

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ

ZUR BEGRÜNDUNG DER THESE MAX SCHELERS VOM PRIMAT DER LIEBE

INHALTSANGABE: 1) *Problemstellung*; 2) *Das Argument der Unabhängigkeit des Wertes*; 3) *Das Fortschritts- oder Rückschrittsgesetz und die Methode der Grenzfälle*; 4) *Der Ursprung der sinnlichen Erkenntnis*; 5) *Kohärenz und Analogie*.

1) *Problemstellung*

Die These vom Primat der Liebe ist zweifellos eine der tragenden Säulen der Philosophie Schelers. Sie wird in zwei kurzen, während des Kriegs geschriebenen Abhandlungen erwähnt. Die erste der beiden heißt *Liebe und Erkenntnis*¹ und wurde im Sommer 1915 veröffentlicht. Darin beruft sich Scheler an das geniale Werk Augustins von Hippo. Beim großen Vater der lateinischen Kirche habe die Liebe Vorrang vor der Erkenntnis. Scheler äußert sich dazu folgendermaßen:

Was nämlich Augustin [...] behauptet, ist, daß der Ursprung aller intellektuellen Akte und der ihnen zugehörigen Bild- und Bedeutungsinhalte [...] an Akte des Interessenehmens und der durch diese Akte geleiteten Aufmerksamkeit, in allerletzter Linie aber an Akte der *Liebe* und des Hasses wesentlich und notwendig geknüpft sei. [...] das Interessenehmen „an etwas“, die Liebe „zu etwas“ sind die *primärsten* und alle anderen Akte *fundierenden* Akte, in denen unser Geist überhaupt einen „möglichen“ Gegenstand erfaßt. Sie sind zugleich Grundlage für die sich auf denselben Gegenstand richtenden Urteile, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Erinnerungen, Bedeutungsintentionen.²

Einige Monate nach der Veröffentlichung von *Liebe und Erkenntnis* nahm Scheler die Abfassung des Aufsatzes *Ordo Amoris*³ in Angriff,

¹ GW VI, 77-98. Scheler wird hier stets unter Angabe von Band und Seite nach *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Maria SCHELER und M. FRINGS, Bern/München/Bonn 1971-1997, zitiert.

² *Ebd.*, 95f.

³ GW X, 345-376.

der unvollendet blieb und erst postum veröffentlicht wurde. Auch hier betont er die These vom Primat der Liebe, wobei er besonderes Augenmerk auf die anthropologischen und ethischen Konsequenzen dieser Idee richtet. Hier ist nämlich zu lesen, die Liebe sei «die *Weckerin zur Erkenntnis und zum Wollen*» und müsse daher als «Mutter des Geistes und der Vernunft selbst»⁴ verstanden werden.

Selbstverständlich verdient diese ausdrückliche Behauptung des Primats der Liebe in den Aufsätzen *Liebe und Erkenntnis* und *Ordo Amoris* größte Aufmerksamkeit. Dennoch überkommt den Leser nach der Lektüre dieser Abhandlungen eine gewisse Unzufriedenheit. Während Scheler im ersten Text versucht, die christliche Verwurzelung der Lehre vom Primat der Liebe nachzuweisen, zieht er daraus im zweiten die entscheidenden anthropologischen und ethischen Konsequenzen. Doch hier wie dort wird keine *Begründung* dieser Lehre geliefert, sondern ihre Wahrheit wird einfach vorausgesetzt. Die Situation wird noch ungemütlicher, wenn man bedenkt, dass sich die Idee, der Liebe Vorrang zu verleihen, zumindest zu Beginn, als paradox erweist. Wir neigen ja zu der Annahme, dass intentionale Gefühle immer in vorstellenden Akten gründen. Z. B. wäre meine Freude über ein glückliches Ereignis nicht ohne die vorherige Nachricht möglich, dass dieses Ereignis stattgefunden hat. Und was im Allgemeinen für die Gefühle gilt, gilt auch für die Liebe: Könnten wir denn jemanden lieben, wenn wir ihn noch nicht kennen?

Natürlich hat Scheler – wie könnte es auch anders sein – die Begründung seiner Lehre vom Primat der Liebe in Angriff genommen, allerdings nicht in den erwähnten zwei kurzen Texten, sondern vor allem in seinem Hauptwerk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Und in seinen nachfolgenden Schriften kehrt er immer wieder zur Behandlung dieses Problems zurück, indem er versucht, seine Position diesbezüglich zu klären und mit neuen Argumenten zu untermauern. Wenn ich recht sehe, hat Scheler insgesamt *drei unterschiedliche Argumentationsstrategien* entwickelt, um die These vom Primat der Liebe zu begründen. In den folgenden drei Abschnitten dieses Beitrags wird jede dieser Strategien einzeln dargelegt und diskutiert.

⁴ *Ebd.*, 356.

2) Das Argument der Unabhängigkeit des Wertes

Da ja die Liebe ein auf Werte bezogenes Erlebnis ist, impliziert die Lehre vom Primat der Liebe, dass sich der menschliche Geist intentional an Werten orientiert, *bevor* er zu vorstellenden und begrifflichen Inhalten vordringen kann. Mit einer Metapher gesprochen, ist der Geist von vornherein „magnetisiert“ durch eine bestimmte axiologische Konstellation – und dies noch *bevor* man die Werte überhaupt kennen kann, welche diese Konstellation bilden (schließlich ist ja das *Wertfühlen* ein fundierter Akt), und auch *bevor* Gegenstände erkannt oder Zwecke gesetzt werden. Doch wie lässt sich dies beweisen? Im *Formalismus* liegt der erste von Scheler erbrachte Beweis vor allem darin zu zeigen, dass in unserer alltäglichen Erfahrung die Wertgegebenheit eines Gutes *vor* unserer Erkenntnis der faktischen Beschaffenheit dieses Gutes erfolgt.

Schelers Argument wird im ersten Abschnitt des *Formalismus* dargelegt, konkret im mit «Güter und Werte»⁵ überschriebenen Kapitel. Nachdem die Unreduzierbarkeit der Werte überzeugend dargelegt worden ist, geht der Autor noch einen Schritt weiter und versucht zu zeigen, dass das Erfassen des Wertes dem Erkennen des Dinges, das den Wert trägt, *vorangeht*.

Leider krankt Schelers Ausführung an diesem Punkt an einer gewissen Verwirrung: An mehreren Stellen behauptet er, seine Beschreibungen würden zeigen, «wie *unabhängig im Sein* die Werte von ihren Trägern sind»;⁶ abgesehen davon, dass das falsch ist, liegt hier nicht einmal der Diskussionspunkt. Falsch ist es, weil jeder konkrete Wert derjenige eines Gegenstandes ist (denken wir an die Schönheit *von* einem Bild oder die Güte *von* einer Person), sodass wenn dieser Gegenstand nicht existierte, auch sein Wert nicht existierte. Und es ist nicht der Diskussionspunkt, weil die zahlreichen angeführten Beispiele in diesem Kontext nicht auf die Weise des *Seins* der Werte Licht werfen wollen, sondern auf die Weise, in der diese *erscheinen*. Was Schelers Beispiele beisteuern sollen, ist also, dass der Wert eines Gegenstandes «das Primärste, was uns von ihm zugeht, [...] der erste „Bote“ [der] besonderen Natur»⁷ dieses Gegenstandes ist. Wenn es Scheler gelänge, *dies* zu erreichen, so

⁵ GW II, 35-45.

⁶ *Ebd.*, 40.

⁷ *Ebd.*

könnte er offensichtlich auf eine gewichtige Rückendeckung für seine Lehre vom Primat der Liebe zählen, wenn man bedenkt, dass der Wert, wie bereits angedeutet, das intentionale Korrelat der Liebe ist. Wir werden im Folgenden nachweisen, dass sich dieser erste Versuch Schelers als gescheitert erweist.

Betrachten wir die ersten von unserem Philosophen vorgeschlagenen Beispiele:

Wir kennen ein Stadium der Werterfassung, wo uns 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, ein Zimmer „freundlich“ und „peinlich“, desgleichen der Aufenthalt in einem Raume, ohne daß uns die *Träger* dieser Werte bekannt sind.⁸

Diese Beispiele ermöglichen sehr gut, die auffällige Tatsache zu veranschaulichen, dass wir *mit der größten Klarheit* den Wert einer Sache fassen können, obwohl wir noch nicht mit ihr vertraut sind und selbstverständlich viel früher, als wir in der Lage sind zu präzisieren, welches hier die „Träger“ des Wertes sind, d. h. welche Charakterzüge der Sache konkret dafür verantwortlich sind, dass diese wertvoll ist. Das Zimmer erscheint mir vom ersten Moment an zweifelsohne gemütlich, noch bevor ich es durchschritten und erforscht habe; das Gedicht stellt sich als vulgär heraus, aber es lässt sich die Stellen nicht ausmachen, an denen es verbessert werden müsste. Von hier aus lässt sich folgern, dass in der Ordnung der Erkenntnis (nicht in der Ordnung des Seins, wie Scheler manchmal sagt!) der konkrete Wert eine bestimmte Priorität besitzt und eine *relative Unabhängigkeit* bezüglich der Sache, die er auszeichnet. Scheler hat also recht mit seiner Beobachtung, dass in unserem üblichen Umgang mit den Dingen der Wert das erste ist, was uns entgegentritt, und dazu mit unvergleichlicher Klarheit gegenüber der Reichweite unserer Erkenntnis der faktischen Bestimmungen der-

⁸ *Ebd.*

selben Sachen. Doch geht Scheler mit seinem Vorschlag zu weit, die Unabhängigkeit der Wertgegebenheit sei *absolut*, als ob der Wert sich präsentieren könnte, bevor jemand die geringste Kenntnis von der Natur der wertvollen Sache hätte, so ungenau sie auch sei. Eben dies wird in dem Text behauptet, mit dem wir uns gerade befassen: «[w]eder die *Erfahrung des Wertes*, noch der Grad der Adäquation und die Evidenz [...] erweist sich von der *Erfahrung der Träger* dieser Werte irgendwie abhängig».⁹

Es muss auf der Falschheit dieser Annahme nicht über Gebühr herumgeritten werden. Wie könnte man schon den einladenden Charakter eines Zimmers goutieren, das man noch nie zuvor gesehen hat, selbst wenn es nur durch einen Schlitz wäre? Mehr noch, um diesen Wert zu schätzen, reicht es nicht, jedwede deskriptiven Merkmale des Zimmers wahrzunehmen, sondern die „Träger“ des Wertes, d. h. die Eigenschaften des Zimmers, die es einladend machen (wie seine Helligkeit, seine Weite oder die richtige Anordnung der Möbel). Entgegen der Annahme Schelers setzt die Erfahrung des konkreten Wertes eines Gegenstandes die Erfahrung dieses Gegenstandes voraus.

Zusammenfassend können wir sagen, dass im Bereich der Erkenntnis der Wert eine gewisse Unabhängigkeit bezüglich seines Trägers besitzt, da, wie Scheler scharfsinnig beobachtet, der Wert viel klarer gegeben sein kann als sein Träger. Doch irrt Scheler wiederum, wenn er behauptet, dass diese kognitive Unabhängigkeit absolut sein könnte, weil entgegen seiner Behauptung die ursprüngliche Erfahrung des konkreten Wertes immer von der Erkenntnis der Natur des Trägers begleitet sein muss, so ungenau sie auch sein mag.

3) *Das Fortschritts- oder Rückschrittsgesetz und die Methode der Grenzfälle*

Etwa zehn Jahre nach der Veröffentlichung jener Passage im *Formalismus*, die wir eben diskutiert haben, kehrte Scheler in einem kurzen, mit «Metaphysik und Wertwissen, insbesondere Ethik»¹⁰ betitelten Text zur selben Fragestellung zurück. Auch wenn es sich nicht um einen vollendeten, publikationsbereiten Text handelt, ist ein Vergleich mit der

⁹ *Ebd.*; Hvh. d. Verf.

¹⁰ *GW XI*, 54-71.

bereits diskutierten Passage im *Formalismus* von großem Nutzen, da er eine beachtliche Reifung in der Position Schelers enthüllt. Der Autor ist sich nun der Fehler in seinem vorherigen Lösungsansatz bewusst, was ihn dazu bringt, diesen mit größter Sorgfalt neu zu formulieren. Hören wir, was er jetzt über den Vorrang der Werte zu sagen hat:

Dieser von mir seit Jahren gelehrte und in jeder möglichen Art bewiesene Satz von der *Gegebenheitspriorität des Wertseins* ist zunächst seltsam mißverstanden worden, 1. als ontische Seinspriorität, 2. als eine Priorität der Zeitfolge anstatt der Zeitordnung der gebenden Akte (Augustin: *nil cognoscimus, quod non diligimus*). So meint Przywara z. B. es sei der Satz des hl. Augustinus (im Johannestraktat 96,4): „Nicht liebt man, was man in keiner Weise kennt. Aber man liebt, was man nur wenig kennt, so bewirkt die Liebe, daß man es besser und vollständiger erkennt“ ein Widerspruch zu meiner Lehre vom Aktliebesprimat vor dem Erkennen. In Wirklichkeit gehe auch ich von dem Satze aus, daß es empirisch ein Lieben ohne jede Soseinserkenntnis des Geliebten nicht gibt (auch nicht ohne irgend eine Art der Daseinserfassung als reales, fiktives, bewußtseinsideales Dasein).¹¹

Nicht so wichtig ist, dass Scheler hier einige von ihm im *Formalismus* begangene Fehler unterschlägt und sie als Missverständnisse präsentiert, die seinen Lesern unterlaufen seien. Das wirklich Bedeutsame ist, dass Scheler in dieser Passage, ohne seine These von der Priorität des Wertes fallenzulassen, eine um Einiges genauere Formulierung entwickelt und dabei erstens eingesteht, dass besagte Priorität in der Ordnung der Erkenntnis und nicht in der Ordnung des Seins zu verzeichnen ist; zweitens, dass die Erkenntnis des realen Wertes die Erkenntnis der Natur des wertvollen Gegenstandes, wie ungenau sie auch sein mag, voraussetzt.

Aber damit nicht genug. In den Zeilen, welche der zitierten Passage folgen, gelingt es Scheler endlich, die zur Debatte stehende Frage auf die Ebene zu bringen, die ihr wirklich entspricht. Solange wir uns auf die empirische Ebene der alltäglichen Gefühle stützen, geben die analysierten Beispiele Scheler nie recht, denn offensichtlich geht auf diesem Niveau die Erkenntnis der deskriptiven Beschaffenheit einer Sache der Erfassung ihres Wertes voran. Aber die Lehre vom Primat der Liebe be-

¹¹ *Ebd.*, 62f.

zieht sich nicht in erster Linie auf die Gefühle, durch die wir den Wert der Sachen erfassen, die uns in alltäglichen Erfahrungen über den Weg laufen, sondern auf die ursprüngliche Offenheit des menschlichen Geistes. Was im Spiel ist, sind daher nicht die Fundierungsbeziehungen zwischen konkreten fühlenden und erkennenden *Akten*, sondern zwischen den jeweiligen *Fähigkeiten*. Und diese Fragestellung lässt sich nicht lösen, indem man auf empirischer Ebene zeigt, dass die Erkenntnis einer Sache dem Wertgefühl vorangeht. Was man nämlich diskutieren sollte, ist, ob nicht zuletzt dieses kognitive Erlebnis seinerseits auf Akte emotionaler Natur gründet. Wie lässt sich dieses schwierige Problem in Angriff nehmen? Hören wir erneut Scheler zu:

Das Fundierungsgesetz zweier Aktwesensarten kann gar nicht anders erkannt werden als durch zwei Methoden: 1. durch die Feststellung des Fortschritts- respektive Rückschrittsgesetzes der betreffenden Operation – so wie es Augustinus tut; 2. durch die Methode der Grenzfälle, die zeigen, was noch „gegeben“ bleibt, wenn anderes „Gegebene“ fast verschwindet.¹²

(1) Die erste Methode stützt sich auf das sogenannte „Fortschritts- oder Rückschrittsgesetz“. Dieses Gesetz bezieht sich auf die Fälle, in denen sich zwei Operationen des Geistes innerhalb eines gleichen komplexen Erlebnisses als kombiniert präsentieren, sodass Anstieg oder Abnahme einer der beiden den Anstieg oder die Abnahme der anderen *bedingt*: Wenn Operation A an Intensität gewinnt, wird die Entwicklung von Operation B „angetrieben“; wenn A seine Intensität vermindert, provoziert es die Schwächung von B. Schelers These ist die, dass dieses Bedingungsgefüge enthüllt, dass in der Fundierungsordnung der Geistesakte das Wesen der Operation A Vorrang vor dem Wesen der Operation B hat.

Scheler zufolge kann dieses Gesetz auf die Liebe in ihrer Beziehung zur Erkenntnis angewendet werden. Tatsächlich ist die Liebe ein mächtiger Anreiz der Erkenntnis: Es besteht kein Zweifel daran, dass der Liebende den Gegenstand seiner Liebe immer mehr und besser kennenlernen will. Und umgekehrt unterdrückt das fehlende Interesse an einem Gegenstand (wobei unter „Interesse“ der geringste Grad der Liebe verstanden wird) die kognitive Aktivität. Eben deshalb behauptet Sche-

¹² *Ebd.*, 63.

ler, auch wenn die Liebe in empirischer Hinsicht immer in der Erkenntnis des Geliebten gründet – da es nicht möglich ist zu lieben, was man absolut nicht kennt –, dass es in der Ordnung der Aktwesen die Liebe ist, die sich auf das Erkennen gründet.

Jedoch scheint diese Schlussfolgerung voreilig, da sie sich auf eine unvollständige Beschreibung des sachlichen Zusammenhangs zwischen Liebe und Erkenntnis stützt. Es lässt sich nicht leugnen, dass die Liebe im Allgemeinen die Erkenntnis antreibt. Aber es mangelt auch nicht an Fällen, in denen es umgekehrt läuft – wo erst die fortschreitende Erkenntnis eines Gegenstandes die Liebe entfacht. So kann beispielsweise jemand, der gezwungen ist, eine Thematik zu studieren, von der er sich zunächst überhaupt nicht angesprochen fühlt, trotz alledem an einen Punkt gelangen, da er ein lebendiges Interesse daran entwickelt; und dieses Interesse kann sich, gespeist durch die wachsende Erkenntnis der Disziplin, sogar in Begeisterung wandeln. In einem solchen Fall wäre also die Liebe Frucht der Erkenntnis und nicht umgekehrt.

(2) Auch die zweite von Scheler vorgestellte Methode, die der „Grenzfälle“, bezieht sich auf komplexe Erlebnisse, bei denen sich zwei ganz unterschiedliche Akte verbinden; jetzt wird aber nicht wie zuvor die funktionale Abhängigkeit dieser beiden Akte berücksichtigt, d. h. die Art und Weise, wie der eine den anderen steigert oder hemmt, sondern die *Inhalte* dieser Akte. Schelers Vorschlag besteht darin zu ermitteln, ob einer dieser dem Bewusstsein gegebenen Inhalte bleiben kann, während der andere Inhalt verschwindet. Wenn dies so wäre, hätte das Aktwesen, das uns den bleibenden Inhalt präsentierte, den Vorrang vor dem Aktwesen, dessen Gegenstand der verschwundene Inhalt wäre – und dies unabhängig davon, ob in der empirischen Ordnung der zweite Akt die notwendige Grundlage ist, auf der sich der erste aufbaut.

Das Beispiel, mit dem Scheler diese Methode veranschaulicht, ist das, bei welchem man sich deutlich an den Wert einer Sache erinnert, obwohl man die deskriptive Natur derselben Sache vergessen hat. Mit diesen Beispieltypen sind wir bereits aufs Beste vertraut, denn es handelt sich um jene, die uns zuvor erlaubt haben, die relative kognitive Unabhängigkeit der Wertgegebenheit zu bestätigen. Scheler erkennt, dass es in der empirischen Ordnung nicht möglich ist, Zugang zum Wert eines Gegenstandes zu haben, sei er auch noch so begrenzt, ohne die Na-

tur dieses Gegenstandes zu kennen. Gleichzeitig aber behauptet er, dass die Tatsache, dass der Wert für sich allein, ohne das gleichzeitige Bewusstsein von der Natur des Trägers, erinnert werden kann, widerspiegeln, dass in der Wesensordnung die intentionale Öffnung gegenüber den Werten den Akten erkennender Art vorgängig ist. Die Fähigkeit zu lieben wäre demnach die Grundlage für die kognitive Fähigkeit.

Welchen Wert müssen wir dieser Schlussfolgerung beimessen? Um auf diese Frage zu antworten, müssen wir zuerst ergründen, ob die Methode der Grenzfälle wirklich verlässlich ist, um uns dann, sofern dies zutrifft, davon zu überzeugen, dass Scheler sie richtig angewendet hat.

Doch selbst wenn diese Methode als zuverlässig gelten würde, so ist es ihr Gebrauch durch Scheler nicht besonders. Er wendet die Methode der Grenzfälle bei verschiedenen Beispielen an, die sicherlich seine eigene Hypothese in gutem Licht erscheinen lassen, aber er weist nicht darauf hin, dass es auch Beispiele gibt, die dieser widersprechen. In der Tat kann der Wert einer Sache gegeben sein, selbst wenn man sich nicht an die deskriptive Natur dieser Sache erinnern kann, und das deutet wiederum an, dass die Öffnung gegenüber den Werten vorgängig zu und abhängig von der kognitiven Öffnung des Gegenstandes ist. Aber wir kennen auch die gegenteilige Erfahrung desjenigen, der einen wertvollen Gegenstand anschaut, an dem er sich zu anderen Gelegenheiten bereits erfreut hat, ohne in der Lage zu sein, dessen Wert zu schätzen. Wer viele Stunden damit verbringt durch die Ausstellungsräume eines Museums zu laufen, wird sich am Ende von einer furchtbaren Müdigkeit bemächtigt fühlen; er wird an einen Punkt gelangen, wo ihm die herrlichen Gemälde, an denen er sich zuvor mit Emotion erfreut hat, nichts mehr sagen. Es ist nicht so, als sähe er sie nicht mehr: Seine Augen, wenn auch müde, geben ihm weiterhin die gleichen Farben wieder, das gleiche Licht, die gleiche Bildkomposition. Aber es geht nun nicht mehr um ein Gemälde. In einem solchen Fall „überlebt“ die Erkenntnis der deskriptiven Natur des Gegenstandes das Verschwinden des Wertes. Dies bedeutet nach der Methode der Grenzfälle, dass die Fähigkeit zu erkennen derjenigen zu lieben vorangeht. Daher ist die Methode unbrauchbar, denn sie führt uns zu gegenteiligen Schlussfolgerungen.

4) *Der Ursprung der sinnlichen Erkenntnis*

Um die dritte und ausschlaggebende Argumentationsstrategie Schelers zu erklären, ist es angebracht zu einem bereits betrachteten Beispiel zurückzukehren: zum gemütlichen Zimmer. Man erinnere sich: Wer den Raum nicht gesehen hat, kann evidenterweise nicht beurteilen, ob dieser gemütlich ist oder nicht. Solange die Analyse auf dieser Ebene bleibt, wird immer der These vom Vorrang der Erkenntnis vor der Liebe Recht zu geben sein.

Aber die dritte Argumentationsstrategie Schelers bleibt nicht auf dieser Analyseebene. Letztendlich ist die wahrnehmende Erkenntnis der deskriptiven Züge des Raumes kein absoluter Ausgangspunkt. Vielmehr können und müssen wir nach dem Ursprung der Akte der äußeren Wahrnehmung fragen, die uns erkennen lassen, wie das Zimmer ist. Üblicherweise lautet die Antwort, dass die letzten Bestandteile, von denen aus sich die äußere Wahrnehmung bildet, die Empfindungen sind, die in unserem Empfindungsvermögen durch die Sachen ausgelöst werden, die uns umgeben (wobei Letztere als Dinge an sich, als Gegenstände der natürlichen Erfahrung oder als Gegenstände der Physik verstanden werden). Natürlich stimmt diese Antwort mit der These vom Vorrang der Erkenntnis überein: Nicht nur stützt sich mein Erfassen des gemütlichen Charakters des Zimmers unmittelbar auf die äußere Wahrnehmung des Raumes, sondern diese Wahrnehmung ihrerseits beruht auf anderen, grundlegenden Erlebnissen (Empfindungen), die ebenfalls erkennender Art sind.

Doch gerade diese Vorstellung der sinnlichen Erkenntnis wird die Zielscheibe für Schelers Kritik bilden, zunächst im dritten Abschnitt des *Formalismus* und Jahre später in weitaus präziser ausgearbeiteter Form in *Erkenntnis und Arbeit*. Erinnern wir uns kurz:

Schon im dritten Abschnitt des *Formalismus* vertritt Scheler die These, jede sinnliche Erkenntnis sei axiologisch bedingt, und zwar durch die Werteinstellungen des Trieblebens. Jeder Wahrnehmungsinhalt sei dem Milieu (oder auch: der Umwelt) des wahrnehmenden Subjekts entnommen.

Unter „Milieu“ versteht Scheler alles, was in der natürlichen Einstellung des Menschen Wirkung auf ihn hat, d. h. was durch Veränderung auch eine Änderung seines Lebens erzeugt, oftmals ohne sagen zu kön-

nen, welche Sache oder welches Erlebnis die Änderung bedingt. Häufig ist es diese erlebte Wirkung, die uns den Grund für ihr Entstehen suchen und wahrnehmen lässt; und in jedem Augenblick rechnen wir (praktisch) mit vielen Dingen, die wir noch nicht bemerkt haben. Der erfahrene Seemann beispielsweise weiß, dass ein Unwetter heraufzieht, aber er weiß nicht, warum er das weiß. Auf dunkle, unaufmerksame Weise hat er eine Veränderung in seinem Milieu wahrgenommen und erst später, nachdem er den Himmel untersucht und nachdem er überlegt hat, kann er das Anzeichen der nahenden Veränderung angeben.

Gehen wir einen Schritt weiter: Das Milieu hängt nicht von der Persönlichkeitsstruktur ab (d. h. was Scheler Gesinnung nennt), sondern vom Leib. *De facto* haben alle lebenden Wesen ihr eigenes Milieu, ihre eigene sie umgebende Welt, ohne dass wir sie deshalb für personale Wesen halten. Die Begriffe „Organismus“ und „Umwelt“ sind daher komplementär: Beides sind Aspekte eines einheitlichen Lebensprozesses. Welches das Milieu oder die Umwelt eines Organismus ist, hängt von seiner triebhaften Struktur ab, die in jedem Fall auf einen bestimmten Komplex von Lebenswerten zielt. Tatsächlich strebt das organische Leben seine Selbsterhaltung und seine Reproduktion an, inklusive seiner eigenen Verbesserung, und ist daher immer jenen Wirklichkeiten „hinterher“, die ihm wertvoll sind, eben weil sie erlauben, diese Ziele zu erreichen.

Hieraus ergibt sich selbstverständlich eine von der empiristischen stark abweichende Position. Die empiristische Erkenntnistheorie nimmt bei Empfindungen ihren Ausgang, die in unserem Sinnesvermögen durch Gegenstände des von der Physik geforderten Typs hervorgerufen werden, z. B. Ätherwellen, die unsere Augen affizieren. Von hier aus würden mittels assoziativer Prozesse – verstärkt durch die Gewohnheit – die Gegenstände der Wahrnehmung konstruiert, die demnach nichts als „Empfindungsbündel“ wären. Gleichzeitig würde die Erinnerung an das mit der Erfahrung einiger dieser Gegenstände verbundene sinnliche Wohlgefallen den Wunsch und schließlich den Willen aktivieren, diese zu verwirklichen. Und da das sinnliche Vergnügen von der kontingenten psychophysischen Konstitution eines jeden Individuums abhängt, ist der Wert, den es dem Gegenstand seines Wunsches zuschreibt, nichts mehr als eine subjektive Projektion.

Scheler hingegen behauptet, dass weder die Empfindungen das Erste sind noch die Werte das Letzte. An erster Stelle ist dem Subjekt sein Milieu gegeben, das gemäß der Richtungen des *Wertes* strukturiert ist, welche die triebhafte Anlage des Lebewesens in sich birgt. Die Wahrnehmung wäre demnach eine nachfolgende Operation, die von den vielfältigen praktischen Gegenständen, die das Milieu formen, einige auswählt. Selbstverständlich kann ich im Anschluss die Wahrnehmung analysieren und darin sinnliche Funktionen wie Sehen oder Hören identifizieren und sie zudem in Gegenstände der empirischen Untersuchung verwandeln. Doch es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass jedem Lebewesen Empfindungen dieses Typs nur insofern gegeben sind, als sie die «Zeigefunktion»¹³ für die Präsenz von Dingen innehaben, die fähig sind, den Lebensprozess zu fördern oder zu behindern. Dementsprechend wäre selbst die einfachste Empfindung axiologisch bedingt.

Nun verfügen wir über alle entscheidenden Informationen, die wir benötigen, um Schelers dritte Argumentationsstrategie zu verstehen. Wir haben gesehen, dass seine These, die intentionale Öffnung gegenüber Werten sei unserer Erkenntnis der wertvollen Gegenstände vorgängig, auf die Evidenz prallt, dass es nicht möglich ist, auf den Wert eines Gegenstandes zuzugreifen, wenn man nicht vorher mit der Vorstellung dieses Gegenstandes rechnen kann (es sei an Folgendes erinnert: Nur wer wahrgenommen hat, wie das Zimmer ist, kann abschätzen, ob es gemütlich ist). Aber Schelers Analyse stellt fest, dass die Wahrnehmung ihrerseits ein fundiertes Erlebnis ist. Noch konkreter gesagt: Die Gegenstände der (sowohl inneren als auch äußeren) Wahrnehmung sind immer dem viel weiteren Bereich der „praktischen Gegenstände“ entnommen, die das Milieu oder die Umwelt des wahrnehmenden Subjekts bilden. Mit Schelers Worten gesagt: «Das Milieu ist *nicht* die Summe dessen, was wir sinnlich wahrnehmen; sondern wir können nur sinnlich wahrnehmen, *was zum „Milieu“ gehört*».¹⁴

Nun haben wir gesehen, dass das Milieu eines Lebewesens durch seine triebhafte Anlage bestimmt wird, die immer eine axiologische Richtung besitzt. Von daher lässt sich folgern, dass die Öffnung gegenüber Werten vonseiten des Subjektes dem kognitiven Zugang zu den

¹³ *GW* II, 163.

¹⁴ *Ebd.*, 162.

Sachen, die ihn umgeben, *vorangeht*. Und nachdem Scheler mit „Liebe“ die ursprüngliche Offenheit gegenüber der Wertewelt bezeichnet, wäre seine Lehre, die Liebe komme vor der Erkenntnis, bestätigt.

5) *Kohärenz und Analogie*

Auf den vorhergehenden Seiten konnten wir nachweisen, dass von den drei Argumenten, die Scheler entfaltet hat, um seine Lehre vom Primat der Liebe zu rechtfertigen, nur das dritte zum Tragen zu kommen scheint. In diesem Abschnitt beabsichtigen wir nun zu zeigen, dass besagtes Argument gut zu anderen, disparaten und scheinbar weit entfernten Aspekten im Denken dieses Autors passt: seinen biologischen Ideen, seiner Rezeption der pragmatistischen Erkenntnistheorie und seiner Theorie zur Gotteserkenntnis. Im Verhältnis dazu, wie wahrscheinlich man diese anderen Aspekte der philosophischen Position Schelers hält, wird der Aufweis ihrer systematischen Verknüpfung mit der These vom Primat der Liebe eine beachtliche Bekräftigung dieser These bewirken.

(A) Während seiner gesamten intellektuellen Laufbahn hat sich Scheler intensiv mit den Grundlagen der Philosophie der Biologie beschäftigt, wobei er einen Begriff organischen Lebens ausarbeitete, der sich gegen die in der Biologiewissenschaft des 19. Jahrhunderts dominanten mechanistischen Theorien wendete.

Einer der Hauptkritikpunkte Schelers an der mechanistischen Biologie ist das Prinzip der natürlichen Selektion durch die Anpassung ans Milieu. Diesem Prinzip zufolge ist die Flexibilität des Lebens, seine bewundernswerte Fähigkeit, neue organische Formen hervorzubringen, das Resultat unzähliger, zufälliger Variationen, aufgrund derer manche Individuen überleben und es schaffen, sich zu reproduzieren, während andere sterben. Scheler zufolge besteht der in diesem Prinzip verborgene Hauptfehler in nichts weniger als darin, dem Leben seinen wesentlichsten Charakterzug zu entziehen: seine Aktivität. Die Entfaltung des Lebens, seine verschwenderische Ausdifferenzierung, ist keine Frucht passiver Anpassung an das Milieu, wie es der Mechanismus will, sondern Folge der kreativen Kraft des eigenen Lebens (das übrigens nicht nur neue organische Formen generiert, sondern fortwährend das Milieu, in dem diese Lebensformen existieren, neu bestimmt). Die grundlegende Eigenschaft des Lebens ist nicht das Streben nach Erhaltung,

sondern das nach Tätigkeit und Wachstum. Es sucht stetig seine eigene Ausbreitung und Vervollkommnung, d. h. das Erringen eines immer höheren Lebenswertes.

Es sollte an dieser Stelle daran erinnert werden, dass Scheler die Liebe als Bewegung definiert, aufgrund derer ein wertvoller Gegenstand einen höheren Wert erreicht, als er bis dahin verkörpert hat. Diese Definition im Hinterkopf zusammen mit der soeben vorgestellten These, die organischen Energien suchen ihre eigene axiologische Perfektionierung, lässt sich verstehen, dass unser Philosoph behauptet, der „Eros“ (d. h. die spezifisch vitale Liebe) sei das Wesen des Lebens.¹⁵

Um das Ziel seiner eigenen Veredelung zu erreichen, provoziert die Welle des Lebens immer komplexere organische Einheiten, die mit immer effizienteren und differenzierteren Funktionen und Organen ausgestattet sind. Und das gilt nicht nur für die einfachsten biologischen Stufen. Für unsere Frage von größerem Interesse ist, dass auch die den höheren Stufen des tierischen Lebens eigene sinnliche Erkenntnis sowie die Funktionen dieser Ordnung erfüllende Organe das Ergebnis der Strategie sind, vermittels derer das Leben seinen eigenen Aufstieg sucht. Doch wenn die Erkenntnis Kind des Lebens ist und das Leben letztendlich Eros, folgt daraus, dass die Erkenntnis Kind der Liebe ist. Auf diese Weise gelingt es der von Scheler entworfenen „reinen Biologie“, die Lehre vom Primat der Liebe zu bestätigen.

(B) In *Erkenntnis und Arbeit* diskutiert Scheler ausführlich die pragmatistische Erkenntnistheorie. Im Allgemeinen ist seine Haltung dem Pragmatismus gegenüber sehr kritisch, was Scheler jedoch nicht daran hindert, ihm bedeutende Einsichten zuzugestehen.

Die Übereinstimmung zwischen Scheler und dem Pragmatismus erreicht ihren Höhepunkt auf dem Feld der Wahrnehmungslehre, dem sich der fünfte Abschnitt in *Erkenntnis und Arbeit* widmet. Die dort beschriebene komplexe «triebmotorische Wahrnehmungslehre»¹⁶ ist auf der einen Seite im Einklang mit der durch die zeitgenössische Physik geförderten, dynamischen Konzeption von Materie und Bewegung, auf der anderen Seite mit der metaphysischen Position, die von Scheler in seinen letzten Lebensjahren entwickelt wurde, die aus dem Drang und

¹⁵ Vgl. *GW VII*, 133.

¹⁶ Vgl. *GW VIII*, 315-343.

dem Geist die letzten Prinzipien der Realität macht.

Die anorganische Natur ist letztendlich aus Kraftzentren zusammengesetzt, aus dynamischen Elementen, die ursächlich untereinander wirken und auch die Lebewesen betreffen. Letztere verhalten sich bezüglich solcher Reize nicht passiv, sondern erarbeiten und filtern diese entsprechend ihrer jeweiligen triebhaften und motorischen Charakteristika. Genauer gesagt verursacht die Interaktion zwischen den Zentren der anorganischen Kraft und der Vitalseele die Bildung von Körperbildern, die sich der Empfindsamkeit des Organismus anbieten und ihm intuitiv Kenntnis vom Sosein der Sachen geben. Diese wunderbare Passung zwischen organischer und anorganischer Natur kommt daher, dass beide aus demselben einheitlichen kosmischen Leben entstehen, der Äußerung des ewigen Dranges. Jede Vitalseele ist als Teilfunktion des universellen Lebens mit einer Vorstellungskraft ausgestattet, die Körperbilder produziert, wobei sie durch anorganische Kraftfelder dynamisch beeinflusst werden.

Doch die Bilder sind noch keine Wahrnehmungen, sondern nehmen eine mittlere Stellung zwischen diesen und den Kraftzentren ein. Dem wahrnehmenden Akt zu eigen ist es, einen Teil des in den Bildern gegebenen Soseins der Sachen *auszuwählen* und hervorzuheben. Von daher lässt sich folgern, dass die Wahrnehmung durch die Interessen des Lebens doppelt bedingt ist: erstens, weil sie „Bilder“ voraussetzt, die, wie wir gesehen haben, von den Besonderheiten der Vitalseele abhängen; zweitens, weil auch die durch die Wahrnehmung bewirkte Auswahl der Bildinhalte im Organismus einen gewissen Grad an spontanem, an Werten orientiertem Verhalten voraussetzt.

Auch wenn es hier nicht möglich ist, alle Einzelheiten der in *Erkenntnis und Arbeit* vorgestellten komplexen Wahrnehmungs- und Empfindungstheorie darzulegen, erlauben die vorhergehenden Ausführungen den Nachweis, dass diese Theorie hinsichtlich der hier im Vordergrund stehenden Fragestellung in Einklang mit der Jahre zuvor im *Formalismus* präsentierten Theorie ist, da in beiden Fällen die axiologische Bedingtheit der sinnlichen Erkenntnis unterstrichen wird. Scheler selbst hebt in der 1926 verfassten Einleitung zur dritten Ausgabe seines Hauptwerkes die Übereinstimmung der in diesen Texten erreichten Ergebnisse hervor:

Ferner wird die im *Formalismus* schon eingehend erörterte Frage, ob Werte den Inhalten der Vorstellungen (jeder Art) vor- oder nachgegeben sind, in dem „Philosophie der Wahrnehmung“ betitelten Abschnitt der ebengenannten Abhandlung [*Erkenntnis und Arbeit*] im gleichen Sinne gelöst wie vor Jahren im „Formalismus“, d. h. im Sinne der *Vorgegebenheit*.¹⁷

Als eines der grundlegendsten Ergebnisse ergibt die in *Erkenntnis und Arbeit* vorgestellte ausführliche Diskussion der pragmatistischen Philosophie auf diese Weise die Behauptung der Lehre vom Primat der Liebe, in diesem Zusammenhang verstanden als ursprüngliche Orientierung an Lebenswerten.

(C) Indem er zeigt, dass die Sinnesfunktionen, die der Mensch mit einigen Tieren teilt, Instrumente zum Dienst am Leben sind und dass das Leben letztendlich eine Liebesdynamik ist, die ihre eigene Veredelung anstrebt, hat Scheler der Idee Plausibilität verliehen, dass die (Vital-)Liebe der (sinnlichen) Erkenntnis vorausgeht und diese anleitet.

Aber der Mensch ist nicht nur ein Lebewesen, sondern auch ein personales Wesen. Das setzt voraus, dass er offen gegenüber Wirklichkeiten geistiger Art und Werten ist, mit denen diese belegt erscheinen. Tatsächlich ist der Mensch dank seiner personalen Kondition in der Lage, so etwas wie den moralischen Wert einer Handlung, die Brillanz einer wissenschaftlichen Theorie oder die Heiligkeit Gottes wahrzunehmen. Offensichtlich sind die Träger dieser Werte nicht von sinnlicher Natur. Eben deshalb kann die These, dass jede sinnliche Erkenntnis durch die axiologische Orientierung des Lebens vermittelt wird, nicht vorgebracht werden, um in der geistigen Sphäre den Vorrang der Liebe vor der Erkenntnis zu rechtfertigen.

Doch könnte man aus der philosophischen Position Schelers heraus versuchen, diese Schwierigkeit mittels eines Analogieargumentes zu überwinden. Sosehr die an das Leben gebundenen Werte grundlegend verschieden von den Werten der Geistessphäre sind, haben doch zweifelsohne die einen und anderen am Wertwesen teil und sind daher denselben apriorischen, auf dieses Wesen gestützten Gesetzen unterworfen – wobei auch apriorische Gesetze existieren, die auf ihren jeweiligen spezifischen Unterschieden beruhen. Unter diesen gemeinsamen Ge-

¹⁷ GW II, 18.

setzen viele jenes, das den Vorrang des Wertes in der Ordnung des Gegebenseins festsetzt. Auch wenn Scheler selbst dieses Argument nicht explizit macht, so deutet doch die große Bedeutung, die er seiner Theorie des Lebens als Beweis für den Primat der Liebe beimisst, daraufhin, dass er es für legitim hält, das Prinzip des Wertvorranges über die vorstellenden und begrifflichen Inhalte auf den geistigen Bereich auszuweiten. Zugunsten dieses analogen Gedankenganges ließe sich außerdem der besondere Fall der ästhetischen Güter anführen, die so etwas wie eine „Brücke“ zwischen dem durch das Leben bedingten sinnlichen und dem geistigen Bereich darstellen. Tatsächlich ist das Kunstwerk in seiner Stofflichkeit der sinnlichen Erkenntnis gegeben, aber der ästhetische Wert, den wir daran wahrnehmen, ist geistiger Ordnung. Daraus scheint zu folgen, dass der ontologische Schnitt zwischen Geist und Leben nicht verhindert, dass sich unter dem Gesichtspunkt der Axiologie gemeinsame Prinzipien auf beiden Seiten etablieren.

Was auch immer die Bedeutung dieses Analogieargumentes ist, müsste die These des Wertvorranges auf der Ebene geistiger Erkenntnis auf direkte Weise nachweisbar sein, wenn die Phänomene dieser Ordnung berücksichtigt würden. Scheler hat diesen Weg erprobt, als er seine Theorie der Intersubjektivität dargelegt sowie das Problem der Gotteserkenntnis angesprochen hat. Berücksichtigen wir kurz diesen letzten Punkt.

Die in allen bekannten Kulturen vorhandene Universalität des religiösen Faktums bezeugt die Öffnung des menschlichen Geistes für den göttlichen Bereich. Eingestandenermaßen weisen die religiösen Ideen der Menschheit, wie die Geschichte der Religionen zeigt, eine große Vielfalt auf. Doch ihnen allen ist gemein, dass das als göttlich Vorgestellte mit dem geistigen Wert der Heiligkeit belegt erscheint, die den höchsten Platz auf der objektiven Werteskala einnimmt. Nach Schelers Ansicht bildet dieser Wert den wahren Kern der Gottesidee, der die Entwicklung der positiven Ideen in Bezug auf die in den verschiedenen Religionen vorhandene Göttlichkeit leitet. Das setzt in Bezug auf die religiöse Dimension voraus, dass die ursprüngliche Orientierung des menschlichen Geistes axiologischer Natur ist, während die begrifflichen Inhalte, welche die Natur der Göttlichkeit betreffen, hinzugefügte Bestandteile sind, die sich um diesen Wertkern kristallisieren. Dies ist

der Schlüssel, der erlaubt, das berühmte Paradoxon zu verstehen, das in den Worten Pascals enthalten ist: «Ich würde dich nicht suchen, wenn ich dich nicht gefunden hätte».¹⁸ Die Suche bezieht sich hier auf die begriffliche Definition Gottes. Aber Gott zu suchen, zu versuchen zu ermitteln, wer er ist und wie er ist, ist etwas, was wir nur tun können, weil wir ihn bereits gefunden haben, d. h. im Voraus emotional, liebend, Zugang zu ihm, zu seinem Wertwesen haben. Auch hier geht die Liebe der Erkenntnis voraus.

Übersetzung: Jörg Schwaratzki

ABSTRACT

The principle of the primacy of love is surely one of the basic pillars of Scheler's philosophy. In this paper I discuss the three main argumentative strategies developed by Scheler to establish this principle:

1) In *Formalismus* (GW II, 35-45) he assumes that value is the intentional correlate of love. For this reason the theory of the primacy of love implies that human mind aims at values before it can open itself to representational contents. To prove this, Scheler tries to show by means of several examples that the value-datum precedes our knowledge of the nature of the value-bearer; 2) In *Metaphysik und Wertwissen, insbesondere Ethik* (GW XI, 54-71) Scheler invokes both the so-called "law of progression and regression" and the "method of borderline cases". Both seems to him to support his thesis of the primacy of love; 3) According to the theory of perception first presented in *Formalismus* (GW II, 172-173) and then developed in *Erkenntnis und Arbeit* (GW VIII, 282-358), sensorial knowledge is axiologically conditioned by the value-attitudes inherent in instinctual life. This means that the subject's reference to values precedes his cognitive approach to the sensory world.

In my opinion, the last-mentioned argumentative strategy is the most promising of all three. Moreover it fits well with several important and seemingly distant aspects of Scheler's philosophy: his biological thinking, his reception of the pragmatist theory of perception, and his theory of man's knowledge of God.

¹⁸ *Ebd.*, 298.