

Wei Zhang
Prolegomena zu einer materialen Wertethik

AD FONTES

STUDIEN ZUR FRÜHEN PHÄNOMENOLOGIE

13

Herausgegeben von

Joachim Feldes · Stephan Fritz · Hans Rainer Sepp

in Verbindung mit

Angela Ales Bello · Kimberley Baltzer-Jaray · Jean-François Lavigne

Wissenschaftlicher Beirat

| | |
|---|------------------------------------|
| Oliver Agard (Paris) | Karen Joisten (Kassel) |
| Francesco Alfieri (Roma) | Marcus Knaup (Hagen) |
| Beate Beckmann-Zöller (München) | Mette Lebech (Maynooth) |
| Jason Bell (Sackville) | Jerzy Machnac (Wrocław) |
| Antonio Calcagno (London / Canada) | Verena Mayer (München) |
| Georgy Chernavin (St. Petersburg) | Jeff Mitscherling (Guelph) |
| Guido Cusinato (Verona) | Liangkang Ni (Guangzhou) |
| Christian Dupont (Virginia Beach) | Karel Novotný (Praha) |
| Urbano Ferrer Santos (Murcia) | Rodney Parker (London / Canada) |
| Patrick Flack (Berlin) | Anna Maria Pezzella (Roma) |
| Michael Gabel (Erfurt) | Ignacio Quepons (Morelia) |
| Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Heiligenkreuz) | Javier San Martin (Madrid) |
| Susan Gottlöber (Maynooth) | Toru Tani (Kyoto) |
| Dietrich Gottstein (München) | Thomas Vongehr (Leuven) |
| Wolfhart Henckmann (München) | Daniel von Wachter (Liechtenstein) |
| Seongha Hong (Jeollabukdo) | Roberto Walton (Buenos Aires) |
| Hynek Janoušek (Praha) | Wei Zhang (Guangzhou) |
| | Nicola Zippel (Roma) |

Die Reihe *Ad Fontes* wird am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie, Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Wei Zhang

Prolegomena
zu einer materialen Wertethik

Schelers Bestimmung des Apriori
in Abgrenzung zu Kant und Husserl

Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://portal.dnb.de>

Publiziert mit freundlicher Unterstützung
durch das Institut für Phänomenologie
an der Sun Yat-Sen Universität, Guangzhou (Kanton), China

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2019

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-95948-439-8

LIANGKANG NI
IN DANKBARKEIT UND VEREHRUNG
GEWIDMET

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|---|----|
| Vorwort | 9 |
| Vorwort zur zweiten Auflage..... | 17 |
| 1. Einleitung: Leit-Frage und Grundlegung der Ethik | 19 |
| 1.1 Von der Frage des Sokrates bis zur Leit-Frage der Ethik | 21 |
| 1.2 Was ist das ethisch Gute? | 22 |
| 1.3 Ethik und Moral | 25 |
| 1.4 Der Anfang der Ethik: der Streit zwischen Protagoras und Sokra- tes | 27 |
| 1.5 Ein Fall: Gefühl und Vernunft in der Ethik Kants | 33 |
| 1.5.1 Die früheste Vernunftethik bei Kant | 34 |
| 1.5.2 Die Ethik des moralischen Gefühls bei Kant | 35 |
| 1.5.3 Die reine Vernunftethik bei Kant | 38 |
| 2. Kapitel I: Formales Apriori und materiales Apriori | 43 |
| 2.1 Formal <i>a priori</i> bei Kant | 44 |
| 2.1.1 Negatives und positives Verständnis des Begriffes <i>a priori</i> | 45 |
| 2.1.2 Formal <i>a priori</i> in der Transzendentalphilosophie | 48 |
| 2.2 Wesens-Apriori bei E. Husserl | 50 |
| 2.2.1 <i>Relation of ideas</i> oder <i>formal a priori</i> ? | 51 |
| 2.2.2 „Die Wesensschau als genuine Methode der Erfassung des Apri- ori“ | 56 |
| 2.3 Material <i>a priori</i> bei Scheler | 61 |
| 2.3.1 Das materiale Apriori im Gegensatz zum formalen Apriori | 61 |
| 2.3.2 „Kopernikanische Revolution“ oder die „ptolemäische Konterrevo- lution“? | 66 |
| 2.3.3 Die Bolzano’sche Wendung bei Husserl und die Seinsart des idealen Gegenstandes | 70 |
| 2.3.4 Wird die Konsequenz eines rein phänomenologischen Vorgehens unterbrochen? | 78 |

| | |
|---|-----|
| 2.4 Exkurs: <i>Gibt es ein materiales Apriori?</i> | 82 |
| 2.4.1 Es gibt kein materiales Apriori: M. Schlicks Kritik an Husserl und Scheler | 82 |
| 2.4.2 Synthetisches Apriori und die Funktionalisierung der Wesenseinsicht | 87 |
| 3. Kapitel II: Vernünftig <i>a priori</i> und emotionales Apriori | 93 |
| 3.1 Vernünftig <i>a priori</i> bei Kant | 94 |
| 3.1.1 Vernünftiges Prinzip <i>a priori</i> als Prinzip der Beurteilung der Sittlichkeit..... | 95 |
| 3.1.2 Das „Faktum der Vernunft“ als letzte Begründung der Ethik Kants | 100 |
| 3.2 Intentionales Gefühl bei Husserl | 103 |
| 3.2.1 Husserls Kritik an Kants Vernunft- <i>a priori</i> | 104 |
| 3.2.2 Intentionales Gefühl und wertender Akt bei Husserl | 109 |
| 3.3 Emotionales Apriori bei Scheler | 115 |
| 3.3.1 Emotions- <i>a priori</i> als Grundlegung der Ethik bei Scheler..... | 115 |
| 3.3.2 Intentionales Fühlen und Wertnehmung bei Scheler..... | 120 |
| 3.3.3 Vernunft oder Fühlen: Die Grundlegung der phänomenologischen Ethik bei Husserl und Scheler | 126 |
| 3.4 Wertapriori und Wertsein bei Scheler | 130 |
| 3.4.1 Wertapriori als Urphänomen | 131 |
| 3.4.2 Wertsein als „aktrelatives Sein“ | 134 |
| 4. Ergebnis: Die phänomenologische Metaethik als die fundamentale Frage der materialen Wertethik Schelers | 143 |
| 4.1 Die apriorische Rangordnung zwischen den nichtsittlichen Werten und die sittlichen Werte | 144 |
| 4.2 Die Schichtung der emotionalen Sphäre und die Apriorität eines Ordo Amoris | 150 |
| 4.3 Der materiale Apriorismus und die statische Begründung der phänomenologischen Meta-Ethik | 158 |
| Siglenverzeichnis | 167 |
| Literatur | 171 |
| Personenregister..... | 185 |
| Sachregister | 189 |

Vorwort

Die vorliegende Studie nimmt ihren Ausgang von der Frage des Sokrates, wie man leben soll. Wie soll man leben? Oder: Auf welche Weise soll man leben? Es gibt eine bestimmte, allgemeine und zugleich einfache Antwort auf diese Frage: „Man soll gut leben.“ Man muss also weiter fragen: Was ist „das Gute“? Wir können diese Frage als die Leit-Frage der Ethik bezeichnen. Hält man sich an den anfänglichen Streit zwischen Protagoras und Sokrates bezüglich der Ethik und die von Aristoteles geäußerte Kritik an Sokrates, kann man weiter fragen: Was ist das Prinzip der Ethik, die Vernunft oder das Gefühl? Oder auch: Bildet die Vernunft oder bildet das Gefühl ihre Grundlage? Die Grundlegung der Ethik wird für Kant zum zentralen Thema, wobei die Spannung zwischen Gefühl und Verstand oder Vernunft in ihrer Entwicklung deutlich hervortritt. In ihrer entfalteten Form kann man erkennen, dass eben diese Spannung ihre Entwicklung führte: Wie kann man einerseits die Stellung des mit dem Leben verknüpften Gefühls in der Ethik betonen, deren letzte Aufgabe die Beantwortung der Frage „Wie soll man leben?“ ist, und andererseits auf einem Moral-Absolutismus beharren? Max Scheler formuliert diese Spannung so: „Ob es nicht eine absolute und emotionale Ethik geben könne und müsse?“ (Vgl. II, S. 260) Es ist sicher nicht falsch zu behaupten, dass Schelers materiale Wertethik eine Antwort auf eben diese Frage darstellt. Und so besteht die Hauptaufgabe der vorliegenden Studie darin, die wichtigsten Aspekte dieser Antwort darzustellen.

Die Einleitung wird den Hintergrund für die Entfaltung von Schelers materialer Wertethik bilden, um von hier aus seinen Ausgangspunkt, seine zentrale Aufgabe und seinen Gedankengang besser zu verstehen; auf diese Weise wird zugleich die Stellung von Schelers Ethik in der Geschichte der Ethik bestätigt. Dabei konzentriert sich die Einleitung auf drei Fragen: 1) die Frage des Sokrates „Wie soll man leben?“; 2) die Leit-Frage der Ethik „Was

ist das Gute?"; und 3) die Frage nach der Grundlegung der Ethik. Zweifellos kann man sagen, dass die Frage des Sokrates sowohl den Ausgangs- als auch den Endpunkt aller Ethik bildet. Dennoch handelt es sich dabei nicht nur um eine moralische Frage, sondern zugleich um eine allgemeine Frage. Im Unterschied dazu gehören die zweite und die dritte Frage zu den fundamentalen Problemen der Ethik. Unsere Überlegungen werden sich auf diese zwei Fragen sowie auf Schelers, in seiner phänomenologischen materialen Wertethik formulierte Antworten darauf konzentrieren. Daher lautet der Titel dieser Studie: *Prolegomena zu einer materialen Wertethik*.

Die Grundlegung der Ethik beruft sich auf die phänomenologische „Retraktation“ des Begriffes „Apriori“. Meiner Meinung nach besteht die Hauptaufgabe der Ethik Schelers darin, auf die Frage, „ob es nicht eine absolute und emotionale Ethik geben könne und müsse“, zu antworten. Tatsächlich ist diese Frage bei Scheler mit einer anderen eng verbunden: „Gibt es eine materiale Ethik, die gleichwohl »a priori« ist?“ Zur Aufhellung der materialen Ethik Schelers bildet daher die Erklärung des Begriffes „Apriori“ den logischen Ausgangspunkt.

Im I. Kapitel wird die Entwicklung des Begriffes „Apriori“ von Kant über Husserl bis Max Scheler im Zentrum stehen, vor allem hinsichtlich der Unterscheidung des formalen und des materialen Apriori. Bei Kant bezieht sich das Apriori auf die formalen Elemente der Erkenntnis oder die logisch geformte Funktion. Daher sind die zwei Gegensatzpaare *a priori* vs. *a posteriori* und „Form“ vs. „Materie“ bei ihm identisch. Husserl allerdings behauptet mehrmals, Kant habe den phänomenologisch echten Begriff des Apriori gefehlt. Er greift lieber auf den Begriff „Apriori“ bei David Hume zurück, um die Philosophie als strenge Wissenschaft zu begründen; er bezeichnet Humes „*relations of ideas*“ als Apriori in einem echten Sinne. Kurz gesagt fungiert *a priori* bei Kant hauptsächlich als Adjektiv, während Husserl Apriori als ein Nomen verwendet. Für ihn gibt es ein materiales Apriori ebenso wie ein formales Apriori.

Wie Husserl hat auch Scheler Kritik an Kants Begriff des *a priori* geübt. Dabei greift er einerseits Husserls Einsicht auf, sodass man sagen kann, dass er dessen Kritik an Kant ergänzt und vertieft. Andererseits kritisierte Scheler jedoch auch Husserls Verwendung des Apriori und entwickelt durch diese doppelte Kritik gerade seine eigene Lehre vom materialen Apriori. Sowohl Husserl als auch Scheler stoßen durch eine Erweiterung des Anschauungsbegriffes auf den echt phänomenologischen Begriff des Apriori. Der in der phänomenologischen Erfahrung *a priori* anschaulich gegebene Gehalt bzw.

die „reine Washeit“ oder „Wesenheit“ und der Zusammenhang zwischen ihnen werden von Scheler „*materiales Apriori*“ genannt. Das heißt: Der Gegensatz „formal- material“ ist lediglich relativ und funktional. Der Endzweck der phänomenologischen Philosophie liegt darin, die unkritischen Voraussetzungen der kritischen Philosophie Kants aufzudecken. Wie gesagt, stimmt Scheler mit Husserl in der Kritik an Kant bezüglich der Lehre des Apriori ungefähr überein. So behaupten beide 1) ein gegenständliches Apriori als idealen Gegenstand, 2) die Wesensschau oder Ideation als genuine Methode der Erfassung des Apriori, 3) den Unterschied zwischen dem materialen Apriori und dem formalen Apriori. Aber in jedem dieser drei Punkte hat Scheler wiederum Husserls Ansicht kritisiert oder vertieft.

In einem Exkurs dieses Kapitels geht es um den Streit zwischen M. Schlick und der Phänomenologie Husserls und Schelers hinsichtlich der Frage, ob es ein materiales Apriori gibt. Für die Phänomenologen gibt es allerdings ein materiales Apriori; es wird, im Gegensatz zu der Identifizierung des Formalen mit dem Apriori bei Kant, in der Wesensschau selbst gegeben. Durch Schelers Lehre von der Funktionalisierung der Wesenseinsicht kann der Gegensatz *a priori* – *a posteriori* (als absolut) von dem Gegensatz „formal – material“ (als relativ) streng unterschieden werden.

Wir bezeichnen die Frage nach dem materialen Apriori als die „*Vorfrage*“ der materialen Wertethik bei Scheler. Denn sie betrifft die fundamentalen Fragen der Ethik, etwa ihre Leit-Frage, ihre Grundlage usw., nicht direkt. Trotzdem ist diese Vorfrage für unsere Untersuchung so wichtig, dass sie zuerst behandelt wird.

Im II. Kapitel geht es um die in der Einleitung dieser Arbeit gestellte dritte Frage, nämlich die nach der Grundlage der Ethik bzw. Schelers Antwort auf diese Frage.

Bei Kants Ethik handelt es sich um eine absolute, apriorische und dann rationale Ethik. Er propagiert das Vernunftapriori. Zur Erklärung der Funktion der Gefühle innerhalb der Ethik unterscheidet Kant das Prinzip der Beurteilung der Verbindlichkeit von dem ihrer Ausübung. Im Rahmen dieser Arbeit konzentrieren wir uns lediglich auf zwei Punkte: erstens auf das vernünftige Prinzip *a priori* als Prinzip der Beurteilung der Verbindlichkeit und zweitens auf das „Faktum der Vernunft“ als letzte Begründung der Ethik Kants.

Ein tiefer Riss trennt den phänomenologischen vom Kantischen Zugang zur Ethik; daher die starke Kritik, der seine Ethik von der früheren Phänomenologie unterworfen wird. Zugleich ist diese Kritik so wichtig, dass die

phänomenologische Ethik (sowohl bei Husserl als auch bei Scheler) „gerade in der Gegenüberstellung zu Kants formaler Ausrichtung deutlichere Konturen gewinnt“.¹ Husserls Kritik besteht vor allem in der Ablehnung des Vernunftapriori. Denn nach ihm gibt es apriorische Wesensgesetzlichkeiten auch in der Gefühls- und Gemütssphäre, die bei Kant zur Sphäre *a posteriori* gehören. Mit Blick darauf entwickelt Husserl die Lehre des intentionalen Gefühls, das es mit den Werten zu tun hat.

Schellers Kritik an Kants Vernunftapriori hängt aufs Engste mit seiner Kritik an dessen Grundsatz „formal *a priori*“ zusammen. Im Gegensatz zu Kant beharrt Scheler auf einem *Apriorismus des Emotionalen*, das sich weder mit der Vernunft noch mit der Sinnlichkeit bei Kant deckt, sowie auf einer der rationalen Ethik gegenübergestellten *emotionalen Ethik*. Im Gegensatz zu Kants Lehre vom „Faktum der Vernunft“ betont Scheler die „phänomenologischen oder reinen Tatsachen“ als letzte Begründung der Ethik. Diese phänomenologischen oder reinen Tatsachen enthalten drei Arten von Apriori: die apriorischen emotionalen Akte (emotionales Apriori), ihre apriorischen Gehalte (Wertapriori) sowie die apriorischen Wesenszusammenhänge zwischen Akt- und Sachwesenheiten (korrelatives Apriori).

Nach Scheler folgt Kant einem Vorurteil, „das historisch seinen Ursprung in der antiken Denkweise hat“ (II, S. 259). Zur Überwindung dieses Vorurteils entwickelt er, ganz wie Husserl, eine Theorie des intentionalen Fühlens. Aber Scheler kritisiert zugleich die zwei fundamentalen Behauptungen Husserls, wonach erstens Gemütsakte und ihre Korrelate („Werte“) sich mit Vorstellungen und ihren Korrelaten („Sachen“) verbinden lassen müssen. Zweitens sind Gemütsakte als nichtobjektivierende Akte in den objektivierenden Akten fundiert. Schellers Endzweck besteht darin, den primären Rang des intentionalen Fühlens bzw. Wertfühlens sowie der sittlichen Einsicht und ihrer Korrelate (materiale Werte sowie die Zusammenhänge der Werte) zu bestimmen und zuletzt den primären Rang der phänomenologisch materialen Wertethik zu gewinnen.

Offenbar besteht die Quelle des grundsätzlichen Unterschiedes zwischen Husserl und Scheler hinsichtlich des ursprünglichen Rangs der phänomenologischen Ethik darin, dass sie beide ganz verschiedene Bestimmungen der Werte oder des Wertseins verfolgen. Diesbezüglich lassen sich bei Scheler meiner Meinung nach zwei Hauptpunkte anführen: erstens das Wer-

¹ Vgl. Henning Peucker, „Einleitung des Herausgebers“, in: Hua XXXVII, S. XXXII.

tapriori als materiales Apriori bzw. Korrelat des apriorischen Fühlens; zweitens das Wertsein als letzte Grundart des Seins, das ebenso elementar ist wie Dasein und Sosein.

Scheler betrachtet einerseits im Unterschied zu Husserl das Wertapriori als Urphänomen; andererseits nennt er im Unterschied zu N. Hartmann das Wertsein „aktrelatives Sein“. Insofern sagen wir, dass eine phänomenologische Ethik auf dem Korrelationsapriori beruhen und „als eine Ethik der Intentionalität bekannt“ geworden sein muss.

Wir können feststellen, dass die Grundlage der Ethik bei Scheler das intentionale Fühlen bzw. die apriorischen Emotionen sind; von ihnen aus entwickelt er seine materiale Wertethik. Meiner Ansicht nach liegt die Schelerische Grundlegung seiner phänomenologischen materialen Wertethik in einem „materialen emotionalen Apriorismus“.

Von dieser Grundlegung her werden wir *im Ergebnis* auf die Leit-Frage der Ethik „Was ist das Gute?“ mit Schelers phänomenologischer materialer Wertethik zu antworten versuchen. In seiner Antwort unterscheidet Scheler zunächst „gut“ und „böse“ als sittliche Werte von anderen, nichtsittlichen Werten und erklärt im Anschluss daran die apriorischen Rangbeziehungen zwischen den Modalitäten der nichtsittlichen Werte. Im Grunde genommen sind „gut“ und „böse“ nach Scheler Personwerte. Entsprechend den Rangbeziehungen zwischen den Wertmodalitäten gibt es nach Scheler auch eine Schichtung der emotionalen Sphäre. Zuletzt entwickelt er die Lehre vom „Ordo Amoris“.

Durch den *lebendigen Verkehr* mit der Welt im intentionalen Fühlen, den intentionalen emotionalen Akten sowie intentionalen Korrelaten (materialen Werten) überwindet Scheler den Formalismus in der Ethik. Der die drei Arten von Apriori (Wertapriori, emotionales Apriori und Korrelationsapriori) beinhaltende „materiale Apriorismus“ zeichnet seine phänomenologische materiale Wertethik durch den Geist eines „strengen ethischen Absolutismus und Objektivismus“. Mit dem intentionalen Fühlen bzw. den apriorischen Emotionen kann die phänomenologische Ethik Schelers einerseits die Stellung des mit dem Leben verknüpften Gefühls in einer Ethik betonen, die die Antwort auf die Frage „Wie soll man leben?“ für ihre zentrale Aufgabe hält. Andererseits kann sie mit dem emotionalen Apriori zugleich auf einem Moral-Absolutismus bestehen.

Seit George Edward Moore im Jahre 1903 seine *Principia Ethica* veröffentlichte, gibt es im Kontext der analytischen Philosophie den Unterschied zwischen normativer Ethik und Metaethik. In der analytischen Metaethik

geht es vor allem um die Frage: „Was ist das Gute?“. In der Tat sollte auch die phänomenologische Ethik auf diese Frage antworten, das heißt, die phänomenologischen Antworten auf diese Frage sollten die *Prolegomena* zu einer phänomenologischen Metaethik im Unterschied zur analytischen Metaethik bilden.

Meiner Auffassung nach gibt es in Schelers materialer Wertethik zwei verschiedene Stufen, nämlich erstens die materiale emotionale apriorische Lehre der Werte und zweitens die Lehre eines „Ordo Amoris“ und Personalismus. Die Hauptaufgabe der ersten Stufe besteht darin, auf die Frage „Was ist das Gute?“ als fundamentale Frage der materialen Wertethik zu antworten. Gerade in diesem Sinne lässt sich die erste Stufe der materialen Wertethik Schelers möglicherweise als „phänomenologische Metaethik“ im Unterschied zur analytischen Metaethik bezeichnen. Ebenfalls in diesem Kontext könnte man die zweite Stufe der materialen Wertethik Schelers als „phänomenologische normative Ethik“ betrachten. Damit wollen wir zum Ausdruck bringen, dass Schelers materiale Wertethik sowohl Metaethik als auch normative Ethik im Allgemeinen in sich schließen kann.

Vielleicht ließe sich in der Lehre eines *Ordo Amoris* und *Personalismus* als der zweiten Stufe der phänomenologischen materialen Wertethik Schelers mögliche Antwort auf die Frage des Sokrates „Wie soll man leben?“ finden. Diese Frage richtet sich zu jeder Zeit an jeden Menschen, und es gibt keine bestimmte Antwort darauf. Vielleicht ist Schelers Ethik daher nur ein Vorschlag zum guten Leben. Dieser Vorschlag, die Gefolgschaft der Personalität des Vorbildes in Liebe, besitzt meiner Ansicht nach eine große Ähnlichkeit zu Konfuzius und zum Konfuzianismus. Natürlich liegt unsere weitere Aufgabe darin, diese Möglichkeit zu verdeutlichen. Die vorliegende Arbeit lautet allerdings nur: „*Prolegomena zu einer materialen Wertethik. Schelers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl*“.

* * *

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2009 von der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag als Diplomarbeit im Rahmen des Programms „Deutsche und französische Philosophie in Euro-

pa“ (EuroPhilosophie) angenommen. Mein Dank gilt an erster Stelle Herrn Prof. Dr. Hans Rainer Sepp (Prag), der die Arbeit wissenschaftlich anleitete und überaus hilfreich betreute; auch danke ich ihm für die Unterstützung bezüglich ihrer Veröffentlichung.

Ebenso spreche ich meinen herzlichen Dank Herrn Prof. Dr. Manfred S. Frings (†) und Herrn Prof. Dr. Eugene Kelly (New York) aus für die freundliche Hilfe im Laufe der Entstehung dieser Arbeit und die Unterstützung meiner Scheler-Studien in diesen Jahren.

Mein aufrichtiger Dank gilt auch den Herren Professoren Dr. Jean-Christophe Goddard (Toulouse), Dr. Alexander Schnell (Paris), Dr. Robert Theis (Luxemburg), Dr. László Tengelyi (Wuppertal) sowie Herrn Dr. Karel Novotný (Prag). Während meines Aufenthalts in Luxemburg, Wuppertal und Prag sowie bei der Durchführung meines Studiums haben sie mir große Hilfe geleistet.

Überdies danke ich Herrn Prof. Michael Gabel (Erfurt), Herrn Prof. Dr. Christian Bermes (Koblenz-Landau), Herrn Prof. Dr. Guido Cusinato (Verona), Frau Dr. Kristina S. Montagova (Prag), Herrn Dr. Gerhard Ehrl (München), Herrn Prof. Dr. Tobias Nikolaus Klass (Wuppertal) und Herrn Dr. Matthias Wunsch (Wuppertal) für Gespräche oder Briefwechsel, durch die ich zahlreiche Impulse für meine philosophischen Forschungen und nicht zuletzt wichtige Anregungen für die vorliegende Arbeit empfangen habe.

Für die Korrektur des deutschen Textes danke ich sehr innig Frau Dr. Helga Blaschek-Hahn (Prag) und Frau Dr. Cathrin Nielsen (Frankfurt am Main). Ohne ihre Hilfe hätte diese Arbeit nicht im jetzigen Zustand vorgelegt werden können.

Außerdem gebührt mein besonderer Dank meinen Eltern und meiner Frau.

Zu ganz besonderem Dank bin ich Herrn Prof. Dr. Liangkang NI (Guangzhou) verpflichtet, der mich vor etwa zehn Jahren auf den philosophischen und phänomenologischen Weg geführt hat und mir seitdem mit Rat und Tat zur Seite steht. Das Buch ist ihm gewidmet.

ZHANG Wei
Erfurt, April 2010

Vorwort zur zweiten Auflage

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2009 von der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag als Diplomarbeit im Rahmen des Programms „Deutsche und französische Philosophie in Europa“ (EuroPhilosophie) angenommen. Dann 2010 war sie in der Buchreihe „*libri virides*“ in dem Verlag Traugott Bautz publiziert.

In diese zweite verbesserte und vermehrte Auflage habe ich einen Abschnitt, d. i. Abschnitt 4. 3 ergänzt. An dieser Stelle möchte ich Frau Dr. Ziming Huang (Guangzhou) meine herzliche Dankbarkeit dafür ausdrücken, diesen auf Chinesisch geschriebenen Abschnitt ins Deutsche zu übersetzen. Für die stilistische Korrektur dieses Textes danke ich sehr innig Herrn Dr. Christopher Gutland (Guangzhou). Weiters danke ich Frau Dr. Ziming Huang für die Ergänzung des Literaturverzeichnisses, Personenregisters und Sachregisters.

Der Universität Sun Yat-sen danke ich ferner für die Unterstützung der Veröffentlichung. Auch danke ich Herrn Prof. Dr. Hans Rainer Sepp (Prag) für die Aufnahme der zweiten verbesserten und vermehrten Auflage dieses Buches in die Reihe „*Ad Fontes. Studien zur frühen Phänomenologie*“.

Außerdem gebührt mein besonderer Dank meinen Eltern, meiner Frau sowie unseren Söhnen: Lexing und Leyu.

ZHANG Wei
Guangzhou, April 2019

1. Einleitung: *Leit-Frage und Grundlegung der Ethik*

„Denn hier handelt es sich nicht um das erste beste, sondern um die Frage, wie man leben soll.“ (Platon, Republic, 352 D)

„Das Hauptziel der Untersuchung besteht in einer streng wissenschaftlichen und positiven Grundlegung der philosophischen Ethik“ (Scheler, II, 9).

In dieser Einleitung gehen wir von der Frage des Sokrates „Wie soll man leben?“ aus und bezeichnen dann die Frage „Was ist das Gute?“ als Leit-Frage aller Ethik. Vor dem Hintergrund des Streites zwischen Protagoras und Sokrates in Fragen der Ethik und der von Aristoteles formulierten Kritik an Sokrates kann man weiter danach fragen, ob das Prinzip bzw. die Grundlage der Ethik in der Vernunft oder aber dem Gefühl besteht. Die Grundlegung der Ethik wird zum Hauptthema der Moralphilosophie Kants, und die Spannung zwischen Gefühl und Verstand oder Vernunft hinsichtlich dieser Grundlegung stellt sich sehr deutlich in der Entwicklung seiner Ethik dar. Das Ziel der vorliegenden Einleitung besteht einerseits darin, den Hintergrund von Schelers Forschung über Wertethik zu zeichnen, um so den Ausgangspunkt, die Hauptaufgabe und den Gedankengang der materialen Wertethik Schelers besser nachvollziehbar zu machen. Zugleich wird auf diese Weise die Stellung von Schelers Ethik in der Geschichte der Ethik bestätigt.

1.1 Von der Frage des Sokrates bis zur Leit-Frage der Ethik

„Die Frage des Sokrates ist der beste Ausgangspunkt für die Moralphilosophie, besser als »Was sollen wir tun?« oder »Wie können wir gut sein?« oder auch »Wie können wir glücklich sein?« Jede dieser Fragen setzt bereits zuviele voraus, wobei nicht unbedingt Einigkeit darüber herrscht, worin diese Voraussetzung besteht.“² Diese so von Bernard Williams genannte Frage des Sokrates lautet: *Wie soll man leben?* In Platons Dialog *Der Staat* formuliert Sokrates: „Denn hier handelt es sich nicht um das erste Beste, sondern um die Frage, wie man leben soll.“³ Es ist nicht von etwas Beliebigen die Rede, sondern von der Lebensweise aller Menschen. Das heißt, die Frage betrifft weniger die konkreten Inhalte oder Belange des Lebens als die grundsätzliche Frage, wie oder in welcher Weise man sich zum Leben verhalten soll. Bei dieser Frage handelt es sich nicht nur um eine moralische Frage; es ist vielmehr eine allgemeine Frage, die nicht nur einige bestimmte Menschen, z. B. Philosophen, betrifft, sondern *jeden*. Sobald man über das eigene Leben nachzudenken beginnt, begegnet man dieser Frage.⁴

Obwohl die moralische Antwort nur einen Aspekt darstellt, bildet diese Frage für alle ethischen Lehren doch „den besten Ausgangspunkt“. Wie soll man leben? Oder auf welche Weise soll man leben? Es gibt eine bestimmte, allgemeine und zugleich einfache Antwort auf diese Frage: „Man soll gut leben.“ Nach B. Williams' Auffassung scheint die Frage des Sokrates also nach den Bedingungen des *guten Lebens* zu fragen.⁵ Vielleicht kann man sagen, dass die Frage des Sokrates „Wie soll man leben?“ frei von bestimmten moralischen Behauptungen ist, denn das Wort „soll“ ist hier nicht im

² Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, First published by Fontana Press 1985, With a commentary on the text by A. W. Moore, Routledge 2006, p. 4. Aus dem Englischen übersetzt von Michael Haupt, *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Hamburg: Rotbuch Verlag 1999, S. 15.

³ Platon, *Republic*, 352 D (zitiert nach der deutschen Übersetzung von Otto Apelt, in: *Platon sämtliche Dialoge*, Bd. 5, *Der Staat*, Hamburg: Felix Meiner 1998, S. 43).

⁴ Ursula Wolf hat die allgemeinen semantischen Eigenschaften, die Bereiche, den Umfang und die Ebenen dieser Frage analysiert. Vgl. Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1999, S. 70-81.

⁵ Vgl. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 20; dt. Übers., S. 37.

Sinne eines moralischen „Sollens“ gemeint.⁶ Aber die Antwort „Man soll gut leben“ kann an die Leit-Frage der Ethik heranführen.

Die Antwort „Man soll gut leben“ setzt eigentlich zwei weitere Reflexionen voraus, nämlich: „Wie ist gut zu leben?“ und vor allem „Was ist *das gute Leben*?“ Unter dem guten Leben kann man sehr Verschiedenes verstehen. Das zentrale Wort „das Gute“ kommt hier vor, sodass man weiter fragen muss: „Was ist das Gute?“ Hier begegnet uns die ursprüngliche Frage der Ethik. Alle Moralphilosophie, alle Ethik ist von dieser Frage tangiert – ob sie will oder nicht. Wir können sie als die Leit-Frage der Ethik bezeichnen.

Aristoteles' *Nikomachische Ethik*, das erste Buch in der Geschichte der Philosophie, das das Wort „Ethik“ im Titel trägt, beginnt mit dem Satz: „Jede Kunst und jede Lehre, ebenso jede Handlung und jeder Entschluss scheint irgendein Gutes zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt.“⁷ Aristoteles' Ethik beginnt also mit dem Nachdenken über das Gute (*agathon*). Für ihn gibt es offenbar das Gute und das Beste, und seine Erkenntnis ist von großer Bedeutung für das Leben des Menschen. Wie lässt sich jedoch erkennen, was das Gute und das Beste sind? Aristoteles antwortet, das Beste oder das höchste aller praktischen Güter sei Glückseligkeit (*eudaimonia*).⁸ Die Konzeption der „*eudaimonia*“ bildet das Merkmal der Aristotelischen Ethik.

Das griechische Wort „*eudaimonia*“ wird gemeinhin mit „Glück“ oder „Glückseligkeit“ übersetzt. Diese Übersetzung ist jedoch nicht sehr befriedigend.⁹ Ursula Wolf hat den Vorschlag gemacht, den Begriff mit „gutes Leben“ oder „gute Weise des Lebens“ zu übersetzen. Denn das Wort „*eudaimonia*“ beinhaltet zwei Teile: „*daimon*“ und „*eu*“. „*Daimon*“ bedeutet so viel wie „Leben“ oder „Lebensgeist“, „*eu*“ ist das Adverb von „gut“. Die

⁶ Vgl. ebd., p. 5; dt. Übers., S. 16; vgl. auch Ursula Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben, Platons Frühdialoge*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1996, S. 11.

⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1094a (zitiert nach der deutschen Übersetzung von Olof Gigon, in: *Die Nikomachische Ethik, Griechisch-deutsch*, neu hrsg. von Rainer Nickel, Düsseldorf/ Zürich: Artemis & Winkler Verlag 2001, S. 9).

⁸ Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1095a.

⁹ Nach Ursula Wolf haben „Glück“ oder „Glückseligkeit“ heute erstens eine abgegriffene Bedeutung, die beides hedonistisch auf ein positives Gefühl oder utilitaristisch auf maximale Wunscherfüllung reduziert. Zweitens meinen „Glück“ oder „Glückseligkeit“ oft das äußere Glück, also den glücklichen Zufall. (Vgl. Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, a. a. O., S. 15f., 67f.)

Frage nach der „*eudaimonia*“ bedeutet also die Frage nach dem guten Leben. Man fragt, was es heißt, auf gute Weise zu leben.¹⁰

Die Bedeutung von „*eudaimonia*“ erläutert Aristoteles entsprechend der Meinung der Menge und der Gebildeten: das *Gut*leben und das *Sich-gut*-Verhalten.¹¹ Beide implizieren dasselbe Moment: „das Gute“. Also kann man sagen, dass die Konzeption der „*eudaimonia*“ in Aristoteles’ Ethik bzw. die ganze Ethik des Aristoteles auf einer Theorie des Guten oder der Güter beruht. Vielleicht ist die Hauptfrage dieser Ethik gar nicht die Frage „Was ist das Gute?“, sondern die Frage nach der „*eudaimonia*“. Dennoch lässt sich die Aristotelische Ethik als Ganze von der Frage „Was ist das Gute?“ leiten. Wir können daher sagen, dass diese Frage die Leit-Frage der Ethik des Aristoteles, ja im Grunde jeder Ethik oder Moralphilosophie darstellt.

1.2 Was ist das ethisch Gute?

Aber was ist das Gute? Die Frage bleibt bestehen. Im Alltagsleben verwenden wir wahrscheinlich täglich das Wort „gut“. Begegnen wir jemandem, fragen wir ihn „Wie geht es dir (oder Ihnen)?“ Üblicherweise antwortet er auf diese Frage nicht mit „Ja“ oder „Nein“, sondern mit „gut“ oder „schlecht“ bzw. „es geht mir gut oder schlecht“. Offenbar ist dieses „gut“ mit dem „gut“ in dem Kontext, in dem man z. B. von „einem guten Uhrmacher“ oder „einer guten Handlung“ usw. spricht, nicht ganz gleichzusetzen. Es sind also verschiedene Bedeutungen des Wortes „gut“ zu unterscheiden.

Wie mir scheint, hat Ernst Tugendhat die bislang prägnantesten und sorgfältigsten Analysen des Wortes „gut“ vorgelegt.¹² Wir werden diesen Analysen also zunächst ungeteilt folgen. Tugendhat unterscheidet drei Arten von „gut“, *das prudenziell Gute, das moralisch Gute und das adverbial Gute*.

¹⁰ Vgl. Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, a. a. O., S. 68; vgl. auch Ursula Wolf, *Aristoteles’ »Nikomachische Ethik«*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, S. 30f.

¹¹ Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1095a.

¹² Ernst Tugendhat diskutiert das Wort „gut“ in seinen *Vorlesungen über Ethik*; in den letzten Jahren hat er dieses Thema weiter behandelt. Vgl. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, dritte Vorlesung, „gut“ und „schlecht“. Vgl. auch Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik, Eine anthropologische Studie*, München: Verlag C. H. Beck 2004, 4. Kapitel.