

GÜNTER FRÖHLICH

INDIVIDUELLE LEBENSORDNUNG

UND WELTBEZUG

DIE FRAGE NACH DER ORDNUNG DES „GUTEN LEBENS“
IN SCHELERS *ORDO AMORIS*

INHALTSANGABE: 1) Die *Vorstellung von der Ordnung in der Welt*; 2) Die *Vorstellung von „Ordnung“ im griechischen Denken*; 3) *Scheler und die Ordnung des Herzens (ordo amoris)*; 4) *„Selbsttranszendenz“ bei Cusinato*.

1) *Die Vorstellung von der Ordnung in der Welt*

Die Frage, ob die Welt oder irgendetwas in ihr eine Struktur der Ordnung aufweist, ist nicht nur eng mit dem Aufkommen des philosophischen Fragens überhaupt oder der geleiteten Reflexion auf die Bedingungen der Welt und des menschlichen Handelns verknüpft, sondern scheint damit auch immer schon beantwortet. Als entscheidender Zug der Frage, wie eine Ordnung von Welttatbeständen aussieht, tritt damit die Behauptung hervor, dass es eine wie auch immer geartete Ordnung ohnehin gibt. Die Selbstverständlichkeit der Annahme nimmt damit die Antwort auf einen wesentlichen Bestandteil des Problems der Ordnung schon vorweg. Der darin vorhandene Zirkel scheint allerdings unvermeidlich, denn im reflexiven Nachvollzug müssen freilich schon Ordnungsstrukturen vorhanden sein – und es kann sich allenfalls noch die Schwierigkeit ergeben, ob sich die Ergebnisse angesichts der erlebten Welt bewähren lassen.

Die Probleme in der Frage nach der Ordnung spreizen sich allerdings zudem schnell auf: Das Maß der Ordnung könnte sich empirisch in der Welt finden oder in der Rekonstruktion durch die Vernunft. Für beide Lösungen stellt sich die Herkunftsfrage. Was da geordnet ist, könnte die Gegenstände in der Welt, die Welt insgesamt, die Vernunft oder verschiedene andere Vermögen wie z.B. unsere Gefühle umfassen.

Dabei ist zugleich das Problem aufgeworfen, was wir jeweils unter einem Gegenstand, was unter der Welt und was unter der Vernunft oder den menschlichen Gefühlen verstehen. Aus der Analyse lassen sich tatsächlich unterschiedliche Ordnungen oder Ordnungsvorstellungen

gen nachweisen oder entwickeln, was wiederum die Frage aufwirft, in welchem Verhältnis diese Ordnungen zueinander stehen, und welche Art der Ordnung die anderen Teilordnungen regelt; denn klar ist, dass differente Ordnungssysteme, die sich nicht decken und keinen gemeinsamen Maßstab haben, keine echten Ordnungen sind. Aus dem Tatbestand, dass sich die Körper in der Welt bewegen, entsteht eine weitere Schwierigkeit, denn der Ordnungsbegriff beinhaltet im Wesentlichen eine statische Vorstellung, die Veränderungen nicht vorsieht. Ist ein System geordnet, so ist es nach dem Maßstab dieser Ordnung eingerichtet; es kann sich nicht verändern, da es durch den Wandel ein anderes wird, und etwas anderes als Ordnung ist Unordnung. Die Frage nach dem Grund der Dynamik in der Welt spaltet sich nach dem Selbstverständnis des Menschen, Veränderungen in der Körperwelt hervorzu- bringen und zu initiieren, weiter auf: Auch in Bezug auf das Handeln wird nach Maßstäben gesucht, die uns eine verlässliche Orientierung bieten. Das setzt sowohl die Ordnung in der Welt voraus als auch die Ordnung unserer Handlungsprinzipien.

Es ist evident, dass sich Max Scheler um eine Lösung dieser Fragen bemüht. Seine eigenen Lösungsvorschläge setzen vor allem beim Begriff des Gegenstandes an. Darüber hinaus ist einiges bei ihm allerdings sozusagen „ungeklärt“. Nach einer paradigmatischen Skizze, wie sich Ordnungsvorstellungen im griechischen Denken bis zu Aristoteles herausgebildet haben, will ich vor allem in einer Auseinandersetzung mit dem ersten Abschnitt aus Schelers Schrift *Ordo amoris* den Problemhorizont seiner Ordnungsvorstellungen kurz umreißen.

2) Die Vorstellung von „Ordnung“ im griechischen Denken

Die Vorstellung von einer „Ordnung“, die alle Bereiche der Welt umfasst, gehört zu den ersten Besonderheiten des frühen griechischen Denkens. Nach einer These Bruno Snells hat sich die spezifische Form des europäischen Denkens im antiken Griechenland entwickelt und ist zum Paradigma von Denken überhaupt geworden.

Die Welt ist schon bei Homer kein Chaos in verschiedenen Richtungen wirkender Kräfte, sondern durch den obersten Gott Zeus ist für das momentane wie für das zukünftige Geschehen eine Form des systematischen Zusammenhangs garantiert, der es dem Menschen freilich nicht

erlaubt, diese den Kosmos durchwaltende Ordnung zu durchschauen oder zu verstehen, aber der ihm versichert, dass er sich auf die olympische Ordnung verlassen kann. Zwar wirken innerhalb der Welt verschiedene und durchaus antagonistische Kräfte, zuletzt wird der umfassende Zusammenhang allerdings durch den Ratschluss des obersten Gottes immer wieder hergestellt. Bruno Snell schreibt: «Die Olympier haben Ordnung, Recht und Schönheit zur Herrschaft gebracht»¹ – und damit alles Unerklärbare wie Magie, Zauberpraktiken, Gespenster und Unheimliches² in den Hintergrund treten lassen.

Diese Vorstellung von einer garantierten Ordnung ist die Voraussetzung für den Menschen, diese nachzuvollziehen, also erkennend zu rekonstruieren. Mit der systematisierten Suche nach den Strukturen der Welt ist die Wissenschaft entstanden, auch wenn sich die Methoden seit damals sicher geändert haben. Bruno Snell schreibt:

Und vor allem ist in Griechenland die Wissenschaft aus diesem Glauben [an die olympischen Götter; GF] entstanden, daß unsere Welt vernünftig ist und sich dem menschlichen Denken erschließt. So haben uns die olympischen Götter zu Europäern gemacht.³

Der Mensch befreit sich damit in seinem Verhältnis zur Welt. Die Demut gegenüber den Göttern, von denen alles kommt, paart sich in den griechischen Heldenepen mit der Anmaßung, den Göttern als gleichwertig gegenüber zu treten wie z.B. Odysseus gegen Poseidon. Diese Überlegenheitsgesten gegen Gott und Welt hat das europäische Denken genauso geerbt wie die Vorstellung von der Ordnung.⁴ Noch einmal Snell:

Die Helden der Ilias [...] fühlen sich nicht mehr wüsten Kräften ausgesetzt, sondern ihren olympischen Göttern, und diese sind eine wohlgegliederte und sinnvolle Welt. Immer mehr von dem Wirken dieser Götter nehmen die Griechen, je weiter ihre

¹ B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entdeckung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg³ 1955, 56.

² Vgl. *ebd.*

³ *Ebd.*, 59.

⁴ Vgl. *ebd.*, 54f.

Selbstauffassung sich entwickelt, gewissermaßen in den menschlichen Geist herein.⁵

Während bei Homer die Ordnung natürlich und selbstverständlich ist, musste diese bei Hesiod durch den Sieg der Olympier über die Titanen erst errungen werden. Damit betont er allerdings das Ordnungsgefüge noch wesentlich stärker: Recht und Ordnung in der Welt bestehen danach nicht schon immer, sondern haben sich gegenüber dem ursprünglichen Chaos der Urzeit durchgesetzt. Bei Hesiod ist stellenweise kaum noch zu unterscheiden, ob die Welt natürlich oder göttlich geordnet ist: Die beobachtbaren Phänomene, ihre Generalisierung in Prinzipien und der Name der jeweils zuständigen Gottheit verschmelzen bei ihm untrennbar miteinander. Die Ordnung der Welt ist bei Hesiod identisch mit der genealogischen Struktur seines ausufernden Götterhimmels. Für jedes einzelne Phänomen, das wir in der Welt finden, steht nach Hesiod eine Gottheit. Die Sicht auf die Welt, das Gefüge der Welt, die sozialen Verhältnisse unter den Menschen, die Stellung des Menschen selbst sind umfassend aufeinander abgestimmt und geordnet. Die religiöse Komponente dominiert dabei bis zu Aristoteles, während sich im fünften vorchristlichen Jahrhundert durch die Sophistik und durch das attische Drama (vor allem in seiner Spätzeit bei Euripides) bereits antireligiöse Tendenzen mischen, die mit einer Schwerpunktverschiebung des Maßstabs von der göttlichen zur menschlichen Ordnungsleistung einhergehen. Kompromisslösungen einer Art Sphärentrennung von göttlichem und menschlichem Bereich finden sich bei den Atomisten und in deren Gefolge bei Epikur und in der Stoa. Diese deuten die Ordnung allesamt allerdings auch weitgehend deterministisch.

Die Selbstverständlichkeit der Annahme einer natürlich-göttlichen Ordnung fordert eine Antwort auf die Frage, wie der Mensch davon wissen kann. Die frühe griechische Lyrik, tiefgreifend durch das Formbewusstsein der homerischen Epen geprägt, übernimmt einerseits die Natürlichkeit der olympischen Weltordnung, zergliedert diese allerdings in einzelne Bereiche. Nicht die Totalordnung von Hesiod interessiert die Dichter, sondern bestimmte Aspekte, einzelne Götter und ihre Zuständigkeiten, die mit einer inneren emotionalen Bewegung und ei-

⁵ *Ebd.*, 41.

nem besonderen Bezug zur zuständigen Gottheit, die damit verbunden ist, einhergehen. So wendet sich z.B. Sappho in besonderer Weise der Aphrodite und dem Eros, Pindar dem Apoll und Archilochos dem Ares und den Musen zu. Hier rückt bereits eine emotionale innere Ordnung in den Fokus, die allein eine des Menschen ist, auch wenn diese immer noch einen deutlichen Zug ins Transzendente hat und die globale Ordnung sozusagen nicht antastet.

Die Abstimmung der Ordnungen von äußerer und innerer Welt geschieht in der unmittelbaren Folge nicht über den emotionalen Bezug, sondern über den rationalen. Was wir unter Vernunft, Logos, Ratio, Sinnvermögen usf. fassen, ist damit auch erst entstanden. Die griechische Lyrik hat sich sehr dem Innenleben angenommen und es dadurch schon zu etwas Eigenständigem gemacht. Bei Heraklit tritt dann die ganze Systematik auseinander. Der Schmerz findet *in* der Seele statt, die offenbar bei ihm schon ganz verschiedene Vermögen umfasst, als Begriff aber zu etwas Geschlossenem wird. Es entsteht ein inneres Eigenleben, innerhalb dessen die Organe mit sich selber streiten – eine Vorstellung, die in den homerischen Epen etwas völlig Denkmögliches darstellt.⁶

Was bei Homer eingeeht ist, wird bei Heraklit grenzenlos. Die Seele ist bei ihm schon etwas Intensives und gleichzeitig etwas Unauslotbares. Vor allem der *nous*, sozusagen die Denkkraft, erhält bei Heraklit ganz eigene, neue Eigenschaften. Erstens: Der Verstand bezieht sich auf einmal auf sich selbst, er reflektiert nicht mehr nur über die Inhalte seiner Vorstellungen und wägt diese gleichmäßig ab, sondern macht sich auch Gedanken über die Denkbewegung selbst.⁷ Es geht dann zweitens auch nicht mehr nur um die Inhalte der Denkbewegungen, sondern darum, dass durch eine bestimmte Art des Denkens etwas durch dieses Denken selbst gefunden wird. Dieses Ergebnis betrifft nicht nur das Individuum, sondern liegt gewissermaßen am Denken und seinem Prozess. Jeder, der in dieser spezifischen Weise über ein Problem nachdenkt, kommt darüber zum selben Ergebnis. Was die Vernunft sagt, ist allen Menschen gemeinsam. Die beiden Merkmale des Verstandes kumulieren bei Heraklit noch zu einer dritten Eigenschaft: Selbstreflexion

⁶ Vgl. *ebd.*, 38.

⁷ Vgl. *ebd.*, 38f.

und Gemeinsamkeit der Ergebnisse lassen sich ständig steigern. Der Logos ist damit nicht nur geboren, er wird sich selbst auch zwangsläufig unauslotbar.

Bekanntlich hat auch Platon überall nach Ordnungsstrukturen gesucht, die das gesamte Gefüge der Welt mit dem menschlichen Verstand umfassen lässt, wie z.B. im *Timaios*. Seine Suche nach den Maßstäben für die praktische Lebensführung und für die Vermittelbarkeit der bestmöglichen seelischen Kräfte (Tugenden) hat ihn im Anschluss an seinen Lehrer Sokrates insbesondere nach den Begriffen fragen lassen, welche die Heterogenität der weltlichen Phänomene sozusagen auf den Punkt bringen.⁸

Den letzten Kronzeugen für diese alte Entwicklung finden wir in Aristoteles. Im ersten Buch seiner *Metaphysik* sucht er nach einer Benennung für die Prinzipienwissenschaft schlechthin, die «erste Philosophie». Diese ist zwecklos und orientiert sich nur an ihren eigenen Vorgaben im Streben nach dem höchst möglichen und damit «freien»⁹ Wissen. Diese Wissenschaft und schon die Suche danach gehen nach Aristoteles über den Menschen hinaus. Der Mensch überschreitet, transzendiert sich in seinem reinen Erkenntnisstreben und betreibt darin sozusagen göttliche Tätigkeiten. Aristoteles schreibt:

Göttlich aber dürfte allein sie [die erste Philosophie; GF] in zweifachem Sinne sein: Einmal nämlich ist die Wissenschaft göttlich, welche der Gott am meisten haben mag, und zum anderen die, welche das Göttliche zum Gegenstand haben dürfte. Bei dieser Wissenschaft allein trifft beides zugleich ein; denn Gott gilt allen für eine Ursache und Prinzip, und diese Wissenschaft möchte wohl allein oder doch am meisten Gott besitzen. Notwendiger als diese sind alle anderen, besser aber keine.¹⁰

Aristoteles wahrt den religiösen Bezug ebenso stark, wie er die Aufgabe, umfassende Ordnungsstrukturen aufzusuchen, radikal in den Menschen und seine Vernunft verlegt. Die umfassende prinzipiell und methodisch abgesicherte Wissenschaft, die uns alles ordnet, findet er formal in seiner Vier-Ursachen-Lehre und seinen Hylemorphismus,

⁸ Vgl. G. FRÖHLICH, *Platon und die Grundfragen der Philosophie*, Göttingen 2015.

⁹ *Metaphysik* 1,2 982b.

¹⁰ *Metaphysik* 1,2 983a.

material durch die Anwendung dieser formalen Kriterien auf alle Bereiche des möglichen menschlichen Wissens. Das Verfahren gilt bei Aristoteles sowohl für den theoretischen Bereich des Wissens über die Welt wie für den praktischen Bereich des Handelns, auch wenn sich dieser durch eine Reihe von Unwägbarkeiten auszeichnet, insbesondere dadurch, dass das Handeln auf die Zukunft bezogen ist, und diese nicht feststeht. Angesichts dieses Umstandes empfiehlt Aristoteles ein Handeln, das sich daran ausrichtet, sich von den Extremen fernzuhalten. Das menschliche Streben, soweit es sich selbst orientieren kann, findet seine Erfüllung im Handlungsvollzug selbst. Und Erfüllung heißt nach Aristoteles: mögliche Vollkommenheit und Glückseligkeit. Das gute und glückliche Leben hat seinen Maßstab im guten Handeln des einzelnen Menschen.

Auch wenn Aristoteles einige Schwerpunkte anders setzt, übernimmt er damit wesentliche Vorgaben seines Lehrers Platon. Erst eine umfassende Weltordnung, die ausschließlich am Maß der Vernunft ausgerichtet sein kann, macht es dem Menschen möglich, sich verantwortlich innerhalb der Welt zu bewegen. Der Ordnungsmaßstab bezieht sich dabei sowohl auf die Bedingungen der äußeren Welt wie auf das seelische Innenleben mit seinen Kräften auf verschiedenen Stufen. Vernunft, Ordnungen, Sinnzusammenhang, der alles umfassende *logos*, beziehen sich wechselseitig aufeinander. Die Glückseligkeit sah Platon im Ausgleich der seelischen Kräfte des Menschen (vor allem im *Protagoras*, im *Gorgias* und in der *Politeia*). Diese *harmonia psyches* ist eine statische Konstruktion, die erst dadurch dynamisiert wird, dass das menschliche Wissen zwar faktisch begrenzt ist, in seinem Fortschreiten allerdings unendlich erscheint. Die „Idee des Guten“ ist dabei eine Forderung nach einem höchsten vernünftigen Ordnungsmaßstab sowohl für die Welt als auch für die menschliche Orientierung. Als oberstes und alleiniges Maß muss diese ebenso mit dem Schönen und dem Wahren letztlich identisch sein. Diese obersten Ordnungsmaßstäbe werden dadurch dynamisiert, dass wir diese obersten, alles regelnden Ideen nicht einsehen können, sondern uns lebenslang damit im wechselseitigen Austausch untereinander um eine Bestimmung dieser Idee bemühen müssen.

Ich fasse noch einmal zusammen: Die Vorstellung von Ordnung for-

dert einen universalen Maßstab zur Strukturierung aller Phänomene, von denen der Mensch eine Erfahrung haben kann. Geordnet müssen sein: die Welt, das Transzendente (was also über die Welt hinausgeht), das menschliche Denken, respektive das sinnliche Auffassen, und das menschliche Handeln. Es bleibt letztlich nur die Frage: Welchen universalen Maßstab wollen wir verwenden, um eine umfassende Ordnung zu begründen?

3) Scheler und die Ordnung des Herzens (*ordo amoris*)

Es steht ganz außer Frage, dass Scheler einen eigenen Maßstab einführt, um eine umfassende Ordnung in der Welt und im Streben des Menschen festzulegen. Dieser Maßstab liegt der Welt insgesamt ebenso zugrunde wie der Weltsicht und der spezifisch-individuellen Eigenart des Strebens eines menschlichen Individuums. Was er die Ordnung des Herzens (*ordo amoris*) nennt, bietet also einerseits eine vollständig, stufenartig geordnete und objektive Struktur des Werthafte jedes möglichen Weltinhalts und alles dessen, was über die Welt hinausgeht. Und er bildet gleichzeitig eine individuelle Vorzugs-Struktur im Einzelnen, die festlegt, was der Mensch von der objektiven Ordnung aufzunehmen vermag, was wiederum die Voraussetzungsstruktur ausbildet, welche sein Streben festlegt.¹¹

Die Determinierung der Vorzugs- und Nachsetzungsregeln wie die Bildung der individuellen Struktur geschieht dabei mittels einer eigenen Auffassungsfunktion des Menschen, die Scheler als emotionale qualifiziert. Dabei betont er, dass diese erstens nicht abhängig ist von theoretischen Vorgaben, zweitens nicht von der sinnlichen Auffassung und drittens nicht von psychodynamischen Eigenprozessen einer unbewussten Libido.¹² Auf die Äquivokation im Begriff des *ordo amoris* als objektive Struktur allen möglichen Wertnehmens und als individuelles Vorziehens- und Nachsetzungssystem, das sozusagen einen realisierten Ausschnitt aus dem ersten Begriffsbereich bildet und gleichzeitig teilweise oder vollständig die tatsächliche Struktur des ersten Bereichs verkehren kann, gehe ich hier nicht weiter ein.

¹¹ Vgl. auch G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuierungsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg 2012, 177f.

¹² Vgl. M. SCHELER, *GW X*, 374.

Auch wenn Scheler diesen neuen emotional fundierten Ordnungsmaßstab einführt, bleibt er im Wesentlichen dem griechischen Ordnungsdenken formal verpflichtet. Dieses Denken reagierte auf das Problem der Kontingenz sowohl innerhalb der Welt als auch innerhalb der menschlichen Orientierung. Ob Scheler mit seiner Lehre vom emotionalen Apriori zur Lösung dieser Probleme tatsächlich etwas beiträgt, bleibt allerdings fraglich.

Wir können im Wesentlichen vier Ordnungsstruktureferenzen differenzieren, die transzendente, die mundane, die anthropologische und die methodische. Die transzendente oder göttliche Ordnung bildet immer den obersten Maßstab für alle untergeordneten, für sich besehen heteronomen Ordnungsvorstellungen. Sie garantiert dafür, dass wir überhaupt von Ordnung reden können. Denn die anderen Gliederungen können ihr jeweiliges Maß zwar setzen, nicht aber absolut fundieren.

Die Ordnung innerhalb der Welt wird in der Tradition als göttliche Stiftung einer vorher unstrukturierten Masse angesehen – das sowohl in der mythischen, in der religiösen wie in der philosophischen Tradition. Angesichts der Kontingenz natürlichen Geschehens ist eine solche gegliederte Weltordnung zunächst alles andere als selbstverständlich. Dass die Welt geordnet ist, stellt für den Menschen immer eine Annahme dar, welche erst durch eine höhere Ordnungsstiftung und Ordnungsgarantie Grund und Verlässlichkeit erhält. Die Annahme eines einheitlich allumfassenden Zusammenhangs aller Geschehnisse in der Welt ist immer noch ein zentraler Antrieb theoretisch-naturwissenschaftlichen Forschens; sie stammt aber klarerweise aus der geistesgeschichtlichen Tradition und ist sogar deren eigentlicher Ursprung.

Als Teil der Welt unterliegt auch der Mensch als natürliches Wesen der mundanen Ordnung. Angesichts der funktionalen Differenzierung seiner spezifischen Fähigkeiten, von seiner biologischen Ausstattung bis zu den ihn spezifizierenden Denkprozessen, die meist in der Vernunft ihren ordnungsstiftenden Kulminationspunkt erfährt, prägt der Mensch allerdings eigene innere Ordnungsstrukturen der Habituation, Rationalisierung und Klassifizierung aus, die auch in Konkurrenz zur mundanen Ordnung stehen können. Die eigenen Ordnungsvorstellungen, welche ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen auf die Welt überträgt, müssen keineswegs solcher des faktischen Naturgeschehens

entsprechen. Vor allem die Annahme der obersten, der transzendenten Ordnungsstruktur unterwirft das, was wir von der Welt wahrnehmen und wissen, einer eigenen Deutung.

Diese Differenz zwischen anthropologischer und natürlich-mundaner Ordnung fordert einen Beurteilungsmaßstab für die Abstimmung dieser Vorstellungen aufeinander, die sowohl bei Aristoteles als auch noch bei Descartes in formaler Hinsicht „Methode“ heißt – auch wenn in inhaltlicher Hinsicht etwas anderes darunter verstanden wird. Die methodische Ordnungs- und Orientierungsfunktion erhält ihre Berechtigung durch die Vernunftstrukturierung. Die Vernunft wird dann nicht nur als anthropologisches Merkmal angesehen, sondern als umfassende, göttliche, und damit transzendente Funktion und als objektiver Maßstab jeder möglichen Ordnung. Dabei können sich die Verhältnisse durchaus umkehren: Da die göttliche Ordnung eine vernünftige sein muss, ist der Mensch, soweit er vernünftig ist, in der Lage, diese Ordnung wahrzunehmen und zu beurteilen. Die Beschränkung ist dann allenfalls noch eine quantitative.

Es ist offensichtlich, dass Scheler diese Vorstellungen weitgehend teilt, wobei er die anthropologische Vernunftordnung durch eine emotional vermittelte Wertordnung ersetzen möchte, die ebenso alles, was ein Mensch von der Welt oder von Gott wissen kann, fundiert. Mit dieser Neufundierung glaubt Scheler die bisher beschrittenen Irrwege in der Deutung des Menschen und seiner Welt zu umgehen. Die tradierte Vernunftordnung wird dagegen als bloße Rationalisierung gedeutet, mit sozusagen beschränkter Reichweite.

Vor allem in der Einleitung über die normative und deskriptive Bedeutung des *ordo amoris* wimmelt es bei Scheler nur so von Ordnungsmetaphern. Dabei bezeichnet er die inneren Bewegungen eines Menschen sonderbarerweise als «Spiel».¹³ Ob diese und die Objekte der da-

¹³ *Ebd.*, 347. Die Provenienz ist dem Begriff des Spiels bei Scheler freilich gleich anzusehen. Bezog Friedrich Schiller in *Über Anmut und Würde* den Begriff vom „Spiel“ noch auf die sinnlichen und leiblichen Variationen (F. SCHILLER, *Erzählungen, Theoretische Schriften, Sämtliche Werke*, Band V, Darmstadt 91993, 445, 415), so transformiert er diesen in *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* auf die Variationen der Einbildungskraft (*ebd.*, 594; vgl. dagegen *ebd.*, 639) und schließlich als eigenen Vermittlungstrieb zwischen „Stofftrieb“ und „Formtrieb“: «Die Schönheit [...] ist das gemeinschaftliche Objekt beider Triebe» (*ebd.*, 615; vgl. hierzu auch *ebd.*, 657f., 663f.).

mit verbundenen Vorstellungen eine Struktur oder Ordnung aufweisen, hängt nicht von einer inneren Differenzierung ab, sondern diese kommt ausschließlich von außen, und damit dependiert eine «*objektiv rechte Ordnung*»¹⁴ die innere Struktur eines Menschen, sofern es im Handeln und Streben überhaupt so etwas wie «Rechtheit oder Falschheit und Verkehrtheit»¹⁵ geben kann.

Die innere Struktur bezeichnet Scheler als «Ethos».¹⁶ Das Ethos ist identisch mit der Weltanschauung, mit der Wertauffassungs- und Wert-erlebnisstruktur und in der religiösen Sphäre sogar mit dem «gelebten Glauben». Für Scheler ist die Objektivität von Wertstrukturen geradezu die Voraussetzung dafür, dass das Ethos variabel und relativ sein kann. Dabei verkenne der Relativismus die Werte als bloß symbolisch. Symbole aber stehen für etwas, wir orientieren uns nicht an ihnen.

Das Ethos verändert sich je nachdem, welche Werte erkannt oder verkannt werden. Damit bildet das Ethos die Voraussetzung für die jeweils wieder variablen Ausprägungen von Ethik, Moral, sittlich-praktischer Moralität sowie der Sitten und Bräuche.¹⁷ Seine Fundierung dagegen findet das Ethos in der «*Ordnung der Liebe und des Hasses*»,¹⁸ womit Scheler die für ihn typische Vorziehens- und Nachsetzungsstruktur der Wertobjekte bezeichnet.

Bereits an diesem Punkt verschwimmt allerdings die Ordnungsvorstellung von Scheler: Im Bemühen, die Dynamik des Strebens wie ihre Veränderung an einem feststehenden Modell zu erläutern, betont er einmal die Fixierung, ein anderes Mal die Variabilität sowohl der Struktur als auch der Strebensbewegung selbst. Scheler wäre freilich der Ansicht gewesen, dass er dieses Problem mit seiner Lehre vom objektivem *ordo amoris* und den personalen *ordines amoris* bzw. *ordines amorum* oder *ordines eorum* gerade gelöst hätte, die in ihrer Güte von der objektiven

¹⁴ M. SCHELER *GW X*, 347.

¹⁵ *Ebd.*

¹⁶ Vgl. M. SCHELER, *GW II*, 305-311. Vgl. auch G. FRÖHLICH, *Form und Wert. Die komplementären Begründungen der Ethik bei Immanuel Kant, Max Scheler und Edmund Husserl*, Würzburg 2011, 231f.

¹⁷ Vgl. M. SCHELER *GW II*, 300-321. Vgl. hierfür auch FRÖHLICH, *Form und Wert ...*, 224-236.

¹⁸ M. SCHELER *GW X*, 347.

Wertordnung des richtigen Wertnehmens und Wertrealisierens jeweils abhängig sind.¹⁹

Die Unsicherheit der Schelerschen Bestimmung versteckt sich in seinem Text in Begriffen wie «unaufhörliche Bewegung», «Spiel» oder der Formulierung, dass das System des *ordo amoris* die Weltanschauung und die Taten eines Menschen «stets mitregiert».²⁰ Warum schreibt Scheler «mitregiert», wenn er doch der Ansicht ist, dass die innere Struktur in bestimmender Wechselwirkung zur Auffassungsmöglichkeit Gehalt und Streben gerade festlegen? Insgesamt kann damit auch nicht entschieden werden, in welcher Weise die objektive Ordnung in die subjektive Struktur hineinkommt, weder faktisch noch ihrer Beurteilung nach.²¹ Zuweilen erscheint aufgrund der Möglichkeiten zur Werttäuschung und der Vorzugstäuschung das Wertnehmen bei Scheler generell kontingenten Verhältnissen zu unterliegen.

Schelers Annahme eines *Ordo amoris* ist sowohl für das, was ein Mensch aus seiner weltlichen Umgebung aufzunehmen in der Lage ist, als auch für seine ihm möglichen Strebensrichtungen absolut fundierend. Die Frage nach dem guten Handeln hängt dann allerdings nicht an der Ordnung des Herzens, sondern an einem Maßstab, der die Güte der faktischen Strebensrichtung erst bewertet; und das heißt einordnet in eine absolute Ordnungsstruktur. Mit der Gliederung dieser Struktur beschäftigt sich Scheler vor allem in seinem Formalismusbuch.²² Die qualitativ unterschiedenen Stufen des Sinnlichen, Vitalen, Seelischen und Geistigen sind jeweils für sich fundierend. Erst die höhere Stufe und die Möglichkeit des Individuums, Werte auf dieser Stufe zu erkennen und zu realisieren, kann die Wertreihe der niederen Stufe relativieren, die in Teilaspekten dennoch immer ihr Eigenrecht bewahrt. Moralisch schlecht ist die Handlung zur Wertrealisierung dann, wenn der realisier-

¹⁹ Vgl. auch den letzten Teil von Abschnitt 4.

²⁰ *Ebd.*

²¹ Über die gleiche Schwierigkeit in Bezug auf Schelers Begriff des Milieus habe ich in G. FRÖHLICH, *Die Welt der Person. Schelers Milieulehre und ihre Bedeutung für seine Sozialphilosophie*, in: C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY (Hrsg.), *Solidarität. Person und soziale Welt*, Würzburg 2006, 135-156, Überlegungen angestellt.

²² Vgl. vor allem M. SCHELER *GW II*, 122ff., 331ff. Vgl. hierfür auch G. FRÖHLICH, *Form und Wert ...*, 182-190, 236-242.

te Wert in Konkurrenz zur möglichen Realisierung eines höher stufigen Werts steht, der in der Handlung vernachlässigt wurde.

Das kann sich aber nur auf Werte beziehen, welche von der Person als solche auch erkennbar sind. Die Erkennbarkeit von Werten hängt aber wiederum von der personal-individuellen Ordnung ab, die schließlich verschiedenen Relativierungen unterliegt.²³ Obwohl die Wertstruktur des Individuums einen objektiven Maßstab enthält, der dieses festlegt, und obwohl sich jede Wertstruktur, der individuelle *ordo amoris* irgendwie an der absolut festgelegten Wertordnung des allgemeinen *ordo amoris* anlehnt, geht damit eine Subjektivierung der Wertstruktur und der Strebenorientierung einher. Scheler würde freilich eher von einer Personalisierung sprechen.²⁴

Neben die deskriptiv relevante Ordnung korrekter oder faktisch-individueller Strukturen tritt das Problem des Normativen. Die klassisch-antike Tugendlehre kannte kein Sollen, weil die voluntaristische Differenzierung gerade keine obere und untere Strebenorientierung unterschied. Damit fing erst Augustinus an, dem Kant weitgehend gefolgt ist, auch wenn Gott – für die antike Philosophie wie für Augustinus die oberste Referenzgröße und gleichzeitig Garant für die Ordnung in der Welt – dabei in die Form der Vernunft eingeht; in der Postulatenlehre der Kritik der praktischen Vernunft zaubert Kant den Begriff Gottes nachträglich aus diesem Hut wieder heraus.

Scheler will allerdings die traditionelle Normierung – nach Platon geschieht diese durch die Freilegung von Wissenstatbeständen über die Seelenstruktur, bei Aristoteles tritt daneben noch die Habitualisierung durch die Selbsterziehung – nicht wiederbeleben. Normierungstatbe-

²³ Vgl. hierfür G. FRÖHLICH, *Form und Wert ...*, 224-236.

²⁴ Innerhalb der verschiedenen Wissensbereiche, die Scheler unterscheidet (Bildungswissen, Herrschaftswissen, Erlösungswissen; vgl. *GW VIII* 205ff., *GW IX*, 77ff., 114ff.) und deren Spannungsverhältnis für ihn im «Weltalter des Ausgleichs» (vgl. *GW IX*, 145ff.) austariert werden soll (vgl. auch G. FRÖHLICH, *Der Bürger und seine Bildung. Scheler und die politische Kultur*, in: R. BECKER, C. BERMES, H. LEONARDY (Hrsg.), *Die Bildung der Gesellschaft. Schelers Sozialphilosophie im Kontext*, Würzburg 2007, 122-126), stellt sich grundsätzlich die Frage, wie der *ordo amoris* in den höheren Wissensregionen funktioniert und wie geistige Akte nach ihm geordnet werden können, zumal nach der späten Lehre von der «Ohnmacht des Geistes» (vgl. *GW IX*, 45ff.), dessen Verhältnis zur Triebstruktur völlig unterbestimmt ist. Diesen Hinweis verdanke ich Wolfhart Henckmann.

stände scheinen ihm weitgehend eine Frage der Festlegung durch Willenssetzung zu sein. Der Wille bestimmt sich bei ihm aber wieder durch den *ordo amoris*.

Scheler verkennt allerdings nicht, dass durch diese Lösung das gleiche Problem der Normierung auf der höheren Ebene der Bestimmung des subjektiven *ordo amoris* durch den objektiven wieder auftaucht. Statt eine Lösung anzuzielen, behauptet er einfach, der objektive *ordo amoris* gebe den Maßstab möglicher Normierung für den subjektiven vor. In einer Norm tritt sozusagen das Wollen des Menschen zwischen objektive, subjektive und faktische Orientierung. Inhaltlich allerdings macht er dabei keine Unterschiede.²⁵

Damit bleibt fraglich, welche Verbindlichkeit eine Norm nach Scheler überhaupt beanspruchen kann. Kant sah es gerade als Problem an, einen Orientierungsmaßstab zu entwickeln, der sich nicht nach den materialen Verhältnissen richtet. Eine solche Orientierung lastete er gerade der antiken Ethik als Fehler an. Wenn sich die Normen allerdings nach einer vorgegebenen Ordnung richten, müssen wir diese als rein faktisch ansehen.

Eine solche Deutung würde zum Verdikt führen, dass Scheler das Problem des Normativen insgesamt verkennt. Denn dessen Sinn liegt darin, Handlungsalternativen aufzuzeigen, welche sich an einem Maßstab orientieren, der eine Form der Vernunft aufweist. Zwar nimmt Scheler einen solchen Maßstab mit seiner Ordnung des Herzens an, auch wenn er diese von der üblichen Rationalisierungsfunktion der Vernunft abtrennt, aber diese hat in erster Linie einen deskriptiven Wert, und legt den Maßstab fest, ohne dass die Person eine Alternative hätte, weil ihr Wahrnehmen und Streben ohnehin von ihrem Milieu abhängt²⁶

²⁵ Es kann nicht geleugnet werden, dass sich Scheler mit den angedeuteten Grundproblemen lebenslang auseinandergesetzt hat. Die Ansicht, der Mensch sei geradezu durch seine „Unfertigkeit“ definiert, ist nicht erst Gegenstand seiner späten Anthropologie. Neben die Bildungs- und Erziehungsaspekte treten immer wieder auch die Auseinandersetzungen um „Berufung“, „Schicksal“, „Willkür“, „Wille“, „Reue und Wiedergeburt“, „Milieu“ und „Werterfahrung“, „Spannung“ und „Ausgleich“. Die Dynamik innerer und äußerer (v.a. sozialer) Veränderungen hat er deutlich gesehen (für den Hinweis danke ich Guido Cusinato. Vgl. insbesondere 4). Ob das Verhältnis von Milieubestand und Veränderung auf der Basis seiner durchweg zentralen Lehre vom *ordo amoris* allerdings geklärt werden kann, erscheint mir fraglich.

²⁶ Vgl. G. FRÖHLICH, *Die Welt der Person ...*

– dabei geht es noch nicht einmal um das Problem der Freiheit.

Für all diese Probleme eine Lösung anzubieten, ist hier nicht der Ort. Innerhalb jeder Ordnungsvorstellung – das sollte deutlich geworden sein – stellt sich die Frage, wie eine festgefügte Struktur zu generieren ist, welche der Dynamik der Lebensorientierung gerecht werden kann. Dennoch können wir auf die spezifische Orientierungsfunktion der Vorstellung von einer umfassenden Ordnung nicht verzichten, weil diese überhaupt erst einen Maßstab zur Verfügung stellt, die eine Fundierung von Ordnung erlaubt. Und dabei spielt es nicht einmal eine übergeordnete Rolle, ob diese rational oder emotional codiert ist. Scheler ist immerhin das Verdienst zuzurechnen, uns die Vielfalt und Eigenart der Emotionen zum Teil wenigstens aufgeschlossen zu haben. Die Differenzierung in immer kleinteiligere Funktionsbereiche des menschlichen Innenlebens ist eine Erfindung der Antike, die Scheler deutlich weiter ausbaut.

4) „Selbsttranszendenz“ bei Cusinato

Zuletzt hat sich Guido Cusinato umfassend mit diesen Problemen auseinandergesetzt. In seiner Untersuchung von 2012 entwickelt er ein dynamisches Konzept der Selbstwerdung im Anschluss an Scheler, das den aufgezeigten Dichotomien zu entgehen sucht, indem es Schelers Verständnis des formalen Apriori, der Funktionalisierung und der Objektivität der Werte und der Wertklassen näher beleuchtet.

Völlig zu Recht betont Cusinato, dass Scheler seinen Begriff vom Apriorischen nicht wie Kant mit dem Formalen identifiziert.²⁷ Indem wir das Was eines Dinges erkennen, werden uns immer auch formale Seiten bewusst, die wir auf die Erkenntnis anderer Dinge übertragen. So werden die Inhalte der Logik und ihrer Sätze formal für die Arithmetik vorausgesetzt, und die arithmetischen Summationsregeln gelten formal für «Birnen und Zwetschgen».²⁸ Cusinato deutet diese Einsicht im Sinne eines Funktionalisierungszusammenhangs: Die Einsicht in einen Wert vermittelt uns nicht bloß eine Vorzugsregel gegenüber einem anderen Wert, sondern enthält gleichzeitig formale Einsicht in die Struktur von Wertgegebenheiten. Es ist also nicht der Einzelwert, der uns für

²⁷ Vgl. G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 142-144.

²⁸ Vgl. GW II, 72f.; G. FRÖHLICH, *Form und Wert* ..., 175.

zukünftiges Werterfassen festlegt, sondern immer auch sein Eingebundensein in die formale Wertrangordnung. «Die Kategorien des Apriori erfüllen eine *selektive* und keine *synthetische* Funktion».²⁹ Die individuelle Wertrangordnung erhält damit eine relative, subjektive und historische Dimension.³⁰ Sie ist relativ auf die Erfahrungen des Individuums, seinen Traditionszusammenhang, seine individuelle Prägung und unterliegt generell einer Entwicklung.³¹

Für diese Deutung ist der Begriff der «Funktionalisierung» entscheidend.³² Das Auffassen eines bestimmten Sachverhalts oder Werts beschränkt sich nicht nur auf den damit gegebenen Inhalt – sonst würden Wissenstatbestände nebeneinanderliegen wie die Griechen im Trojanischen Pferd³³ oder sich bloß aufeinandertürmen –,³⁴ sondern immer auch auf die Struktur, in die der Gegenstand eingebettet ist oder die er aufweist. Diese formalen Aspekte des schematischen Auffassens funktionalisieren sich für das weitere Wahrnehmen, ohne dass dabei der Gegenstand selbst oder seine inhaltliche Vorstellung wieder gegeben sein müsste. Diese Prozesse entwickelt Scheler vor allem für die Form des «Wesenswissens».³⁵ Nun spricht Scheler im Formalismusbuch zwar mehrfach von «Fühlfunktionen»,³⁶ ein spezifischer Funktionalismus ist damit allerdings nicht verbunden und kommt nur in Ansätzen in Bezug auf die Entwicklungsfrage zum Tragen.³⁷ Es ist offensichtlich, dass Sche-

²⁹ G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 144.

³⁰ Cusinato betont diesen Sachverhalt vor allem für die Funktion des Vorbildes (vgl. *ebd.*, 143). Ein Vorbild gibt dem Sich-Entwickelnden keine einzelnen Regeln oder identifizierbare Werte, sondern seine ganze Wertstruktur als Anpassungsmaßstab, unter dem auch ganz eigene Werte entdeckt werden können, von denen das Vorbild nichts wusste.

³¹ Was Cusinato als „ethnozentrische Wende“ (*ebd.*, 145) bezeichnet, ist im Grundsatz freilich für die Sprache schon von Humboldt und Herder gezeigt worden.

³² Vgl. *ebd.*, 146.

³³ Wie Platon schon im *Theaitetos* (184d) monierte (vgl. G. FRÖHLICH, *Platon und die Grundfragen der Philosophie*, Göttingen 2015, 134f.).

³⁴ Vgl. G. FRÖHLICH, *Platon und die Grundfragen* ..., 173.

³⁵ Vgl. hierfür GW VIII, 206, 232 und 360.

³⁶ Vgl. GW II, vor allem 118, ebenso *ebd.*, 115, 122, 124, 252, 264-269, 334, 337.

³⁷ Vgl. GW II, 213-215, 272-275, 387f.; vgl. auch Schelers Kritik der Orientierung an der Güterwelt, *ebd.*, 32f.

ler dieses Konzept erst später für die Wissenssoziologie entworfen hat.

Dennoch ist richtig, dass die absolute Wertrangordnung bei Scheler kein festgefügtes Netz meint, in dem jeder Wert seine Stelle hat wie die Zahlen im Zahlenstrahl. Die Wertordnung und Rangfolge bezieht sich allein auf die Wertklassen bzw. die Wertmodalitäten,³⁸ meint also den absoluten Aufbau vom Sinnlichen, Vitalen, Seelischen, Geistigen bis zum Heiligen. Die Werte selbst erscheinen bei ihm auch nicht als Einzelgegenstände, sondern nach der bekannten Formulierung «auf dem Rücken»³⁹ von Vorzugs- und Nachsetzungsakten. Eine gute Handlung besteht für Scheler darin, den jeweils höchst-möglichen Wert gemäß seiner absoluten Rangordnung zu realisieren; das ist zwar abhängig davon, dass der Wert für die handelnde Person erkennbar ist, nicht aber unmittelbar davon, dass die Realisierung auch unmittelbar gewollt wird.⁴⁰

Cusinato hebt hervor, dass die Vorzugsordnung das Warum des Vorziehens nicht begründen kann. Damit würde die Ordnung selbst unbegründet bleiben. Die Kriterien des tatsächlichen Höherseins von Werten sieht er in «Weltoffenheit» und «Selbsttranszendenz» sowie im Prinzip der «Solidarität»:⁴¹ Zu unterscheiden sind demnach relative Werte, welche die Triebstruktur und die biophysische Existenz des Lebewesens betreffen, und die absoluten Werte, die nicht mehr auf die „Situation“ des Individuums bezogen sind, sondern mit ihrem Erscheinen die subjektive Unabhängigkeit und Absolutheit ihres Eigenwerts hervorheben. Die Welt weitet sich durch das Auffassen solcher Werte gewissermaßen; und je höher der Wert, desto umfassender der Ausblick, der damit verbunden ist. Für die Funktionalisierung der formalen Seite verbunden mit der Erfahrung des Sich-Öffnens der Welt kommt Cusinato zu dem Schluss: «Die Weltoffenheit ist für Scheler der Ort, in dem sich die Person bilden kann».⁴²

³⁸ Das angegebene Zitat bei G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 147 «absolute Rangordnung von Wertklassen oder Wertmodalitäten» (GW II, 122) ist der Sache nach korrekt, konnte allerdings nicht verifiziert werden.

³⁹ M. SCHELER, GW II, 48.

⁴⁰ Vgl. G. FRÖHLICH, *Form und Wert* ..., 164, 186, 261; vgl. auch G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 154, 157.

⁴¹ Vgl. *ebd.*, 147-151.

⁴² *Ebd.* 149; vgl. auch *ebd.* 157-159, 179f.

Der zweite Aspekt der Werthöhe liegt in der «Unteilbarkeit», gleichwohl aber in der «Mitteilbarkeit» innerhalb von solidarischen Personengemeinschaften. Eine der Unterscheidungsmerkmale der Wertklassen voneinander liegt in der Lokalisierung: Während Schmerz und Lust Körperstellen zugeordnet werden können, beziehen sich Nahrung oder Schlechtigkeit auf die leibliche Organisation; mit zunehmender Höhe lässt sich die Raumstelle des Werts nicht mehr angeben; die Werte des Heiligen umfassen die ganze Welt.⁴³ Cusinato betont, dass mit der Bezogenheit der höheren und höchsten Werte auf die anderen («Gegenseitigkeit») eine Mitverantwortlichkeit einhergeht, welche die ethische Relevanz massiv ausdehnt:

Der Grad der Mitteilbarkeit als das zweite Kriterium der Wertrangordnung bestimmt die Höhe eines Wertes aufgrund der Fähigkeit desselben, die Teilhabe an der solidarischen Bewegung der Personengemeinschaft zu fördern. Daraus folgt unumgänglich die Notwendigkeit, den statischen Begriff der Wertobjektivität zu revidieren.⁴⁴

Von hier aus stellt sich bei Scheler wieder die Frage nach dem *ordo amoris* und dem Verhältnis der objektiven Wertordnung zur individuellen Vorzugsstruktur des Liebens und Hassens. Es ist gar nicht zu bestreiten, dass Scheler mit seinen Lehren von der Vorbildfunktion, seinem Bildungsbegriff und von der Herausbildung der Herzens- und Liebensordnung⁴⁵ den Versuch unternimmt, eine dynamische Bewegung in sein das Individuum bestimmendes Ordnungsgefüge des *ordo amoris* hineinzubringen. Es geht auch nicht darum, dieses Gefüge epistemologisch zu durchschauen.⁴⁶ Allein die Vorstellung von einer bestimmten Ordnung verbleibt immer statisch. Der *ordo amoris* ist demnach eben das «Ergebnis eines Prozesses»,⁴⁷ eine «solche Struktur»⁴⁸ oder

⁴³ Vgl. auch G. FRÖHLICH, *Form und Wert ...*, 176f., 227-230, 236-242.

⁴⁴ G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz ...*, 151; zur Wertobjektivität vgl. auch *ibd.* 154f.; zur „Dynamik“ *ibd.* 155-157, 179.

⁴⁵ Vgl. für die drei Momente G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz ...*, 176-181.

⁴⁶ Vgl. *ibd.* 180.

⁴⁷ *Ebd.* 178.

⁴⁸ *Ebd.* 180.

das «Ergebnis einer anthropologischen Übung».⁴⁹ Das Problem liegt also darin, dass es sich dabei immer schon um ein feststehend Gewordenes handelt, das den weiteren «Prozess der Selbsttranszendenz»⁵⁰ derart bestimmt, dass eine Bewegung, ein Prozess, eine Dynamik darin nicht mehr ausgemacht werden kann.⁵¹

Literatur

ARISTOTELES, *Metaphysik*, neu bearbeitete Übersetzung v. Hermann Bonitz, Einl. u. Komm. hg. v. Horst Seidl, gr.-dt., erster Halbband I(A)-VI(E), Hamburg³1989, zweiter Halbband VII (Z)-XIV (N), Hamburg³1991 (*Metaphysik*).

GUIDO CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg 2012.

GÜNTER FRÖHLICH, *Die Welt der Person. Schelers Milieulehre und ihre Bedeutung für seine Sozialphilosophie*, in: C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY (Hrsg.), *Solidarität. Person und soziale Welt*, Würzburg 2006, 135-156.

GÜNTER FRÖHLICH, *Der Bürger und seine Bildung. Scheler und die politische Kultur*, in: R. BECKER, C. BERMES, H. LEONARDY (Hrsg.), *Die Bildung der Gesellschaft. Schelers Sozialphilosophie im Kontext*, Würzburg 2007, 110-126.

GÜNTER FRÖHLICH, *Form und Wert. Die komplementären Begründungen der Ethik bei Immanuel Kant, Max Scheler und Edmund Husserl*, Würzburg 2011.

GÜNTER FRÖHLICH, *Platon und die Grundfragen der Philosophie*, Göttingen 2015a.

GÜNTER FRÖHLICH, *Reizlos-dynamische Gestalt. Die Funktion der Pragmatismuskritik und die Wissensideale Max Schelers*, in: M. GABEL, M. MÜLLER (Hg.), *Erkennen - Handeln - Bewähren. Phänomenologie und Pragmatismus*, Nordhausen 2015, 165-190.

MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*

⁴⁹ *Ebd.*

⁵⁰ *Ebd.* 181.

⁵¹ Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht auch Cusinatos These: «Das statische Schicksal ereilt nur diejenigen Personen, die nicht den Akt der Selbsttranszendierung erlebt haben. Hier wird die ‚individuelle Bestimmung‘ als Funktionalisierung des *ordo amoris* verstanden» (*ebd.*, 179). Es stellt sich allerdings dabei drängend die Frage, wie ein Mensch Person sein kann, wenn sein Personenzentrum nicht irgendeine geistigen Akte vollzieht, die nach Cusinato wesentlich immer schon durch Transzendierung und Weltöffnung geprägt sind.

(1913/16), in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, hg. v. Maria Scheler, Bern, München ⁵1966.

MAX SCHELER, *Erkenntnis und Arbeit*, in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 8, hg. v. Maria Scheler, Bern, München ²1960, 191-382.

MAX SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hg. v. Manfred S. Frings, Bern, München 1976, 7-71.

MAX SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hg. v. Manfred S. Frings, Bern, München 1976, 73-182.

MAX SCHELER, *Ordo Amoris* (1914-16), in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, hg. v. Maria Scheler, Bern, München ²1957, 345-376.

FRIEDRICH SCHILLER, *Erzählungen, Theoretische Schriften (Sämtliche Werke, Band V)*, Darmstadt ⁹1993.

BRUNO SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entdeckung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg ³1955.

ABSTRACT

The notion that there are ordering structures in the world was first developed in ancient Greek thought. This notion of ordering structures can be found in the epics of Homer and Hesiod, in the Greek lyricists, and in the Attic dramas, and it is transformed and reformulated through the philosophical reflections starting with Heraclitus and ending with Aristotle. As a consequence, the region for which an ordering is possible becomes ever broader. Initially, this region was the world and its origination, but then it grew to include human beings and their thoughts, feelings and actions. Not only were orderings considered to be already present in the world, but the human being was placed in the position to emulate and bring them about. Yet, the very possibility of dynamic representations of ordering is called into question by the possible reconstruction of ordering and by the possible inner transformation that can take place through action and the reshaping of the world. If a system is established by the representation of an ordering, would not any transformation disturb the ordering? It is in particular this old question that is raised anew when Max Scheler introduces his concept of ordering, an *ordo amoris*: how can education, edification, action, responsibility, etc., be possible, if perception or value-ception, intentional acts that the individual executes and that establish the foundational order, have a rigid foundational order? This problem directly concerns the concept of norms and their relation to the representation of

ordering. A further problem arises thereby in Scheler when the relation between the objective measures of a binding *ordo amoris*, which determines the value goodness of every possible striving, and the subjective framework of the individual order of preference is called into question.⁵²

⁵² Zachary Davis danke ich sehr für die Übersetzung meiner Zusammenfassung.

