

C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (Hg.), *Denken des Ursprungs - Ursprung des Denkens*, K&N 1998, 83-97.

**METHODE ODER TECHNE?**  
ETHIK UND REALITÄT IN DER "PHÄNOMENOLOGISCHEN" REDUKTION  
MAX SCHELERS

Guido Cusinato, Padua (Italien)

Wie bekannt hat Scheler den Begriff der "phänomenologischen Reduktion" ausdrücklich von Husserl übernommen<sup>1</sup>, dennoch behauptet in der letzten Schaffensperiode ebenso deutlich, den Terminus "Phänomenologie" vermeiden zu wollen<sup>2</sup>, und tatsächlich verwendet er entweder den Ausdruck "phänomenologische Reduktion" in Anführungszeichen oder den Begriff "Techne der Reduktion"<sup>3</sup>. Die These, die ich zu entwickeln versuchen werde, ist, daß es bei Scheler nicht nur eine einzige Theorie der Reduktion gibt und daß, ebenso wie verschiedene Realitätstheorien zu unterscheiden sind, ebenso viele Versuche zu erkennen sind, die das Thema der Reduktion behandeln. Diese Versuche sind in großen Zügen auf zwei "Varianten" zurückzuführen: Die erste Variante ist jene, die wir alle kennen und die Scheler selbst in seiner mittleren Schaffensperiode als "phänomenologische Reduktion" bezeichnet. Die zweite Variante der Reduktion wird von ihm nicht eindeutig bestimmt, und es ist auch schwierig, dafür eine Bezeichnung zu finden. Auf jeden Fall verbindet sie Scheler mit Begriffen wie Sublimierung, Ekstase, Askese, "moralischer Aufschwung", etc.. Um sie von der ersten Variante zu unterscheiden werde ich sie "kathartische Reduktion" nennen, wobei das Wort "Katharsis" im Sinne von Platon gemeint ist. Trotz dieses Reichtums an Motiven ist der Schelersche Reduktionsbegriff oft nur durch jenen Husserls interpretiert worden, als ob der letztere das notwendige interpretative Paradigma wäre. So hätte Scheler den Reduktionsbegriff aus dem 'Logische Untersuchungen' übernommen, aber ohne die Änderungen zu beachten, die mit 'Ideen I' dazugekommen sind. Demzufolge denkt man, daß die Schelersche "phänomenologische" Reduktion auf das begrenzt bleibt, was Husserl in 'Ideen I' als "eidetische Reduktion" bezeichnet, ohne die Ebene zu erreichen, die in der

---

1 Vgl. GW VIII, 362; GW VII, 309.

2 Vgl. GW IX, 285. Scheler unterscheidet drei Reduktionen: phänomenologische, wissenschaftliche, dionysische. In der Folge beschränke ich mich auf die Betrachtung der ersten.

3 Vgl. GW XI, 102; GW XI, 118.

"transzendentalen Reduktion" thematisiert wird<sup>4</sup>. In der Folge werde ich versuchen zu erläutern, wie sich die Sichtweisen Schelers und Husserls zum Begriff der Reduktion unterscheiden; daraufhin werde ich versuchen, die zwei Varianten der Schelerschen Reduktion im Verhältnis zum Begriff der Realität zu analysieren, um am Ende die Schelersche Reduktion damit zu verbinden, was nach meiner Ansicht ihr eigentlicher neuralgischer Punkt ist, das heißt, der Akt der Demut und die Einklammerung des Ego.

## 1. Schelers Kritik an der Husserlschen Reduktion

In der Jenaer Periode, kurz nach dem Erscheinen der 'Logische Untersuchungen', arbeitet Scheler das aus, was man unter bestimmten Aspekten als einen Gegenvorschlag zur Logik Husserls betrachten könnte: die 'Logik I'. Es handelt sich hier um einen Text, den Scheler in einem kritischen Moment seiner akademischen Karriere überstürzt vom Druck zurückziehen wird, dessen Leitideen aber auch in den folgenden Werken auffindbar sind. Das wichtigste Aspekt dieses Werkes scheint mir nicht so sehr die Neukantianische Anlage zu sein, sondern viel mehr die ausdrückliche Kritik an den Husserlschen Positionen. Husserl war durch die Kritik am Psychologismus wieder dazu gelangt, die These von der Existenz ewiger Wahrheiten an sich vorzuschlagen, die nicht nur von der psycho-physischen Organisation des Menschen, sondern auch vom Denken völlig unabhängig sind. Auf diese Weise jedoch - so bemerkt Scheler - beruht der in den 'Logische Untersuchungen' kritisierte Psychologismus seinerseits auf einer Konzeption der Denkfunktionen, die "psychologistisch" und reduktiv sei (GW XIV, 148). Dies zwingt Husserl dazu, die "ewigen Wahrheiten" völlig von den Funktionen des Denkens unabhängig zu machen: "Husserl und Bolzano projizieren [...] die Produkte der Denkfunktion [...] auf eine ex definitione unfaßbare (mit Verlaub mystische) Fläche, die sie "Wahrheiten an sich" nennen: *Über* (gleichsam) den Gegenständen des Denkens, die im Sinne eines naiven Realismus als "gegebene" gelten und jenseits (*praeter*) des lebendigen Vollzugs der Denkkakte, liegt ihnen noch das Gebiet der "Wahrheiten an sich". (GW XIV, 141). Für Scheler darf die richtige Kritik am Psychologismus (GW XIV, 140) nicht zur Idee eines Reiches der absoluten und ewigen "Wahrheiten an sich" führen (GW XIV, 152). Daher werden die Schlußfolgerungen Husserls als Ausdruck einer "neoplatonischen Logik" bestritten (GW XIV, 138). Mir scheint, daß in diesen Seiten bereits der Grund des Gegensatz von Scheler gegenüber Husserl deutlich wird: Die These Schelers geht von einem Standpunkt aus, der dem von Descartes ähnlich ist, wenn dieser behauptet, daß auch die sogenannten "ewigen" Wahrheiten von Gott geschaffen seien, eine These, die schon Brentano als psychologistisch kritisierte<sup>5</sup>.

---

4 Vgl. z.B. das im übrigen sehr wertvolle Buch von M. Gabel, *Intentionalität des Geistes*, Leipzig 1991, S. 71. Anderer Ansicht ist Avé-Lallemant, mit dem ich übereinstimme, wenn er behauptet: "Man kann [...] nicht sagen, daß [Scheler] etwa nur die eidetische Reduktion im Sinne Husserls gekannt und vollzogen hätte" (Avé-Lallemant, *Die Phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Max Schelers*, in: P. Good (Hg.), *Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern und München 1975, S. 164).

5 Dennoch spielt bei Scheler der Akt des Teilnehmens des Menschen an Gott eine zentrale Rolle, so daß auf diesem Akt schließlich auch die Aktivität des menschlichen Denkens beruht. Gleichzeitig gerade die Grenzen und die "Geschichtlichkeit" des menschlichen Denkens bringen Scheler dazu, die Beziehung zwischen

Von unmittelbarer Bedeutung für das Problem der Reduktion ist aber der Angriff auf die Abstraktionstheorie, so wie sie von Husserl in der 'Zweiten Untersuchung' ausgeführt wird<sup>6</sup>, eine Theorie, die der Entwicklung des Begriffs der "eidetischen Reduktion" dienen wird. Unter diesem Blickwinkel bekommt der Begriff der "kategorialen Abstraktion" oder der "ideierenden Abstraktion" - die auch, nicht zufällig, "generalisierende Abstraktion" genannt wird<sup>7</sup> - eine besondere Bedeutung. Es trifft zu, daß Scheler selbst sich im Formalismus, zumindest in der Terminologie, ziemlich der Husserlschen Position nähert und beispielsweise von "eidetischer Abstraktion" spricht, aber es ist auch wahr, daß Scheler in der Folge erklärt, daß er hinter dem Begriff der ideierenden Abstraktion den "spezifischen platonischen Fehler Husserls" sieht (GW XI, 74). Der wesentliche Punkt ist, daß letztlich für Scheler die Ideation nicht von sinnlichen Inhalten ausgeht, um zu allgemeinen Begriffen zu gelangen (etwa die mathematischen Begriffe, oder die Abstraktion einer unveränderten Form, usw.), die bestenfalls Gegenstände der wissenschaftlichen Reduktion sind (GW XI, 251).

Entgegengesetzt ist die Sichtweise Husserls<sup>8</sup>, der eben von "generalisierender Abstraktion" der Sinnlichkeit spricht. Es ist wichtig zu unterstreichen, daß der Versuch Husserls sich vom Begriff der Abstraktion, wie er von Locke und Hume erarbeitet worden ist, unterscheidet, um - neben einer sinnlichen Abstraktion - eine ideierende oder kategoriale Abstraktion zu behaupten. Zwar schließt die Kategoriale Abstraktion nicht nur alles Individuelle, sondern sogar alles Sinnliche aus ihrem intentionalen Gehalt aus, aber es ist anzumerken, "daß letztlich alles Kategoriale auf sinnlicher Anschauung beruht, ja daß eine kategoriale Anschauung [...] ohne fundierende Sinnlichkeit ein Widersinn ist" (Husserl GS IV, 712)<sup>9</sup>. Der Kern des Husserlschen Vorschlags besteht darin, daß sich diese "ideierende Abstraktion" von der empirischen unterscheidet, da sie auf der Grundlage einer Anschauung geschehe, die das Wesen oder den allgemeinen Begriff erfassen könne, ohne auf eine induktive Vorgehensweise zurückzugreifen. Eine solche These stellte sicher eine Neuheit gegenüber Hume dar, sie ist jedoch völlig verschieden von jener, die dem Schelerschen Begriff der Ideation inne ist<sup>10</sup>.

Die Kritik an der Abstraktionstheorie der 'Zweiten Untersuchung' tritt auch im späten Scheler auf: "Husserl kommt zur Annahme der "idealen Spezies" durch irri-

---

menschlichem Denken und dem Wesen, dem Wert und der Wahrheit durch die Kategorie der "Funktionalisierung" zu begreifen.

<sup>6</sup> Vgl. GW XIV, 138-156.

<sup>7</sup> Vgl. Husserl, Gesammelte Schriften, hg. von E. Ströker, Hamburg 1992 [= GS] Bd. III, S. 226.

<sup>8</sup> Hier und im Folgenden beschränke ich mich freilich darauf, die Werke Husserls zu berücksichtigen, die von Scheler gelesen worden sein können. Ausserdem man kann merken, dass Husserl selbst mit dem Reduktionsbegriff der Ideen I unzufrieden war und, dass er ab Jahren 1923/24 — und vielleicht infolge der Schelerschen Kritik an der phänomenologischen Reduktion — spricht von "ethischen Epoché" (Husserliana Bd. VIII Erste Philosophie 1923/24: Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*). Ueber die Position Husserl nach Ideen I verweise ich auf das ausgezeichnete Artikel von U. Melle, *Schelersche Motive in Husserls Frieburger Ethik*, in: G. Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, 203-219

<sup>9</sup> Vgl. auch Husserl GS III, 226.

<sup>10</sup> Man muß außerdem immer berücksichtigen, daß für Scheler die Abstraktion, die ein allgemeines Merkmal hervorheben kann, der grundlegende Prozeß ist, der einer beliebigen physiologischen und sinnlichen Reaktion zugrunde liegt. Diese Abstraktion ist, immer nach Scheler, weit davon entfernt, auf die höheren intellektuelle Leistungen des Menschen beschränkt zu sein.

Abstraktionstheorie (s. Logische Untersuchungen II)" (GW XI, 241). Auch in dieser Schrift kritisiert Scheler - genau so wie in 'Logik I' - den "neoplatonischen idealistischen" Kern der 'Logische Untersuchungen'<sup>11</sup>.

Hiermit sind die Unterschiede deutlich aufgezeigt, aber der wesentliche Aspekt der Schelerschen Kritik an der "eidetischen Reduktion" ist noch nicht herausgearbeitet: dieser betrifft die Husserlsche Interpretation des *principium individuationis*. Mit der "eidetische Reduktion" scheint Husserl die These zu vertreten, wonach Zeit und Raum etwas wie *principia individuationis* sind<sup>12</sup>, so daß wir, wenn sie aufheben, eine Entsingularisierung und damit eine Verwesentlichung des Gegebenen gewinnen, d.h. ein Wesen gewinnen, das als "*ideale Spezies*" über dem Gegebenen steht. Für Scheler dagegen sind Raum und Zeit "nicht das Prinzip der Individualität. Sie sind nur Hinweise und Indizien für die Singularisation ein und desselben Wesens in einer Vielheit zufällig soseiender Gegenstände, die niemals streng identisch an verschiedenen Raum- und Zeitstellen zu sein vermögen" (GW IX, 245). Außerdem sind die räumlich-zeitlichen Koordinaten für Scheler nur ein Ausdruck und eine Folge der Leib-Umwelt Korrelation<sup>13</sup>. Wenn aber die alltäglichen räumlich-zeitlichen Koordinaten notwendig ein "individuelles" Lebenszentrum voraussetzen, dann muß das *principium individuationis* auf eine andere Ebene gestellt werden, d.h. jene des Dranges: "Das eigentliche Prinzip, durch das die Gegebenheiten in zufälligen Bildern sich vereinzeln und dieses Wesen darstellen, ist vielmehr das Realsein setzende Prinzip selbst." (GW IX, 245). Genauer gesagt: wenn die räumlich-zeitlichen Koordinaten eine Folge des Lebenszentrums sind, dann erweist sich die Husserlsche Methode der freien eidetischen Variation als völlig nutzlos, um das zufällige Sosein einzuklammern, denn das Problem ist nicht die Koordinaten, sondern das Lebenszentrum selbst aufzuheben. "Wird das Realsein also aufgehoben für die Erkenntnis, so ist auch die Singularisation des Jetzt-Hier-Soseienden mitaufgehoben. Keineswegs also kann die bloße Nichtbeachtung und Berücksichtigung der Stellen und Lagen im Raumzeitsystem genügen, um das identisch-eine Wesen in vielen zu gewinnen. Denn Raum und Zeit hängen ja von Realität ab und den ihr einwohnenden Kausalbeziehungen, nicht aber umgekehrt" (GW IX, 245). Um das Sosein vom zufälligen Aspekt zu befreien, ist es dann notwendig, nicht die räumlich-zeitlichen Koordinaten durch eine eidetischen Variation zu neutralisieren, sondern vielmehr das Moment selbst aufzuheben, das jene Koordinaten begründet, d.h. das Lebenszentrum, denn nur die Inhibierung des Lebenszentrums löst das Sein dieser Mannigfaltigkeit auf, nicht aber in der Weise, daß nichts übrig bleibt, sondern so, daß sich die Wesenheiten vor der Person enthüllen. Die Kritik an der eidetischen Reduktion läßt mithin wenig Raum für Analogien zwischen der Wesenserkenntnis Husserls und jener Schelers: Die Wesenserkenntnis kann stattfinden, "aber nur auf Grund der restlos durchgeführten *Technik der Reduktion* (*unserer* Reduktion), die das Wirklichsein selbst der Welt (nicht die wirklichen Dinge) inhibiert durch Inhibierung des Triebzentrums (von dessen Funktion das

---

11 "Husserls These, "das" Rot sei eine ideale Spezies [...] ist falscher "Platonismus"" (GW XI, 248).

12 Scheler bemerkt, daß für Husserl "Realsein [...] gleichbedeutend mit "eine Stelle in der Zeit haben"" sei. (GW IX, 207).

13 "Ohne Setzung des Leibes überhaupt haben die Zeitrichtungsqualitäten Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft keinen Sinn. Diese Zeitqualitäten sind relativ zum Leibe" (GW X, 443).

Widerstandsein abhängt) - nicht jener Husserls, die nur das Realitätsurteil zurückhält (epoché), dadurch aber auch über das zufällige Sosein nicht hinausgelangt" 14. Um den Akt, der das Wesen erfaßt, zu beschreiben, erwähnt Scheler nicht Husserl, sondern den Fall Buddhas, der eines Tages, vor einem Beispiel vom Leiden, das Wesen des Leidens begriff<sup>15</sup>.

Was die "transzendente Reduktion" betrifft, ist die Situation ähnlich. Scheler spricht von einer "egologischen Reduktion", aber nicht im Sinne der Ausschaltung des das Bewußtsein transzendenten Bereiches, sondern im Sinne der Ausschaltung des egologischen Bewußtseins selbst. Es handelt sich demnach um eine Reduktion, die fähig ist, durch einen asketischen Akt, das Vitalzentrum und das Ego aufzuheben. Askese und Sublimierung fließen so in einen "moralischen Aufschwung" zusammen, der auf die Weltoffenheit gerichtet ist (GW IX, 45).

Husserl war sich der Notwendigkeit einer Gegenbewegung bewußt, die in der Lage wäre, den alltäglichen Standpunkt zu überwinden, so wird in der Einleitung zu `Ideen I' - in der selben Zeit als Scheler über gleichen Themen `Die Lehre von den drei Tatsachen' schreibt - das folgende Programm aufgestellt: "Wir werden vom natürlichen Standpunkt ausgehen, von der Welt, wie sie uns gegenübersteht, von dem Bewußtsein, wie es sich in der psychologischen Erfahrung darbietet, und die ihm wesentlichen Voraussetzungen bloßlegen. Wir werden dann eine Methode "phänomenologischer Reduktionen" ausbilden, der gemäß wir die zum Wesen aller natürlichen Forschungsweise gehörigen Erkenntnisstrahlen beiseitigen, die einseitige Blickrichtung, die ihr eigen ist, zur Ablenkung bringen können, bis wir schließlich den freien Horizont der "transzendental" geringsten Phänomene gewonnen haben und damit das Feld der Phänomenologie in unserem eigentümlichen Sinne" (Husserl GS V, 5). Die Aufgabe der transzendentalen Reduktion ist es, zum absoluten reinen Bewußtsein oder zur transzendentalen Subjektivität durch aufeinanderfolgende Neutralisierungen zu gelangen, die auf die psychische Sphäre und auf die transzendente Welt gerichtet sind. Auf diese Weise beweist Husserl jedoch, daß er immer noch unter dem Einfluß der Lehre Brentanos von einem Evidenzvorzug der inneren Wahrnehmung vor der äußeren steht<sup>16</sup>. Diese Voraussetzung erklärt auch das Ziel der transzendentalen Reduktion, die durch die Neutralisierung der gesamten natürlichen Welt und aller eidetisch-transzendenten Sphären, die immanente, unbezweifelbare Sphäre erreichen will<sup>17</sup>. Die Einklammerung der Welt würde zwar das Sein des Bewußtseins verändern, aber sie würde nicht seine Existenz zur Diskussion stellen, da dem Bewußtsein selbst kein reales Sein notwendig ist<sup>18</sup>. Und Husserl bemüht sich, uns zu versichern: "Wir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte absolute Sein gewonnen, das, recht verstanden, alle weltlichen Transzendenzen in sich birgt, sie in sich "konstituiert". (Husserl GS V, 107).

---

14 Vgl. Bayerische Staatsbibliothek Ana 315, CB II, 38.

15 Zur Bedeutung Buddhas für Scheler vgl. M. Frings in: GW IX, 358.

16 Vgl. z.B. Husserl, `Ideen I', § 46. Scheler hat diese von Descartes stammende Lehre in Die Idole der Selbsterkenntnis kritisiert (Vgl. GW III, 213-293).

17 Vgl. Husserl, `Ideen I', § 64.

18 "Das immanente Sein ist [...] absolutes Sein [...]. Andererseits ist die Welt der transzendenten "res" durchaus auf Bewußtsein [...] angewiesen" (Husserl GS V, 104).

Ist aber die These glaubwürdig, nach der wir ein immanentes und absolutes Sein gewinnen, indem wir die Welt einklammern? Husserl kann eine solche These aufstellen nur indem er dem Gesetz der Korrelativität widerspricht. Wohin setzt er nämlich die Termini der Korrelation? Innerhalb des menschlichen Bewußtseins selbst? Wird z. B. das Noema der Noesis immanent? Und wenn es so ist, ist auch das Absolute als dem menschlichen Bewußtsein immanent zu begreifen? Wenn im Gegenteil Husserl hier eine Identität zwischen Bewußtsein und Absoluten annimmt, wird dann nicht das Problem der Transzendenz ausschließlich in Bezug auf das Absolute begreiflich?

Die Trennung zwischen dem "Sein des Bewußtseins" und dem "Sein der Realität" zeigt, daß Husserl die transzendente Korrelation als der immanenten Ebene innewohnend begreift, Scheler dagegen geht von der Annahme aus, daß die Unterscheidung Realität-Irrealität gegenüber der Unterscheidung Transzendenz-Immanenz gleichgültig ist. Die Einklammerung dessen, was das Bewußtsein transzendiert, bedeutet für Scheler nicht, die intentionale Sphäre zu bestimmen, sondern sie zu annihilieren, denn die bewußtseinstranszendenten Gegenstände bilden mit dem Bewußtsein "eine unzerreißbare Struktur" und sie entspringen gleichzeitig durch denselben Prozeß. Es ist also unmöglich, das ist der entscheidende Punkt, die bewußtseinstranszendente Sphäre zu neutralisieren, ohne gleichzeitig auch das Bewußtsein zu annihilieren.

Für Scheler wird das grundlegende Problem, nämlich das des Erreichens der reinen phänomenologischen Tatsache, weder durch eine generalisierende Abstraktion einer eidetischen Identität gelöst, noch durch die Neutralisierung der eidetisch-transzendenten Sphäre. Wenn das Bewußtsein ein egologisches und objektivierendes Bewußtsein ist, dann ist es nicht die unbezweifelbare Sphäre, die durch Reduktion zu erreichen ist, sondern umgekehrt genau das, was ohne Zögern durch die Reduktion eingeklammert werden muß. In anderen Worten: wie die eidetische Variation nutzlos ist, um das nicht zufällige Sosein zu identifizieren, ebenso ist für Scheler auch die Einklammerung der transzendenten Welt völlig nutzlos, um zur transzendentalen Sphäre zu gelangen.

## 2. Die zwei Varianten der Schelerschen philosophischen Reduktion

Wie lautet dann also der Vorschlag Schelers? Es ist bereits gesagt worden, daß verschiedene Versuche erkennbar sind, die in zwei Varianten zusammengefaßt werden können. Die erste Variante, die in der mittleren Schaffensperiode herrscht, zeigt klare Husserlsche Einflüsse und hat ihren Horizont in der Erkenntnistheorie; sie gründet sich auf den Begriff des Geistes und zielt darauf, die Hemisphäre des realen Seins (die mit dem Dasein identifiziert wird) aufzuheben, um die Hemisphäre des idealen Seins (die mit dem Sosein und des Reich des Wesens identifiziert wird) hervorzuheben<sup>19</sup>. Es würde sich in etwa so wie mit den Sternen verhalten, die - obwohl sie auch am Tag am Himmel sind - erst nach Sonnenuntergang sichtbar werden: wenn also die Realität erst

---

<sup>19</sup> Die verschiedenen Interpretationen zur Schelerschen Reduktion sind bis heute nicht über den Horizont dieser "phänomenologischen" Variante hinausgegangen.

einmal aufgehoben ist, würden die Wesenheiten erscheinen und diese würden von einem reinen Akt des Geistes erfaßt<sup>20</sup>.

In Bezug auf diese erste Variante scheint das Bild der Schelerschen Phänomenologie plausibel, wie es von Gabel und Rombach vorgeschlagen wird: eine Phänomenologie, die "auf den Vollzug empirischer Erfahrung verzichtet", die eine Art abstraktes Vorgehen wird, das vom empirischen Objekt zum Begriff führt, vom Raum zur Räumlichkeit, von der Person zur Persönlichkeit, usw.<sup>21</sup>.

Es gibt aber keinen Zweifel daran, daß die erste Variante sofort auf ernste Schwierigkeiten stößt, und sie verrät außerdem eine ungelöste Zweideutigkeit was das Verhältnis zwischen Wesen und Tatsache betrifft. In 'Ideen I' war Husserl hingegen sehr klar gewesen und hatte, um Psychologie und Phänomenologie zu unterscheiden, behauptet, daß die Psychologie, als Erfahrungswissenschaft, eine Tatsachenwissenschaft sei - d.h. "matters of fact" im Sinne Humes - sowie eine Wissenschaft von Realitäten. Im Gegensatz hierzu ist die transzendente Phänomenologie überhaupt keine Tatsachenwissenschaft, sondern nur eine Wesenswissenschaft. Von diesem Unterschied ausgehend kann Husserl kohärenterweise behaupten, daß die eidetische Reduktion die Tatsachen einklammert und zur Wesensallgemeinheit überführt, und daß die transzendente Reduktion die Realität und damit die Einordnung in die reale Welt einklammert, um das Phänomen als unreal zu charakterisieren (Husserl GS V, 6). Hingegen ist die Position Schelers widersprüchlich, denn er neigt von Anfang an dazu, Wesen und Tatsache zusammenfallen zu lassen, und behauptet, daß die phänomenologische Weltanschauung sich an eine Sphäre begeben, die aus Tatsachen und nicht aus Konstruktionen eines Verstandes bestehe (GW X, 433); es handle sich überdies um Gegebenheit, oder besser: um Selbst-Gegebenheit (GW X, 433). Dieses bedeutet für Scheler, daß die Phänomenologie der "radikalste Empirismus und Positivismus" ist, da sie durch die Entsymbolisierung zur vollkommenen Selbst-Gegebenheit Zugang findet, ohne die Beschränkungen, die in der natürlichen und in der wissenschaftlichen Weltanschauung liegen (GW X, 381).

Jedoch stellt sich nochmals die Frage: Wie kann Scheler behaupten, daß die Phänomenologie auf die Erfahrung verzichtet, wenn sie selbst als der radikalste aller Empirismen definiert wird? Wenn die Phänomenologie mit Tatsachen zu tun hat, wie ist es dann möglich, diese Tatsachen mit einem unrealen Wesen zu identifizieren? Wie kann er von phänomenologischen Tatsachen sprechen, wenn dann die Phänomenologie ganz der Hemisphäre des idealen Seins gewidmet ist? Zusammenfassend kann man sagen, daß in der ersten Variante eine grundlegende Aporie liegt, da sie jede Realität ausschließt und dennoch sich an Wesenheiten richtet, die selbst der Realität verbunden bleiben<sup>22</sup>. Dann erweist sich Husserl als kohärenter, da er keinerlei Anspruch erhebt, durch die transzendente Reduktion zu einer Sphäre der empirischen Tatsachen zu

---

20 Vgl. Avé-Lallemant, Die Phänomenologische Reduktion..., a.a.O., S. 169.

21 Vgl. Gabel, Intentionalität des Geistes, a.a.O., S. 87.

22 Avé-Lallemant bemerkt mit Recht: "Daß die Wesenheit zwar unabhängig von jeder Realitätssetzung gegeben [...] sind, bedeutet für Scheler nicht, daß sie ohne jede Beziehung zum Dasein überhaupt existieren könnten" (Avé-Lallemant, Schelers Phänomenbegriff und die Idee der phänomenologischen Erfahrung, in: Phänomenologische Forschungen, 1980 IX, S. 111). Außerdem weist er auch auf die These der *ideae cum rebus* hin, nach der die Wesenheiten nicht vor oder über die Realität gesetzt sind, sondern nur mit ihr.

kommen. Es hat den Anschein, daß Scheler in der ersten Variante eine unmögliche Vereinigung verschiedener Positionen auf der Basis eines sehr zweideutigen Realitätsbegriffes versucht. Lange Zeit versucht Scheler auf widersprüchliche Weise, den eigenen Ansatz mit jenem Husserls zu versöhnen, und nur langsam werden die Voraussetzungen für die Entwicklung der zweiten Variante geschaffen.

### 3. Ideation als Entwirklichung: Die kathartische Reduktion und das Problem der Realität

Die entscheidende Frage - auf die bisher meines Erachtens in den verschiedenen Interpretationen der Schelerschen Reduktion völlig ungenügende Antworten gegeben worden sind - ist festzustellen, "was" eigentlich aufgehoben wird: der Drang, die ganze Realität, das Dasein und das zufällige Sosein, das Lebenszentrum, das Ego? Die Bedeutung der Reduktion ändert sich auf radikale Weise, wenn wir mit dem Begriff "Entwirklichung" eine Aufhebung der ganzen Realität oder nur der vitalen-egologischen Realität denken. Es geht außerdem darum, den Status der erreichten Sphäre zu definieren: ist es eine von der Realität getrennte Sphäre, die aus irrationalen Wesenheiten besteht, die einem idealen und absoluten Bewußtsein immanent sind, oder ist es eine besondere Sphäre der Erfahrung, die aus nicht sinnlichen Tatsachen besteht? Schließlich ist es auch wichtig festzustellen, worin der Sinn des Aufschwungs besteht, der dieser Reduktion zugrunde liegt: Handelt es sich um eine erkennende, praktische, moralische oder existentielle Motivation?

Der späte Scheler ist genau aufgrund der Theorie der Ideation als Entwirklichung, so wie sie in 'Die Stellung' formuliert ist, auf eine dualistische Weise gelesen worden. Hier fragt sich Scheler in einem berühmten Abschnitt: "Was also heißt dann dieses "Nein", von dem Ich sprach? Was heißt es, die Welt "entwirklichen" oder die Welt "ideieren"? Es heißt *nicht*, wie Husserl meint, das (schon in jeder natürlichen Wahrnehmung liegende) Existenzurteil zurückhalten [...]. Es heißt vielmehr, das *Realitätsmoment selbst* versuchsweise (für uns) *aufheben* [...]. Dieser im Grunde *asketische Akt* der Entwirklichung kann [...] nur in der Aufhebung, in der Außerkraftsetzung eben jenes *Lebensdranges* bestehen, [...] der die Bedingung ist aller sinnlichen Wahrnehmung" (GW IX, 44).

Vor allem: ist es möglich, diese Zitate der letzten Periode durch die erste Variante zu interpretieren, die zur mittleren Schaffensperiode gehört? Meines Erachtens kann die Antwort nicht anders als negativ ausfallen. Noch unangebrachter wäre es, Scheler den Standpunkt Husserls aufzuzwingen, und dies gilt insbesondere für die Behauptung, nach der es nicht so sehr notwendig sei, das Urteil über die Realität sondern vielmehr die Realität selbst aufzuheben. Wenn Husserl behauptet, daß die Epoché den Übergang zum transzendentalen Bewußtsein erlaubt, indem sie die Urteile über die Realität neutralisiert, so dachte Scheler, nach dieser Interpretation, dieses Ziel zu erreichen, indem er die Realität selbst neutralisiert. Scheler würde hier noch weiter gehen als Husserl und den Akt der "Ideation" als eine konkrete und vollständige "Entwirklichung" begreifen. Damit würde er in eine übertriebene Verherrlichung des Husserlschen Idealismus verfallen und eine Verabsolutisierung des eidetischen Husserlschen Momentes verursachen, eine Hypostatisierung desselben in der Hemisphäre des idealen Seins. Eine solche interpretative Hypothese führt zur Idee

eines irrealen Bewußtseins, das irrealen Gegenstände betrachtet; zu einem so scharfen und absoluten Dualismus zwischen dem realen und dem idealen Sein, daß nicht nur Husserl, sondern selbst Bolzano davor zurückgeschreckt wäre. Mit anderen Worten führt das zu einer absurden und unhaltbaren These.

Angesichts solcher Ergebnisse ist es angebracht, eine Reihe von Schritten zurückzugehen, mit dem Vorsatz, mit mehr Aufmerksamkeit vorzugehen. Ein wesentlicher Punkt liegt in der These, die schon im Jahr 1922 auftritt, wonach die Husserlsche Reduktion nur ein "logisches Verfahren" sei, das durch eine konkrete geistige "Techne der Reduktion" ersetzt werden mußte, eine "Techne", die in der Lage wäre, wie jene Buddhas, unsere Lebensart zu ändern<sup>23</sup>. Es ist interessant, daß diese These - fast wörtlich einigen Jahren später in 'Idealismus-Realismus' wiederholt wird: In der Reduktion "haben wir es nicht mehr mit einer bloßen Methode, das heißt einem *Denkverfahren* zu tun, sondern mit einer *Techne*, das heißt mit einem Verfahren *inneren Handelns*, durch das gewisse Funktionen, deren Vollzug in der natürlichen Weltanschauung stets erfolgt, faktisch *außer Kraft* gesetzt werden" (GW IX, 207). Ein Punkt steht fest: Scheler begreift die Reduktion nicht als einen Vorgang des reinen Denkens, und er will Husserl nicht folgen, wenn er vorschlägt, das setzende Bewußtsein einzuklammern, um zu jener Neutralitätsmodifikation zu gelangen, in der ein neutrales Bewußtsein keine wirklichen Prädikabilien mehr enthält<sup>24</sup>.

Der wichtigste Aspekt des Unterschieds zu Husserl betrifft die Beziehung zwischen Reduktion und Realität: Die Grenzen der Husserlschen These sind zweifach, und bestehen darin: 1) auf keine überzeugende Weise auf die Frage zu antworten, was es bedeutet, die Realität einzuklammern, und 2) zu behaupten, daß nach der Einklammerung das "absolute Bewußtsein" übrigbleibe. Aber die Theorie der Reduktion setzt voraus, daß wir eine Realitätsgegebenheitslehre schon besitzen, daß wir also *wissen*, was es denn ist, was wir durch die Techne der Reduktion abzustreifen haben und welche Akte, die eben wesensgesetzlich realitätgebend sind, wir zu *suspendieren* haben<sup>25</sup>. "Husserl hat diese Frage niemals eingehend erwogen, sich vielmehr mit der vagen und überdies falschen Angabe begnügt, Realsein sei gleichbedeutend mit "eine Stelle in der Zeit haben"." (GW IX, 207)<sup>26</sup>. Der zentrale Punkt der Unstimmigkeit ist in jedem Fall bereits bestimmt, und in 'Erkenntnis und Arbeit' kann Scheler wiederholen, daß die Husserlsche Theorie der

---

23 Es handelt sich um einige unveröffentlichte Seiten, die den Titel 'Realität und phänomenologische Reduktion' tragen, die von Maria Scheler auf das Jahr 1922 datiert worden sind. Vgl. Bayerische Staatsbibliothek Ana 315, CB II, 2. Daraus ergibt sich, daß bereits in der mittleren Schaffensperiode - wenn diese Seiten aus dem Jahr 1922 stammen - ein wesentlicher Unterschied zu Husserl erkennbar ist, da nach Scheler das "Residuum bei Irrealisierung der Welt wohl die objektive, "ideale" Wesenswelt [ist] - nicht aber das "Bewußtseinsimmanente"" (Vgl. Bayerische Staatsbibliothek Ana 315 CB II, 2).

Über diese Themen vgl. auch GW XI, 72-81 (Seiten, die auch aus dem Jahr 1922 stammen, wie den Hinweis auf Seite 79 annehmen läßt). Einige interessanten Bemerkungen über die Techne Buddhas treten auch in GW VII, 88 auf.

24 Vgl. Husserl, 'Ideen I' § 113.

25 Von entscheidender Bedeutung für die Techne der Reduktion sind jene Fragen "die das *Realitätsmoment* selber und die Akte, die es *geben*, betreffen. Denn soll das Realitätsmoment aufgehoben werden, damit echtes Wesen zutage trete, soll jene "Entwirklichung" der Welt vorgenommen werden, die auf alle Fälle Bedingung ihrer Verwesentlichung ist, so muß vor allem klar sein, *was* denn das Realitätsmoment selber *ist*, das wir durch die Reduktion abzustreifen haben, und *worin* dieses Moment gegeben ist" (GW IX, 206-207).

26 Die gleiche These war bereits im Jahr 1922 fast wörtlich aufgestellt worden (Vgl. Bayerische Staatsbibliothek Ana 315 CB II, 2).

phänomenologischen Reduktion "versagt", da sie auf einer ganz unklaren und, "soweit gegeben, sicher falsche Realitätslehre" beruhe (GW VIII, 282).

Dann wäre es an diesem Punkt voreilig, weiter vorzugehen und Schlußfolgerungen zu ziehen, ohne vorher eine Antwort auf die entscheidende Frage: "was meint Scheler mit Realität?" zu geben. Hier wird Scheler im allgemeinen mißverstanden: er hat verschiedene Realitätsbegriffe erarbeitet, auf welchen bezieht er sich?

Hier findet auch der entscheidende Übergang von der ersten zur zweiten Variante der Reduktion statt, und die Zweideutigkeiten und Aporien, die in der Schelerschen Theorie der Reduktion vorliegen, erscheinen nichts als die Widerspiegelung jener, die der Realitätstheorie inne sind. Bei Scheler kann man zwei verschiedene Versionen der Theorie der Realität als Widerstand unterscheiden: in der ersten ist die Realität gleich dem Widerstand gegenüber einem psycho-biologischen Zentrum, in der zweiten wird der Begriff des Widerstands sehr erweitert. Meine These ist, daß der größte Teil der Probleme daraus entstehen, daß die zweite Version der Reduktion anhand der ersten Version der Theorie der Realität interpretiert wird. In der mittleren Schaffensperiode werden Person und Geist als Akt-Sein verstanden, im Sinne von "nicht-realem Sein": sie bilden eine ideale Hemisphäre des Soseins, die der Hemisphäre der realen Welt entgegengesetzt ist, überdies wird der Realität eine ausschließlich psycho-biologische Bedeutung zugeschrieben<sup>27</sup>. Es ist ganz klar, daß "die Realität auszuschalten" in diesem Zusammenhang nichts anderes bedeutet, als die übriggebliebene Hemisphäre der Person und des Geistes hervorzuheben. Eine vollkommen andere Folge hätte hingegen die Ausschaltung der Realität im Zusammenhang der letzten Periode. In der Tat wird der Begriff der Realität in den Jahren zwischen 1923 und 1925 auch dem persönlichen Zentrum und dem Absoluten selbst zugeschrieben. Wenn nun die Person selbst ein "reales Zentrum" ist, bedeutete jetzt die Ausschaltung der Realität auch die Ausschaltung der Person, und mit ihr des Aktes, auf den die Reduktion zielt, nämlich die Wesenserkenntnis. In anderen Worten: man fände sich vor einem Absurdum, da diese Entwirklichung die Neutralisierung eines beliebigen Aktes der Ideation mit sich bringen würde.

Wenn man hingegen die aus 'Die Stellung' zitierten Passagen im Licht der neuen, nach 1923 erarbeiteten Theorie der Realität liest, dann erhält man alles andere als absurde Ergebnisse, die in die Richtung gehen, die ich "zweite Variante der Reduktion" oder "kathartische Reduktion" zu nennen vorgeschlagen habe<sup>28</sup>. Es scheint mir von entscheidender Bedeutung, daß Scheler der Untersuchungen über den Begriff der Ideation als Entwirklichung einen Hinweis auf Platon hinzufügt: "Darum, weil Triebe und Sinne zusammengehören, meint Platon, es sei Philosophieren ein "ewiges Ersterben"" (GW IX, 44). Hier sei Philosophieren eine "ewige Aufhebung" des

---

27 Vgl. z.B. GW XII, 160. In einem ersten Moment sprach Scheler, wie Husserl, von "Setzung der Realität". Die Reduktion war demnach die Einklammerung der Setzung, die die natürlichen und wissenschaftlichen Standpunkten mit sich bringen (Vgl. GW X, 394). Diese Setzung kam jedoch für Scheler nicht von einem Urteilsakt, sondern von einem vor-logischen Moment (das "glauben von").

28 In der zweiten Variante der Reduktion präzisiert Scheler, daß die Außerkraftsetzung der Realität sich nur auf die Aufhebung des Lebenszentrums als Subjekt des triebhaftmotorischen Systems und des Ego als Subjekt des objektivierenden Denkens beschränke. In dieser zweiten Variante wendet sich die Philosophie an Wesenheiten, die als Selbstgegebenheiten, als reine Tatsachen, als Konkretionen von Geist und Drang zu verstehen sind.

sinnlichen Lebens, und in diesem Sinne erinnert die Schelersche Reduktion, die das philosophischen Leben zu erreichen erlaubt, an die Platonische "Katharsis". Aber vielsagend ist auch die Wiederauslegung dieser "Epoché" im Sinne einer "Techne" der "Sublimierung", in der die Außerkräftsetzung von "gewissen Funktionen, die in der natürlichen Weltanschauung ständig in Funktion sind", die Voraussetzung für den "asketischen" Aufschwung wird, die notwendig ist, um den alltäglichen Standpunkt aufzuheben. Die Epoché Husserls wird in eine "Techne" umgewandelt, durch die eine Ersetzung der vital-egologischen Werte durch die persönlichen Werte stattfindet: Es handelt sich um einen "asketischen" Akt, der fähig ist, den Lebenswerten "nein" zu sagen (GW IX, 44); um einen "konkreten" Akt, der eine "Wiedergeburt" und den Übergang zu jenem "neuen Leben" verursacht, das bereits Platon im 'Phaidon' als Leben nach der wahren *Areté*, die von der *Phronesis* begleitet wird, beschreibt. Die *Katharsis* ist das ewige "Neinsagen" zu vitalen und egozentrischen Werten, und in diesem Sinne ist sie ein Sterbenlernen: ein ewiges Ersterben, ein ständiger Versuch, die Realität des vitalen und egologischen Zentrums auszuschalten, als Bedingung dafür, daß eine höhere Realität erreicht wird. Die Reduktion enthüllt sich dann als eine "Techne" des "platonischen Aufschwungs" und ein "Aktus der Erhebung in die Wesenssphäre" (GW XI, 118).

Es handelt sich um eine "geistige" Techne, in der wir die Logik des Leibs annihilieren, damit diejenige der Person zutage tritt: "Auch dies ist etwas ganz anderes als "logisches Absehen". Es handelt sich vielmehr um Außerfunktionssetzung des Leibes und der vom Vitalisch bestimmten "Formen" der Auffassung für die rein geistige Aktion (Indische Yogatechnik). [...] Endpunkt, ideales Ziel dieser "Techne" ist das stete Sein und Bewußtsein, daß "ich" in der geistigen Person "gesammelt" und "zentriert" bin" (GW XI, 102-103).

Die kathartische Reduktion hat sicherlich eine "asketische" Komponente, und doch handelt es sich um eine "Askese", die so eigentümlich ist, daß sie in eine Verherrlichung der persönlichen Werte übergeht, Werte, die - weit davon entfernt, die Realität zu verneinen - unsere Weltoffenheit ermöglichen, und es ist genau dieses gewaltsame "Sich-Öffnen", das den Akt der Ideation ermöglicht. An diesem Punkt wird es problematisch, die Ideation als einen Prozeß der "vollständigen" Entwirklichung zu begreifen, stattdessen geht es auch darum, die These des substantiellen Dualismus gänzlich zu überwinden und sich jene der Ohnmacht des Geistes völlig zu eigen zu machen. Dieses zwingt uns, die dem Schelerschen Begriff des Wesens eigene Zweideutigkeit zu klären: dies ist entweder eine Idee an sich, oder es ist ein reines Phänomen, oder es wird wie eine Abstraktion oder ein mathematischer Gegenstand verstanden. Die beiden letzten Fälle müssen sicherlich ausgeschlossen werden, da sie nichts mit der kathartischen Reduktion zu tun haben, sondern höchstens mit der wissenschaftlichen Reduktion. Das Wesen scheint dann dem Begriff des reinen Phänomens zu entsprechen, das keine "irreelle" Idee "an sich", sondern vielmehr der Inhalt jener persönlichen Realität ist, die in der Form der Selbstgegebenheit erscheint.

#### 4. Die *humilitas* und die Aufhebung des Ego als neuralgische Punkte der kathartischen Reduktion

Alles in allem erweist sich die "kathartische Reduktion" als Ausschaltung nicht der Realität *tout-court*, sondern nur derjenigen Sphären der Realität, die dem vitalen und egologischen Zentrum entsprechen, und dieser Umstand wird eben als "kathartisches" Moment erlebt, das notwendig ist, um die Realität des Personenzentrums zu erreichen. Diese Reduktion erschiene dennoch völlig unverständlich, gäbe es nicht einen weiteren, überaus wichtigen Schritt: jener, der die Demut als Ausschaltung des Ego betrifft. Vom diesem Standpunkt entwickeln sich die wichtigen Analysen, die mit dem Begriff des Egoismus verbunden sind - Analysen, die jenen schon von Schopenhauer begonnenen eine neue Perspektive eröffnen. Unter Egozentrismus - so Scheler - "verstehe ich die Illusion, die eigene "Umwelt" für die "Welt" selber zu halten [...]. Egozentrismus ist in bezug auf die Realitätserfassung von Gegenständen "Solipsismus"; in bezug auf das Wollen und praktische Verhalten "Egoismus"; in bezug auf die Liebeshaltung "Autoerotismus"" (GW VII, 69). Die tiefste Wurzel dieses Phänomens hat einen unmißverständlich axiologischen Charakter: es handelt sich darum, in der Welt nur den Widerschein der eigenen Werte zu sehen<sup>29</sup>. In diesem Sinne wird der Egoist auch ein Solipsist, da hier - wie Scheler mit Bezug auf das Werk Stirners 'Der Einzige und sein Eigentum' bemerkt - das Ego nicht mehr so sehr Ego ist, als vielmehr die absolute Realität selbst wird, und als solche "der Einzige": "Alle anderen sind Gegenstände seines Gebrauchs, seiner Herrschaft, seines Genusses, was der Ausdruck "Eigentum" sehr deutlich andeutet" (GW VII, 70).

Man muß hier unterstreichen, daß Schelers Kritik am "Egoismus" Stirners keinen pathetischen, moralistischen Ton annimmt, sondern sich in gewissem Sinne auf die Argumente Stirners selbst stützt. In erster Linie verweist Scheler in einer Anmerkung auf die wichtige Unterscheidung, die Aristoteles in der 'Ethica Nicomachea' zwischen Selbstliebe und Egoismus trifft (GW VII, 154). Auch für Scheler sind Selbstliebe und Egoismus zwei sehr verschiedene Dinge, da man sich im ersten Fall als Person betrachtet, im zweiten hingegen als Ego. Im ersten Fall verfolgt man die Werte und die Interessen des eigenen, freieren und tieferen Wesens, im zweiten nur diejenigen eines Ego, das "heteronom" bleibt, eines Ego also, das entfremdet ist: "Gerade der Egoist ist ganz von seinem "sozialen Ich" eingenommen, das ihm sein individuelles intimes Selbst verdeckt!" (GW VII, 155). Der Egoist verfolgt tatsächlich nicht "die eigenen Interessen", weil diese an erster Stelle wären, nicht mehr egozentrisch zu sein, und stattdessen eine Person im vollständigen Sinne zu werden. Die Person setzt sich über die Logik des Ego, da sie sich im Akt des Liebens nicht auf den Besitz der Werte, sondern auf den Wert selbst richtet (GW VII, 153).

Der Akt, durch den wir die Dimension des Egoismus überwinden und jene der Philosophie erreichen, ist für Scheler derjenige der Demut. Die Philosophie braucht ein *Pathos*, eine emotionale Einstellung, und diese fällt mit einem "moralischen

---

<sup>29</sup> Der Egozentrismus ist eigentlich die Neigung zur Gleichsetzung der Eigenwerte mit der Wertewelt. Diesbezüglich verwendet Scheler den Ausdruck "timetischer Egozentrismus", den man auch als "axiologischer Egozentrismus" bezeichnen könnte, da Scheler sich hier vermutlich auf den unglücklichen Ausdruck "Timologie" bezieht, der eben im Sinne von "Axiologie" in den Schriften Kreibigs erscheint, des Autors der 'Psychologischen Grundlegung eines Systems der Werttheorie' (1902).

Aufschwung" zusammen, dem es gelingt, eine Umwertung aller Werte zu vollziehen<sup>30</sup> im Sinne einer Ausschaltung der in der natürlichen und wissenschaftlichen Standpunkten herrschenden Werttrangordnungen. Dieser Aufschwung ist bereits empfindlich für das Gravitationsfeld einer neuen Wertklasse und impliziert ein besonderes Verhalten, eben das der Demut, die als solche zum zentralen Moment der kathartischen Reduktion aufsteigt. Es handelt sich um den antiken christlichen Begriff der *humilitas*<sup>31</sup>: die *humilitas* ist die Gemüthaltung, die vor allem anderen das Christentum gegenüber der antiken und der modernen-bürgerlichen Welt kennzeichnet: "Die Demut ist die zarteste, die verborgenste und die schönste der christlichen Tugenden" (GW III, 17); sie ist "die innere seelische Nachzeichnung der *einen* großen Bewegung des Christlich-Göttlichen, in der es sich freiwillig seiner Hoheit und Majestät begibt, zum Menschen kommt, um jedermanns und aller Kreatur freier und seliger Knecht zu werden." (GW III, 17). Wichtig ist aber, daß bei Scheler *humilitas* nicht bedeutet, die eigene Person zu "erniedrigen", indem auf die eigene Würde verzichtet wird und versucht wird, gemein und geringer vor den anderen zu werden, in der Hoffnung, durch diesen Akt des Verzichtens auf jeglichen Wert seiner selbst, irgendein Verdienst zu erlangen und damit einen höheren und verborgenen moralischen Wert zu gewinnen. Scheler bewegt sich innerhalb einer Perspektive, die sich die Beobachtung Kants bereits zu eigen gemacht hat, nach der die wahre Demut mit der Selbstachtung und der Erhebung der eigenen inneren Würde verbunden sein sollte, da auf solche Weise allein unterscheidet sich innerlich Religion von Superstition<sup>32</sup>. Eine Position also, die weit von jenem mittelalterlichen Verständnis entfernt ist, in dem die Betonung ausschließlich auf der elenden und sündigen Natur des Menschen liegt, in dem die *humilitas* vor allem bedeutet, sich als Sünder zu erkennen, was die Beschämung, die Demütigung und die Bestrafung nach sich zieht. Scheler interpretiert die ganze Problematik von Grund auf anders und neu. In erster Linie wendet er auf sie die Unterscheidung zwischen Ego und Person an: so muß die "Demütigung" nicht auf die Person, sondern nur auf das Ego bezogen werden. Das Ergebnis ist, daß die *humilitas* (*tapeinoo*) eine "Erniedrigung" ist, und genau die "Erniedrigung" des Ego, so daß die Person hochgehoben werden kann. Der Begriff der "Ab-Tötung des Fleisches" wird seinerseits im Sinne der "kathartischen Reduktion" wieder gedacht: sie wird der Akt, durch den unseres Ego "erstirbt", durch den wir "Sterbenlernen" und damit als Person zu neuem Leben erstehen. Wenn in der *humilitas* eine Schuld vorausgesetzt wird, so handelt es sich nur um eine *felix culpa*: Nur derjenige, der die Erfahrung der *humilitas* macht, ist in der Lage, jene "gewisse moralische Haltung der ganzen Person" zu erlangen, die die Philosophie möglich macht (GW V, 96).

---

30 Diese Themen werden von Scheler in der 'Lehre von den drei Tatsachen' von 1911/12, und in 'Vom Wesen der Philosophie' aus dem Jahr 1917 behandelt. Der Begriff des Aufschwungs ist natürlich in platonischem Sinne zu verstehen (Vgl. GW XI, 118).

31 Der Begriff der *humilitas* war bereits in der Schrift aus dem Jahr 1913 'Über Scham und Schamgefühl' entwickelt worden. 1913 veröffentlicht Scheler auch den kurzen Essay 'Zur Rehabilitierung der Tugend', der größtenteils dem Versuch gewidmet ist, eben die *humilitas* zu rehabilitieren.

32 Vgl. z.B. 'Kritik der Urteilkraft' B, 109.

In der gleichen Weise könnten wir vielleicht auch den Apostel Paulus interpretieren, wenn er zur *humilitas* aufruft<sup>33</sup>: auch hier handelt es sich nicht um die Aufforderung, die eigene Person vor den Anderen zu erniedrigen und "abzutöten", so daß wir am Ende die Anderen für besser als uns selbst halten müssen. Es geht vielmehr darum, das eigene Ego zu erniedrigen und abzutöten, um dadurch die "eigene" Person erheben, aber das in einem Akt, der nicht individuell sondern innerhalb einer Gemeinschaft vollzogen worden ist, so daß er "interpersonell" wiederholt werden kann, dadurch seine Kraft um ein Vielfaches verstärkt und am Ende dazu führt, daß die wahre Identität der Gemeinschaft erhoben wird. Die Person ist nicht isoliert, sondern lebt von Anfang an in einer Solidaritätsdimension. Es handelt sich also um ein "einander" Sich-Setzen über das eigene Ego durch die Demut, so daß alle, die mit uns die gleiche Handlung vollzogen haben, von uns als Person betrachtet werden können und uns als Person betrachten. Dies ist im übrigen der echte Akt, durch den sich eine Gemeinschaft konstituiert, denn sie kann nur bestehen, wenn jeder sich dem Anderen als Person öffnet, und aufhört, den Anderen als Objekt zu betrachten<sup>34</sup>. Die gleichzeitige Ausführung dieses Akts, die gleichzeitige Teilhabe an dieser "göttlichen" Bewegung impliziert ein Sich-Hingeben, eine Ex-stase vom eigenen Ego, um ein sonst unbekanntes Niveau der Gemeinschaft und Solidarität zu erreichen.

Die *humilitas* erweist sich als besonderer Aspekt des Liebens (GW III, 21), wenn das Lieben auch den poetischen Akt einschließt, die *humilitas* ist stattdessen in erster Linie Bedingung der Transzendenz und damit der Seinsoffenheit; sie ist in dem Maße zu erheben, in dem sie sich als Wurzel der Solidarität und als Überwindung der Anmaßung zeigt, alleiniger Urheber seiner selbst zu sein. Hier tritt der Unterschied mit Spinoza hervor, da für Scheler die Selbstverstärkung ein aporetischer Begriff ist: wenn sie auf das egologische oder vitale Zentrum bezogen bleibt, dann bedeutet sie eine Schwächung der Person; wenn sie hingegen auf die Person bezogen wird, ist sie eigentlich nicht mehr "Selbst-"verstärkung, da die Person notwendig eine Dimension der Solidarität mit sich bringt. In der *humilitas* liegt bereits eine Transzendenz zum Anderen, ein Sich-Geben und Sich-Verlieren in den Werten des Anderen (GW X, 82). Wenn wir das Wirkliche als das betrachten, was in den Grenzen seiner Bestimmtheit widersteht, dann erweist sich das Individuum als stolz auf seine Grenzen und bestrebt, sie zu erhalten oder zu erweitern; aber wenn es gleichzeitig nicht imstande wäre, dank der *humilitas* über diese Grenzen hinaus zu schauen, dann würden diese Grenzen sich zu Wänden eines Gefängnisses verwandeln, die das Individuum vom Rest der Welt absondern würden.

Oft hängt der Stolz auf das eigene Sein mit einer völligen Entwertung für das Nicht-Ich (die *superbia*) zusammen. Im Gegenteil ist es Schelers Ziel, den rechtmäßigen Stolz auf das eigene relative Sein mit der notwendigen Demut für das eigene relative Nicht-Sein in Zusammenhang zu bringen. "Neben dem relativen "Stolz" des Seins und positiven Wertes jedes Dinges" müssen wir "auch das Maß und die Art der ihm

---

33 Vgl. 'An die Philipper' 2, 3.

34 Und dies ist in der Tat die Aufforderung Paulus, die darauf gerichtet ist, die Christengemeinschaften zu retten (Vgl. An die Philipper 2, 1-3); eine Aufforderung, die fast eine politische Bedeutung erlangt, und die in ihrer außergewöhnlichen Wahrheit zweifellos zur historischen Stärkung des Christentums selbst beigetragen hat.

gebührenden "Demut" seines relativen Nichtseins" wahrnehmen (GW V, 96). Neben dem in das "für-mich-Sein" eingegrenzten Stolz, ist es notwendig in der Philosophie "ein Wissen um das Nichtwissen", d.h. ein Bewußtsein, das das betrifft, was jenseits dieser Grenzen liegt, und diese "Weisheit" ist nur durch die *humilitas* möglich.

Der Standpunkt Schelers ist es, die emotionalen Einstellungen an den Tag zu legen, die die Weltoffenheit erweitern oder begrenzen. In diesem Licht nimmt der Egozentrismus eine negative Bedeutung an, da er uns von der Welt isoliert und zum Solipsismus verurteilt. Die Demut stattdessen ist in dem Maß zu erheben, in dem sie einen Wert der Rettung mit sich bringt und damit eine Erweiterung zu unserer Seinsoffenheit und eine Ermächtigung der Person. In dem Maß, in dem sie imstande ist, wieder einen Kontakt mit dem ursprünglichen absoluten Werden herzustellen. In einem Abschnitt von starker Ausdruckskraft behauptet Scheler: "Der Stolze, dessen Auge auf seinem Wert - wie gebannt - hängt, lebt notwendig in Nacht und Finsternis. Seine Wertewelt verdunkelt sich von Minute zu Minute; denn jeder erblickte Wert ist ihm wie Diebstahl und Raub an seinem Selbstwert. [...] Im Gefängnis seines Stolzes eingeschlossen, wachsen und wachsen die Wände, die ihm das Tageslicht der Welt absperren. Seht ihr das ichgierige, eifersüchtige Auge, wenn er die Brauen runzelt? Demut hingegen öffnet das Geistesauge für alle Werte der Welt. Sie erst, die davon ausgeht, daß *nichts* verdient sei und *alles* Geschenk und Wunder, macht *alles* gewinnen!". Von diesem neuen Standpunkt aus, nämlich dem der Person, nimmt alles eine neue Bedeutung an: auch die Welt, die irdischen Güter und der Leib erscheinen in einem neuen Licht, sobald sie aus der Perspektive des Ego herausgenommen werden. Die *humilitas* zeigt sich sogar als keine "Abtötung des Fleisches", sondern als das, was auch dem "*humus*" eine neue Wert verleiht und sie macht uns "noch fühlbar, wie herrlich der Raum ist, in dem sich die Körper ausbreiten können" (GW III, 21). Hier ist die Natur nicht Widerschein der Bedürfnisse des Ego. Die *humilitas* offenbart einen agapischen Charakter, da sie dem, was der Mensch als "*humus*" betrachtet, ein neues Licht wirft; sie vermittelt ihm, ihn belebend, eine neue Logik; sie enthüllt ihn als *natura naturans*. Gerade die *humilitas* erlaubt es, den Begriff des Leibes als "Kerker der Seele" zu überwinden, wobei sie uns eine Leiblichkeit erahnen läßt, die sich der Logik der sinnlichen Erfahrung entzieht und von der persönlichen Dimension durchdrungen wird.