

Zachary Davis, Stephan Fritz, Michael Gabel (Hrsg.)

Wurzeln der Technikphilosophie.  
Max Schelers Technik- und Zivilisationskritik  
in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten

# SCHELERIANA

Schelerstudien  
Scheler Studies  
Études Scheleriennes

5

In Verbindung mit der Max Scheler Gesellschaft  
herausgegeben von

Stephan Fritz und Michael Gabel

Assoziierte Herausgeber

Olivier Agard  
Guido Cusinato  
Zachary Davis  
Íngrid Vendrell Ferran

Wissenschaftlicher Beirat

Christian Bermes  
Joachim Fischer  
Susan Gottlöber  
Wolfhart Henckmann  
Eugene Kelly  
Mikhail Khorkov  
Patrick Lang  
Heinz Leonardy  
Ni Liangkang  
Matthias Schloßberger  
Hans Rainer Sepp  
Wei Zhang

# Wurzeln der Technikphilosophie

Max Schelers Technik- und Zivilisationskritik  
in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten

Herausgegeben von  
Zachary Davis, Stephan Fritz und Michael Gabel

Unter Mitarbeit von Susan Gottlöber

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>

Verlag Traugott Bautz GmbH  
D-99734 Nordhausen 2020

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

ISBN 978-3-95948-009-3

Inhaltsverzeichnis

*Michael Gabel*

Einleitung ..... 7

*Hans Rainer Sepp*

Leben und Wissenschaft. Die daseinsrelative Stufe des positiven Wissens bei Max Scheler ..... 17

*Daniela Verducci*

“Everything that can be Mechanized ought to be Mechanized”. An enigmatic phrase of Max Scheler that causes us to think..... 29

*Ulrich Fritz Wodarzik*

Welt, Mensch und Geist. Zum trinitarischen Denken in der Spätphilosophie Max Schelers ..... 39

*Guido Cusinato*

Die Vergaffung des Ego. Reduktion und mimetisches Begehren bei Max Scheler und René Girard..... 55

*Wei Zhang*

Is Scheler's Phenomenology of Person Transcendental? ..... 69

*Zachary Davis*

Scheler, Communication Technology and the Future of Solidarity ..... 83

*Enrique V. Muñoz Pérez*

Scheler, Heidegger und die Technik. Eine Lektüre aus lateinamerikanischer Ansicht ..... 95

*Marcelo Chaparro*

Die Philosophie der Technik bei Ortega y Gasset: Max Schelers Einfluss auf ihn und die Wirkung beider in Lateinamerika ..... 107

*Ricardo Gibu*

On the Essence of Power: a Comparative Approach to Scheler and Ortega y Gasset ..... 117

<i>Andrea Bartoletti</i>	
Profile generation. Ein soziales Phänomen, das durch die Philosophische Anthropologie verstanden werden kann .....	129
<i>Stephan Fritz</i>	
Schelers „Techne der Reduktion“ im systematischen Zusammenhang.....	139
<i>Mikhail Khorkov</i>	
Technik und Leben: Zum Begriff der „Technik des Lebens“ bei Max Scheler .....	155
<i>Susan Gottlöber</i>	
Max Schelers Kriegsüberlegungen als Zivilisationskritik .....	165
<i>Anna Piazza</i>	
Scheler und Guardini. Solidarität der Erkenntnis: ihre Notwendigkeit und Möglichkeit .....	183
<i>Angel Xolocotzi</i>	
Das Sein des Denkens und das Sein der Dinge. Einige Anstöße Max Schelers für die Erneuerung des hispanoamerikanischen Denkens durch José Gaos .....	195
<i>Leonardo Allodi</i>	
„Homo technicus“: Max Scheler und Robert Spaemann im Gespräch .....	205
<i>Roberta Guccinelli</i>	
Formen des „Ressentiments“. Eine axiologische Deutung von Schelers Zivilisationskritik.....	221
<i>Olivier Agard</i>	
Anthropologie und Kulturkritik bei Scheler und Bergson .....	233
<i>Joachim Fischer</i>	
Kosmonautik – Astronautik – Taikonautik im Lichte von Max Schelers „Stellung des Menschen im Kosmos“. Historische Koinzidenz und systematische Korrespondenz .....	247

# Einleitung

*Michael Gabel (Erfurt)*

In der Technikphilosophie artikuliert sich auf spezifische Weise das Selbstverständnis moderner Gesellschaften. Dabei wird die Technikphilosophie durch ein charakteristisches Oszillieren zwischen Technikfaszination und Technikskepsis geprägt. Ein kritisch bejahender, sich zugleich der Verantwortung für die Folgen stellender Gebrauch von Technik brach sich stets nur zögernd Bahn. Die markanten Entwicklungen der Technikphilosophie der letzten 50 Jahre schärfen den Blick für analoge Problemstellungen zur Zeit der Entstehung der Technik- und Zivilisationskritik Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, wie sie auch bei Max Scheler (1874-1928) begegnen. Ihre Bedeutung spiegelt sich zugleich in der Wirkungsgeschichte, die Schelers Technikphilosophie in unterschiedlichen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten gewonnen hat.

## I.

Die Technikphilosophie ist bis heute von der Unterscheidung Wilhelm Diltheys zwischen „Erklären“ und „Verstehen“, von Naturwissenschaften und Technologie auf der einen und den Geistes- und Sozialwissenschaften auf der anderen Seite geprägt. Die Unterscheidung kann zum einen Ausdruck kritischer bis unversöhnlicher Entgegensetzung sein, sie kann aber auch ein wechselseitig aufeinander bezogenes Zusammenwirken aussprechen. Die These Charles Percy Snows von zwei Kulturen (1959)<sup>1</sup> brachte diese Spannung erneut zum Ausdruck.

---

<sup>1</sup> Vgl. C. P. SNOW, *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (1959), Dt.: *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz*, Stuttgart 1967. Vgl. auch ders., *Die zwei Kulturen*, in: H. KREUZER (Hrsg.): *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. C. P. Snows These in der Diskussion*, München 1987, 19-58.

Jürgen Habermas verschärfte mit dem Aufsatz *Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt*<sup>2</sup> die Entgegensetzung und suchte doch zugleich nach einer Vermittlung beider Kulturen. Er knüpfte an die Schriften zur Kritischen Theorie *Dialektik der Aufklärung* von Adorno und Horkheimer (1944)<sup>3</sup> wie an die Schrift *Der eindimensionale Mensch* von Herbert Marcuse (1964)<sup>4</sup> an, nach denen das herrschende Technikverständnis Ausdruck sich selbst entfremdeter Gesellschaft ist und zur Instrumentalisierung des Menschen führt. Für die kritische Theorie ist deshalb Gesellschaftskritik notwendig Technikkritik. Im Einklang damit fordert Habermas die demokratisch legitimierte Kontrolle der „wissenschaftlich ermöglichten Gewalt technischer Verfügung“<sup>5</sup>, die Natur wie menschliche Gesellschaft unter ökonomische Zwänge stellt. Es bedarf der Selbstaufklärung über die Motive gesellschaftlicher Praxis, die Habermas allein in einem ideal sich vollziehenden kommunikativen Prozess hermeneutisch wechselseitiger Übersetzung jeweiliger Interessen sieht. Demgemäß unterscheidet Habermas in *Erkenntnis und Interesse*<sup>6</sup> zwischen dem technischen Interesse der empirischen Wissenschaften, dem praktischen Interesse der historisch-hermeneutischen Wissenschaften und dem emanzipatorischen Interesse der kritischen Wissenschaften.<sup>7</sup> Diese klären den Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Interesse auf.<sup>8</sup>

Die als Technikkritik betriebene „erste Aufklärung“ der Kritischen Theorie fand den Verlust ihrer Plausibilität am Fortgang technologischer Errungenschaften und naturwissenschaftlicher Forschung. Naturwissenschaftler und Technologen drängten ihrerseits zu systematischer Entfaltung ihres technologisch bestimmten Weltzugangs und bestimmten von da an in ihrem Sinn die Ausprägung der Technikphilosophie. Walther Ch. Zimmerli spricht deshalb von „zweiter Aufklärung“, welche Wissenschaft und Technik selbst als Kulturmächte begreift und zu einer „technologischen Kolonialisie-

---

<sup>2</sup> Vgl. J. HABERMAS, *Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt*, in: H. KREUZER: *Die zwei Kulturen*, 313-327.

<sup>3</sup> Vgl. M. HORKHEIMER, TH. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. 1992.

<sup>4</sup> Vgl. H. MARCUSE, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied 1967.

<sup>5</sup> J. HABERMAS, *Technischer Fortschritt*, 319.

<sup>6</sup> Vgl. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968, und ders., *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt/M. 1986.

<sup>7</sup> Vgl. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, in: ders., *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, 146-168, 155.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 167.

rung aller Bereiche von Wissenschaft und Lebenswelt“<sup>9</sup> führt. So ist vor allem die Evolutionsthese zu einer allgemeinen „Rahmenerzählung“ geworden, die „keineswegs nur in den Biowissenschaften zu Hause ist, sondern [...] derzeit als eine ‚Rahmenerzählung‘ von der Kosmologie bis zur Erkenntnistheorie fungiert“<sup>10</sup>. Den Startschuss zu dieser neuen Sichtweise gab der Chemiker Hans Sachsse mit seinem Werk *Anthropologie der Technik*.<sup>11</sup>

Der Fortschritt in Naturwissenschaft und Technik führte angesichts einander widerstreitender technologischer Möglichkeiten selbst zu Fragen der Rechtfertigung und Verantwortlichkeit innerhalb von Wissenschaft und Technik. In den letzten Jahrzehnten ist das Feld der „Technikfolgenabschätzung“ als Prinzip seriöser Forschung nicht mehr wegzudenken. Das gilt für Fragen der Kernenergie und biologischen Gentechnologie ebenso wie für die Untersuchungen der Klimafolgen von Industrialisierung und technisch geprägter Lebenswelt. Exemplarisch für ein solches Wissenschaftsethos stehen Hans Jonas mit dem Werk *Das Prinzip Verantwortung* (1979)<sup>12</sup> und Robert Spaemann mit seiner Schrift *Glück und Wohlwollen* (1989)<sup>13</sup>. Angesichts der technischen Möglichkeiten der Computertechnologie und der digitalen Kommunikationstechniken wächst mit dem Umfang der Datenspeicherung auch im jüngsten Zweig technologischer Innovation mit der Diskussion um den Schutz der Persönlichkeitssphäre auch der Ruf nach Verantwortung und Technikfolgenabschätzung.

Für die Bestandsaufnahme gegenwärtiger Technikphilosophie lassen sich demnach drei Problemkreise identifizieren. Die Ökonomisierung aller Wirklichkeitszugänge wird als ausschließliche Konzentration auf Kosten-Nutzen-Aspekte beschrieben und unter den Schlagworten Eindimensionalität und Entfremdung der Kritik unterzogen (1). Gegen die Negativität der Technikkritik als Gesellschaftskritik werden Technik und technologische Entwicklungen als neuer Abschnitt im universalen Evolutionsprozess der Menschheit verortet und begrüßt (2). Gegen die Einseitigkeiten sowohl der Technikkritik wie der Fortschrittsrhetorik zur Verteidigung technischer Entwicklungen erhebt sich schließlich eine ausgleichende Bewertung. Sie erkennt in beiden Strömungen wichtige Anliegen und vermittelt diese, in-

---

<sup>9</sup> W. CH. ZIMMERLI, *Technikphilosophie*, in: *Information Philosophie*, 40 (2012), H. 3-4, 83-86, 85.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Vgl. H. SACHSSE, *Anthropologie der Technik. Ein Beitrag zur Stellung des Menschen in der Welt*, Wiesbaden 1978.

<sup>12</sup> H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/Main 1979.

<sup>13</sup> R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989.

dem sie unter den Schlagworten etwa der Technikfolgenabschätzung und der Nachhaltigkeit für technische Lösungen den Naturwissenschaften und technischen Wissenschaften die Eigenverantwortung für technische Entwicklungsprozesse zugesteht und diese einfordert (3).

### II.

Zu allen drei Problemkreisen hat Max Scheler bereits ein halbes Jahrhundert früher eigene Ansätze vorgelegt, die – anders als die Positionen Heideggers (1889-1976)<sup>14</sup> und Husserls (1859-1938)<sup>15</sup> – im geistes- und sozialwissenschaftlichen Diskurs der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts nicht rezipiert worden sind. Im Jahr 1913, vor mehr als 100 Jahren,<sup>16</sup> erschien von Edmund Husserl herausgegeben das *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* mit seinem ersten Band.<sup>17</sup> Max Scheler ist bereits zu diesem Zeitpunkt – lange vor entsprechenden Ausführungen Husserls und Heideggers – in seiner Untersuchung zur Materialen Wertethik und in einer ganzen Reihe von phänomenologischen und erkenntnistheoretischen Manuskripten und Entwürfen aus dieser Zeit auf Fragen der Technikentwicklung eingegangen und hat dabei erste Ansätze einer phänomenologisch begründeten Technikphilosophie entwickelt. Diese lassen sich in Entsprechung zu den vorausgehenden Ausführungen ebenfalls in drei Problemkreisen darstellen.

Die Erörterung der Voraussetzungen für die Vorherrschaft naturwissenschaftlicher und technischer Interessen in der modernen Gesellschaft ist

---

<sup>14</sup> Vgl. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*. in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1959, 13–45, auch ders., *Die Frage nach der Technik*, in: ders., *Die Technik und Die Kehre*, Pfullingen <sup>3</sup>1976, 5-36.

<sup>15</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Dordrecht <sup>2</sup>1976.

<sup>16</sup> Die Tagung *Wurzeln der Technikphilosophie. Max Schelers Technik- und Zivilisationskritik in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten* wurde im Jahr 2013 auch als Erinnerung an das Erscheinen der „*Ideen I*“ veranstaltet.

<sup>17</sup> *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle (Saale) 1913. Das Jahrbuch enthielt mit den *Ideen I* von EDMUND HUSSERL, der Schrift *Zur Psychologie der Gesinnungen I* von ADOLF PFÄNDER, den *Beiträgen zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses* von MORITZ GEIGER, dem *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik I* von MAX SCHELER und der Schrift *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes* von ADOLF REINACH zentrale Texte, die die Phänomenologie als eine erste Philosophie zur methodischen Grundlegung verschiedener Wissenschaften vorstellen wollten.

für Scheler mit einer entschiedenen Kritik am erkenntnistheoretischen Reduktionismus der Wirklichkeitserschließung des faktisch existierenden Betriebs von Technik und Naturwissenschaft verbunden (1). Der technikkritische Duktus wird noch verstärkt durch die axiologische Grundlegung der Deutung von Wirklichkeit. Insofern jede Deutung mit einer wertphilosophischen Orientierung verbunden ist, ergibt sich aus diesem Zusammenhang die Frage nach der Wertbedeutung der Technik in der modernen Gesellschaft. Deshalb ist zu prüfen, inwieweit die Unterscheidung verschiedener Wertmodalitäten des Lebendigen und Nützlichen Ausdruck einer technikkritischen Option ist.

Andererseits zeigen sich bei Max Scheler aber auch Spuren von Ansätzen der Entwicklung eines positiven Verständnisses von Technik (2). Die anthropologisch gedachte Einzigartigkeit des Menschen als leib-geistiges Wesen führte bei ihm von den frühesten Anfängen seines Schaffens an bis ins Spätwerk hinein zur Bestimmung des Menschen als Lebewesen, was er durch eine Philosophie des Biologischen zu erweisen suchte. Scheler hat in seinem frühen Hauptwerk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* den möglichen Zusammenhang zwischen Evolutionsprozess und technologischer Entwicklung aufgegriffen und diskutiert.<sup>18</sup> Er stand dabei unter dem Eindruck der von H. Spencer vertretenen These, das Werkzeug sei aus der Analogie mit dem Organ zu begreifen.<sup>19</sup> Noch vor Charles Darwin hatte Spencer nämlich damit begonnen, den Evolutionsgedanken auf die Entwicklung des Lebens und auf die gesamte wissenschaftlich erfassbare Wirklichkeit hin anzuwenden. Diese Idee fand bereits bei ihm ihre Zuspitzung in der zusätzlichen Bestimmung des „survival of the fittest“ als grundlegendes Prinzip des Evolutionsprozesses. Auf Grund der Analogie zwischen Organ und Werkzeug begriff Spencer die Technikentwicklung als Prozess der Selbstbehauptung und des Wettbewerbs.

Scheler nahm die Denkverbindung auf. Er scheint diese Konzeption jedoch zugleich zu durchkreuzen, indem er anstelle des „survival of the fittest“ ein anderes Prinzip der Evolution zu diskutieren begann. Hier erhebt sich die bislang nicht ausreichend geklärte Frage, wie Scheler den Kampf ums Dasein als Prinzip der gesamten Evolution beurteilte und als falsche

---

<sup>18</sup> Vgl. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (*Gesammelte Werke*, Bd. 2), 280-296.

<sup>19</sup> Vgl. H. SPENCER, *The Principles of Psychology*, 1855, dt. *Die Prinzipien der Psychologie*, 1882. Bezugnahmen Schelers auf das umfassendere, die Prinzipien der Psychologie einbeziehende 5-teilige Werk H. SPENCER, *A System of Synthetic Philosophy*, London/New York 1855-1896, dt. *System der synthetischen Philosophie*, Stuttgart 1876ff., finden sich in allen Schaffensphasen Schelers.

Übertragung von Zivilisationsprozessen auf den animalischen Bereich kritisierte. Wenn er selbst gegen das von Spencer und später auch Darwin vertretene Prinzip der Selbsterhaltung das Prinzip der Selbsttranszendenz des Lebens gestellt hat,<sup>20</sup> wäre im Hinblick auf die Verknüpfung mit der Technikentwicklung zu prüfen, ob sich für diese damit auch eine andere, nicht ausschließlich negative Einschätzung der Gründe für die Technikentwicklung andeuten könnte.

Besteht das Prinzip der Evolution nach Scheler eher in der Selbsttranszendenz des Lebens, dann ist dieser Prozess auch von Liebe, Sympathie und Hingabe bestimmt. Die Selbsttranszendenz zeigt sich in den Makroprozessen der Evolution in der Vorrangstellung der Arterhaltung vor Individualerhaltung, der Hingabe vor Selbsterhaltung, der Sympathie vor Egoismus. Phänomene der Selbsttranszendenz sind auf allen Stufen der Organisationsformen des Lebendigen zu suchen. Vor allem aber ließen sie sich in der geistigen Struktur des Menschen finden, als Verwiesensein über sich selbst hinaus. Scheler bezeichnete dieses Prinzip als Prinzip der Solidarität. Wenn Technikentwicklung diesen Grundsätzen folgt, dürfte sie nicht ausschließlich negativ kritisiert werden. Ihr müßte grundsätzlich die Fähigkeit zu Verantwortung und Nachhaltigkeit zugesprochen werden (3).

Deshalb läßt sich für Scheler Technikphilosophie und Zivilisationsforschung nicht ohne Bezug auf biologische, anthropologische, personale und soziale sowie philosophisch-theologische Theorieansätze durchführen. Mit der Option für Selbsttranszendenz als fundierendes Prinzip der Evolution lassen sich in der Folge von Scheler die gegenwärtigen Fragen um Verantwortung und Verpflichtung zur Technikfolgenabschätzung aus einem unverzichtbaren umfassenderen anthropologischen Orientierungsbezug heraus diskutieren. Für diese Zuordnung wäre zu klären, welche Einflüsse Scheler zu dieser Auffassung führten. Sein Verweis auf Diskussionen in Frankreich fordert zum Nachfragen heraus. Weiter wäre zu diskutieren, ob Schelers Bestimmung der Solidarität als tragendes Prinzip der Evolution der gegenwärtigen Diskussion um Verantwortung und Technikfolgenabschätzung neue Impulse zu geben vermag.

Scheler ist bei den frühen Ansätzen aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg nicht stehen geblieben. Die bereits in früheren Schaffensphasen auffindbaren erfahrungswissenschaftlichen, wert- und biologiephilosophischen Ansätze einer Technikphilosophie reiften in der späten Abhandlung Schelers *Erkenntnis und Arbeit* (1926)<sup>21</sup> zu einer wissenschaftssoziologisch fundierten Aus-

---

<sup>20</sup> Vgl. M. SCHELER, *Formalismus*, 285ff.

<sup>21</sup> Vgl. M. SCHELER, *Erkenntnis und Arbeit* (Gesammelte Werke, Bd. 8), 191-382.

einandersetzung um die Bedeutung von Wissenschaft und Technik für moderne Gesellschaften. Die Ausführungen dort sind geprägt von der Auseinandersetzung mit dem amerikanischen Pragmatismus, einem philosophischen Bezug, der sich Jahrzehnte später auch in den technikkritischen Arbeiten von Jürgen Habermas findet. Im Kern dieser Abhandlung steht die Trias von Leistungswissen, Bildungswissen und Erlösungswissen mit den zugehörigen drei Wissensgebieten der positiven Wissenschaften einschließlich Technikentwicklung, der Metaphysik und schließlich der Religion.<sup>22</sup> Mit der Trias der Wissensarten scheint ein Maßstab für den gesellschaftlichen Umgang mit Wissenschaft und Technik gewonnen, der deren Forschungsleistungen dann gerechtfertigt erscheinen lässt, wenn sie sich als immanentes Moment eines umfassenden Bildungsprozesses ausweisen lassen. Deshalb wäre diese Trias auf ihre technikphilosophische Bedeutung hin zu würdigen.

Max Schelers philosophisches Werk lädt dazu ein, seine technikphilosophischen Ansätze mit Theoriekonzepten der Technikphilosophie des zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhunderts zueinander ins Verhältnis zu setzen. Die erfahrungswissenschaftliche, axiologische und biologisch-philosophische Dekonstruktion monopolistischer Herrschaftsansprüche von Wissenschaft und Technik kann dabei Impulse für die Auseinandersetzung mit den Zukunftsfragen gegenwärtiger Gesellschaft freisetzen. Vor allem kann Schelers axiologische Vorordnung des Lebendigen vor dem Mechanischen hinsichtlich gegenwärtiger Selbstverständlichkeiten eine neue Bewertung anregen und die Suche nach einem mehrdimensionalen technikphilosophischen Ordnungsrahmen befruchten.

### III.

Die inhaltliche Nähe zwischen den technikkritischen Fragestellungen Schelers und den thematischen Problemfeldern gegenwärtiger Technikphilosophie lassen die nähere Erforschung technikphilosophischer Ansätze bei Max Scheler im interdisziplinären Dreischritt zwischen Philosophie, Natur- und Geisteswissenschaften notwendig erscheinen. Zugleich sind Max Schelers Arbeiten über alle Schaffensperioden hinweg in unterschiedlichen Sprachräumen rezipiert worden. In Italien setzen sich seit Jahrzehnten an unterschiedlichen Standorten Philosophen mit dem Werk Schelers auseinander und übersetzen seine Schriften. Durch Henry Bergson hat die französische Philosophie zunächst Scheler beeinflusst. Über Sartre und Merleau-Ponty

---

<sup>22</sup> Vgl. besonders M. SCHELER, ebd., 205-211.

sind dann umgekehrt Schelers Ansätze in Frankreich fruchtbar geworden. Über José Ortega y Gasset sind die Werke Schelers im gesamten spanischen Sprachraum, d.h. vor allem auch in Lateinamerika verbreitet worden. Für Nordamerika gilt ebenfalls ein wechselseitiger Einfluss. Der amerikanische Pragmatismus hat vor allem durch William James Scheler zur intensiven Auseinandersetzung herausgefordert. Karl Mannheim hat mit seiner Wissenssoziologie und Manfred S. Frings mit seiner Erschließung des Gesamtwertes auch Max Schelers Konzept einer gesellschafts- und wissenschaftskritischen Bildungssoziologie in Nordamerika verbreitet. In Russland begann die Rezeption Schelers in den späten zwanziger Jahren und wird heute intensiv fortgeführt. Immerhin fand im Rahmen des allrussischen Philosophiekongresses 2004 in Wolgograd die einzige größere Tagung zum 130. Geburtstag Schelers in Europa statt. Schließlich hat in den letzten zwanzig Jahren auch in China neben der Rezeption Husserls und Heideggers die Erschließung des Werkes von Max Scheler mit großer Intensität begonnen. Das Potential der axiomatischen, religionsphilosophischen, soziologischen, anthropologischen und metaphysischen Ansätze Schelers zur Gewinnung einer Technikphilosophie, die wesentliche Orientierungsleistungen für moderne Gesellschaften erbringen kann, wird sich deshalb nur im Spiegel der unterschiedlichen Sprach- und Kulturräume erschließen.

Die Aufsätze dieses Bandes gehen den unterschiedlichen Aspekten in Schelers Verständnis von Technik sowie Technikphilosophie nach und spiegeln dabei zugleich die geographisch kulturelle Vielfalt der Rezeption von Schelers Werk. HANS RAINER SEPP (Prag) wendet sich Schelers Bestimmung des Lebens zu und betrachtet unter dem Stichwort „Daseinsrelativität“ sowohl die Dekonstruktion falscher Herrschaftsansprüche von Wissenschaft und Technik, wie die Gewinnung eines Technikverständnisses, das der Entfaltung menschlichen Lebens in seiner leib-geistigen Einheit dient. DANIELA VERDUCCI (Macerata) stellt Schelers Konzept der Solidarität und Verantwortung als eine Antwort auf die Frage nach dem menschlichen Selbstverständnis in moderner und postmoderner Gesellschaft angesichts ihrer Überfremdung durch Wissenschaft und Technik heraus. ULRICH FRITZ WODARZIK (Worms) sucht in ganz anderer Fragerichtung die Einheit verschiedener technikphilosophischer Ansätze formal durch die Herausstellung von triadischen Strukturen aufzuweisen.

GUIDO CUSINATO (Verona) wiederum integriert durch die Unterscheidung von Zivilisation und Kultur die Technikkritik Schelers in die Bestimmung von Bildungskontexten in europäischer Tradition. Wesentlich ist ihm dabei der Begriff der „cura sui“ bei Pierre Hadot. WEI ZHANG (Guangzhou)

greift ebenfalls auf das Konzept der „cura sui“ von Hadot zurück, um Schelers Begriff der „Technik des Lebens“ von einem mechanistischen Technikbegriff abzuheben. Die Unterscheidung gewinnt bei ihm besondere Gestalt durch die Integration asiatischer Kulturtraditionen wie dem Konfuzianismus.

ZACHARY DAVIS (New York) geht von der modernen Informations- und Kommunikationsgesellschaft aus und analysiert neue Formen von „Social Networking“, die zu politischen und gesellschaftlichen Reformprozessen führen können. Er fragt, ob diesen Netzwerken der Kommunikation neue Formen des Verständnisses von Solidarität korrespondieren. In Schelers Verständnis der Solidarität sieht er einen wichtigen Impuls, wie moderne Technologien auf verdeckte Verletzungen dieses Prinzips wie auf die Befreiung ihres dem Humanum verpflichteten Innovationspotentials hin kritisch geprüft werden können.

ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ (Talca, Chile) stellt in mehreren Punkten Schelers Technikverständnis dem von Martin Heidegger gegenüber. Bei Perez gewinnt dieser Vergleich seine besondere Note durch die Einbeziehung lateinamerikanischer Gesellschaftstraditionen. Seiner Überzeugung nach kann die Technikkritik bei Scheler und Heidegger einseitige Entwicklungen korrigieren helfen. Der Beitrag von MARCELO CHAPARRO (Talca, Chile) weist in die gleiche Richtung. Das herrschende moralische Wertungssystem orientiere einseitig auf auf Nützlichkeitsabwägungen, bevorzuge den Menschen als homo faber und entfremde ihn von sich selbst. Diese Tendenz kritisch in die gesellschaftliche Auseinandersetzung eingebracht zu haben, ist im europäischen Kontext eine Leistung Schelers, für Lateinamerika das Verdienst von Ortega y Gasset. RICARDO GIBU (Mexiko-Stadt) stellt über die Frage nach dem Wesen der Macht die Verbindung von Max Scheler und Ortega y Gasset im Blick auf das Verständnis von Technik heraus. Er achtet dabei insbesondere auf die gesellschaftlichen Probleme Lateinamerikas.

Ganz anders analysiert STEPHAN FRITZ (Freiburg/Brsg.) einen methodischen Begriff von Technik als Anleitung und Ausdruck vernunftgeleiteten Handelns. MIKHAIL KHORKOV (Moskau) unterscheidet zwei Technikbegriffe. Die „Technik des Lebens“ ist Ausdruck der solidarisch verfassten Wirklichkeit des Lebens, während ein mechanischer Technikbegriff die Eigenwirklichkeit des Lebens unterläuft und damit Mensch und Natur gefährdet.

SUSAN GOTTLÖBER (Maynooth, Irland) achtet auf den inneren Zusammenhang von Technikkritik und dem Verständnis des Ersten Weltkriegs als Ausdruck der Krise technisch-industriell geprägter Zivilisation. Ähnlich sieht ANNA PIAZZA (Mailand) im Ersten Weltkrieg ein Einheitserlebnis der Menschheit als Schicksalsgemeinschaft, dem Scheler den Stellenwert des Solidaritätsprinzips gegenüberstelle und so versuche, ein konstruktives

Technikverständnis offenzuhalten. In der Gegenüberstellung zu Romano Guardinis Gegensatzlehre wird die Frage nach der inneren Plausibilität aufgeworfen.

ANGEL XOLOCOTZI (Mexiko-Stadt) erschließt die Wirkungsgeschichte der Technikphilosophie Schelers für Lateinamerika nicht nur im Zusammenhang mit Ortega y Gasset, sondern auch mit José Gaos, in dessen Philosophie anknüpfend an die Technikkritik die Frage nach der eigenen Bedeutung mexikanischer und darüber hinaus lateinamerikanischer Kultur, Gesellschaft und Wirtschaft eröffnet worden sei.

In einer grundlegenden Reflexion auf innere Gemeinsamkeiten und charakteristische Unterschiede im Technikverständnis von Max Scheler und Robert Spaemann hebt LEONARDO ALLODI (Bologna) Spaemanns Reflexionsfigur einer inversiven Teleologie hervor, mit welcher er ähnlich wie Max Scheler mit den drei Formen des Wissens seinerseits zwei Interessen der Vernunft unterscheidet, um aus dem Unterschied eine Anthropologie menschlicher Selbstverwirklichung entwickeln zu können.

ROBERTA GUCCINELLI (Mailand) analysiert an Hand unterschiedlicher Formen des Ressentiments bürgerlicher Gesellschaft die wertphilosophische Ausprägung der Technikphilosophie Schelers. Sie fragt, inwieweit Scheler Gerechtigkeit, Solidarität und ein personales Konzept der Mitverantwortlichkeit im Diskurs um die Technik zur Geltung bringen kann.

OLIVIER AGARD (Paris) entfaltet Schelers Kritik am utilitaristischen Selbstverständnis von Wissenschaft und Technik als Kritik am utilitaristischen Missverständnis der Evolution. Er zeigt, wie Schelers Zivilisationskritik in der Kritik des „Homo Faber“ mündet. Sein Augenmerk liegt dabei auf der Bedeutung französischer Einflüsse wie Pascal, Bergson, und des katholischen Modernismus auf Schelers Theoriebildung. Darüber hinaus fragt er, inwieweit die bereits bei Scheler unter dem Einfluss französischer Impulse stehende Kultur- und Technikkritik die gegenwärtige Tendenz zu einem europäischen Diskurs der Kulturkritik vorwegnimmt.

JOACHIM FISCHER (Dresden) lenkt den Blick auf einen der großen technologischen Aufbrüche des 20. Jahrhunderts: die Anfänge der Raumfahrt. Auch wenn sich kein direkter inhaltlicher Bezug des Scheler'schen Werks auf die Raumfahrt aufweisen lässt, so gibt doch sein später Vortrag „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (1928) mit dem Verständnis der Welt-offenheit des menschlichen Geistes einen theoretischen Rahmen, der die Raumfahrt als eine evolutive Erweiterung der leibgeistigen Verfasstheit des Menschen denken lässt.

Erfurt, September 2019  
*Michael Gabel*

# Leben und Wissenschaft

## Die daseinsrelative Stufe des positiven Wissens bei Max Scheler<sup>1</sup>

*Hans Rainer Sepp (Prag)*

Die folgenden Überlegungen werden von der Grundthese geleitet, dass der systematische Ort, den Wissenschaft und Technik in Schelers Denken einnehmen, von seiner Lehre der *Daseinsrelativität* definiert wird. Die Auffassung von der Daseinsrelativität des Gegenständlichen ist überhaupt ein entscheidendes Grundmoment in Schelers Philosophie – ein Moment, dessen zentrale Aufgabe darin besteht, Verbindungen zwischen den Eckpunkten dieses Denkens herzustellen – beispielsweise ausgedrückt mit den Begriffen von „Sosein“, „Dasein“ und einem möglichen Bezug des Wissens, oder, nicht ontologisch, sondern metaphysisch formuliert, zwischen „Geist“ und „Leben“ (bzw. „Drang“). Darüber hinaus ist dieses Verknüpfungen leistende Moment, das die Auffassung der Daseinsrelativität bereitstellt, ein dynamisches: Es stellt die Verbindung zwischen jenen Eckpunkten her, indem es auf eine je konkrete tatsächliche Situation anwendbar ist, ja offenbar de facto aus ihr erwächst.

Eine weitere These bezieht sich von da aus auf Schelers Begriff des *Lebens*. Die Theorie des Daseinsrelativen zeigt mittels der in ihr deutlich werdenden Beweglichkeit, dass die Sachverhalte, die das Begriffspaar von ‚Geist‘ und ‚Leben‘ indiziert, weder einen Dualismus noch eine starre Polarität bilden, dass vielmehr beide Prinzipien ineinander wirken müssen, damit so etwas wie Daseinsrelativität plausibel wird. Diese Architektonik von Schelers Denken kann, so würde eine zusätzliche, hier jedoch nicht mehr zu behandelnde These lauten, als eine Überformung insbesondere von Nietzsches Denken betrachtet werden, sofern Nietzsche letztlich die Antwort

---

<sup>1</sup> Die vorliegende Publikation ist an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag im Rahmen des Forschungsvorhabens *Life and Environment: Phenomenological Relations between Subjectivity and Natural World* (Grantová agentura ČR, č. 401/15-10832S) entstanden.

schuldig bleibt, wie es zu verstehen ist, dass sich eine einzige Kraft, der „Wille zur Macht“, faktisch in Perspektiven realisiert.

Wissen überhaupt und Wissenschaft im Besonderen umschreiben einen Bereich, in dem sich Daseinsrelativität bewegt und die Prinzipien von Geist und Leben aneinander vermittelt. Gerade damit ist aber eine Grundperspektive übernommen, die sich schon bei Nietzsche findet: die grundlegende Perspektive, die den Menschen in den Blick nimmt und sich in ihm verankert – ein entscheidender Ansatzpunkt für die nach Nietzsche sich ausfaltende Philosophische Anthropologie. Doch auch hier sucht Scheler Nietzsches Fassung dieser Perspektive, ihre Fixierung auf die „Erde“, zu entgrenzen und ausgehend vom selben Grundansatz ein Alternativmodell zu etablieren.

Was hier einleitungsweise umrissen wurde, soll im Folgenden in drei Schritten entfaltet werden. Zuerst gilt es Schelers Verständnis von Daseinsrelativität darzulegen (1). In einem zweiten Schritt wird zu fragen sein, wie diese Auffassung des Daseinsrelativen Grundbestimmungen wie Geist und Leben miteinander verspannt und damit eine Begründung für ihre gegenseitige Durchdringung liefert, die ihre Unterscheidbarkeit intakt hält (2). Schließlich wird es darum gehen, den Möglichkeitsbereich, den die Beweglichkeit des Daseinsrelativen hervorbringt, selbst zu betrachten, d. h. die Bewegungsformen als Kehren oder Umkehrungen in Bezug auf die Anfangsgestalt der natürlichen Weltanschauung anzusehen: als Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft und Technik, aber auch von Philosophie und Metaphysik (3).

## 1.

Was besagt ‚Daseinsrelativität‘? Noch in seiner unvollendeten Spätschrift „Idealismus Realismus“ bezeichnet es Scheler als „ein in seiner Eigenart noch wenig begriffenes Problem“ und bestimmt „Seinsrelativität“ als eine Relativität „des Seienden (als Gegenstand) auf bestimmte Eigenschaften und die Weltstellung des anderen Seienden, das an dem ersten ‚teil‘ hat“.<sup>2</sup> Es geht also um ein Verhältnis zweier Seiender, eines Gegenständlichen auf der einen, eines es Erfassenden auf der anderen Seite, wobei die Art und Weise der Erfassung des Gegenstands auf die „Weltstellung“ des Erfassenden relativ ist: Scheler verwendet das Beispiel der Sonne, die einmal als Aspekt eines Milieudings (etwa als ein im Moment festgehaltenes Bild), dann als das Milieuding

---

<sup>2</sup> M. SCHELER, *Späte Schriften (Gesammelte Werke*, Bd. 9), hg. v. M. S. FRINGS, Bern/München 1976, 196.

der Sonne selbst und schließlich als Gegenstand astrophysischer Forschung genommen werden kann. Dabei geht es um die Frage, „auf was an dem teilhabenden Seienden [...] die betreffende Stufe der Daseinsrelativität [...] ‚daseinsrelativ‘ ist“ [...].<sup>3</sup> Dabei sollten „noch einige Stufen *mehr* von Daseinsrelativität der Gegenstände“ unterschieden werden, „als Kant schon geschieden hatte“, der das „Ding an sich“ von der „objektiven Erscheinungswirklichkeit“ und beide von „bloßer ‚Bewußtseinserscheinung‘“ abhob.<sup>4</sup>

In Schelers Sicht bestand Kants Fehler darin, dass er, was auf eine ontologische Differenz, auf Unterschiede im Sein verweist, als Erkenntnisproblem zu behandeln suchte. Bereits in seiner Schrift „Phänomenologie und Erkenntnistheorie“ betont Scheler, dass man „diese Relativität von Gegenständen“ nicht im Subjektiv-Relativen verorten dürfe, und merkt an: „Es gibt in diesem Sinne [...] keine sog. ‚Grenzen der Erkenntnis‘ überhaupt, sondern nur und allein Grenzen der Erkenntnis, die relativ auf eine bestimmte Erkenntnisart [...] irgendwelcher Akträger sind“.<sup>5</sup> Dem entsprechend heißt es noch später in den nachgelassenen Schriften zur Erkenntnis- und Methodenlehre, dass „man nicht subjektivieren, sondern relativieren müsse“,<sup>6</sup> d.h. es gelte, dem Subjekt seine absolute Position dadurch zu nehmen, dass seine jeweilige Gegenstandshabe auf seine eigene daseinsmäßige Faktizität bezogen und auf diese Weise Verabsolutierungen seines Standorts vermieden werden. ‚Relativieren‘ in dem Sinne, dass die Gegebenheit eines Gegenstandes in Relation zur Weltstellung der ihn Erfassenden gesetzt wird, votiert dann nicht für einen Relativismus, der vielmehr gerade dort vorliegt, wo Gegebenheit auf die Gleichschaltung subjektiver Sichtweisen reduziert wird; und der Unterschied zu einer dogmatischen Haltung besteht darin, dass es hier nicht um die Verabsolutierung eines einzigen Standpunktes geht, sondern um seine Relativierung als Relationierung.

Bereits im *Formalismus*-Buch sprach Scheler davon, dass auch die Vielfalt von Formen des Ethos von der „jeweiligen Stufenbildung der erlebten Daseinsrelativität der Gegenstände bedingt“<sup>7</sup> sei und „in dieser radikalsten

---

<sup>3</sup> Ebd., 197.

<sup>4</sup> Ebd., 198; vgl. M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß, Band II: Erkenntnislehre und Metaphysik (Gesammelte Werke, Bd. 11)*, hg. v. M. S. FRINGS, Bern/München 1979, 107.

<sup>5</sup> M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre (Gesammelte Werke, Bd. 10)*, hg. v. MARIA SCHELER, Bern/München 1957, 401.

<sup>6</sup> SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß II*, 108.

<sup>7</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Gesammelte Werke, Bd. 2)*, hg. v. MARIA SCHELER, Bern/München 1954, 306.

„Relativität“ der sittlichen Wertschätzungen keinerlei Grund zur Annahme eines Relativismus der sittlichen Werte und ihrer Rangordnung selbst“<sup>8</sup> liege. Die Scheidung zwischen Werten selbst und den Ethosformen, in denen sie sich geschichtlich realisieren, bezieht Scheler auf alles Apriorische; dieses tritt bezüglich der rein apriorischen Gehalte einerseits und ihrer jeweils verwirklichten ‚Mischformen‘ andererseits auseinander, wobei letztere dadurch bedingt sind, dass ihre Akträger in eine bestimmte ‚Weltstellung‘ eingebunden sind.

Auch die positiven Wissenschaften entkommen dieser Relativität nicht. So sind „die Gegenstände aller positiven Wissenschaften“ „auf das *Generelle* der Menschennatur relativ“, wie Scheler in der Vorrede zur zweiten Auflage von *Das Ewige im Menschen* schreibt,<sup>9</sup> bzw. ist Wissenschaft, wie es im Vortrag „Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung“ heißt, „relativ“ „auf irgendein Zentrum vitaler Sinnlichkeit und möglicher freier Bewegungs- und Herrschaftsaktion auf seine Umwelt“, aber – im Gegensatz zur natürlichen Weltanschauung – „nicht mehr relativ“ „auf die ‚menschliche‘ Organisation“. <sup>10</sup> Entsprechend heißt es auch in den späten Texten zur Wesenslehre und Typologie: Die Gegenstände der positiven Wissenschaften sind „nur daseinsrelativ auf a) mögliche direkte oder indirekte Wahrnehmbarkeit durch sinnliches Anschauen und gleichzeitig auf mögliche praktische Veränderbarkeit, b) daseinsrelativ auf einen Geist mit vital-leiblicher Organisation [...]“. <sup>11</sup> In *Vom Wesen der Philosophie* bemerkt Scheler, dass die Gegenstände der Wissenschaft „auf mögliche *Beherrschbarkeit und Veränderbarkeit* vermöge eines durch mögliche Lebensziele und Lebenswerte gelenkten, aber auch *gebundenen* Vernunftwillen noch seinsrelativ sind“. <sup>12</sup>

Dass Daseinsrelativität als Seinsrelativität nicht Erkenntnisrelativität ist, widerspricht nicht der Tatsache, dass sie gleichwohl mit einer Adäquation

---

<sup>8</sup> Ebd., 307.

<sup>9</sup> M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen (Gesammelte Werke, Bd. 5)*, hg. v. MARIA SCHELER, Bern/München <sup>5</sup>1968, 18.

<sup>10</sup> M. SCHELER, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (Gesammelte Werke, Bd. 6)*, hg. v. MARIA SCHELER, Bern/München 1963, 18. „Die Daseinsrelativität der Gegenstände der natürlichen Weltanschauung ist relativ auf die *menschliche* Organisation [...]“. (SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß I*, 209, 404) „Im Gegensatz hierzu ist die wissenschaftliche Weltbetrachtung auf Gegenstände gerichtet, die nicht relativ auf die Organisation der *species homo* sind, sondern – bezogen auf *alle möglichen lebendigen* Organisationen und ihre Organisationsdifferenzen – als ‚absolute‘ Gegenstände gelten dürfen.“ (Ebd., 405; vgl. auch 209).

<sup>11</sup> SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß II*, 46.

<sup>12</sup> SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, 91.

der Erkenntnis korrespondiert, die ihr Maß in der Selbstgegebenheit hat. Nicht selbst, sondern ‚symbolisch‘ gegeben sind Scheler zufolge die Gegenstände der natürlichen Weltanschauung und der Wissenschaft: „Für die *natürliche Weltanschauung* ist [...] die Welt gleichsam nur als Erfüllung möglicher Sprachsymbole gegeben“; andererseits erhöht Wissenschaft den Symbolbezug, indem sie zwar von den „Schranken der menschlichen Umwelt“ befreit, jedoch „an Adäquation der Erkenntnis und der ihr entsprechende ‚Fülle‘ des Gehaltes der Gegenstände“ zurückbleibt: Das wissenschaftliche Weltbild werde „im selben Maße *bloß symbolisch*, [...] wie es jene Relativität der Gegenstände auf die spezifische menschliche Organisation überwindet“. <sup>13</sup> Die Befähigung der Wissenschaft zu spezifischer symbolischer Erkenntnis geht mit einer faktischen Veränderung der daseinsrelativen Stufe der Weltstellung des Menschen einher.

In diesem Kontext gilt es, den Mechanismus der Naturbearbeitung (den „mathematisch bestimmten Mechanismus der Natur“) in seiner Konstruktivität von den Tatsachen, die in den Wissenschaften enthalten sind, zu unterscheiden: Anders als der Mechanismus selbst resultieren diese nicht aus Produktionen der Subjektivität, sondern entsprechen Gehalten, die auf der daseinsrelativen Stufe der Wissenschaft erschlossen werden. <sup>14</sup> Daraus wird bereits ersichtlich, dass der Mechanismus der Naturbehandlung allein nicht genügt, um den gesamten Vorgang der ‚Mechanisierung‘ der Natur begreiflich zu machen; dass am Anfang vielmehr die daseinsrelative Auswahl der Erschließung des Gegenstandsbereichs steht – die mechanische Naturlehre wird daseinsrelativ „auf ein *leibliches Lebewesen* überhaupt“ <sup>15</sup> –, und dies begleitet von einem „*vitalen Machtwert*, der in der Herrschaft des Lebens überhaupt über die Natur liegt“ und die „*Bewegung und Lenkung der Natur* zu [...] beliebig variablen Zwecken“ veranlasst. <sup>16</sup> „Die Mechanik als eine Lehre der *Bewegung* ist bereits eine Übersetzung in die Sinnessprache des Menschen“, heißt es in Nietzsches späten Fragmenten vom Frühjahr 1888. <sup>17</sup> Die Ausbildung der daseinsrelativen Stufe von Wissenschaft und der vitale Machtwert wirken ineinander: Die Weltstellung, die der, wie Scheler sich ausdrückt, „*beherrschbaren Seite* der Welt“ <sup>18</sup> den Vorzug gibt, bildet die betreffende daseinsrelative Stufe selbst. Die „Gegenstandsbereiche der Wissen-

<sup>13</sup> SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß I*, 405 f.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 429.

<sup>15</sup> SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, 420.

<sup>16</sup> SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß I*, 429 f.

<sup>17</sup> F. NIETZSCHE, *Nachlaß 1887-1889 (Kritische Studienausgabe, Bd. 13)*, hg. v. G. COLLI u. M. MONTINARI, München 1999, 258 (14 [79]).

<sup>18</sup> SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß I*, 303.

schaft“ sind somit, so Scheler, „notwendig mitbestimmt durch eine bloß allgemein menschliche Konvention zwecks Beherrschung der Dinge“.<sup>19</sup>

Hier könnte jedoch gefragt werden, ob diese Feststellung in der Tat ausreicht, um plausibel zu machen, wieso es im Fall der Wissenschaft zur Bildung einer neuen daseinsrelativen Stufe kommt, wenn diese Stufe weder von der mechanistischen Konstruktion inklusive ihrer Neusymbolisierung der Welt aufgebracht wird noch vollends durch die Tendenz auf Beherrschung der Dinge erklärt werden kann, da diese ja schon in der natürlichen Weltanschauung wirkt und in der Bildung der daseinsrelativen Stufe der Wissenschaft nur ‚mitbestimmend‘ fungiert. Der Prozess der Bildung daseinsrelativer Stufen scheint auf eigentümliche Weise durch sich selbst in Gang zu bleiben.

## 2.

Wenn Scheler Daseinsrelativität als die Relativität eines gegenständlichen Seienden auf bestimmte Eigenschaften und die Weltstellung eines anderen Seienden, das an ihm teil hat, bestimmt, so liegt der springende Punkt in der Faktizität dieses teilnehmenden Seienden. Diese markiert den Ort, an dem grundlegende Triebstrukturen wie der Macht- und Herrschaftswille freigesetzt und in Anschauungs-, Denk- und Sprachformen umgesetzt werden können. Daseinsrelativität wird so zu einer Art von Laboratorium, in dem der Geist seine Lebensmöglichkeiten erprobt. Und dieses Laboratorium fungiert inmitten der Dinge, ist weder nur subjektiv noch nur objektiv, sondern beides in einem.

Schelers Bestreben, Daseinsrelativität nicht mit subjektiv-relativ zu verwechseln, aber auch Objektivierungen zu entgehen, die für ihn nur Symbolisierungen darstellen, drückt der alte Begriff der *participatio*, der Teilnahme und Teilhabe aus. Neu daran ist bei Scheler, dass die Teilnehmenden nicht mehr von einem endlichen Hier aus in ein überendliches Dort hinausgehen, sondern dass sich Endlichkeit und Unendlichkeit in einer Zwischenposition schneiden und erfahrbar werden – erfahrbar auch in all den Weisen, in denen sich ihr Verhältnis aktualisieren kann. Teilnahme und Teilhabe drücken aber auch aus, dass es primär nicht um ein Erkenntnis-, sondern ein Seinsproblem geht. Versteht man Teilnahme als eine wissende, wie dies bei Scheler der Fall ist, wird Wissen zu einem „Seinsverhältnis“.<sup>20</sup> Auf die Prob-

---

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, 19.