einen vollzieht sie sich als Vorgang einer Selbsttranszendierung auf Anderes hin, wodurch die Sphäre des Eigenen durchbrochen wird, ohne allerdings im Gegenüber aufzugehen. In diesem Vollzug – das ist entscheidend – kommt ihr zum anderen eine „*entdeckerische*“ und „*schöpferische*“ ⁵⁵ Leistung zu, in der es zu bedeutsamen Erweiterungen im Erfassen des jeweiligen Werthorizontes kommt. Indem sie auf jeweils höhere Werte zielt, sogar diese erst „*zum Auftauchen bringt*“ ⁵⁶, macht Liebe für Scheler tatsächlich sehend ⁵⁷. Sie zeigt etwas, was sonst nicht zur Gegebenheit käme. Aus diesem Grund ist die Rede davon, dass Liebe sehend mache, auch nicht in dem Sinne zu verstehen, als richte sie sich, ähnlich wie ein Beobachtungsakt auf ein bereits vorliegendes Material, das dann eben im Akt der Liebe und nicht in einem anderen erfasst wird. Eine solche Sicht muss die entdeckend-kreative Leistung, die ihr im Rahmen des schelerschen Werkes zuge-

⁵² GW V, 83, Z. 9f. (Kursivierung im Original). Vgl. GW II, 83, Anmerkung 2.

⁵³ W. Henckmann, Max Scheler. München 1998, 46.

⁵⁴ GW X, 356.

⁵⁵ GW II, 267 (Kursivierung im Original).

⁵⁶ GW VII, 160, Z. 16 (Kursivierung im Original).

⁵⁷ Vgl. ebd.

geschrieben wird, notgedrungen verkennen. Wird diese ernstgenommen, so folgt daraus, dass gerade in dem spezifischen, auf keine organischen oder intellektuellen Prozesse reduzierbaren Akt der Liebe jene höheren Werte zwar nicht konstituiert werden, wohl aber ausschließlich in ihm „aufleuchten“⁵⁸ und „aufblitzen“.⁵⁹ Die Bewegungsintention der Liebe richtet sich also auf höhere Werte nicht als schon vorhandene, die außer ihr vorliegen und deren Vorliegen bloß konstatiert werden müsste. Sie richtet sich vielmehr auf die Wertdimension von Welt, indem sie diese in ihrem Anspruchs- und Verpflichtungscharakter, und das heißt: in ihrer Objektivität, erst offenbar werden lässt. Entscheidend ist dabei, dass diese Dynamik des Offenbarwerdens höherer Werte in ihrer Objektivität als ein in sich selbst prinzipiell unabgeschlossener, „wesensunendliche[r] Prozeß“⁶⁰ verstanden wird, was eine wichtige Pointe beinhaltet. Denn letztlich ist es das Lieben, das den unerschöpflichen Bestimmtheitsreichtum der Erfahrungswirklichkeit offenbart, von dem nicht nur die Leistungen der Vernunft im Allgemeinen zehren, sondern von dem die schelersche Phänomenologie ja selbst auszugehen vorgibt. So verstanden bildet die Bewegung der Liebe den innersten Kern der phänomenologischen Einstellung und der in ihr zur Gegebenheit kommenden Wertdimension erlebter Realität.⁶¹

4. Fazit

Damit ist die Darlegung zentraler Grundzüge der schelerschen Position zu ihrem Ziel gekommen. Es ist deutlich geworden, in welchem Sinn sein Programm den Diskurs um eine rational-argumentative Begründung ethischer Normen in den größeren Zusammenhang unseres umfassenden „*Erlebnisverkehr[s] mit der Welt*“ stellen kann. Dabei sind zwei Punkte nochmals eigens in Erinnerung zu rufen: Zum einen besteht die Radikalität Schelers darin, dass es ihm um die Entdeckung des Ursprungs aller Moralitätserfahrung geht, und er von dieser Entdeckung aus – und nicht umgekehrt – sowohl den Sinn moralischer Sprache als auch die Reichweite des prozeduralen Begründungsdiskurses der Moral zu begreifen sucht. Das aber bedeutet zum anderen, dass ihm zufolge Begründungsdiskurse ihren eigenen Sinnhorizont verlieren und infolge zu leeren Formalismen verkommen müssen, wenn von jenen primären Bekundungszusammenhängen des Moralischen im fühlenden Umgang mit den Wertaspekten des Realen abgesehen wird. Sie können dann nämlich keine Auskunft mehr über die erlebten Anlässe geben, in deren Licht die in ihnen verwendeten Argumente erst ihren vollen semantischen Gehalt entfalten. Doch nicht nur darin bestehen Konsequenzen der

⁵⁸ GW II, 267, Z. 4.

⁵⁹ GW II, 87, Z. 11f., 267, Z. 4.

⁶⁰ GW X, 359, Z. 1 (Kursivierung im Original).

⁶¹ Vgl. M. Gabel, Phänomenologische Rekonstruktion personaler Akte, in: *Ch. Bermes [u.a.] (Hgg.), Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg i.Br./München 2000, 47–72.

skizzierten Position. Denn Scheler kann und sollte an einem bestimmten Punkt noch sehr viel radikaler gelesen werden als bislang geschehen. Sofern sich seine Phänomenologie nämlich selbst als „positive[] Grundlegung“⁶² der Ethik versteht, müssen zusätzliche Begründungsdiskurse im Ganzen obsolet werden. Denn aus ihrer Perspektive kann die Geltung von Werten nicht nochmals extern begründet werden; sie besteht bereits und muss allenfalls als phänomenologische Tatsache entdeckt werden. Damit kommt eine bislang nur beiläufig behandelte Frage in den Blick: die Frage nach dem eigenen Status der Werte. An diesem Punkt entzündet sich meine Kritik.

II. Von einem starken zu einem schwächeren Realismus

Zunächst gilt es, einem Missverständnis vorzubeugen. Im Blick auf die Frage nach dem Status der Werte wird Scheler nämlich bis heute gerne im Sinne einer vormodernen Hypostasierung und Ontologisierung eines an sich bestehenden Wertekosmos gelesen. Eine solche Lesart ist jedoch deutlich überzogen, da sie Schelers Position insgeheim im Lichte der Wertethik Nicolai Hartmanns deutet, von der er sich nicht nur selbst im Vorwort zur dritten Auflage seines *Formalismus* aufs Schärfste distanzieren kann, sondern das genau an dem Punkt tut, den ihm jene Kritik zur Last legt. Gegen Hartmanns These, dass der Wertekosmos „ebenso jenseits der Wirklichkeit, wie jenseits des Bewusstseins besteht“,⁶³ kann Scheler deshalb einwenden: „Überhaupt muß ich einen von Wesen und möglichen *Vollzug* lebendiger geistiger *Akte* ganz unabhängig bestehenden Ideen- und Werthimmel [...] prinzipiell schon von der *Schwelle* der Philosophie zurückweisen.“⁶⁴ Deshalb sollte seine Position konsequent von der Grundrelation her verstanden werden, die in der Korrelationslehre markiert wird. Und das bedeutet, dass von Werten nicht abgesehen davon gesprochen werden kann, dass sie jeweils für ein fühlendes Bewusstsein sind. Sie sind stets „an sich für den Menschen“.⁶⁵ Soviel sei zur Vorbeugung jenes gängigen Missverständnisses gesagt. An sie schließt sich allerdings ein doppelter Einwand an:

Erstens lässt sich fragen, ob die finalen Schlussfolgerungen, die Scheler aus dieser phänomenologischen Prämisse zieht, durch diese selbst vollständig gedeckt werden können, oder ob er nicht stellenweise doch dazu tendiert, aus jener Grundrelation auszuscheren und dadurch einer Position wie derjenigen Hartmanns zumindest gefährlich nahezukommen. Die besagte Prämisse erlaubt zwar, den im Erlebnis des Ergriffenwerdens eingezeichneten Vorgegebenheitscharakter von Wertqualitäten zu erfassen und kann dadurch der ethischen Teilnehmerperspektive Rechnung tragen. Dieser erscheinen Werte nämlich weder als durch sie begründete noch durch sie

⁶² GW II, 9.

⁶³ N. Hartmann, *Ethik* (1926), Berlin 1962, 156.

⁶⁴ GW II, 21, Z. 22–27 (Kursivierung im Original).

⁶⁵ GW X, 357.

gewählte. Sie werden vielmehr als verpflichtend erlebt und orientieren im Zuge dessen die eigene Verhaltenswahl.⁶⁶ So gesehen bestimmen sie die Gesichtspunkte, unter denen bestimmte Optionen für wichtig erachtet und schließlich unter Ausschluss anderer gewählt werden; und sie tun das, ohne dabei selbst Gegenstand einer radikalen Wahl zu sein.⁶⁷ Werte, so die These, werden nicht gewählt, sondern fungieren als Gesichtspunkte jeder möglichen Wahl. Ob sich aus dieser einleuchtenden Einsicht jedoch zwingende Schlussfolgerungen im Blick auf die Existenz einer invariablen Ordnungsstruktur der Wertarten ziehen lassen, ist jedoch keineswegs ausgewiesen. Dass Scheler, in einer letzten Konsequenz verstanden, genau darauf abzielt,⁶⁸ ist angesichts einer im Werk durchaus zu findenden Argumentationslinie offenkundig.⁶⁹ Ebenso offenkundig ist aber auch die sich dadurch theorie-intern aufbauende Spannung zwischen dieser Zielperspektive und der bislang beschriebenen Dynamik des phänomenologischen Aktes, der Objektivität geradezu im wesensunendlichen Prozess ihres eigenen Entstehens zu begreifen sucht. Diese Spannung abzubauen dürfte zumindest im Blick auf das ethische Hauptwerk schwierig sein.⁷⁰ Sie macht jedoch darauf aufmerksam, dass sich jene weitreichenden Schlussfolgerungen nur im Rahmen von ebenso weitreichenden Zusatzannahmen rechtfertigen lassen, bei denen es fraglich ist, ob sie in der skizzierten phänomenologischen Bewegung überhaupt kontrolliert nachvollzogen werden können.

Eine dieser Annahmen besteht darin, dass von den im intentionalen Erleben erschlossenen Wesens-Tatsachen⁷¹ geradewegs ausgesagt werden soll, sie würden auch unabhängig des Erlebens in ihrer jeweiligen – und das ist entscheidend – vollen materialen Bestimmtheit eine eigene Existenz haben. Das impliziert freilich eine sehr starke realistische Unterstellung. Denn damit wird nicht nur der in die ethische Alltagserfahrung durchaus eingezeichnete Vorgegebenheitscharakter evaluativer Sachverhalte für ausgewiesen erklärt, sondern darüber hinaus auch noch deren radikale Unabhängigkeit von allen Bestimmungsleistungen praktischer Subjektivität behauptet. Möchte man diese These vermeiden und die bereits gewürdigte Einsicht Schelers bewahren, so stellt sich die Frage, ob es möglich ist, die Vorgegebenheitstheese anzuerkennen, ohne dabei mit einer starken Unabhängig-

⁶⁶ Vgl. hierzu die Überlegungen von Joas, Entstehung, 10–16, 252–255.

⁶⁷ Zur Kritik des Konzeptes der radikalen Wahl vgl. Ch. Taylor, What is human agency?, in: Ders., Philosophical Papers I, Cambridge 1985, 15–44, hier: 27–35.

⁶⁸ Vgl. GW II, 99–126.

⁶⁹ Vgl. hierzu etwa die Überlegungen zum *ordo amoris* in seiner normativen Gestalt: GW X, 356f., 361.

⁷⁰ Man könnte meinen, dass dieses Problem in Schelers Spätphilosophie dadurch gelöst wird, dass in ihr die noch für die *Formalismus*-Schrift einschlägige theistische Leitkonzeption zugunsten eines prozessontologischen Konzeptes preisgegeben wird: Gottes Werden und das Werden des Kosmos fallen dabei nahezu zusammen. Vgl. M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, herausgegeben von M. S. Frings, Bonn 172007, 78f., 102f.

⁷¹ Scheler macht bekanntlich die transzendente Weiterentwicklung der frühen husserlschen Phänomenologie nicht mit, sondern will reiner „Wesensphänomenologie“ bleiben.

keitsthese und ihren metaphysischen Zusatzannahmen operieren zu müssen. Das scheint möglich zu sein, allerdings nur unter der Bedingung, dass die Position eines schwächeren, prozessualen Realismus eingenommen wird, mithin eines Realismus, der die Leistungen praktischer Subjektivität als Aspekte seiner selbst in sich einschließt. Wie immer man eine solche Sicht in vollem Umfang bestimmen würde – sie müsste jedenfalls davon ausgehen, dass es evaluative Sachverhalte gibt, die normative Ansprüche begründen, ohne sich dabei restlos auf Leistungen von Subjektivität zurückführen zu lassen.⁷² Wichtig ist dabei die Bemerkung, dass diese Sachverhalte sich nicht *restlos* auf Subjektivitätsleistungen reduzieren lassen. Damit ist nämlich die Vorgegebenheitsthese samt dem darin eingeschriebenen Primat des Fühlens vor den Leistungen der Vernunft anerkannt und gleichzeitig ein begrenzter Spielraum der Freiheit eröffnet.

Doch, so ist zweitens zu fragen, wie sind jene Subjektivitätsleistungen ihrerseits zu verstehen? Wenn die Vorgegebenheitsthese beibehalten werden soll, so können sie jedenfalls nicht darin bestehen, bestimmte Wertqualitäten erst zu konstituieren. Dann nämlich könnte den von Scheler so drastisch beschriebenen Erfahrungen des Ergriffenwerdens durch den Wertcharakter des Realen nicht mehr vollends Rechnung getragen werden. Wie sind jene Leistungen dann aber in einem positiven Sinn zu benennen? Ich meine, dass man sie mit Charles Taylor als Artikulationstätigkeit begreifen kann. Diese konstituiert zwar nicht den Verpflichtungscharakter erlebter Wertqualitäten, der ihr weiterhin als ihr nicht zur Disposition stehender Vollzugshorizont vorgegeben ist.⁷³ Sie trägt aber notwendig dazu bei, die damit einhergehenden normativen Ansprüche in ihren Einzelheiten zu begreifen, um konkrete Folgerungen aus ihnen abzuleiten, die ihrerseits dann diskursiv vermittelt werden können. Das setzt freilich voraus, dass im Werterleben das Bedeutungsspektrum der in ihm offenbar werdenden normativen Ansprüche nicht schon hinreichend erfasst, geschweige denn determiniert ist. Das kann nur dann der Fall sein, wenn jenes Spektrum bereits vor allen Verstehensleistungen durch einen festen Bestand an endgültigen Bedeutungen festgelegt wäre. Möchte man von dieser Option absehen, in der Pragmatik von Semantik nicht nur abhängig gemacht,⁷⁴ sondern durch sie geradewegs ersetzt wird, liegt es nahe, der Artikulationstätigkeit ihrerseits einen unverzichtbaren Anteil an der Klärung des sich zunächst auf der elementaren Ebene des Fühlens einstellenden Gespürs für die Wichtigkeit und Bedeutsamkeit der Dinge zuzuerkennen. Denn die Artikulation der Erlebnisse, so Taylor, „makes them clearer and more defined“⁷⁵.

⁷² Ich folge hier der Definition von *M. Quante*, Einführung in die Allgemeine Ethik, Darmstadt 2003, 93.

⁷³ Vgl. *Ch. Taylor*, Self-interpreting animals, in: *Ders.*, Philosophical Papers, 45–76, 61f.

⁷⁴ Zu dieser semiotischen Differenzierung vgl. *Ch. W. Morris*, Grundlagen der Zeichentheorie (1938), Frankfurt am Main 1988, 23–28.

⁷⁵ *Taylor*, Philosophical Papers, 71.

Eine solche Sicht läuft daraus hinaus, das interpretative Bemühen um eine angemessene Artikulation zum genuinen Phänomen des Moralischen ebenso hinzuzurechnen wie das gefühlsmäßige Ergriffenwerden durch die Wertdimension der Realität.⁷⁶ Das symbolische Ausdrucksgeschehen kann dann aber nicht mehr – wie bei Scheler geschehen – als etwas dem phänomenologischen Blick schlechthin Außerwesentliches verstanden werden. Denn um die komplexe Realität des Moralischen einzufangen, bedarf es eines Phänomenbegriffs, in den die Tätigkeit der interpretativen Durchklärung und Artikulation des Erlebten konstitutiv mit eingezeichnet wird, ohne dabei jedoch den Erstheitsstatus⁷⁷ des vorreflexiven Wertfühlers aufzuheben. Dieser muss vielmehr als eine grundlegende Phase im Prozess verstanden werden, in dem sich die phänomenale Realität des Moralischen aufbaut. Bildet er allerdings eine Phase, so steht er nicht für den gesamten Prozess, sondern verweist sowohl auf Akte diskursiver Symbolisierung als auch auf die Formierung konkreter, intersubjektiv vermittelbarer Handlungsmaximen.

An dieser Stelle angelangt, zeigt sich deshalb auch der anfänglich skizzierte Begründungsdiskurs der Moral in einem neuen Licht. Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen kann seine Funktion nämlich nicht darin bestehen, einen formalen moralischen Standpunkt zu bestimmen, der den Diskursteilnehmern zumutet, von den sie jeweils verpflichtenden, unverwechselbar eigenen Anlässen ihrer ethischen Urteilsbildung abzusehen, um schließlich als bloß „logische Subjekt[e] einer vernünftigen, d.h. [...] idealen Gesetzen folgenden Aktbetätigung“⁷⁸ zu fungieren. Von einem Begründungsdiskurs zu reden soll zunächst in einem ganz lapidaren Sinn meinen, in eine Kommunikation über diejenigen Gründe zu treten, die aus jeweils verschiedenen Perspektiven bestimmte Handlungen als geboten, andere als verboten und wiederum andere als erlaubt erscheinen lassen. Doch nicht nur das ist gefordert. Da Gründe nämlich nur verständlich sind, wenn zugleich ihre semantischen Kontexte und Hintergründe samt ihrer Genese thematisch werden, muss die Kommunikation über sie durchlässig sein für diejenigen Prozesse, in denen sich das Geltungsphänomen im Modus des „*unmittelbarste[n] Erlebnisverkehr[s] mit der Welt*“⁷⁹ selbst aufbaut. Eine angemessene Rede von Begründung fordert daher, dass der Begründungsdiskurs nicht über die Erschließungsleistungen individueller Gefühlsakte hinwegsieht, sondern sie geradezu als unverzichtbare Momente seiner selbst begreift.

Eine Stärke der schelerschen Position besteht jedenfalls darin, diesen Tatbestand gegenüber den reduktionistischen Tendenzen einer rein formalistischen Moraltheorie in Erinnerung gerufen zu haben.

⁷⁶ Vgl. Taylor, Sources, 26, 77f.

⁷⁷ So im Anschluss an C. S. Peirce, The Essential Peirce, vol. 2 (1893–1913), edited by the Peirce Edition Project, Bloomington 1998, 149f., 160.

⁷⁸ GW II, 370.

⁷⁹ Siehe oben Anmerkung 17.