

NORBERT MEUTER

EMOTIONALITÄT UND EXPRESSIVITÄT.
 ÜBER EINE MORALPHILOSOPHISCHE
 EINSICHT MAX SCHELERS

SOMMARIO: 1) *Abgrenzung von Kant*; 2) *Emotionalität und Intentionalität*; 3) *Objektivität der Werte*; 4) *Moralische Expressivität*; 5) *Die Schichtung des emotionalen Lebens und die Rangordnung der Werte*; 6) *Intentionalität des Wertfühlers*; 7) *Die Formen der Sympathie*; 8) *Die Werte des Anderen und des Selbst*.

PHILOSOPHIEHISTORISCH gilt Max Scheler vor allem als einer der maßgeblichen Begründer der Philosophischen Anthropologie. Seine Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) kann in der Tat auch heute noch als eine gehaltvolle Antwort auf die tiefgreifende Verunsicherung des Menschen in der Moderne gelesen werden. Die Bedeutung Schelers für die Ethik wird dagegen von vielen – und das wohl nicht zu unrecht – als geringer eingeschätzt. *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Werteethik* (1913/16) ist jedenfalls ein sperriges Werk, das auch dem wohlwollenden Leser einiges abverlangt. Dennoch, so meine These, lohnt sich eine Lektüre. Ich werde mich dabei auf nur eine Einsicht beschränken: Scheler erkennt die grundlegende Bedeutung der Emotionalität und Expressivität für die moralische Dimension der menschlichen Existenz. Für die Rekonstruktion dieser Einsicht ist allerdings nicht nur das *Formalismusbuch* relevant, sondern auch Schelers phänomenologische Analyse über *Wesen und Formen der Sympathie* (1913/23)¹.

1) *Abgrenzung von Kant*

Zentral für das Verständnis der moralphilosophischen Konzeption

¹ Der nachfolgende Text ist eine gekürzte und leicht überarbeitete Fassung des vierten Kapitels aus meinem Buch *Anthropologie des Ausdrucks*, vgl. MEUTER 2006: 173-228.

Schellers ist die Abgrenzung von der kantischen Ethik mit ihrer Fokussierung auf die menschliche Vernunft. An die Stelle des kantischen "Formalismus", den er in jeder Hinsicht für verhängnisvoll hält, will Scheler eine "materiale Wertethik" setzen, für die der Bezug auf die menschliche Emotionalität konstitutiv ist². Obwohl seine Verurteilungen Kants mitunter recht drastisch ausfallen, kennt er dessen enorme philosophische Leistung ohne Einschränkungen an. Im Vorwort zum *Formalismus* heißt es ausdrücklich, «es sei die Ethik Kants – und keines anderen neueren Philosophen –, die bis heute das Vollkommenste darstelle, was wir ... in Form strenger wissenschaftlicher Einsicht, an philosophischer Ethik besitzen»³. Dies ist durchaus kein Lippenbekenntnis. Scheler hält vor allem die Kritik Kants an traditionellen Güter- und Zweckethiken für schlagend. Er wehrt sich daher auch dagegen, mit aristotelischen oder scholastischen Konzeptionen in Verbindung gebracht zu werden. Seine Ethik setze «die Zerstörung dieser Formen der Ethik durch Kant voraus. Sie wünscht nicht 'antikantisch' zu sein oder hinter Kant zurückzugehen, sondern über Kant 'hinauszugehen'»⁴.

Dennoch ist Schellers Kritik an Kant fundamental. Diese Kritik betrifft dabei nicht nur die praktische, sondern auch die theoretische Philosophie. Dem Formalismus der kantischen Pflicht- und Gesetzesethik entspreche eine ebenso formale und rationalistisch fokussierte Erkenntnistheorie, deren unthematisierter Hintergrund aus falschen sensualistischen Vorstellungen bestehe. Scheler spricht hier von einer «Mythologie der erzeugenden Verstandestätigkeiten», die einem "Chaos des Gegeben" ihre Formen aufzwingen⁵. Die Annahme jedoch, dass in der sinnlichen Wahrnehmung nur ein "ungeordnetes Chaos" aus gänzlich ungeformten und isolierten Empfindungen gegeben sei, hält Scheler für den «gemeinsamen Grundirrtum des Sensualismus – wie ihn Hume am schärfsten entwickelte – und Kants, der ihn – hier

² Vgl. hierzu auch JOAS 1999: 133-161.

³ SCHELER GW-2: 9.

⁴ SCHELER GW-2: 20.

⁵ SCHELER GW-2: 84f.

ganz blind – von den Engländern übernahm»⁶. Und entsprechend hält Scheler auch die Annahme einer ungeordneten bzw. lediglich nach bestimmten organischen Funktionen strukturierten Welt menschlicher Emotionen, Triebe und Neigungen, denen dann ein “moralisches Gesetz” eine ihnen fremde Form überziehen müsste, für grundsätzlich verfehlt:

Ist die Welt zuerst pulverisiert in ein Empfindungsgemenge, der Mensch in ein Chaos von Triebregungen (die – übrigens auch dies unbegreiflich – im Dienste der nackten Daseinserhaltung stehen sollen), so bedarf es freilich eines tätigen organisierenden Prinzipes, das zum Gehalte der natürlichen Erfahrung wieder zurückführt. Kurz gesagt: die Humesche Natur bedürfte eines Kantischen Verstandes, um zu existieren; und der Hobbessche Mensch bedürfte einer Kantischen praktischen Vernunft, sofern sich beide dem Tatbestand der natürlichen Erfahrung wieder annähern sollen⁷.

Aber Scheler geht hier noch einen Schritt weiter, er kritisiert an Kant nicht einfach nur “falsche” philosophische Vorstellungen, sondern die seiner Auffassung nach dahinter liegende Lebenseinstellung – die «Gesamthaltung Kants zur Welt»⁸ –, die erst zu seiner falschen Philosophie führe. Diese Haltung gründe auf einer «ganz ursprünglichen ‘Feindseligkeit’ zu oder auch ‘Misstrauen’ in alles ‘Gegebene’ als solches», einer «Angst und Furcht vor ihm als dem ‘Chaos’»; die äußere und innere Natur des Menschen werde nur noch als «das, was zu formen, zu organisieren, was zu beherrschen ist» aufgefasst, kurz: als “das Feindliche”⁹.

Festhalten kann man: Während Emotionen in der kantischen Perspektive zusammen mit Neigungen und Trieben der Sphäre der (tierischen) Sinnlichkeit zugerechnet werden, die insgesamt alogisch, irrational oder bloß subjektiv ist und durch “praktische Vernunft” moralisch zurechtgewiesen werden muss, zählen Emotionen – in der Perspektive Schelers – elementar zu unserer geistigen und moralischen

⁶ SCHELER GW-2: 85.

⁷ SCHELER GW-2: 85.

⁸ SCHELER GW-2: 86.

⁹ SCHELER GW-2: 86.

Existenz. Zwar folgen sie nicht der “Logik” einer kognitiven Rationalität, sind darum jedoch nicht einfach irrational oder nur subjektiv. Scheler meint vielmehr, dass die menschliche Emotionalität durchaus eine in sich sinnvolle Ordnung besitzt. Immer wieder bezieht er sich in diesem Zusammenhang auf Pascal und dessen Annahme eines “ordre du coeur” oder einer “logique du coeur”, die sich von der rationalen Logik wesentlich unterscheidet¹⁰.

Der für Scheler entscheidende Punkt ist jedoch, dass wir überhaupt nur über unsere Emotionalität einen Zugang zur Sphäre des Moralischen bzw. Werthafte besitzen¹¹. Demgegenüber ist die Rationalität – die in der kantischen Perspektive als praktische Vernunft das Zentrum unserer moralischen Existenz ausmacht – für Scheler in moralischer Hinsicht vollständig sekundär¹². Der erste Schritt zu dieser Einsicht besteht in einer Klärung dessen, was Scheler unter Emotionalität versteht.

2) *Emotionalität und Intentionalität*

Normalerweise fassen wir Emotionen als *Zustände* auf. Dass wir z.B. traurig oder freudig sind, bedeutet demnach, dass wir uns in einer bestimmten Verfassung befinden, die mit den Begriffen “Trauer” oder “Freude” bezeichnet werden und die von uns empfunden werden kann. Diese Auffassung ist für Scheler nicht falsch, greift aber zu kurz. Emotionen sind für ihn nicht nur Zustände, sondern sie besitzen auch eine intentionale Struktur. Dieses Strukturmerkmal der Intentionalität ist für Schelers gesamte Konzeption entscheidend. Er übernimmt hier eine der zentralen Einsichten der Husserlschen Bewusstseinstheorie – das prinzipielle “Gerichtetsein” bzw. “Bezogensein” von Bewusstseinsakten auf Bewusstseinsinhalte – und wendet sie auf den Bereich

¹⁰ SCHELER GW-2: 15, 82, 260.

¹¹ Zur Beziehung zwischen Gefühlen und Werten vgl. auch STEINFATH 2001.

¹² Scheler hält generell symbolische und vor allem diskursive Artikulationen in moralischen Fragen für zweitrangig, ethische Reflexion und Argumentation werden damit im Grunde überflüssig bzw. zu einer lediglich nachträglichen und in sich selbst nicht verlässlichen Theoretisierung herabgestuft; vgl. hierzu kritisch LACHMANN 2000: 105.

der Emotionalität an¹³. Scheler geht es also um den Akt bzw. Prozess, in dem wir etwas fühlen oder *erfühlen*, wobei die Betonung eben auf dem *etwas* liegt. Das intentionale Fühlen sei, so heißt es, eine «vom Ich aus gegenständlich gerichtete, oder auf das Ich zukommende Bewegung, in der mir etwas gegeben wird und 'zur Erscheinung' kommt»¹⁴. Wie ist das zu verstehen?

Als Beispiele für bloße Gefühle bzw. Gefühlszustände nennt Scheler Schmerzen, Lust/Unlust oder auch vage Stimmungen wie Traurigkeit oder Heiterkeit. Als bloße Zustände sind diese Gefühle, wie Scheler sagt, «objektlos»¹⁵. Zwar können durchaus Beziehungen zu Inhalten hergestellt werden; solche Beziehungen sind jedoch stets von anderen Prozessen vermittelt, sie werden z.B. kognitiv und retrospektiv hergestellt: «immer sind es erst dem Gegebensein des Gefühls nachträgliche Akte des Beziehens, durch die die Gefühle mit dem Gegenstand verknüpft werden. So wenn ich mich z.B. selbst frage: Warum bin ich heute in dieser oder jener Stimmung? Was ist es, was diese Traurigkeit und Freudigkeit in mir *verursacht* hat?»¹⁶. Ebenso «äußerlich zusammengebracht»¹⁷ können, wie Scheler in einem weiteren Beispiel ausführt, Schmerzen als Symptome einer beginnenden Krankheit erkannt und insofern auf diese bezogen werden. Dagegen soll die Beziehung zwischen einem intentionalen Fühlen und seinem Inhalt nicht äußerlich, sondern dem Fühlen inhärent sein: es ist unmittelbar und von sich aus auf seinen Inhalt bezogen, wobei umgekehrt der Inhalt überhaupt nur als *Inhalt dieses Fühlens* verstanden werden kann.

Um diesen Unterschied zwischen objektlosen Gefühlszuständen und intentionalem Fühlen plausibel zu machen, weist Scheler darauf hin, dass der Inhalt eines intentionalen Fühlens selbst ein Gefühlszustand sein kann. Tatsächlich kann ich mich z.B. auf einen Schmerz in ganz unterschiedlicher Weise noch einmal emotional beziehen oder

¹³ Wenn auch „in sehr unorthodoxer Auslegung“; so SCHÜTZ 1956: 172.

¹⁴ SCHELER GW-2: 263.

¹⁵ SCHELER GW-2: 262.

¹⁶ SCHELER GW-2: 262.

¹⁷ SCHELER GW-2: 263.

mich zu ihm verhalten. Es sind «wechselnde Tatbestände, wenn ich ‘jenen Schmerz leide’, ihn ‘ertrage’, ihn ‘dulde’, ihn eventuell sogar ‘genieße’»¹⁸. Das intentionale Fühlen kann sich jedoch nicht nur auf *eigene* Gefühlszustände richten, sondern auch in unterschiedlicher Weise auf die Gefühle von *anderen*. Mit dieser Einsicht eröffnet sich Scheler die Möglichkeit, das Phänomen der *Sympathie* in seinen verschiedenen Formen zu analysieren (worauf ich später noch ausführlich eingehen werde).

Das intentionale Fühlen bezieht sich insgesamt jedoch nicht nur und auch nicht vorrangig auf (eigene und andere) Gefühlszustände, sondern z.B. auch auf, wie Scheler formuliert, «gegenständliche emotionale Stimmungscharaktere»¹⁹. Als Beispiele nennt er hier die «Ruhe eines Flusses, Heiterkeit des Himmels, Trauer in einer Landschaft»²⁰. Dies sind zwar Charakterisierungen, die auch auf eigene Gefühlszustände angewendet werden, aber Scheler legt großen Wert darauf, dass es sich hierbei nicht um anthropomorphe Übertragungen oder Zuschreibungen handelt. Die emotionalen Stimmungscharaktere werden *nicht* «als ‘Gefühle’, d.h. ichbezüglich erlebt»²¹, sondern als Qualitäten der jeweiligen Situationen selbst, die wir emotional erfassen.

Als ein dritter und für die moralische Dimension menschlicher Existenz entscheidender Bezugspunkt des intentionalen Fühlens nennt Scheler dann das “Fühlen von *Werten*”²². Auch hier richtet sich das Fühlen *ursprünglich* auf eine *eigene* Art von Gegenständen, eben die ‘*Werte*’²³, Scheler distanziert sich damit von der (neukantianischen) Auffassung, nach denen Werte kein *Sein*, sondern lediglich *Geltung* zukomme. Demgegenüber vertritt er die Auffassung, dass Werte tatsächlich *sind* bzw. *existieren*²⁴. Trotz gelegentlicher Relativierungen ist er

¹⁸ SCHELER GW-2: 261.

¹⁹ SCHELER GW-2: 263.

²⁰ SCHELER GW-2: 263.

²¹ SCHELER GW-2: 263; vgl. auch GW-7: 113.

²² SCHELER GW-2: 263.

²³ SCHELER GW-2: 263.

²⁴ Vgl. SCHELER GW-2: 195.

der Überzeugung, «daß es echte und wahre Wertqualitäten gibt, die ein eigenes Bereich von *Gegenständen* darstellen, die ihre besonderen Verhältnisse und Zusammenhänge haben»²⁵. Scheler bezeichnet Werte daher auch als “ideale Objekte”²⁶. Eine solche ontologische Position ist alles andere als unproblematisch²⁷. Gibt Scheler Gründe für sie an?

3) *Objektivität der Werte*

An mehreren Stellen vergleicht Scheler Werte mit Farben. Mit John Locke werden Farben – wie auch Geräusche, Gerüche oder taktile Eigenschaften – zumeist als *sekundäre Qualitäten* aufgefasst, d.h. als Disposition eines Gegenstandes, in einem Beobachter bestimmte Sinnesindrücke zu erzeugen. Im Unterschied zu den *primären Qualitäten*, zu denen Locke die Gestalt, die Größe, die Bewegung oder das Gewicht der Gegenstände zählt, sind die sekundären Qualitäten, keine realen Eigenschaften. Sie kommen den Dingen nicht wirklich zu, sondern diese erscheinen nur unter bestimmten Bedingungen so. Ein Beobachter, der mit einem entsprechenden Sinnesapparat ausgestattet ist, kann z.B. die Qualität *Rot* an einem Gegenstand wahrnehmen. Primäre Qualitäten sollen dagegen den Dingen unabhängig davon, wie der Sinnesapparat von möglichen Beobachtern beschaffen ist, zukommen. Scheler hält diese Differenz für phänomenologisch falsch. Farben und Töne seien überhaupt nicht, jedenfalls nicht primär als “Eigenschaften” von Dingen oder Gegenständen zu verstehen. Dies ist zumindest bei Tönen leicht nachzuvollziehen, so macht es etwa wenig Sinn (neukantianisch) zu sagen: Töne “haften” Gegenständen an. Dies gelte nun aber auch, so Scheler, prinzipiell für Farben. So könne ich mir «ein Rot auch als bloßes Quale z.B. in einer reinen Spektralfarbe zur Gegebenheit bringen ..., ohne es als Belag einer körperlichen Oberfläche, ja nur als Fläche oder als ein Raumartiges überhaupt aufzufassen».²⁸ Und analog

²⁵ SCHELER GW-2: 37 (anstatt „Bereich“ müsste es grammatisch korrekt wohl „Reich“ heißen).

²⁶ SCHELER GW-2: 43.

²⁷ Vgl. die Diskussion im Anschluss an McDOWELL 1985.

²⁸ SCHELER GW-2: 35.

zu Tönen und Spektralfarben müsse man sich nun auch die Werte vorstellen. Gegenüber Werten würden wir uns, so heißt es z.B.,

ganz analog verhalten wie gegenüber Farben und Tönen. Hier wie dort meinen wir in eine uns gemeinsame, weil gegenständliche Welt zu blicken. ... Nicht anders, wie wir denselben Ton zu hören und dieselbe Farbe zu sehen meinen und auf sie hinweisend über sie urteilen, genauso meinen wir dieselben Werte zu fühlen und nach ihnen die Sachen zu beurteilen, wenn wir von der Güte, Tüchtigkeit eines Menschen, dem schönen Charakter einer Handlungsweise reden²⁹.

So seien uns Werte «wie angenehm, reizend, lieblich, aber auch freundlich, vornehm, edel, prinzipiell zugänglich, ohne daß ich sie mir hierbei als Eigenschaften von Dingen oder Menschen vorstelle»³⁰. Worauf Scheler hierbei abzielt, ist eine starke Trennung zwischen den Werten bzw. «Wertqualitäten»³¹ selbst und den möglichen «Wertträgern» bzw. «Gütern»³². Derselbe Wert kann an verschiedenen Gütern erscheinen bzw. «wirklich» werden.³³ Mit einer Reihe von Argumenten versucht Scheler, diese Trennung plausibel zu machen; eines dieser Argumente enthält eine in unserem Zusammenhang wichtige phänomenologische Beschreibung:

Wir kennen ein Stadium der Werterfassung, wo der Wert einer Sache bereits sehr klar und evident gegeben ist, ohne daß uns die Träger dieses Wertes gegeben sind. So ist uns z.B. ein Mensch peinlich und abstoßend oder angenehm und sympathisch, ohne daß wir noch anzugeben vermögen, woran dies liegt; so erfassen wir ein Gedicht oder ein anderes Kunstwerk längst als 'schön', als 'häßlich', als 'vornehm' oder 'gemein', ohne im entferntesten zu wissen, an welchen Eigenschaften des betreffenden Bildinhaltes dies liegt; so ist auch eine Gegend, eine Zimmer 'freund-

²⁹ SCHELER GW-2: 183f.

³⁰ SCHELER GW-2: 35.

³¹ Schelers Begriffsarbeit ist hier nicht ganz eindeutig, einerseits heißt es: «wenn man Werte überhaupt einer Kategorie subsumieren will, so muß man sie als Qualitäten bezeichnen» (GW-2: 249), andererseits unterscheidet er an manchen Stellen (GW-2: 35) auch noch einmal «die Werte selbst» von ihren Qualitäten.

³² SCHELER GW-2: 35ff.

³³ SCHELER GW-2: 43.

lich' und 'peinlich', desgleichen der Aufenthalt in einem Raume, ohne daß uns die Träger dieser Werte bekannt sind. ... Ja es ist uns, als sei sogar die Wertnuance eines Gegenstandes ... sowohl das Primärste, was uns von ihm zugeht, als auch der Wert des jeweiligen Ganzen, dessen Glied oder Teil er ist, gleichsam das 'Medium', in dem er erst seinen Bildinhalt oder seine (begriffliche) Bedeutung voll entwickelt. Sein Wert schreitet ihm gleichsam voran; er ist der erste 'Bote' seiner besonderen Natur. Wo er selbst noch undeutlich und unklar ist, kann jener bereits deutlich und klar sein. Bei jeder Milieuerfassung erfassen wir z.B. zugleich zunächst das unanalytierte Ganze und an diesem Ganzen seinen Wert³⁴.

Was Scheler in dieser phänomenologischen Skizze aufzeigt, ist, dass es in unserem Bewusstsein, in unserer Wahrnehmung, generell in unserem Verhalten zur Welt eine Phase der emotionalen und wertenden Bezugnahme gibt, die dem Erfassen von Ding- und Eigenschaftsqualitäten vorausgeht bzw. diesem Erfassen zugrunde liegt. Scheler unterscheidet hier begrifflich zwischen einer "Wertkomponente" und einer "Bildkomponente" und meint, dass es «zu der Bildkomponente entweder gar nicht oder in allen möglichen Graden der 'Deutlichkeit' und der 'Klarheit' kommen kann, während die Wertkomponente bereits vollkommen klar und deutlich im Streben gegeben ist»³⁵. Er ist darüber hinaus der Auffassung, dass «die Bildkomponente stets fundiert ist auf die Wertkomponente», und zwar in dem Sinne, dass «der Bildinhalt nach Maßgabe seiner möglichen Geeignetheit, die Wertkomponente zu realisieren, gesondert ist»³⁶. Damit ist gemeint, dass bevorzugt dasjenige in den Fokus und in die Differenziertheit unserer bildlichen bzw. gegenständlichen Wahrnehmung gelangt, was in der Richtung des emotionalen Werterfassens liegt³⁷. Die Wertkomponente besitzt

³⁴ SCHELER GW-2: 40.

³⁵ SCHELER GW-2: 55.

³⁶ SCHELER GW-2: 55.

³⁷ Vgl. hierzu CUSINATO 1997: 67: «Die Etymologie des Substantivs 'Wert' ist umstritten, wahrscheinlich stammt sie aus dem lateinischen Verb 'vertere', ein Verb, das viele wichtige Bedeutungen hat, wie jene des 'Sich Richtens', 'Sich Wendens', aber auch jene von 'Werden'. Die Wertkomponente des Phänomens ist das, was den Blick veranlasst, sich nach etwas zu richten, gleichzeitig wird im Akt des Wendens des Gesichts und der

demnach einen bestimmten Vorrang vor der Bildkomponente. An anderen Stellen spricht Scheler auch von „Wertverhalten“³⁸ (in Analogie zu „Sachverhalten“) oder von „Wertnehmen“³⁹ (in Analogie zu „Wahrnehmen“). Immer führt er dabei aus, dass der Bezug zum Werthafte eines Gegenstandes (eines Sachverhaltes, einer Handlung, einer Situation, einer Person) bereits gegeben ist bzw. gegeben sein kann, auch wenn die jeweiligen Gegenstände usw. selbst hinsichtlich ihrer Identität und ihrer distinkten Eigenschaften noch gar nicht oder nicht vollständig gegeben sind.

Dies ist wichtig festzuhalten: in der Tat „erleben“ wir Situationen zunächst hinsichtlich ihrer emotionalen Gesamtatmosphäre, die für uns eine spezifische Bedeutung besitzt, ohne dass wir dafür bereits über sprachliche, insbesondere begrifflich differenzierte Informationen verfügen müssen. Scheler spricht daher auch von einem „prälogischen Erfassen“⁴⁰ oder eben von einem „Wertfühlen“⁴¹. Die Konsequenz, die Scheler dann aus dieser richtigen Beschreibung zieht, ist jedoch hochproblematisch. Sie besteht, wie bereits angedeutet, in einer Ontologisierung der emotional erfassten Wertqualitäten zu gegenständlich gedachten Werten. So heißt es: «Werte sind schon als Wertphänomene (gleichgültig, ob 'Erscheinung' oder 'wirklich') *echte Gegenstände*»⁴². Hier zeigt sich eine typische Eigenart von Schelers Denken insgesamt. Scheler hypostasiert bzw. ontologisiert Aspekte, die er in phänomenologischen Beschreibungen entdeckt, zu eigenständigen Elementen bzw. „Wesenheiten“.

Dies gilt z.B. auch in Bezug auf die weiter oben angesprochene Unterscheidung von Gefühlszustand und intentionalem Fühlen. Scheler hat ein genaues Gespür dafür, dass wir uns auf unsere Gefühlszustände noch einmal in verschiedener Weise emotional beziehen

emotionalen Aufmerksamkeit auf etwas hin, dieses Etwas zum Phänomen».

³⁸ SCHELER GW-2: 39f., 102, 264; GW-7: 24.

³⁹ SCHELER GW-2: 206; vgl. auch GW-7: 41 und HENCKMANN 1998: 245.

⁴⁰ SCHELER GW-2: 182.

⁴¹ SCHELER GW- 2: 56: «Werte sind uns im *Fühlen* zunächst gegeben».

⁴² SCHELER GW-2: 41.

können: einen Schmerz können wir erdulden, ertragen, erleiden oder evtl. auch genießen. Er nimmt nun allerdings weiter an, dass die Gefühlszustände eine eigene Identität ganz unabhängig von der Art und Weise der Bezugnahme auf sie hätten, dass also einem erlittenen, ertragenen, erduldeten oder genossenen Schmerz immer der eine identische "Gefühlszustand Schmerz" zugrunde liegen und sich lediglich die ihn aufnehmende Modalität verändern würde. So heißt es: «Was hier in der Funktionsqualität des *Fühlens* variiert ..., ist sicher nicht der *Schmerzzustand*»⁴³. Diese isolierende Identitätsannahme ist phänomenal jedoch nicht mehr plausibel. Scheler weist selbst darauf hin, dass z.B. ein «beobachteter Schmerz ... fast das Gegenteil eines gelittenen Schmerzes»⁴⁴ sei. Das bedeutet jedoch, dass wir es immer mit einheitlichen Erlebnissen zu tun haben, an denen sich zwar Aspekte deskriptiv unterscheiden lassen, dass aber jede Veränderung eines Aspektes stets auch Auswirkungen auf den oder die anderen besitzt: es ist nicht *derselbe* Schmerz, der einmal erduldet und das andere Mal erlitten würde, sondern jedes mal ein qualitativ eigenständiges Gesamterlebnis⁴⁵.

Ähnliches gilt nun auch für die Differenzierung von Wert und Wertträger. Auch hier bemerkt Scheler, wie wir gesehen haben, phänomenologisch sehr aufmerksam, dass die emotional-wertende Erfassung eines Gegenstandes oder Sachverhaltes seiner bildlich-begrifflichen vorausgehen kann. Daraus folgert Scheler dann jedoch, dass Werte selbständige, von allem übrigen sinnlich Gegebenen vollständig losgelöste Identitäten sind. Das "reine" Wertfühlen vollzieht sich ausschließlich im Reich nichtsinnlicher, "idealer" Objekte; es «erfolgt in spezifischen Funktionen und Akten, die von allem Wahrnehmen und Denken *toto coelo* verschieden sind und den einzig möglichen Zugang zur Welt der Werte bilden»⁴⁶. Wie sollten wir die Werte aber überhaupt erfassen können, wenn es für sie im Bereich des sinnlich Wahrnehm-

⁴³ SCHELER GW-2: 261. Vgl. auch GW-2: 262f., wo Scheler explizit von einem "Wechsel der Modi bei identischem Gefühlszustand" spricht.

⁴⁴ SCHELER GW-2: 261.

⁴⁵ Zu dieser Kritik an Scheler vgl. RUTISHAUSER 1969: 59.

⁴⁶ SCHELER GW-2: 87.

baren keinerlei Anhaltspunkte mehr gibt? Um hier noch einmal Schelers Analogie zwischen Werten und Farben und Tönen heranzuziehen: (Spektral-)Farben und Töne sind zwar keine “Eigenschaften von Gegenständen”, dennoch sind auch sie an ein materielles Medium gebunden, in das sie eine bestimmte Form einzeichnen. Auf diese Formen ist das Sehen bzw. Hören unbedingt angewiesen. Entsprechendes muss nun aber auch für das Wertfühlen gelten. Auch das emotionale Erfassen von werthaftern Qualitäten benötigt “Anhaltspunkte” im sinnlichen Material (nämlich die *Formen des Ausdrucks*, ich komme im nächsten Abschnitt darauf zurück). Zumindest in Bezug auf die natürliche Einstellung räumt Scheler dann auch ein, dass uns keine “puren Wertqualitäten” gegeben sind, sondern diese «nur sofern und soweit, als sie das Gut als ein Gut dieser bestimmten Art kenntlich» machen.⁴⁷

Trotz dieser Kritik gibt es jedoch auch eine sinnvolle Lesart von Schelers ontologischer Zumutung, Werte seien “echte Gegenstände”⁴⁸. Man kann sie nämlich als eine metaphorische Beschreibung dessen auffassen, dass wir Werte nicht – vor allem nicht kognitiv oder rational – “setzen”, sondern emotional “entdecken”. Es handelt sich bei Werten nicht um eigene „Erfindungen“; ein Wert muss vielmehr “erblickt”⁴⁹ werden. Was wir als werthaftern erstreben, liegt nicht oder nur begrenzt in unserer eigenen Hand. Was Scheler also vor allem zum Ausdruck bringen will, ist, dass wir Werte als etwas erfahren, was wir (individuell oder kollektiv) nicht selbst „gemacht“ haben. Werte sind in einer gewissen Weise subjektunabhängig. «Werte können nicht geschaffen und vernichtet werden»⁵⁰. In diesem Sinne sagt Scheler auch: «Für uns ist die Person ausschließlich letzter Wertträger, nicht aber und in keinem Betracht Wertsetzer»⁵¹. Auch werden Werte im eigentlichen Sinne von uns nicht “gewählt”, sondern wir fühlen uns an sie “gebunden” und müssen ihnen gewissermaßen “antworten”. Die Werte fordern, wie

⁴⁷ SCHELER GW-2: 42.

⁴⁸ Vgl. hierzu JOAS 1999: 214f.

⁴⁹ SCHELER GW-2: 178.

⁵⁰ SCHELER GW-2: 266.

⁵¹ SCHELER GW-2: 506.

Scheler sagt, von sich aus gewisse “emotionale Antwortreaktionen”⁵². Werte drücken demnach für unser Erleben nie *nur* persönliche Vorlieben oder soziale bzw. kulturelle Konventionen aus. Werte treten nicht nachträglich oder sekundär zu unserer schon bedeutsamen Existenz hinzu, sondern sie sind es, die unserer Existenz allererst eine Bedeutung verleihen⁵³.

4) *Moralische Expressivität*

Um problematische ontologische Implikationen zu vermeiden, möchte ich an dieser Stelle folgenden Interpretationsvorschlag machen. Man kann, so lautet der Vorschlag, den *Ausdrucksbegriff* heranziehen und das Wertfühlen an das Erfassen von Ausdrucksqualitäten bzw. -formen binden. Scheler selbst zieht diesen Schluss nicht explizit,⁵⁴ er liegt aber durchaus in der Konsequenz seines Ansatzes. Insbesondere die oben angeführte phänomenologische Skizze legt diese Annahme nahe, denn ob wir einen Menschen als “sympathisch”, ob wir eine Situation als “peinlich”, ein Kunstwerk als “schön” oder ein Landschaft als “freundlich” usw. empfinden, hängt davon ab, ob wir bestimmte Ausdrucksqualitäten wahrnehmen (können), die ihrerseits wiederum an bestimmte materielle Formen gebunden sind. Bezieht man das Erfassen von Werten in diesem Sinne auf Ausdrucksformen, verlieren die Begriffe Wert und Wertfühlen ihren spekulativ-metaphysischen Charakter, den sie bei Scheler thematisch besitzen. Scheler wehrt sich zwar selbst gegen platonistische Deutungen seines Wertbegriffs: einen «von Wesen und möglichen *Vollzug* lebendiger geistiger *Akte* ganz ‘unabhängig’ bestehenden sollenden Ideen- und Werthimmel ‘müsse er’ prin-

⁵² SCHELER GW-2: 264. WALDENFELS 1997: 310 hat in diesem systematischen Zusammenhang die Strukturformel der “Responsivität” entwickelt, die er allerdings bei Scheler noch nicht entwickelt sieht.

⁵³ Vgl. hierzu JOAS 1999, speziell zu Scheler S. 133-161.

⁵⁴ Die, soweit ich sehe, vielleicht deutlichste Stelle bei Scheler selbst ist folgende: «Fortwährend erfassen wir Werte im Verkehr und in der Geschichte, die uns an uns selbst *nicht* gegeben sind und nie gegeben waren. ... Wir vermögen dies darum, da wir auch Fremdseelisches überhaupt weder erschließen noch einfühlen, sondern in den Ausdrucksphänomenen wahrnehmen» (GW-2: 271).

zipiell schon von der *Schwelle* der Philosophie zurückweisen»⁵⁵. Aber dadurch, dass er das Wertfühlen nicht mehr an sinnlich wahrnehmbare Formen zurückbindet, mystifiziert er die Werte eben doch zu “idealen Objekten”. Der Begriff “Wert” bezeichnet jedoch keine eigene Entität, sondern den Sachverhalt, dass spezifische Situationen, die eine bestimmte Ausdrucksqualität besitzen, für uns eine hochemotionale und auch eine moralische Bedeutung besitzen, über die wir nicht beliebig verfügen (können). Das “Wertfühlen” wäre dann ein Aspekt des Ausdrucksverstehens: indem wir bestimmte Ausdrucksqualitäten erfassen, erfassen wir eine Situation zugleich hinsichtlich ihrer werthafte Dimension. Man könnte in diesem Zusammenhang auch von einer “*moralischen Expressivität*” sprechen. Ausdrucksqualitäten lassen uns in emotionaler, aber eben auch in moralischer Hinsicht nicht “kalt”. Wenn man dem Ethikverständnis Schelers folgt und Emotionalität als die wesentliche Dimension des Moralischen auffasst, dann erschließt sich uns diese Dimension durch den Ausdruck. Man kann daher sagen, dass das Erfassen von Ausdrucksqualitäten auch unser moralisches Verhalten und Handeln strukturell leitet. Wir leben, wenn nicht von Beginn, so doch von einem recht frühen Zeitpunkt unserer Existenz an in einer Welt der moralischen Expressivität⁵⁶.

Im folgenden Abschnitt möchte ich das Modell einer “Schichtung des emotionalen Lebens”⁵⁷ und einer dieser Schichtung entsprechenden “objektiven Rangordnung der Werte”⁵⁸ skizzieren, das Scheler im Anschluss an die eingangs erwähnte Pascalsche Formel vom “*ordre du coeur*” entwickelt und das die allgemeine These vom Zusammenhang von Expressivität, Emotionalität und Moralität weiter spezifiziert. Scheler unterscheidet insgesamt vier Gefühlsschichten: *sinnliche, vitale, seelische* und *geistige* Gefühle.

⁵⁵ SCHELER GW-2: 21.

⁵⁶ Nach neueren Forschungen zur Empathie liegt dieser Zeitpunkt ontogenetisch bei ca. 18 Monaten, vgl. hierzu BISCHOF-KÖHLER 1989.

⁵⁷ SCHELER GW-2: 331.

⁵⁸ SCHELER GW-2: 83.

5) Die Schichtung des emotionalen Lebens und die Rangordnung der Werte

Die *sinnlichen Gefühle* – Scheler spricht auch von “Gefühlsempfindungen”⁵⁹ – sind direkt an den eigenen Körper gebunden, und zwar sind sie «an bestimmten Stellen des Leibes als ausgedehnt und lokalisiert gegeben»⁶⁰. Schelers Standardbeispiel sind Schmerzen. Schmerzen treten in einem bestimmten Organ oder an einem (mehr oder weniger) genau angebbaren Punkt meines Körpers auf. Außer Schmerzen nennt Scheler als Beispiel noch das Gefühl der “sinnlichen Annehmlichkeit”, aufgrund von bestimmten Reizen, etwa “Berührungen”⁶¹. Es handelt sich bei einem sinnlichen Gefühl, so Scheler weiter, immer um einen “aktuellen Tatbestand”: die “ausschließliche Seinsform” eines sinnlichen Gefühls «ist die seiner Zeit und seines Ortes *am Leibe*»⁶². Sinnliche Gefühle können im eigentlichen Sinne weder erinnert noch erwartet werden. Sie sind «punktuell, undauerhaft und ohne Sinnkontinuität»⁶³. Ein rein sinnliches Gefühl «‘deutet’ weder vor noch zurück, es ist ohne mögliche emotionale Erlebniskonsequenz und selbst keine ‘erlebte Konsequenz’ aus anderen emotionalen Erlebnissen»⁶⁴. Aus ausschließlich sinnlichen Gefühlen bildet sich, wie man vielleicht auch sagen könnte, keine eigene *Sinngeschichte*. Ein Schmerz kommt, und vergeht, und ohne Einbettung in eine der höheren emotionalen Schichten besitzt er keine seine Erscheinung übergreifende Identität, auf die ich mich später wieder beziehen könnte. Fasst man die sinnlichen Gefühle nun nicht als bloße Zustände, sondern als (intentionale) Akte des “sinnliches Fühlens”⁶⁵ auf, dann, erschließen sie uns, so Scheler die «Wertreihe des Angenehmen und

⁵⁹ SCHELER GW-7: 59.

⁶⁰ SCHELER GW-2: 335.

⁶¹ SCHELER GW-2: 335.

⁶² SCHELER GW-2: 336.

⁶³ SCHELER GW-2: 337.

⁶⁴ SCHELER GW-2: 337.

⁶⁵ SCHELER GW-2: 122.

Unangenehmen»⁶⁶.

Als Beispiele für die zweite Gefühlsschicht, die *vitalen Gefühle*, nennt Scheler «Behaglichkeit und Unbehaglichkeit, z.B. Gesundheits- und Krankheitsgefühl, Mattigkeit und Frische»⁶⁷. Vitalgefühle können im Unterschied zu den sinnlichen Gefühlen nicht mehr in einem bestimmten Organ oder einer Region des Körpers lokalisiert werden, sie betreffen den gesamten Leib, der dadurch – also mit diesen Gefühlen – auch erst in seiner Einheitlichkeit erlebt wird. Die Vitalgefühle beziehen sich jedoch nicht nur auf unseren Leib, sondern in einem weiteren Sinne auch auf “unser Leben”, wir erfahren etwas über dessen Stand und seine Entwicklung: «sein ‘Aufstieg’, sein ‘Niedergang’, seine Krankheit und Gesundheit, seine ‘Gefahr’ und seine ‘Zukunft’»⁶⁸. Sie bilden «in ihrer Gesamtheit, abgesehen von ihrem unmittelbaren Gefühlsgehalt, ... ein *echtes Zeichensystem* für den wechselnden Stand des Lebensprozesses»⁶⁹. Scheler versucht hier, die Funktion (im Sinne einer evolutionären Leistung) der vitalen Gefühlsschicht zu beschreiben. Als weitere Beispiele nennt er «Angst, Furcht, Ekel, Scham, Appetit, Aversion, vitale Sympathie und vitales Abgestoßensein ..., Schwindelgefühl»⁷⁰. Gefühle dieser Art können uns auf etwas aufmerksam machen, das für unsere vitale Existenz insgesamt von Bedeutung ist. Scheler bezeichnet sie daher auch als “räumliche und zeitliche Ferngefühle”, im Gegensatz zu den sinnlichen Gefühlen, welche bloß “räumliche und zeitliche Kontaktgefühle” sind⁷¹. Die sinnlichen Gefühle sind nur die Folgen bzw. gleichzeitige Begleiterscheinungen von physiologischen Vorgängen (Reizungen) eines Organismus; die vitalen Gefühle dagegen können etwas antizipieren, was noch gar nicht aktuell vorhanden ist. Aber wir haben auf der Ebene der Vitalgefühle nicht nur Zugang zu uns selbst und unserem eigenen Leben, son-

⁶⁶ SCHELER GW-2: 122.

⁶⁷ SCHELER GW-2: 340.

⁶⁸ SCHELER GW-2: 342.

⁶⁹ SCHELER GW-2: 343.

⁷⁰ SCHELER GW-2: 343.

⁷¹ SCHELER GW-2: 344.

dern zu der gesamten Vitalsphäre außerhalb unserer selbst. Über die verschiedenen sympathetischen Vitalgefühle erschließt sich uns z.B. der emotionale Zustand eines anderen Menschen⁷². Überall, wo Leben sich in Ausdrucksformen äußert, haben wir über unsere vitalen Gefühle einen direkten Zugang zu ihm. Die „Werte des vitalen Fühlens“⁷³, also die Werte, die wir über die intentionalen Akte des vitalen Fühlens erfassen, sind, wie Scheler ohne nähere Erläuterung bestimmt, «jene Qualitäten, die von dem Gegensatz des ‘Edlen’ und ‘Gemeinen’ ... umspannt» werden, sowie solche, «die in der Bedeutungssphäre des ‘Wohles’ oder der ‘Wohlfahrt’ gelegen sind»⁷⁴.

Die *seelischen Gefühle* wie „Trauer“ oder „Freude“ heben sich als dritte Gefühlsschicht gegenüber den sinnlichen und vitalen Gefühlen deutlich ab. «Ein tiefes Gefühl der Trauer nimmt ... in keiner Weise an der Ausdehnung teil, die in einem Wohl- und Übelbefinden z.B. immer noch liegt»⁷⁵. Auf der anderen Seite jedoch gehören die seelischen Gefühle viel mehr zu uns selbst bzw. zu uns als Person. Die sinnlichen Gefühle sind noch «ohne jede Personbeziehung»⁷⁶. Sie haben, wie bereits erwähnt, nur eine vorübergehende, aktuelle Existenz, sie besitzen keine eigene Sinnkontinuität. Sie sind daher auch am besten von allen Gefühlsmodalitäten extern kontrollierbar oder evozierbar. Ein lokaler Schmerz zum Beispiel lässt sich künstlich betäuben oder durch äußere Reizung hervorrufen. Dagegen sind schon die vitalen Gefühle, etwa Gefühle des Wohl- oder Unwohlseins erheblich weniger kontrollierbar; man kann sie «nur in engen Grenzen durch irgendwelche praktische Maßregeln verändern»⁷⁷. Noch weniger kontrollierbar sind die seelischen Gefühle wie Freude oder Trauer. Sie haben, sagt Scheler, «je nach ihrem besonderen Tiefegrad innerhalb ihrer Tiefenschicht ihre besondere Dauerhaftigkeit und ihren besonderen Rhythmus des

⁷² Darauf werde ich im letzten Abschnitt eingehen.

⁷³ SCHELER GW-2: 123.

⁷⁴ SCHELER GW-2: 123.

⁷⁵ SCHELER GW-2: 344.

⁷⁶ SCHELER GW-2: 336.

⁷⁷ SCHELER GW-2: 338.

Abebbens, und können darin wohl durch willkürliche Unterdrückung oder durch wegsehendes Verdrängen in ihrer inneren Gegebenheit gestört, nicht aber irgendwie verändert werden»⁷⁸. Aber obwohl oder vielmehr weil sie nicht kontrollierbar sind, erfüllen uns die seelischen Gefühle gewissermaßen als ganze Person. Scheler sagt hier auch: das seelische Gefühl «ist von Hause aus eine Ichqualität»⁷⁹. Die seelischen Gefühle liegen für Scheler also näher am *Zentrum* unserer emotionalen Existenz, die relativ gut verfügbaren sinnlichen Gefühle befinden sich dagegen an dessen *Peripherie*. Die Berechtigung von einer Zentrum/Peripherie-Skala zu sprechen, auf der die Gefühle der verschiedenen Schichten in Bezug auf unsere emotionale Existenz angeordnet sind, sieht Scheler – neben dem Kriterium der Herstellbarkeit und Kontrollierbarkeit – in dem Phänomen, dass die Schichten, die jeweils näher am Zentrum sind, die periphereren Gefühle gleichsam “überschatten” können⁸⁰. Auch in der Schicht des seelischen Fühlens bestimmt Scheler die entsprechenden Wertinhalte ohne nähere Erläuterung⁸¹, und zwar als die ästhetischen (schön/hässlich) und die im engeren Sinne moralischen Werte (recht/unrecht), sowie alle Werte, die sich auf Erkenntnis beziehen (wahr/falsch); diese manifestierten sich, wie es weiter heißt, symbolisch als “Kulturwerte”⁸².

⁷⁸ SCHELER GW-2: 338f.

⁷⁹ SCHELER GW-2: 344; wobei es auch hier noch verschiedene Grade der “Ichnähe und Ichferne” geben könne, so komme z.B. «in den sprachlichen Ausdrücken: ‘ich fühle mich traurig’, ‘ich fühle Trauer’, ‘ich bin traurig’» eine “zunehmende Ichnähe” zum Ausdruck.

⁸⁰ SCHELER GW-2: 333f.: «Man vergegenwärtige sich ein frohes Lächeln inmitten eines schweren Leides im Erleben und im Ausdruck. In dieser Frohheit bewegen wir uns fühlbar doch aus unserer zentralen Ichtiefe heraus in eine peripherere Schicht unserer seelischen Existenz; ob wir hier lange oder kurz verweilen, immer bleibt doch das ‘tiefe Leid’ in jener Ichtiefe liegen, und gibt dem Wechsel der Gefühlszustände auf jener peripheren Schicht unserem Gesamtzustand sein kernhaftes Gepräge. Und auch die Ausdruckserscheinungen nehmen Teil an diesem Unterschied; ein gramvolles Gesicht bleibt es auch im Lachen, ein heiteres auch im Weinen».

⁸¹ Es ergibt sich zudem eine gewisse terminologische Missverständlichkeit, da Scheler die dritte Wertmodalität als den «Wertbereich der *geistigen Werte*» (GW-2: 124) bezeichnet, diese geistigen Werte allerdings nicht den geistigen, sondern den seelischen Gefühlen zugeordnet werden; vgl. hierzu auch RUTISHAUSER 1969: 54.

⁸² SCHELER GW-2: 125.

Die vierte und letzte Schicht bilden die *geistigen Gefühle*. Als einzige Beispiele nennt Scheler hier „Seligkeit und Verzweiflung“⁸³. In dieser Schicht haben wir überhaupt keinen kontrollierbaren Einfluss mehr. Die geistigen Gefühle sind «völlig jeglicher Willensherrschaft entzogen», und es ist daher auch nicht möglich, «sie zu intendieren»⁸⁴. Gleichwohl liegen sie noch näher als die seelischen Gefühle am Zentrum unserer emotionalen Existenz, ja sie bilden dieses Zentrum selbst; «sie ‘durchdringen’ alle besonderen Erlebnisinhalte»⁸⁵. Seligkeit und Verzweiflung «erfüllen gleichsam vom Kern der Person her das Ganze unserer Existenz und unserer ‘Welt’. Wir können dann nur selig oder verzweifelt ‘sein’, und nicht Seligkeit und Verzweiflung – im strengen Sinne – ‘fühlen’»⁸⁶. Es besteht mit anderen Worten keine Differenz mehr zwischen uns selbst bzw. unserer gesamten Existenz und dem geistigen Gefühl. Wir können daher, wie Scheler auch sagt, «nicht im selben Sinne ‘über etwas’ verzweifelt und ‘über etwas’ selig sein wie über etwas froh und unfroh, glücklich und unglücklich usw.»⁸⁷. Es sei vielmehr so, dass die geistigen Gefühle «entweder gar nicht erlebt werden, oder vom Ganzen unseres Seins Besitz ergreifen», wobei sich in der Seligkeit ein «emotionales ‘Ja!’», in der Verzweiflung «ein emotionales ‘Nein!’ im Kerne unserer Personexistenz und unserer Welt» zeige⁸⁸. Die Werte, zu denen wir über die Akte des geistigen Fühlens Zugang besitzen, bilden für Scheler die höchste Wertmodalität, nämlich die *religiösen Werte* des «Heiligen und Unheiligen»⁸⁹.

Soweit die kurze Skizze des Modells. Ein zentrales Problem betrifft natürlich die Einteilung der Wertschichten selbst; ausführlich betont Scheler, dass es «apriorische Rangbeziehungen zwischen den Wertmo-

⁸³ SCHELER GW-2: 344.

⁸⁴ SCHELER GW-2: 339.

⁸⁵ SCHELER GW-2: 344.

⁸⁶ SCHELER GW-2: 345.

⁸⁷ SCHELER GW-2: 344f.

⁸⁸ SCHELER GW-2: 345.

⁸⁹ SCHELER GW-2: 125.

dalitäten» gäbe⁹⁰, denen zufolge die geistigen Werte immer und in jedem Fall die höchsten, die sinnliche Werte stets die niedrigsten Werte seien.⁹¹ Er ist der Auffassung, dass wir in eigenen emotionalen Akten – er nennt sie “Vorziehen” und “Nachsetzen” – die Relationen zwischen den Werten bzw. Wertschichten erfassen⁹². Der Status dieser relationierenden Akte bleibt allerdings problematisch, und der Rekurs auf sie entbindet auch nicht von der Frage nach den Kriterien, mit deren Hilfe man die Rangordnung der Wertschichten festlegen könnte. Wie kann man behaupten, eine bestimmte Wertschicht sei “höher” oder “niedriger” als eine andere? Woran orientiert sich das “Vorziehen” und “Nachsetzen”? Scheler versucht durchaus, hier Antworten zu geben⁹³. So heißt es etwa, Werte seien umso höher, je “dauerhafter” sie sind, wobei nicht die empirische bzw. objektiv-messbare Dauer eines Wertträgers gemeint ist, sondern der inhärente Bezug des Wertes zur Zeit. In diesem Sinne sei z.B. die Liebe zu einer Person ein in sich dauerhafter Wert, man könne nicht sagen: «‘Ich liebe Dich jetzt’ oder ‘eine bestimmte Zeit’ ..., denn das ‘sub specie quadam aeterni’ gehört zum Wesen des echten Liebesaktes»; die sinnlichen Werte seien dagegen nur «‘als wechselnd’ gegeben»⁹⁴. Ein weiteres Kriterium sieht Scheler darin, dass höhere Werte “weniger teilbar” sein sollen. Die sinnlichen Werte hängen gewissermaßen direkt an der Quantität des Wertträgers: «So ist z.B. ein Stück Tuch auch – ungefähr – das Doppelte *wert* wie die Hälfte des Stückes. Die Größe des Wertes richtet sich hier noch nach der Größe seiner Träger»⁹⁵. Dagegen stehe «im äußersten Gegensatz das ‘Kunstwerk’, das von Hause aus ‘unteilbar’ ist und von dem es kein ‘Stück’ Kunstwerk geben kann»⁹⁶. Zudem könne ein Werk der geistigen Kultur «gleichzeitig von beliebig vielen erfaßt und in seinem

⁹⁰ SCHELER GW-2: 122.

⁹¹ Vgl. SCHELER GW-2: 126.

⁹² Vgl. SCHELER GW-2: 104ff.

⁹³ Vgl. SCHELER GW-7: 107ff.

⁹⁴ SCHELER GW-2:109.

⁹⁵ SCHELER GW-2: 110f.

⁹⁶ SCHELER GW-2: 111.

Werte gefühlt und genossen werden»⁹⁷. Schließlich ist für ihn auch die „Tiefe der Befriedigung“ des entsprechenden Wertfühlers ein Kriterium. So sei es

ein ganz eigentümliches Phänomen, daß uns sinnliche Vergnügungen oder harmlose äußerliche Freuden (z.B. an einem Feste oder an einem Spaziergange) dann und nur dann voll 'befriedigen', wenn wir in der zentraleren Sphäre unseres Lebens – da, wo es uns 'ernst' ist – uns 'befriedigt' fühlen. Nur gleichsam auf dem Hintergrund dieses tieferen Befriedigtseins ertönt auch das voll befriedigte Lachen über die äußerlichsten Freuden des Lebens, wogegen umgekehrt bei Nichtbefriedigung in jenen zentralen Schichten an die Stelle der vollen Befriedigung an dem Fühlen der niedrigeren Werte sofort ein 'unbefriedigtes' rastloses Suchen nach Genußwerten tritt⁹⁸.

Hier mischen sich, wie man leicht sieht, durchaus treffende phänomenologische Beobachtungen mit kulturkritischen Zuschreibungen, die sich selbst wiederum sehr spezifischen Wertungen verdanken. Jedenfalls dürften solche und ähnliche „Kriterien“ wohl kaum ausreichen, um eine universale, absolut invariable, „ewige Ordnung“⁹⁹ von Wertschichten zu begründen, wie Scheler dies versucht. Bei aller möglichen Kritik im einzelnen, ist dennoch positiv festzuhalten, dass Scheler in seinem Modell überhaupt die Komplexität unserer Emotionalität und deren enge Beziehung zur moralischen Dimension unserer Existenz herausarbeitet. Die Frage, die sich nun stellt, ist jedoch, in welcher Weise die Emotionalität konkret eine moralische Bedeutung erzielt. In diesem Zusammenhang ist die schon herausgearbeitete *intentionale* Struktur des Wertfühlers entscheidend. Scheler betont erneut, dass es sich dabei um eine Intentionalität handeln kann, deren „Objekte“ nicht unbedingt konkret sein müssen¹⁰⁰.

⁹⁷ SCHELER GW-2: 111.

⁹⁸ SCHELER GW-2: 114.

⁹⁹ Vgl. SCHELER GW-2: 261; GW-3: 69.

¹⁰⁰ Im folgenden Abschnitt stütze ich mich auf LACHMANN 2002: 78ff.

6) *Intentionalität des Wertfühlers*

Das Wertfühlen bezeichnet ein emotionales und intentionales ‐Gerichtetsein‐ auf einen Wert. Dabei ist es durchaus nicht so, dass dieses Gerichtetsein immer schon mit einem klar identifizierbaren ‐Objekt‐ verbunden wäre, im Gegenteil. Man fühlt z.B. ein Unbehagen, und weiß (noch) nicht, worauf dieses genau zurückzuführen ist. Oder man fühlt sich von etwas angenehmen angezogen, ohne genaues Wissen darüber, was eigentlich so angenehm ist. Es liegt lediglich eine emotional gefühlte *Richtung* der Intentionalität vor, aber noch keine konkrete oder spezifische Vorstellung über deren Ziel. Bei Scheler heißt es hierzu:

Eine Richtung solcher Art ist eben nicht an erster Stelle eine Richtung auf einen besonderen Bild- oder Bedeutungsinhalt, sondern sie ist eine Wertrichtung, d.h. ein in seiner besonderen unverwechselbaren Qualität erlebbares Gerichtetsein auf einen bestimmten Wert (der selbst darum nicht schon als eine fühlbare Wertqualitat gegeben zu sein braucht.)¹⁰¹.

Es handelt sich dabei z.B., so Scheler, um ein ‐Verlangen haben‐ oder auch um eine ‐Lust auf etwas haben‐, ein Sachverhalt, ‐der von jeder ‐Lust an etwas‐, wo uns bereits ein bestimmter Gegenstand im Bildinhalt vorschwebt, ganz verschieden‐ sei¹⁰². Die Intentionalität des Fühlers könne sich dann zwar durchaus weiter ausbilden und auf konkrete Ziele bzw. Absichten richten; dies sei jedoch ein nachgeordneter Vorgang. Interessant ist nun, dass Scheler das, wenn man so will, moralische Zentrum einer Person in der noch unbestimmten oder nicht voll spezifizierten Intentionalität des Wertfühlers verortet. Er verwendet hierfür den Begriff der ‐Gesinnung‐¹⁰³. Die Gesinnung liege ‐eine Stufe tiefer als die Absicht‐¹⁰⁴. Scheler führt folgendes Beispiel an:

Kommt ein Mensch zu uns und mutet uns einen bestimmten

¹⁰¹ SCHELER GW-2: 54.

¹⁰² SCHELER GW-2: 54f.

¹⁰³ SCHELER GW-2: 127.

¹⁰⁴ SCHELER GW-2: 128.

Schritt zu, so ist das allererste, was wir erleben, ein Strebensakt, der entweder in die Richtung ‚positiver Werte‘ oder ‚negativer Werte‘ in bezug auf diesen Menschen abzielt. Und dies ganz unabhängig davon, ob wir uns auch die Absicht gebildet haben, den uns zugemuteten Schritt in irgendeiner Weise zu tun oder nicht zu tun¹⁰⁵.

Die Gesinnung ist, so könnte man auch sagen, die Voraussetzung dafür, welche konkreten Willensbildungen überhaupt vorgenommen oder welche spezifischen Ziele angestrebt werden können. Was nicht in der Richtung des Wertfühlers liegt, kann auch nicht zum möglichen Gegenstand einer Absicht oder Handlung werden. Auch können sich die konkreten Gegenstände bzw. Inhalte verändern, während sich die ihnen zugrundeliegende Gesinnung durchhält. Zwar können sich durchaus auch Gesinnungen, also Richtungen des Wertfühlers, ändern, im Allgemeinen jedoch sind sie ungleich stabiler als die Inhalte und erweisen sich willentlichen Veränderungen gegenüber als wesentlich resistenter. Daher sieht Scheler auch in den Gesinnungen, und nicht in den konkreten Absichten, den eigentlichen Kern des Moralischen. Scheler setzt sich hier erneut von Kant ab. Für Kant sei der Bereich der Emotionalität und der Neigungen nicht nur irrelevant für die wahre Moralität, sondern auch deren Hindernis. Für ihn zeige sich der moralische Wert einer Person daher besonders darin, dass sie dieses Hindernis überwindet. Im vollen Gegensatz dazu formuliert Scheler, «daß die sittlich höherstehende Persönlichkeit diejenige ist, der die Realisierung dieser Inhalte am wenigsten Mühe macht und kostet; wer am wenigsten Widerstände gegen das Gute hat, der ist der Beste»¹⁰⁶. Die moralische Entwicklung einer Person sieht Scheler dann darin, dass sie in ihrem Wertfühlen von den niederen zu den höheren Werten fortschreite und so ein Wachstum an Werten erfahre. Dieser Prozess orientiere sich *nicht*, so Scheler, an expliziten Normen oder ethischen Prinzipien, sondern an personalen Vorbildern: «Nicht abstrakte Sittenregeln allgemeingültiger Art wirken auf die Seele formend, gestal-

¹⁰⁵ SCHELER GW-2: 128.

¹⁰⁶ SCHELER GW-2: 237.

tend, sondern immer nur anschauliche Vorbilder». Scheler verweist in diesem Zusammenhang auch auf die besondere Bedeutung des Ausdrucks, wenn er z.B. sagt, dass die Gesinnung eines anderen «nicht aus den vorliegenden Handlungen erschlossen», sondern «in einer ganzen Fülle von Ausdruckserscheinungen des Menschen erschaut» werde¹⁰⁷. Und weiter heißt es, es sei «sehr häufig eine Kleinigkeit, die uns auch nach Kenntnis einer großen Menge von Handlungen des betreffenden Menschen plötzlich seine wahre Gesinnung aufweist. Ja die automatische Ausdruckserscheinung ist hierfür oft ein weit besseres Material als die willkürliche Rede»¹⁰⁸.

Im nun folgenden Abschnitt will ich mich der Analyse der verschiedenen “Formen der Sympathie” zuwenden. Scheler unterscheidet vier Formen: *Gefühlsansteckung*, *Nachfühlen*, *Mitfühlen* und *Einsfühlen* (ich möchte davon jedoch nur die ersten drei diskutieren). Scheler entdeckt hier nicht nur einen empirisch anschlussfähigen Zugang zur moralischen Expressivität des Menschen, sondern er beschreibt auch eine Verschränkung von zwei spezifischen Werten – *den Wert des Anderen* und *den Wert des Selbst* –, die für unsere moralische Existenz insgesamt von konstitutiver Bedeutung sind.

7) Die Formen der Sympathie

Die erste Form bzw. Vorform der Sympathie ist die *Gefühlsansteckung*. Dieses Phänomen ist, so Scheler, bereits im Tierreich weit verbreitet, so z.B. «die Furchtansteckung einer Herde durch das erblickte Fluchtverhalten des Leittieres»¹⁰⁹. Im menschlichen Bereich entsprechen dem bestimmte massenpsychologische Phänomene wie “Paniken” und «*psychopathische Gruppenbewegungen*»¹¹⁰. Individuellere Beispiele wären, «daß die Lustigkeit in einer Kneipe oder auf einem Feste die hereinkommenden Personen, die etwa eben noch traurig waren»,

¹⁰⁷ SCHELER GW-2: 133.

¹⁰⁸ SCHELER GW-2: 133.

¹⁰⁹ SCHELER GW-7: 23.

¹¹⁰ SCHELER GW-7: 27.

oder auch, «wenn etwa das Lachen ‘ansteckt’»¹¹¹. Maßgeblich für Gefühlsansteckung sind also körpergebundene Ausdrucksformen. Scheler legt nun den Fokus darauf, dass die bloße Ansteckung durch fremde Affekte mit einem echten Mitgefühl nichts zu tun habe; es bestehe weder eine Intention auf, noch ein Teilnehmen an einem fremden Gefühl. Der Prozeß der Ansteckung finde „unwillkürlich“ und „lediglich zwischen Gefühlszuständen“ statt.¹¹² Gefühlsansteckungen kämen aber auch dann vor, wenn es gar keine fremden Gefühlserlebnisse gebe, etwa wenn «die Heiterkeit einer Frühlingslandschaft, die Dusterheit eines regnerischen Wetters, die Kläglichkeit eines Zimmers ... ansteckend auf unsere Gefühlszustände wirken»¹¹³. Für die Gefühlsansteckung sei es also charakteristisch, daß ein «‘Verstehen’ völlig fehlt»;¹¹⁴ jedenfalls setze sie ein Wissen um das fremde Gefühlserlebnis «überhaupt nicht voraus»¹¹⁵. Bei einer Gefühlsansteckung kann man also von einem Fremd*verstehen* noch gar nicht sprechen. Hier ist «das fremde, ansteckende Gefühl nicht ‘als fremdes’ gegeben, sondern ‘als eigenes’, und nur seine kausale Herkunft geht auf das Erleben eines anderen zurück»¹¹⁶.

Anders dagegen bei der zweiten Form der Sympathie, dem *Nachfühlen*. Hier handelt es sich nicht um einen bloßen Gefühlszustand, der von außen gleichsam kausal evoziert worden ist, sondern um einen intentionalen Akt des Fühlens, der sich auf den Gefühlszustand eines anderen bezieht. Wichtig dabei ist nun, so Scheler, folgendes. Im Nachfühlen wird uns der Gefühlszustand eines anderen zwar in *emotionaler* Weise bewusst, es handelt sich um ein *Nachfühlen* und nicht um ein kognitives *Nachdenken*, aber dies bedeutet in keiner Weise, dass wir im Nachfühlen auch in uns selbst den nachgefühlten Gefühlszustand aktualisieren würden bzw. müssten. Das Nachfühlen ist

¹¹¹ SCHELER GW-7: 25f.

¹¹² SCHELER GW-7: 26.

¹¹³ SCHELER GW-7: 25.

¹¹⁴ SCHELER GW-7: 23.

¹¹⁵ SCHELER GW-7: 26.

¹¹⁶ SCHELER GW-7: 48.

ein Fühlen des fremden Gefühls, kein bloßes Wissen um es oder nur ein Urteil, der andere habe das Gefühl; gleichwohl ist es kein Erleben des wirklichen Gefühls als eines Zustandes. Wir erfassen im Nachfühlen noch die Qualität des fremden Gefühls – ohne daß es in uns herüberwandert oder ein gleiches reales Gefühl in uns erzeugt wird¹¹⁷.

Scheler stützt diese Bestimmung u.a. mit dem Hinweis darauf, dass wir im Nachfühlen dem Gegenstand dieses Fühlens «ganz ‘gleichgültig’ gegenüberstehen» könnten¹¹⁸. Diese Möglichkeit eines neutralen Verhältnisses hätten wir aber nicht, wenn wir dieses Gefühl auch tatsächlich in uns selbst aktualisieren würden. «Wer aber die Todesangst eines Ertrinkenden ‘versteht’, braucht nicht im mindesten eine reale abgeschwächte Todesangst zu *erleben*»¹¹⁹.

Von diesem Phänomen des Nachfühlens hebt Scheler nun als dritte Form das *Mitfühlen* ab. Er unterscheidet hierbei wiederum zwei Formen: (a) das “unmittelbare Mitfühlen” bzw. das “Miteinanderfühlen” und (b) das echte «Mitgefühl ‘an etwas’»¹²⁰. Als Beispiel für die erste Form gibt er an: «Vater und Mutter stehen an der Leiche eines geliebten Kindes. Sie fühlen miteinander ‘*dasselbe*’ Leid, ‘denselben’ Schmerz. Das heißt nicht: A fühlt dies Leid und B fühlt es auch, und außerdem wissen sie noch, daß sie es fühlen – nein, es ist ein echtes *Mit-einanderfühlen*. Das Leid des A wird dem B hier in keiner Weise gegenständlich»¹²¹. Im Prinzip handelt es sich bei dieser ersten Form also gar nicht um ein echtes Mitgefühl, sondern nur um den Sachverhalt, dass zwei Personen mit derselben “emotionalen Regsamkeit” bzw. “Funktionsqualität” auf denselben “Wertverhalt” – in diesem Falle, den Verlust des eigenen Kindes – bezogen sind¹²². Ein echtes Mitgefühl – «so wie es z.B. dem Freund C wird, der zu den Eltern hinzutritt und Mitleid ‘mit ihnen’ hat» – enthält dagegen «die Intention des

¹¹⁷ SCHELER GW-7: 20.

¹¹⁸ SCHELER GW-7: 20.

¹¹⁹ SCHELER GW-7: 22; vgl. auch GW-7: 52f., 58.

¹²⁰ SCHELER GW-7: 23.

¹²¹ SCHELER GW-7: 23f.

¹²² SCHELER GW-7: 24.

Fühlens von Leid und Freude am Erlebnis des anderen»¹²³. Es liegt also dann vor, wenn sich ein intentionaler emotionaler Akt primär auf das Gefühl eines anderen richtet und nur mittelbar auf den Sachverhalt, der diesem Gefühl des anderen zugrunde liegt.

Für Scheler geht das echte Mitgefühl über das bloße Nachfühlen insofern hinaus, als es eine «Reaktion auf den im Nachfühlen gegebenen Tatbestand des fremden Gefühls ... und des zu ihm gehörigen Wertverhalts auch im Phänomen dar[stellt]. Es sind also die in diesem Falle getrennt gegebenen Funktionen des Nachfühlens und des Mitfühlens scharf voneinander zu scheiden»¹²⁴. Der Unterschied zeige sich u.a. daran, dass ein Nachfühlen durchaus vorhanden sein kann, also das emotionale Verstehen und Erfassen eines fremden Leids, einer Trauer oder einer Freude, das entsprechende Mitgefühl aber ganz fehlt. Darüber hinaus gebe es, so Scheler weiter, diejenigen Erlebnisformen, die dem nachgefühlten Gefühl genau entgegen gesetzt sind, wie etwa bei der «Lust an der Grausamkeit»; Grausamkeit bestehe nicht etwa darin, «daß der Grausame bloß 'fühllos' wäre für fremdes Leid», sondern ihm «ist der Schmerz oder das Leid, das bereitet, durchaus in einer Funktion des Nachfühlens gegeben! Er hat gerade die Freude am 'Quälen' und der Qual seines Opfers»¹²⁵. Daraus schließt Scheler, dass die Form des Nachfühlens gegenüber der des Mitfühlens grundlegender ist. Jedem Mitfühlen muss ein Nachfühlen (strukturell) vorhergehen, obwohl im tatsächlichen Erleben beide Formen zumeist nur Aspekte darstellen. Es sei, so Scheler, «klar, daß jede Art von Mitfreude oder Mitleid irgendeine Form des Wissens um die Tatsache fremder Erlebnisse, ihre Natur und Qualitäten ... voraussetzt»¹²⁶. Nicht erst *durch* das Mitfühlen kommt mir das Gefühl des anderen zur Gegebenheit, sondern dieses Gefühl muss bereits in irgendeiner Form vorhanden sein, damit ich überhaupt mitfühlen kann.

¹²³ SCHELER GW-7: 24.

¹²⁴ SCHELER GW-7: 24f.

¹²⁵ SCHELER GW-7: 25.

¹²⁶ SCHELER GW-7: 19.

Den Kopf eines sich blau schreienden Kindes nur als körperlichen Kopf sehen, nicht als Ausdrucksphänomen eines Schmerzes, Hungers usw., und ihn als solches Ausdrucksphänomen (d.h. normal) zwar sehen, aber dann gleichwohl kein ‚Mitleid mit dem Kinde haben‘, das sind völlig verschiedene Tatsachen. Die Mitleiderlebnisse und Mitgefühle treten also immer zu dem bereits verstandenen, aufgefaßten Erlebnis hinzu.... Es ist ganz sinnvoll, zu sagen: ‚Ich kann Ihnen das sehr gut nachfühlen, aber ich habe kein Mitleid mit Ihnen!‘¹²⁷.

Nachfühlen und Mitfühlen sind also zwei völlig verschiedene emotionale Bezugnahmen auf den anderen – und ihre Differenz besitzt eine moralische Dimension. Das Nachfühlen «bleibt noch in der Sphäre des *erkennenden* Verhaltens und ist kein sittlich relevanter Akt»¹²⁸, wie es das echte Mitfühlen bedeutet, das, so Scheler, ein «wahres Hinübergreifen und Eingehen in den anderen und seinen individuellen Zustand ist, ein wahres und wirkliches Transzendieren seiner selbst»¹²⁹. Das bedeutet aber nicht, um es noch einmal zu wiederholen, dass ich das betreffende Gefühl auch in mir selbst noch einmal reproduzieren müsste. Um «Mitleid mit dem Ertrinkenden zu haben» muss ich nicht «von einer Angst, die seiner ähnlich ist, geschüttelt werden», dies ist «für das Mitfühlen, je reiner und echter es ist, durchaus nicht der Fall. Je mehr es aber der Fall ist, desto mehr nähert sich der Tatbestand der Gefühlsansteckung ... uns desto *wertloser* wird auch das Verhalten»¹³⁰.

8) Die Werte des Anderen und des Selbst

Den spezifisch moralischen Wert, der sich Phänomen des Mitfühlens zeigt, sieht Scheler in der *Erfassung des Anderen als eines eigenständigen Individuums*. Mitleiden sei «Leiden am Leiden des anderen *als dieses anderen*. Dies ‚als des anderen‘ gehört in den phänomenologischen Tatbestand hinein»¹³¹. Echtes Mitfühlen zeige sich vor allem darin, daß

¹²⁷ SCHELER GW-7: 19f.

¹²⁸ SCHELER GW-7: 20.

¹²⁹ SCHELER GW-7: 57.

¹³⁰ SCHELER GW-7: 58.

¹³¹ SCHELER GW-7: 48.

es die «Natur und die Existenz des anderen und seine Individualität» mit «in den Gegenstand des Mitleids und der Mitfreude» einbeziehe¹³². Damit meint Scheler nicht, dass ich den Anderen in seiner ganzen Persönlichkeit und komplexen Individualität auch vollständig verstehe. Er sieht sogar eine Grenze des emotionalen Fremdverstehens in dem, was er die «absolut intime Person»¹³³ des anderen nennt. Diese Grenze liegt für ihn im Bereich der geistigen Gefühle, die sich nicht mehr in eindeutigen und für sie spezifischen Ausdrucksformen äußern: «Die automatischen (unwillkürlichen) Ausdrucksäußerungen als solche reichen als Erkenntnisfundamente nur bis zum Gehalt der spezifischen Vital- und Seelenich des Menschen – nicht aber bis zur Erkenntnis und zum Verstehen der noetischen Akte einer Person»¹³⁴. Die intentionalen Inhalte der geistigen Gefühle, die unsere innersten Überzeugungen und Einstellungen betreffen, müssen, das ist Schelers These, eigens artikuliert werden, um von anderen erfasst werden zu können (auch wenn dabei stets ein Rest des Nichtartikulierbaren bleibt). «Personen' können nicht verstehend erkannt werden (im Nachvollzug ihrer geistigen Akte), *ohne sich selbst spontan zu erschließen*. Denn sie können auch 'schweigen' und sich verbergen»¹³⁵. Symbolische Artikulation und insbesondere, wie Scheler selbst sagt, «die Sprache ... ist für die Erfassung des Personeninhaltes also wesentlich. Das Seelenleben des Tieres ist in diesem Sinne für den Menschen prinzipiell (wie immer es auch de facto stehe) voll durchsichtig – die geistige Person des Menschen ist es nicht. Sie kann sich selbst *verschließen* oder *aufschließen*»¹³⁶. Um diese Grenze des Nach- und Mitfühlens zu bezeichnen, sagt Scheler auch: «sein stets wesensmäßig individuelles geistiges Personzentrum hat *jeder Mensch für sich allein*»¹³⁷.

Der moralische Wert, der durch die Akte des Nach- und Mitfühlens

¹³² SCHELER GW-7: 50.

¹³³ SCHELER GW-7: 77.

¹³⁴ SCHELER GW-7: 110.

¹³⁵ SCHELER GW-7: 110 (natürlich nicht nur anderen, auch sich selbst gegenüber!)

¹³⁶ SCHELER GW-7: 110.

¹³⁷ SCHELER GW-7: 44.

erschlossen wird, kann sich demnach “nur” darauf beziehen, daß ich den anderen – auch und gerade jenseits eines vollen Verstehens – als ein Individuum *anerkenne*. Scheler spricht daher auch von «der *Gleichwertigkeit* des Menschen *als* Menschen (resp. des Lebendigen als Lebendigen)», welche durch das Mitfühlen erfasst werde¹³⁸. Das Mitgefühl sage mir immer auch: «Der andere ist dir als Mensch, als Lebewesen gleichwertig, der andere existiert so wahr und echt wie du; Fremdwert ist gleich Eigenwert»¹³⁹. Dies bedeutet für Scheler keine Homogenisierung des Anderen, da die Anerkennung keine theoretische bzw. abstrahierende Leistung darstellt, sondern ein konkretes und situatives Wertfühlen. In der intentionalen Emotionalität des Mitfühlens bin ich «auf das *individuelle, einzigartige* Leid (oder die Freude) des anderen gerichtet»¹⁴⁰. Dass der Andere einen Wert für mich darstellt, bedeutet also, daß ich ihn als ein *gleichwertiges* Individuum erfasse und anerkenne und zugleich die Besonderheiten seiner individuellen Geschichte und Situation berücksichtige. Gleichwertigkeit besagt in diesem Zusammenhang, dass der Andere prinzipiell über das ganze Spektrum der Erfahrungsmöglichkeiten verfügt, dass der menschlichen Existenz zugänglich ist. Jeder realisiert diese Möglichkeiten jedoch in einer Art und Weise, die nur auf ihn zutrifft. Und genau auf diese Individualität bezieht sich das Wertfühlen: «Gibt es eine tiefere Mitfreude als die Freude daran, daß einer so vollkommen, tüchtig, rein usw. *ist, wie er ist?* und gibt es ein tieferes Mitleid als das, daß er so leiden muß, wie er leidet, weil er ‘ein solcher Mensch’ ist?»¹⁴¹

Es zeichnet die besondere phänomenologische Stärke Schelers aus, dass er sehr genau sieht, dass die Fähigkeit, im Mitfühlen den Wert des Anderen zu erschließen, ein positives und hinreichend eigenständiges Selbstverhältnis voraussetzt. Immer dort, «wo wir so in die Gemütsbewegungen und in den Interessenkreis eines anderen gleichsam *hineingerissen* sind, daß wir gar nicht mehr selbst zu leben scheinen –

¹³⁸ SCHELER GW-7: 69.

¹³⁹ SCHELER GW-7: 70.

¹⁴⁰ SCHELER GW-7: 51.

¹⁴¹ SCHELER GW-7: 50f.

oder daß unser eigenes Leben nur mehr besteht in den mannigfachen Reaktionen auf den Inhalt, den Sachgehalt, der uns erst durch dieses *Nachleben* des andern jeweilig gegeben ist» – kann man nicht von einem «echten Mitgefühl» sprechen¹⁴². Unser Verhalten ist dann von den “Bildern” bestimmt, von denen wir annehmen, dass der andere sie von uns besitzt, und denen wir glauben, entsprechen zu müssen: «wir fühlen uns gut, wenn wir ‘vor ihm’ es sind, ‘schlecht’, wenn wir ‘vor ihm’ schlecht sind»¹⁴³. Scheler spricht hier von einem «reaktiven Lebensstypus», der sich in verschiedenen Ausprägungen zeigen könne. In der Eitelkeit z.B. sei das Selbst «ganz Sklave der fremden Betrachtung, des fremden Urteils». Der Eitle erfahre sich vollständig durch den Blick der anderen; zum eigenen Selbst, zu seinen Wünschen und Gefühlen habe er keinen *eigenen* Zugang. Auch der, wie Scheler sagt, «seelische Schmarotzertypus» lebe ganz vom anderen in dem Sinne, «daß er dessen Erlebnisse ‘als seine eigenen’ miterlebt, dessen Gedanken und Urteilen nicht etwa ‘beistimmt’, sondern sie als seine eigenen denkt und ausspricht»¹⁴⁴. Und auch der Hysteriker sei ganz von der Sicht des anderen bestimmt: «die Anwesenheit des Zuschauers verdrängt hier sofort das natürliche ‘Beisichselbstsein’ und setzt für den Kranken an die Stelle seines Ich und seines Selbstgefühls sein eigenes *Bild* im Zuschauer und dessen Wertvorzugsgesetze der Beurteilung»¹⁴⁵. In all diesen Formen sieht Scheler Bezugnahmen auf den anderen,

die mit dem ‘echten Mitgefühl’ nichts zu tun haben, da hier das Selbstbewußtsein, das Selbstgefühl und gleichsam das Eigenleben des Menschen – die Voraussetzung echten Mitgefühls sind – und mit ihnen die erlebte ‘Distanz’ zum anderen in der Zerstörung begriffen sind¹⁴⁶.

Fehlendes Selbstwertgefühl – Scheler spricht vom «Bewußtsein

¹⁴² SCHELER GW-7: 53.

¹⁴³ SCHELER GW-7: 53.

¹⁴⁴ SCHELER GW-7: 54.

¹⁴⁵ SCHELER GW-7: 54.

¹⁴⁶ SCHELER GW-7: 55.

eigener 'Leere', eigener 'Nichtigkeit'»¹⁴⁷ – verhindert also, dass auch der andere als eigenständiges und eigenwertiges Individuum erfahren werden kann. Gerade Menschen mit fehlendem Selbstwertgefühl seien zwar fähig zu Handlungen, «die man gemeinhin 'Opfer' nennt», aber auch hier handle es sich im Grunde um eine Täuschung: «denn ein Mensch, der nicht selbst lebt und dessen Eigenleben ihm selbst keinen Wert hat, der kann auch nicht dem anderen 'opfern'. Es ist ihm ja gar nichts 'gegeben', was allein zu opfern wäre: sein Eigenleben»¹⁴⁸. Es handle sich um eine "falsche Selbstpreisgabe", die das Gegenteil von "echter wertvoller Selbsthingabe" sei. Schelers Ausführungen münden in die Feststellung: «Ohne ein gewisses Selbstgefühl und Selbstwertgefühl – das nicht erst vom Eindruck auf andere abgeleitet ist, sondern ursprünglich ist – kann der Mensch nicht sittlich leben»¹⁴⁹. Dies lässt sich systematisch so formulieren, dass dem Wert des Anderen notwendig der Wert des Selbst korrespondieren muss. *Ohne Selbstwertgefühl kein Wertgefühl für den Anderen.*

ABSTRACT: *EMOTIONALITY AND EXPRESSIVITY. ON A MORAL-PHILOSOPHICAL INSIGHT OF MAX SCHELER*

From a historic point of view Max Scheler has always been considered as one of the most relevant founders of Philosophical Anthropology. Still today we can read his work *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927/28) as a stimulating response to the deepened uncertainty of the human being in the modern age. The significance of Scheler for ethics, on the other hand, has been – not unreasonably – underestimated by many scholars. *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Werteethik* (1913/16) is a quite bulky work which demands a lot even of a benevolent reader. Yet, it's worth reading. I'll focus the following reflections only on one aspect of his work: Scheler recognizes the fundamental relevance of emotionality and expressivity for the moral dimension of the human existence. To reconstruct this aspect, not only the *Formalismusbuch*, but also Scheler's phenomenological analysis on *Wesen und Formen der Sympathie* (1913/23) are of great importance. Starting Point is Schelers critique of the

¹⁴⁷ SCHELER GW-7: 54.

¹⁴⁸ SCHELER GW-7: 55.

¹⁴⁹ SCHELER GW-7: 55f.

Kantian ethics with its focus on rationality. Meaning Point is a discussion of Schelers concept of the „intentionality of value feeling“. The essay closes with a description of two connected values: the value of the other and the value of the self.

LITERATUR

SCHELER GW-2

MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Gesammelte Werke Bd. 2*, Hrsg. v. MARIA SCHELER, Bern-München 1980.

SCHELER GW-7

ID., *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Gesammelte Werke Bd. 7*, Hrsg. v. M.S. FRINGS, Bern-München 1973.

BISCHOF-KÖHLER 1989

D. BISCHOF-KÖHLER, *Spiegelbild und Empathie. Die Anfänge der sozialen Kognition*, Bern-Göttingen-Toronto-Seattle 1989.

CUSINATO 19970

G. CUSINATO, *Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers*, in G. PFAFFEROTT (Hrsg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, pp. 62-81.

HENCKMANN 1998

W. HENCKMANN, *Max Scheler*, München 1998.

JOAS 1999

H. JOAS, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a.M. 1999.

LACHMANN 2000

R. LACHMANN, *Ethos ohne Ethik. Perspektiven der Wertethik*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY (Hrsg.), *Person und Wert. Schelers Formalismus: Perspektiven und Wirkungen*, München-Freiburg 2000, pp. 101-119.

LACHMANN 2002

R. LACHMANN, *Außersprachliche Formen der moralischen Artikulation*, in J. ALBERTZ (Hrsg.), *Werte und Normen. Wandel, Verfall und neue Perspektiven ethischer Lebensgestaltungen*, «Schriftenreihe der Freien Akademie», 21 (2002), pp. 69-86.

MEUTER 2006

N. Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur*, München 2006.

McDOWELL 1985

J. McDOWELL, *Werte und sekundäre Qualitäten*, in ID., *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt a.M. 2002, pp. 204-230.

RUTISHAUSER 1969

B. RUTISHAUSER, *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Eine kritische Untersuchung seiner Analyse von Scham und Schamgefühl*, Bern-München 1969.

SCHÜTZ 1956

A. SCHÜTZ, *Max Schelers Philosophie*, in ID., *Gesammelte Aufsätze* Bd. 3, Hrsg. v. I. SCHÜTZ, Den Haag 1971, pp. 171-183.

STEINFATH 2001

H. STEINFATH, *Gefühle und Werte*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 55 (2001), pp. 196-220.