

An abbreviated version of this article, „Max Scheler. Die Anatomie des Herzens oder was man alles fühlen kann“, is forthcoming in: *Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein*, eds. H. Landweer & U. Renz, Berlin: de Gruyter, 2008.

Schelers Herz - was man alles fühlen kann

Kevin Mulligan

- §1 Einleitung
- §2 Werterkenntnisse (Fühlen, Vorziehen) vs Gefühle
- §3 Das emotionale Leben
- §4 Gefühlserkenntnisse
- §5 Bewertung

Schelers Anatomie des Herzens ist neben derjenigen seines Zeitgenossen Shand, die gründlichste, die das zwanzigste Jahrhundert vorzuweisen hat. Sie ist aufs Engste mit einer Ontologie, einer Metaphysik, einer Erkenntnis- und Wahrnehmungslehre, einer Wert- und Normenlehre, einer Analyse des Strebens, Überlegens, Wählens und Handelns, einer Sozialphilosophie und einer Anthropologie verwachsen. Aufgrund der deskriptiven Klarheit und Vielfalt, die sie über weite Strecken auszeichnen, kann sie aber auch unabhängig von diesen Verbindungen betrachtet werden.

Zu den Hauptkapiteln von Schelers Anatomie des Emotionalen gehören analysierende Beschreibungen von

Achtung, Angst, Appetit, Aufmerksamkeit, Bedauern, Befriedigung, Demut, Ehrfurcht, Eigenliebe, Einsfühlung, Ekel, Erbarmen, Freude, Fremdliebe, Fühlen, Furcht, Gegenliebe, Genuss, Glauben an, Glück, Hass, Heiterkeit, Hochmut, Interesse, Interesse nehmen, Kitzelempfindungen, Leid, Lust, Menschenliebe, Mitgefühl, Nachfühlen, Resentiment, Reue, Rührung, Scham, Schamgefühl, Schmerz, Schuldgefühle, Selbstliebe, Sehnen, Seligkeit, Sorge, Staunen, Stolz, Sympathie, Traurigkeit, Überraschung, Unglück, Verachtung, Verlegenheit, Verwunderung, Verzweiflung, Vorfühlen, Vorziehen, Widerhass, Wollust und Zorn.

Es gibt eine bekannte Auffassung, wonach Gefühle psychologische oder geistige Episoden sind, an denen sich zwei Seiten unterscheiden lassen, eine affektive und eine intellektuelle oder wahrnehmungs-, erinnerungs- oder erwartungsmässige, wobei die affektive Seite die intellektuelle oder wahrnehmungsmässige voraussetzt. Dieser Auffassung zufolge ist z.B. Sams Bewunderung für Marias Tat eine affektiv gefärbte Wahrnehmung ihrer Tat oder ein affektiv gefärbtes Urteil darüber. Was er bewundert ist das, was seine Wahrnehmung vor- oder sein Urteil darstellt. Ungefähr

diese Auffassung von Gefühl findet man bei Brentano und vielen seiner Erben (Husserl, Meinong, Stumpf), in der analytischen Philosophie des Geistes und in der Psychologie. (Diese Auffassung wird manchmal die „kognitive“ Gefühlstheorie genannt). Eine Variante dieser Auffassung betrachtet nicht nur Episoden als Gefühle, sondern auch oder vor allem die Dispositionen zu solchen Episoden. Meistens wird überdies angenommen, dass Gefühle, (vielleicht) zusammen mit Gefühlsempfindungen und Stimmungen, das emotionale Leben ausmachen.

Diese Auffassung lehnt Scheler ab. Er gliedert das „emotionale Leben“ (GW 2, 267, 332) nach zwei Kategorien: die erste umfasst Liebe, Hass, Fühlen und eine bestimmten Art von Vorziehen, die zweite die Gefühle. Dabei hängt, was zur zweiten Kategorie gehört, auf verschiedene Arten und Weisen von dem ab, was zur ersten Kategorie gehört. Die fundamentale Scheidung zwischen diesen zwei Kategorien bildet die Grundlage für Schelers Philosophie der Person, des Geistes, des Ethos und der Gesinnung, sowie seiner Analyse des Verhältnisses zwischen theoretischer und der praktischer Rationalität.

Die erste dieser Kategorien zeichnet sich gegenüber der zweiten dadurch aus, dass sie eine innige und vielfältige Beziehung zur Erkenntnis hat. Schelers Vorliebe für Pascals abgedroschenes Bonmot: „Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point“ kann in die Irre führen. Wer heute über Gründe und Rechtfertigungen philosophiert, meint nicht immer, dass jemandes Erkenntnisse die besten oder alleinigen Gründe seines Glaubens, Begehrens, Handelns oder Bewunderns bilden. Dies ist aber die Meinung Schelers und anderer Phänomenologen. Auch wer diese Meinung teilt, wird selten glauben, es gäbe eine spezifische affektive Art Werte zu erkennen. Genau dies jedoch glaubt Scheler. Für ihn stellen sowohl das Fühlen als auch das apriorische Vorziehen einen kognitiven Zugang zu den Werten und zu den Werten von Gegenständen und Sachverhalten dar. Gefühle aber sind nie Werterkenntnisse und keine Wertwahrnehmungen.

Im Folgenden soll Schelers Auffassung des Werterkennens, des Zusammenhanges zwischen Liebe und Erkenntnis, der Gefühle und der Gefühlswahrnehmung erläutert werden. Der Zusammenhang zwischen Erkenntnis und dem Herz ist auch der Schlüssel zum Verständnis von

Schelers ausführlichsten Detailanalysen – von Scham, Ehrfurcht, Leid, Ressentiment, Sympathie und Reue – worauf hier nicht eingegangen wird.¹

§2 Werterkenntnisse (Fühlen, Vorziehen) vs Gefühle

Das Werterkennen (GW 2, 105, 178) oder die Werterfahrung (GW 2 329) ist entweder eine Art von Fühlen oder eine Art von Vorziehen. Im ersten Fall werden Wertqualitäten und Werte gefühlt. Ein solches Fühlen ist kein Wahrnehmen, kein Urteilen, kein begriffliches Erfassen, sondern ein prä-logisches Erfassen, das in verschiedenen Graden von Adäquatheit vorkommen kann (GW 2, 182, 87). Das Fühlen eines Wertes ist aber auch nicht zu verwechseln mit dem Fühlen eines Gefühls. Da es kein Urteilen ist, ist Täuschung im Wertfühlen kein Irrtum (GW 2, 88).

Das apriorische Vorziehen bezieht sich demgegenüber auf die Beziehungen zwischen Werten und Wertqualitäten. Diese stehen zueinander in inneren Beziehungen des Höher- und Niedrigerseins, so wie Farben und Farbqualitäten in inneren Beziehungen der Helligkeit stehen. Im apriorischen Vorziehen erkennen wir das Höhersein eines Wertes in Bezug zu einem anderen. Im empirischen Vorziehen ziehen wir ein Gut einem anderen vor. Ein apriorisches Vorziehen „umspannt immer zugleich ganze (unbestimmt grosse) Güterkomplexe“ (GW 2, 105, vgl. GW 2, 265f., GW 1, 384f., GW 10, 366). Das Vorziehen kann durch Erwägung aber auch automatisch in einem „instinktiven Vorziehen“ zustande kommen (GW 2, 107). So wie es eine Täuschung im Fühlen geben kann, kann es sie auch im Vorziehen geben (GW 2, 105).

Heute wird das Vorziehen meistens als eine Beziehung zwischen Personen einerseits und Handlungen, Sachverhalten oder Ergebnissen von

¹ Zur Scham: GW 10 65-154. Vgl. dazu Bollnow 1947 83ff., Rutishauser 1969, Landweer 1999. Zur Ehrfurcht: GW 3 26-32. Vgl. dazu Bollnow 1947. Zum Leid: GW 6 36-72. Vgl. dazu Diederichs 1930. Zum Ressentiment: GW 3 33-148. Vgl. dazu Ranulf 1938. Zur Sympathie: GW 7. Vgl. dazu Michalski 1997. Zur Reue: GW 5 27-60. Zu Schelers Gefühlslehre vgl. Rutishauser 1969. Viele Erben von Brentano haben Gefühlsanalysen vorgelegt, Nicht-Phänomenologen wie Stumpf, Marty, Meinong, Ehrenfels, Stephan Witasek, Robert Saxinger, Ernst Schwarz und Karl Duncker, und Phänomenologen wie Husserl, Pfänder, Reinach, Ingarden, Else Voigtländer, Moritz Geiger, Edith Stein, Dietrich von Hildebrand, José Ortega y Gasset, Kurt Stavenhagen, Nicolai Hartmann, Aurel Kolnai, Otto Bollnow, Kurt Reizler. Die Analysen der Phänomenologen sind oft stark von Scheler beeinflusst. Für eine ausgezeichnete Übersicht und Bewertung der phänomenologischen Emotionsanalysen einschliesslich der schelerschen Lehre vgl. Vendrell Ferran 2008.

Handlungen („outcomes“) andererseits aufgefasst. Schelers apriorische und empirische Vorziehen dagegen sind Beziehungen zwischen Personen und Gegenständen. Das Wählen zwischen einem Tun und einem anderen Tun sei überhaupt kein Vorziehen (GW 2 105, GW 7 156), das apriorische Vorziehen sei kein Wählen (GW 2 265, 57, 62, GW 7 156).

Das Vorziehen ist die grundlegendere der beiden Arten des Werterkennens. Das Fühlen von Werten ist im Vorziehen, resp. Nachsetzen, fundiert (GW 2, 106-7; Scheler behauptet aber auch das Gegenteil – vgl. GW 2, 265). Zum Fühlen und Vorziehen sagt Scheler: „Alles Verhalten zur Welt überhaupt (...) ist (...) *primär* ein emotionales und *wertnehmendes* Verhalten“ (GW 2, 206). Doch ist das wertnehmende Verhalten wirklich fundamentaler als das Streben, das Scheler als „die allgemeinste Grundlage der Erlebnisse“ (GW 2, 52) beschreibt? Scheler gibt darauf nicht immer dieselbe Antwort (GW 2, 58, GW 2, 346, GW 3, 50).

Das Wertfühlen und das apriorische Wertvorziehen sind keine Urteile, sondern anschauliche Zugänge zu einer Vielfalt von material verschiedenen sittlichen und nicht-sittlichen Wertqualitäten („thick values“) – wie z.B. angenehm, vornehm, grossmütig, gerecht usw.:

[E]in Kind spürt der Mutter Güte und Sorge, ohne irgendwie die Idee des Guten erfasst zu haben und mit zu erfassen – sei es auch so vag wie immer. Und wie häufig fühlen wir an einem Menschen, der unser Feind ist, eine schöne sittliche Qualität, während wir in der Bedeutungssphäre bei unserer alten negativen Beurteilung seiner bleiben so dass die Erscheinung jener schönen Qualität, ohne unsere intellektuelle Überzeugung über ihn zu ändern, vorüberflieht. (GW 2, 176)

Wie verhalten sich nun das Fühlen eines Wertes und die intentionale Beziehung zum Träger des Wertes zueinander, das Fühlen der Eleganz einer Geste zum Erfassen der Geste? Scheler sagt:

„Wir kennen ein Stadium der Werterfassung, wo uns der Wert einer Sache bereits 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.“ (GW 2, 40, vgl. 41).

Dass wir oft nicht angeben können, welche Eigenschaften etwas zum Träger einer Wertqualität macht, ist unstrittig. Oft hängt dies damit zusammen, dass solche Eigenschaften nicht wahrnehmungsmässig unterscheidbar sind und gedanklich nicht von uns erfasst werden. Daraus können wir aber höchstens schliessen, dass uns der Träger einer gefühlten Wertqualität nicht so „voll“ gegeben ist wie die Wertqualität selbst oder dass der Träger nur gedanklich, inadäquat oder indirekt erfasst wird. Manchmal scheint jedoch Scheler eine stärkere These zu vertreten: „Oft

habe ich (...) nur den Wert einer Sache gegenwärtig, ohne dass die begriffliche Bedeutung oder ein Bildinhalt ihrer da ist“ (GW 10, 284; vgl. GW 2, 265, 176, GW 3, 298-299).

Zu den Trägern von Werteigenschaften gehören auch Gefühle. Schellers These der Priorität der Wertgegebenheit erlaubt ihm, eine bekannte Tatsache zu erklären: es ist nicht möglich, die eigenen Gefühle zu beobachten, zu beachten, oder zum Gegenstand der Aufmerksamkeit zu machen, ohne sie zu modifizieren. Dies ist oft behauptet worden (vgl. Wittgenstein 1971 II, ix). Scheler meint: „wir [können] nicht im selben Sinne ein Gefühl ‚beobachten‘ wie etwa ein Erinnerungsbild oder ein Phantasiebild“, weil wir zuallererst den Wert des Gefühls fühlen (GW 2, 206, vgl. 205). Es ist, als ob unser Bewusstsein des (Un-)Wertes eines Gefühls uns erblinden liesse. Allerdings wird das sinnliche Gefühl am wenigsten durch Zuwendung der Aufmerksamkeit geschädigt (GW 2 337-8). Diese Priorität des Wertfühlens erklärt die zuvor erwähnte Unfähigkeit, die Züge eines Wertträgers zu beschreiben (GW 2 204-5, vgl. Wittgenstein RPP I, §919)

Wie wir weiter unten sehen werden, sollen Gefühle durch das Fühlen von Werten motiviert werden. Um aber das Verhältnis zwischen dem Wertbewusstsein und dem Wollen oder Handeln zu verstehen, hilft das Wertfühlen nicht. Den Wert zukünftiger Sachverhalte kann man nicht fühlen sondern nur *vorfühlen*:

„Das „Motiv“ zum Spaziergehen mag z. B. sein der Blick auf das schöne Wetter, die gefühlte Frische der Luft und, darauf sich aufbauend, eine aufkeimende Lust zum „Spaziergehen“; d.h. ein *Vorfühlen* des in ihm liegenden *positiven Wertes*. Ist dieser Blick auf das schöne Wetter der Motivursprung, so ist jenes Vorfühlen des Wertes des Spaziergehens das, was wir „Motiv zu etwas“ im engsten Sinne nennen wollen.“ (GW 10, 166, vgl. GW 2, 148-9)

Wird die Lust an einer Speise zu einem Ziel, dann nur weil ein Wert (z. B. das Angenehme der Lust) oder ein Unwert (z. B. die Sündigkeit der Lust) vorgefühlt wird (GW 2, 56-7).

Das Vorfühlen eines Wertes gehört zur selben Familie wie das Wieder-Hören, das Wieder-Sehen und das Wieder-Fühlen in der Erinnerung, oder wie das Nachfühlen von Werten; hier wird vergegenwärtigt, „ohne dass das so Gegenwärtige Wirklichkeitscharakter als Gegenwärtiges hat“ (GW 10, 284).

Liebe und Hass spielen eine zentrale Rolle beim Werterfassen, obwohl sie keine Arten von Erkenntnis sind. Dank Liebe und Hass erfährt das dem Fühlen und dem apriorischen Vorziehen einer Person zugängliche Wertreich „eine Erweiterung resp. Verengung“ (GW 2, 266). Während der Hass „die Augen des kognitiven Vorziehens und Fühlens (...) stumpf und blind“ macht (GW 7, 157), gehört es zur „entdeckerischen“ Rolle der

Liebe, dass in ihr „noch völlig unbekannte Werte aufleuchten und aufblitzen“ (GW 2, 267). Die Liebe erweitert aber nicht nur den Bereich zugänglicher Werte, sondern ist auch die Voraussetzung apriorischen Vorziehens (GW 7, 156).

Wie aber kann man entdecken ohne zu erkennen? Wie können Werte „sich“ in der Liebe „erschliessen“ ohne ein Erkennen? Die Beredsamkeit, mit der Scheler diese Rollen der Liebe besingt, variiert umgekehrt proportional zur Klarheit seiner Antwort auf solche Fragen.

Wie verhalten sich Fühlen und apriorisches Vorziehen zu den Gefühlen? Gefühle sind Antworten, Reaktionen auf die Werte und Unwerte von Gegenständen und Sachverhalten, auf die (Un)Werte, die uns im Fühlen und im Vorziehen gegeben sind *oder* auf die Inhalte von Täuschungen im Fühlen und im Vorziehen. Gefühle sind unsere Reaktionen auf diese (vermeintlichen) Erkenntnisse. Wenn Sam Marias Tat bewundert, dann ist seine Bewunderung eine Reaktion auf einen von ihm (vermeintlich) verspürten Wert ihrer Tat oder auf ein von ihm gefälltes Werturteil. Von diesen zwei Möglichkeiten ist die erste die fundamentalere. Das fühlende Wertauffassen ist unabhängig von Gefühlen und von ihrem Ausdruck (GW 2, 182-3), nicht jedoch umgekehrt. Um diese einfache und besteckende Antwort auf die Frage, wie sich Gefühle, Wollen und Handlungen zum Fühlen und Vorziehen verhalten, besser zu verstehen müssen wir auf Schelers Taxonomie des emotionalen Lebens eingehen.

§3 Das emotionale Leben

Scheler klassifiziert die von ihm beschriebene emotionale Vielfalt mit Hilfe einer komplexen Unterteilung, die nur zum Teil der natürlichen Sprache folgt. Er unterscheidet zuerst „Affekte“, „Dränge“, „Emotionen“, „Fühlen“, „Funktionsgefühle“, „Gefühle“, „Gesinnungen“, „Leidenschaften“ und „Triebe“ voneinander. Dann unterteilt er nach den Kategorien „Akte“, „Antwortreaktionen“, „Bewegungen“, „Empfindungen“, „Funktionen“, „Verhaltensweisen“, „Haltungen“, „Reaktionen“, „Regungen“, „Tendenzen“, „Zustände“ und schliesslich nach der materialen Vierteilung „sinnlich“, „leiblich“ (vital), „seelisch“ (psychisch) und „geistig“, die seine Philosophie des Geistes, der Seele, des Leibes und der Sinnlichkeit widerspiegelt. Kombinationen dieser Begriffe ergeben Termini wie: „sinnliche Gefühlszustände“, „Gefühlsempfindungen“, „affektive Verhaltensweise“, „seelische Liebesgesinnung“, „Liebeshaltung“, „Liebesregung“.

Nach Scheler ist das Fühlen von Werten eine Funktion, das apriorische Vorziehen und Nachsetzen hingegen sind Akte; auch Lieben, Hassen und Wollen sind Akte. Die Begriffe der *Gesinnungen* und des *Ethos* werden mit Hilfe dieser Kategorien erklärt: „In jeder Seele herrscht im ganzen und in jedem Augenblick eine personale Grundrichtung des Liebens und des Hassens, des Wertvorziehens und – Nachsetzens: Sie ist ihre Grundgesinnung“ (GW 10, 264). Die Gesinnung einer Person umfasst „alles ethische Werterkennen, auch Vorziehen, Lieben und Hassen und das Wollen“ (GW 2, 566). Gesinnungen weisen Qualitäten auf: sie können wohlwollend, liebevoll, rachsüchtig, misstrauisch oder vertrauensvolle sein (GW 2, 129, vgl. 148-149). Eine Gesinnung ist nicht der Charakter einer Person. Ein Charakter ist eine Disposition, die nur durch Schlüsse erkannt werden kann. Eine Gesinnung hingegen ist keine Disposition, sondern etwas Dauerhaftes, das anschaulich gegeben ist (GW 2, 133). Variationen des Wertfühlers, des Vorziehens, des Liebens und Hassens sind Variationen eines Ethos (GW 2, 303). „Der Vorzug der Nützlichkeitswerte und der Werkzeugswerte über die Lebenswerte und Organwerte“ z. B. soll die Vorzugsregel sein, die der Ethos des Industrialismus ausmacht (GW 3, 137). Funktionen sind sinnlich, seelisch oder vital, aber nicht geistig, Akte hingegen sind geistig, aber nicht seelisch, vital oder sinnlich – an diesen Bestimmungen, wie wir sehen werden, hält Scheler oft aber keineswegs immer fest.

Schelers Taxonomie des emotionalen Lebens dreht sich um die Vielfalt des Fühlens. Man kann vieles fühlen und es auf sehr verschiedene Art und Weise fühlen, man kann sogar, wie wir gesehen haben, vorfühlen und nachfühlen. Wir gehen also am besten von der Vielfalt des Fühlens aus, um Schelers Taxonomie zu verstehen. Das *Fühlen* ist entweder ein Wertfühlen oder ein Fühlen von Gefühlszuständen oder ein Fühlen „von gegenständlichen Stimmungs-Charakteren“, wie Trauer in einer Landschaft, „in denen zwar emotionale qualitative Charaktere vorliegen, die auch als Gefühlsqualitäten gegeben sein können, aber darum doch nie und nimmer als ‚Gefühle‘, d.h. ichbezüglich erlebt sind“. Gemäss Scheler sind alle drei Arten des Fühlens intentional, nur die erste hat jedoch eine „kognitive Funktion“ (GW 2, 263). Weshalb die zweite und dritte Art des Fühlens nicht kognitiv sein sollen, erklärt er nicht.

Das Fühlen eines sinnlichen Schmerzes oder einer sinnlichen Lust kann in seinen Funktionalqualitäten oder Modi variieren: man kann einen Schmerz erleiden, ertragen, dulden, geniessen. Sinnliche Schmerzen und Lust können sogar vorhanden sein, wenn sie kaum oder überhaupt nicht gefühlt werden (GW 2, 261-2; GW 6, 37). Sie werden *Gefühlsempfindungen* (manchmal auch *Empfindungsgefühle*, *sinnliche Gefühle* oder *Gefühlszustände*,

vgl. GW 2, 334) genannt und schliessen alle Arten von Schmerz, Gefühlen der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit (von Speisen, Getränken, Berührungen), Kitzelempfindungen (GW 2, 334, GW 10, 106) und die Gefühlsempfindungen der geschlechtlichen Wollust (GW 7, 177) ein. Gefühlszustände können nicht von „den zugehörigen Empfindungsinhalten in der Aufmerksamkeit“ losgelöst sein und sind nicht „objektlos“, da es nie zweifelhaft sein kann, „welche Gruppe von solchen Inhalten zu [ihnen] gehört“, weisen aber trotzdem keine Intentionalität auf. Sie sind nicht einfach Zustände, sondern sind als Zustände von Teilen eines Leibes gegeben und so nur indirekt auf das Ich bezogen (GW 2, 335-6). Sie sind als ausgedehnt und lokalisiert gegeben (GW 2, 122, 261, 335; GW 3, 230; GW 6 39).

Das Wertfühlen ist entweder sinnlich, vital oder geistig. Sinnliches Fühlen von Angenehmem, Unangenehmem und vielleicht auch von Nützlichem (GW 2, 112, vgl. dagegen GW 7, 170) weist die Modi des Geniessens und Erleidens auf. Sinnliches Fühlen und seine Modi sind nicht zu verwechseln mit den Gefühlsempfindungen.

Vitales Fühlen von vitalen Werten ist ein Fühlen von Edlem (Tüchtigem) und von Gemeinem (Schlechtem)², und offenbar auch von den dazugehörigen konsekutiven Werten des Wohles und des Unwohles (GW 2 123). Die *Vitalgefühle* sind entweder Leibgefühle oder Lebensgefühle. Zu den *Lebensgefühlen* gehören Behaglichkeit, Unbehaglichkeit, Mattigkeit, Frische, Gesundheits- und Krankheitsgefühle, Alters- und Todesgefühl. Sie werden auch als Modi des Lebensgefühls bezeichnet. Unklar bleibt, ob diese Gefühle Modi des vitalen Wertfühlens sind. Dass ich mich matt oder krank fühle, ist ein *Leibgefühl*. Leibgefühle sind Zustände, Lebensgefühle sind Funktionen (GW 2, 334-335) und Zustände (GW 2, 124). Scheler scheint der Meinung zu sein, Funktionen seien sowohl im Lebensgefühl als auch im Leibgefühl am Werk. In einem Leibgefühl wird ein Zustand durch die Funktion des nicht-kognitiven Fühlens erfasst. In einem Lebensgefühl soll ein vitaler Wert wie den Unwert der Mattigkeit durch die kognitive Funktion des vitalen Fühlens erkannt werden. Eine ähnliche Rolle spielt das vitale Vorfühlen:

Der ganze Sinn und die ganze Bedeutung [der einfachsten Erscheinungen von Angst, Furcht, Ekel, Scham, Appetit, Aversion, vitaler Sympathie und vitalen Abgestossenseins gegenüber Tieren und Menschen, das Schwindelgefühl] besteht ja

² Hartmann (1962 Kap. XXX) kritisiert die Behauptung, Edel-Gemein sei ausschliesslich ein Gegensatz vitaler Werten.

eben darin, dass sie den Wert von *Kommendem*, nicht den Wert von Vorhandenem anzeigen, und dass sie in gewissem Sinne sowohl räumliche als zeitliche Ferngefühle sind, im Gegensatz zu den räumlichen und zeitlichen Kontaktgefühlen, welche die sinnlichen Gefühle darstellen (GW 2 343-4)

Manchmal wird von einem Gefühl behauptet, es sei ein Vorgefühl: der Ekel z.B. soll ein "Vorgefühl für Schädigungen" (GW 10, 84) sein. Heisst das, dass Ekel ein Vorfühlen von Schädigungen einschliesst, so wie Furcht und Angst ein Vorfühlen von Gefahren (mit einer Vorstellung der gefährdenden Dinge und Vorgänge im ersten Fall und ohne diese Vorstellung im zweiten Fall (GW 10 88; vgl. GW 6 202-210)), oder dass die vitale Scham als Vorgefühl ein „Vorgefühl eines Kommenden“ einschliesst (GW 10 115)? Dann ist aber unklar wie sich ein solches Vorfühlen zur Anzeichen- oder Signalfunktion von Gefühlen verhält. Das Anzeigen ist keine intentionale Beziehung aber "die Fungierbarkeit eines Gefühlszustandes als ‚Anzeichen von etwas‘ (z. B. bei den Arten des Schmerzes) ist hierbei immer schon durch ein intentionales Fühlen vermittelt – beruht also nicht auf blosser assoziativer Verbindung, die nur objektiv zweckmässig wäre" (GW 2, 269). Ist das hier erwähnte Fühlen das Fühlen eines Gefühls, das als Anzeichen funktioniert, oder das Vorfühlen eines Wertes? Sinnliche Gefühle – z. B. die verschiedenen Arten von Schmerzen – können kein Vorfühlen von Werten einschliessen. Indem sie gefühlt werden, werden sie einfach zu „Anzeichen für lebensfördernde und lebenshemmende Vorgänge innerhalb des Organismus auf Grund von Erfahrungsassoziation“ (GW 2, 343). Die Lebensgefühle dagegen indizieren die vitale Wertbedeutung von Ereignissen und Vorgängen indem sie ein Wertvorfühlen einschliessen (GW 2, 343, GW 6, 36-7, 332, GW 15, 202-5).

Das Vorfühlen, das zu einigen Gefühlen gehört, hat eine wichtige Steuerungsfunktion. Die Korrelate von Appetit und Ekel sind Wertqualitäten wie „einladend“, „anziehend“, „ekelhaft“, „abstossend“. Im vitalen Fühlen und Vorfühlen sind diese Qualitäten gegeben. Appetit und Ekel variieren unabhängig vom Drang des Hungerns und bestimmen die Impulse des Essens und des Widerstehens. Sie entscheiden, zu welchen sinnlichen Gefühlszuständen es kommt und zu welchen nicht (GW 2, 252-253, GW 10, 84, 107; vgl. Katz 1932). Wie Appetit zu Hunger verhält sich die vitale Liebe zu den Triebimpulsen der Libido (GW 10, 107), die Geschlechtsliebe oder Liebesleidenschaft zum Geschlechts- und Fortpflanzungstrieb (GW 10, 118-119) und das geschlechtliche Schamgefühl zum Geschlechtstrieb (GW 10, 85).

Das geistige Fühlen ist ein Fühlen von geistigen Werten, des Schönen und Hässlichen, des Rechten und Unrechten und der Erkenntnis (GW 2, 124-5). Das geistige Wertfühlen ist eine Funktion (GW 2 124), einige *geisti-*

ge Gefühle hingegen sind zuständlich und erscheinen als Ich-Zustände (GW 2, 125, GW 10, 106). Zu den geistigen Gefühlen gehören geistige Wehmut, Freude und Trauer (im Unterschiede zum vitalen Froh- und Unfrohssein). Scheler scheint der Meinung zu sein, man freue sich geistig, weil man geistige Werte fühle, doch als *geistige Antworthreaktionen* nennt er Gefallen, Missfallen, Billigen, Missbilligen, Achtung, Missachtung, geistige Sympathie und Vergeltungsstreben (im Unterschiede zum vitalen Racheimpuls), nicht aber geistige Freude und Trauer (GW 2, 125).

Zusätzlich zu den sinnlichen, vitalen und geistigen Gefühlen gibt es auch *seelische Gefühle*, z. B. seelische Trauer oder Wehmut (GW 6, 39, GW 2, 344-5). Wie sich seelische Gefühle zu geistigen Gefühlen verhalten, z. B. seelische Wehmut zu geistiger Wehmut, bleibt unklar.³ Schelers langer Liste der Arten des Fühlens kann wohl deshalb kein seelisches Wertfühlen hinzugefügt werden, weil in seiner Wertlehre keine seelischen Werte vorkommen.

Die Werte des Heiligen und des Unheiligen, deren Träger Personen sind, werden nach Scheler nicht gefühlt (GW 2 125-6). Aber im Verhältnis zwischen geistiger Liebe und Hass einerseits und diesen Personenwerten andererseits ordnet er den Ursprung von geistigen Gefühlen wie Seligkeit und Verzweiflung (GW 2, 126), die er auch als „*Heilsgefühle*“ (GW 6, 39) bezeichnet. Zu den Heilsgefühlen gehören auch Geborgenheit, Gewissensqual, Friede, Reue (GW 6, 39). Seligkeit, Verzweiflung, gewisse Formen der Heiterkeit (*serenitas animi*) sowie Seelenfrieden sind laut Scheler niemals zuständlich (GW 2, 344), obwohl sie verharren und dauern (GW 2, 109), also Zustände sind (GW 2, 126). Vermutlich meint Scheler, dass sie keine Ich-Zustände seien (GW 2, 344). In dieser Hinsicht unterscheiden sie sich von den zuvor erwähnten *geistigen Gefühlen* der geistigen Freude und Trauer. Sie unterscheiden sich aber noch in einer zweiten Hinsicht. Geistige Freude und Trauer kommen über das Wertfühlen zustande. Diejenigen geistigen Gefühle, die Scheler auch Heilsgefühle nennt, verhalten sich jedoch ganz anders zum Werterkennen. Man kann nicht „im selben Sinne ‚über etwas‘ verzweifelt (...) wie über etwas unfroh ... und unglücklich“ sein:

Erst da ist Seligkeit im prägnanten Sinne gegeben, wo uns *kein* besonderer Sach- und Wertverhalt ausser uns oder in uns zu dieser Seligkeitserfülltheit fühlbar motiviert.....(GW 2 345).

³ Vgl. dazu Ehrl 2001, 79-80.

Handelt es sich hier um eine Ausnahme zur These, dass es kein Gefühl ohne (vermeintliche) Werterkenntnis gebe? Vielleicht nicht. Seligkeit und Verzweiflung können sich aus Erlebnissen ergeben die durch Werterkenntnisse motiviert sind. „Sind sie aber einmal *da*, so lösen sie sich von dieser Motivkette eigenartig *los* und erfüllen gleichsam vom Kern der Person her das Ganze unserer Existenz und unserer ‚Welt‘“ (GW 2, 345). Von einer solchen Seligkeit könnte man sagen, dass sie ihren Ursprung in einer Motivation hat, ohne motiviert zu sein. Scheler stellt aber auch die Seligkeit und die Verzweiflung als Zustände dar, die ihren Ursprung in geistiger Liebe und geistigem Hass haben. Das Verhältnis von Liebe und Hass zu den für sie zentralen Werten ist jedoch kein Werterfassen. Wie auch immer Seligkeit und Verzweiflung zustande kommen, sie sind die am wenigsten reaktiven Gefühle (besser: Emotionen, vgl. GW 2, 339).⁴

In einem engeren Sinne des Wortes „Gefühl“ sind *Liebe* und *Hass* keine Gefühle. Sie gehören also nicht zu den sinnlichen, vitalen, seelischen oder geistigen Gefühlen, auch nicht zu den Heilsgefühlen. Scheler verwendet aber das Wort „Gefühl“ manchmal auch in einem weiteren Sinn und spricht dann von Liebe als einem Gefühl. (Manchmal drückt das Wort „Gefühl“ den Oberbegriff für alles Emotionale aus, was vielleicht damit zusammenhängt, dass Scheler eher „emotional“ und „das Emotionale“ als „Emotion“ (vgl. aber GW 2, 358) verwendet). Die geistigen *Akte* des Liebens und Hassens sind „am weitesten von allem Zuständlichen entfernt“. Hier können wir nicht, wie im Falle der geistigen Heilsgefühle, sagen, es handle sich um Zustände, die keine Ich-Zustände sind.

Lieben und Hassen sind keine Antwortreaktionen (GW 2, 266) auf gefühlte Werte: Liebe nicht, weil sie wertentdeckend ist und eine „Intention auf (...) mögliche höhere Werte als diejenigen sind, die bereits da und ergeben sind“ hat (GW 7, 156); Hass nicht, weil er „ein Hinblicken auf möglichen niedrigeren Wert“ (GW 7, 156) darstellt. Wer liebt oder hasst, fühlt (Un-)Werte der geliebten oder gehassten Person, aber Lieben und Hassen sind nicht Reaktionen auf diese (Un-)Werte. Sie sind spontane Akte (GW 2, 266), Bewegungen (GW 7, 155). Die Intention auf höhere Werte, die der Liebe wesentlich ist, weist eine eigenartige Unbestimmtheit auf. Die Liebe ergreift seinen Gegenstand auf einer Stufe des Seins „auf der sein Sosein sowohl seinem existentialen Sein, als seinem Wertsein nach noch unbestimmt ist“; diese Stufe des Seins „ist eben die nach dem

⁴ Scheler nennt diese Phänomene nicht „Stimmungen“. Dieses Wort verwendet er für nicht-geistige Gefühle, bei denen unklar ist, was sie verursacht hat (GW 2, 262; für Schelers Analysen der Angst und auch der Sorge, vgl. GW 9, 254-342, GW 2 222-3, 498-9).

Gegensatz Wertsein-existentials Sein noch indifferente Schicht des Seins...“ (GW 5 307). Die Liebe ist unabhängig vom Streben (GW 15, 289), obwohl die Bewegungsnatur, die zum Streben gehört, auch zur Liebe gehört, die eine Bewegung auf einen positiven Wert hin ist (GW 7, 146) oder eine Bewegung die vom Geliebten ausgeht („Locken“ GW 7, 147). Scheler sagt aber auch, dass die Liebe „ruht“ und „wächst“ (GW 6, 84).

Den Hass nennt Scheler „eine Reaktion gegen ein irgendwie falsches Lieben“. Hier liegt kein Widerspruch vor. Wer hasst, muss schon geliebt haben. So mag man zwar eine einmal geliebte Person hassen oder eine Person, die einen Unwert aufweist, wobei der entsprechende Wert schon geliebt wurde (GW 10, 368-369). Der Hass ist aber nicht eine Reaktion auf gefühlte Unwerte der gehassten Person, sondern eher eine Bewegung in Richtung auf noch niedrigere mögliche Unwerte dieser Person. Wenn der Hass eine Reaktion aber keine Wertantwort sein soll, dann sind vielleicht Liebe und Hass „entgegengesetzte emotionale Verhaltensweisen“ (GW 10, 369), aber nicht in dem Sinne wie es z.B. Gefallen und Missfallen oder Verachtung und Achtung sind.

Die *drei Formen der Liebe* sind die vitale Liebe (Leidenschaftslove), die seelische Liebe eines Ich-Individuums und die geistige Liebe der Person; sie sind alle Bewegungen in Richtung auf mögliche höhere Werte. Die vitale Liebe z.B. ist eine „Bewegung in der Richtung der Werterhöhung vom Gemeinen zum Edlen“. (GW 7, 179). Die drei Formen der Liebe entsprechen den drei Akktypen – vitale Akte, psychische bzw. Ichakte und geistige bzw. Personenakte (GW 7, 170).

Mutterliebe, kindliche Liebe, Heimatliebe, Vaterlandsliebe, Geschlechtsliebe sind *Arten der Liebe* die „als besondere Qualitäten der Gemütsbewegung *selbst* für uns fühlbar“ sind „ohne dass wir auf die wechselnden Objekte (...) hinzusehen brauchen“ (GW 7, 172). Sie weisen verschiedene „Qualia“ auf. Unakzeptable Wortbildungen wie „Staatenliebe“, „Kunstliebe“ sowie die Äquivozität von „Vaterliebe“ zeigen, dass wir es hier mit Arten der Liebe zu tun haben, die sich nicht phänomenal unterscheiden lassen (GW 7, 172-3). Die Formen und Arten der Liebe gehen verschiedene Verbindungen mit Verhaltensweisen und Mitgefühlserlebnissen ein: Güte, Wohlwollen, Neigung, Zuneigung, Liebenswürdigkeit, Zärtlichkeit, Freundlichkeit, Dankbarkeit usw. (GW 7, 174-5)

Schelers Unterscheidung zwischen vitalen, psychischen und geistigen Akten in seiner Lehre der Formen der Liebe scheint seiner Aktlehre zu widersprechen, derzufolge alle Akte geistig sind (GW 2, 388) also weder psychisch, noch vital, noch sinnlich. Zu diesen (geistigen) Akten gehören Vorstellen, Wahrnehmen, Erinnern, Erwarten, Vorziehen, Wollen,

Nichtwollen, Lieben, Hassen, Urteilen (GW 2, 390), Ideendenken, Anschauung, Reue, Ehrfurcht, geistige Verwunderung (GW 9, 32; was das Urteilen betrifft, hat Scheler seine Meinung geändert, siehe GW 3, 234-5). Auch das Wertfühlen wird, obwohl meistens als Funktion erklärt, manchmal als geistig beschrieben (GW 2, 390, 149). Auf jeden Fall ist sich Scheler bewusst, dass seine Annahme einer geistigen Liebe und eines geistigen Hasses, und die These, dass das Vorziehen geistig sei, mit vier einflussreichen Traditionen bricht: Einmal der Tradition, wonach der Geist ausschliesslich intellektuell sei; zweitens mit der Ansicht, der Geist sei nur intellektuell und volitiv, das Affektive aber gänzlich psychisch oder vital; drittens mit der Auffassung, dass das Geistige weniger wertvoll sei als das Psychische oder das Vitale; und schliesslich mit der Assimilation von Geistigem und Psychischem im Begriff des „Mentalen“ (GW 2, 388; vgl. Mulligan 2006).

Scheler behauptet oft, Akte seien punktuell und zeitlich nicht ausgedehnt (GW 10, 297, vgl. dagegen GW 2, 462). In jedem Akt variiert die ganze Person, im „Begriffe der ‚Variation‘ als dem puren ‚Anderswerden‘ liegt aber noch nichts von einer das Anderswerden ermöglichenden Zeit“ (GW 2, 384; vgl. aber GW 10, 297). „Akte entspringen aus der Person in die Zeit hinein“ (GW 2, 387). Einige der von Scheler (und Reinach) erwähnten Beispiele für punktuelle Akte, z.B. Wahrnehmen und Urteilen, sind in dem Sinne punktuell, dass sie mittels Verben zugeschrieben werden, die keine Verlaufsform zulassen. Wie aber soll man die These verstehen, dass Lieben ein punktueller Akt sei, wenn im erlebten Werte des „Liebesaktes“ und im Werte der geliebten Person – wie Scheler doch selber sagt, – „das *Phänomen der Dauer* und darum auch der ‚Fortdauer‘ dieser Werte und dieses Aktes eingeschlossen“ liegen soll (GW 2, 109)? Das Rätsel verschwindet nur zum Teil, wenn wir berücksichtigen, dass nach Scheler Dauer nur innerhalb der „phänomenalen“ Zeit eine positive Qualität ist und die Scheidung Gegenwart - Verhangenheit - Zukunft „auf einen Leib daseins-relativ“ ist (GW 2, 385), die Akte einer Person hingegen ausserhalb der räumlich-zeitlichen Sphäre „vollzogen“ werden (GW 9, 62). Nur eine leibliche Person erlebt Dauer und insofern auch die Dauer der Liebe und ihre Akte „schneiden“ diese Zeitdauer bloss (GW 9, 62, GW 3, 234).

Sich vielleicht der Dunkelheit seiner Auffassung der Liebe als Akt bewusst, sagt Scheler einmal, Liebe sei „die Tendenz oder je nachdem der Actus (...), der jedes Ding in die Richtung der ihm eigentümlichen Wertvollkommenheit zu führen suche – und führe, wo nicht Hemmungen sich

einstellen“ (GW 10, 355). Eine solche Tendenz kann keine Disposition sein oder einschliessen⁵, da Scheler – wie wir im Fall der Gesinnungen gesehen haben – geistige Dispositionen ablehnt. Er könnte also nicht mit Ehrenfels einverstanden sein, wenn dieser gegen die brentanistische Auffassung der Liebe einwendet: „Liebe und Hass bedeuten nach dem Sprachgebrauch meistens nicht aktuelle psychische Phänomene, sondern Dispositionen hierzu“ (Ehrenfels 1982 229; vgl. Wittgenstein 1984 246, ders. 1982 90-92). Er könnte auch nicht mit Wittgensteins Behauptung, Liebe könne keine kurze Dauer haben, einverstanden sein. Scheler meint, man könne sich durchaus einen Dante vorstellen, der sich in seine Beatrice verliebt und sie dann nur drei Minuten lang liebt, bis er umgebracht wird. Eine Gesinnung kann nur einen Augenblick währen, aber sie dauert (GW 2, 132).⁶

Wie verhalten sich Liebe und Hass (ob vital, seelisch oder geistig), sinnliche Gefühle, vitale Gefühle und geistige Gefühle (Heilsgefühle oder keine Heilsgefühle) zueinander? Scheler spricht in diesem Zusammenhang wie Dilthey und Krueger gerne von einer Schichtung bzw. von tieferen und weniger tiefen Schichten des emotionalen Lebens. Liebe und Hass liegen tiefer als Seligkeit und Verzweiflung, diese liegen tiefer als seelische Gefühle, welche wiederum tiefer liegen als vitale Gefühle, die ihrerseits tiefer liegen als sinnliche Gefühle. Was tiefer liegt, kann das, was weniger tief liegt, erklären. Hass zum Beispiel kann bestimmte seelische Gefühle erklären.

Ist die Behauptung, die Liebe liege tiefer als die Gefühle, in denen sie sich äussert, nicht bloss ein Bild (vgl. Wittgenstein 1984, II, §115)? Zweifelsohne. Kann man ohne das Bild auskommen? Wenn es eine Schichtung des emotionalen Lebens gibt, dann muss man zuerst erklären was es heisst, zu verschiedenen Schichten zu gehören. Scheler betrachtet deswegen das Phänomen der Koexistenz von positiven und negativen Emotionen zum selben Zeitpunkt. Nichts ist leichter vorstellbar als jemand, der gleichzeitig verzweifelt ist, jemanden (geistig) bewundert, (seelisch) unglücklich über eine Nachricht aber (vital) froh ist, und dabei noch an Schmerzen in seinem linken Fuss (ein wenig) leidet. Seine positiven Gefühle vermischen sich nicht, noch verschmelzen seine negativen Gefühle miteinander. Ein paar negative (oder positive) Gefühle, die sich zu einem

⁵ Zur Kategorie der vitalen Tendenzen, vgl. GW 2, 414, GW 7, 185.

⁶ Zur Idee, dass man Liebe erproben kann, dass sie sich bewähren kann und dass man so zwischen wahrer (echter) und falscher (unechter) Liebe unterscheiden kann, vgl. Scheler GW 9, 213-4, Wittgenstein 1967 §504.

gegebenen Zeitpunkt nicht vermischen, gehören verschiedenen Schichten an. Ein paar negative (oder positive) Gefühle, die sich zu einem Zeitpunkt zu einem Gefühl vermischen – man ist traurig und wehmütig – gehören zur selben Schicht (GW 2, 333-334). Ähnlich argumentiert Scheler auch für drei verschiedene Stufen der Liebe:

Wir vermögen einen Menschen z.B. tief zu lieben, ohne dass er uns doch eine ‚leidenschaftliche Zuneigung‘ einflösste, ja es kann uns gleichzeitig seine ganze vitale Erscheinung aufs Äusserste zurückstossen. Ebenso kommt es vor, dass jemand eine starke Liebesleidenschaft (...) für einen anderen hegt, ohne dass darum auch seine seelische Existenz, seine Art zu fühlen, seine geistige Interessen (...) Liebe einflösste (GW 7 171).

Jede Gefühlsschicht ist entweder tiefer oder peripherer als eine andere Schicht. Was heisst das? Scheler erläutert dieses Verhältnis, indem er die Beziehungen der Gefühle zum Wollen heranzieht. Kein Gefühl ist dem Wollen in der Weise direkt unterworfen, wie z. B. Handbewegungen direkt dem Wollen unterworfen sein können. Aber Gefühle lassen sich mit Hilfe der Relation, mehr oder weniger indirekt dem Wollen unterworfen zu sein, ordnen. Die sinnlichen Gefühle sind am leichtesten lenkbar, während die Heilsgefühle der Seligkeit und der Verzweiflung „jeglicher Willensherrschaft entzogen“ sind; die vitalen Gefühle sind schwieriger zu kontrollieren als die sinnlichen Gefühle, aber leichter zu lenken als seelische Gefühle (GW 2, 338-9).

Es gibt nicht nur mehr oder weniger tiefere Gefühlsschichten, sondern auch mehr oder weniger tiefe Befriedigungen, die mit dem mehr oder weniger vollen Fühlen von mehr oder weniger hohen Werten korrelieren sollen. Diese Befriedigungen haben mit Lust nichts zu tun, obwohl Lust aus ihnen folgen kann (GW 2, 113, 336). Eine solche Befriedigung „ist von dem Erfüllungserlebnis z. B. bei der Realisierung des Gewünschten oder bei dem Eintreten eines Erwarteten noch verschieden, wie sehr dies auch Spezialfälle davon sind“ (GW 2, 113, vgl. 356).

Die Akte der Liebe und des Hasses und die verschiedenen Gefühlsfamilien sind nicht zu verwechseln mit *Affekten* (GW 10 373; zum Affektverlauf vgl. GW 4 290), *Leidenschaften* (GW 10 373, vgl. GW 2 342), *Trieben* oder *Instinkten*.

Zu den emotionalen Verhaltensweisen gehören Antwortreaktionen und spontane Akte (GW 2, 118) wie Liebe und Hass (GW 10, 369, GW 2, 264). Zu den Antwortreaktionen zählen triebhafte wie Mut, Angst, Rachimpulse und Zorn (GW 2, 124) sowie die gefühlsmässigen - vitales Sichfreuen und Sichbetrüben (GW 2, 124) seelische (und geistige?) Gefühle wie Freude über etwas, geistiges (und seelisches) Gefallen und Missfallen, Achtung und Missachtung, Vergeltungsstreben, geistige Sympathie, Billi-

gung und Missbilligung (GW 2, 125). Billigung und Missbilligung sind Akte, in denen die Identität der Werte einer Werterkenntnis und eines auf die Realität von Werten gerichteten Eigen- oder Fremdwollens „zur unmittelbar anschaulichen Identifizierung kommt“ (GW 2, 149). Glaube, Unglaube, Ehrfurcht, Anbetung und analoge Haltungen sind Antwortreaktionen auf die Werte des Heiligen (GW 2, 126). Antwortreaktionen sind weder Akte (mit der Ausnahme von Billigung und Missbilligung) noch Funktionen.

Wenn Gefühle Antworten auf (vermeintlich) gefühlte Werte sind, kann man zwischen berechtigten und unberechtigten Gefühlen unterscheiden, denn „Wertqualitäten fordern von sich aus gewisse Qualitäten (..) emotionaler ‚Antwortreaktionen‘“ (GW 2, 264).⁷ Es gibt z. B. berechtigten und unberechtigten Enthusiasmus, (un)berechtigte Entrüstung (GW 2, 182), (un)berechtigte Ruhmliebe (GW 2, 555). Allerdings gibt es nach Scheler keine (un)berechtigte Liebe, da die Liebe für ihn keine Reaktion auf Werte ist (GW 7, 151-2; vgl. dagegen GW 2, 544, GW 10, 367-8).

Eine der wichtigsten Thesen Schelers zur Struktur des emotionalen Lebens betrifft eine Abhängigkeit zwischen der Gesinnung einer Person – Wertfühlen, apriorisches Vorziehen, Liebe, Hass, Wollen – und ihren episodischen Gefühle und Affekten. Aus dieser Abhängigkeit folgert er eine kognitive These:

Die zuständlichen (wertblinden) Gefühle – die einfachsten dieser Vorgänge – sind in ihrem Auftreten und Vergehen ebenso von den Liebes- und Hassakten, als meist auch von den Akten des Strebens und Wollens abhängig, nicht aber ebenso unmittelbar und direkt von den Vorstellungen und ihren Gegenständen. Sie zeigen stets an, welches Verhältnis zwischen den in Liebes- und Hassakten intendierten Wert- und Unwertqualitäten und der (nur innerseelischen oder realen) Verwirklichung dieser Werte durch das Streben und seine Arten je besteht (GW 10, 370-371, vgl. GW 2, 357).

Ähnlich sollen die schon erwähnten Befriedigungsgefühle Zeichen für das Verhältnis des Strebens (oder des Widerstrebens) zu den gefühlten Werten einer Person sein (GW 2, 356, vgl. GW 2, 347, GW 6, 71). Dass Gesinnungen episodische Gefühle erklären oder rechtfertigen sollen, ist während des zwanzigsten Jahrhunderts keine sehr populäre These gewesen, wenn man von Shands naturalistische Variante absieht.

⁷ Eine schöne Landschaft „fordert“ Wohlgefallen, sagt Husserl en passant (LU V §15 (a) S. 405, vgl. S. 404). Reinach spricht von der von einem Projekt ausgehenden „Forderung“ oder „Aufforderung“ es zu realisieren (Reinach SW I 298). Zur späteren Verwendung solcher Begriffen in der Psychologie, die zur Schaffung des einflussreichen Wortes „valence“ führten vgl. Colombetti 2005.

§4 Gefühlserkenntnisse

Wie weiss man, wie einem zumute ist? Wie weiss Sam, dass Maria leidet, dass sie Schmerzen hat oder dass sie liebt? Wie weiss Sam, dass *er* leidet, Schmerzen hat oder liebt? Scheler stellt und beantwortet solche Fragen im Rahmen seiner Lehre der Gefühlswahrnehmung. Diese zeichnet sich durch fünf Eigentümlichkeiten aus, die mit fünf bekannten Voraussetzungen brechen: Erstens geniesst die Selbstwahrnehmung keinen privilegierten Status gegenüber der Fremdwahrnehmung. Zweitens nimmt Scheler eine innere Selbst- und Fremdwahrnehmung an. Drittens gibt es eine direkte Gefühlswahrnehmung. Viertens wird der epistemische Zugang zu Schmerzen, Leiden und Liebe unterschiedlich behandelt. Schliesslich hat die Lehre zudem eine soziologische Dimension.

Wie erkennt Sam, dass Maria leidet? Falls Marias Leiden ein seelisches Gefühl ist, gehört es zu den Erlebnissen, die sich automatisch ausdrücken. Zwischen den Qualitäten von seelischen Erlebnissen und den Qualitäten von Ausdrucksphänomenen, die immer in einem Ausdrucksfeld vorkommen, gibt es innere, symbolische Beziehungen. Diese symbolischen Beziehungen sind also nicht äussere Beziehungen des Anzeigens. Ausdrucksphänomene sind nicht Anzeichen oder, wie man später sagen wird, „Symptome“ (GW 7, 21-22, vgl. GW 8, 279) von inneren Zuständen. Zu den Ausdrucksphänomenen gehört auch das Verhalten: „es gibt kein Innerseelisches, das sich nicht im Verhalten unmittelbar oder mittelbar ‚ausdrückt‘“ (GW 9 17). Wenn Sam solche symbolische Beziehungen *versteht*, also nicht auf Grund von Anzeichen auf Marias Leiden *schliesst*, wird er die Qualität ihres Leidens nachfühlen können.

Was heisst also „nachfühlen“ – dieses schwer übersetzbare deutsche Wort? Betrachten wir zuerst eine nicht unplausible These Schelers zur Rolle von Nachfühlen und Nachstreben in den von Reinach so genannten „sozialen Akten“ des Versprechens, Befehlens und Fragens sowie in der Kundgabe von Wünschen. Nach Reinach sind soziale Akte „vernehmungsbedürftig“; ohne das, was Austin später „uptake“ nennt kommen sie nicht zustande. Worin aber besteht dieses Vernehmen? Handelt es sich dabei bloss um ein Wortverständnis? Durch eine Äusserung der Form „Ich befehle dir, ...“ gebe ich unmittelbar meinen Willen kund. Kundgabe ist aber nicht einfach Ausdruckgeben denn Befehlen ist ein willkürlicher Akt. Wer befiehlt, will den Willen des anderen bewegen, sein Streben bestimmen:

Und nicht ein Akt gegenständlicher Auffassung meines Wünschens, Strebens ist es, der dieses Bewegen und Bestimmen des fremden Wollens vermittelt, sondern

ein unmittelbares ‚Nachfühlen‘ und ‚Nachstreben‘, das sich unmittelbar auf das Wortverständnis der Kundgabe aufbaut. (GW 2, 179).

Das Steuern von anderen im Zusammenhang von willkürlichen Wunschäusserungen und sozialen Akten kommt also durch Nachfühlen und Nachstreben zustande. Scheler führt das Nachfühlen eines Gefühls mit einem Vergleich ein:

Die Gegebenheit eines fremden Gefühls ist hier ganz analog der Gegebenheit, die z.B eine Landschaft hat, die wir im Erinnerungsbewusstsein subjektiv ‚sehen‘, (...) [D]as Vergangene ist nur ‚vergegenwärtigt‘ (GW 7, 20).

Das Nachfühlen gehört zur selben Familie wie Nacherleben und Nachleben. Es gehört „zur Sphäre des *erkennenden* Verhaltens“ und ist eine Art Fühlen (GW 7, 20). Scheler spricht in diesem Zusammenhang auch von Erfassen, Auffassen, innerer Wahrnehmung, Verstehen, „nachfühlen-dem Verstehen“ (GW 7, 19-23) und von einem „erkennenden, verstehenden Nachfühlen“ (GW 7, 63). Wenn Sam Marias Leiden nachfühlt, ist das nachgefühlte Gefühl intentional hingerrichtet auf einen Unwertverhalt (GW 7 68). Unklar bleibt, ob Sam Marias Wertfühlen auch nachfühlt.

Was Sam nachfühlt, ist die Qualität von Marias Leiden. Die Qualität von Marias Leiden ist aber nicht mit ihrem Leiden identisch (obwohl Scheler manchmal seine eigene Unterscheidung vergisst). Worin unterscheidet sich das Leiden von der Qualität des Leidens? Will Scheler nur darauf hinweisen, dass „x drückt y aus“ „es gibt einen y der x ausdrückt“ nicht impliziert, dass Marias Gesicht selbst dann Leiden ausdrücken kann, wenn sie nicht leidet? Seine Unterscheidung reicht noch weiter und geht dahin, dass Nachfühlen höchstens die *Qualität*, nicht aber die *Realität* eines Gefühls erschliesst. (So können wir ja z. B. die Qualitäten der Leiden und Freuden von Romanpersonen nachfühlen). Erst das Mitgefühl soll Sam die Realität von Marias Leiden erschliessen (GW 7, 107). Widerspricht dies aber nicht Schelers wichtiger Einsicht, dass Mitgefühl eine Wahrnehmung des Mitgefühlten voraussetzt? Nein, denn Scheler unterscheidet ein Mitgefühl, das auf „einzelne reale Gefühle und Wertnehmungen der Mitwesen gerichtet ist“ von einem Mitgefühl, das auf „echte Washeit von Werten und Gefühlen“ gerichtet ist (GW 7, 69). „Erst die im Mitgefühl erfolgende Erfassung der *Gleichwertigkeit* des Menschen *als* Menschen“ hat

zur Folge, dass Maria und ihre Leiden Realität und nicht bloss „schattenhaftes Dasein“ haben (GW 7, 70-71, vgl. 107, 20, 229).⁸

Wie erkennt Sam, dass Maria liebt? Marias Liebe ist ein geistiger „Akt“ oder eine geistige Tendenz, nicht ein seelisches Gefühl. Sie kann also laut Scheler von Sam nicht nachgeföhlt werden, obwohl er die seelischen Geföhle, die Marias Liebe begleiten, nachföhlen kann. Nur Gegenstände können demnach wahrgenommen und nachgeföhlt werden, das Geistige hingegen ist nicht gegenstandsfähig. Scheler, der nicht aufhört, über das Geistige zu reden, ist offenbar der Meinung, das Geistige könne nicht gegeben werden; davon gibt es kein „knowledge by acquaintance“ (vgl. Bochenski 1975, 263). Sams Zugang zum Sosein der Liebe Marias und des Gegenstandes dieser Liebe besteht ausschliesslich im Verstehen. Sein Zugang zum Dasein ihrer Liebe besteht ausschliesslich im Mitlieben (GW 7, 219-20, GW 2, 386).

Warum die unterschiedliche Behandlung von seelischen Geföhlen und Liebe? Seelische Geföhle drücken sich spontan aus. Auch wenn ihr Ausdruck kontrolliert – vielleicht unterdrückt – wird, wird etwas ausgedrückt. Geistige Akte wie Liebe und Wollen können verschwiegen werden. Es liegt im „freien Ermessen“ einer Person „sich vernehmbar zu machen und sich zu erkennen zu geben – oder nicht“ (GW 7, 220, vgl. 110). Dieses Schweigen ist nach Scheler nicht zu verwechseln mit dem Unterdrücken von Ausdrücken. Doch auch hier, wie im Falle von seelischen Geföhlen, wird zwischen Dasein und Sosein unterschieden (GW 5, 331-332, vgl. GW 10, 186).⁹

Beim Verstehen der inneren, symbolischen Beziehungen zwischen den Qualitäten seelischer Erlebnisse und den Qualitäten von Ausdrucksphänomenen, Beziehungen die für die direkte Wahrnehmung von seelischen Erlebnissen konstitutiv sind, gibt es eine grössere oder geringere „(In)adäquatheit von Erlebnis und Ausdruck“. Es gibt eine automatische bedingte oder willkürliche „Trennung“ des „symbolischen Zusammenhangs“ die wahrgenommen werden kann (GW 7, 254, vgl. 233). So kann ich z. B. wahrnehmen, dass jemand zu föhlen nur „vorgibt, was er gar nicht föhlt, dass er das mir bekannte Band zwischen seinem Erleben und dessen „natürlichen“ Ausdruck zerreisst und eine andere Ausdrucksbewe-

⁸ Diese These hat weitreichende Konsequenzen für Schelers verzweigte Analyse des Mitgeföhls und für die These, dass Mitgeföhle das Föhlen voraussetzt (GW 7 17-159); zu dieser Analyse vgl. Michalski 1997, Mulligan 2008a.

⁹ Vgl. Wittgenstein: „Denk Dir aber Leute, deren Erziehung dahin geht, den Ausdruck der Gemütsbewegung im Gesicht und in den Gebärden zu unterdrücken...“ (BPP II §568); „Das Wissen, die Meinung haben keinen Gesichtsausdruck“ (BPP I §928).

gung an die Stelle setzt, wo sein Erleben ein bestimmtes Ausdrucksphänomen fordert. So vermag ich sein Lügen (...) *unmittelbar* (...) selbst wahrzunehmen (GW 7, 255).

Scheler könnte Wittgenstein zustimmen, wenn dieser schreibt: „Ich kann den echten Blick der Liebe erkennen, ihn vom verstellten unterscheiden“ (LSPP §937, vgl. Wittgenstein 1971 II, xi S. 365-7) – allerdings nur, wenn es sich dabei um vitale, nicht um geistige, Liebe handelt (vgl. aber GW 2, 133)! Scheler meint auch wie Wittgenstein, dass ein Bericht wie „Ich merkte, er war verstimmt“ einen Bericht über ein Benehmen und einen Seelenzustand sei, aber „nicht im Nebeneinander, sondern vom einen durch das andere“ (Wittgenstein 1971 II, v S. 285):

Sicher ist es wohl, dass wir im Lächeln die Freude, in den Tränen das Leid (...) des anderen, in seinem Erröten seine Scham...in seinem Zähneknirschen seine Wut, in seiner drohenden Faust sein Drohen (...) direkt zu haben vermeinen (GW 7, 254, vgl. 21).

Wie weiss Sam, dass Maria Schmerzen hat? Er kann ihre in ihrem linken Fuss lokalisierten Schmerzen nicht nachfühlen, wohl aber ihr Leiden daran. Ihre Gefühlsempfindungen kann er höchstens „reproduzieren“ (GW 7, 249, vgl. 59, GW 2, 111, GW 2, 247).

Wie weiss Sam, dass er leidet? Seine Selbstwahrnehmung der eigenen leiblichen und seelischen Gefühlen kommt auf dieselbe Art und Weise zustande wie seine innere Wahrnehmung von Marias Leiden:

„Ein Eigenerlebnis kommt zu gesonderter Wahrnehmung erst in dem Masse, als es sich in Bewegungsintentionen und (zum mindesten) in Ausdruckstendenzen entlädt“ (GW 7 245, vgl. 246). Jeder kann „das Erleben der Mitmenschen *genau so unmittelbar (und mittelbar)* erfassen...wie sein eigenes“ (GW 7 250).

Scheler könnte Wittgenstein zustimmen wenn dieser schreibt, die Sicherheit der ersten und die Unsicherheit der dritten Person seien nur scheinbar (Wittgenstein LSPP §951).

Wie weiss Sam, dass er Schmerzen hat? Wie wir oben gesehen haben, kann Sam seine Schmerzen fühlen, aber ein solches Fühlen hat nach Scheler keine kognitive Funktion. Vielleicht kann Sam die Qualität des eigenen Schmerzes nachfühlen. Es ist unklar, ob Sam wissen kann, dass er Schmerzen hat, wenn man ihm das nicht erzählt. Aufgrund des Fühlens seiner Schmerzen kann er diese jedoch sprachlich äussern oder kundgeben.

Wie weiss Sam, dass er liebt? Er verhält sich zu seiner Liebe - seiner Selbst- oder Fremdliebe – genauso, wie er sich zu Marias Selbst- oder Fremdliebe verhält. Er versteht die eigene Liebe, indem er mitliebt (GW 7, 168-9, 220, GW 2, 470, vgl. dagegen GW 2 483). Dieses geistige Mitlieben

kann kein reaktives Mitgefühl sein: man kann nicht mit sich mitfühlen (GW 7 153, vgl. dagegen GW 9 272). Glücklicherweise ist Sam nicht ganz auf sich selbst angewiesen. Indem Maria mit Sams Liebe mitliebt, kann sie ihm zu einem Verständnis seiner Liebe verhelfen (GW 2, 483, 327).

Viele Philosophen meinen, man müsse sich ein für allemal für eine der folgenden Ansichten über die Fremdwahrnehmung entscheiden: entweder ist die Fremdwahrnehmung eine Art Einfühlung, oder eine Art Schluss, oder eine direkte Wahrnehmung oder eine Simulation. Diese Voraussetzung teilt Scheler nicht und zwar weil eine Philosophie der Fremdwahrnehmung, die nicht zu einer Sozialphilosophie gehört, zu einer einseitigen Diät und damit zu Vereinfachungen verurteilt ist. Laut Scheler funktioniert die direkte Wahrnehmung von seelischen Gefühlen durch das Nachfühlen auf der soziologischen Ebene der *Gemeinschaft*, in der grundloses Vertrauen herrscht. Es gibt aber auch eine Fremdwahrnehmung, die nicht ohne Schlüsse und Analogien auskommt. Eine solche Fremdwahrnehmung ist vor allem auf der soziologischen Ebene der *Gesellschaft* anzutreffen, in der grundloses Misstrauen an der Tagesordnung ist. Schliesslich ist die Lipps'sche Theorie der Fremdwahrnehmung als Einfühlung „annähernd richtig“ (GW 7, 216) auf der soziologischen Ebene der *Masse*, die durch Gefühlsansteckung zusammengehalten wird.

Das Nachfühlen ist nicht zu verwechseln mit dem vorgestelltem Nachfühlen und Gefühle sind nicht zu verwechseln mit vorgestellten Gefühlen: „Denn ein nie erlebtes *seelisches* Gefühl kann ich mir *gefühlsmässig* vor die Seele führen, kann ein nie faktisch so Gefühltes (phantasiemässig) durchfühlen“ (GW 2, 336-337). Scheler ist also mit Husserl und Meinong einverstanden, die für die Kategorie der Phantasiegefühle plädierten. Es gibt „eine Phantastik des Fühlens selbst, die nicht erst in der Phantastik des Vorstellungslebens als Lebens in ‚Bildern‘ erwacht, sondern ursprünglich ist und jenes häufig erst führt. Das ist z.B. gegeben, wo wir spielend noch nie tatsächlich erlebte Gefühle ‚durchfühlen‘ und kombinieren“ (GW 3, 266).

Diese Unterscheidung zwischen Gefühlen und ihren phantasiemässigen Gegenstücken, den „als-ob-Gefühlen“, spielt eine wichtige Rolle in Schelers nie ausgearbeiteten Lehre der Gefühlsillusionen und wirft Fragen nach der Stabilität vieler seiner Unterscheidungen auf. An einer Stelle behauptet er, wie wir gesehen haben, dass die Qualitäten der Leiden und Freuden von Romanpersonen nachgefühlt werden können (GW 7, 107). An anderer Stelle sagt er aber auch, dass ein phantasiemässiges Durchfühlen zum Verständnis eines Romans gehört (GW 2, 337). Doch wenn ernstes Nachfühlen eine kognitive Funktion haben soll, muss es sich von phantasiemässigem Durchfühlen unterscheiden. Scheler behauptet, dass es

in der emotionalen Sphäre echte Analogien zu Vorstellung, Erinnerung und Erwartung gebe (GW 2, 336). Im Gegensatz zu Vorstellungen sind Erinnerungen aber Erkenntnisse. Scheler meint, ich könne mich „heiteren Sinnes“ „grosser Schmerzen und tiefer Trauer ‚erinnern‘, indem ich diese Gefühle ‚vorstellig‘ fühle“ (GW 3, 266). Unklar bleibt dabei, wie aus einer Phantasie eine Erkenntnis werden soll. Solange die kognitive Natur des ernstesten Nachfühlers unklar bleibt, bleibt auch unklar, was man von Schelers Einwand gegen die Einfühlungstheorie von Lipps halten soll, demzufolge die Einfühlung keine Kenntnisnahme der seelischen Fremdgefühle sei (GW 7, 235-238). Unklar bleibt auch die Beziehung zwischen der Theorie des Nachfühlers und (älteren und gegenwärtigen) Theorien der Fremdwahrnehmung, die Simulation und „make-believe“ Gefühlen mit einbeziehen. Ähnlich unklar ist das Verhältnis zwischen dem oben erwähnten Wertvorfühlen und der Phantasie.

Scheler verwendet oft die Kategorie der Gefühlsillusionen (GW 10, 401, GW 7, 153), die er mit Hilfe der Kategorie des vorstelligen Fühlens beschreibt. Wir unterscheiden, wie er schreibt,

„wirkliche‘ Freundschaft von ‚eingebildeter‘, ‚echte‘ Gefühle von ‚unechten‘, (...); ferner die *wahren und wirklichen* Motive unseres Tuns von den *eingebildeten* Motiven, die um ihres moralischen Wertvorzuges wir zu haben bloss *wähnen*. Wirklichkeit wie Echtheit bewähren sich eben erst im Standhalten gegen Versuche, die, vom bewussten Wollen und der willkürlichen Aufmerksamkeit ausgehend, das Erlebnis auszuschalten oder es umzuändern versuchen...[H]andelt ein Mensch zum Beispiel nicht auch freundlich gegen einen, den er zu lieben behauptet, so werden wir im gemeinen Leben zunächst die ‚Wirklichkeit‘ und ‚Echtheit‘ dieses Gefühls bestreiten. Es ist durchaus festzuhalten daran, das es neben den realen Gefühlen,...auch Gefühlsphantasien gibt, neben den realen Wollungen auch Scheinwollungen, die man *wirklich* gar nicht will, neben den wirklichen Motive auch Scheinmotive. (GW 9, 213-214).

Auch wenn das vorstellige Fühlen für die Gefühlsillusionen notwendig ist, kann es nicht hinreichend sein. Scheler deutet an, dass Gefühlsillusionen Phantasiegefühle sind, die man für wirkliche Gefühle hält: „So halten wir in der ‚Sentimentalität‘ bloss vorstellig gefühlte Gefühle für wirkliche und reale“ (GW 3, 247; vgl. Mulligan 2008).

Scheler baut seine Analyse des Illusion (im Gegensatz zu seiner Analyse der Täuschung und des Irrtums) nicht weiter aus und es bleibt unklar, wie die Analyse der emotionalen Illusionen als vorstellig gefühlte Gefühle, die für wirkliche gehalten werden, sich zur Theorie der Werttäuschungen verhalten soll.

Wie wir bereits gesehen haben, gibt es neben Gefühlserkenntnissen, Gefühlstäuschungen und Gefühlsillusionen auch Wertfühlen und Wert-

täuschungen. Doch worin besteht eine Werttäuschung? Aus Schelers Lehre von Täuschung geht hervor, dass dem Wert-Getäuschten – z.B. dem Ressentimentmenschen, der das Wertvolle für wertlos hält – das Wertvolle nicht verloren ist; die positiven Werte sind

überdeckt von den Täuschungswerten, durch die sie nur schwach, gleichsam “transparent” hindurchscheinen. Diese “Transparenz” der wahren, objektiven Werte durch die Scheinwerte hindurch, welche die Ressentimentsillusion ihnen entgegensetzt, dieses dunkle Bewusstsein, in einer unechten *Scheinwelt* zu leben, ohne Macht, durch sie hindurchzudringen und zu sehen, was *ist*, bleibt ein unafhebbares Bestandteil des ganzen Erlebniszusammenhangs. (GW 3 51).

Auf die Frage aber, wie Illusionen sich zu Täuschungen verhalten, gibt Scheler keine Antwort.

Schelers Lehre der Gefühlserkenntnisse, die einen Teil seiner Lehre der Erkenntnis vom Eigen- und Fremdpsychischen darstellt, lässt sich mit Hilfe einer zusammenfassenden Bemerkung Wittgensteins zusammenfassen:

Wenn man aber sagt: ‚Wie soll ich wissen, was er meint, ich sehe ja nur seine Zeichen‘, so sage ich: ‚Wie soll *er* wissen, was er meint, er hat ja auch nur seine Zeichen‘. (Wittgenstein 1971 §504).

Wenn „meint“ hier soviel wie „urteilt“ bedeutet, oder wenn „meint“ durch „leidet“ ersetzt wird, ergibt sich daraus je eine Schelersche These, da ja Leiden und Urteilen keine geistige Akte sein sollen. Das Meinen selber ist nach Scheler ein geistiger Akt und somit nicht gegenstandsfähig. Sams Zugang zu Marias Meinen, dass *p*, besteht in seinem Mitvollziehen ihres Meinens, in seinem Mitmeinen oder Miterfassen des Sachverhalts, dass *p* (GW 3, 179, vgl. GW 2, 471, GW 10, 404). Was psychisch ist, hingegen, muss ein öffentlicher und reidentifizierbarer Gegenstand sein – dies meinen sowohl Wittgenstein als auch Scheler (GW 7, 217, GW 10 387, 393). Laut Scheler gibt es allerdings private Entitäten, und zwar sinnliche Gefühle, die keine psychischen Phänomene sind.

§5 Beurteilung

Wie solide ist Schelers schönes Gebäude – „ce vaste bâtiment“, wie Groethuysen es nennt (1928, 593)? Wenn Schelers Theorie des Werterkennens falsch ist, stürzt sein ganzes Gebäude zusammen. Diese Theorie setzt einen Art Wertrealismus (Scheler: „Wertobjektivismus“) voraus. Sie ist vielleicht verträglich mit Wertrealismen die sich von Schelers Auffassung unterscheiden. Z. B mit dem Wertrealismus von Nicolai Hartmann der noch extremer als Schelers eigene Auffassung ist (GW 2 19). Auch mit

Wertrealisten, die schwächer als Schelers Wertrealismus sind, z. B. mit dem Realismus eines Oddies, der im Gegensatz zu Scheler kausalwirksame Werteigenschaften zulässt (Oddie 2005). Wie steht es aber mit der These, dass ein Gegenstand genau dann wertvoll ist, wenn eine positive affektive Einstellung zum Gegenstand richtig oder angemessen wäre (oder sich als richtig zeigen würde, wie bei Brentano)? Oder mit der Theorie, wonach Werteigenschaften in einer Beziehung der Supervenienz zu nicht-axiologischen Eigenschaften einschliesslich affektiver Einstellungen stehen? Solche Ansätze sind mit Schelers Theorie wahrscheinlich unverträglich, da sie mit dem Phänomen des direkten Gegebenseins von Werten nur schwer zu Rande kommen. Da sie das Wertvollsein als eine Beziehung zu Gefühlen erklären, können sie auch schwerlich zulassen, dass Gefühle Reaktionen auf gefühlte Werte sein sollen.

Ist Schelers Theorie des *Werterkennens* stichhaltig? Ein Vorteil der Theorie ist, dass das Fühlen darin anscheinend als affektiv neutral dargestellt ist. Wäre es das nicht (wie so viele Gefühle), wäre es in der Tat schwierig, dem Fühlen eine kognitive Funktion zuzuschreiben. Es ist aber schwierig Schelers Lehre zu beurteilen da er sich nie positiv zum „*binding*“-Problem äussert. Wie soll das Fühlen eines (Un-)Werts mit dem Bewusstsein des Wertträgers zusammenhängen? Und gibt es das Phänomen des Wertfühlens überhaupt? Unter der Annahme irgendeiner Form des Wertrealismus scheint diese Frage eine empirische zu sein. Es fällt auf, dass von den drei ersten Freunden des Wertfühlens, Reinach,¹⁰ Scheler¹¹ und

¹⁰ Nach Reinach ist das Wertfühlen ein Vorstellen, also kein punktueller Akt (Reinach (1911) 1989 I 104, 150): „Indem wir uns vergegenwärtigen, wie in dem ‚Fühlen‘ eines Wertes die ‚Gefühle‘ der Freude oder Begeisterung gründen oder aber auch nicht gründen können, wird uns der Unterschied zwischen erfassendem Fühlen und zuständigem Gefühl am besten klar“ (Reinach 1989 I 295, vgl. 295-301). In einem Nachlasstext, wo er das Fühlen einen Akt nennt, schreibt Reinach über dessen kognitiven Charakter: „Beim Fühlen gibt es Täuschungen. Aber [es] sind Akte in deren Wesen es liegt, Objektives zu treffen. *Fühlen ist ein seinerfassender Akt*. Gefühle machen keine solchen Ansprüche“ (Reinach 1989 497). Zum Vorziehen vgl. Reinach 1989 158, 297-298. - Reinach notiert den Einfluss auf Kant in der 1764 erschienenen ethischen Preisschrift von Hutchesons moralischem Sinn, insbesondere die These einer unmittelbaren Erfassung dessen, was recht ist, in Akten der Billigung und Missbilligung. Aber diese bedeute eine „schwere Verwechslung von Ichzuständlichkeiten (*Gefühl*) mit *fühlenden* Akten. *Daran scheitert die Grundlegung der Ethik von Hutcheson*“ (Reinach 1989 497). Von Hildebrand zitiert und kommentiert Kants Satz: „Man hat es nämlich in unseren Tagen allererst einzusehen angefangen, dass das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das *Gefühl*, sei, und dass beide nicht miteinander müssen verwechselt werden“ (Hildebrand 1916 203-4; vgl. auch Baumgardt 1933 210-203). Die von Reinach erwähnte Verwechslung, wenn sie eine ist, findet man bei Husserl, Meinong, Carnap und heute bei vielen Philosophen z. B. Christine

von Hildebrand¹², der letzte, der die Theorie am meisten ausgebaut hat, zum Schluss nur ein Wertsehen und ein Affiziertwerden von Werten, aber kein eigentliches Wertfühlen mehr verteidigt. Husserl seinerseits scheint das Wertnehmen als eine Funktion von Gefühlen zu verstehen und kennt ein Fühlen à la Scheler gar nicht.¹³

Vielleicht gibt es das Wertfühlen und Scheler hat das Phänomen nur falsch beschrieben. Scheler spricht ja einerseits oft von einem episodischen Fühlen eines Wertes (oder Nimbus) von Dingen, Sachverhalten und Handlungen. Andererseits erwähnt er dann aber manchmal auch ein Wertfühlen (und Vorziehen), das langsam zustande kommt, nicht mit einer Episode identisch sein kann, und dann anhält, wie z. B. in seiner detaillierten Analyse der Vorbilder und der Vorbildwirksamkeit (GW 2, 558-580, GW 10, 255-344, vgl. Haase 1964).

Doch selbst wenn es ein Wertfühlen gibt, das mit keinem positiven oder negativen Gefühl identisch ist, könnte es sein, dass dieses Fühlen sich anders zum Gefühl verhält, als Scheler es wahrhaben will. Zwischen einem positiven Gefühl und seinem negativen Gegenstück - wenn es denn ein solches aufweist - gibt es verschiedene Grade, darunter auch den affektiven Nullpunkt. Könnte es nicht sein, dass der Nullpunkt zwischen Gefallen und Missfallen (Achtung und Verachtung usw.) mit Schelers Fühlen identisch ist?

Obwohl Scheler behauptet, dass apriorisches Wertvorziehen fundamentalere als Wertfühlen sei, sind seine Ausführungen zum Wertvorziehen extrem dürftig. Jeder Freund der Humeschen These, dass „morality“, und – wir fügen hinzu – jede andere Wertangelegenheit, „is more properly felt than judged“ wird die These, dass innere Beziehungen des axiologischen Höherseins zuallererst im Vorziehen gegeben sind, interessant finden. Aber wie soll das funktionieren? Scheler scheint es entgangen zu sein, dass die Auffassung des Erkennens, die seiner Theorie des Wertfühlens zugrunde liegt und ihr eine gewisse Plausibilität verleiht, seiner Theorie des kognitiven Vorziehens nicht zugrunde liegen kann.

Das apriorische Vorziehen, wie auch jede andere Art des Vorziehens oder der Präferenz, kann richtig oder unrichtig sein. Wenn y z vorgezogen

Tappolet (2000) und Mark Johnston (2001). Zu Kants irischer Auffassung, vgl. Baumgardt 1933.

¹¹ Nach von Hildebrand hat Scheler seine Lehre des Wertfühlens als eine Art Kenntnissnahme in Vorlesungen zwischen 1907 and 1910 ausgeführt (Hildebrand 1916 205).

¹² Hildebrand 1916, 1922. Vgl. auch Brunswig 1911 34, 47; Pfänder 1933 322, 1973 50-51.

¹³ Unter „Wertfühlen“ versteht Hartmann oft nur affektive Stellungnahmen und Antworten (Hartmann 1962 281, 585).

wird, ist dieses Vorziehen richtig genau dann, wenn *y* besser ist als *z*. Wenn eine Werteigenschaft von *y* einer Werteigenschaft von *z* vorgezogen wird, ist dieses Vorziehen richtig genau dann, wenn der Wert von *y* höher ist als der Wert von *z*. Scheler selbst sagt, dass der Vorzugsakt, in dem eine Person einer anderen als Exemplar vorgezogen wird, richtig oder unrichtig sein könne (GW 2, 569). Doch wenn das apriorische Vorziehen so funktionieren soll wie das Wertfühlen, dann müsste es ein Vorziehen sein, das keine Richtigkeitsbedingungen hat.

Schelers Gefühlsanalysen zeichnen sich, wie seine sonstige Philosophie, durch eine merkwürdige Kombination aus scharfen (ein Lieblingswort Schelers), einleuchtenden Unterscheidungen und Argumenten einerseits, und aus Schlamperei und ungehemmten Spekulationen andererseits aus. In seinen Schriften offenbart sich die kommende Katastrophe der Phänomenologie, aber auch und noch viel mehr, was sie in ihren brillanten, realistischen Anfängen war. Diese Kombination ist oft bemerkt worden. Stumpf, der Altmeister der Gefühlpsychologie, meint zu Schelers Ausführungen über Sympathie, sie seien zwar „in vielen Punkten sachlich wohlbegründet“, aber zum Teil „für eine naturwissenschaftlich orientierte Erkenntnistheorie unannehmbar“, erinnerten an Plotin und gehörten den „der Psychologie abgewandten romantisch-mystischen Kreisen der heutigen Philosophie“ an (1939, I, 371, vgl. 199).¹⁴

Literatur

- Baumgardt, D. 1933 *Der Kampf um den Lebenssinn unter den Vorläufern der modernen Ethik*, Leipzig: Felix Meiner.
- Bochenski, I. M. 1975 „Ist die Sprache Schelers in eine analytische übersetzbar?“, in Hgb. Good, P. *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern: Francke Verlag, 259-266
- Bollnow, O. F. 1947 *Die Ehrfurcht*, Frankfurt: Vittorio Klostermann
- Brunswig, A. 1911 „Die Frage nach dem Grunde des sittlichen Sollens“, in Hgb. Pfänder, A. *Münchener Philosophische Abhandlungen*, FS Lipps, Leipzig, 26-50
- Colombetti, G. 2005 „Appraising Valence“, *Journal of Consciousness Studies*, 12. No. 8-10, 103-126.

¹⁴ Mein Dank geht an Ingrid Vendrell Ferran, Anita Konzelmann, Reinhild Mulligan und Ursula Renz für Hilfe und Kritik.

- Diederichs, N. 1930 Vom Leiden und Dulden, Berlin, Bonn: Ferd. Dümmlers Verlag.
- Ehrl, G. 2001 Schelers Wertphilosophie im Kontext seines offenen Systems, Neuried: Ars Una
- Groethuysen, B. 1928 „Max Scheler“, La Nouvelle Revue Française, XXXI, 593-595.
- Hartmann, N. 1962 (1926) *Ethik*, Berlin: de Gruyter
- Haase, K. 1964 (1927) Das Wesen des Vorbilds und seine Bedeutung für die Erziehung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Hildebrand, D. von 1916 "Die Idee der sittlichen Handlung", Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, III, 126-251; Sonderdruck, Halle: Niemeyer, 1930
- 1922 "Sittlichkeit und ethische Werturteile", Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, V, 463-602
- Katz, D. 1932 Hunger und Appetit. Untersuchungen zur medizinischen Psychologie, Leipzig: Barth
- Landweer, H. 1999 Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Michalski, M. 1997 Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers, Bonn: Bouvier Verlag
- Mulligan, K. 2006 "Geist (and Gemüt) vs Life – Max Scheler and Robert Musil", *Le Ragioni del Conoscere e dell'Agire. Scritti in onore di Rosaria Egidi*, Hgb. R. Calcaterra, Milan: Franco Angeli, 366-378.
- 2008 "Was sind und was sollen die unechten Gefühle?", Hgb. Ursula Amrein, *Das Authentische. Zur Konstruktion von Wahrheit in der säkularen Welt*, Zürich: Chronos Verlag Zürich
- 2008a "Selbstliebe, Sympathie usw.", Robert Musil – Ironie, Satire und falsche Gefühle, Hgb., K. Mulligan & A. Westerhoff, mentis-Verlag.
- Oddie, G. 2005 Value, Desire and Reality, Oxford University Press.
- Pfänder, A. 1933 Die Seele des Menschen, Halle: Niemeyer
- 1973 Ethik in kurzer Darstellung, Hgb. P. Schwankl, München: Wilhelm Fink Verlag
- Ranulf, S. 1938 Moral Indignation and Middle Class Psychology. A Sociological Study, Levin & Munksgaard. Ejnar Munksgaard, Copenhagen.
- Reinach, A. 1989 Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden, Hgb. Karl Schuhmann & Barry Smith, München: Philosophia Verlag.
- Rutishauser, B. 1969 Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Eine kritische Untersuchung seiner Analyse von Scham und Schamgefühl, Bern: Francke Verlag
- Scheler, M. Gesammelte Werke, herausgegeben von Maria Scheler und Manfred S. Frings, 15 Bänder, Bern: Francke Verlag
- Shand, A. 1914 The Foundations of Character, London: Macmillan and Co
- Stumpf, C. 1939 Erkenntnislehre, 2 Bde., Leipzig: Barth
- Vendrell Ferran, Í., 2008 Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie, Berlin: Akademie Verlag.
- Wittgenstein 1967 Zettel, Hg. E. Anscombe Oxford: Blackwell
- 1971 Philosophische Untersuchungen, Frankfurt: Suhrkamp
- 1982 Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935, Hgb. A. Ambrose, Oxford: Blackwell
- 1984 Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Frankfurt: Suhrkamp.