

Zum 50. Todestag Max Schelers

## Die Begründung der Wissenssoziologie bei Max Scheler

Von Wolfhart HENCKMANN (München)

1924 gab Max Scheler, damals Direktor des Instituts für Sozialwissenschaften in Köln, den Sammelband *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*<sup>1</sup> heraus, den er mit einer umfangreichen Abhandlung „Probleme einer Soziologie des Wissens“ (1–146) einleitete. Mitarbeiter waren unter anderen P. Honigsheim, W. Jerusalem, H. Plessner, L. v. Wiese, die auf der Grundlage von Schelers programmatischer Einleitung Aufsätze zur „formalen Wissenssoziologie und Erkenntnistheorie“ und zur „materialen Wissenssoziologie“ beisteuerten.<sup>2</sup> Während im Abschnitt der formalen Wissenssoziologie ein allgemeiner Teil („Allgemeine Formen und Bedingungen der Wissensbildung“) von einem speziellen Teil („Wissensbedingungen im Bereich von Geschichte, Recht und Wirtschaft“) unterschieden wurde, behandelte der materiale Abschnitt „geschichtliche Typen wissenschaftlicher Kooperation“ von den indischen Lebenskreisen angefangen bis zur Forschungsorganisation der modernen deutschen Universität. Mit den *Versuchen* stellte sich also eine ganze Gruppe von Forschern mit einem differenzierten und zugleich umfassenden Konzept vor, so daß man das Jahr 1924 mit einigem Recht als das Geburtsjahr der Wissenssoziologie als akademischer Disziplin bezeichnen konnte.<sup>3</sup>

Wissenssoziologische Fragestellungen lassen sich natürlich schon sehr viel früher aufweisen, über das 19. Jahrhundert bei Durckheim, Nietzsche, Marx, Comte zurück bis zu Francis Bacons Idolenlehre.<sup>4</sup> Ohne diese Vorläufer und ohne die lebhaft entwickelte Soziologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts, insbesondere auch in der Kulturosoziologie<sup>5</sup>, hätte das Unternehmen des Kölner Instituts für Sozialwissenschaften sicher nicht durchgeführt werden können.

---

<sup>1</sup> München/Leipzig 1924. (Schriften des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln. 2). Im Folgenden zit. als „1924“. Die von Maria Scheler herausgegebenen Gesammelten Werke Schelers werden zitiert als „GW“ mit Band- und Seitenangabe.

<sup>2</sup> Die Einteilung entspricht der Gliederung von Schelers Abhandlung.

<sup>3</sup> So u. a. bei W. Trautner, *Der Apriorismus der Wissensformen. Eine Studie zur Wissenssoziologie Max Schelers* (Diss. München 1969) 1; P. L. Berger, Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie* (1966), <sup>3</sup>1972) 3 f.; G. W. Remmling (Hrsg.), *Towards the sociology of knowledge* (London 1973) 5; P. Good (Hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie* (Bern/München 1975) 7 (diesen Sammelband zit. wir im Folgenden als „Good“).

<sup>4</sup> Zur Geschichte der Wissenssoziologie vgl. E. Grünwald, *Das Problem der Soziologie des Wissens. Versuch einer kritischen Darstellung der wissenschaftlichen Theorien* (Wien 1934; Reprint Hildesheim 1967).

<sup>5</sup> Hinzuweisen wäre vor allem auf die einschlägigen Arbeiten von Max und Alfred Weber,

Scheler selbst hatte sich bereits während seines Studiums bei Dilthey, Simmel und Eucken mit soziologischen Fragen beschäftigt.<sup>6</sup> In den Jahren des ersten Weltkriegs wendete er sich in zunehmendem Maße kultursoziologischen Fragestellungen zu<sup>7</sup> und veröffentlichte schließlich 1921 seinen ersten, spezifisch wissenssoziologischen Aufsatz: „Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis.“<sup>8</sup> In ihm kündigte er bereits die drei Jahre später erschienenen *Versuche* an.<sup>9</sup> Teile seiner oben erwähnten programmatischen Einleitung stellte Scheler im Herbst 1924 auf dem IV. Deutschen Soziologentag zur Diskussion,<sup>10</sup> wies aber im Kongreßbericht<sup>11</sup> ausdrücklich darauf hin, daß für „etwaige wissenschaftliche Verwertung und Kritik“ seiner Soziologie des Wissens ausschließlich sein wissenssoziologisches Hauptwerk herangezogen werden solle: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926).<sup>12</sup> Mit diesem Werk wurde Scheler neben Karl Mannheim<sup>13</sup> zum führenden Theoretiker der Wissenssoziologie in den zwanziger Jahren. Während Karl Mannheims Lehre vor allem in den USA Erfolg hatte, wurde es um Schelers Theorie bald nach seinem vorzeitigen Tode (1928) still.

In der Abhandlung über die „Probleme einer Soziologie des Wissens“ von 1924 und in ihrer überarbeiteten und erweiterten Fassung von 1926 stellt sich Scheler eine scheinbar eng begrenzte Aufgabe: Er will erstens die Wissenssoziologie als einen Teil der Kultursoziologie behandeln und er will zweitens in die vielfältigen, zum Teil bereits bearbeiteten, zum Teil aber noch kaum erfaßten Probleme der Wissenssoziologie systematische Einheit bringen.<sup>14</sup> Es geht ihm also nicht so sehr um materiale wissenssoziologische Erkenntnisse, sondern um wissenschaftstheoretische Überlegungen. Die konzeptionelle Struktur der Wissenssoziologie bestimmt sich damit also zum einen aus ihrer Einordnung in das System der Kultursoziologie, zum anderen aus den immanenten Strukturen oder Gesetzmäßigkeiten der von ihr zu behandelnden materialen Probleme. Durch eine in diesem Sinne aufgefaßte systematische Fundierung will Scheler die „Vorgeschichte“ der Wissenssoziologie beenden und zum erstenmal einen umfassenden

E. Spranger, Troeltsch, Toennies u. a. Vgl. Schelers kurzen Überblick in: Die deutsche Philosophie der Gegenwart (1922), GW 7, 322–25.

<sup>6</sup> Vgl. J. R. Staude, Max Scheler. 1874–1928. An intellectual portrait (New York 1967).

<sup>7</sup> Vgl. das Werkverzeichnis von E. Avé-Lallemant, in: Good, a. a. O. 268–76.

<sup>8</sup> Zuerst erschienen in Kölner Vierteljahreshefte f. Sozialwiss. 1 (1921) 22–31, später unter dem Titel: Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz), in: GW 6, 27–35.

<sup>9</sup> GW 6, 30, Anm. 1; vgl. auch in den Bemerkungen zu W. Jerusalem, GW 6, 330.

<sup>10</sup> Scheler, Wissenschaft und soziale Struktur, in: Verhandlungen des IV. Dt. Soziologentages (1925) 118–180. Im Folgenden zit. als „1925“. Der Text des Vortrags stimmt bis auf einzelne mehr oder weniger umfangreiche Streichungen überein mit 1924, 52 ff. und GW 8, 65–150.

<sup>11</sup> 1925, 119 Anm.

<sup>12</sup> 1925 noch angekündigt als: Wissen und Gesellschaft, 1925. Wir zit. die zweite, durchges. Aufl., hrsg. v. Maria Scheler, GW 8.

<sup>13</sup> Vgl. K. H. Wolff (Hrsg.), Karl Mannheim, Wissenssoziologie, Auswahl aus dem Werk (1970).

<sup>14</sup> 1924, 5; GW 8, 17.

den und durchreflektierten Begriff dieser Wissenschaft entwickeln:<sup>15</sup> Dies ist zunächst einmal unter der „Begründung der Wissenssoziologie bei Scheler“ zu verstehen. Der zweite, anschließend zu behandelnde Sinn liegt in der wissenschaftskritischen Frage nach der Art und Weise, wie Scheler sein Konzept begründet. An beidem wird sich zeigen, ob Schelers Wissenssoziologie zu recht in Vergessenheit geraten ist oder inwiefern es auch heute noch als ein Paradigma wissenssoziologischer Forschung gelten darf.

### *1. Schelers Konzept der Wissenssoziologie*

Gleich zu Anfang seines wissenssoziologischen Hauptwerks schreibt Scheler, daß seinen Ausführungen zur systematischen Einheit die „fundamentale Tatsache der sozialen Natur alles Wissens, aller Wissensbewahrung und -überlieferung, aller methodischen Erweiterung und Förderung des Wissens“<sup>16</sup> zugrunde liege – man kann diese These als die eigentliche Programmthese bezeichnen, aus der sich die materialen Dimensionen und die wissenschaftstheoretischen Spezifika von Schelers Konzeption ableiten lassen. Sie umfaßt drei Problemkreise:

1. die Frage, was mit „allem Wissen“ und mit „aller Wissensbewahrung und -überlieferung, aller methodischen Erweiterung und Förderung des Wissens“ eigentlich gemeint ist;

2. die Frage, worin die „soziale Natur“ alles Wissens besteht;

3. die Frage, was der Ausdruck „fundamentale Tatsache“, insbesondere in Hinsicht auf die Universalitätsprädikate „alles“ Wissens, „aller“ Wissensbewahrung usw. bedeutet.

Die beiden ersten Fragen lassen sich der Erläuterung von Schelers Konzeption der Wissenssoziologie zuordnen, die dritte Frage läßt sich als ein erster Hinweis auf die Art und Weise der philosophischen Begründung des wissenssoziologischen Konzepts verstehen. Sie soll deshalb in einem zweiten Abschnitt gesondert erörtert werden.

#### 1.1 Der Begriff des Wissens in Schelers Wissenssoziologie

In Schelers Wissenssoziologie findet sich keine eigentliche Explikation des Begriffs „Wissen“, was für eine Abhandlung, die sich ausdrücklich zum Ziel setzt, eine systematische Einheit der gesamten Disziplin zu entwerfen, ein schweres Manko darstellt. Andererseits liegt bei Scheler jedoch auch nicht nur, wie Pless-

<sup>15</sup> W. Jerusalem hat in seinen kritischen Bemerkungen zu Schelers Positivismus-Aufsatz (vgl. Anm. 8) die Prägung des Begriffs „Soziologie des Erkennens“ für sich in Anspruch genommen (ein Aufsatz dieses Titels erschien 1909) und auf eine Reihe wissenssoziologischer Abhandlungen von Durkheim und Lévy-Bruhl hingewiesen, die vor Scheler die Wissenssoziologie begründet hätten. In welchem Sinn Scheler das „zum erstenmal“ gemeint hat, erläutert er in seinen Bemerkungen zu W. Jerusalem, GW 6, 327–330.

<sup>16</sup> 1924, 5; GW 8, 17.

ner irrtümlich gelesen hat, eine bloße Rhapsodie von Überlegungen vor,<sup>17</sup> sondern eine sich wiederholende Thematisierung von drei problemgeladenen Lehrstücken:

- die Lehre von den drei obersten Wissensformen,
- die Lehre von der Aufbauordnung des realen Wissens,
- die Lehre von der Funktionalisierung der Vernunftorganisationen.

Diese drei Lehrstücke behandelt Scheler auch in verschiedenen anderen Schriften, dort zum Teil ausführlicher und strenger, so daß dem Interpreten zu raten ist, sich nicht ausschließlich an Schelers wissenssoziologisches Hauptwerk zu halten. Bereits die textliche Diffusion läßt erkennen, wie eng die wissenssoziologische Fragestellung mit der gesamten Philosophie Schelers verbunden ist; sie darf deshalb weder als ein unorganischer Annex verstanden noch auf die letzte Phase von Schelers philosophischer Entwicklung beschränkt werden.<sup>18</sup>

### 1.1.1 Die Lehre von den obersten Wissensformen

In den Ausführungen über die „Probleme einer Soziologie des Wissens“ (1924 und 1926) wird die Lehre von den obersten Wissensformen mehr vorausgesetzt als entfaltet. „So muß man z. B. anerkennen, daß religiöses, metaphysisches und positives Wissen, oder wie wir auch sagen können: Heils- resp. Erlösungswissen, Bildungswissen, und Leistungs- resp. Naturbeherrschungswissen, sich gleichursprünglich aus der Vorstufe des natur- und geschichtsmythischen Denkens und Schauens . . . abdifferenzieren und dann erst eine weitgehend eigengesetzliche Entwicklung nehmen.“ (GW 8, 29) In ähnlicher Weise setzt Scheler die Einteilung des Wissens in drei oberste, selbständige, eigengesetzliche Wissensformen bei der Erörterung der „formalen Probleme der Wissenssoziologie“ voraus (GW 8, 60). Erst in drei später verfaßten Abhandlungen, in dem Vortrag „Die Formen des Wissens und die Bildung“ (1925), in „Erkenntnis und Arbeit“ und in dem Aufsatz „Philosophische Weltanschauung“ (1928)<sup>19</sup> legte er genauer dar, was A. Weber auf dem IV. deutschen Soziologentag moniert hatte: man wisse nicht, ob die – offensichtlich von A. Comte übernommene – Einteilung nach Schelers Auffassung eine apriorische Geltung beanspruchen dürfe oder nur eine aus Zweckmäßigkeitsüberlegungen hervorgegangene Klassifikation vorhandener Wissensformen darstelle.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> H. Plessner, Erinnerungen an Scheler, in: Good, a. a. O. 23, Anm. 3. Plessner bezieht sich offensichtlich auf die Eingangsworte in GW 8, 17.

<sup>18</sup> So z. B. M. Dupuy, La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité, 2 Bde. (Paris 1959); D. Rüschemeyer, Probleme der Wissenssoziologie (Diss. Köln 1958). Rüschemeyer geht sogar so weit, die Wissenssoziologie Schelers wegen ihrer Zugehörigkeit zur Spätphase von den zuletzt erschienenen Abhandlungen Schelers her zu interpretieren (25 f.). Dagegen hebt K. Lenk mit Recht den Zusammenhang mit der früheren phänomenologischen Lehre hervor: Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers (1959) 3.

<sup>19</sup> Die Aufsätze finden sich in GW 9, 85–119, GW 8, 191–382, GW 9, 75–84.

Von vornherein läßt sich der Einteilung bereits so viel entnehmen, daß Scheler den von der Wissenssoziologie zu untersuchenden Problembereich nicht einschränkt auf das wissenschaftliche Wissen, wie es heute überwiegend getan wird,<sup>21</sup> sondern Wissen in einem sehr weiten Sinn versteht – es umfaßt außer dem wissenschaftlichen Wissen auch noch Metaphysik und Religion, dies jedoch unter dem Kriterium der „obersten“ Wissensformen; im nächsten Abschnitt (1.1.2) werden wir sehen, daß noch andere Wissensarten hinzukommen. Mit dieser weiten Auffassung von Wissen stimmt Scheler überein mit dem Diskussionsstand der zwanziger Jahre – die Wissenssoziologie erweist sich als Abkömmling der Weltanschauungslehre und Ideologiekritik.<sup>22</sup>

Die Differenzierung des Wissens in die drei obersten Wissensformen Religion, Metaphysik, positive Wissenschaft, die Scheler früher als allgemein anerkannt vorausgesetzt hatte, entwickelte er schließlich ausdrücklich zu einem System des Wissens, in dem sich die Überzeugung von der „Einheit der Idee des Wissens“ bewähren solle (GW 8, 201).

Unter Wissen im allgemeinsten Sinn versteht Scheler ein spezifisches Seinsverhältnis zwischen einem Seienden, das „weiß“, und einem Seienden, das „gewußt wird“. Dieses Seinsverhältnis beruht auf dem Vermögen des wissenden Seienden, durch den Inbegriff von Akten, die den Geist ausmachen, an dem Sosein des gewußten Seienden teilzunehmen, und zwar auf eine Art und Weise, durch die am gewußten Seienden keinerlei Veränderung gesetzt wird: das raumzeitliche Dasein des gewußten Seienden bleibt völlig unberührt, während sein Sosein in der Form des „ens intentionale“ zu einem Teil des wissenden Seienden wird. Das Seinsverhältnis des Wissens, das nur durch solche Akte konstituiert wird, die das Sosein von Seiendem als intentionalen Gegenstand zu setzen vermögen, ohne das Dasein des Seienden zu ändern, kann nur dann entstehen, wenn das wissende Seiende über sich hinausgeht zur „Teilnahme“ an anderem Seienden. Dieses Transzendieren, das das Seiende nur so „nehmen“ will wie es ist, bezeichnet Scheler als „Liebe“. Unter diesem, auf die platonisch-augustinische Tradition zurückgreifenden Ausdruck versteht Scheler ein ursprüngliches Interesse-nehmen an etwas, das alle anderen Akte, in denen unser Geist einen möglichen Gegenstand erfaßt (Erkennen, Wollen), überhaupt erst fundiert. Ohne ein solches Interesse-nehmen, das nicht nur geistig, sondern auch triebhaft bedingt sein kann, gibt es kein Wahrnehmen, Vorstellen, Empfinden, Denken usw.; darüber hinaus bestimmt es die Ausrichtung des Wahrnehmens, Vorstellens,

<sup>20</sup> 1925, 216. – Die Abhängigkeit von Comtes Einteilung betont auch F. Cosentini (ebd. 238). Lieber vertritt die heute allgemein angenommene Deutung, daß Scheler die historischen Entwicklungsstadien von A. Comte zu zeitlos gültigen Wesensformen erhoben habe: H.-J. Lieber, *Wissen und Gesellschaft. Die Probleme der Wissenssoziologie* (1952) 79; ebenso in seinen „Bemerkungen zur Wissenssoziologie Max Schelers“, in: Good, a.a.O. 228 (Anm. 3); ähnlich Trautner, a. a. O. 64 f., Anm. 3 und M. Bracht, *Voraussetzungen einer Soziologie des Wissens*, erarbeitet am Beispiel Max Scheler (1974) 3, 9 u. ö.

<sup>21</sup> Zum Beispiel bei H.-J. Lieber 1952, 9 ff.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Schelers Weltanschauungscharakteristiken in: *Der Genius des Krieges* (1916), GW 6, 121 ff., 131 ff., insbes. den Aufsatz: *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung* (1922), GW 6, 13–26.

Denkens usw. auf bestimmte Objekte, und schließlich hängt von der Intensität des Interesse-nehmens jede Steigerung der Anschauungs- und Bedeutungsfülle ab, in der uns ein Objekt vor dem Bewußtsein steht.<sup>23</sup> Die Vorordnung der Liebe bzw. des Interesse-nehmens vor dem Wollen und Erkennen zwingt geradezu dazu, wie man an diesen Ausführungen erkennen kann, die Erkenntnistheorie auf eine Anthropologie zurückzuführen und diese durch eine philosophische Soziologie zu ergänzen.

Die Rückführung der Wissensakte auf das Moment von Liebe und Interesse ist entscheidend geworden für Schelers Ableitung der obersten Wissensformen. Denn die Liebe ist nicht nur der Ursprung der geistigen Akte, sondern auch das richtung- und zielbestimmende Moment. Da ein ausgewähltes Ziel jeweils anderen Zielen vorgezogen wird, stellt es in diesem Sinne einen Wert dar: Dies gibt Scheler Gelegenheit, der Einteilung der obersten Wissensformen die Einteilung und Rangordnung der Werte zugrunde zu legen. Die durch Liebe fundierten Wissensakte, die auf die Wertgruppen gerichtet sind, bedingen ein „Werden“. Diesem Werden diene alles Wissen. Mit dieser Konzeption wendet sich Scheler von Grund auf gegen Max Webers Postulat von der Wertfreiheit der Wissenschaft.<sup>24</sup>

Scheler unterscheidet nur drei oberste Wissensziele, obwohl er vier selbständige Wertreihen aufgestellt hat: erstens das Herrschafts- oder Leistungswissen, zweitens das Bildungswissen, drittens das Erlösungs- oder Heilswissen. Wie sich sogleich zeigen wird, ist die auf die Wertreihen zurückgehende Klassifikation verdrängt worden durch ontologische Gesichtspunkte.

1. Das Herrschafts- oder Leistungswissen ist das Wissen der positiven Wissenschaften (Natur- und Geisteswissenschaften), das letztlich der Beherrschung der (äußeren und inneren) Welt um der Ziele und Zwecke des Menschen als Vitalwesens willen dient. Ontologisch betrachtet beruht die Bestimmung des Herrschaftswissens auf dem Begriff der Welt als einer raum-zeitlich ausgedehnten Realität, in der sich das Lebewesen Mensch zu erhalten sucht. Die Werte, um die es dem Menschen dabei geht, sind in den beiden ersten Wertreihen des Angenehmen und des Nützlichen zusammengefaßt; einen Nachweis, wie diese Werte zusammenhängen mit den Maßstäben der Erkenntnis in den positiven Wissenschaften und überhaupt in die Erkenntnisarbeit eingehen, hat Scheler nicht erbracht.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Vgl. hierzu Schelers Aufsätze: *Liebe und Erkenntnis* (1915), GW 6, 77–98, *Vom Wesen der Philosophie*, GW 5, bes. 68 ff., und *Ordo amoris*, GW 10, 345–376. – Zum Problem die kritische Untersuchung von J. Malik, *Wesen und Bedeutung der Liebe im Personalismus Max Schelers*, in: *Philos. Jb.* 71 (1963/64) 102–131.

<sup>24</sup> Vgl. M. Weber, *Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1918) und: *Wissenschaft als Beruf* (1919), beide in: J. Winkelmann (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre von Max Weber* (1973). Die Kritik an Weber faßt Scheler zusammen in: *Max Webers Ausschaltung der Philosophie* (1921), in: GW 8, 430–438.

<sup>25</sup> Zum Begriff des Herrschaftswissens vgl. GW 8, 60 ff., 205, 207 ff., GW 9, 77 f., 114 f. – Dazu W. Leiss, *Max Scheler's concept of Herrschaftswissen*, in: *The Philosophical Forum* 2 (1971) 316–331, und Trautner, a. a. O. 72–87.

2. Das Bildungswissen ist das Wissen der Philosophie, das der freien Selbstentfaltung aller Geisteskräfte der Person dient. Die Person bildet sich zu einem „Mikrokosmos“ aus, in dem sich die je spezifische Teilhabe an der Totalität der Welt ausprägt. Ontologisch betrachtet korreliert Geist-Person mit dem Begriff der Welt als einer Totalität von apriorischen Wesenheiten. Die gesamte Sphäre der Realität, des Daseins in der Realität der raum-zeitlichen äußeren und inneren Welt, ist hier gänzlich ausgeklammert. Die Werte, um die es in der Personbildung geht, gehören der Wertreihe der „geistigen“ oder „Kulturwerte“ an.<sup>26</sup>

3. Das Heils- oder Erlösungswissen ist das Wissen der Religion oder, wie Scheler später sagte, der Metaphysik als der Wissenschaft von der Realität des Absoluten. Dieses Wissen dient dem Werden der Welttotalität und dem zeitfreien Werden ihres obersten Soseins- und Daseinsgrundes selbst. Das Werden der Welt und des transzendenten obersten Soseins- und Daseinsgrundes gelangen erst im menschlichen Wissen zu ihrer eigenen Werdensbestimmung; in diesem Sinne spricht Scheler von der Deification des Menschen und der Geschichte der Gottheit. In dieser Sphäre des Absoluten geht es um die Werte des Heiligen, die die höchsten Werte darstellen.<sup>27</sup>

Die ontologisch fundierte Wertlehre, die Scheler für die Einteilung der obersten Wissensarten heranzieht, enthält eine Rangordnung der einzelnen Wert- und Seinsstufen zueinander, die auch zu einer Stufenordnung der obersten Wissensformen führt. Den untersten Rang nimmt das Herrschaftswissen ein; es erfüllt seinen eigentlichen Sinn darin, daß es die vitalen Voraussetzungen für das nächst höhere, das Bildungswissen, bereitstellt. Das Bildungswissen seinerseits erfüllt seinen eigentlichen Sinn erst dadurch, daß es dem Heilswissen dient, denn „alles Wissen ist in letzter Linie von der Gottheit und für die Gottheit“ (GW 8, 211). Alle obersten Wissensformen sind jedoch ursprüngliche, selbständige, unververtretbare Wissensformen, die weder in eine der anderen aufgehen können noch sollen, die deswegen auch alle gleichzeitig und nebeneinander zu kultivieren sind. Eine einseitige Ausbildung oder Bevorzugung nur einer Wissensform führt nach Scheler zu Fehlentwicklungen, die für die einzelnen Kulturkreise von weitreichenden, verhängnisvollen Auswirkungen sein können.

### 1.1.2 Die Aufbauordnung des realen Wissens

Der Ausdruck „oberste Wissensformen“ legt bereits den Gedanken nahe, daß es nach Scheler auch noch andere, untergeordnete Wissensformen gibt. In der Literatur ist dieser Teil von Schelers Wissenssoziologie längst nicht genügend zur Kenntnis genommen worden. Dabei rechnet Scheler diese Wissensformen ausdrücklich zum „System des Wissens“ hinzu,<sup>28</sup> gibt allerdings kein Kriterium

<sup>26</sup> Zum Begriff des Bildungswissens GW 8, 60 ff., 205 ff., GW 9, 78 ff., 116 f., Probleme der Religion in: GW 5, 124 ff.; Trautner 87–98.

<sup>27</sup> Zum Begriff des Heilswissens GW 8, 60 ff., 205 ff., GW 9, 81, 115 f., GW 5, 124 ff.; Trautner 99–112.

<sup>28</sup> GW 8, 200 f.

an, durch das die Vollständigkeit der Aufzählung beurteilt werden könnte. Immerhin wird soviel deutlich, daß Scheler eine erschöpfende Berücksichtigung aller Arten und Formen des Wissens anstrebt: „Die Soziologie des Wissens hat ja keineswegs bloß die Soziologie des Wissens von Wahrheit, sondern auch die Soziologie des Wahnes, des Aberglaubens, die soziologisch bedingten Irrtümer und Täuschungsformen zum Gegenstand.“ (GW 8, 63) Offensichtlich geht es hierbei also um etwas wie eine empirisch-historisch vollständige Aufzählung aller nur auffindbaren Klassen und Stufen von Wissensarten, so daß jedes abstrakte Abgrenzungskriterium zu einer sachlich inadäquaten Beschränkung geführt hätte. Wenn Scheler aber hier einen auf empirisch-historische Vervollständigung angelegten, weit über den engeren Begriff des Wissens als Wahrheitswissen hinausgehenden Wissensbegriff verwendet, dann hat das Rückwirkungen auf den „allgemeinsten“ Wissensbegriff, der der Einteilung der obersten Wissensformen zugrundeliegt: Wahn, Aberglauben, Irrtum usw. lassen sich nicht mehr als von Liebe motivierte Teilhabe am Sosein des Seienden auffassen. Einen Wissensbegriff aber, der für die hier zu besprechenden Wissensarten vorausgesetzt werden müßte, hat Scheler nicht entwickelt; ebensowenig ist er auf die angedeuteten Rückwirkungen eingegangen.

Trotz des fehlenden Grundbegriffs gelangt Scheler zu einer interessanten Zusammenstellung von verschiedenen Wissensformen, die er nach dem Kriterium ihrer formalen Durchbildung, d. h. ihrer „Künstlichkeit“ einteilt und gruppiert. Beherrscht wird die gesamte Einteilung durch die Unterscheidung der Wissensform, die auf der „Gruppenseele“ beruht, und derjenigen Wissensformen, deren Träger der „Gruppengeist“ ist. Die Wissensform der Gruppenseele ist die „relativ natürliche Weltanschauung“. Zu dieser Weltanschauung gehört alles, „was generell in dieser Gruppe als fraglos gegeben gilt, und jeder Gegenstand und Inhalt des Meinens in den Strukturformen des ohne besondere spontane Akte Gegebenen, der allgemein für einer Rechtfertigung nicht bedürftig und fähig gehalten und empfunden wird“<sup>29</sup>. Für Schelers Erkenntnistheorie ist hierbei insbesondere die Tatsache von Bedeutung, daß das Wissen der relativ natürlichen Weltanschauung nicht auf Akte des Geistes, sondern der Seele zurückgeführt wird – mitten durch seine Wissenssoziologie läuft damit die Unterscheidung zwischen Geist und Seele, die in seiner Anthropologie eine so große Rolle spielt, oder mit anderen Worten: seine Wissenssoziologie übergreift die aus metaphysischen Überlegungen durchgeführte Unterscheidung zwischen Geist und Seele, wodurch diese in gewissem Maße relativ wird. Damit erhält der Satz Schelers, daß man seine Metaphysik nicht verstehen werde, wenn man nicht seine Wis-

<sup>29</sup> 1924, 48; GW 8, 61. – Den Begriff der „relativ natürlichen Weltanschauung“ bezeichnen Berger und Luckmann mit Recht als ein Konzept, das „noch heute von entscheidender Bedeutung für die Wissenssoziologie ist“ (a. a. O. 9, Anm. 3). H. Plessner unterstützt diese Auffassung in seinem Vorwort (ebd. XIV). Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß Scheler vor der Inangriffnahme seiner Geschichtsphilosophie noch zu den Vertretern der nicht relativen, invarianten „natürlichen Weltanschauung“ gehört hat; vgl. z. B.: Vom Wesen der Philosophie, GW 5, 66 ff., 87 ff.



sensoziologie vorher studiert habe,<sup>30</sup> eine ganz andere Bedeutung, als er intendiert hat.

„Auf den großen Massiven der relativ natürlichen Weltanschauungen bauen sich nun erst die Wissensarten der relativ künstlichen . . . Weltanschauungsformen auf.“<sup>31</sup> Die am wenigsten künstliche Wissensform ist (1) Mythos und Sage, die Scheler als noch undifferenzierte Vorformen der obersten Wissensformen (Religion, Metaphysik, Natur- und Geschichtswissenschaften) auffaßt. Sodann führt Scheler (2) das in der natürlichen Volkssprache implizit mitgegebene Wissen an, (3) das religiöse Wissen „in seinen verschiedenen Aggregatzuständen von der frommen, gefühlswarmen, vagen Intuition bis zum fest fixierten Dogma einer Priesterkirche“<sup>32</sup>, (4) die Grundarten des mystischen Wissens, (5) das philosophisch-metaphysische Wissen, (6) das positive Wissen der Mathematik, Natur- und Geisteswissenschaften und schließlich (7) das technologische Wissen.

Man sieht dieser Gruppierung eine gewisse Flüchtigkeit und Vorläufigkeit ohne weiteres an. Wichtige Fragen sind unberührt geblieben: die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der relativ natürlichen Weltanschauung und den künstlicheren Wissensformen, der nur durch ein Bild angezeigt wird („auf den großen Massiven . . . baut auf . . .“); die Frage nach dem Verhältnis der künstlichen Wissensformen zueinander (muß nicht das den Volkssprachen implizite Wissen dem Wissen in Mythos und Sage vorangestellt werden? gehören nicht die Grundarten des mystischen Wissens zum religiösen Wissen? lassen sich die Geisteswissenschaften mit Mathematik und Naturwissenschaft in Hinsicht auf ihre „Künstlichkeit“ wirklich in eine einzige Gruppe einordnen?); die Frage nach der Durchdifferenzierung der einzelnen Gruppen und nicht zuletzt die Frage nach der Zweckmäßigkeit des Kriteriums der „Künstlichkeit“ für eine wissenssoziologische Klassifikation,<sup>33</sup> die doch nur wieder „künstliche“ Grenzen in die Realität des vielgestaltigen, vielschichtigen, vielfach ineinanderverfließenden gesellschaftlichen Wissens bringt. Damit wird nicht die Frage der Unterscheidung dieser Wissensformen überhaupt abgewiesen, sondern nur die Forderung nach einer „phänomenologischeren“, das Sosein des daseienden sozialen Wissens adäquater erfassenden Unterscheidung erhoben – eine Forderung übrigens, die durch Schelers offenen, Differenzierung suchenden Ansatz selbst nahegelegt wird.

### 1.1.3 Die Funktionalisierung der Vernunft

Mit der Lehre von der Funktionalisierung der menschlichen Vernunft zieht Scheler die erkenntnistheoretischen Konsequenzen aus der wissenssoziologischen Fragestellung. Da dieses Lehrstück jedoch schon vor dem ersten wissenssoziologi-

<sup>30</sup> GW 8, 11.

<sup>31</sup> 1924, 50; GW 8, 63.

<sup>32</sup> 1924, 50; GW 8, 63.

<sup>33</sup> Der Maßstab für das Mehr oder Weniger der Künstlichkeit bleibt völlig ungeklärt, geschweige denn, daß er in seiner sozialen Relevanz dargestellt würde.

schen Aufsatz, den Scheler publiziert hat, in den Grundzügen entwickelt war,<sup>34</sup> kann man auch umgekehrt sagen: Die Lehre von der Funktionalisierung der menschlichen Vernunft mußte früher oder später zur Entfaltung einer Wissenssoziologie und Geschichtsphilosophie der menschlichen Erkenntnis führen. An diesem Lehrstück zeigt sich also erneut die vielfältige Verflechtung der Probleme in Schelers Philosophie.

Die ausführlichste Darstellung findet sich in der Abhandlung über „Probleme der Religion“, die 1921 in dem Sammelband *Vom Ewigen im Menschen*<sup>35</sup> erschienen ist. Sie zeigt, daß die Lehre von der „Funktionalisierung“ aufs engste mit Schelers Begriff der apriorischen Erkenntnis zusammenhängt. Apriori und Aposteriori sind seiner Auffassung nach Unterscheidungen im Gehalt des Gegebenen selbst. Zum Apriori rechnet er alles, „was der puren Was- und Wesenssphäre angehört, d. h. der Inbegriff aller derjenigen unter Abstreifung der Daseinsmodi gewonnenen Soseinsbestimmtheiten der Gegenstände, die als Sosein undefinierbar sind . . . Diese Wesenheiten sind darum nur ‚erschaubar‘.“ (GW 5, 196 f.) Die durch Wesensschau gewonnenen Einsichten können, sofern es sich um echte Wesensschau handelt, durch keinerlei Erfahrungen mehr in Frage gestellt oder auch nur modifiziert werden, wohl aber können sie verloren gehen und in Vergessenheit geraten.

Erkenntnis der Wesenheiten hat eine weitreichende Rückwirkung auf die in der Intuition „in Funktion tretenden“ geistigen Vermögen (Anschauen, Denken): Diese werden gleichsam für alle ähnlichen Erkenntnisakte geprägt; die Art ihres Wirkens und Zusammenwirkens stabilisiert sich. „Die Wesenserkenntnis funktionalisiert sich zu einem Gesetz der bloßen ‚Anwendung‘ des auf die zufälligen Tatsachen gerichteten Verstandes, der die zufällige Tatsachenwelt ‚nach‘ Wesenszusammenhängen ‚bestimmt‘ auffaßt, zerlegt, anschaut, beurteilt. Was vorher Sache war, wird Denkform über Sachen . . .“ (GW 5, 198)

Da indessen Scheler jeder Erkenntnis das Wertungs- und Willensmoment (die Liebe) verordnet, hängt es jeweils von den Menschen ab, welcher Gruppe von Wesenseinsichten sie sich zuwenden. Diese Auswahl prägt ihrerseits die Vernunftorganisation dieser Menschengruppen. Eine Erkenntnistheorie kann sich somit immer nur auf das beziehen, was durch die jeweiligen Wesenseinsichten in Funktion und damit in die Realität und in den Horizont geistigen Handelns eingetreten ist. In Kants Erkenntnistheorie z. B. sieht Scheler nur die – als solche allerdings gültige – Theorie der im Abendland aktualisierten Vernunftakte. Jeder Versuch, sie zu einer Theorie von der menschlichen Vernunft überhaupt zu erheben, verfallt dem Irrtum des „Europäismus“<sup>36</sup> – in dieser Ansicht sah Scheler sich besonders durch O. Spengler bestätigt.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Vgl. z. B. in Schelers Buch *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (1915) das Kapitel: Die geistige Einheit Europas, oder den Aufsatz: Der allgemeine Begriff von „Nation“ und die konkreten Nationalideen (1916), GW 6, bes. 344–346.

<sup>35</sup> Vgl. bes. den Abschnitt: Wachstum und Abnahme der natürlichen Gotteserkenntnis, GW 5, 195 ff. und Die weltgeschichtliche Funktionsteilung des menschlichen Geistes und eine „neue Religion“, ebd. 345 ff.

<sup>36</sup> Vgl. z. B. GW 8, 26 u. ö.

Der Lehre von den allen Menschen gemeinsamen, letztlich identischen Vernunftgesetzen stellt Scheler damit eine pluralistische Anschauung „auch von den ursprünglichsten Besitztümern des vernünftigen Menscheingeistes entgegen“ (GW 5, 199, Anm.). Die Verschiedenheit beruht auf dem bei jedem einzelnen Menschen, bei den kleineren und größeren Menschengruppen vorliegenden unterschiedlichen Zugang und Ausschnitt der Welt, von der aus der Rückgang in die Wesenseinsichten erfolgt.

Man hat diese ins individualistische oder soziale Detail getriebene Lehre von der Funktionalisierung der Vernunft schließlich gegen Scheler selbst gewendet und ihm einerseits einen (von ihm nicht durchschauten) relativistischen Widerruf seiner eigenen Lehre zum Vorwurf gemacht<sup>38</sup> oder in dieser Lehre andererseits die theoretische Bestätigung gesehen, daß jede Philosophie bzw. Ideologie nur die Selbstdeutung einer sozialen Gruppe sei.<sup>39</sup> Daß Schelers Formulierungen Anlaß zu solchen Deutungen geben, läßt sich nicht bestreiten. Ihre Intention aber, und vor allem der Zusammenhang der Funktionalisierungstheorie mit der Lehre vom materialen Apriori, müssen letztlich zu einer Überwindung des radikalen Soziologismus und Relativismus führen. Doch hier fehlen noch die einschlägigen Nachlaßveröffentlichungen.<sup>40</sup> Aber schon in den bisher veröffentlichten Texten gibt es Formulierungen genug, die auf eine sorgfältige Unterscheidung zwischen den (die historischen und geographischen Geltungsgrenzen transzendierenden) Wesenseinsichten und den raum-zeitgebundenen „Anwendungen“ hinauslaufen: Unberührt von der Funktionalisierung bleibt „die menschliche Vernunft ihrem formalsten Wesen nach, die den ‚Menschen‘ mitdefiniert“ (GW 8, 9), unberührt bleiben die „rein formalen Grundbestimmungen der Gegenstände als solcher“ (GW 5, 199), unberührt bleibt der Sach- und Sinngehalt der eigentlichen Wesenseinsichten.<sup>41</sup> Die Funktionalisierungsthese betrifft also nur die „Organisation“ der menschlichen Vernunft hinsichtlich der (meistens unbewußt bleibenden) Gesetzmäßigkeiten, die den konkreten Vernunftgebrauch bestimmen – sofern es sich nicht um die bezeichneten Grenzbereiche handelt. Spricht man von „Grenzbereichen“, muß man allerdings hinzufügen, daß Scheler sich um eine genaue

<sup>37</sup> Scheler schreibt sich jedoch die Priorität in dieser Theorie zu, vgl. GW 8, 61 f. Zu Spengler vgl. auch GW 7, 322–24.

<sup>38</sup> Zum Beispiel E. Grünwald, a. a. O. 162, Anm. 4. Übertreibend behauptet Rüschemeyer dagegen, daß Scheler eine „im Grundsätzlichen radikal antirelativistische Position“ vertrete (a. a. O. 30, Anm. 18). Angemessen erscheint uns das Urteil von Lieber 1952, 74, daß der Relativismus für Schelers Begriff der phänomenologischen Philosophie gar nicht relevant werde.

<sup>39</sup> Am deutlichsten von K. Mannheim, der an Schelers Lehre zu zeigen versucht, „wie neue, bisher vorwiegend von der gesellschaftlichen Opposition formulierte Probleme vom konservativen Denken verarbeitet werden und welchen strukturellen Veränderungen diese Probleme dadurch unterworfen werden“ (Wissenssoziologie, a. a. O. 334, Anm. 13). Vgl. auch K. Lenks Versuch einer Soziologie der These von der Ohnmacht des Geistes (a. a. O. 59 ff., Anm. 18).

<sup>40</sup> Der Francke-Verlag hat bereits die Edition von drei weiteren Nachlaßbänden angekündigt. Über Schelers Nachlaß berichtet sehr detailliert E. Avé-Lallemant, Die Nachlässe der Münchner Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek (1975) 41–124. Vgl. meine Bespr. im Philos. Jb. 84 (1977) 419–422.

<sup>41</sup> Vgl. GW 5, 345 f.

Grenzziehung nicht bemüht hat. Seine Ausführungen behalten dadurch etwas Undurchsichtiges und Unkontrollierbares, das aber zum weiteren Durchdringen dieser Probleme anregt und auffordert.

Ein wichtiger Bestandteil von Schelers Funktionalisierungstheorie ist die Lehre vom geschichtlichen Wachstum der menschlichen Vernunft.<sup>42</sup> Sie beruht auf der unüberholbaren Geltung der einmal vollzogenen Wesenseinsichten, auf den je verschiedenen Zugangsweisen zu den Wesenseinsichten und auf der Offenheit und Unerschöpflichkeit der menschlichen Vernunft zu neuen Wesenseinsichten und Erkenntnissen von neuen Gesetzmäßigkeiten zwischen den eingesehenen apriorischen Sachverhalten. Auf diese Weise kann ein bereits erworbener Bestand von Einsichten progressiv erweitert und verfeinert werden. Zugleich bedingt die Abhängigkeit der Wesenseinsichten von aktuellen Geisthandlungen die Unvertretbarkeit eines jeden Erkennenden durch andere Subjekte, wiewohl die anderen Subjekte gleichsam auf dem gleichen Wege, den ein Vorgänger beschritten hat, eine bereits getroffene Einsicht nachvollziehen können; solche allgemein gewordenen Erkenntnisweisen bilden einen Kosmos von Wesenseinsichten, der gleichwertig neben andere Kosmoi treten kann. Alle aus den verschiedensten Zeiten und geographischen Räumen zusammengenommenen Ideen-Welten stellen Realisierungen von Geist dar, durch die hindurch ein reales Wachstum stattfindet, das indessen nie auf einen teleologisch bestimmten Endzustand festzulegen ist.<sup>43</sup> In diesem Sinne führt die wissenssoziologische Problematik zu einer spekulativen Geschichtsphilosophie menschlicher Erkenntnis, die sich als Versuch zu einer Verbindung zwischen Platonismus und Hegelianismus darstellt.

Überblickt man die drei skizzierten Lehrstücke, dann kann man Schelers Überzeugung verstehen, „daß erkenntnis-theoretische Untersuchungen ohne gleichzeitige Erforschung der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung der obersten Typen menschlichen Wissens und Erkennens zu Leere und Unfruchtbarkeit verurteilt sind“ (GW 8, 9). Scheler überschreitet resolut die engen Grenzen einer Erkenntnistheorie der nurphilosophischen Erkenntnis. Er öffnet den Horizont nicht nur zu den anderen obersten Wissensformen, sondern stellt durch die Einbeziehung der Wissensformen, von der relativ natürlichen Weltanschauung angefangen bis zum formalisierten Wissen der Mathematik und Technologie, neue Problemfelder in den Dienst einer umfassenden Erforschung all dessen, was mit Wissen zu tun hat und die Definition von Wissen beeinflusst. Die Rückwirkung auf die Erkenntnistheorie konnte er durch seine Lehre von der Funktionalisierung jedoch nur erst vorgeifend umreißen, die Durchführung dieses Programms mußte er anderen überlassen.

<sup>42</sup> Vgl. GW 8, 27 ff., 85 f. u. ö.

<sup>43</sup> Vgl. hierzu Schelers Ideen zum zukünftigen Zeitalter des Ausgleichs, GW 9, 145–170.

## 1.2 Die „soziale Natur“ alles Wissens

In der Programmthese spricht Scheler von der „sozialen Natur alles Wissens, aller Wissensbewahrung und -überlieferung, aller methodischen Erweiterung und Förderung des Wissens“ (GW 8, 17). Diese These nimmt er in dem Abschnitt über die „formalen Probleme“<sup>44</sup> der Wissenssoziologie ausdrücklich wieder auf; er behauptet, daß der „soziologische Charakter alles Wissens, aller Denk-, Anschauungs- und Erkenntnisformen unbezweifelbar“ sei (GW 8, 58). Doch schränkt er nun die Universalität der These ein: Inhalt und Sachgültigkeit des Wissens sind, wie wir bereits wissen, sowieso nicht betroffen; soziologisch bedingt seien nur (a) die „Auswahl der Gegenstände des Wissens“ und (b) die „Formen der geistigen Akte, in denen Wissen gewonnen“ wird. Beide Wissensfaktoren sind darüber hinaus soziologisch nun nur noch „mitbedingt“.

Diese Einschränkung hielt Scheler für notwendig, um sich vom „Soziologismus“<sup>45</sup> abzugrenzen. Sie besagt indessen solange nichts, als erstens nicht die prinzipielle Möglichkeit einer sozialen Bedingtheit des Wissens aufgewiesen und zweitens nicht das Ausmaß der sozialen Bedingtheit bestimmt ist. Die Frage des Ausmaßes läßt sich letztlich nur durch empirische Forschung klären; solche Forschungen aber liegen außerhalb von Schelers Erkenntnisinteressen. Doch lassen sich bereits gewisse Rahmenbedingungen der sozialen Determination angeben, wenn die prinzipielle Möglichkeit einer sozialen Beeinflussung des Wissens nachgewiesen ist. Diesen Nachweis hat Scheler in der bereits skizzierten Lehre von der Funktionalisierung der Vernunft und in der Lehre von den Wesensformen der menschlichen Verbände durchzuführen versucht. In der Lehre von den Wesensformen will er zeigen, daß jeder Mensch apriori in allen seinen Akten durch Gemeinschaftsformen bestimmt ist, daß die Subjektivität also, auch die des Wissens, nur unter der Voraussetzung eines sozialen Aprioris zu begreifen ist. Das soziale Apriori ermöglicht es Scheler, dem Erkenntnissubjekt auch in der Realsphäre Sozialbeziehungen voranzustellen. Doch erhalten diese hier eine andere Gestalt als in der Ebene der apriorischen Erkenntnis, bedeuten also eine Erweiterung der wissenssoziologischen Prämissen. Beide Aspekte sind also kurz darzustellen, bevor wir auf die Frage eingehen, wie sich nach diesen Voraussetzungen soziale Gruppen und Wissensformen aufeinander beziehen lassen.

### 1.2.1 Die Wesensformen der menschlichen Verbände

Am Anfang der „Probleme der Soziologie des Wissens“ gibt Scheler eine kurze Erläuterung seines Begriffs der Soziologie. Materialiter habe sie es „mit der ganzen Fülle des menschlichen objektiven und subjektiven Lebensinhalts . . .

<sup>44</sup> GW 8, 52–69. Dieser Abschnitt gehört als allgemeiner Teil zu der von der Kultursociologie abzugrenzenden Erörterung der Wissenssoziologie. Die Wissenssoziologie bildet zwar den wichtigsten Teil der Kultursociologie, darf aber nicht, wie das immer wieder geschieht, mit der Kultursociologie Schelers identifiziert werden.

<sup>45</sup> GW 8, 58 f. Zur Abgrenzung vom Soziologismus vgl. auch die Zusätze GW 8, 426 f.

nach seiner tatsächlichen Determiniertheit durch die zeitlich sukzessiven und gleichzeitigen Verbindungs- und Beziehungsformen . . . zu tun, die zwischen Menschen sowohl in Erleben, Wollen, Handeln, Verstehen, Aktion und Reaktion als auch in objektiv realer und kausaler Art bestehen“<sup>46</sup>. Dabei unterscheidet Scheler zwischen der „reinen“ Soziologie, die die apriori möglichen Beziehungsformen zwischen Menschen erforscht, und der empirischen Soziologie, die die in Gegenwart und Vergangenheit gegebenen realen Verbindungsformen untersucht. Zur reinen Soziologie gehört die Lehre von den Wesensformen der menschlichen Verbände, die Scheler vor allem im Formalismusbuch, aber auch in anderen Schriften dargelegt hat.<sup>47</sup> Man hätte erwarten dürfen, daß Scheler diese Lehre in seinem wissenssoziologischen Hauptwerk auf die Problematik des Wissens hin spezifizieren würde, was aber nicht geschehen ist.<sup>48</sup>

Für die systematische Entwicklung der Wesensformen menschlicher Verbände sind zwei Gesichtspunkte maßgebend: erstens die Art des Miteinanderseins, die eine bestimmte Form von Sozialeinheit konstituiert, zweitens die Art und der Rang der Werte, auf die das Miteinandersein ausgerichtet ist. Nach diesen Gesichtspunkten gelangt Scheler zu vier wesensverschiedenen Verbindungsformen: zu Masse, Gemeinschaft, Gesellschaft und Gesamtperson.<sup>49</sup>

1. „Masse“ konstituiert sich, noch bevor ein anderes Lebewesen als Mensch erkannt wird, durch „Ideen-“ oder „Gefühlsansteckung“<sup>50</sup> und unwillkürliche Nachahmung. Die Masse stellt eine unterscheidungslose Einheit von unmittelbarem, vitalbedingtem Affekterleben dar, in dem es keine Bezogenheit auf objektive Werte gibt.<sup>51</sup>

2. Die „Gemeinschaft“ bzw. „Lebensgemeinschaft“ ist ein organisch gewach-

<sup>46</sup> GW 8, 17; 1924, 5.

<sup>47</sup> In „strenger Systematik“ sei diese Lehre im Formalismusbuch, GW 2, 509–549 durchgeführt. Vgl. aber auch das Werk über die Sympathie, GW 7, 214 ff., und: Krieg und Aufbau (1916) 202 ff.

<sup>48</sup> Eine Ausweitung der Ausführungen über die Gesamtperson ins Soziologische hat Scheler bereits im Formalismusbuch versprochen (GW 2, 11 und 515). Sie sollte in einem Buch über „Solidarismus als Grundlage der Sozial- und Geschichtsphilosophie“ durchgeführt werden. Eine Teileinlösung seines Versprechens sieht er in dem Aufsatz über „Vorbilder und Führer“ (GW 2, 14), der im Nachlaß erschienen ist, GW 10, 255–318.

<sup>49</sup> Die Unterscheidung zwischen Lebensgemeinschaft und Gesellschaft stimmt weitgehend überein mit dem „Grundbuch der deutschen Soziologie“ (GW 7, 324) von F. Toennies, Gemeinschaft und Gesellschaft (1887). Zu Schelers Soziallehre vgl. M. S. Frings, Zur Phänomenologie der Lebensgemeinschaft. Ein Versuch mit Max Scheler (1971) 1–18.

<sup>50</sup> Zur „Gefühlsansteckung“ vgl. E. Stein, Individuum und Gemeinschaft, in: Jahrb. f. Philos. u. Phän. Forschung 5 (1921), bes. 158–167.

<sup>51</sup> Zum Begriff der Masse vgl. GW 2, 515, GW 6, 334 f., GW 7, 25 ff. Frings behauptet a. a. O. 4 f., daß die Masse eine Wesensform unterpersonalen Menschenmaterials sei und daß ihr als Wesensverbandsform keine konstitutive Bedeutung zukomme. Dem widerspricht jedoch Schelers Aussage, daß das Wissen der Lebensgemeinschaft „nur entspringen kann, weil wir auf sehr früher Kindheitsstufe . . . durch echte Einfühlung und echte ‚Traditio‘ fremdseelische Inhalte und Funktionen in uns aufnehmen (resp. Dispositionen für das Wiedererwachen dieser Inhalte und Funktionen) – Inhalte, die wir später oder die wir in anderer soziologisch-seelischer Gruppenstruktur als eben ‚Horde, Masse, Herde‘ hätten gar nicht aufnehmen können“ (GW 7, 214 f.).

sener, dauerhafter Verband, der auf dem gemeinsamen Erleben der gleichen Begebenheiten, Umwelt und Güter beruht. Das Miterleben, Mitfühlen, Mitstreben usw. vermittelt das Wissen vom anderen, das aber den sozialen Akten nicht vorausgeht, sondern in ihnen enthalten ist. Eine bewußte Unterscheidung zwischen Ich und Gruppe findet nicht statt, jeder einzelne ist Glied des Ganzen. Die Werte, auf die die Lebensgemeinschaft bezogen ist, gehören der Gruppe der „Sachwerte“ an: Wachstum und Wohlfahrt der Gemeinschaft usw. Sie werden nach dem Gegensatz „edel“ und „gemein“ beurteilt.<sup>52</sup>

3. Die „Gesellschaft“ ist eine künstliche, durch Vertrag zustandgekommene Verbandsform, die auf der Voraussetzung freier, mündiger, selbstbewußter Individuen beruht, die ihren eigenen Interessen folgen. Das Wissen um den anderen ergibt sich nicht durch ein vertrauensvolles Mitdasein, sondern durch einen Analogieschluß vom eigenen Ich auf den anderen. Die Werte, die diese Sozialform beherrschen, gehören entweder der Wertart des Angenehmen (Luxus, Geselligkeit) oder des Nützlichen (Arbeit, Geschäft) an, d. h. dem Gebiet der „Zivilisation“. Die sich immer wieder neu bildenden Gesellschaftsformen, die oft nur kurze Zeit dauern, brauchen jedoch als Realgrund die Gemeinschaft.<sup>53</sup>

4. Die „Gesamtperson“ ist die höchste Wesensform menschlicher Verbände. Sie baut sowohl auf der Lebensgemeinschaft als auch auf der Gesellschaft auf, stellt aber einen von den Einzelpersonen verschiedenen, ihnen übergeordneten „Gesamtgeist“ und „Gesamtwillen“ dar, an dem die Einzelpersonen teilhaben. Scheler begreift sie als ein konkretes geistiges Aktions- und Willenszentrum, dem in vollem Sinne „Person“charakter zukomme.<sup>54</sup> Sie ist aber gegenüber Lebensgemeinschaften wie Familie oder gegenüber gesellschaftlichen Verbandsformen etwas Unsinnliches, Ungreifbares. Sie nimmt jedes Einzelwesen, ebenso wie in der Gesellschaft, als mündiges, eigenverantwortliches Individuum in Anspruch. Je nach Beruf oder Interessenrichtung kann ein Individuum an mehreren Gesamtpersonen teilhaben (Kirche, Staat, Wissenschaft usw.). Die in diesen Verbandsformen dominierenden Werte gehören zu den „geistigen Werten“, die Scheler in drei Gruppen teilt: die Gruppe der Heilsgüter (Kirche), der Gesamtkultur (Kunst, Literatur, Weltanschauung, Philosophie usw.) und der Gesamtwillensmacht (Staat).<sup>55</sup> Jede Gesamtperson ist durch keine andere vertretbar oder ersetzbar, jede hat vollgültige Selbständigkeit.

Mit diesen vier Wesensformen sind nach Scheler alle prinzipiellen Möglichkeiten sozialer Beziehungen erschöpft. Ein Kriterium der Vollständigkeit gibt er allerdings nicht an. Obwohl die Wesensverschiedenheiten sehr deutlich herausgearbeitet und durch die Zuordnung zu den Wertgruppen zusätzlich stabilisiert werden, behält seine Einteilung etwas Schematisches, Abstraktes, was dem Anspruch apriorischer Wesenseinsicht strikt zuwiderläuft. Dem Einwand, daß seine Unterscheidungen mit der konkreten Realität des sozialen Lebens nicht überein-

<sup>52</sup> Zu „Gemeinschaft“ vgl. GW 2, 515–517, GW 6, 335.

<sup>53</sup> Zu „Gesellschaft“ vgl. GW 2, 517–522, GW 6, 335 f.

<sup>54</sup> Vgl. die Kritik an diesem Begriff bei N. Hartmann, Ethik (1926, 41962) 241 ff.

<sup>55</sup> Zu „Gesamtperson“ vgl. GW 2, 522–529, GW 6, 336 f.

stimmen, begegnet er dadurch, daß es sich um apriorische Wesenheiten handle, die per definitionem dem realitätstranszendenten Bereich des Soseins angehören. Damit fällt die gesamte Last der Rechtfertigung auf die phänomenologische Wesenseinsicht.

### 1.2.2 Die realen menschlichen Gruppenformen

Obwohl es Scheler bei der Unterscheidung der vier Wesensformen menschlicher Verbindungen belassen könnte (sofern man davon absieht, daß er diese Lehre zu einer philosophischen Sozialtheorie erweitern wollte), wendet er sich dennoch den im Laufe der Geschichte entstandenen realen Verbandsformen zu und nimmt sie nicht nur zum Zweck der Illustration, sondern auch in philosophisch-argumentativer Intention auf; ähnlich hat er sich in Hinsicht auf die Wissensformen verhalten.

Die Wesensformen bestimmen keine einzige reale Verbandsform vollständig, vielmehr zeigen diese sich durch eine Vielzahl nichtapriorischer, dem realen Dasein des Menschen in Natur und Gesellschaft entstammender Faktoren determiniert. Demzufolge gibt es eine unendliche Mannigfaltigkeit von Sozialformen – dies betont Scheler insbesondere in Hinsicht auf seine These, daß es eine einheitliche, allen sozialen Differenzierungen zugrundeliegende gemeinsame Menschennatur nicht gebe. Damit droht die Lehre von den realen Gruppenformen in die Historiographie des sozialen Lebens auszulaufen, in der es um die Beschreibung des Einzelnen, Niewiederkehrenden, Zufälligen geht. Es ist hier nicht der Ort, auf Schelers Abgrenzung der Soziologie von der Historiographie einzugehen.<sup>56</sup> Die Soziologie versteht er ihrer formalen Natur nach als eine Wissenschaft, die es mit allgemeinen Regeln, Typen, Gesetzmäßigkeiten zu tun hat.<sup>57</sup> Deshalb tritt bei ihm überall, wo es um reale Verbandsformen geht, ein klassifikatorisches Interesse in den Vordergrund: Die Sozialeinheiten werden auf die Wesensformen zurückbezogen und von ihnen aus interpretiert. Da Scheler in der Unterscheidung der Wesensformen zugleich eine Hierarchie von der Masse bis zur Gesamtperson entwickelt hat, die jedoch nicht normativ, sondern im Sinne einer Fundierungsfolge und einer progressiven Ausdifferenzierung der möglichen Verbandsformen zu verstehen ist, spielt in die Erörterung der realen Verbandsformen ständig das Moment der Aufbauordnung hinein.

Der Wesensform der Masse ordnet Scheler keine realen Erscheinungen zu. Anders bei der Lebensgemeinschaft, für die er eine ausgesprochene Vorliebe zeigt. Familie, Gens, Stamm, Volk, Rasse seien typische Erscheinungsformen der Gemeinschaft. Auf die Abwandlungen in verschiedenen Epochen und geographischen Räumen geht Scheler nicht weiter ein, auch nicht auf ihren Gestaltwandel unter dem Einfluß anderer Sozialeinheiten. Der Wesensform der Gesellschaft ordnet er zweckorientierte Verbindungsformen wie Berufe, Parteien,

<sup>56</sup> Vgl. Schelers Bemerkungen in GW 8, 17, 34 f.

<sup>57</sup> GW 8, 17.



Klassen, Stände und Korporationen jeder Ausrichtung auf nationaler und internationaler Ebene zu, ohne auch hier die Details ihres Gestaltwandels unter sich ändernden Lebensverhältnissen zu berücksichtigen. Der Gesamtperson schließlich hat Scheler, in Anbetracht ihrer differenzierten Form in der Ebene des Apriorischen, verhältnismäßig wenige reale Erscheinungsformen zugeordnet. In der Sphäre der Heilsgüter nennt er Gemeinde, Sekte, Kirche, in der Sphäre der Gesamtkultur geht er nur auf Organisationen der Einzelwissenschaften und auf die Weisheitsschulen und Bildungsgemeinschaften der Philosophie ein, in der Sphäre der Gesamtwillensmacht nur auf den Staat – in diesen Bereichen zeigen sich also die größten Lücken. Die dringend erforderliche Abgrenzung zu den gesellschaftlichen Verbandsformen wird nirgends durchgeführt, statt dessen führt Scheler noch Gesamtpersonen wie „Nation“ und „Kulturkreis“ an, die sich nur schwer, wenn überhaupt, mit den Wesensformen in Einklang bringen lassen.

Wenn auch Schelers Äußerungen über die realen Verbandsformen unausgeführt und sporadisch geblieben sind, so lassen sie dennoch eine Tendenz zu einer empirischen Differenzierung und Konkretisierung erkennen. Dadurch ergibt sich freilich ein neues Problem. Die zusätzlich in die realen Verbandsformen hineinwirkenden Faktoren müssen theoretisch aufgearbeitet werden. Scheler geht hierbei analog wie bei den Wesensformen vor: Griff er dort auf das Fundament der Soziologie in der Anthropologie zurück, für die Wesensformen speziell auf die Geistlehre, so stellt sich ihm das anthropologische Fundament für die Faktoren, die die Realität der Sozialformen bestimmen, in der Trieblehre dar. Die Haupttriebe sind Fortpflanzungs-, Ernährungs- und Machttrieb,<sup>58</sup> die sich in unterschiedlicher Stärke in den einzelnen realen Verbandsformen durchsetzen.<sup>59</sup>

### 1.3 Das Problem der Korrelation von Wissen und Gesellschaft und das Forschungsprogramm der Wissenssoziologie Schelers

Scheler leitet den Abschnitt über die formalen Probleme der Wissenssoziologie mit der Bemerkung ein, daß es „drei mögliche Grundbeziehungen“ zwischen Wissen und Gesellschaft gebe: (1) Das Wissen, das die Glieder einer Gruppe voneinander haben, ist „mitkonstitutiv“ für den Gegenstand „menschlicher Gesellschaft“; (2) das Wissen, vor allem das gemeinsame Wissen um die gleichen Gegenstände, bestimmt das Sosein der Gesellschaft; (3) alles Wissen wird „durch die Gesellschaft und ihre Struktur“ bestimmt.<sup>60</sup> Interpretiert man diese mißverständlichen Äußerungen unter der Voraussetzung, daß Scheler hier mit der Darlegung der systematischen Einheit der Wissenssoziologie beginnen wollte, dann würde er in der ersten These eine generelle wechselseitige Konstitutions-

<sup>58</sup> Zur Trieblehre vgl. Schelers *Anthropologie: Die Stellung des Menschen im Kosmos*, GW 9, bes. 56 ff.

<sup>59</sup> Vgl. Schelers Ausführungen zur Phasenordnung der Realfaktoren, GW 8, 44 ff.

<sup>60</sup> GW 8, 52; 1924, 39.

beziehung zwischen Wissen und Gesellschaft behaupten, während er in der zweiten und dritten näher erläutert, worin die Determination der Gesellschaft durch das Wissen und umgekehrt des Wissens durch die Gesellschaft besteht. Dem widersprechen jedoch die Einschränkungen, die Scheler in jeder These vornimmt. In der ersten bleibt unklar, was „mit-konstitutiv“ heißen soll, wie sich „Gruppe“ in Beziehung auf „Gesellschaft“ verhält und was „konstitutiv“ in Beziehung auf den „Gegenstand“ der menschlichen Gesellschaft gemeint ist. In der zweiten These wird das Bestimmungsverhältnis auf das Sosein der Gesellschaft eingeschränkt, das Dasein also implizite ausgeschlossen, außerdem wird durch die Hervorhebung einer bestimmten Wissensart der Gedanke nahegelegt, daß alle Wissensformen je nach ihrer Bestimmungsstärke voneinander zu unterscheiden seien. In der dritten These bleibt unklar, was mit der „und“-Verbindung zwischen Gesellschaft und ihrer Struktur gemeint ist, und im Zusammenhang mit den beiden anderen Thesen fragt es sich, ob uneingeschränkt „alles“ Wissen durch die Gesellschaft bestimmt wird oder ob nicht vielmehr nur bestimmte Wissensmomente einer sozialen Determinierung zugänglich sind.

Diese Unklarheiten lassen es unmöglich erscheinen, daß Scheler eine systematische Einheit im oben angedeuteten Sinn im Auge haben konnte; es scheint sich vielmehr um eine Reduktion der systematischen Deutung auf diejenigen Teilaussagen zu handeln, die Scheler in der jeweils angesprochenen Bestimmungs- oder Konstitutions-Dimension für vertretbar hielt. Die Thesen wären also als ein Teil seiner Auseinandersetzung mit dem Soziologismus zu verstehen. Dadurch wird zugleich klar, daß systematische Einheit im strengen Sinne nicht zu erwarten ist, daß eine so konzipierte Systematik vielmehr nur als abstrakter Beziehungsrahmen für die Einordnung von bestimmten, ihrem Aussagegehalt nach eingeschränkten, aber phänomenologisch legitimierbaren Lehrstücken dient.

Liest man die einzelnen Thesen unter dieser Voraussetzung, dann wird in der ersten die Konstitutionsleistung des Wissens für Gesellschaft auf das gruppenbedingte Sozialverstehen eingeschränkt (die Masse konstituiert sich durch Nachahmung und „Ansteckung“, Gemeinschaft durch „Miterleben“ usw.). Die zweite These besagt, daß das Sosein der Gesellschaft, also dasjenige, was jeweils als das Ganze der wesentlichen Momente ihrer je gegebenen Realität angesehen wird, vom Entwicklungsstand des gemeinsamen Wissens her bestimmt wird. Die dritte These besagt schließlich, daß das Wissen in einer Gesellschaft von ihrer konkreten Gesellschaftsstruktur determiniert wird.

Interpretiert man also die Thesen und letztlich die gesamte Wissenssoziologie Schelers als spontane Auseinandersetzung mit dem Soziologismus, dann erhält auch die Ungleichmäßigkeit in der Ausführung einzelner Lehrstücke und die Sprunghaftigkeit der Argumentation einen neuen Sinn: sie stellen jeweils die Akzentsetzung und den Umfang von Schelers Antwort auf die Herausforderung durch aktuelle Theorien dar. Daß er die erste Grundbeziehung nur verhältnismäßig wenig, die zweite so gut wie gar nicht, am ausführlichsten dagegen die dritte Grundbeziehung behandelt, wäre also auf den Diskussionsstand zu Anfang der zwanziger Jahre zurückzuführen.

Vor diesem Hintergrund ist schließlich auch die allmähliche Ausgestaltung

eines wissenssoziologischen Forschungsprogramms zu verstehen. Unter Forschungsprogramm soll hier nicht die Prioritätensetzung unter bestimmten materialen Aufgabenstellungen, sondern die Entwicklung eines umfassenden Fragenkatalogs verstanden werden, nach dem jedes beliebige materiale Problem zu erforschen wäre. Dieses Programm muß einerseits den drei möglichen Grundbeziehungen und der dahinterstehenden Wissens- und Soziallehre Rechnung tragen, andererseits der Komplexität der materialen Probleme, wie sie sich am Forschungsstand der entsprechenden Einzelwissenschaften ablesen läßt. Wir wollen auf die Genese von Schelers Forschungsprogramm jedoch nur anhand des Positivismus-Aufsatzes von 1921 und der Wissenssoziologie von 1926 eingehen, weil er es in diesen am ausführlichsten dargestellt hat.<sup>61</sup>

### 1.3.1 Der Programmentwurf von 1921

Das leitende Interesse in Schelers Positivismus-Aufsatz ist die Herausarbeitung der Wesensunterschiede zwischen Religion, Metaphysik und positiver Wissenschaft. Dieses Interesse verlangt, daß die einzelnen Wissensformen allseitig und vollständig bestimmt werden: „Es sind drei völlig verschiedene Motive, drei völlig verschiedene Gruppen von Akten des erkennenden Geistes, drei verschiedene Ziele, drei verschiedene Persönlichkeitstypen und drei verschiedene soziale Gruppen, auf denen Religion, Metaphysik und positive Wissenschaft beruhen. Auch die historischen Bewegungsformen der drei geistigen Mächte sind wesensverschieden.“<sup>62</sup> Zur Vervollständigung dieses Katalogs von Unterschieden sei noch hinzugefügt, daß Scheler in dem kurz darauf erschienenen Aufsatz über „Weltanschauungslehre . . .“ in einer Anmerkung das „Verhältnis zu Nationen“ hinzufügt (GW 6, 17), die verschiedenartigen „Motive“ aber übergeht. In den Ausführungen des Positivismus-Aufsatzes ist das Verhältnis der Wissensformen zu Nationen und Kulturkreisen aber bereits angesprochen worden, zusätzlich noch die Unterschiede der „Techniken“, die für die einzelnen Wissensformen charakteristisch sind. Insgesamt arbeitet Scheler also die Unterschiede der drei Wissensformen Religion (a), Metaphysik (b) und der positiven Wissenschaften (c) an folgenden Aspekten heraus:

1. Erkenntnismotiv bzw. -antrieb:
  - a) Gottesliebe, Heilsverlangen
  - b) Verwunderung, Staunen
  - c) Bedürfnis nach Herrschaft
2. Erkenntnisakte:
  - a) Glauben, Hoffen, Fürchten, Lieben
  - b) Wesensschau
  - c) Induktion, Deduktion, Experiment, Beobachtung

<sup>61</sup> Ein wissenssoziologisches Forschungsprogramm läßt sich bereits in „Probleme der Religion“ erkennen, vgl. GW 5, bes. 129 ff.

<sup>62</sup> GW 6, 31.

3. Erkenntnisziel:
  - a) Heil der Person und Gruppe
  - b) Personbildung
  - c) Weltbild in mathematischen Symbolen, Naturbeherrschung
4. Persönlichkeits- oder Führertyp:
  - a) Homo religiosus
  - b) Weiser
  - c) Forscher und Techniker
5. Soziale Gruppen:
  - a) Kirche, Sekte, Gemeinde
  - b) Weisheitsschulen, Bildungsgemeinschaften
  - c) die internationale wissenschaftliche Republik, Forschungsorganisationen wie Universität, Akademie, gelehrte Gesellschaften
6. Historische Bewegungsform:
  - a) „Zurück zu den Quellen“, Tradition
  - b) Wachstum durch Kooperation
  - c) kumulativer, unendlicher Fortschritt
7. Technik:
  - a) Kulttechnik
  - b) Einübung von geistigen Haltungen, Seelentechnik
  - c) arbeitsteilige rationale Forschungstechnik, Naturbeherrschungstechnik
8. Geographische Gebundenheit:
  - a) übernational, weltumfassend, kulturkreistranszendent
  - b) national und kulturkreishaft gebunden
  - c) international

Die acht Aspekte lassen sich auf drei Problemkreise zurückführen: auf das Wissensproblem (Erkenntnisantrieb, -akte, -ziel und Technik), auf die Sozialproblematik (Führertyp, soziale Gruppe) und die geschichtliche Bewegungs- und Verbreitungsform (historische Bewegungsform, geographische Gebundenheit). Der Katalog umfaßt apriorische und daseinsbezogene Aspekte, berücksichtigt Typologisches und Zufälliges, reicht durch verschiedene ontologische Seinsstufen, läßt also keine systematische Einheit erkennen, bezieht vielmehr das Maß seiner Plausibilität aus der Einheit und Komplexität des jeweils gegebenen materialen Problems. Wie die einzelnen, anvisierten Faktoren überhaupt eine konkrete Einheit bilden können und auf welche Weise sie zusammenwirken, bleibt völlig offen. Ebenso offen bleibt die Frage, ob der Katalog Vollständigkeit beansprucht.

### 1.3.2 Das Programm von 1926

Es scheint zunächst, daß Scheller in seinem wissenssoziologischen Hauptwerk das Forschungsprogramm von 1921 mit nur einigen Abwandlungen übernimmt: „Allererst derjenige, der die drei verschiedenen Wurzeln der drei Wissensarten eingesehen hat, kann auch 1) die verschiedenen idealtypischen Führerschaften

auf diesen drei Wissensgebieten (homo religiosus, Weiser, Forscher und Techniker), 2) die verschiedenen Ursprünge und Methoden ihres Wissenserwerbs (Gotteskontakt des charismatischen Führers – Ideendenken – induktives und deduktives Schließen), 3) die verschiedenen Bewegungsformen ihrer Entwicklung, 4) die verschiedenen sozialen Grundformen, in denen sich Wissenserwerb und -bewahrung darstellt, 5) ihre verschiedenen Funktionen in der menschlichen Gesellschaft, 6) ihren verschiedenen sozialen Ursprung aus Klassen, Berufen, Ständen klar übersehen.“ (GW 8, 68) Auf einige Unterschiede zwischen diesem Programm und dem von 1921 sei indessen hingewiesen. So sind gegenüber 1921 fortgefallen: die Gruppe der Erkenntnisziele, der Technik und der geographischen Gebundenheit; sehr viel stärker sind die Erkenntnisanstriebe betont, und neu hinzugekommen sind die beiden zuletzt genannten Gruppen: die verschiedenen Funktionen in der menschlichen Gesellschaft und die sozialen Ursprungsarten. Versteht man die „Funktionen in der Gesellschaft“ als eine Bezugnahme auf die „Erkenntnisziele“, dann fällt auf, daß diese nicht mehr in der Ebene des Apriorischen, sondern im gesellschaftlichen Kontext bestimmt werden. Die hierin zum Ausdruck kommende erweiterte Relevanz des Sozialen erkennt man auch in der Aufnahme der letzten Gruppe. Beide bedeuten eine erhöhte Berücksichtigung der Realitätsdimension der Verbandsformen. Zweifellos liegt also eine Entwicklung zu einer stärker empirisch ausgerichteten Konzeption vor.

Eine ganz neue Dimension gewinnt das wissenssoziologische Forschungsprogramm durch die Übernahme eines Lehrstücks aus der Kulturosoziologie, in die Scheler die Wissenssoziologie (nicht ganz zutreffend)<sup>63</sup> eingeordnet hat. Es handelt sich um das „Gesetz der Ordnung der Wirksamkeit der Idealfaktoren und Realfaktoren, aus dem zu jedem Zeitpunkt des historisch-zeitlich sukzessiven Ablaufs sozialmenschlicher Lebensprozesse das ungeteilte Ganze des Lebensinhalts der Gruppen sich aufbaut“<sup>64</sup>. Mit diesem Gesetz thematisiert Scheler den zentralen Mangel seines Programms von 1921, nämlich die Erklärung der komplexen Einheit verschiedener Faktoren im konkreten gesellschaftlichen Wissen.

Das Gesetz baut auf dem Dualismus zwischen Ideal- und Realfaktoren auf,

<sup>63</sup> Scheler unterscheidet systematisch zwischen Kultur- und Realsoziologie. Die Kulturosoziologie habe es mit der Erforschung der Idealfaktoren, die Realsoziologie mit der Erforschung der Realfaktoren zu tun. In der Wissenssoziologie berücksichtigt er jedoch – vollkommen zu Recht – auch die Realfaktoren, die bei einer konsequenten Einordnung in die Kulturosoziologie unberücksichtigt bleiben müßten. Die komplexen Formen des Zusammenwirkens beider Faktorengruppen in den sozialen Wissensdimensionen müßten ebenfalls ausgeschlossen bleiben.

<sup>64</sup> GW 8, 20; 1924, 8. Eine eingehende Begründung dieses Gesetzes hat Scheler für seine – nicht mehr erschienene – Geschichtsphilosophie in Aussicht gestellt. – Rüschemeyer glaubt bei seinem Überblick über die Wissenssoziologie Schelers dieses Gesetz völlig außer Acht lassen zu dürfen, weil es in Schelers Formulierung nicht falsifizierbar sei und deshalb nicht in den Bereich empirischer Aussagen gehöre (a. a. O. 137): Wissenschaftstheoretische Bedenken führen hier also zu einer Verfälschung in der Wiedergabe einer Theorie. Lieber hat dagegen das Gesetz der Kausalfaktoren mit Recht in den Mittelpunkt seiner Darstellung gestellt (a. a. O. 58–66, Anm. 20).

hinter dem der Dualismus von Geist und Trieb, Wesen und Realität steht. Unter „Idealfaktor“ versteht Scheler alles Handeln, Werten und Verhalten des Menschen, das „vorwiegend“ geistig bedingt und letztlich auf ideale, geistige Ziele gerichtet ist (GW 8, 18). Unter „Realfaktor“ dagegen versteht er dasjenige Handeln, Werten, Verhalten des Menschen, das „vorwiegend“ durch Triebe (Fortpflanzungs-, Ernährungs-, Machttrieb) bedingt und letztlich auf reale Veränderung der Wirklichkeit gerichtet ist. Diese Unterscheidung beruht generell auf der Anthropologie Schelers und speziell auf der Intentionalität des menschlichen Verhaltens. Von vornherein ist sie mit dem Mangel behaftet, daß sie außerhalb der Sozialproblematik getroffen wurde. Die Ideal- und Realfaktoren müßten deshalb erst noch in entsprechende soziale Faktoren übersetzt werden, was Scheler aber nicht getan hat.<sup>65</sup> Wenn darüber hinaus der Intentionalität eine unterscheidende, über viele vermittelnde Verhaltensweisen hinwegreichende Funktion zugesprochen wird, dann verlagert sich die Zuständigkeit, über die „vorwiegende“ Ausrichtung der Intention zu entscheiden, vom Wissenssoziologen auf den Handelnden; der Wissenssoziologe muß auf Treu und Glauben entgegennehmen, was der Handelnde als seine eigentliche Intention ausgibt, gleichgültig, ob der Handelnde aufrichtig ist oder seine Intention das Verhalten tatsächlich zu bestimmen vermag. Außerdem gibt das Kriterium der Intentionalität keinerlei Handhabe, zwischen den Intentionen, die ins Bewußtsein des Handelnden fallen, und denjenigen, die sich unterschwellig und oftmals gerade mittels der ursprünglich anders intendierten Handlungen durchsetzen, zu unterscheiden.

Verfolgt man Schelers Ausführungen zu dem genannten Gesetz, dann wird man in ein immer komplizierter werdendes Problemfeld geführt, das anstelle eines einfachen Gesetzes einen kaum überschaubaren Komplex von vielfach ineinanderwirkenden Gesetzmäßigkeiten zeigt. Man erkennt an beiläufigen Hinweisen, daß es um nichts Geringeres als um den Versuch einer prinzipiellen Überwindung der Marx/Engelsschen Lehre von der – allerdings nur „letztlich“ bestehenden – Abhängigkeit des ideellen Überbaus vom materiellen Unterbau geht.<sup>66</sup>

Scheler will mit dem Gesetz zunächst nur die prinzipielle Art des Zusammenwirkens von Ideal- und Realfaktoren zum Ausdruck bringen. Das läuft aber fast auf den Nachweis der prinzipiellen Unmöglichkeit ihres Zusammenwirkens hinaus. Denn der Geist vermag zwar das Sosein möglicher Kulturinhalte positiv zu bestimmen, hat aber keinerlei Macht, sie in die Realität zu überführen, ihnen Existenz zu verleihen. Die Realfaktoren dagegen verbleiben

<sup>65</sup> Daß Scheler zwischen dem anthropologischen Grund und der sozialen Verbandsform, die „vorwiegend“ durch die Triebe bestimmt sei, durchaus unterschieden hat, geht aus gelegentlichen Äußerungen hervor, wenn er den Realfaktoren die „Bluts-, Macht- und Wirtschaftsgruppen“ zuordnet. Es trifft also nicht zu, daß Scheler den sozialen „Unterbau“ einfach mit biologisch-naturhaften Trieben identifiziert hat (Lieber, a. a. O. 58, 67 f. u. a.) – es fehlt vielmehr nur eine ausgeführte Theorie dieser Zusammenhänge.

<sup>66</sup> Zu Schelers Kritik an Marx vgl. K. Lenk, Marx in der Wissenssoziologie (1972).

völlig in den Grenzen ihres streng notwendigen Schicksalsgangs; von sich aus sind sie sinn- und wertblind. Der Mensch jedoch, der an beiden Seinsstufen teilhat, vermag eine gewisse wechselseitige Durchdringung herzustellen. Wenn der Geist nicht überhaupt auf Realisierung seiner Gehalte verzichten will, dann muß er seine prinzipielle Freiheit auf diejenigen Gehalte einschränken, die von der Realität aufgenommen werden können. Der Geist gibt sich also mit einer „liberté modifiable“ zufrieden. Auf der anderen Seite zeigt die Realität einen gewissen Spielraum von Beeinflussbarkeit, eine „fatalité modifiable“. Innerhalb dieses Spielraums vermag der Geist den Schicksalsgang der Realität zu „leiten“ und zu „lenken“ bzw. ihn zu „hemmen“ oder zu „enthemmen“, während die Realität gegenüber dem möglichen Einfluß des Geistes etwas wie „Schleusen“ darstellt, die geschlossen oder geöffnet sind.<sup>67</sup> Nur wo das Leiten und Lenken auf geöffnete Schleusen trifft, kann es ein Zusammenwirken zwischen Ideal- und Realfaktoren geben.

Damit ist der Spielraum für ein mögliches Zusammenwirken abgesteckt, die Spielregeln dagegen bedürfen einer näheren Bestimmung. Das geschieht in dreifacher Hinsicht: Erstens werden die Gesetzmäßigkeiten in der Ordnung der Idealfaktoren, zweitens in der Ordnung der Realfaktoren, und drittens die gesetzmäßigen Korrelationen zwischen den einzelnen Ideal- und den einzelnen Realfaktoren bestimmt. In allen drei Sphären wirken sich die Gesetzmäßigkeiten in dreifacher Weise aus, in Hinsicht auf ihre statisch-strukturelle, ihre sukzessivzeitliche und ihre genetische Ordnung, unter welcher die sukzessiv werdende Struktur zu verstehen ist.

Wenn man in diesen umfassenden, ontologisch fundierten Strukturaufriß das Programm von 1921 einordnet, wird dessen Lückenhaftigkeit sofort offenkundig. Es fehlt vor allem der übergreifende Gesichtspunkt des wechselseitigen Zusammenwirkens von Ideal- und Realfaktoren, wonach am zweckmäßigsten zwei Betrachtungsrichtungen voneinander abzusetzen wären: einmal die Richtung, in der die Idealfaktoren bis in die untersten Schichten der sozialen Realität hineinwirken, zum anderen die Richtung, in der sich die sozialen Realfaktoren bis in die obersten Erkenntnisakte hinein auswirken. Läßt man dabei die dynamischen und struktur-genetischen Gesetzmäßigkeiten außer Betracht, beschränkt man sich also auf den statischen Aspekt, und beschränkt man sich weiterhin auf die Wissensform der Metaphysik, dann würde die wissenssoziologische Analyse die Wirkungsweise der Idealfaktoren etwa in folgenden Schritten herausarbeiten:

An der obersten Stelle der Realfaktoren, also dort, wo sich die „Schleusen öffnen“, steht der Weise. Durch den Erkenntnisantrieb der Verwunderung ist er dem Zwang der Realität enthoben, durch die Erkenntnisakte der Wesensschau erfaßt er die apriorischen Wesenheiten, die die gesamte Realität fundieren.

<sup>67</sup> Vgl. hierzu GW 8, 21 ff. Wie schwierig es ist, aus diesen Metaphern den genauen Sinn herauszulesen, zeigt sich daran, daß man eine erhebliche Differenz zwischen „hemmen – enthemmen“ einerseits und „lenken“ andererseits erkennen zu können glaubte – für Scheler dagegen sind sie gleichbedeutend. Vgl. Trautner, a. a. O. 55, Anm. 3.

Durch das für die Wesensschau erforderliche Zusammenwirken der Erkenntniskräfte funktionalisiert sich die Vernunft, die zunächst nur eine amorphe Erkenntnisfähigkeit überhaupt darstellt, zu einer geregelten Aktordnung. Dadurch werden die Erkenntnisse des Weisen allgemein nachvollziehbar. Um ihn herum bildet sich eine Schule, die seine Wesenseinsichten übernimmt und seine spezifische Erkenntnishaltung reproduziert. Von dieser Elite werden die Erkenntnisse der Schule entweder weiterverbreitet oder nicht, je nach der gesellschaftlichen Funktion der Metaphysik.<sup>68</sup> Dringt sie über die Schule hinaus in die Schichten der Gebildeten, in das Erziehungswesen, in die öffentliche Meinung, evtl. bis in die untersten Bevölkerungsschichten, dann wird ihr Sinngehalt zwar immer unpräziser, gröber, gewinnt aber im gleichen Verhältnis an Einfluß und Wirkungsmacht, an Dauerhaftigkeit und Invariabilität.<sup>69</sup> In den untersten Schichten der Teilhabe am Geistigen bildet sich schließlich die von der Gruppenseele getragene „relativ natürliche Weltanschauung“ aus, die sich nur mehr unter ganz massiven Veränderungen der Volks- und Rassennatur (Völkerwanderungen, Rassenmischungen usw.) verändert.<sup>70</sup>

Damit ist bereits die Wirkung eines ersten, des untersten sozialen Realfaktors genannt. Die den anthropologischen Trieben entsprechenden Sozialformen – Familiengruppen, Wirtschaftsgruppen, Machtgruppen – haben einen prägenden Einfluß auf das Denken, Verhalten und Werten ihrer Mitglieder, da sie entwicklungspsychologisch betrachtet jedem Individuum vorausgehen. Die gesamten Gesellschaftsverhältnisse werden jeweils vorwiegend von einer dieser Gruppenformen bestimmt (Phasenordnung der Realfaktoren)<sup>71</sup>. Von ihnen hängt es ab, in welcher Form die Tätigkeit der Philosophen ermöglicht wird, z. B. durch die Zugehörigkeit zu den Schichten von Bildung und Besitz in der Neuzeit. Die Auswirkung der Sozialgruppen reicht aber darüber hinaus bis in die Denkweise der Philosophen selbst.<sup>72</sup> Sind die gesellschaftlichen Verhältnisse überwiegend durch die Wesensform der „Gemeinschaft“ geprägt, dann entwickelt sich ein organologisch geformtes Kategoriensystem, die Denkart ist begriffsrealistisch, die Erkenntnisse werden ontologisch gerechtfertigt, der Wissenserwerb ist durch Tradition vorgegeben. Dominiert die Wesensform der „Gesellschaft“, dann entwickelt sich ein mechanistisches Kategoriensystem, die Denkart ist nominalistisch, Erkenntnisse werden kritisch-erkenntnistheoretisch legitimiert und der Wissenserwerb geschieht durch Forschung und Erfindung.<sup>73</sup>

Stellt man die beiden Wirkungsrichtungen nebeneinander, dann erkennt man,

---

<sup>68</sup> Damit dürfte deutlich sein, daß die oben angesprochene Umsetzung der Erkenntnisziele in gesellschaftliche Funktionen von Scheler nicht intendiert gewesen sein konnte.

<sup>69</sup> Vgl. GW 8, 55.

<sup>70</sup> Vgl. GW 8, 45, 49, 63, 111 f., 438 ff.

<sup>71</sup> Das Gesetz von der Phasenordnung der Realfaktoren entwickelt Scheler kurz in GW 8, 40 ff. Vgl. Trautner, a. a. O. 52–55, Anm. 3.

<sup>72</sup> Vgl. den Überblick über die Determinationsformen von Denk- und Anschauungsformen durch Klassenzugehörigkeit in GW 8, 170–175, der die Fruchtbarkeit von Schelers Konzept für empirische Forschungen erkennen läßt.

<sup>73</sup> Vgl. GW 8, 28 f., 33 f.



daß an jedem Aspekt des je gegebenen konkreten Wissens die letztlich von den Ideal- oder den Realfaktoren ausgehenden Einflüsse empirisch bestimmt werden müssen, z. B. ob das Kategoriensystem mehr durch Wesenseinsicht und Funktionalisierung oder mehr durch die dominierende Gesellschaftsform bestimmt ist. Der Katalog der zu unterscheidenden, Aufschluß versprechenden Aspekte müßte nach Maßgabe der Beschaffenheit der je gegebenen Wissensformen weiter ausgebildet werden.<sup>74</sup> Wäre Scheler ein längeres Leben vergönnt gewesen, hätte er sicher nicht nur noch eine Vielzahl weiterer materialer Forschungen initiiert und ihre Ergebnisse mit seinem Programm verglichen, sondern auch die Ergebnisse der fortschreitenden Theoriediskussion in der Wissenssoziologie einbezogen – ein Programm, das bis heute unausgeführt geblieben ist.<sup>75</sup>

## 2. Zur Begründung von Schelers wissenssoziologischem Konzept

In der Behauptung der Programmthese, daß die soziale Natur alles Wissens eine „fundamentale Tatsache“ sei, kann man einen Hinweis sehen, in welcher Weise Scheler sein wissenssoziologisches Konzept begründet sehen wollte, nämlich durch den Rückgang auf apriorische Wesenseinsichten. Nur durch solche Einsichten hätte sich Scheler bei der Wiederaufnahme der Programmthese berechtigt fühlen können, die Tatsache der sozialen Natur alles Wissens als „unbezweifelbar“ zu bezeichnen. „Fundamentale Tatsache“ würde also soviel wie „gegeben als apriorischer Sachverhalt“ bedeuten.

Diese Bedeutung würde sich zwanglos der im Vorwort zu den *Versuchen* zum Ausdruck gebrachten Gesamtintention einfügen, die Soziologie des Wissens „auf der Grundlage eines philosophischen Standorts“, nämlich der Phänomenologie, zu entwerfen (1924, S. VI). Nach Schelers Auffassung besteht eine wesentliche Aufgabe der Phänomenologie darin, die Voraussetzungen der Einzelwissenschaften kritisch auf ihre apriori aufweisbaren Grundlagen hin zu untersuchen und dadurch die Geltungsgrenzen einzelwissenschaftlicher Aussagen zu bestimmen. Man müßte also Schelers Begründung als eine phänomenologische Meta-Wissenssoziologie bezeichnen.

Dieser Deutung läßt sich jedoch eine andere entgegenstellen. Scheler hat wiederholt gesagt, daß er in die mannigfaltigen, heterogenen Fragestellungen der Wissenssoziologie „systematische Einheit“ bringen wolle.<sup>76</sup> Die Verwendung des Begriffs „System“ ist aber auf zweifache Weise ambivalent. Die erste Ambivalenz bezieht sich auf die kritische Stellung der Phänomenologie zur „System-

<sup>74</sup> Scheler hat selbst noch weitere Aspekte genannt, z. B. Sprache und Stil einer Wissentsart (GW 8, 64) oder die Rückführung der Erkenntnisanstriebe im engeren Sinne auf die Urtriebe, besonders auf den Machttrieb (GW 8, 65).

<sup>75</sup> Von einer Anknüpfung an Schelers Ideen kann man allenfalls sprechen bei A. Dempf, Die Einheit der Wissenschaft (1955) und bei G. Gurvitch, Wissenssoziologie, in: G. Eisermann (Hrsg.), Die Lehre von der Gesellschaft. Ein Lehrbuch der Soziologie (1958) 408–451.

<sup>76</sup> Zum Beispiel GW 8, 17.

philosophie“. Scheler hat sich zwar schon früh von der sogenannten „Bilderbuchphänomenologie“ losgesagt,<sup>77</sup> ebenso aber auch von einem Systembegriff, nach dem es in erster Linie um die Deduktion von Begriffen aus abstrakten, sachfernen Prinzipien und ihrer Übereinstimmung zu einem Ganzen geht. Scheler hält demgegenüber einen Begriff von System in dem Maße für legitim und notwendig, als er auf dem Wesenszusammenhang der Sachen selbst beruht. Daß die Sachen selbst tatsächlich in einem systematischen Zusammenhang stehen, ist die Idee, die alle seine phänomenologischen Analysen leitet. Diese Analysen müssen dann aber auch zu dem Nachweis führen, daß das behauptete System sich nicht dem Systemwillen des Phänomenologen, sondern seiner Einsicht in die Wesenszusammenhänge verdankt. Ein solcher Nachweis findet sich allerdings in Schelers Begründung der Wissenssoziologie nicht.

„Systematische Einheit“ kann jedoch noch etwas anderes bedeuten; das bringt uns auf die zweite Ambivalenz. Scheler sagt nicht, daß er die wissenssoziologische Fragestellung auf ihre apriorischen Grundlagen zurückführen, sondern daß er in ihre vielfältigen, heterogenen Ansätze systematische Einheit bringen wolle. Eine Erläuterung dieses Vorhabens läßt sich dem Vorwort zu den *Versuchen* entnehmen. Scheler schreibt dort, daß er eine Soziologie des Wissens „in der Grundlinie und in systematischer Form“ vorgelegt habe (1924, S. VI). „Systematische Form“ bedeutet hier nur noch soviel wie eine schlüssige Disposition aller wesentlichen Lehrstücke zum Ganzen einer Theorie, wobei die Theorie nur den Grundlinien nach dargestellt ist. Im Verhältnis zum phänomenologischen Systemanspruch haben wir es hier also mit einem sehr viel bescheideneren Unternehmen zu tun.

In diesem Kontext, der auch dem Titel der „Probleme einer Soziologie des Wissens“ angemessen ist, gewinnt die Programmthese von der „fundamentalen Tatsache“ der sozialen Natur alles Wissens einen ganz anderen Sinn. Sie ist Ausdruck der mit anderen Wissenssoziologen geteilten prinzipiellen Überzeugung, daß das Wissen sozial bedingt sei. Damit fangen aber erst die Probleme an. Um welche Probleme es dabei geht, setzt Scheler in seinem wissenssoziologischen Hauptwerk auseinander. Im Ganzen betrachtet stellt es den Versuch einer Bereinigung des Vorfeldes für die eigentliche Begründungsaufgabe dar. Diese Klärung der Fragestellung liegt vor allem darin, daß die Wissenssoziologie in den richtigen Kontext eingeordnet wird, für Scheler also in den Kontext der Kultursociologie, deren eigentliches Zentrum jedoch in dem Gesetz der Kausalfaktoren zu sehen ist. Das Forschungsprogramm von 1926 stellt also eine umfassende Richtigstellung der wissenssoziologischen Frage dar. Die vielfachen Verweise auf die nicht mehr erschienenen Spätwerke wie die Geschichtsphilosophie, Anthropologie, Erkenntnistheorie vermitteln eine Ahnung davon, in welchem Horizont Scheler die eigentliche Begründung der Wissenssoziologie durchzuführen gedachte.

Der Leser von Schelers Wissenssoziologie ist jedoch nicht gezwungen, das For-

---

<sup>77</sup> Vgl. GW 2, 10f.; GW 7, 311.

schungsprogramm als Aufriß der phänomenologischen Begründungsproblematik zu lesen, sondern kann es mit dem gleichen Recht prospektiv als Plan soziologischer Forschungen und als Beitrag zur wissenssoziologischen Theoriediskussion verstehen.<sup>78</sup> Die materialen Erläuterungen zur Soziologie der Religion, Metaphysik und der positiven Wissenschaften geben nur einen geringen Eindruck von der Fruchtbarkeit des Konzepts. Eine ausgeführte Soziologie der Philosophie verspricht nicht nur eine erhebliche Förderung in der hermeneutischen Grundfrage, „einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat“ (Kant), sondern auch in der philosophiegeschichtlichen Erforschung der Ursachen für Paradigmenwechsel und Renaissanceen.

---

<sup>78</sup> Rüschemeyer kommt zu dem Ergebnis, daß Schelers Theorie „als ein unmittelbarer Anknüpfungspunkt für weitere Forschungen kaum brauchbar“ sei, konzidiert ihr aber immerhin einige „materielle Anregungen für die zukünftige Forschung“ (a. a. O. 161). Damit hat er jedoch Schelers Forschungsprogramm viel zu gering veranschlagt, was wohl auf seine unsystematische Darstellung von Schelers Theorie zurückzuführen ist. Eine größere Bedeutung scheint er Schelers Ideen für die Theoriediskussion einzuräumen, insbesondere in der Sphäre der „Orientierungstheorien“, wie er im Anschluß an R. K. Mertons Ausdruck „general sociological orientations“ sagt.