

Die grundlegenden Eigenschaften von Schelers phänomenologischer materialer Wertethik

Wei Zhang

Department of Philosophy, Sun Yat-sen University

Abstract

The Basic Properties of Scheler's Phenomenological Material Value-Ethics

The main task of this article is to consider Scheler's phenomenological material value-ethics in the context of the history of ethical thought, in order to better understand his position. In Scheler's view, phenomenology undoubtedly establishes a "novel apriorism" that is "richer" than Kant's "formal" apriorism. Scheler himself introduces a "substantial apriori", developed it further into "material apriori", and finally created a unique "material" and "a priori" basis for the "material apriorism". Certainly, we can not possibly discuss all the details of the history of ethical thought here. However, by means of Scheler's provisions or the "characteristics" of his ethics, we try to assign him a place in the history of ethics.

Keywords: Max Scheller, phenomenology, values, material value-ethics, Formalismus

1. Der materiale Apriorismus von Schelers Ethik

Im Titel von Schelers Hauptwerk, «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», bekundet sich bereits, wie die Bestimmung der und Abgrenzung vom „Formalismus in der Ethik“ einen wichtigen Teil seiner Ethik bilden. Näher kann nur durch gänzliche Ablehnung des „Formalismus in der

* This article is funded by the Major project of the National Social Science Fund of China (NSSFC) (Project No.: 17ZDA033) and the Project supported by the Foundation for the Author of National Excellent Doctoral Dissertation of PR China (FANEDD) 2013 (Grant No. 201403).

Ethik“ Schelers eigene „materiale Wertethik“ zum Vorschein kommen. Was aber verbirgt sich hinter der Wendung „Formalismus in der Ethik“?

Klar ersichtlich dürfte sein: Der „Formalismus in der Ethik“ bezieht sich vor allem auf Kants Ethik. Scheler scheint durch Hinterfragung und Kritik des Formalismus' in Kants Ethik seine eigene materiale Wertethik gleichsam kontrastiv zu entwickeln. Doch sollte man nicht dem Missverständnis aufsitzen, die Entwicklung von Schelers eigener Ethik als lediglich negativ durch Kritik und Ablehnung von Kants Ethik entstanden zu verstehen. Schelers Kritik an Kant ist vielmehr stets nur ein „Nebenzweck“. Er betrachtet Kant gleichsam nebenbei als eine „Zielscheibe“, während er seine eigene Theorie entwickelt.

In der einschlägigen Literatur verstehen seit jeher die Kommentare zum Formalismus von Kants Ethik den Begriff „Formalismus“ hauptsächlich auf drei Arten, sodass man von drei Formalismen reden kann: der erste ist von Hegel, der zweite von Scheler und der dritte von Paul A. Schlipp.

Schlipps Verständnis gilt dabei als das mit der geringsten Wirkung und wird auch am seltensten mit den anderen verwechselt. Es bezieht sich hauptsächlich auf einen „methodologischen Formalismus“. Um den vergangenen Ethiken und seiner eigenen vorkritischen Periode entgegenzuwirken, „konzipiert und entwickelt“ Kant nach Schlipp schon früh „den kritischeren Begriff der Form“. Doch sei dieser Begriff seitdem von den meisten Kant-Gelehrten missverstanden worden, da sie stets mit Kants theoretischer Philosophie die Ethik interpretierten. Der Begriff der „Form“ in der Ethik bezeichne nicht ein „mould“, in das der Inhalt gegossen werden solle, sondern eine nicht durch empirische Materialien oder Faktoren bestimmte Methode rationaler Reflexion. Dieser methodologische Begriff der „Form“ bilde Kants originellen Beitrag zur Ethiktheorie. Dies sei ein Prozess der rationalen Reflexion, kreativen Konstruktion und des Übergangs, durch den die reflektierende (induktive) Vernunft ein neues Objekt in „Reinheit“ erzeugen könne, wann immer ein neues Bedürfnis für den nächsten, reflektierend gewählten Schritt entsteht. Das so entstandene neue Objekt, sei somit auf

nicht empirische Weise bestimmt. Daher sei der „Formalismus“ in Kants Ethik nicht zu überwinden oder zu kritisieren, sondern im Gegenteil, er sei Kants wichtigster Beitrag zur Ethik (Schlipp 1942, 98). Zusammengefasst legt Schlipp also „Form“ als „formale Methode“ aus. Obwohl Schlipp behauptet, der Begriff „Form“ im ethischen Formalismus unterscheide sich von seinem gleichklingenden Pendant in Kants theoretischer Philosophie, besteht er tatsächlich in der Unterscheidung von „Form“ und „Empirischem“. Die sogenannte „formale Methode“ besagt somit lediglich eine solche, die sich nicht auf Empirisches stützt. So gesehen ist Schlipps Umwandlung der Bedeutung nicht sehr überzeugend. Diese Art von Verständnis erlangte jedoch in den letzten Jahren in der Literatur immer mehr Zuspruch. Obwohl man Schlipps Erklärung möglicherweise nicht versteht, ist der allgemeine Trend hier einstimmig (Krijnen 2000, 120-138).

Am einflussreichsten ist Hegels Auslegung des Formalismus', die wir als „leeren Formalismus“ bezeichnen. Hegel erwähnt diesen „leeren Formalismus“ in zahlreichen Teilen seiner Arbeiten. Eine wohl klassische Beschreibung findet sich im Abschnitt 135 der Grundlinien der Philosophie des Rechts. Nach Hegels Ansicht setzt Kants „leerer Formalismus“ die moralische Wissenschaft zu einer Rederei von „der Pflicht um der Pflicht willen“ herab, sodass von diesem Standpunkt aus eine wirkliche immanente Pflichtenlehre zu erreichen unmöglich wird. Der kategorische Imperativ bedeute letztlich nur eine „widerspruchslose“, „formell übereinstimmende“, abstrakte und unbestimmte „Tautologie“ (Hegel 1999, 120-1).

Hegels Vorwurf des „leeren Formalismus“ richtet sich daher hauptsächlich gegen Kants kategorischen Imperativ, und verwechselt dabei Kants „formale Prinzipien“ mit den „formalen Regeln“ der Logik (wie etwa Kontradiktion usw.). Deswegen sah Hegel in Kants Ethik einen „Formalismus“. Hegels Verständnis ist in der gesamten Diskussion über Kants ethischen Formalismus tonangebend. Als Hauptstrom droht Hegels Verständnis daher bisweilen die Diskussion über den Begriff des „ethischen Formalismus“ zu monopolisieren, und zwar sowohl bei denen, die Hegels Kritik zustimmen, wie auch

bei jenen, die Hegels Kritik nachdrücklich ablehnen und Kant verteidigen. Allesamt ist bei ihnen die Bedeutung, die sie dem Ausdruck „Formalismus“ beilegen, im Einklang mit dem hegelschen Verständnis. Dieses herrschende Verständnis spielt auch eine Hauptrolle in den Diskussionen über und den Widerlegungsversuchen von Schelers Kritik an Kant. So findet sich Schelers Kritik am Formalismus in Kants Ethik oft so betrachtet und beurteilt, als arbeite Scheler mit Hegels Auslegung des Formalismus bzw. des „leeren Formalismus“, folge also lediglich Hegel.

Man kann nicht einfach sagen, diese Behauptungen seien völlig falsch, da Schelers Kritik an Kants ethischem Formalismus durchaus „hegelsche Elemente“ enthält. Beispielsweise erwähnt er im *Formalismus* oft den „leeren und unfruchtbaren Formalismus“ (Scheller 1913, 15), die „erhabene Formel in ihrer Leere“ (Scheller 1913, 30), die „leere Konstruktion“ (Scheller 1913, 66) usw. Offensichtlich stimmte Scheler Hegels Kritik an Kant weitgehend zu. Doch darüber hinaus bietet Scheler noch etwas anderes als das hegelsche Verständnis. Wir nennen es „Schelers Verständnis für Formalismus“, und meinen damit einen „nicht-materialen Formalismus“ (Lee 2005, 98-100)¹.

Wie bereits erwähnt, verweist diese Kritik an Kants „nicht-materiale Formalismus“ auf die Grundlegung der Ethik. Denn Scheler zufolge basiert Kants Ethik auf dem rationalen und formalen Apriori, während sie sämtliche emotionalen Faktoren und solche von materialem Wert als ethische Grundlage ausschließt. Grundsätzlich bietet sie somit eine „nicht-materiale“ oder „formale“ Grundlegung der Ethik, aber eine solche Grundlegung, ja gar deren letztliche Argumente (rationale Tatsachen) blieben dabei selbst „unbegründet“. In gewissem Sinne können wir Schelers Kritik sogar als eine am „Formalismus“ als einer Einseitigkeit von Kants Ethik fassen. Denn Scheler will das Formale und Rationale bei Kant nicht etwa völlig ausschließen, sondern betont nur deutlich, das Formale bzw. Rationale rein für sich ermangele jenes grundlegenden Status, den Kant ihm zusprach. Falsch ist also nicht, wenn Kant die Rolle von „Formen“ betont, sondern sein einseitiger „Formalismus“, also

das „Formale“ zur Grundlage der Ethik zu machen. In Schellers Ansicht begründet die Phänomenologie daher zweifellos einen „*neuartigen Apriorismus*“, der „reicher“ als der „formale“ Apriorismus Kants ist (Scheller 1913, 309).

Was bei Scheler leicht missverstanden wird, ist, dass seine Kritik an Kant sich nicht nur auf den „leeren“, sondern auch auf den „nicht-materialen“ Formalismus bezieht. Zweifellos ist für Scheler die Kritik am nicht-materialen Formalismus sogar die wichtigere. „Leer“ und „Formal“ (oder „Nicht-material“) können nicht miteinander gleichgesetzt werden. Ping-cheung Lo betont dies in seinem Beitrag über Kants Ethik (Lo 1981, 181ff). Die Kritik am leeren Formalismus bezieht sich auf die „Leere“ des kategorischen Imperativs selbst. Die Kritik am nicht-materialen Formalismus hingegen bemängelt als „formal“ oder „nicht-material“, den „inhaltlich leeren“ kategorischen Imperativ bzw. das nur „Formale“ zur Grundlage der Ethik zu machen. Gerade diese Problematisierung der Grundlage der Ethik ist für Schellers eigenen Ansatz ausschlaggebend. Scheler zufolge pochte Kant zurecht auf der „Apriorität“ der Ethik, verkannte dabei jedoch das Wesen des „Apriori“. Denn er begeht den Grundirrtum, das „Apriorische“ mit dem „Formalen“ zu identifizieren, woraufhin Kant in das Fahrwasser eines ethischen Formalismus geriet. Dieser Grundirrtum liegt dabei nicht nur dem ethischen „Formalismus“ zugrunde, sondern auch dem „formalen Idealismus“ (Scheller 1913, 73). Scheler selbst führt ein „inhaltsvolles Apriori“ ein (Scheller 1913, 253ff.)², entwickelte es weiter zum „materialen Apriori“, und schuf schließlich in Form des phänomenologischen „materialen Apriorismus“ eine einzigartige „materiale“ und zugleich „apriorische“ Grundlage für die Ethik.

Der Unterschied zwischen „leerem“ und „nicht-materialelem“ Formalismus wird oft übersehen, weswegen in der Folge das von Scheler aufgeworfene Problem ignoriert wird. In dieser Ignoranz liegt der Grund, warum jene Art Gegenkritik nicht greift, die die emotionalen, materialen und zweckmäßigen Faktoren in Kants Ethik geltend macht, um damit Schellers Kritik an Kants „nicht-materialelem Formalismus“ zu widerlegen. Diese Faktoren können freilich in Kants Ethik

berücksichtigt werden, aber solange sie nicht als Grundprinzipien der Ethik erwogen werden bzw. als „ethisches Urteilsprinzip“ fungieren können, bleibt eine Verteidigung Kants gegen Schelers Kritik erfolglos. Wir wollen uns hier natürlich nicht darauf versteifen, Schelers Kritik an Kant sei zutreffend, sondern zunächst nur klären, worin diese Kritik besteht³. Deshalb unterscheiden wir Husserls Kritik an einem „widersinnigen“ inhaltlosen Formalismus von der an einem „leeren“ Formalismus in Kants Ethik. Grob gesagt ist Erstere von Scheler und Letztere hegelianisch.

Wie bereits erwähnt, zollte Scheler Kant, aller scharfen Kritik zum Trotz, doch auch den größten Respekt. So sagt er, Kants Ethik sei seit den antiken Ethiken die „Perfektteste“ und er erkennt Kant als den „größten und tiefsten Vertreter“ der formalen Ethik an. Denn durch Kant würden die Grundlagen aller *allgemein materialen Ethiken* (wie etwa Aristoteles „Tugendethik“ und „objektive teleologische Ethik“) völlig zerstört. Schelers eigene *materiale Wertethik* nimmt demgemäß ihren Ausgang von Kants Zerstörung der allgemeinen materialen Ethik. Er will somit weder „anti-kantisch“ sein noch einfach zu Kant zurückkehren, sondern hofft, über Kant hinauszugehen. Wir können auch sagen, Schelers Absicht bestehe letztlich darin, einen „dritten Weg“ zu finden, der sich sowohl von der „allgemeinen materialen“ Ethik als auch von Kants großartiger und tiefgreifender „formaler“ Ethik unterscheidet: die phänomenologische materiale Wertethik. Basierend auf dem materialen Apriorismus (mit seinen drei Arten Apriori: Sachapriori, Aktapriori und korrelatives Apriori), hat dieser „dritte Weg“ schließlich eine „materiale“ und zugleich „apriorische“ Grundlage für die Ethik gefunden, nämlich ein emotionales Apriori, Wertapriori und dazwischen ein korrelatives Apriori. Daher ist die phänomenologische materiale Wertethik weder allgemein noch teleologisch oder formal.

2. Absolutismus und Objektivismus in Schelers Ethik

Scheler sagte einmal, Husserls erster Band der *Logischen Untersuchungen* wende sich erfolgreich gegen den „Psychologismus“ und „Anthropologismus“ der bisherigen

Logik. In streng wissenschaftlicher Form übt Scheler auch Kritik am „Psychologismus“ und „Anthropologismus“ der bisherigen Ethik (Scheller 1913, 173f; 271). Husserl wie Scheler werfen dem Psychologismus und Anthropologismus vor, letztlich in einen „Relativismus“ zu münden. Somit ist klar, dass Schelers und Husserl in ihrer Ablehnung eines „Relativismus“ übereinstimmen.

Doch in der Vorlesung *Phänomenologie und Anthropologie* sowie im Vorwort zur englischen Übersetzung der *Ideen I* fasste Husserl Schelers Theorie als „Anthropologismus“. Husserl begründet diesen Vorwurf damit, Scheler habe die wesentliche Bedeutung der „phänomenologischen Reduktion“ nicht eingesehen, weswegen er schließlich in einen „Relativismus“ geriet. Doch diese Einschätzung Husserls ist möglicherweise unfair gegenüber Scheler. Anstatt zu sagen, Scheler habe den „Relativismus“ nicht abgelegt, wäre es besser, zu sagen, er habe den „transzendentalen“ Absolutismus Husserls nicht übernommen. Anstatt einer Rivalität zwischen Relativismus und Absolutismus besteht zwischen Scheler und Husserl eher eine Rivalität zwischen zwei verschiedenen Arten des Absolutismus. Denn Scheler spricht sich von Anfang an eindeutig gegen alle Formen des „Relativismus“ aus und definiert seine eigene Position zudem eindeutig als „Absolutismus“. Doch was für einen „Absolutismus“ vertritt Scheler? In vielen Teilen seiner Arbeit spricht Scheler von „Relativität“ oder „relativer Dimension“, negierte aber nie die Bedeutung der „Relativität“ selbst. Ist das ein Widerspruch?

Anhand der einschlägigen Literatur hierzu können wir in Schelers Diskussion über „Wert“ folgende sechs Bedeutungen von „Relativität“ ausmachen: 1) die primäre Relativität des Wertes und die sekundäre Relativität der Güter; 2) die Daseinsrelativität der Wertgegebenheit; 3) der Wert selbst als „aktrelatives“ Sein; 4) die Relativität der Werte auf den Menschen; 5) die Relativität der Werte auf das Leben; 6) die historische Relativität der ethischen Wertschätzungen und ihrer Dimensionen. Wir fokussieren hier die letzten drei Relativitäten, um so zu der grundlegenden Position vorzudringen, die Scheler letztlich einnimmt.

Die Relativität der Werte auf den Menschen bedeutet nicht etwa, den Menschen zum „notwendigen Subjekt“ des Werterfassens zu machen, wie es die „humane Ethik“ tut. Zwar erfassen Menschen tatsächlich durch Akte der Gefühle „als Menschen“ die Wesenheit der Werte und sogar die Gesetze von Akten der Gefühle und Emotionen, wie Liebe und Hass. Doch unterscheidet sich dies nicht prinzipiell davon, wie wir auch in Akten des Erkennens „als Menschen“ Sätze und Gesetze der Arithmetik, Mechanik, Physik usw. entdecken, ja sogar die Gesetze der Akte des Erkennens selbst. Und ebenso, wie wir trotz dieses Umstands nicht von einer „anthropologistischen“ Arithmetik sprechen, ebenso ist es unberechtigt, von einem „Anthropologismus“ der Werte zu sprechen. Grundsätzlich hängen weder die Gesetze der Arithmetik noch die Wesenheit der Werte von der besonderen Organisation und Existenz der Spezies Mensch ab. Scheler weist darauf hin, dass *„wo immer und sofern sie da sind, sie und ihre Gegenstände einer Gesetzmäßigkeit gehorchen“* (Scheller 1913, 276). Offensichtlich besteht in Bezug auf die Geltung von Wesen kein Unterschied zwischen Husserl und Scheler, obgleich sie über die Wesenheit in verschiedenen Bereichen sprechen. Wenn Scheler im Weiteren von einer „Relativität der Werte auf den Menschen“ spricht, so meint er damit, wie ein Wert (oder eine andere Wesenheit) sich bisweilen nur in einer Person oder in auch einer Volksgruppe manifestiert, sodass es sich damit auf die „Anlagen“ einer bestimmten Person oder Gruppe bezieht. Dabei ist die Wesenheit des Wertes selbst von solch differierenden „Anlagen“ klarerweise unterschieden und unabhängig. Ebenso wenig wird die Absolutheit der Wesenheit des Wertes durch einen eingeschränkten Gültigkeitsbereich angetastet.

Auch die Relativität der Werte auf das Leben meint nicht etwa, alles Wertsein wäre abhängig vom Leben in dem Sinne, dass es für einen hypothetisch angenommenen reinen Geist, dessen Tätigkeit ohne lebendigen Leib sich entfaltetete, keinerlei Werte gäbe (Scheller 1913, 280). Diesbezüglich harmoniert also Schellers Denkweise mit seiner vorigen Erklärung der Relativität auf den Menschen, wo die Wesenheit des Wertes schon unabhängig von der bestimmten Lebensform

„Mensch“ angesetzt wurde. Was Scheler mit der Relativität der Werte auf das Leben meint, ist vielmehr: Einerseits gibt es tatsächlich eine Wertart, die das Wesen des Lebens selbst betrifft, und die nicht auf anderes reduzierbar ist, nämlich den Wert des Lebens. Andererseits sollen lebendige Organismen (insbesondere Menschen), die eng mit diesem Lebenswert verbunden sind, den richtigen Platz erhalten. In diesem Sinne können wir fragen: Welche Stellung hat der Mensch im Universum? In diesem Zusammenhang stellt Scheler seine berühmte These auf, die viel zitiert, aber auch oft missverstanden wurde: Der Mensch ist „seinem Wesen nach nur das lebendige X eben dieses Suchens“ (Scheller 1913, 296). Diese These drückt aus, der Wert des Lebens sei nur eines der Wertmuster und näher das Wertemuster in der Mitte der Wertangverhältnisse. Von ihm ausgehend gibt es sowohl niedrigere sinnliche wie auch höhere geistige und heilige Wertmuster. So gesehen befindet sich der Mensch als lebender Organismus in einer „mittleren“ Position, nämlich zwischen dem rein geistigen und dem niederen Leben (Tiere). Er ist also ein Lebewesen, das „*sich selbst und sein Leben und alles Leben transzendiert*“ (Scheller 1913, 293). In dieser Hinsicht ist der Mensch im Grunde „der Träger einer Tendenz, welche alle möglichen Lebenswerte transzendiert und deren Richtung auf das «Göttliche» geht“. Anders gewendet, „er ist der Gottsucher“ und „das lebendige X eben dieses Suchens“ (Scheller 1913, 296). Dies ergibt sich als zusammenhängende Folge der Wesenheit des Wertes, der apriorischen Wertangverhältnisse und der „Relativität der Werte auf das Leben“. Dies wollen wir besonders betonen, denn es belegt nochmals, wie Schelers philosophische Anthropologie wesentlich axiologisch und phänomenologisch ist, nicht aber „theologisch“. Scheler selbst hebt, um Missverständnissen vorzubeugen, hervor: „Nicht die Idee Gottes im Sinne einer existierenden positiv bestimmten Realität freilich ist es, die mithin vorausgesetzt ist...es ist vielmehr nur die *Qualität* des Göttlichen oder die *Qualität* des Heiligen, in einer unendlichen Seinsfülle gegeben“. Es handelt sich hier also weder um den Gott einer konkreten geschichtlich-faktischen Religion noch ist diese „Idee Gottes“ eine „empirische“ Abstraktion aus den Göttern verschiedener

solcher Religionen. Stattdessen ist die Idee Gottes hier nichts anderes als „die letzte (und zwar die oberste) Wertqualität in der Rangordnung der Werte“ und in phänomenologischer Evidenz selbstgegeben (Scheller 1913, 296ff.).

Die für unsere Thesen wichtigste „Relativität“ ist die dritte, also die historische Relativität der ethischen Wertschätzungen und ihrer Dimensionen. Denn an ihr zeigt sich die Beziehung zwischen „Relativität“ und „Absolutismus“ bei Scheller am klarsten. Sogar diejenigen Ethiker, die einen reinen „Absolutismus“ vertreten, können die historische Relativität der Wertschätzungen nicht ignorieren, weil sie faktisch besteht und die gesamte Geschichte reich an Beispielen für sie ist. Diese Relativität besteht darin, dass ein gleichartiges Ereignis oft unterschiedliche sittliche Bewertungen in verschiedenen Epochen oder Ethnien erfährt. Wie ist dies mit einem absoluten Wert oder Ethos vereinbar? Um diese Probleme zu lösen, unterscheidet Scheller fünf Hauptschichten (Scheller 1913, 303ff.).

1) „Ethos“: Die Variationen des *Fühlens* oder *Erkennens* der Werte selbst, der *Struktur* des *Vorziehens* von Werten und des *Liebens* und *Hassens* und sittlicher Erkenntnis; der Kern ist hier der „*Ordo Amoris*“.

2) „Ethik“: „Die urteilsmäßige und sprachliche Formulierung der in den emotionalen Intentionen selbst gegebenen Werte und Wertrangverhältnisse und der auf sie fundierten Beurteilungs- und Normierungsprinzipien“ (Scheller 1913, 311).

3) „Moral“: Die Variationen der Institutions-, Güter- und Handlungseinheitstypen, d.h. die Gesamtheit von verschiedenen Typen der wesentlichen moralischen „Normen“. Diese Typen sind scharf zu scheiden von den positiven, aufgrund von Sitte und positivem Recht geltenden Definitionen, wenngleich sie wohl solchen Definitionen als Fundament zugrunde liegen. „Mord“ im Sinne eines „Typs“ bezieht sich beispielsweise nicht auf die „Mord“-Definition einer bestimmten Rechtsvorschrift, sondern ist eine wesentliche Bestimmung, die sich auf den Wert selbst bezieht. Diese wesentliche Bestimmung schafft erst die Grundlage für die Gültigkeit einer Rechtsdefinition.

4) „Praktische Moralität“: Hier geht es um den Wert der tatsächlichen Handlung der Menschen. Er wird durch die Wertrangverhältnisse bestimmt, die sie erkennen und mit der Struktur des Vorziehens übereinstimmen. Es ist im Grunde das Ethos einer „Epoche“ oder eines „Volks“. Zum Beispiel können wir die Athener, die Sokrates zum Tode verurteilten, nicht einfach als „unmoralisch“ bezeichnen, denn eigentlich taten sie das, was der damals geltenden „praktischen Moralität“ entspricht, basierend auf dem Ethos ihrer Zeit. Wenn wir daher sagen, ihr Urteil war falsch oder unmoralisch, so sprechen wir dabei bereits aus dem Ethos unserer eigenen Zeit heraus.

5) „Sitte, Brauch“: Derlei sind Handlungs- und Ausdrucksformen, deren Geltung und Übung allein in der Tradition wurzeln.

Nach Schelers Ansicht können diese fünf Schichten allesamt einem Wandel unterliegen, sodass alle eine gewisse historische Relativität haben. Die historische Relativität von „praktischer Moralität“ und „Sitte oder Brauch“ bedarf wohl kaum einer Erklärung, denn ihre Definition bestimmt sie schon als historisch relativ. Und obgleich die historische Relativität der „Ethik“ und „Moral“ nicht so offensichtlich ist, ist sie doch hinnehmbar, da sie grundsätzlich auf dem Wert und dem „Ethos“ der Werte erfassenden Struktur basieren. Wenn also das „Ethos“ selbst wandelbar ist, wird die Wandelbarkeit von „Ethik“ und „Moral“ nicht weiter verwundern. Daher besteht das Grundproblem darin, wie man den Wandel oder die Änderung des „Ethos“ versteht. Scheler hat es als Wandel „*erster Ordnung*“ bezeichnet (Scheller 1913, 307).

Der sogenannte Wechsel im „Ethos“ sollte passender „Erneuerung und Wachstum des Ethos“ heißen. Seine radikalste Form ist „die in und kraft der Bewegung der *Liebe* sich vollziehende Entdeckung und Erschließung «höherer» Werte (zu den gegebenen)“. Mit der Erschließung neuer, höherer Werte wird das ältere Wertreich in seiner Gesamtheit relativiert. Wer nun die alten Werte den neuen noch vorzieht, unterliegt sittlicher Blindheit und Täuschung. Nach den alten Werten als den höchsten zu leben, wird praktisch „böse“. Denn gerade in der Bewegung der Wertsteigerung durch Liebe, im Respekt der Liebe, hat sich das Ethos selbst verändert. Die hier

erwähnte Veränderung, genauer die Veränderung der Vorzugsregeln, bezieht sich jedoch nur auf das Verhältnis zwischen alten und neuen höheren Werten, d.h. die Vorzugsregeln zwischen den alten Werten selbst werden nicht tangiert. Deshalb bedeutet die Veränderung des Ethos „Erneuerung und Wachstum“, und es werden die Vorzugsgesetze der alten Werte nicht vernichtet. Daher hat das Ethos selbst eine innere Geschichte, die die „zentralste Geschichte *in* aller Geschichte“ ist (Scheller 1913, 309). Die historische Relativität des Ethos ist somit wesentlich eine Art ständigen Wachstums und ständiger Erneuerung.

Vor diesem Hintergrund kritisiert Scheler einerseits die verschiedenen geschichtlichen ethischen Relativismen. Denn der Ursprung eines ethischen Relativismus liegt darin, dass „er die Werte selbst für bloße *Symbole* für die gerade in seinem Kulturkreis herrschenden Wertschätzungen bestimmter Güter und Handlungen (...) hält, und sich nun die gesamte Geschichte als bloße wachsende technische Anpassung des Handelns an die so faktisch absolut gesetzten Werte seines Zeitalters, und somit als «Fortschritt» auf sie hin willkürlich konstruiert“ (Scheller 1913, 308). Scheler relativiert also diese nur scheinbar wesentlichen absoluten Werte. Andererseits wirft er der „formal absoluten Ethik“ einen anderen Irrtum vor, erweist sich diese doch als ungeeignet, die Erneuerung und Wachstum des Ethos zu verstehen, und unternimmt daher den hoffnungslosen Versuch, ein stets gleiches, immerwährendes Ethos festzulegen, also ein „absolutes moralisches Prinzip“ oder Gesetz. Hier wird also fälschlich das stets relative Ethos verabsolutiert. Schelers eigene Position ist nun klarer geworden: Er will das Absolute absolut handhaben und das Relative relativ. Folglich verwirft er den ethischen Relativismus wie den formalen ethischen Absolutismus, und verfiucht einen materialen ethischen Absolutismus, der den verschiedenen Relativitäten gerecht wird. Auf Ebene der „Ethik“ eröffnete Scheler somit allererst die Möglichkeit einer Grundlage des „Wertkonflikts“ in der heutigen Politik, schreibt er doch: „[G]erade die recht verstandene *absolute* Ethik ist es, die diese Verschiedenheit, jenen emotionalen Wert-Perspektivismus der Zeit- und Volkseinheiten und jene

prinzipielle Unabgeschlossenheit der Bildungsstufe des Ethos selbst geradezu gebieterisch *fordert*“ (Scheller 1913, 307f.).

Ein solcher ethischer Absolutismus besteht letztlich in der Absolutheit der Wesenheit des Wertes und der Wertrangverhältnisse bei gleichzeitiger Relativität der Struktur, die sie erfasst. Der Schlüssel zum Verständnis für die Wesensbeziehung zwischen Absolutheit und Relativität ist die von uns bereits diskutierte „Funktionalisierung der Wesensschau“. Grundsätzlich bildet sich das Ethos als Struktur der Werterkenntnis und sittlicher Erkenntnis oder ein „formales Apriori“ durch die „Funktionalisierung“ der Wesensschau der Wesenheit des Wertes und der Wertrangverhältnisse als „materiales Apriori“. Somit ist es nicht schwer, zu verstehen, warum dieses Ethos selbst wächst. Auch die Vereinbarkeit von Absolutheit und Relativität zu verstehen ist leicht, denn die Theorie der Funktionalisierung der Wesensschau begründete schon vor langer Zeit die Möglichkeit eines „rationalen, objektiven Relativismus“ (Sepp 1996, 95-104).

Eng verbunden mit dem Problem von „Absolutheit und Relativität“ oder „Absolutismus-Relativismus“ ist dasjenige von „Objektivität-Subjektivität“ oder „Objektivismus-Subjektivismus“. Der Wert, ja alles Apriori als ideales Sein gilt als „aktrelatives Sein“, daher kann man sagen, dass der Wert oder das Apriori objektiv ist, und zwar objektiv bezogen auf das Subjekt.

Blosser wies in seiner hervorragenden Studie *Scheler's Critique of Kant's Ethics* darauf hin, dass Anhänger von Husserls „transzendentaler Phänomenologie“ – wie die „Mainzer Schule der Phänomenologie“, vertreten von Gerhard Funke und Thomas Seebom, aber auch andere Phänomenologen wie J. N. Mohanty – nach der transzendentalen oder transzendental subjektiven Grundlage für die Phänomenologie suchen. In dieser Hinsicht kritisierte Scheler jedoch Kants Transzendentalismus und Subjektivismus. Hat seine Kritik also eine solide transzendente Grundlage? Dieses Problem bezieht sich auch auf das „Apriori“ und die Wesenheit des Wertes als materiales Apriori, d.h., ob das „Apriori“ auf der Subjektivität oder auf der Objektivität beruht? Blosser gibt keine klare Antwort. Indem Blosser eine „transzendente Objektivität“ erwägt, liegt in dieser Erwähnung

und anschließenden Besprechung eine implizite Kritik an Scheler, und zwar, Schellers Kritik an Kant fehle eine solide transzendente Grundlage (Blosser 1995, 17f, 43ff).

Und wirklich kritisiert Scheler im *Formalismus* Kants Verständnis des „apriorischen“ Transzendentalismus und Subjektivismus. Hier genügt es, zwei Aspekte dieser Kritik zusammenzufassen. Erstens, wenn Scheler kritisiert, Kant fasse das Apriori als „Subjektivismus“, legt er dabei Kants transzendentes Ich als „Subjekt“ aus, und kritisiert demgemäß, dies laufe darauf hinaus, das Apriori als „transzendentalen Egoismus“ misszuverstehen (Scheller 1913, 94ff.). Zweitens, wo Scheler Kants apriorische Ansetzung von „Transzendental“ oder des „Transzendentalismus“ kritisiert, wendet er sich dagegen, dass Kant nur die letzten der drei Arten phänomenologischer Wesenheiten betonte (also die Wesenszusammenhänge zwischen Akt- und Sachwesenheiten, nicht aber die Wesenheiten der Sachgehalte und der Akte). Darin sieht Scheler insofern einen Irrtum, weil Kant annahm, dass „sich die apriorischen Gesetze des Gegenstandes nach den Gesetzen der Akte *«richten»* müssten“, also nach „Verstand“ oder „Vernunft“. Just dies sei die hauptsächliche theoretische Konsequenz von Kants „kopernikanischer Wende“ (Scheller 1913, 90ff.). Schellers eigene Position lässt sich vor dem Hintergrund dieser Kritik verdeutlichen: Erstens ersetzt Scheler die Funktion des transzendentalen Ich durch die Person als „transzendente konkrete Subjektivität“. Zweitens besteht Scheler auf einem „materialen Apriorismus“, der die apriorischen Zusammenhänge aller drei Arten von Wesen umfasst. Bei Scheler kann deshalb die Grundlage des „Apriori“ weder in der Subjektivität im allgemeinen Sinne noch in der Objektivität im allgemeinen Sinne bestehen. Zwar kann man einerseits sagen, das Apriori oder der Wert beruhe auf der Person der „transzendentalen konkreten Subjektivität“, denn „das Sein der Person *«fundiert»* alle wesenhaft verschiedenen Akte“ (Scheller 1913, 383). Doch dieses Fundament bezieht sich auf die Perspektive der „Gegebenheit“. Andererseits kann man aus der Perspektive der „Ontologie“ des Apriori oder des Wertes sagen, das Apriori sei selbst ein ideelles Sein, ein „aktrelatives Sein“, ja ein absolutes Sein, das nicht von irgendwelchen

faktisch „subjektiven“ Organisationen abhängig ist. Spricht man daher von „objektiver Begründung“, so meint dies nichts anderes als „Begründung des Seins“. Hans Rainer Sepp betont zurecht: „Philosophiegeschichtlich gesehen betritt Scheler mit dieser Auffassung Neuland: Objektivierung wie auch Subjektivierung der apriorischen Gehalte – und damit die Positionen von Realismus und Bewußtseinsidealismus – werden in gleicher Weise zurückgewiesen.“ (Sepp 2003, 247)

Die phänomenologische Theorie des Apriori sowie der Wertwesen ist grundsätzlich weder bloß subjektiv noch bloß objektiv. Stattdessen eröffnet sie eine „intermediäre“, „neue Welt“, nämlich den Bereich des „aktrelativen Seins“, den apriorischen Bereich der Zusammenhänge von Handlungen (Subjekt) und Sachen (Objekt).

Die Einführung dieses Problems bei Blosser und der Mainzer Schule ist recht undeutlich. Das von ihnen besprochenen „Fundament“ bleibt unklar definiert, daher ist schwer zu sagen, ob ihr Vorwurf triftig ist. Schelers eigene Position klärt sich daher in unserer Analyse deutlicher: Er hielt an einem ethischen Objektivismus fest, wobei die „Objektivität“ dieses Objektivismus auf der phänomenologischen absoluten Evidenz und Selbstgegebenheit beruht.

Das zweite „Kennzeichen“ von Schelers Ethik ist: ethischer Absolutismus und Objektivismus (Scheller 1913, 14). Dabei richten sich dieser Absolutismus und Objektivismus auf das Gute und Böse innerhalb der sittlichen Werte. Die Wesenheit des Wertes und sowie die Wertrangverhältnisse selbst sind absolut und objektiv, aber gleichzeitig „aktrelativ“, worin in gewissem Sinn Faktoren wie „Relativität“ und „Subjektivität“ umfasst sind. Das Gute und Böse der sittlichen Werte sind zuerst Werte und werden gleichzeitig durch die apriorischen Wertrangverhältnisse selbst bestimmt. Daher sind das Gute und Böse der sittlichen Werte selbst absolut und objektiv, umfassen jedoch in gewissem Sinne auch die Faktoren der „Relativität“ und „Subjektivität“. Es gibt das absolut Gute und absolut Böse, aber das bedeute nicht, so Scheler, dass „die Menschen überall und zu allen Zeiten auch gleichmäßig «wissend, was gut und böse ist» gewesen seien“ (Scheller 1913, 308). Scheler geht somit einen „dritten Weg“, der sich vom

„ethischen Relativismus“ wie auch vom „formalen ethischen Absolutismus“ unterscheidet – nämlich den Weg eines ethischen Absolutismus, der Relativität, Objektivität und Materialität annehmen kann.

3. Personalismus des Wertes und Solidarismus in Schellers Ethik

Wir wollen hier hinsichtlich dieses „Kennzeichens“ zwei Punkte hervorheben. Erstens ist die Person zwar nie allein, und doch ist ihr Sein im Wesentlichen ein einsames. Sie ist nicht allein, weil sie ursprünglich als Mitglied der Person in seiner Gesamtheit bestand. Das aber meint keinen „Universalismus“, denn sie besteht gleichzeitig auch als individuelle Person. Mit dem Wort „einsam“ betont Scheler die „apodiktische Individualität“ der Person. Das wiederum bedeutet aber keinen „Individualismus“, weil sie gleichermaßen ursprünglich „selbst verantwortlich“ und „gemeinsam verantwortlich“ ist. Scheler beschreitet daher grundsätzlich einen dritten Weg, der sich vom „Individualismus“ wie vom „Universalismus“ unterscheidet: den Solidarismus.

Zweitens gleicht Schellers Ethik letztlich weder Kants „deontologischer Ethik“ noch Aristoteles’ „Tugendethik“, sondern ist der aus seiner Sicht grundlegendere „dritte Weg“: die „persönliche Ethik“.

Es sei hier kurz die Beziehung zwischen „deontologischer Ethik“, „Tugendethik“ und „persönlicher Ethik“ bedacht. Beginnen wir mit dem Träger von „gut“ und „böse“ der sittlichen Werte bei Scheler. „Was vielmehr allein ursprünglich «gut» und «böse» heißen kann, d.h. dasjenige, was den materialen Wert «gut» und «böse» vor und unabhängig von allen einzelnen Akten trägt, das ist die «Person», das Sein der Person selbst“ (Scheller 1913, 49). Demgemäß fragt Schellers ethischer Personalismus oder Personalismus des phänomenologischen Wertes grundsätzlich, wie Menschen eine gute Person werden können. „So können sittlich gut und böse nur sein (ursprünglich) Personen, und alles andere nur im Hinsehen auf Personen; so vermittelt das «Hinsehen» auch sein mag“ (Scheller 1913, 103).

Unter diesem «Hinsehen» sollte man zuerst die Eigenschaften der Person hervorheben, konkret Tugend und Laster. „Tugend“ wie auch „Laster“ beziehen sich auf die Richtung des sittlichen „Könnens“, d.i. das Können „in Hinsicht auf das Realisierenkönnen der durch die letzten Wertqualitätenarten differenzierten Gebiete des idealen Sollens“ (Scheller 1913, 50). Dieses „Können“ hat mit den sogenannten „Anlagen“ nichts zu tun, hängt aber mit Werten, insbesondere den sittlichen Werten zusammen. „Tugend“ bedeutet also im Grunde die unmittelbar erlebte „Mächtigkeit“, ein Gesolltes zu tun. Man kann sagen: Wird ein ideal als „gesollt“ Gegebenes auch unmittelbar als ein „Gekonntes“ gegeben, so entspringt aus diesem Tatbestand der Begriff der Tugend (Scheller 1913, 213). In der Kombination von idealem „Sollen“ und „Können“ erlebt die Person erst die „Tugend“ im Modus des „Könnens“ ihrer kontinuierlichen Aktualität (Scheller 1913, 103). Die „Tugend“ unterscheidet sich jedoch wesentlich von der „Tüchtigkeit“, der Anlagen oder dem Talent, etwas zu tun oder zu erreichen. Im phänomenologischen Wesen der „Tugend“ müssen zwei *gleich ursprünglich, gleich intuitiv* gegebene Erlebnisse oder Wesenstatsachen bestehen, d.i. das *Erleben des idealen Sollens* eines Inhalts und das *Erleben des Gekonntseins* dieses Inhalts (Scheller 1913, 244f). Die „Tugend“ als Beschaffenheit der Person hängt also mit dem Wert zusammen, weil sie das Tunkönnen des idealen Sollens ist. Zum Beispiel umfasst die Tugend der „Gehorsamkeit“ gleichursprünglich und intuitiv zwei Arten Erleben: Erstens erlebe ich selbst das eigene ideale Wertwesen (Erleben des idealen Sollens). Zweitens erlebe ich im geistigen Fühlen oder eigenen Wertfühlen von der Person die „Gehorsamkeit“, so sein zu „können“ (Erleben des Könnens).

Dieses «Hinsehen» richtet sich zweitens auf die *Akte* einer Person, darunter auch die des Wollens und Handelns. So werden z.B. das Verzeihen, Befehlen, Gehorchen und Versprechen oft als „gut“ angesehen insofern sie Akte der „Person“ (Scheller 1913, 50) sind. Pflichten oder Normen hängen also innig mit den Akten der Person zusammen.

Entsprechend diesen Trägern von drei möglichen sittlichen Werten (wobei die Person unmittelbarer Träger ist,

Tugend und Akte hingegen mittelbar), gibt es auch drei mögliche Ethiken, nämlich die persönliche Ethik, die Tugendethik und die deontologische Ethik. Offensichtlich setzt Scheler diese drei Ethiken auf verschiedenen Ebenen an. „Bei Kant fehlt charakteristischerweise eine eigentliche Tugendlehre. Für ihn ist «Tugend» nur ein *Niederschlag* der einzelnen pflichtgemäßen Akte, die ja allein ursprünglich «gut» sind. Faktisch ist die Tugend (resp. das Laster) fundierend für den sittlichen Wert *aller* einzelnen Akte. Die Tugendlehre geht der Pflichtenlehre voran“ (Scheller 1913, 50). Tatsächlich ist die Tugendethik näher an Schelers letztlicher Position als die deontologische Ethik.

Trotzdem können wir Blosser keineswegs darin folgen, Schelers endgültige Position als eine Art „Tugendethik“ anzusehen. Er hat auch vorbehaltlich darauf hingewiesen, dass die Tugendethik nicht Schelers wichtigstes Ziel ist (Blosser 1995, 179-188). Blosser begründet dabei die Priorität der „Tugendethik“ gegenüber der „deontologischen Ethik“ immer mithilfe von Schelers „Person“ und der Theorie der sittlichen Evidenz. Schelers finale Position bezieht sich indessen auf die „persönliche Ethik“ durch die „Person“, wobei die Tugenden als Wertträger bei den „Personwerten“ eingeordnet werden. Die Forderung von Tugenden als Beschaffenheiten der Person gilt im Grunde nur als ein Element innerhalb der persönlichen Ethik (Scheller 1913, 103). Obwohl die Tugendlehre bei Scheler gegenüber der deontologischen Ethik Vorrang hat, geht grundsätzlich die persönliche Ethik den beiden anderen klar voran.

Was Scheler schließlich erarbeitet, ist ihm zufolge der grundlegende „dritte Weg“, der zwar von der üblichen „deontologischen Ethik“ wie der „Tugendethik“ verschieden ist, aber doch die „normative Ethik“ und „Tugendethik“ auch umfasst: die „persönliche Ethik“. Dies ist eine Ethik, in der sich die Person am eigenen idealen Wertwesen oder idealen *Ordo Amoris* orientiert oder daran orientiert wird.

Eine sittlich wertvolle Person ist letztlich „nicht eine «isolierte» Person, sondern nur die ursprünglich sich mit Gott verknüpft *wissende*, auf die Welt in Liebe gerichtete und sich mit dem Ganzen der Geisteswelt und der Menschheit

solidarisch geeint *fühlende* Person“ (Scheller 1913) Das „Wissen“ bedeutet hier nichts anderes als das der „ontologischen Reflexion“, das „Fühlen“ bezieht sich auf „das geistige Fühlen der Person“ bzw. „das eigene Wertfühlen“. Die Person ist also letztlich die „selbst fühlende“, „sich solidarisierende“, „transzendente“ konkrete Subjektivität.

Die drei von uns in diesem Abschnitt zusammengefassten Kennzeichen, mit denen Scheler die eigene phänomenologische materiale Wertethik versteht, entsprechen genau den drei grundlegenden Fragen der Ethik in der Einleitung, nur in umgekehrter Reihenfolge. Der „materiale Apriorismus“ der Ethik beantwortet die Frage nach der Begründung der Ethik. „Absolutismus und Objektivismus“ der Ethik weisen auf die Frage, „was gut ist“. „Der Personalismus des Wertes und der Solidarismus“ der Ethik schließlich beziehen sich auf die Frage, „wie die Menschen leben sollen.“

NOTES

¹ Lee Ming-huei wies bereits auf diesen Punkt hin. Einerseits kritisiert er scharf, wie Scheler Hegel folgt und den „leeren Formalismus“ in Kants Ethik betont. Aber andererseits weist er auch auf die tiefe Bedeutung von Schelers Kritik hin, der darin eine tatsächliche Schwäche in Kants Ethik aufweise (Lee 2005).

² Mancuso 2008, 137f; Spader rät, zu Schelers Habilitation zurückzukehren, um Schelers Kritik an Kants Formalismus zu verstehen (Spader 1998, 122).

³ Vgl. zu diesem Themenkomplex: Blosser 1995, 62-74; Kelly 1997, 381-397; Weiper 2000; Fröhlich 2005.

REFERENCES

Blosser, Ph. 1995. *Scheler's Critique of Kant's Ethics*. Athens: Ohio University Press.

Fröhlich, Günter. 2005. *Form und Wert. Die Einheitlichkeit der ethischen Begründungen bei I. Kant, M. Scheler und E. Husserl*. Habilitationsschrift der Uni. Regensburg.

Hegel, G.W.F. 1991. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kelly, E. 1997. "Revisiting Max Scheler's formalism in ethics: virtue-based ethics and moral rules in the non-formal ethics of value". *The Journal of Value Inquiry*, 31: 381-397.

Krijnen, Christian. 2000. „Der "Formalismus" in der materialen Wertethik Max Schelers“. In *Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen*, hrsg. von Chr. Bermes, W. Henckmann und H. Leonardy, 120-138. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Lee, Ming-huei, 2005. „Gesinnungsethik, formale Ethik und autonome Ethik“. In *Das politische Denken im konfuzianischen Horizont (Rujia Shiye xia de Zhengzhi Sixiang)*. Peking: Verlag Universität Peking.

Lo, Ping-cheung. 1981. "A Critical Reevaluation of the Alleged 'Empty Formalism' of Kantian Ethics". *Ethics* 91/2: 181-201.

Mancuso, Giuliana. 2008. „Der junge Scheler und der Neukantianismus“. In *Phänomenologische Forschungen 2008*: 127-145. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Scheller, M.-F. 1913. „*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*“. In *Jahrbuch für Philosophie Und Phänomenologische Forschung*, 1(2):407.

Schlipp, Paul A. 1942. Ethical Formalism (Kantian). In *The Dictionary of Philosophy* 98, edited by Dagobert D. Runes. New York: Philosophical Library.

Spader, Peter, H. 1998. "Scheler's Criticism of the Emptiness of Kant's formal Ethics". In *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, hrsg. von Chr. Bermes, W. Henckmann & H. Leonardy, 121-36. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Sepp, Hans Rainer. 1996. „Werte und Variabilität. Denkt Scheler über den Gegensatz von Relativismus und Universalismus hinaus?“. In *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, Bd. 5, hrsg. von R. A. Mall und N. Schneider, 95-104. Amsterdam: Rodopi Bv Editions.

Sepp, Hans Rainer. 2003. „Max Scheler: die phänomenologische Reduktion“. In *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der*

Reduktion in der Phänomenologie, hrsg. von R. Kühn & M. Staudigl, 243-248. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Weiper, Susanne. 2000. *Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Wei Zhang ist Professor an der philosophischen Fakultät der Sun Yat-sen Universität in Guangzhou (VR China) und ist Direktor des Instituts für Phänomenologie der Sun Yat-sen Universität. Seine Forschungsschwerpunkte sind Phänomenologie, Ethik, Konfuzianismus und der deutsche Idealismus. Zurzeit ist er der Herausgeber der *Chinesischen Gesammelten Werke Schelers* (16 Bds., Peking, seit 2019). Hauptsächliche Publikationen: *Prolegomena zu einer materialen Wertethik. Schelers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl* (Nordhausen 2011; zweite verbesserte und vermehrte Auflage, 2019), *The material a priori and the becoming of person - A reconstruction of M. Scheler's phenomenological material ethics of value* (in Chinese, Taipei, 2013; Peking, 2014), *From Phenomenology to Confucianism* (in Chinese, Peking, 2019), *Grammatik der Emotionen: Einführung in Schelers Gedanken* (in Chinese, Peking, 2019), *Schelers Personalismus im Spiegel von Anderen, Orbis Phaenomenologicus* (Würzburg 2019), *Scheler's Socratesism. The new Perspective of his phenomenological Ethics* (2020, forthcoming).

Address:

Wei Zhang

Department of Philosophy, Sun Yat-sen University

No. 135 Xingang Xi Road, Guangzhou 510275, China

Email: renzhi Zhang@hotmail.com