

# Wesen und Bedeutung der Liebe im Personalismus

## Max Schelers

Von JOSEF MALIK (Bonn)

Zu den bleibenden Verdiensten Max Schelers gehört, das naturalistische Dogma von der bloßen animalischen Immanenz des Menschen zerstört und auf sein Geist- und Personsein mit unvergleichlichem Nachdruck hingewiesen zu haben. Liegt schon in der Geist-Person-Lehre Schelers ein kühner Vorstoß gegen die damalige Philosophie, so tritt er mit seiner Auffassung vom Wesen und den Formen der Liebe „in den radikalsten Gegensatz zum Denken des 19. Jahrhunderts“<sup>1</sup>. Beide Theorien stehen bei ihm in engstem Zusammenhang und lassen sich nur miteinander voll verstehen, wie für ihn im allgemeinen die konkrete Person nicht ohne den Akt und der konkrete Akt nicht ohne die Person zu begreifen ist. Wollen wir das Wesen und die zentrale Bedeutung der Liebe in der Philosophie Max Schelers untersuchen, haben wir uns also zunächst seinem Begriff der Person bzw. des Menschen zuzuwenden.

### *I. Der Mensch: seine Vielschichtigkeit und Einheit*

#### 1. Der Mensch als Natur- und Geistwesen

Obschon Scheler mit seiner Auffassung vom Menschen und von der Person in erklärte Frontstellung zum Naturalismus und Idealismus tritt, übernimmt er doch zugleich Wesentliches von ihnen, freilich nicht, ohne es grundlegend zu verändern. So ist er sich mit dem Naturalismus einig, daß der Mensch als Naturwesen, der homo naturalis, das Ergebnis des Evolutionsprozesses des Lebens auf Erden sei und daß sich der „homo faber“, der Mensch der technischen Zivilisationsleistung, nur graduell vom klügsten Schimpansen unterscheide<sup>2</sup>. Sich vor allem auf die Weismannsche Theorie berufend, daß der Mensch die „fixierteste Tierart“ ist, hält er ihn, da die Fixierung auf einer nicht gerade hohen Stufe stattfand, biologisch für besonders minderwertig, für eine kleine Ecke, eine Sackgasse des Lebens, so daß seine einzigartige Hilfsbedürftigkeit im vitalen Sinne zur Ausbildung seiner praktisch-technischen Vernunft und zu seiner Befähigung für die Zivilisation geführt habe<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. M. Bochenski, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, München 1951, 159.

<sup>2</sup> Vom Umsturz der Werte, Bern 1955, 108 f., 191.

<sup>3</sup> Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern 1954, 298 ff.; Umsturz 177, 185 f. – Allerdings bleibt schwer einzusehen, daß die Ausbildung der „Fähigkeit der Werkzeugbildung“ ein vitales Entwicklungsergebnis sein soll, während die „Werkzeuge selbst und die Handlungen, die ihrer Herstellung dienen, (nicht mehr) als eine Erweiterung der vitalen Macht“ gelten können, sondern nur – wie Scheler mit Recht hervorhebt – durch ein überbiologisches Prinzip erklärbar sind (Formalismus 301). Der homo faber ist eben kein Klugheitstier mit verlängerten Organen, wie Scheler meint, sondern auch die technische Intelligenz ist Ausdruck eines überbiologischen, eines geistigen Prinzips.

Wäre der Mensch jedoch nur auf den Wert „Lebensförderung“ bezogen, so stellte er „eine Art faux pas in den Tritten dar, die das Leben auf Erden in seiner Entwicklung gegangen ist“<sup>4</sup>, denn Instinkt und Automatismus sind weit wertvollere Mittel der Arterhaltung. Indessen ist der Mensch nicht nur ein Natur-, sondern auch ein *Geistwesen*; als solches bildet er einen Ausweg aus der Sackgasse der Natur und ist er das höchstwertige aller Lebewesen. Mit dem Rationalismus und Idealismus weiß sich Scheler gegen den Naturalismus eins in der Lehre, daß es im Menschen etwas ursprünglich Geistiges gibt und daß Geist und Leben zwei irreduktible Seinssphären sind.

Wie für die Antike und das Mittelalter ist auch für Scheler der menschliche Geist durch zwei Grundmerkmale gekennzeichnet: durch die *Seinsunabhängigkeit vom Leibe* und damit vom Leben und durch die *Weltoffenheit*. Der Mensch ist als Geistwesen das Ding, „das sich selbst und sein Leben und alles Leben transzendiert“<sup>5</sup>, d. h. über die raumzeitlichen Grenzen des Leibes und seiner Zustände hinauszugehen, fort- und hinauszuschwingen vermag. In diesem Hinausschreiten über sich selbst und alles Leben, wie es für Scheler am tiefsten im Erlebnis des Todes gegeben ist, berührt der Mensch Inhalte und Zusammenhänge, die einmal von aller Natur wesensverschieden und allem Leben überlegen<sup>6</sup>, zum andern „evident *unabhängig* (sind) von dem *hic et nunc Dasein* irgendeines dieses Sein als Gegenstand erfassenden Aktes und irgendeines Individuums“<sup>7</sup>. Es sind dies die idealen Wesenheiten, die das Absolute und Konstante gegenüber dem Dasein als dem Zufälligen und Variablen in den empirischen Dingen und Gütern darstellen<sup>8</sup>. Das wesentliche Kriterium des geistigen Vollzuges aber liegt für ihn in der *Hingabe* – in der „Hingabe an

<sup>4</sup> Formalismus 199; Umsturz 177, 185 f.

<sup>5</sup> Formalismus 303; vgl. Umsturz 186; Schriften aus dem Nachlaß, Band I, Bern 1957, 46 f.

<sup>6</sup> Formalismus 302; vgl. Umsturz 191; Vom Ewigen im Menschen, Bern 1954, 258.

<sup>7</sup> Vom Ewigen 180.

<sup>8</sup> Nach Scheler gehört zu jedem möglichen Seienden *notwendig* ein *Wesensein* oder *Wassein* und ein *Dasein*. Die Philosophie ist darum nicht vom Gegensatz „Ding an sich“ und „Erscheinung“, sondern von dem „schon in der Scholastik als ‚grundlegend‘ erkannten Gegensatz von ‚existentia‘ und ‚essentia‘“ am tiefsten beherrscht. Das Wesen zeichnet sich nämlich durch Idealität, Raumzeitlosigkeit und Absolutheit aus; es ist das pure, wahre Sein: das „Sein, wie es an sich selbst und in sich selbst ist“. Das Dasein des endlichen Seienden hingegen, meist Realsein genannt, ist das Zufällige und darum Beherrschbare und Veränderliche, nur eine voluntativ-praktische Kategorie; denn es kommt zum Wesen nur zufällig hinzu, da es für Scheler – wie für Thomas – im kontingenten Seienden vom Wesen ontisch, sachlich verschieden ist (Vom Ewigen 97 f., 91, 110, 213, 391; Nachlaß I 214, 325, 367; Die deutsche Philosophie der Gegenwart, in Wittkop, Deutsches Leben der Gegenwart, Berlin 1922, 196, 199).

Schelers Philosophie ist nicht (im eigentlichen Sinne) Seinsphilosophie, wie er selbst meint, sondern Wesensphilosophie; nicht dem Sein – wie für Thomas – sondern dem Wesen kommt für ihn eindeutig die Priorität zu. Ja, die ideale, absolute „*Wesenswelt*“ steht der empirischen, „zufälligen *Weltwirklichkeit*“ schroff gegenüber, was wohl seinen Hauptgrund darin hat, daß er das Dasein (Sein), das für Thomas im Hinblick auf das Wesen nur ein logisch „Zufälliges“ (*accidens praedicabile*) ist, zu einem ontologisch „Zufälligen“ (*accidens praedicamentale*), zu einem – um mit Kant zu sprechen – „realen Prädikat“ verdreht hat. Aus dem „zufälligen“ Dasein ist die „Seins-“ oder „Daseinssphäre des Zufälligen“ geworden,

die objektive Welt“<sup>9</sup>: „an den puren Gehalt der Sachen, Werte, Personen“<sup>10</sup>. Der menschliche Geist ist von den übersinnlichen, objektiven Wert- und Sachwesenheiten her innerlich bestimmt und hat von diesen sein antinaturalistisches Wesen her. Schellers Frontstellung gegen den Naturalismus ist damit von seiner Gegnerschaft zum Rationalismus und Idealismus nicht zu trennen: Endlicher Geist, Möglichkeit des Transzendierens alles „Lebensrelativen“, ist für ihn nur bei gegenständlichem Bestand der Werte und des Seins gegeben; deshalb bedeutet Erkennen für ihn Seinsteilnahme, Teilnahme eines Seienden am Sosein eines anderen Seienden, „*unmittelbare Einigung*“ mit dem „Sein des Wesenhaften“, ohne daß doch beide reale Teile voneinander werden<sup>11</sup>.

Zum ersten die Würde des menschlichen Geistes auszeichnenden Merkmal, seiner „existentiellen Entbundenheit vom Organischen“<sup>12</sup>, tritt als zweites und eigentliches die Fähigkeit der Teilhabe am Wesens-Apriori und damit – die „Weltoffenheit“ hinzu. Indem der Mensch im Wesenswissen und Wertfühlen an der zeitlosen, absoluten Sphäre der Wahrheit und Werte teilnimmt, sprengt er die Schranken seines Jetzt-Hier-Soseins, die Paßformen seiner Umwelt, von denen das Tier, das an keinem Punkt seine Umweltfixiertheit und Vitalgebundenheit zu durchbrechen vermag, völlig eingespannt und eingeschränkt ist. Der Mensch unterscheidet sich also als Geistwesen von allen ihm äußerlich am nächsten stehenden Tierarten durch seine *Weltoffenheit*. „Wer daher die Apriori-Einsicht (Wesenserkenntnis) beim Menschen leugnet, macht ihn, ohne es zu wissen, zum Tier“<sup>13</sup>.

Wie Scheler gegen den Naturalismus hervorhebt, daß der Geist keine „Blüte“ und „Sublimierung“ des Lebens ist<sup>14</sup>, so betont er gegen den Rationalismus

---

dem „Wesens-Sosein“ wird das „zufällige Sosein“ gegenübergestellt und Realsein mit Kontingenz und „zufälligem Sosein“ gleichgesetzt (vgl. Vom Ewigen 90 f., 97, 213 f., 291, 391; Nachlaß I 325; Die deutsche Philosophie 199; Idealismus – Realismus, in Philos. Anzeiger, 2, 1927, 256 ff.; siehe Anm. 52). Das „zufällige hic et nunc Dasein“, die empirische Realitäts-sphäre, vermittelt daher auch nur zufälliges (Wahrscheinlichkeits-) Wissen und ist der eigentliche Bereich der auf die Beherrschung der Welt angelegten Natur- oder Realwissenschaften; die Wesenswelt hingegen vermittelt absolutes, apriorisches Wissen und ist der Eigengegenstand des Geistes wie der Philosophie (Vom Ewigen 75, 91, 97 f, 147, 197; Nachlaß I 39, 48, 475; Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947, 36 f., 48 f.). Die Wesenheiten bilden aber nach Scheler kein Reich für sich, sondern sind nur in den empirischen Dingen, im erkennenden menschlichen Geist oder als Ideen, nach denen Gott die Welt geschaffen hat, im göttlichen Geist; sie sind der „in dieser zufälligen Weltwirklichkeit dynamisch realisierte ewige Logos“ (Vom Ewigen 291, vgl. a. a. O. 212, 225; Nachlaß I 325). – Der schroffe Gegensatz von konstanter, allein dem Geist zugänglicher Wesenheit und zufälligem, empirischen, allein vom Willen im Widerstandserlebnis erschlossenen Dasein ist die Vorform des späteren Dualismus von Ideal- und Realfaktor, von ohnmächtigem, weil nur auf das raumzeitlose Wesen bezogenen Geist und allmächtigem, weil das hic et nunc Dasein setzenden Drang.

<sup>9</sup> Vom Ewigen 389.

<sup>10</sup> Nachlaß I, 48; vgl. a. a. O. 39.

<sup>11</sup> Vom Ewigen 86, 11, 70 ff.

<sup>12</sup> Die Stellung des Menschen 36.

<sup>13</sup> Philosophische Weltanschauung, Bonn 1929, 101.

<sup>14</sup> Wesen und Formen der Sympathie, Frankfurt 1948, 82; vgl. Formalismus 290, 302 f.

und Idealismus, daß das Sein und die Werte, die Prinzipien der Sittlichkeit, vollkommen unabhängig sind vom zufälligen Dasein des menschlichen Geistes<sup>15</sup>. Denn zu seiner Grundstruktur gehört für ihn die Doppelpoligkeit von Bewußtseinsakt und Bewußtseinsgegenstand: „Bewußtsein von etwas“ zu sein. Konstitutiv für den Geist und die Erfahrung des Geistes ist daher für ihn das, was er „Akt“ zum Unterschied von „Funktion“ nennt. Denn Akte bedeuten ihrem Gehaltwesen nach „Intentionalität“, „Bewußtsein von“, ihrem Seinswesen nach „Vollzug“<sup>16</sup>. Aufgrund ihrer Intentionalität verweisen Akte „auf einen Gegenstand in der Welt“ hinaus, sind sie gerichtet und sinnerfüllt, so daß die Schelersche Bestimmung des Geistes schließlich in den Satz mündet: „Alles, was das Wesen von Akt, Intentionalität, Sinnerfülltheit hat – wo immer es sich finden mag –“, ist Geist<sup>17</sup>. Kraft seines Geistes, der Intentionalität seiner Akte, erreicht der Mensch das Sein und die Werte als *Gegenstände*; er lebt nicht wie das Tier „ekstatisch“ in die Welt hinein, sondern vermag das Sein und die Werte zu vergegenständlichen, zu verstehen. Für Scheler macht damit nicht das inhaltsleere, gleichsam punktförmige Cogito im cartesianischen Sinne, sondern die Intention auf das Objektive das Wesen des menschlichen Geistes aus. Geist ist „Sachlichkeit, Bestimmbarkeit durch das Sosein von Sachen selbst“<sup>18</sup>.

Die im Menschen in Erscheinung tretende prinzipiell überbiologische Ordnung von Inhalten stuft sich für Scheler im Aufsatz „Zur Idee des Menschen“ in „Geist, Kultur und Religion“, so daß die Tendenz des Menschen, alle möglichen Lebenswerte zu transzendieren, ihren Abschluß erst in der Sphäre des Religiösen findet. Erst hier „bricht eine *neue* Ordnung und eine neue absolute Seins- und Wesensschicht zutage“<sup>19</sup>. Demnach ist die Geistigkeit des Menschen für Scheler nicht völlig in sich, sondern erst von der Ausrichtung auf den Wert des Heiligen, von der Teilnahme am göttlichen Sein als dem „Inbegriff ... aller Wesenheiten“ verständlich. Deshalb liegt auch für ihn die unüberbrückbare Wesensgrenze nicht zwischen Tier und Mensch, sondern zwischen Tier und „Gottsucher“; der Mensch ist als Geistwesen richtig gesehen der „Übergang“ zum Göttlichen, das „Einfallstor“ für die Gnade<sup>20</sup>, der „Durchbruchpunkt

---

<sup>15</sup> Während Scheler durch alle Epochen hindurch an der Unableitbarkeit des Geistes aus dem Leben und der weltoffenen Form der Existenz des menschlichen Geistes festhält, gibt er in der Spätphilosophie die Lehre vom gegenständlichen Bestand der Werte und des Seins auf (vgl. Die Stellung des Menschen 45 f.), was allerdings im Widerspruch steht zu der für ihn auch jetzt noch gültigen Bestimmung des menschlichen Geistes von der objektiven Sach- und Wertwesenheit her (a. a. O. 36, 48 f.). Hier soll es um das Verhältnis von Person und Liebe in der phänomenologischen Epoche gehen, zumal in der Spätphilosophie mit der neuen Bewertung des Vitalen und Triebhaften, der Herrschaftstrieb als die primordiale Seinsweise erscheint (Wissensformen 125).

<sup>16</sup> Umsturz 234.

<sup>17</sup> Formalismus 400.

<sup>18</sup> Die Stellung des Menschen 36.

<sup>19</sup> Umsturz 109, vgl. a. a. O. 190 f.

<sup>20</sup> A. a. O. 187 ff.

des Reiches Gottes<sup>21</sup>. Erst durch „Gnade“ und „Offenbarung“ wird der Mensch wesenhaft über das Tier und die übrige Natur erhoben<sup>22</sup>.

## 2. Die Personalität des menschlichen Geistes

Mit der Geistigkeit des Menschen ist für Scheler seine Personalität wesensnotwendig mitgegeben; konkreter Geist und Person sind für ihn korrelative Begriffe<sup>23</sup>. Neben der Lehre von der Objektivität der Werte und des Seins ist von ihm kein anderes Theorem so intensiv durchgeführt. Ausgangspunkt für die Gewinnung des Personbegriffs ist bei Scheler nicht wie für die Gewinnung des Geistbegriffs der Zusammenhang zwischen Akt und Gegenstand, sondern – wie schon bei Husserl für die Bestimmung des Ichbegriffes – die metaphysische Einsicht, daß die Einheit der Erlebnisse nur bei Annahme eines einheitlichen Bewußtseinszentrums gewährleistet ist<sup>24</sup>. Und so definiert er die Person als „unmittelbare miterlebte Einheit des Erlebens“<sup>25</sup>, als „konkrete, selbst wesenhafte *Seinseinheit* von Akten verschiedenartigen Wesens“<sup>26</sup>. Obwohl die ganze Person in jedem ihrer Akte ist und lebt, geht sie also dennoch nicht in einem oder in ihrer Summe auf; sie ist vielmehr das „Aktzentrum“, der „einheitliche, konkrete Tatfaktor“<sup>27</sup>. Wie die Einheit des Seins und Erlebens, so gehört auch die Vielheit wesensverschiedener Akte notwendig zur Person; ein Geistwesen, das nur Wissen oder Willen hätte, könnte daher nach Scheler nie als Person bezeichnet werden<sup>28</sup>. Die Einheit der Person ist weder die eines Dinges oder einer Substanz „hinter“ ihren Akten noch die eines bloßen Kollektivums, sondern eine konkrete Einheit *sui generis*<sup>29</sup>. Als phänomenale Einheit ist sie nicht weiter definierbar.

Wie Geist und Sein ursprunghaft aufeinander bezogen sind, so steht der Person als einheitlichem Vollzieher mannigfacher grundverschiedener Intentionalitätsformen ursprunghaft die *Welt* als die letzte Einheit aller Gegenstände und aller wesensverschiedenen, unreduzierbaren Gegenstandsbereiche gegenüber, so daß das Problem der Einheit der Welt „mit jenem der Person aufs genaueste korrespondiert“<sup>30</sup>. Die Person ist also „niemals ein ‚Teil‘ der Welt, sondern stets das *Korrelat* einer ‚Welt‘: der Welt, in der sie sich erlebt“<sup>31</sup>. Wie Geist und Sein, so sind Person und Welt korrelative Begriffe. Unter Welt versteht Scheler hier nicht den Inbegriff der empirischen Gegenstände oder die Gesamtheit der

<sup>21</sup> Formalismus 302.

<sup>22</sup> Umsturz 108 f. – Wie Scheler die Grenze zwischen Tier und Mensch verwischt hat, so auch die zwischen Natur und Übernatur.

<sup>23</sup> Formalismus 400.

<sup>24</sup> A. a. O. 391 f.

<sup>25</sup> A. a. O. 382.

<sup>26</sup> A. a. O. 393.

<sup>27</sup> A. a. O. 540; Sympathie 83; Vom Ewigen 23; Nachlaß I 46, 236.

<sup>28</sup> Formalismus 393.

<sup>29</sup> Nachlaß I 63.

<sup>30</sup> Formalismus 392.

<sup>31</sup> A. a. O. 403.

seienden Dinge, sondern die Einheit aller Gegenstandswesen: die idealen, absoluten Wesenheiten. Denn nur durch die Intention auf diese überschreitet der Mensch die daseinsrelative Umwelt, wird er weltoffen und umweltfrei.

Als Einheitsform des Geistes gründet die Person wie der Geist im absoluten Sein, ja ist selbst absolutes Sein; Person und Welt sind die beiden absoluten Seinsweisen überhaupt<sup>32</sup>. Die Person ist ebenso wie der Geist seinsunabhängig vom Leib, weshalb sie ebenfalls über alles „Lebensrelative“ hinausweist<sup>33</sup>. Aus demselben Grunde teilt sie auch mit dem Geist den Charakter der reinen Akthaftigkeit. Zum Wesen der Person gehört für Scheler – ähnlich wie später für Heidegger, auf den Schelers personalistische Konzeption des Menschen unmittelbaren Einfluß hatte –, daß sie ihre „Existenz erst im Erleben ihrer möglichen Erlebnisse“ vollzieht<sup>34</sup>. Ihr Sein ist daher ein „stetiger Selbstvollzug ihres Daseins in Akten“<sup>35</sup>, ein immer neues „Sichselbsthervorbringen“<sup>36</sup>, und zwar – im Unterschied zur Existenzphilosophie – in der Hingabe und im erlebten Aktvollzug auf das pure Wert- und Wassein der Dinge hin. Demnach ist für Scheler die Einheit des konkreten Geistes dem Aktvollzug weder vorgegeben noch von ihm real verschieden. Es ist der Aktvollzug, der die konkrete Einheit erst setzt, weswegen zur Person auch eine unendliche Reihe von Akten gehört. Die Person existiert nur „als die konkrete Einheit der von ihr vollzogenen Akte und nur *im* Vollzug dieser“<sup>37</sup>. Darum kommt ihr auch erst im intentionalen Bezug auf das Sach- und Wertwesen der Dinge, indem sie an diesen teil-hat, ein eigener Seins- und Wertgehalt zu.

Die personale Schicht reicht damit so weit, wie eine Berührung und Einung besteht mit der apriorischen, absoluten Wesenswelt. Die Person ist ja „kein Ding, keine Substanz, die eine Intention ‚hätte‘ oder ‚ausübte‘, (sondern) Intention und Akt (ist) in concreto das *Wesen* der Person“<sup>38</sup>. Für Scheler ist jedoch diese absolute Welt in erklärtem, scharfem Gegensatz zu Kant, Fichte und vor allem Hegel nicht die des Allgemeingeltbaren und Allgemeingültigen, da ein solches Absolute als das einzige und wesenhafte Korrelat der individuellen Geistperson die Entwertung des Individuums und die „Entpersonalisierung“, die Herabwürdigung der Person zum bloßen Ausdruck einer autonomen, allgemeinen Vernunftgesetzlichkeit notwendig zur Folge hat<sup>39</sup>. Den Gegensatz von individueller Person und Absolutem (unbedingter, übereinzeln Wahrheit und

<sup>32</sup> A. a. O. 405.

<sup>33</sup> Nachlaß I 46 f.

<sup>34</sup> Formalismus 396.

<sup>35</sup> Vom Ewigen 331.

<sup>36</sup> Nachlaß I 282.

<sup>37</sup> Formalismus 488; vgl. a. a. O. 51, 393, 401; Nachlaß I 47, 236, 282.

<sup>38</sup> Nachlaß I 47. – Vgl. Kuhn, Max Scheler im Rückblick, Hochland, 4, 1959, 331: „Man könnte im Hinblick auf diese Auffassung der Person von einem ‚ekstatischen‘ Substantialismus sprechen. Die menschliche Person zeigt sich als das, was sie an sich ist, in Akten, kraft deren sie am wenigsten bei sich selbst ist, durch die sie sich transzendierend hingibt – eine von Husserl nicht geträumte Auswertung des phänomenologischen Begriffes der Intentionalität.“

<sup>39</sup> Formalismus 382 f.

Gutheit, Gültigkeit und Norm), der im Idealismus zur Aufhebung der Person führte<sup>40</sup>, versucht Scheler dadurch zu überbrücken, daß für ihn zur Person, da sie sich als ein „unwiederholbares“, „einmaliges“, individuelles Sein offenbart, eine eigene individuelle Welt und damit auch eine individualgültige, aber gleichwohl absolute Wahrheit und Gutheit gehört. Da jede individuelle Geistperson ihrem „Was und Wesen“ nach Darstellung einer einzigartigen göttlichen Idee ist, hat sie infolgedessen auch einen *einzigartigen* Ausschnitt aus der vor dem göttlichen Geiste ausgebreiteten unendlichen Fülle des Guten und Wahren zu ihrer individuellen „Bestimmung“, einen einmaligen Wert- und Wahrheitsgehalt, durch den sie eine ganz bestimmte Stelle und Aufgabe in der Welt zugewiesen erhält und in deren Aufdeckung sie allein ihr „persönliches Heil“ findet<sup>41</sup>.

### 3. Die Einheit des Menschen

Mit der reinen Aktnatur und der reinen Weltbezogenheit der Person ist für Scheler notwendig mitgegeben, daß sie nicht das Ganze des Menschen darstellt, sondern nur das intentionale (geistige) Aktbewußtsein. Die menschliche Person ist zwar als unvollkommene Person ein Geist, dem eine Seele und ein Leib beigegeben sind und wozu sich die Person vorzüglich zugehörig erlebt, weswegen Scheler die menschliche Geistperson auch „Geistseele“ oder „Geistseelensubstanz“ nennt; dennoch gehören die Seele und der Leib nicht zur Person, sondern zur Welt der Person. Denn während die Person nur im Aktvollzug gegeben ist, sind der Leib und die psychischen Funktionen wie das Ich – als Einheitsform des Psychischen – noch gegenständlich erlebbar<sup>42</sup>. Das geistig-personale Sein steht als ungegenständliches Sein „in schärfstem Gegensatz“ zum Psychischen und Physischen als gegenstandsfähigem Sein. Die Person vollzieht den Durchbruch zu ihrer aktualen Existenz erst durch die Vergegenständlichung der psychophysischen Natur als Akt der Befreiung: der personalen „Selbststellung“. In dem Maße der Mensch auf die Realisierung der sinnlichen und vitalen Werte verzichtet, er sich aus allen Abhängigkeiten der „Natur und Gesellschaftsgebundenheit“ herauslöst, die ihn in die Gesetzmäßigkeit bloßer Sachen hineinreißen wollen, kommt es zur „Entbindung“ des menschlichen Geistes und „festigt sich und ‚heiligt‘ sich die Person“<sup>43</sup>. Die noetisch-geistige

<sup>40</sup> Müller, Person und Funktion, Phil. Jahrb., 69. Jahrg., 2. Halbband, 389 ff. – Wenn Müller jedoch meint, daß dies die Gefahr „aller Metaphysik überhaupt“ sei (a. a. O. 391; vgl. 380 ff.), dann übersieht er – ähnlich wie Scheler –, daß der menschliche Geist, d. h. die Vernunft durch die „conversio ad phantasma“ immer auch das Individuelle erkennt und daß der freie Wille – wenn auch unter der formalen Rücksicht absoluter, „übereinzerner“ Gutheit – wesenhaft auf das konkrete individuelle Gut geht.

<sup>41</sup> Sympathie 71 f., 136 f., 142; Formalismus 404 ff., 495, 496 Anm. 1: 513; Nachlaß I 303 f. – Wie die Schelersche Bestimmung des menschlichen Geistes am gegenständlichen, transzendenten Sein orientiert ist, so auch die des Individuums; die individuelle Person besitzt für ihn eine „objektive Individualität“ (Formalismus 518).

<sup>42</sup> Formalismus 392 ff., 397 ff., 400 f., 488; Umsturz 233 ff.; Sympathie 180.

<sup>43</sup> Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Leipzig 1923/4, Bd. I, 133; Vom Ewigen 23, 86; Nachlaß I 48.

Sphäre und Gesetzlichkeit ist gegenüber der psychischen und vitalen so autonom, daß sie im Menschen bloß „faktisch“, durch ein „nur dynamisch kausales Einheitsband“ verbunden sein können<sup>44</sup>. Darum ist es auch möglich, daß die Person zwar „in die Zeit hineinlebt, nicht aber innerhalb der phänomenalen Zeit“. Die Person ist nicht nur psychophysisch transzendent, sondern steht auch jenseits von Raum und Zeit.

## II. *Wesen und Formen der Liebe*

Aus der Verneinung der Substantialität der Person und der Wesenseinheit von Geist und Körper im Menschen ergibt sich für Scheler folgerichtig, daß der Mensch nicht nur zwischen zwei Seinskreisen – der auf den Leib bezogenen, daseinsrelativen Umwelt und der dem Geist zugeordneten idealen, absoluten Wesens- oder „Gotteswelt“ – steht, sondern wesenhaft der „fließende dynamische Übergang“ von der einen Seinsordnung in die andere hin „ist“. Der Mensch bildet keine stabile Art, keine feste „Station“ zwischen Gott und dem Leben. Nur als ein „Zwischen“, „ein ‚Hinüber‘ von dem einen dieser Reiche zum anderen, als ‚Brücke‘ und Bewegung zwischen ihnen, hat er seine Existenz“, was für Scheler besonders im Phänomen der Scham und des Schamgefühls deutlich zum Ausdruck kommt<sup>45</sup>.

Damit war für ihn kein großer Schritt mehr erforderlich zu einer weiteren, entscheidenden Charakterisierung der menschlichen Person als der Einheitsform einer Vielheit von wesensverschiedenen Intentionalitätsarten. Gegen die rationalistische Entleerung des menschlichen Geistes zu einem bloßen Vernunftwesen wendet er ein, daß nicht nur das Denken, sondern auch das Fühlen, Vorziehen, Lieben, Wollen von der psychophysischen menschlichen Organisation unabhängig sind und – was entscheidender ist – daß sie ebenfalls einen *ursprünglichen apriorischen* Gehalt haben, der nicht dem Denken entstammt<sup>46</sup>. Das geistige Leben vollzieht sich in mannigfachen, unreduzierbaren Intentionalitätsformen, die aber gleichwohl in einem apriorischen Fundierungszu-

<sup>44</sup> Sympathie 83. – Im Aufsatz „Tod und Fortleben“ (Nachlaß I 47) betrachtet Scheler es indes als eine „Wesenseinsicht“, daß „zu einer Person ein Leib gehört“. (Ferner in: Schriften III, 2. Halbband, 7; Vom Ewigen 23, 141). Doch ist auch hier die Bindung an den Leib nur äußerlich: Das „geistige Personsein (erlebt sich) als wesensunabhängig von einem solchen ‚Leibe‘ und von allem, was aus dem Leibe zu kommen vermag“ (Nachlaß I 69; vgl. a. a. O. 37, 45; Vom Ewigen 23).

<sup>45</sup> Umsturz 186, 188 f., 195; Nachlaß I 69, 236; Formalismus 302 ff. – Auch für Thomas ist der Mensch von seiner Stellung im Ganzen des Seienden, nämlich an der Grenzscheide zwischen Geist und Körper, Gott und den Weltdingen zu stehen, am tiefsten bestimmt (vgl. Hinske, Thomas von Aquin, in M. Landmann, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg 1962, 124 ff.). Doch erscheint für ihn der Mensch nicht *nur* als ein „Hinüber“ und „Übergang“, weswegen die Menschheit nicht erst eine Einheit im Hinblick auf Gott als terminus ad quem bildet, sondern schon vom terminus a quo her: der substantialen Menschennatur, aufgrund deren der Mensch eine feste Station und eine stabile Art zwischen Gott und dem Tier darstellt.

<sup>46</sup> Formalismus 84, 268; Nachlaß I 365.

sammenhang stehen, ein „hierarchisches Ordnungsgefüge“ ausmachen. Denn der primärste und alle anderen Akte fundierende Akt ist für Scheler die *Liebe*. Sie ist „immer die Weckerin zur Erkenntnis und zum Wollen – ja die Mutter des Geistes und der Vernunft selbst“<sup>47</sup>. In Anlehnung an Platon bedeutet nämlich für ihn Liebe ihrer tiefsten Natur nach „*Bewegung*“, und zwar in Richtung des „Höherseins eines Wertes“. Als intentionale Höherbewegung ist sie das Prinzip der Sprengung der eigenen Grenzen: der Ausrichtung auf das „Hervorbrechen des geistigen Reichs“ und letztlich des „Gotterscheinens im Strom des Lebens“.

### 1. Kritik der bisherigen Theorien

Vom Boden seines Geistbegriffes aus wendet Scheler gegen die naturalistische Lehre (Shaftesbury, Hume, Schopenhauer, Mill, Darwin, Spencer, Freud) ein, daß Liebe nicht die gradmäßige Fortentwicklung der *Triebe* sein kann, sondern vielmehr etwas „völlig anderes“, etwas Ursprüngliches darstellt. Der Naturalismus verkennt vor allem das „Transzendenzwertbewußtsein“ der Liebe: daß sie immer weiter reicht als das, was in ihrem Akt an Werten phänomenologisch „gegeben“ ist<sup>48</sup>. Da die Liebe nicht durch die Relation auf ihren Träger bestimmt ist, sie auf die eigene wie fremde Personen gehen kann – für Scheler der wichtigste Satz gegen die damalige herrschende positivistische Denkrichtung –, ist sie nicht mit *Altruismus* gleichzusetzen oder in ihr eine wesenssoziale Verhaltensweise zu sehen. Sie kann deshalb auch nicht mit *Menschheitsliebe* (Rousseau, Comte) identifiziert werden; diese geht außerdem auf den Einzelnen nur als Exemplar der Gattung Mensch, in der Liebe kommt aber gerade die individuelle Person zur Gegebenheit<sup>49</sup>. An der rationalistischen, thomistischen und griechischen Auffassung von der Liebe lehnt er nachdrücklich ab, daß Liebe die *Erkenntnis* der Werthhaftigkeit eines Gegenstandes *vorsetzt*. Für Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff sind nach seiner Meinung Erkennen und Liebe wie im Ontischen Sein und Wert im Grunde identisch<sup>50</sup>. Gegen die griechische und thomistische, für ihn typisch abendländische Anschauung von der Liebe wendet er ein, daß, wenn die Erkenntnis die Liebe fundiere und sie eine Sondertätigkeit des Strebevermögens sei, sie notwendig zu einem Begehren oder Streben und zu einer Abhängigen des Erkenntnisfortschrittes wird, wie der Wert zu einer Funktion der Seinsvollkommenheit<sup>51</sup>.

Sehr richtig sieht Scheler, daß die Lehre vom Ursprungsprimat der Erkenntnis gegenüber der Liebe mit der These von der (sachlichen) Identität zwischen Sein und Wert, Seins- und Werterkenntnis zusammenhängt. Wenn nun für Thomas auch der Wert im Sosein und vornehmlich im Sein eines Seienden gründet, so ist er von ihm doch nicht, wie Scheler irrtümlich meint, aus dem

<sup>47</sup> Nachlaß I 356.

<sup>48</sup> Sympathie 192 ff., 206 ff., 188–227.

<sup>49</sup> A. a. O. 162 f., 167; Vom Ewigen 365 f.; vgl. N. Hartmann, Ethik, Berlin 1949, 532, 449 ff., 484 ff.

<sup>50</sup> Formalismus 276 f., 183, 592; Sympathie 160, 199.

<sup>51</sup> Schriften I 119 ff., 135 ff., 112, 115; siehe Anm.

Sein deduziert und eine „Funktion der Seinsvollkommenheit“<sup>53</sup>, sondern Wert besagt für ihn nur einen neuen Aspekt, und zwar am Seienden, nämlich seine Angemessenheit zum göttlichen oder menschlichen Wollen. Schelers Einwände gegen die Gleichsetzung des Guten mit dem Seienden treffen, wie schon Przywara hervorgehoben hat<sup>53</sup>, nicht die aristotelisch-thomistische, sondern die rationalistische Auffassung.

Gegen die Lehre vom Ursprungsprimat des Erkennens gegenüber der Liebe hebt Scheler hervor: Nichts bezeuge die Priorität der Liebe vor der Erkenntnis so sehr, wie die ungemene Hilflosigkeit im Angeben von Gründen für unsere Liebe; daß diese immer erst nachträglich gesucht werden<sup>54</sup>; daß vor allem bei der Personliebe immer ein „unbegründbares“ Plus bleibt<sup>55</sup>; daß Fülle, Weite, Differenzierung unseres Strebelebens nirgends eindeutig von der Fülle, Weite, Differenzierung unserer intellektuellen Vorgänge abhängig ist<sup>56</sup>. Dagegen ist jedoch zu sagen, daß Thomas wie schon Aristoteles nicht der Meinung war, das Maß der Liebe entspreche voll und ganz dem Grad der Erkenntnis, die Liebe sei eine vollkommene Abhängige des Werturteils. Gott ist für ihn nur unvollkommen erkennbar, gleichwohl kann er vollkommen geliebt werden. Wenn auch die Erkenntnis der Liebe das Objekt vermittelt und dadurch ihr gestalt- und richtgebendes Prinzip ist, so wird sie doch nicht völlig auf die Erkenntnis, ihre Gesetzmäßigkeit – die des Emotionalen überhaupt – doch nicht gänzlich auf die intellektuelle Gesetzmäßigkeit reduziert, wie Scheler meint. Denn während das Erkennen eine zentripetale Bewegung ist, stellt sich die Liebe als eine zentrifugale Bewegung dar, die sich dadurch vollzieht, daß sich der Liebende auf den Wert, d. i. auf das Seiende, wie es außerhalb des Bewußtseins selbst ist, hinneigt und hinordnet. Als intentionales Sichhinneigen und

<sup>52</sup> A. a. O. 136; vgl. Vom Ewigen 302, Anm. 2, 306 f.; Wissensformen 118. – Wenn Scheler den aristotelisch-thomistischen Satz *omne ens est bonum* ablehnt, so ist ihm darin durchaus zuzustimmen – allerdings unter der Voraussetzung, daß Sein, Dasein, Realität – wie für Scheler – empirisch, wissenschaftlich feststellbare und vom Willen beherrschbare Realität bedeutet oder daß unter Sein das ideale, konstante „Wesensein“ zu verstehen ist; aus diesem läßt sich in der Tat der Wert nicht ableiten noch lassen sich aus ihm die Ethik wie die emotionalen Akte begründen. Für Thomas ist jedoch das Sein die höchste „transzendente“ Bestimmung, das Vollkommenste von allem, die Wirklichkeit (der Akt) und damit die Vollendung des Wesens (Soseins), mit dem es eine schlechthinnige Einheit eingeht. Es ist Schelers nichtüberwundener positivistischer Realitätsbegriff und sein platonisch-augustinischer Wesens(Seins)begriff, der hinter seiner Trennung des Wertes vom Sein und Sosein, der Wertfassung von der Seinerkenntnis steht. Wie er die Einheit von Geist und Leben im Menschen vollkommen aufgelöst hat, so auch die des Seienden, d. i. die „Ungeteiltheit von Sein und Wesen“. Die Wesenheiten haben für ihn ein „eigenes Sein, eben das Sein des Wesens“ (Nachlaß I 215); durch das Dasein finden sie nur eine raumzeitliche Verkörperung. Den empirischen, realen Dingen kommt im Verhältnis zum reinen Wesen daher bloß „exemplifikarische Bedeutung“ zu, sie sind die Beispiele und „Sprungbretter“ für die Wesenserkenntnis (a. a. O. 325, 395): das „contemplare ‚in‘ Deo“ als dem „Wesensbegriff aller Wesen“, die „Wesenseinbildung der menschlichen Persönlichkeit in die göttliche Persönlichkeit“ (Vom Ewigen 298 f., 220, 86).

<sup>53</sup> Religionsbegründung. Max Scheler – J. H. Newman, Freiburg 1923, 76 Anm. 1.

<sup>54</sup> Sympathie 160.

<sup>55</sup> A. a. O. 179, vgl. 161.

<sup>56</sup> Formalismus 61.

Sichbeziehen setzt die Liebe aber wie jede Beziehung einen terminus ad quo, ein Fundament und richtgebendes Prinzip voraus. Für die bewußtseinsmäßige, die sinnliche und geistige Liebe kann dieses Prinzip nur die Erkenntnisform, die Form (Wesenheit, das Sosein) des erkannten Wirklichen sein, sofern sie dem Bewußtsein immanent ist; denn allein die Form weist von sich aus über sich selbst hinaus. Nur aufgrund der durch die Erkenntnis erwirkten Teilhabe am Sosein eines anderen Seienden vermag sich das Subjekt auf das naturhafte Sein dieses Seienden, auf die Dinge, wie sie an sich selbst und in sich selbst sind, hinzuordnen und so die Hinbewegung, das Sichausweiten der Seele über die eigene Grenze hinaus, zur letzten Erfüllung zu bringen. Für Thomas dringt daher die Liebe tiefer in das Seiende ein und eint das Subjekt mehr mit der Wirklichkeit als das Erkennen; sie setzt für ihn dort an, wo die Erkenntnis aufhört, so daß sie der „Erkenntnis Abschluß“ ist<sup>57</sup>.

## 2. Die drei Wesenszüge der Liebe

### a) Die Spontaneität der Liebesbewegung

Wie Platon, Aristoteles und Thomas sieht auch Scheler in der Liebe eine jedem Seienden innewohnende „Tendenz“ oder „Bewegung“ in Richtung auf die ihm eigentümliche Wertvollkommenheit, so daß ihr als solcher kosmisch-metaphysische und psychologisch (personal)-ethische Bedeutung zukommt. Die Liebe des Menschen ist nur eine besondere Abart, ja eine Teilfunktion der „universalen, in allen und an allen wirksamen“ und aufbauenden Kraft<sup>58</sup>. Sofern sie sich ihrer tiefsten Natur nach als eine Bewegung darstellt, ist sie jedoch für ihn, wie nach seiner Meinung Augustinus erstmals klar erkannte, eine „ganz *ursprüngliche* und *unmittelbare* Weise des emotionalen Verhaltens“<sup>59</sup>, ein „spon-

<sup>57</sup> Vgl. meinen Aufsatz „Der Begriff des Strebens bei Thomas von Aquin“ in Philos. Jahrbuch, 70. Jahrg., 1. Halbband, 1962, 57 ff.

<sup>58</sup> Nachlaß I 355; vgl. Umsturz 71 f.

<sup>59</sup> Sympathie 160; vgl. Schriften I 115, 140 ff. – Scheler kann sich hier keineswegs auf Augustinus berufen; vielmehr hat er den augustiniischen Wertprimat der Liebe, dem sich Thomas in gewisser Hinsicht anschließt (S. th. 82, 3; C. G. III 26), wie er ebenfalls übersieht (Schriften I 136 f., Umsturz 365), in einen Ursprungsprimat umgedeutet (vgl. Schriften I 115, 136 f., 140 ff.). Ausdrücklich lehrt Augustinus, daß nichts geliebt wird, was nicht zuvor erkannt ist (De Trin. VIII 4; X 1 u. 2, ML 42, 951, 971 ff.). Ja, die Seele ist für ihn vom Bild (von der Erkenntnis) des Geliebten oder Ersehnten so abhängig, daß sie sich von ihm oft abwendet, wenn die Wirklichkeit dem Bild nicht entspricht.

Über das Zusammenwirken von Erkennen und Liebe hat Augustinus wie schon Przywara (a. a. O. 59) hervorgehoben hat, in Joann. tract. 96, 4 das richtige Wort gefunden: „Nichts liebt man, was man in keiner Weise kennt. Aber wenn man liebt, was man nur ganz wenig kennt, so bewirkt die Liebe, daß man es besser und vollständiger erkennt.“

Vor allem steht in Widerspruch zur augustiniischen Lehre, wenn Scheler meint, Augustinus habe keinen (Wert)primat des Willens vertreten – wie oft fälschlich dargetan wird –, sondern einen Liebesprimat (Schriften I 140). Doch „was ist Liebe anderes als Wille?“ (De Trin. XV 20, ML 42, 1087); sie ist für Augustinus – wie für Thomas – die erste Regung des Willens auf die Erkenntnis eines Guten hin, der Grundakt des Willens und deshalb der Bewegter aller anderen Willensakte wie der des Verstandes (vgl. E. Gilson, Der hl. Augustinus, Hellaer 1930, 228 ff.). Wenn Scheler die Liebe vom Willen trennt, dann erweist er sich hierin als getreuer Nachfahre Kants.

taner Akt“<sup>60</sup>, die „ursprünglichste Wurzel allen Geistes“ und aller geistigen Aktivität<sup>61</sup>. Liebe setzt keinen gegebenen und erkannten oder vorgezogenen Wert voraus, erscheint nicht als nachträgliche Antwortreaktion des Subjekts, sondern als etwas „Letztes, Ursprüngliches im Geist“. Als „Kern und Seele gleichsam des ganzen Aktgefüges“ befreit sie den Menschen von den leiblichen und vitalen Bedingtheiten, aus den Klammern der Umweltstruktur und der Befangenheit in die eigenen Neigungen, Interessen und Ideen, indem sie ihn hinausführt zur Teilhabe am schlechthin absoluten Wert und Sein wie an der idealen Wert- und Sachwesenheit der endlichen Dinge und Güter, ohne daß beide je irgendwie reale Teile voneinander werden<sup>62</sup>. So ist sie die Tendenz des Menschen, in seinem Personenzentrum – ohne aufzuhören, dieses begrenzte Seiende zu sein – aus sich als Leiblichkeit herauszutreten: „ein sich und seine Zustände, seine eigenen ‚Bewußtseinsinhalte‘ Verlassen, ein sie *Transzendieren*, um mit der Welt in einen Erlebniskontakt der Möglichkeit nach zu kommen“<sup>63</sup>. Ohne dieses ursprüngliche Aus-sich-Hervor- und Aus-sich-Herausgehen, also ohne Liebe gibt es für den Menschen kein mögliches Erkennen und damit auch kein Wollen irgendeines Projektes.

Hat der Mensch seine Existenz nur als ein Hinüber zwischen zwei Seinsordnungen, und konstituiert sich der menschliche Geist erst in der Hingabe an das objektive, absolute Wert- und Wesensein, dann ist demnach die Liebe das Prinzip dieses fließenden dynamischen Übergangs: der Sprengung der eigenen Grenze und des Hin zum Objekt. Sie ist es, die die „im Menschen befindliche Quelle der *Seinsrelativität* alles Umwelt-Seins“ bricht und ihn aus der Verstrickung seines schichtenreichen Seins neu erstehen läßt zu seiner eigentlichen Bestimmung: dem „Hinaus des Lebens über sich selbst“. Somit bildet sie das Grundprinzip und bewegungsbestimmende Moment des Geistes als eines intentionale Akte vollziehenden Wesens und im Blick auf die Person als „Einheitsform“ des erkennenden und wollenden Geistes das Einheits-„Band“.

<sup>60</sup> Sympathie 155, Formalismus 275 – Vgl. dagegen Vom Ewigen 192: „Das Geheimnis aller Liebe der Menschen untereinander besteht in der allen naturalistischen Bildern widerstreitenden Kraft, die freie, selbständig wirkliche Personen als Geistwesen besitzen, ihren individuellen Wesenskern in sich gegenseitig aufzunehmen und je in sich selbst zu bejahen – ohne doch dabei ihre selbständige Realität zu verlieren, im Gegenteil vielmehr erst ganz sich selbst dabei zu gewinnen.“ Ebenso Thomas von Aquin, vgl. meinen Artikel (zit. Anm. 57) S. 54 f.; ferner F. v. Baader (Über Liebe, Ehe und Kunst, München 1953, 94 f.) und J. Ortega y Gasset (Über die Liebe, Stuttgart 1954, 96).

Liebe kann nicht nur eine spontane, aktive Seite haben, wenn diese auch ihr eigentliches Wesen ausmacht, sondern muß ebenso ein passives Geschehen sein: ein inneres Aufnehmen, Sichanpassen, ein Angesprochenwerden vom Geliebten. Jede Leugnung ihrer Passivität führt wie beim Erkennen, ja in noch höherem Maße als beim Erkennen, zur Absolutsetzung des Subjekts oder zum Pantheismus. Denn da die Liebe auf das naturhafte Sein des anderen geht, Daseinsbejahung des Geliebten ist (Pfänder, Zur Psychologie der Gesinnung, Jahrb. f. Phil. und phän. Forschung 1, 1913, 368), steht sie in größerer Abhängigkeit vom Gegenstand als das Erkennen.

<sup>61</sup> Vom Ewigen 219.

<sup>62</sup> Vom Ewigen 89 f.; vgl. Der Genius des Krieges, Leipzig 1917, 85; Wissensformen 204.

<sup>63</sup> Nachlaß I 356.

ohne das Vernunft und Wille dualistisch auseinanderfielen<sup>64</sup>. Daß der Mensch als Ebenbild Gottes, ehe er ein *ens cogitans* ist oder *ens volens*, ein *ens amans* ist, hat für Scheler seinen letzten Grund darin, daß Gott das *summum bonum* aufgrund der Liebe ist<sup>65</sup>. Die Liebe stellt eben den „letzten Wesenskern“ jedweden Geistes dar.

### b) Die richtgebende Funktion der Liebe

Aus dieser unlösbaren Verbundenheit der Liebe mit dem Werden und Seinsvollzug des menschlichen Geistes selbst ergibt sich das zweite Merkmal, das Scheler – wiederum unter Berufung auf Augustinus – der Liebe zuspricht: die *ursprüngliche Gerichtetheit*, d. h. ihre „wertwählende“, richtgebende Funktion als Prinzip der Bewegung des Geistes<sup>66</sup>. Aus der Priorität der Liebe vor der Erkenntnis folgt nämlich keineswegs, daß Liebe und Haß „blind“ sind. Dies ist die typisch rationalistische Verkennung der Eigennatur der Liebe, des Emotionalen überhaupt. In Liebe und Haß liegt vielmehr eine eigene Evidenz und Gesetzlichkeit, die nicht von der Evidenz und Gesetzlichkeit der Vernunft „geborgt“ noch an ihr zu „messen“ ist. Es gibt, wie Scheler in Anlehnung an Pascal lehrt, einen „*ordre du coeur*, eine *logique du coeur*, eine *mathematique du coeur*, die so streng, so objektiv, so absolut und unverbrüchlich ist wie die Sätze und Folgerungen der deduktiven Logik“. Und da die Liebe dem Erkennen, der Wert dem Sein vorausgeht, stellt sich die Gesetzlichkeit der Liebe auch als die objektivste und grundlegendste dar<sup>67</sup>. Ihr gegenständliches Kor-

<sup>64</sup> Formalismus 302, 85 Anm. 1; Vom Ewigen 83, 219, 223; Nachlaß I 348, 370.

<sup>65</sup> Sympathie 177; Vom Ewigen 219; Umsturz 73.

<sup>66</sup> Schriften I 143 ff.; Nachlaß I 118, 264.

<sup>67</sup> Nachlaß I 362; vgl. Formalismus 84, 268; Symp. 161. – Scheler kann sich in seiner Lehre von der „*logique du coeur*“, in der ihm viele, u. a. N. Hartmann (a. a. O. 116, 286, 388 f.) kritiklos gefolgt sind, nur in sehr eingeschränktem Sinn auf Pascal berufen. Wie Augustinus und Thomas löst auch Pascal die Liebe nicht vom Willen (Oeuvres, herg. von L. Brunschwig, Paris 1923, Bd. XII Fragm. Nr. 81; IX S. 270 f.); desgleichen kennt auch er eine Priorität der Erkenntnis vor der Liebe (a. a. O. IX S. 271). Ob für Pascal dem Emotionalen überhaupt ein Erkennen, ein Wertfühlen im Sinne Schelers zukommt, wäre erst noch zu zeigen. Vielmehr scheint seine Lehre von der Ordnung oder Gesetzmäßigkeit des Herzens im Unterschied zu der des Verstandes nicht so weit von der traditionellen Auffassung abzuweichen. Wie für Thomas haben für ihn die „beiden hauptsächlichen Seelenkräfte“, nämlich der Verstand oder Geist und der Wille oder das Herz, „jeweils ihre Prinzipien und die ersten Antriebe ihres Handelns. Die des Geistes sind die natürlichen Wahrheiten, die von allen erkannt werden, wie z. B., daß das Ganze größer ist als seine Teile (...). Die des Willens sind gewisse natürliche, allen Menschen gemeinsame Begehungen, wie das Verlangen, glücklich zu sein, das niemand nicht haben kann“ (a. a. O. IX 272 f.; vgl. Thomas S. th. I 60, 2; siehe auch S. 125). „Wir werden mit dem Siegel der Liebe in unseren Herzen geboren, das sich in dem Maße ausprägt, als sich der Geist vervollkommt und uns anleitet, was uns schön erscheint, zu lieben, ohne daß man uns je gesagt hätte, was schön sei“ (a. a. O. III 123). „Doch diese Liebe gelte nur dem Leben, für das Gott sie uns eingefloßt hat, und nicht seinem Gegenteil“ (a. a. O. II 553). Daher besteht denn auch die „Ordnung des Herzens“ im Unterschied zu der des Geistes hauptsächlich darin, „bei jedem Punkt abzuschweifen, diese Abschweifung dennoch auf das Ziel zu beziehen und dieses so immer sichtbar werden zu lassen“ (a. a. O. XIII Nr. 383). – Vgl. J. Russier, *La foi selon Pascal*, 1949; J. Messner, *Kulturethik*, Innsbruck 1954, 106, Anm. 32.

relat ist die „Weltordnung als eine Gottesordnung“: die Rangabstufung der Werte oder „Liebenswürdigkeiten“.

Durch die Liebe, das Interesse, ethisch durch den *ordo amoris* wird das ausgelesen, was zum individuellen Wertwesen der Person gehört, also das, was möglicher Gegenstand des Wertfühlers und Wesenswissens werden kann. Der *ordo amoris*, der „fundamentalste Kern“ des Ethos eines Subjekts, beherrscht und lenkt stets alles Erkennen, Wollen und Handeln: er bestimmt die *mögliche Welt* des betreffenden Subjekts. Deshalb gilt: „Wer den *ordo amoris* eines Menschen hat, hat den Menschen“<sup>68</sup>. Ebenso ist die Umwelt des Menschen die räumliche Projektion seines *ordo amoris*; dieser trifft die Auswahl dessen, was aus der objektiven sinnlichen Empfindungs- und Wahrnehmungssphäre im Menschen zur jeweiligen faktischen Gegebenheit kommt<sup>69</sup>.

Indes scheint diese Lehre anderswo eine Einschränkung zu erfahren. Der Geist-Leib-Einheit im Menschen Rechnung tragend lehrt Scheler dort: „Da und nur da realisiert sich in einer gegebenen biopsychischen Organisation ein Liebesakt, wo auch eine Triebregung für den gleichen Wertbereich vorhanden ist, auf den die Bewegung der Liebe abzielt“<sup>70</sup>. Mit dieser von Scheler in der phänomenologischen Epoche vertretenen Triebgebundenheit der Liebe ist die Souveränität des Geistes noch keineswegs gestürzt, wie häufig dargetan wird<sup>71</sup>. Der Trieb gilt noch nicht als die Energiequelle der Liebe und damit des Geistes; denn wir können lieben und hassen, wie Scheler an anderer Stelle lehrt, „was wir nie ‚erfahren‘ haben im Sinne der sinnlichen und aller durch reale Anwesenheiten und Reize vermittelten ‚Erfahrung‘“<sup>72</sup>. Oder: „Der ‚Trieb‘, der an sich ein nach allen Seiten und weder an Individualität noch Wert gebundenes ‚Treiben‘ zu irgendwelcher ‚Befriedigung‘ ist, (erhält erst durch die Liebe) *positiv* wertbestimmte Gegenstände und Ziele“<sup>73</sup>.

Auch ist infolge der Triebgebundenheit der Liebe die Objektivität und Ab-solutheit der Werte nicht angetastet. Die Liebe bleibt „die Wurzel sogar *aller* echten Objektivität (...) in der Moral wie in der Erkenntnis“<sup>74</sup>. Die Abhängigkeit der geistigen Liebe vom Trieb, und zwar im Hinblick auf die Auswahl der Objekte und die zufällige Realisierung wie die Intensität des Aktes ergibt sich folgerichtig und notwendig aus dem Ursprungsprimat der Liebe. Wie bei einer Priorität der Erkenntnis vor der Liebe durch die Abhängigkeit der menschlich-geistigen Erkenntnis vor der sinnlichen weder die Geistigkeit des menschlichen Erkenntnis- und Lebensprinzips noch die Objektivität des Inhaltes des Er-

<sup>68</sup> Nachlaß I 348.

<sup>69</sup> A. a. O. 348 f., Schriften I 144 f.; Vom Ewigen 80 f.

<sup>70</sup> Sympathie 200; vgl. Nachlaß I 358; Umsturz 74 Anm. 3.

<sup>71</sup> A. Altmann, Die Grundlagen der Wertethik. Wesen, Wert, Person. Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre in kritischer Analyse, Berlin 1931, 70 f.; O. Kühler, Wert, Person, Gott. Zur Ethik M. Schelers, N. Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen, Berlin 1932, 7; W. Hartmann, Die Philosophie Max Schelers in ihrer Beziehung zu Eduard von Hartmann, Düsseldorf 1956, 75, 90, 45.

<sup>72</sup> Sympathie 207.

<sup>73</sup> Nachlaß I 118; vgl. a. a. O. 159; Sympathie 207.

<sup>74</sup> Genius des Krieges 85.

kenntnisaktes angetastet wird, so auch nicht bei einer Priorität der Liebe vor der Erkenntnis durch die Gebundenheit der Liebe an den Trieb die Geistigkeit der Liebe wie die Objektivität ihres Inhaltes. Ausdrücklich lehrt Scheler ja, daß in bezug auf den Akt selbst und dessen Inhalte (Wertqualitäten) die Liebe nicht durch das Triebssystem bestimmt ist<sup>75</sup> und daß die triebfreie Liebe das „einzige, *letzte* Agens ist, das unseren Geist aus dem Umkreis unseres Leibes und seiner Begierdeimpulse sich heraus ins Freie zu den Dingen und Werten hinbewegen läßt“<sup>76</sup>. Dies ergibt sich auch daraus, daß die notwendige Voraussetzung des Wertfühlers und Wesenswissens die „phänomenologische Reduktion“ ist: die Einklammerung der „Realitätskoeffizienten“, was für Scheler im Unterschied zu Husserl die Ausschaltung des praktischen, willentlich-triebhaften Verhaltens zur Welt bedeutet.

### c) Die Liebe als Höherbewegung

Das dritte und wesentliche Merkmal der Liebe ist für Scheler die *Intention auf mögliche höhere Werte*, so daß sie erst dann eigentlich in Erscheinung tritt, wenn auch diese Intention einsetzt<sup>77</sup>. Als Fundament der Erkenntnis, namentlich des Wertfühlers, erfüllt sich ihr Wesen vor allem dort, wo ihr die Bewegung auf ein mögliches tieferes Erfassen der Wert- oder Sachwesenheit innewohnt. Die Liebe als Höherbewegung setzt selbstredend das Fühlen bzw. Wissen des schon gegebenen niedrigeren Wert- bzw. Seinswesens voraus<sup>78</sup>.

Der Ausdruck „Höherbewegung“ darf indes nicht mißverstanden werden. Scheler selbst erkennt, daß hier der schwierigste Punkt seiner Bestimmung der Liebe liegt. Er versucht ihn näher zu umgrenzen, indem er zunächst zwei Deutungen dieses „Grundphänomens“ abweist. „Höherbewegung“ heißt nicht, Liebe sei strebendes, suchendes Verhalten nach neuen Werten an dem geliebten Gegenstand – dies wäre im Gegenteil ein Zeichen *unerfüllter* Liebe; es bedeutet auch nicht: Liebe sei wollende Zwecksetzung, d. h. schaffe erst den Wert selbst oder das Höhersein des Wertes (z. B. durch Erziehung). Vielmehr ist es „die *Liebe selber*, die im Gegenstande den je höheren Wert ganz kontinuierlich, und zwar *im Laufe ihrer Bewegung zum Auftauchen bringt*“<sup>79</sup>. Um alle Mißverständnisse aus dem Wege zu räumen, macht er noch darauf aufmerksam, daß „Höherbewegung“ ebenfalls nicht besagt, die Liebe ziele „auf einen höheren Wert“ als den gegebenen – dies würde irgendeine Form der Erfassung des höheren Wertes seiner idealen Qualität nach voraussetzen –, sondern sie richtet sich auf das „Höhersein eines Wertes“. Der höhere Wert ist nämlich in keiner Weise vorher „gegeben“, sondern erschließt sich erst in der Bewegung der Liebe gleichsam

<sup>75</sup> Sympathie 201, Umsturz 74 Anm. 3; Formalismus 540 Anm. 4.

<sup>76</sup> Genius des Krieges 85; Die Formen des Wissens und die Bildung, Bonn 1925, 12; Philos. Weltanschauung, Bonn 1929, 6 f.

<sup>77</sup> Sympathie 165 f., 169, 206 f.; Schriften I 144 f.

<sup>78</sup> Sympathie 169 – Die Ursprungsordnung unter den emotionalen Akten ist demnach: Liebe – Wertfühler – Liebe als Höherbewegung – Vorziehen des höheren Wertes (Vgl. Formalismus 275). Allerdings wird diese Aktfolge von Scheler nicht streng eingehalten.

<sup>79</sup> Sympathie 170 ff.

an ihrem Ende<sup>80</sup>. Wäre dem nicht so, dann würde der Liebe ein wesentlicher Zug genommen: das Indifferentsein gegen Existenz und Nichtexistenz des Wertes, gegen das existential-empirische Sein und das Sein-Sollen<sup>81</sup>.

Die „schöpferische Bedeutung“, die Scheler in Anlehnung an Plato der Liebe zuspricht, liegt demnach darin, daß im Verlauf ihrer Bewegung neue und „höhere Werte“, als diejenigen sind, die bereits da und ergeben sind – die aber als positive Qualitäten noch *nicht* gegeben sind<sup>82</sup>, ins Dasein treten und die dann durch das Fühlen und Vorziehen erkannt und erfaßt werden. Die Liebe schafft also nicht den Wert noch erkennt oder ergreift sie ihn – weswegen Scheler die Deutung Brentanos, Liebe sei Vorziehen, ablehnt –, sondern sie bewegt und führt nur zu ihm hin, richtet bloß auf das Höhersein des Wertes aus und öffnet so das geistige Auge überhaupt erst für den Wert. In diesem Sinn ist sie ein „schöpferisches“, ein wert- und „seinsentdeckerisches“ Prinzip, von dem die Weite bzw. Enge des menschlichen Gesichtsfeldes, die Kraft und Spannweite seines Geistes wesenhaft abhängt<sup>83</sup>. Die Liebe ist also eine Bewegung, in deren Natur es selbst liegt, nicht bei bereits realisierten, empirisch-existential gegebenen Werten stehenzubleiben, sondern ständig in Richtung „die Intention auf noch mögliche ‚höhere‘ Werte“ zu haben. Und so definiert Scheler sie als „intentionale Bewegung“, „die vom niederen zum höheren Wert geht und in der jeweilig der höhere Wert eines Gegenstandes oder einer Person erst zum Aufblitzen kommt“<sup>84</sup>.

### 3. Die Formen der Liebe

#### a) Die personale Liebe

Die schöpferische Leistung der Liebe erfüllt sich nach Scheler vor allem in der sittlichen oder „absoluten“ Liebe, d. i. in der Liebe der Person zur Person selbst, d. h. zur Person, insofern sie Träger der Tugendwerte ist<sup>85</sup>.

Entsprechend seiner Bestimmung der Liebe als „Urakt“ und „Wesenskern“ des Geistes lehrt er, Liebe gehe nicht bloß auf Werte, sondern notwendig durch Werte hindurch auf den Gegenstand: den „individuellen Kern der Dinge: den ‚Wertkern‘“<sup>86</sup>. Liebe zu „Werten und Wertideen als selbständigen Gegenständen überhaupt“ gibt es nicht, sondern sie richtet sich immer auf „konkretes Seiendes“, auf „Gegenstände, welche und sofern sie werthaltig sind“<sup>87</sup>. Andernfalls würde sie den ihr wesentlichen Bewegungscharakter verlieren und – wie das Fühlen – eine bloße Funktion zur Aufnahme und Erkenntnis von Werten sein, die dann bloß noch emotional bejaht zu werden brauchten.

<sup>80</sup> A. a. O. 171; Schriften I 111; Formalismus 275.

<sup>81</sup> A. a. O. 153, 169 ff.; Vom Ewigen 307.

<sup>82</sup> Sympathie 166; vgl. Formalismus 275.

<sup>83</sup> Formalismus 274 f.; Nachlaß I 356; Schriften I 145.

<sup>84</sup> Sympathie 164; vgl. a. a. O. 165; Nachlaß I 355; Formalismus 275.

<sup>85</sup> Sympathie 178; vgl. N. Hartmann, a. a. O. 533 ff.

<sup>86</sup> A. a. O. 161; vgl. 167, 178, 206.

<sup>87</sup> A. a. O. 160, 170 Anm. 2.

Für die personale Liebe folgt daraus, daß sie nicht an dieser oder jener Wertqualität der geliebten Person, sondern immer an der individuellen *Person selbst* orientiert ist. Auf die Qualitäten, Vorzüge, Tätigkeiten etc. richtet sie sich nur, weil sie dieser individuellen Person zugehören. Die Wertattribute erhalten ihren vollen Wert außerdem erst durch den Gegenstand oder die Person, die sie trägt<sup>88</sup>. Da die personale Liebe nicht vom möglichen Wechsel dieser Qualitäten abhängig ist, wie nach Scheler schon Aristoteles in seiner Lehre über die Freundschaft scharf hervorgehoben hat, stellt sie sich auch allein als „absolute“ Liebe dar<sup>89</sup>.

Kommt dem weder auf Erkennen noch Wollen zurückführbaren Liebesakt als solchem zu, „seinen Gegenstand auf einer Stufe des ‚Seins‘ zu ergreifen, auf der sein *Sosein* sowohl seinem *existentialen Sein*, als seinem *Wertsein* nach noch unbestimmt ist (... und) auf der allein der endliche Gegenstand noch unmittelbar mit dem *Ens a se* in der Form schlechthinniger Abhängigkeit verbunden ist“<sup>90</sup>, dann auch der personalen Liebe. Wie dem Sympathie-Buch (S. 172) zu entnehmen ist, ist das Sein, um das es sich hier handelt, das „ideale Sein“, die Wesenheit (vor allem die Wertwesenheit) eines Seienden; diese ist auch „im Begriff des *Ens a se*“ als dem „Inbegriff aller Wesenheiten“ enthalten und verbindet so das endliche Seiende unmittelbar mit dem unendlichen. Demnach ist die Personliebe als Bewegung in Richtung auf das Höhersein des Wertes einer Person am idealen Wertwesen der betreffenden Person orientiert, und sucht sie in Richtung der ihr eigentümlichen Wertvollkommenheit zu führen<sup>91</sup>. Sie zeichnet im Aktus ihrer Bewegung damit immer das „ideale“ Wertwesen der geliebten Person gleichsam voraus, arbeitet es im Laufe ihrer Bewegung aus dem empirischen Sein der Person mehr und mehr heraus und verhilft ihr so zur Erkenntnis ihrer selbst, ihrer individuellen Bestimmung. Diese vermag nämlich

<sup>88</sup> A. a. O. 178 f., 160 f., 206.

<sup>89</sup> A. a. O. 179 – Wenn Scheler die Bestimmung der Liebe als *Wohllollen* ablehnt, weil Wohllollen u. a. ein Begehren und Streben sei (Sympathie 153), dann hat er die doppelte Bewegungsnatur der wohllollenden Liebe im Unterschied zur begehrliehen nicht erkannt. Denn das Wohllollen geht zunächst auf die fremde oder eigene Person, die um ihrer selbst willen und damit „absolut“ geliebt wird im Sinne Schelers, sodann auf das Gut, das der fremden oder eigenen Person gewünscht wird und nur in dieser Hinsicht ist freundschaftliche Liebe auch eine begehrliehe und löst sie ein Streben oder Begehren aus (vgl. Thomas v. Aquin, S. th. I-II 26, 4; I 20, 1 ad 3; C. G. I 91). In flagrantem Widerspruch zur thomasischen Lehre steht denn auch Schelers Meinung, nach Thomas stelle sich die Liebe „ganz gegen die innersten Intentionen des Christentums“ – da sie für ihn eine Sondertätigkeit der *vis appetitiva* ist – nur als ein Streben oder Begehren dar (Schriften I 123, 136 f.; vgl. Ortega y Gasset, der Schelers Darstellung kritiklos übernimmt (a. a. O. 92). – Da auch nach Aristoteles „Liebe heißt, einem Gutes wollen“ (Rhet. II 4, 1830 b 35), entspricht es ebenfalls nicht den historischen Tatsachen, wenn Scheler anderswo meint, auch nach Aristoteles, den Griechen überhaupt, sei Liebe nur ein Drang und Streben, eine Bewegung vom niederen zum höheren Sein (Umsturz 72; Schriften I 112, 115, 119 ff.).

<sup>90</sup> Vom Ewigen 307.

<sup>91</sup> Sympathie 142, 166, 171 f.; Nachlaß I 355 ff.; Vom Ewigen 224. – Über das Verhältnis von Wert-, Seinswesen und Dasein, Wert-, Soseins- und Daseinsgegebenheit der Person siehe Sympathie 246.

ein anderer oft adäquater zu erkennen als wir selbst<sup>92</sup>. Religiös gesehen ist das ideale Wertwesen das „Wertbild“, das die Liebe Gottes, sofern sie auf den einzelnen gerichtet ist, von ihm gleichsam hat und vor ihn „hinzeichnet“ und vor ihm „herträgt“<sup>93</sup>.

Geht die absolute Liebe nicht auf das Sein-Sollen der Person (im Sinne einer von außen an sie herangetragenen Forderung), sondern auf das von ihr noch nicht erreichte, aber vor ihr stehende individuelle Wertidealbild, dann ist sie keine „pädagogische Einstellung“, kein „Bessermachen und Verändernwollen“ nach dem uns selbst von uns selbst vorschwebenden Idealbild, vielmehr Bejahung ihres Eigenwertes und Eigenwesens und damit ein „Freiheitgeben, Selbständigkeitgeben, Individualitätgeben und -nehmen“. Mit Recht bedeutet daher für Scheler Liebe keine idiopathische Einsfühlung, kein Identitätsgefühl, wie für Hegel, Schopenhauer und E. v. Hartmann, sondern schließt im Unterschied zum unmittelbaren Mitgefühl die Verschiedenheit und Verschiedenwertigkeit, die Distanz zwischen den Personen wesenhaft ein. Ja, mit ihrer Tiefe steigt das Bewußtsein der Verschiedenheit, der Unwiederholbarkeit, Unersetzbarkeit und Einmaligkeit der anderen Person<sup>94</sup>.

Ebenso ist die Liebe keine Hinbewegung zum existential-empirischen Sein der Person und an diesem (an dem, was sie tatsächlich ist) wesenhaft orientiert. Hat der Mensch seine Existenz nur als ein Hinüber und Übergang, muß Liebe folglich immer, will sie die Person erreichen, prospektiv sein: die Richtung auf die in ihr angelegten höchsten Möglichkeiten, ihr ideales Wertbild haben. Wie wir sahen, konstituiert sich für Scheler die individuelle Person – das einzige Individuum, das ein individuelles echtes Wesen hat – erst in der intentionalen Ausrichtung auf die ihr entsprechende individuelle Welt, namentlich auf das ihr zugehörige Wertwesen<sup>95</sup>. Dieses steht vor ihr als „Ideal ihrer ewigen Bestimmung“ und als unerbittliche objektive Forderung im Sinne des „Werde (empirisch), was du deinem individuellen Wesen nach bist“. Die eminente Bedeutung, die nach Scheler der Liebe für die Konstituierung und das Werden der individuellen Person zukommt, tritt damit deutlich zutage: Der Liebe obliegt, die in jeder Person angelegte Richtung auf die ihr eigentümliche Wertvollkommenheit zu bejahen, mitzuvollziehen und zu fördern, sie in Richtung ihres individual-persönlichen Wertidealbildes zu führen und ihr so zur Real-

<sup>92</sup> Formalismus 493, 496; Nachlaß I 235, 352. – Im Hintergrund dieser Lehre Schelers steht seine Theorie, daß es keine echte, reflexive Selbsterkenntnis gibt. Dies ist die notwendige Konsequenz seiner Deutung der Person als intentionales Aktzentrum. Die Reflexion ist von ihm zu einem nur den Aktvollzug „begleitenden“ Erkennen nivelliert worden (Formalismus 385). Vgl. N. Hartmann, a. a. O. 533: Die persönliche Liebe gibt der Persönlichkeit das, was sie „sich selbst nicht geben kann; ist ihr Spiegel, den sie sich selbst nicht vorhalten kann. Selbstbespiegelung ist Verfälschung der Persönlichkeit. Hier aber ist reine Spiegelung ohne Verfälschung.“ – Ähnlich E. Spranger, *Lebensformen*, Tübingen 1950, 194 f.

<sup>93</sup> Formalismus 495.

<sup>94</sup> *Sympathie* 74 ff., 134, 169 f. – Vgl. dagegen Spanger, a. a. O. 195.

<sup>95</sup> Siehe S. 108; vgl. M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, Paris 1959, I 432 f.

sierung ihres „wahren“ und „wirklichen“ Wesens zu verhelfen<sup>96</sup>. Deshalb besitzt sie auch keine schöpferische Bedeutung für die an sich bestehenden Werte überhaupt, sondern nur für den „Kreis und Inbegriff der jeweilig für ein Wesen fühlbaren und vorziehbaren Werte“<sup>97</sup>. Insofern die Wertrichtung in den empirisch im Fühlen gegebenen niederen Werten „angelegt“ ist, entbehrt die Intention auf das Höhersein des Wertes nicht des objektiven Ausgangspunktes und findet kein „Hineintragen“ oder projektives „Einsfühlen“ statt<sup>98</sup>. Und so definiert Scheler die Liebe letztlich als „Bewegung, in der jeder konkret individuelle Gegenstand, der Werte trägt, zu den für ihn und nach seiner idealen Bestimmung möglichen höchsten Werten gelangt; oder in der er sein ideales Wertwesen, das ihm eigentümlich ist, erreicht“<sup>99</sup>.

Auf dem Hintergrund dieses Liebes- und Personbegriffes ist zu verstehen, wenn Scheler lehrt, daß der Wert der Person als Individuum, ja die *individuelle Person* überhaupt, *nur durch und im Aktverlauf der Liebe zur Gegebenheit kommt*. Tritt das Wesen der Individualität nicht in rationaler Einstellung hervor, weil es nie in Begriffen aufgeht („individuum ineffabile“) und läßt sich die Liebe zu einer Person nie in angebbaren und beurteilbaren Wertqualitäten auflösen, weil „immer ein ‚unbegründbares‘ Plus“ bleibt – eben die individuelle Person, dann ist die „Gegenständlichkeit als ‚Liebesgegenstand‘ gleichsam der Ort, wo allein die Person existiert und darum auch auftauchen kann“<sup>100</sup>. Zu einem anderen Schluß käme nach Scheler nur die „falsche subjektivistische Herabwürdigung des Wirklichen und Objektiven zum bloßen Allgemeingeltbaren und -gültigen“. Wenn nun auch für Scheler durch und in der Liebe oder in dem von der Liebe geleiteten Verstehen Teilnahme am Sein einer anderen Person möglich ist, so heißt dies doch nicht, daß für ihn die Liebe in das Innere des

<sup>96</sup> Symp. 142, 166, 172; Nachlaß I 351 ff., 355 ff.; Formalismus 493; Vom Ewigen 224. – In dieser Deutung der personalen Liebe sind Scheler zahlreiche Autoren gefolgt. So N. Hartmann, a. a. O. 533 ff.: „Da nun die empirische Persönlichkeit ihrem idealen Wertcharakter niemals streng entspricht, Liebe aber wesensgemäß auf den Wert geht, so liegt es im Wesen persönlicher Liebe, durch die empirische Person hindurch auf den idealen Wert der Persönlichkeit durchzudringen. (...) Sie liebt (im empirischen Menschen) das, was in seiner Wesens-tendenz liegt, das axiologisch Einzigartige seiner Idee, aber nicht ‚als‘ Idee, sondern in seiner Tendenz zur Wirklichkeit – gleich als wäre es in ihr bereits wirklich.“ – Ferner E. Spranger, a. a. O. 194, 198, 200, 259; K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1925, 123 ff.; P. Wust, *Im Sinnkreis des Ewigen*, Graz 1954, 192; A. Pfänder, a. a. O. 362 ff.; J. Ortega y Gasset, a. a. O. 101 ff.

<sup>97</sup> Formalismus

<sup>98</sup> *Sympathie* 166, 171.

<sup>99</sup> A. a. O. 174.

<sup>100</sup> A. a. O. 179; vgl. 173, 134; N. Hartmann, a. a. O. 456 f., 542 f. – Wenn Scheler die rationale Erkennbarkeit der individuellen Person für grundsätzlich unmöglich hält, dann ist dies wiederum ein Rest von nichtüberwundenem Kantianismus. Denn die Vernunft erkennt nicht nur das Allgemeine, sondern durch ihre Abhängigkeit von der Sinneserkenntnis, die *conversio ad phantasma*, auch das Individuum. Völlig zuzustimmen ist ihm jedoch in der Ablehnung der bislang gültigen methodischen Eingrenzung fremdpersonaler und fremdpsychischer Erkenntnis auf den äußeren, empirischen Menschen und der Bejahung der Möglichkeit echter und unmittelbarer zwischenpersonaler und zwischenmenschlicher Erkenntnis und Berührung.

anderen ganz einzudringen vermag. Auch der Liebe ist eine Verständnissgrenze gezogen, denn an der absoluten Intimsphäre kann es für sie keine Teilhabe mehr geben; hier verbleibt die Person in „absoluter Einsamkeit“<sup>101</sup>.

Wie sehr die Geist- und Personauffassung im Formalismus-Buch mit den Ausführungen über die Liebe im Sympathie-Buch zusammenhängt, sie weiter klärt und bestimmt, zeigt sich noch in Schelers Lehre, wie die individuelle Person – die Eigen- und Fremdperson – in der Liebe zur Gegebenheit kommt. Ist für die Person konstitutiv, ein intentionales Aktzentrum, „Bewußtsein von etwas“ zu sein, so ergibt sich folgerichtig, daß sie ein prinzipiell „*nichtobjektivierbares* Sein“ ist und nie gegenständlich gegeben sein kann, weder in der Erkenntnis noch in der Liebe, sondern nur im Vollzug (in bezug auf die Eigenperson) oder im Mit- und Nachvollzug ihrer Akte (in bezug auf die Fremdperson): im Richten der eigenen Intention auf denselben von der Fremdperson intendierten Gegenstand<sup>102</sup>. Vornehmlich der sittliche Wert einer Person ist für Scheler nur im Vollzug oder Mitvollzug ihres Aktes gegeben, und zwar – was schon aus dem über die personale Liebe Gesagten hervorgeht – ihres Liebesaktes<sup>103</sup>. Bedeutet Personliebe wesensgesetzlich Höherbewegung, Intention auf das individualpersönliche Wertwesen, so kann Scheler sagen, daß die Liebe der „Träger des Wertes ‚sittlich gut‘ im ausgezeichneten und ursprünglichsten Sinne“ ist und daß „das sittliche ‚Gutsein‘ einer Person (...) sich nach dem Maße der *Liebe* bestimmt, die sie hat“<sup>104</sup>. Infolgedessen ist auch der sittliche Wert wie die sittliche Person nie gegenständlich intendierbar, sondern tritt nur im Vollzug oder Mitvollzug ihres Liebesaktes in Erscheinung, denn der Akt und damit auch der Liebesakt ist wesensgesetzlich nur im Vollzug selbst gegeben.

## b) Die Gottesliebe

Die Bedeutung, die der Liebe im Schelerschen System zukommt, zeigt sich vor allem und letztlich in seiner Theorie der Gottesliebe. Denn erst in der Gottesliebe entfaltet die personale Liebe ihr tiefstes Wesen, so daß erst von hier u. a. sein Versuch, den Individualismus (Personalismus) mit dem Wert- und Seinsobjektivismus zu verbinden, letztlich begreifbar wird. Stellt sich die Liebe wesenhaft als Höherbewegung dar, dann entfaltet sie ihrer eigenen Dynamik zufolge „die Person in der ihr eigentümlichen Idealitäts- und Vollkommenheitsrichtung prinzipiell ins Unbegrenzte“<sup>105</sup>, so daß sie als „wesensunendlicher Prozeß“ über die menschliche Dimension hinaus erst in Gott als dem unendlichen Wert zur Ruhe kommt. Da Gott jedoch reinstes Aktzentrum (*actus purus*) ist und die Bestimmung Gottes als *summum bonum* und als unendlicher Liebesaktus in eins zusammenfällt, kann Gottesliebe nach Scheler nicht bedeuten Hinbewegung *zum* höchsten Gut d. h. zu einem Sachwert, um darin zu ruhen – die Liebe bleibt auch als *summum bonum* ein Aktwert –, sondern nur Hineinstel-

<sup>101</sup> Sympathie 72 ff., 78.

<sup>102</sup> A. a. O. 180, 235, 241; Formalismus 397, 482 f.

<sup>103</sup> Sympathie 181.

<sup>104</sup> A. a. O. 175 f.

<sup>105</sup> Nachlaß I 358.

lung des geistigen Personenzentrums in den Kern der göttlichen Allperson und so „Mitvollzug des unendlichen Liebesaktes Gottes zu sich selbst und zu seinen Geschöpfen“, also nicht *amare Deum*, sondern „*amare in Deo*“, und zwar „*amare mundum in Deo*“ und „*amare Deum in Deo*“<sup>106</sup>. Für Scheler ist deshalb auch die Gottesliebe das Fundament der Selbst- und Fremdliebe, wie das Gottesbewußtsein das Fundament des Selbst- und Weltbewußtseins. Kann die Person, wie wir sahen, nicht ohne Rekurs auf die Gottesidee begriffen werden, so auch die Personliebe nicht. Als Bewegung in Richtung auf das ideale Wertwesen der Person fordert sie wesensnotwendig ein „geistiges Zentrum aller endlichen Personwesen in der geistigen Gottheit“<sup>107</sup>, durch das hindurch die Teilhabe an der fremden Personwesenheit erst möglich wird.

Ist nun Gott als *summum bonum* die Quelle der Werte und des Seins und sein Urakt die Liebe, endliche Liebe aber immer Nach- und Mitvollzug des göttlichen Liebesaktes, dann sind mithin *alle* Werte und Dinge erst erfassbar durch und in der Liebe als unmittelbarer Teilhabe am göttlichen Liebesakt, so daß letztlich aus diesem Grunde die Liebe die Quelle alles Wertens und Erkennens, die „Wurzel sogar *aller* echten ‚Objektivität‘ (...) in der Moral wie in der Erkenntnis“ ist<sup>108</sup>. Dies ist für Scheler die typisch christliche Konzeption der Liebe, wie sie theoretisch von Augustinus und seiner Schule bis zu Pascal entwickelt wurde. Sie steht – wie Scheler erstmals herausgestellt hat – in dia-metralen Gegensatz zur antiken Auffassung. Für die Griechen, namentlich für Plato, ist die Liebe, der Eros, wesenhaft ein Begehren, eine Bewegung des Niederen zum Höheren, weswegen Gott nicht Liebe, sondern nur Denken sein könne. Für das Christentum ist nach Schelers Meinung Gott aber seinem „letzten Wesenskern“ nach Liebe und erst wenn der Mensch von der Liebe Gottes ergriffen ist, kann seine Liebe im Mitlieben mit Gott die Richtung auf das Höhersein eines Wertes haben. Diese christliche Deutung der Liebe brachte denn auch „eine radikale *Umstellung* von Liebe und Erkenntnis, Wert und Sein“ mit sich<sup>109</sup>.

\*

An die Stelle der substantialen Menschennatur, in der die klassische Meta-physik in tiefer Zusammenschau den Seins- und zugleich Wirk- und Zielgrund des Menschen sah, ist damit bei Scheler die *Liebe* getreten. Sie ist bei ihm zu einem absoluten Seinsgrund und einem letzten bewegungsbestimmenden wie richtgebenden Prinzip geworden und damit ihres eigentlichen Subjektivitätscharakters wie ihres tiefsten Wesensmerkmals beraubt worden. Denn als „Urakt“ des Geistes ist sie nicht mehr die erste affektive Antwort des *Subjekts*

<sup>106</sup> Sympathie 177, 112; Vom Ewigen 220, 374; Formalismus 503.

<sup>107</sup> Sympathie 142; vgl. a. a. O. 249.

<sup>108</sup> Genius des Krieges 86; vgl. Formalismus 85 Anm. 1; vgl. Przywara, a. a. O. 41–66.

<sup>109</sup> Schriften I 130 f., 140 ff.; Umsturz 70 ff. – In der Lehre, daß die Liebe auch in Gott den „letzten Wesenskern“ darstellt und seiner Erkenntnis vorausgeht, kann sich Scheler ebenfalls nicht auf Augustinus berufen, wie aus dessen Trinitätsspekulation deutlich hervorgeht. Auch der Satz des 1. Johannes-Briefes („Gott ist die Liebe“, 4, 16) kann nicht als Grundlage für seine Lehre gelten. Er ist „nur eine sozusagen kurze Formel für die *positive* neutestamentliche Erlösungstat Gottes“ (Przywara, a. a. O. 57).

auf die werthafte Gegenstandswelt, die alle anderen Akte des Willens fundierende aktive Hinordnung auf das als gut Erkannte und somit nicht mehr das *eigentlich Einigende*, das Band und die Brücke zwischen der Immanenz des Erkennenden als solchen und der Transzendenz der Seinswelt als solcher, des Seienden, wie es außerhalb des Bewußtseins selbst ist, von dem dem Menschen alle Vollkommenheiten zuwachsen, insbesondere die seines Willens. Stellt sich die Liebe, wie Scheler richtig erkannte und worin er mit der Tradition übereinstimmt, ihrem besonderen Wesen nach als intentionale *Bewegung*, und zwar nicht nur in Richtung auf das An-sich-Gute, sondern vor allem auf die *eigenthümliche* Wertvollkommenheit einer Sache oder Person dar<sup>110</sup>, dann kann sie nicht zugleich der „Springquell“ und das Richtungsgebende aller Bewegungen des menschlichen Geistes, die „sich selbst und ihr eigenes Sein transzendierende Teil-nahme sein“. Andernfalls tritt an die Stelle der autonomen Vernunftperson die autonome Liebesperson als Prinzip „aller Objektivität in der Erkenntnis wie in der Moral“. Scheler selbst wird dies gesehen haben und deswegen wohl die personale Liebe des Menschen in der göttlichen Liebe unmittelbar verwurzelt haben. Mit seiner Theorie der Liebe als Mit- und Nachvollzug des göttlichen Liebesaktes hat er sich jedoch schon in seiner phänomenologischen Epoche in bedenkliche Nähe zum Pantheismus gebracht, so daß kein großer Schritt mehr nötig war zu der in der Spätphilosophie vertretenen Lehre, daß der göttliche Geist als der einheitliche Weltgrund erst im Menschen allmählich zum allweisen und allmächtigen Gott wird<sup>111</sup>.

Indes ist auch für Thomas von Aquin – wie oft übersehen wird – die Liebe das letzte bewegende und richtende Prinzip aller Aktivität des Menschen. Auch für ihn setzt jede erkennende Teilhabe am transzendenten Seienden wie jede Willenshinordnung auf das als angemessen Erkannte eine ursprüngliche Tendenz, eine ursprüngliche „Hingebung“ und Hin-ordnung voraus. Doch ist für ihn diese Liebe, die er in Anlehnung an Pseudo-Dionys amor naturalis nennt, zum Unterschied von der aus der überlegenden Erkenntnis hervorgehenden, der wahlfreien Liebe, mit der *Menschennatur* mit gegeben, und ist die Geöffnetheit und Gerichtetheit des Menschen auf das ihm seiner Wesensnatur nach Ange-

<sup>110</sup> Auch für Thomas ist das Objekt der wahlfreien Liebe (*dilectio*), des freien Willens überhaupt (*voluntas ut ratio*) nicht das An-sich-Gute, sondern das „An-sich-Gute für mich“ (Scheler), das angemessene Gut (*bonum conveniens*), das *Connaturale* oder Ähnliche; denn das Vervollkommnungsmächtige muß dem Vervollkommbaren immer und notwendig entsprechen (vgl. meinen Aufsatz, zit. Anm. 57, 47 ff.). – Ebenfalls für Augustinus, so in Ps. 102, 8: „Suche dein Gut, o Seele! Es hat nämlich der eine dies, der andere ein anderes und alle Geschöpfe haben etwas als ihr Gut, ihrer Unversehrtheit und der Vollkommenheit ihrer Natur: verschieden ist, was jeglichem unvollkommenen Ding notwendig ist, daß es vollkommen werde: suche dein Gut.“

<sup>111</sup> Die Stellung des Menschen 84 f.; Phil. Weltanschauung 102 f. – Zwar ist für Scheler die Teilhabe am göttlichen Aktzentrum keine reale und adäquate, sondern nur eine inadäquate, partielle, d. h. nur eine inhaltliche, soeinsmäßige, intentionale. Allein „Intention und Akt (macht) in concreto das *Wesen* der Person“ aus. Wenn auch die Geistseele hinsichtlich ihres Wesens nur inadäquat identisch mit ihrer Idee im göttlichen Geist ist, so stellt sie sich doch als „echter Teil“ des Wesens Gottes dar, sofern es von ihm erkannt ist (vgl. Sympathie 141, 137, 34; Vom Ewigen 303; Nachlaß I 191 f.; Formalismus 227).

messene und Zukommende, die Hinordnung auf die in der Person angelegten Seinsmöglichkeiten, d. h. auf die *volle* Verwirklichung ihrer Menschennatur<sup>112</sup>. Indem Thomas – wie schon Aristoteles und vor allem die Stoiker – in der vernünftigen Menschennatur und ihrer Hinneigung (Liebe) zum Naturentsprechenden das Seinsprinzip, den bewegungsbestimmenden und richtgebenden Grund wie zugleich das Ziel und den Endpunkt aller Tätigkeiten der Person sieht, löst er damit nicht wie Scheler das Sittlichkeitsideal und die personale Liebe, die auch für ihn die Antriebs- und Grundkraft des Sittlichen ist, vom Zusammenhang mit der spezifischen und konkreten Natur des Menschen. Der von den Ethikern<sup>113</sup> gegen Scheler erhobene Einwand, er habe den Maßstab des Sittlichen in eine objektive, ideale Wertwesenwelt und eine ihr immanente Rangordnung verlegt und damit vom Menschen, von der „natura humana“ als dem eigentlich konkreten sittlichen Normprinzip losgelöst, findet in seiner Theorie der personalen Liebe seine Bestätigung – allerdings auch sein Versuch, den ins rein Abstrakte, Objektiv-Ideale entrückten sittlichen Werten durch den Bezug auf die Person als ihren Träger doch wieder ein konkretes Fundament und eine konkrete Gestalt zu geben, was ihm jedoch nur in geringem Maße gelungen ist<sup>114</sup>.

Wenn auch Scheler in einzigartiger Weise und mit vollem Recht herausstellt<sup>115</sup>, daß personale, absolute Liebe nur als Bewegung in Richtung auf das ideale eigentümliche Wertbild der Person begriffen werden kann, so muß sie doch notwendig zugleich auch an der *individuellen* und letztlich *spezifischen Natur* des

<sup>112</sup> III. Sent. 27, 1, 2; S. th. I 60, 1; ad 2; 60, 3; 78, 1 ad 3; 80, 1 ad 3; I-II 26, 1; ad 3; 28, 6. – Thomas kennt aber auch einen Bewegungsprimat der rationalen, wahlfreien Liebe vor der Erkenntnis. Wie für Augustinus bewegt auch für ihn die Liebe den Menschen zur tieferen und genaueren Kenntnis der Dinge (S. th. I-II 28, 2; vgl. Anm. 59). Schlechthin gesehen geht jedoch für ihn jeder Willenshinordnung und Liebesneigung, auch der natürlichen Neigung des menschlichen Verstandes zum Erkennen und zu dem ihm angemessenen Objekt, ein Erkennen voraus, nämlich das des Begründers der Natur (S. th. I 82, 4 ad 3; I-II 17, 5 ad 3; C. G. III 26).

Vgl. J. Pieper, Über die Klugheit, Olten 1947, 55: „Der helle Bezirk des erkenntnisbeherrschten freien menschlichen Wirkens ist an allen seinen Grenzen dem Dunkel benachbart, dem Dunkel des Naturhaften in uns selbst und dem tieferen, undurchdringlichen Dunkel der unmittelbar göttlichen Bestimmung unseres Wollens und Wirkens. Doch sind beide Bereiche dunkel nur für uns: in Wirklichkeit sind sie durchstrahlt von der unendlichen Helligkeit des göttlichen Wissens und Vor-Sehens.“ – Ferner a. a. O. 78.

<sup>113</sup> M. Wittmann, Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik, Düsseldorf 1923, 46; ders., Die moderne Wertethik, Münster 1940, 217; Rohner, Thomas von Aquin oder Max Scheler. Ethik der Vorbilder, Divus Thomas 1, 1923, 262 f.; Fr. Klenk, Wert Sein Gott. Ihre Beziehung wertphilosophisch oder neuscholastisch geschaut, Rom 1942, 105 ff.; Th. Steinbüchel, Die philos. Grundlagen der kath. Sittenlehre (in Handbuch der kath. Sittenlehre) Düsseldorf 1938, I 1, 219.

<sup>114</sup> Vgl. Hürlimann, Person und Werte. Eine Untersuchung über Max Schelers Doppeldeutigkeit: „Materiale Wertethik“ und „Ethischer Personalismus“, Divus Thomas 39, 1952, 402 ff.

<sup>115</sup> Zweifelsohne kann daher Furstner (Schelers Philosophie der Liebe, Studia philosophica 17, 1957, 23) sagen, Scheler habe in einer derart tiefsinnigen Weise über das Wesen der Liebe gehandelt, daß „kein Moderner die Liebe zum Objekt seiner Betrachtung machen kann, ohne sich anerkennend oder kritisch auf ihn zu beziehen“.

Menschen orientiert, fundiert und bezogen sein<sup>116</sup>. Denn das eigentümliche Wertideal einer Person kann nur die „ideale“ Menschennatur, die geistig erkannte Wesensnatur wie die individuelle Bestimmtheit des konkreten Menschen sein; alles Wertstreben, alle Liebesbewegungen des Menschen gelten doch der vollen Entfaltung seiner Wesensnatur wie seiner besonderen personalen Anlagen. Die spezifische und konkrete Menschennatur wie ihre naturhafte Hinneigung zum Guten als solchen – denn dieses ist das dem Menschen als vernünftigen Sinnenwesen von Natur aus entsprechende Gut – und zur eigentümlichen Wertvollkommenheit der konkreten Wesensnatur des Menschen sind der feste Boden, das ontische *Prinzip* wie das *Objekt* und *Ziel* der personalen Liebe und des Sittlichen. Für Thomas ist deshalb auch nicht die Gottesliebe, sondern die (naturhafte und wahlfreie) Selbstliebe als Hinneigung zum Guten als solchen wie zum angemessenen Einzelgut, d. h. als Hinbewegung zur eigentümlichen Selbstvollendung, das Fundament und Prinzip der Fremdliebe. Ebenso gründet für Kant jede Achtung der fremden Person auf der subjektiven Autonomie der eigenen Person und der Selbstachtung<sup>117</sup>. Die allen Menschen gleiche vernünftige personale Natur (Personwürde) auf der einen Seite und die allen von Hause aus innewohnende Hinneigung (Liebe) zum Guten als solchen, die formell und materiell mit der naturhaften Selbstliebe identisch ist, verbindet die Personen unmittelbar untereinander und mit Gott und nicht wie nach Scheler der hochgespannte Bogen der „methaphysisch-ontischen Einheitsverknüpfung“ „aller endlichen Personen in der geistigen Gottheit“.

Diese Grundtendenz zum Guten offenbart sich als Hinordnung zum von Natur aus Übereinstimmenden und Zugehörigen auch als das ursprünglich „wertwählende“, das richtgebende Prinzip, als die metaphysische „Schwerkraft“ des Menschen, die hinter all seinen Tätigkeiten steht und die „mögliche Welt“ des Menschen als solchen wie des individuellen Menschen, der Person, bestimmt. Sie ist etwas Unableitbares und Notwendiges und besitzt eine Gesetzlichkeit und Ordnung, die „immer recht“ ist, da sie ihr Prinzip nicht – wie die wahlfreie Liebe – in der überlegenden, schlußfolgernden menschlichen Vernunft (ratio) hat, sondern im Erkennen Gottes als dem Begründer der Natur<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> Für Thomas ist daher die Angemessenheit eines Wertes, die eigentümliche Wertvollkommenheit eines individuellen Menschen wesenhaft vom Subjekt und Objekt her bemessen (S. th. I-II 9, 2), während sie für Scheler rein im Objektiven gründet, weshalb er gezwungen ist, für jede Person ein individualpersönliches und individualgültiges Wertwesen anzunehmen.

<sup>117</sup> Vgl. Goethe, Die Wahlverwandschaften 27/28 (Deutsches Verlagshaus Bong, Berlin o. J., Goldene Klassiker-Bibliothek): „An allen Naturwesen, die wir gewahrt werden, bemerken wir zuerst, daß sie einen Bezug auf sich selbst haben. Es klingt freilich wunderlich, wenn man etwas ausspricht, was sich ohnehin versteht; doch nur indem man sich über das Bekannte völlig verständigt hat, kann man miteinander zum Unbekannten fortschreiten ... Wie jedes gegen sich einen Bezug hat, so muß es auch gegen andere ein Verhältnis haben.“

<sup>118</sup> S. th. I 60, 1 ad 3; vgl. a. a. O. ad 2. – Da das naturhafte Streben oder die naturhafte Liebe sich in jedem Seienden nach der Weise seiner Wesensform findet, ist sie im Menschen als Vernunftwesen unmittelbar in seinem Willen (*voluntas ut natura*) fundiert. Sofern der Wille jedoch ein Vermögen (Eigentümlichkeit) des Menschen und seinetwegen da ist, kommt sie ihm letztlich aufgrund seiner Wesensnatur zu: ihrer Seinsmöglichkeit sowie ihrer Möglichkeit im Hinblick auf den Seinsvollzug. Auf die schwierige Frage, inwiefern die naturhafte

Ist die eigentlich personale (wahlfreie) Liebe nicht in dieser Grundtendenz der Person verwurzelt, auf ihre Wesensnatur fundiert und zielhaft auf ihre volle Verwirklichung gerichtet, so besitzt sie keinen Orientierungspunkt, keine Kontrollinstanz für das, was zum individualpersönlichen Wertbild der geliebten Person gehört. Sie stellt sich dann außerdem nur als Hinbewegung und Einung mit dem idealen Wertwesen der betreffenden Person, nur als ein Sichrichten auf die der Fremdperson zugeordnete individuelle Wesenswelt dar. Damit fehlt ihr aber das wesentliche Merkmal personaler Liebe: der Bezug auf die Person selbst, ihre Hereinnahme in das Sein und Leben des liebenden Subjekts, die affektive Anpassung, Einung und Konkretisierung der liebenden mit der geliebten Person selbst.<sup>118a</sup> Für Thomas gründet daher die freundschaftliche Liebe immer in einer zweifachen Affinität und Ähnlichkeit: in der zwischen den Personen und in der zwischen der geliebten Person und dem Gut, das ihr gewünscht wird, da diese ja ihre Selbstverwirklichung nur durch ein ihr angemessenes Gut findet. Darum hat die wohlwollende Liebe im Gegensatz zu allen anderen Tätigkeiten gleichsam zwei Objekte<sup>119</sup>.

Zwar setzt auch für Scheler wie für Hartmann die personale Liebe an den im Fühlen gegebenen niederen Werten der geliebten Person an, in denen die Richtung auf das Höhersein des Wertes notwendig „stecke“ und „angelegt“ sei, weshalb kein „Hineintragen“ und damit keine „Täuschung“ stattfindet. Zweifellos bedeutet dies, daß die Liebesbewegung ebenfalls der betreffenden Person selbst gilt, an dieser orientiert ist und sich auf diese bezieht und richtet. Allein, auch der niedere Wert ist wiederum, da ja die Person ein reines intentionales Aktzentrum ist, nur durch den Aktvollzug oder Mitvollzug, d. h. durch die Intention auf den Wert gegeben. Außerdem tritt die Liebe erst dann eigentlich in Erscheinung, wenn die Ausrichtung auf das Höhersein des Wertes einsetzt.

Damit ist die Liebe für Scheler im Grunde ein *kognitiver* Akt, wodurch er sich selbst um tiefe Aspekte hinsichtlich ihres besonderen Wesens gebracht hat. Setzt sie keine Erkenntnis und keinen Wert voraus, weil dieser erst im Laufe ihrer Bewegung in Erscheinung treten soll, so erfaßt der Liebende den Wert nie in seiner Relation zu sich selbst, d. h. in seiner Angemessenheit oder Nichtangemessenheit zu seinem eigenen Sein, so daß infolgedessen Liebe sich nie, wie Scheler ja auch immer wieder betont, als eine Antwortreaktion des *Subjekts* darstellt. Sie ist für ihn vielmehr wie die Erkenntnis bloß auf das Objekt gerichtet und besitzt wie diese keinen Subjektivitäts-, sondern nur einen Objektivitätscharakter. Liebe ist aber doch im Unterschied zum Erkennen der Akt, durch

---

Liebe, die Urtenenz zum Guten, für Thomas eine seinshafte, vom Schöpfer der Natur ein geschaffene Hinordnung und inwiefern sie ein aus dem Erkennen des Menschen – seines unmittelbar einsehenden und zustimmenden Verstandes (*intellectus*) – hervorgehender Akt ist (I. Sent. 48, 1, 4; a. a. O. II 24, 3, 1; S. th. I 59, 1 ad 2; 60, 2; ad 1; 82, 1 ad 2), kann hier nicht eingegangen werden, da dies über den Rahmen dieser Untersuchung hinausgehen würde.

<sup>118a</sup> Daß Scheler der personalen Liebe die Hinordnung und Hinbewegung auf die Person selbst genommen hat, ergibt sich auch daraus, daß für ihn der Person rein von ihrem Seinswesen her keine Werthaftigkeit zukommt, sondern nur in der Ausrichtung auf die ihr zugeordnete materiale Wertwelt. – Vgl. Hürlimann, aaO. 296 f.

<sup>119</sup> C. G. I 91.

den das *Subjekt* – bewußt willentlich oder mehr sinnlich-triebhaft – sich aufgrund der erkannten Angemessenheit des Wertes zu *seinem eigenen Sein* auf diesen hinbewegt: sich durch die Hinneigung oder Hinordnung auf ihn innerlich mit ihm eint und danach trachtet, sich mit ihm soweit als möglich zu konkretisieren, um in der Einung mit dem Wert die Erfüllung und Verwirklichung seines Seins zu finden<sup>120</sup>. Zu Unrecht nimmt Scheler der Liebe diese subjektive Seite wie das Element des Habenwollens, Strebens, Begehrens<sup>121</sup>. Sofern sie der Akt einer endlichen Person ist, teilt sie sich wesenhaft in eine begehrlche und wohlwollende oder absolute und auch diese enthält immer ein begehrlches Element: ein Sichhinneigen und Sichhinspannen auf die tatsächliche Gegenwart des Geliebten, auf die Erreichung oder Verwirklichung des der eignen oder der fremden Person angemessenen Gutes, ferner auf die Bewahrung dieses Gutes wie auf die Erwerbung neuer Wertvollkommenheiten. Der tatsächliche, naturhafte Besitz eines entsprechenden Gutes bedeutet für das Subjekt selbst aber Existenz-erfüllung, Sättigung eines Leer- und Mangelbewußtseins, ein Übergeführtwerden aus dem Zustand der Unvollendetheit in den der Vollendetheit und Verwirklichtheit.

Für Scheler dagegen steht in der Liebe ausschließlich das Objekt im Blick, das in ihr gleichsam zur Darstellung und Vergegenwärtigung kommt. Der Akt, in dem wir den eigentlichen Personwert, den des Heiligen, der als höchste Wertmodalität nur an der Person zur Gegebenheit kommt, „*ursprünglich* erfassen“, ist für ihn die personale, sittliche Liebe<sup>122</sup>. Diese erscheint denn auch nicht, wie wir gesehen haben, als ein durch den Willen vollzogenes aktives unentwegtes Sicheinigen und Sichhinbeziehen auf die geliebte Person und das ihr angemessene Gut sowie als tätige Unterstützung zur Realisierung und Erreichung ihrer eigentümlichen Wertvollkommenheit, sondern als Heraus-schauen, Aufweisen, Anschauen ihres individualpersönlichen Wertwesens<sup>123</sup>. Grundlage des ethischen Personalismus Schelers ist, daß die höchsten Werte

<sup>120</sup> Vgl. S. th. I 20, 1 ad 3; I-II 28, 1; ad 2.

<sup>121</sup> Vgl. dagegen N. Hartmann (a. a. O. 536 f.), für den das Willens- und Strebensmoment auch zur persönlichen Liebe notwendig gehört.

<sup>122</sup> Formalismus 129; vgl. Nachlaß I 184: „Unter den kognitiven Gemütsakten (...) aber ist nicht das ‚Fühlen von‘ und das ‚Vorziehen‘, sondern derjenige Aktus, in dem Werte (in der Richtung des Höherseins) je allererst in möglicher Gutsform primär in Erscheinung treten, d. h. der Akt vom Wesen der (reinen) *Liebe*, der Grundakt, in dessen spontaner und reaktiver Form (Liebe und Gegenliebe) sich auch das summum bonum – auf alle Fälle – erfahrungsmäßig vermitteln muß.“ – Vgl. ferner Formalismus 238 Anm. 2; Sympathie 161, 182; Schriften I 118; Przywara, a. a. O. 50 ff.; Altmann, a. a. O. 26 f.

<sup>123</sup> Vgl. Formalismus 493, 496, 574/81; Nachlaß I 267 f. – Mit Recht hebt N. Hartmann (a. a. O. 542) hervor, der Schelers oft unklare Formulierungen und vage Andeutungen präzise formuliert und konsequent zu Ende denkt: „Wie kann Liebe auf den idealen Persönlichkeitswert gehen, ja den realen Menschen noch auf ihn hindirigieren, wenn sie ihn nicht irgendwie erfaßt?“ Nach Hartmann ist denn auch eindeutiger als nach Scheler „ein Erkenntnismoment in der Liebe immer schon enthalten und nicht etwa erst in ihrem Gefolge“. Liebe „sieht, was nicht vor Augen ist, was real gar nicht vorhanden ist. Sie sieht transparent. Ihr Blick ist divinitorisch“, „autonom“, und zwar in bezug auf die individuelle, ideale Persönlichkeit (a. a. O.). So fällt denn auch für Hartmann wie für Scheler das Erkenntnismoment in der persönlichen Liebe mit dem individuell gültigen Apriorismus zusammen. „Denn der

nicht durch den Willen intendierbar und durch das Tun und Handeln realisierbar sind. Das „autonome Subjekt“ wie das „Unendlichkeitsstreben des Bourgoismenschen“ finden gerade hier ihre Grenzen. Die Person ist ursprünglich gut durch ihr *Sein*<sup>124</sup>, d. h. durch ihre Wertintentionen, also durch ihre emotional-erkennende Teilhabe am Wert. Ist die Liebe der ursprüngliche Träger der Wertmodalität des Heiligen wie des Wertes sittlich gut, der eigentliche Sitz des ethischen Apriori aber nicht der Wille, wie Scheler gegen Kant hervorhebt, sondern die „sittliche Einsicht“, dann ist auch sittliche Liebe *Einsicht* und „der eigentliche Sitz alles Wertapriori (...) in letzter Linie (die) im Lieben und Hassen sich aufbauende *Wert-Erkenntnis*“<sup>125</sup>. Als solche erscheint sie als Nach- und Mitvollzug des göttlichen Liebesaktes, da der Wert des Heiligen wesensgesetzlich die Wertqualität der göttlichen Person ist und in Gott als dem höchsten Wert alle Werte fundiert sind. Ist die je nur *im* Vollzug von Akten gegebene Person ein fließender dynamischer Übergang zwischen Gott und Welt und als solche „in der Richtung auf Welt“ (Seele, Natur, Leib, Umwelt etc.) ein *Akt*-zentrum, „in der Richtung auf Gott“ aber ein „reines Rezeptionszentrum“<sup>126</sup>, so glauben wir sagen zu können, daß für Scheler selbst die geistige, reine Liebe in bezug auf Gott und das in ihm enthaltene ideale individualgültige Wertpersonwesen ein rezeptiv-kognitiver Akt ist, während ihr in bezug auf die empirisch verwirklichten niederen Werte eine ursprünglich bewegende, richtende, hinleitende, hinaufführende Funktion zukommt. Wie Scheler aber selbst hervorhebt, verliert die Liebe notwendig den ihr wesenseigenen *Bewegungs*charakter, sobald sie ein erkennender Akt ist<sup>127</sup>.

Eine der Einseitigkeiten Schelers, für seine Anthropologie, Ethik und Religionsphilosophie von tiefgreifenden Folgen, ist – wie wir gesehen haben –

---

Liebende allein ist der Erkennende des Persönlichkeitswertes. Es gibt kein Erfassen des letzteren neben dem liebenden Blick“ (a. a. O. 543).

Wie die Liebe Erkennen, „Teilnahme“ und „Teilhabe am innersten Wesen des Menschen“ und zugleich ein auf den „Persönlichkeitswert gerichtetes Wollen, Streben, Hinleiten, Schaffen“ (a. a. O. 537) sein soll, ist jedoch schwer einzusehen; denn das Erkennen vollzieht sich in zentripetaler, die Liebe, das Wollen hingegen in zentrifugaler Richtung.

<sup>124</sup> Formalismus 50, 81 f., 105 f., 511 f.; Schriften III, 1. Halbband, 185 ff.

<sup>125</sup> Formalismus 88, 90, 101. – Schelers Ethik erscheint wie die Kants als Intellektualismus; sie unterscheidet sich von dieser nur darin, daß sie *emotional*-intellektualistisch ist. Außerdem sind bei ihm das Wollen und die Handlung, wie seine Kritiker fast einmütig hervorheben, in bezug auf die höchsten Werte zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken. Ihr Bereich ist die „untere Welt des Mechanisierbaren“, die praktisch reale Welt (Schriften III, 1. Halbband, 185; siehe ferner Anm. 8).

Vgl. Lens-Medoc, Max Scheler und die französische Philosophie, Phil. Jahrb. 61, 1951, 302: Schelers Liebesbegriff steht einem gewissen Quietismus nahe, demgegenüber zu betonen wäre, daß „unsere Liebe, wenn sie nicht zu einer ständigen Bemühung des Emporziehens, Helfens, Befriedens werde, nicht mehr Realität habe als einem faulen Künstler der Traum, der nicht in einem Werke gestaltet werden kann“ (Montcheuil), denn „die Liebe ist kein träges Ausruhen in der Schönheit eines Bildes, sondern ein schwingvolles Eingreifen, ein kräftiger, auf die Vollendung des Du hinzielender Einsatz“ (Nédoncelle).

<sup>126</sup> Nachlaß I 236.

<sup>127</sup> Sympathie 165. – Vgl. das in Anm. 123 zu N. Hartmann Gesagte, für den die persönliche Liebe ebenfalls ein erkennender wie ein hinbewegender, hinleitender, aufbauender Akt ist.

sein univoker Liebes- und Wertbegriff. Wird nicht zwischen dem Guten im allgemeinen und dem konkreten, materialen Gut wie zwischen der naturhaften und der aus der rationalen Erkenntnis hervorgehenden Liebe unterschieden, dann wird der personalen, wahlfreien Liebe wie dem Sittlichen der absolute Ausgangspunkt, das Unableitbare, Apriorische und Formale genommen; denn das Gute als solches ist die formale Rücksicht, unter der wir das konkrete, materiale Gut lieben, zu erreichen oder zu realisieren trachten, wie die Wesensliebe der ursprüngliche Ausgangspunkt, das Notwendige und Wirkliche ist, das uns zur wahlfreien Liebe eines angemessenen Einzelgutes innerlich ermächtigt.

Ist die naturhafte Liebe mit der Wesensnatur des Menschen mitgegeben und auf ihre volle Verwirklichung gerichtet, so wird hier Schelers einseitiger Liebesbegriff seine Wurzel haben. Die Bestimmung der Liebe – so sagten wir zu Anfang – hängt mit der des Menschen bzw. der Person eng zusammen. Wie wir gesehen haben, ist die menschliche Person für Scheler ein reines Aktzentrum. Wenn ihm auch vollkommen beizupflichten ist, daß die Person nur im Vollzug ihrer Akte sich tatsächlich selbst gegeben ist und daß die Intentionalität der geistigen und sittlichen Akte auf den gegenständlichen Bestand des Seins und der Werte rückverweist, so ist doch seine Bestimmung der Person als eine a-substantiale Einheit entschieden abzulehnen. Gerade ihre Deutung vom intentionalen Akt her zeigt, daß die Akte eines sich selbst gleichbleibenden und in sich selbst stehenden Wesens bedürfen, dessen Seinsvollzug und Seinsentfaltung sie sind. Insbesondere fordert die Idee der Liebe als intentionale Höherbewegung die Fundierung in einem sich selbst gehörenden und sich selbst besitzenden Wesen, in einer substantialen Natur. Nur in einer solchen kann das individualpersönliche Wertbild vorweggenommen und anfänglich wahrhaft enthalten, die Richtung auf die eigentümliche Wertvollkommenheit einer Person wirklich angelegt sein und so Liebe wahrhaft der Akt sein, durch den die Person „zur Realisierung des ihr immanenten höchstmöglichen und vollkommensten Wertwesens“ geführt wird. Andernfalls löst sie sich in eine völlige und ausschließliche Gegenstandsbezogenheit auf und erschöpft sich ihr Sein in der Ausrichtung auf das extramentale Seiende. Schelers durchaus berechtigten Einwände gegen den Substanzbegriff treffen die empirisch-positivistische Substanzvorstellung, nicht jedoch die klassische. Nach dieser ist die Substanz nicht das „reale Ding“<sup>128</sup>, der mechanisch-kausal bestimmte, den Akzidentien gegenüber nur äußerliche, „unveränderliche“ Träger, sondern das in sich selbst und für sich selbst Seiende und in der geistigen Ordnung das zu sich selbst ermächtigte und sich selbst besitzende Wesen. Wie sehr die Leugnung der Substantialität der Person zur „Achillesferse“ der Schelerschen Personlehre geworden ist, kommt vor allem in seiner Theorie der personalen Liebesgemeinschaft deutlich zum Ausdruck<sup>129</sup>. Stellt sich die Person nur als intentionales Aktzentrum dar,

<sup>128</sup> Formalismus 51, 106, 382, 395, 488, 540; Nachlaß I 63.

<sup>129</sup> Wenn Scheler auf der einen Seite den (assoziationistischen) Aktualismus verwirft und auf der anderen Seite die Person als Substanz oder „Akt-Substanz“ bezeichnet (Sympathie 180, 241; Vom Ewigen 23), so ist damit noch keineswegs gegeben, daß er sie in Wirklichkeit

so ist sie dem Zwang des Vollzuges ihrer eigenen Akte notwendig unterworfen, und ist Gegenliebe nie frei willentlich vollzogene Hinordnung und Hinbewegung zum anderen, sondern die Liebe des A zu B fordert und bewirkt in B notwendig Gegenliebe. Daher ist auch die sittliche Liebe das eigentlich Konstituierende der personalen Liebesgemeinschaft, und erlebt sich jede Einzelperson notwendig als ein Glied einer solchen Gemeinschaft. Da die Liebe der Träger des sittlichen Wertes ist, nimmt denn auch in der personalen Liebesgemeinschaft jeder an den „sittlichen Werten aller andern *ursprünglich teil*“, und ist „der Bestand eines Bösen immer (...) in dem schuldhaften *Mangel der Liebe Aller* zum Träger des Bösen mitbegründet“<sup>130</sup>. Nicht erst das durch den freien Willen vollzogene Unrecht tun bewirkt Schuld, sondern schon das Nichtlieben, ja es ist „*die Schuld in aller Schuld*“. In der sittlichen Personengemeinschaft herrscht daher ursprüngliche Mitverantwortung aller für alles sittlich Relevante, was in ihr geschieht, d. h. es gibt in ihr neben der Eigenschuld und dem Eigenverdienst eine Kollektivschuld und ein Kollektivverdienst<sup>131</sup>. Dies bedeutet aber trotz aller Betonung der Selbstverantwortlichkeit der individuellen Person die Aufhebung ihrer Eigenexistenz, was sich schon aus der Schelerschen These der personalen Gemeinschaft als einer eigenständigen Gesamtperson ergibt. Wie mit der Ablehnung der Substantialität der Person die Lehre von ihrer Ungegenständlichkeit und die von der Nichtintendierbarkeit der sittlichen, personalen Werte aufs engste verbunden ist, so auch die von der „Solidarität aller sittlichen Wesen“, der ursprünglichen, wesensnotwendigen Selbst- und Mitverantwortlichkeit aller in einer personalen Gemeinschaft für alles, was in ihr geschieht oder unterlassen wird; das Solidaritätsprinzip ist „eine Folge

---

nicht doch aktualistisch gedacht hat, wie neuerdings B. Lorscheid meint (Das Leibphänomen. Schelers Wesensontologie des Leiblichen, Bonn 1962, 146). Substantialität steht nämlich bei Scheler in Zusammenhang mit Individualität, Einmaligkeit und besagt Ursprünglichkeit-Unableitbarkeit und Unabhängigkeit. Nur weil Personen „absolute“ Individuen, d. h. „ausschließlich in sich selbst individuiert sind“, deshalb sind sie daseinsunabhängig und real substantiell verschieden voneinander, ja die „einzigen Fälle ‚selbständigen Daseins‘ (Substanzen)“ (Sympathie 71; vgl. a. a. O. 82 f., 136, 249; M. Lehner, Das Substanzproblem im Personalismus Max Schelers, Weida i. Thür., 1926, 33).

Da die Individualität der Person „in die Tiefe des Weltgrundes selbst zurückreicht“, insofern jede individuelle Person „*ibr* eigentümliches ideales Wesen in der Gottheit selbst hat“ (Vom Ewigen 18 f.; vgl. Sympathie 137), ergibt sich hieraus ebenfalls noch nicht, wie Kuhn (a. a. O. 331) meint, daß für Scheler die Person Substanzcharakter besitzt. Vielmehr hat gerade die „objektive“ Fundierung der Individualität der Person gezeigt, daß die individuelle Person als unableitbare und unteilbare Erlebniseinheit nur eine „Intentionseinheit“ (Vom Ewigen 244), eine „kontinuierliche Aktualität“ (Formalismus 105 Anm. 1) ist. (Vgl. a. a. O. 589: „*Erst durch* das mögliche Erlebnis- und Erkenntnisverhältnis einer endlichen Person überhaupt zur unendlichen Person zerfällt die göttliche Wesensgüte in die Einheiten der Wertwesen und Werttypen und in die Folge ihrer Rangordnung“.) Außerdem hat nicht nur die Person ihrem „Was und Wesen“ nach in den göttlichen Ideen ein exemplarisches Sein.

<sup>130</sup> Sympathie 177 f.; Formalismus 538 f.; Vom Ewigen 376.

<sup>131</sup> Formalismus 537, 501 f.; Vom Ewigen 375 f., 120 f.

davon, daß es keine Liebe zum Guten gibt<sup>132</sup>. Scheler selbst aber schreibt: „Man frage sich doch etwa ernstlich, ob es möglich ist, zugleich die metaphysische substantiale Existenz der Geistperson zu leugnen (..), und zugleich ihr etwa im Sinne des (auch von ihm) vertretenen Wertpersonalismus und -individualismus einen Vorzugswert vor dem Ganzen der Gemeinschaft zu geben, dessen Glied sie ist“<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> Sympathie 177. – Allerdings sind auch wir der Meinung, daß es in den sozialen Einheiten Mitverantwortlichkeit gibt, jedoch nicht in bezug auf die Akte, sondern in bezug auf das Gut des anderen, insbesondere auf das der Entfaltung seiner personalen Anlagen. Denn das Konstituierende der sozialen Gebilde ist nicht, wie Scheler meint, ein ursprünglich sozialer Akt, sondern immer ein spezifisches Gemeinwohl als Gemeinschaftsziel. Da dieses aber nichts anderes ist als die naturhaft real aufeinanderbezogenen Eigengüter der soziierten Personen, trägt mithin jedes Glied einer Gemeinschaft auch Mitverantwortung für das Eigengut der Glieder, mit denen sein eigenes Gut in einem realen Beziehungs- oder Ordnungszusammenhang steht.

<sup>133</sup> Sympathie 249.