

Der Mensch als ens amans Überlegungen zu Max Schelers Theorie der Liebe

Von Barbara RÄNSCH-TRILL (Söhldede)

1. Die Philosophie der Gegenwart, die aktuellen Erlebensformen der Welt und das Problem der Liebe

Die Philosophie der Gegenwart in der Fülle ihrer Richtungen, Schulen und thematischen Vorlieben zeigt ein vielgestaltiges Bild. Betrachtete man dieses Bild aus großer Nähe, gleichsam mikroskopisch, müßte man sicherlich konstatieren, daß alle philosophisch relevanten Gegenstände irgendwo traktiert werden. Schaute man jedoch aus großer Ferne auf dieses bewegliche Bild, das die Philosophie in den letzten zwanzig Jahren bot, so könnte man sehen, daß vorwiegend die „Wissenschaft“ mit allem, was dazugehört, die Philosophie in ihren Bann zog. Aber nicht nur die Wissenschaft regte die Philosophie an, auch die Geschichte erregte – vor allem in den siebziger Jahren – ihr Interesse als Prozeß zunehmender Emanzipation aus natürlichen und historischen Zwängen. In dieser Perspektive stellte sich die Wissenschaft mit allem, was dazu gehört, als einer der „Zwänge“ dar, die den Menschen, statt ihn zu befreien, in neue Abhängigkeiten gebracht haben.

Daß sich die Philosophie mit den großen Lebensproblemen, wie sie sich in den jeweils aktuellen „Erlebensformen der Welt“¹ niederschlagen, befaßt hätte, wäre mit dem bloßen Auge nicht erkennbar gewesen. Erst jetzt, da die aktuellen Erlebensformen der Welt soziale und ökologische Brisanz gewinnen, beginnt auch die Philosophie, sich denselben zuzuwenden.² Man könnte davon sprechen, daß im bunten Bild der Gegenwartsphilosophie die Philosophie der „Lebenswelt“³ sich allmählich Gestalt gibt.

Die aktuellen „Erlebensformen der Welt“: die Sorge um die Zukunft, die Angst um die Erhaltung des Friedens, die Vorsicht im Umgang mit der Umwelt, der Unmut gegen Unterdrückung fordern die Philosophie heraus, ebenso grundsätzlich wie historisch konkret über die Bedingungen des Glücks und des Leidens der Menschen nachzudenken. Weder die Philosophie als Wissenschaftstheorie noch die Abkömmlinge einer Geschichtsteleologie allein sind in der Lage, die großen Probleme des menschlichen Lebens zu erfassen.

Die Philosophie als Wissenschaftstheorie interessiert sich für den Menschen insofern, als er Wissenschaft treibt, nicht aber für die Bereiche seiner Empfindungen, Phantasien, Hoffnungen und moralischen Verpflichtungen. Die Philosophie als Geschichtsteleologie verfährt nicht minder einseitig: Sie interessiert sich für den Menschen, sofern er Geschäftsträger eines geschichtlichen Ziels sein soll, nicht aber für die notwendigen und kontingenten Bedingungen seiner Leiden und seiner Erfüllungen.⁴

Die „Liebe“ ist seit eh und je eine der großen „Erlebensformen der Welt“, welcher menschliches Glück und menschliches Leiden entspringen. Die Erfahrung der Liebe nimmt

¹ Den Begriff der „je aktuellen faktischen Erlebensformen der Welt“ verwendet Max Scheler. Vgl. M. Scheler, *Gesammelte Werke* (= GW) Bd. 10, hg. von M. Scheler (Bern 1957) 228.

² Vgl. das Unternehmen, die philosophische Ethik mit den Problemen der Gegenwart zu konfrontieren: *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*. Studienbegleitbriefe 1-12 (Weinheim und Basel 1980/1981).

³ Der Begriff der „Lebenswelt“ ist ein Begriff E. Husserls. Vgl. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Husserliana VI*, 105 ff.

⁴ Vgl. O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (Neuauf. Frankfurt a. M. 1982).

in den unterschiedlichen Epochen unterschiedliche Gestalt an, aber strukturell bleibt sie eine anthropologische Konstante. Auch in der Gegenwart ist die „Liebe“ als ein Phänomen der Lebenswelt keineswegs unproblematisch, auch wenn die Philosophie sich noch nicht sonderlich um sie kümmert. Eine philosophische Orientierung in diesem Bereich könnte etwas leisten, was weder Psychologie, Soziologie noch Medizin leisten könnten. Sie könnte zeigen, daß die Liebe ein „Urphänomen“⁵ des menschlichen Lebens ist, in welchem sich in besonderer Weise „Welt“ erschließt.

Noch ist die Liebe nicht ein Thema der sich neu orientierenden Lebensweltphilosophie. Aber das könnte sich ändern, insofern die Lebenswelt selbst nach philosophischer Theorie rufe, bzw. die Philosophie es satt bekäme, nur selbstgefällige gymnastische Übung des aller Wirklichkeitsbezüge ledigen Intellekts zu sein und auch vorläufig darauf verzichtete, Ziele zur Verwirklichung des Guten zum Besten aller Menschen zu formulieren und sich um die „nächsten Dinge“ kümmerte: die Wirklichkeit und ein erträgliches Leben in ihr.⁶

Schon einmal gelangte in der Neuzeit eine philosophische Theorie der Liebe zu großer Bedeutung: in der Zeit der Romantik. Als die Geschichtsphilosophie der Aufklärungszeit angesichts der Enttäuschungen an der historischen Wirklichkeit resignierte, besann sich die Philosophie als eine Gestalt der Lebensweltphilosophie auf die „Natur“ – und auf die Naturkraft „Liebe“, die dem von Hoffnung und Enttäuschung zerrissenen Bewußtsein der damaligen Menschen zeigte, wo seine Zerrissenheit – wenn nicht grundsätzlich und für immer, so doch punktuell – geheilt werden konnte: im Bewußtsein der Einheit von Mensch und Mensch, Geist und Natur, welche die Erfahrung der Liebe ermöglicht.

Eine Erneuerung der Philosophie der Liebe in der Gegenwart wäre eine Opposition der Lebensweltphilosophie gegen die verengte Optik der Philosophie, sofern sie als Wissenschaftstheorie agiert oder geschichtliche Fernziele anvisiert, über welchen das Nächste, die menschliche Lebenswirklichkeit, als unbedeutend eingestuft und ausgeklammert wird. In ihr kämen die „Lebensprobleme“ des „Ich“ zur Sprache, welches seit Beginn der Neuzeit vor allem in seinen kognitiven Fähigkeiten und seinen moralischen Verpflichtungen interessierte. Dieses „Ich“, das sich in der gegenwärtigen Lebenswelt vielfältig äußert – sei es in seiner Identitätsproblematik, sei es in seinem Bewußtsein der Verantwortung für eine menschliche Welt in Gegenwart und Zukunft, sei es in der Problematik seiner eigenen Sterblichkeit – sucht nicht nur nach einer tragenden Sinnggebung durch Moral. Es sucht auch nach Orientierungsmöglichkeiten im Zusammenhang seines emotionalen Lebens.

Max Schelers Philosophie der Liebe, formuliert im zweiten und dritten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts, bietet dem nach sich selbst fragenden Ich, das nicht mehr nur Wissenschaftssubjekt sein möchte und nicht nur moralisches Subjekt sein kann, die Grundlage einer solchen umfassenden Orientierungsmöglichkeit: Der Bereich der menschlichen Emotionen wird philosophisch aufgearbeitet, die Liebe als tragendes Moment der menschlichen Lebenswelt freigelegt. Die Philosophie der Liebe zeigt den Menschen auch außerhalb seiner kognitiven und moralischen Fähigkeiten als ein vernünftiges Wesen, welches dem Chaos seiner Triebe die Ordnung der Emotionen entgegensetzen vermag.

2. *Phänomenologie und Anthropologie als „Arzt der Zeit“*

Max Schelers Theorie der Liebe steht im Zusammenhang seiner Weiterbildung der Phänomenologie und seiner Grundlegung der Anthropologie. Phänomenologie und An-

⁵ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, 14 (Vorwort zur 2. Aufl.).

⁶ Vgl. O. Marquard, a. a. O. 19.

thropologie übernehmen die Aufgabe, die Scheler für den sogenannten „Arzt der Zeit“ skizziert. Der „Arzt der Zeit“ hat die Aufgabe, „den Menschen der Gegenwart vom hypnotischen Bann seines Zeit- und Volksmythos freizumachen und ihn hierdurch für seine Gegenwarts- und Zukunftsaufgaben zu erlösen – die Enttäuschung von diesem Banne herbeiführen“.⁷

Hypnotischen Bann übten nach Schelers Auffassung im Rahmen der Philosophie die traditionellen Erkenntnislehren des Empirismus, des Positivismus, des Rationalismus und Kritizismus in ihren modernen Spielarten ebenso aus wie die geltenden Geschichtsauffassungen. Jegliche Erkenntnislehre reduziert das Welterleben auf das Gegenstandserfassen. Die Welt ist aber im Welterleben auch „Wertträger“ und „Widerstand“. Erst die Phänomenologie als Methode erreicht die Fülle der Bewußtseinsakte, die das Welterleben ausmachen. Sie bricht den Bann der gegenstandsorientierten Erkenntnislehren.⁸

Ein weiterer „Bann“ gehe von der Auffassung des Menschen als „homo sapiens“ aus, welche im Zeitalter der Aufklärung „ihren höchsten Triumph“ genoß und weiterhin in selbstverständlicher Geltung sei. Für gefährlich hält Scheler diesen „Mythos“, wenn er sich mit einer Lehre von der Geschichte verbindet wie bei Hegel. Geschichte ist nach Scheler nicht das Wirkungsfeld einer konstruktiven Vernunft: Vernunft in der Geschichte ist eher „eine episodische Erdentatsache“ als ein begründendes Prinzip.⁹ Aber auch naturalistische Geschichtstheorien, die statt der „Vernunft“ einen anderen „Mythos“ als principium agens der Geschichte zugrundelegen wie etwa den Klassenkampf (Marx), den Rassenkampf (Gobineau), den politischen Machtkampf (Hobbes, L. v. Ranke, H. v. Treitschke), und eine „zu bejahende Bewegung der Geschichte auf ein großes und erhabenes Ziel“¹⁰ propagieren, verfehlen die Geschichte ebenso wie den Menschen.¹¹ Am ehesten entlarvt Dilthey die Mythen der Geschichtsteologie, wenn er die Geschichte anthropologisiert.¹²

Doch diese Anthropologisierung der Geschichte bzw. Vergeschichtlichung des Menschenbildes der Anthropologie ist nach Schelers Ansicht nicht das Heilmittel, welches einer desorientierten Zeit dargeboten werden sollte. Da auch die Geschichte nicht mehr sagen kann, was der Mensch sei, ist es notwendig geworden, sein „überhistorisches Zentrum“¹³ freizulegen. Dies vermag nur eine Anthropologie als „Grundwissenschaft vom Wesen und vom Wesensaufbau des Menschen“¹⁴ zu leisten. Damit könnte sie dem Menschen zu einer grundlegenden Neuorientierung über sich selbst verhelfen.

Eine Anthropologie, die den Menschen „im Verhältnis zu den Reichen der Natur ... wie zum Grunde aller Dinge“ zu bestimmen unternimmt, die den „metaphysischen Wesensursprung des Menschen“ ebenso ergründet wie seinen „physischen, psychischen und geistigen Anfang in der Welt“, die die „Kräfte und Mächte, die ihn bewegen und die er bewegt“, sichtbar macht, muß auch eine Theorie der Liebe enthalten, denn die „Liebe“ gehört zu den „ewigen Problemen“¹⁵ des Menschen. Versteht man die „Liebe“, so versteht man den Menschen in seinem Verhältnis zu den Reichen der Natur und zum „Grunde aller Dinge“

⁷ M. Scheler, GW 10, 228.

⁸ Ebd. 384.

⁹ Scheler zitiert Dilthey. Vgl. GW 9, hg. von M. Frings (Bern 1976) 128.

¹⁰ Ebd. 134.

¹¹ Scheler kennt keinen Determinismus der Geschichte. Vgl. GW 11, hg. von M. Frings (Bern 1979) 70.

¹² W. Dilthey, Ges. Werke 8, hg. von B. Groethuysen (Stuttgart⁵ 1977) 222 (vgl. auch Bd. 4, 529).

¹³ M. Scheler, GW 9, 302.

¹⁴ Ebd. 120.

¹⁵ M. Scheler, GW 7, 14f.

ebenso wie die „Grundrichtungen einer biologischen, psychischen, geistesgeschichtlichen und sozialen Entwicklung“.¹⁶

Als „Arzt der Zeit“ verspricht sich Scheler von seinem Unternehmen ein Ende des „ungeheuren Désordre du coeur unserer Tage“¹⁷ und ein Ende des Verrats „der Freude und der Liebe als der tiefsten Ursprungsquellen alles sittlichen Seins und Wirkens“, welcher im Gefolge der Ethik Kants die deutsche Philosophie zu einem Mythos des „Pflicht- und Arbeitsheroismus“ getrieben habe.¹⁸

Er erhofft sich von seiner Lehre die Einsicht, „daß der Endsinn dieses ganzen Universums sich in letzter Linie ausschließlich bemesse an dem puren Sein (nicht an der Leistung) und dem möglichst vollkommenen Gutsein, an der reichsten Fülle und der vollständigsten Entfaltung, an der reinsten Schönheit und der inneren Harmonie der Personen, zu denen sich alle Weltkräfte zuweilen konzentrieren und emporschwingen . . .“.¹⁹

3. *Der Mensch als Liebender – ein Ordnungsfaktor in der Welt*

Schellers „Phänomenologie der Liebe“ mündet konsequent in die „Anthropologie“: aus der Untersuchung der „Wesen und Formen der Sympathie“ kristallisiert sich die anthropologische Bestimmung des Menschen als eines „ens amans“ heraus. Die Phänomenologie steht im Dienste der Anthropologie oder, anders gewendet, die Phänomenologie liegt der Anthropologie zugrunde.

Angeregt durch den Phänomenologen Husserl, bedient sich Scheler der „phänomenologischen Methode“, um seine „universale Sachphilosophie“ zu fundieren. Diese Methode ist für ihn der „Name für eine Einstellung“ des geistigen Schauens, in der man etwas zu erschauen oder zu er-leben bekommt, was ohne sie verborgen bleibt: nämlich ein Reich von Tatsachen eigentümlicher Art.²⁰ Die „phänomenologische Reduktion“ ist mit Schellers Worten ein „Akt der Aufhebung des Wirklichkeitscharakters der Dinge, der Welt“.²¹ Der Wirklichkeitscharakter aber ist bestimmt als Widerständigkeit derselben gegenüber dem Erlebenden. Wird die Widerständigkeit aufgehoben, erschließt sich die „essentia“.²²

So begründet die Phänomenologie einen neuartigen „Apriorismus“ – wie Scheler erklärt –, der nicht nur die rein formalen Sätze der Logik und der Axiologie in ihren verschiedenen Unterdisziplinen (Ethik und Ästhetik usw.) umfaßt, sondern auch „materiale Ontologien“ entwickelt.²³ Das bedeutet, daß die apriorischen Wesenszusammenhänge und Wesenheiten und die apriorische „Wesensschau“ zueinander in einer apriorischen Beziehung stehen: Im Bewußtsein erschließen sich jenseits aller Erfahrungserkenntnis die „reinen Formen“, die der Wirklichkeit, welche für jedes „lebendige Wesen zunächst ein hemmender, beengender Druck“ ist, zugrundeliegen.²⁴

Mit dieser phänomenologischen „Einstellung“ hat Scheler eine Perspektive gewonnen, die „Ordnung“ ermöglicht und zugleich Entlastung vom Daseinsdruck gewährt. Das Chaos der Wirklichkeit, vom geschichtlich handelnden und leidenden Menschen schmerzvoll erfah-

¹⁶ M. Scheler, GW 9, 120.

¹⁷ M. Scheler, GW 2, hg. von M. Scheler (Bern 5 1966) 15.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd. 16.

²⁰ Vgl. M. Scheler, GW 7, 309; vgl. auch GW 10, 380.

²¹ M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: GW 9, 42.

²² Ebd.

²³ Vgl. M. Scheler, GW 10, 383 u. 396.

²⁴ M. Scheler, GW 9, 44.

ren, beginnt, sich in seinen wesentlichen Strukturen zu zeigen und dadurch den unmittelbar hemmenden Charakter zu verlieren.²⁵

Die Phänomenologie erschließt die Wirklichkeit als „Kosmos“, als Ordnung. Auch der Mensch, der dem Kosmos angehört, zeigt sich in der phänomenologischen Perspektive, gleichsam gereinigt vom Kampf und vom Schmutz der Geschichte, als ein Kosmos, als ein „Mikrokosmos“ aller möglichen „Liebenswürdigkeiten“.²⁶ „Der Mensch ist, ehe er ein ens cogitans ist oder ein ens volens, ein ens amans.“²⁷

Diese anthropologische Bestimmung ist Voraussetzung oder Grundlage seiner phänomenologischen Aussagen über die Liebe: Liebe erweist sich als ein „Urakt“, der jedem geschichtlich sich artikulierenden Erkennen und Wollen vorausgeht. Liebe ist das Fundament des menschlichen Daseins und Soseins, die Tendenz des Menschen, über sich selbst hinaus zur Welt oder zu einem anderen Menschen zu gelangen, dieselben zu bejahen und zu steigern.²⁸

Als „Liebender“ in diesem Sinne erweist sich der Mensch seinem Wesen nach als ein Ordnungsfaktor in der Wirklichkeit. Seine Beziehung zur Wirklichkeit im allgemeinen und zu anderen Menschen im besonderen ist positiv getragen. Liebend sieht er die Wirklichkeit nicht in ihrer Hinfälligkeit und Brüchigkeit, sondern in ihren gesteigerten Möglichkeiten, liebend sieht er den Menschen in seiner Ganzheit als „Wertidealbild“. Wirklichkeit erscheint als System, das Liebe zum Ausdruck bringt.²⁹

Die Liebe als positives Transzendieren der eigenen Grenzen ist die Voraussetzung für Erkennen der Wirklichkeit und Handeln in der Wirklichkeit. Sie ist die Voraussetzung der Wirklichkeitserfahrung. Sie bestimmt die einem Menschen eigene „Spannweite im Kontakt mit dem Universum“.³⁰ Es ist ihr als einer apriorisch wirksamen Kraft eigen, daß sie ins Unendliche, Unbegrenzte strebt.³¹

Ihr Wesen ist das „sursum corda“, in welchen Bereichen oder „Wertregionen“, wie Scheler sagt, sie sich auch Gestalt geben mag. Der „Blickstrahl der Liebesbewegung“ späht immer ein wenig über das Gegebene hinaus, erhöht dasselbe und steigert es in seinen Möglichkeiten. Liebe ist letztlich der Impuls im Menschen, die Wirklichkeit zu ordnen und zu gestalten: Kultur aufzubauen.³²

Auch das Philosophieren als eine besondere Form des Ordners der Wirklichkeit ruht auf dem „Urakt“ der Liebe: Der Philosophierende verläßt seine eigenen Bewußtseinsinhalte, sprengt seine eigenen Grenzen, um „zur Teilhabe an einem anderen Seienden“³³ zu gelangen.

Schellers anthropologisches Konzept zeigt sich als ein Gegenentwurf gegen jede implizite oder explizite Anthropologie, die es unternimmt, den Menschen aus der „Vernunft“ zu begründen. Es zeigt sich in seiner „Phänomenologie“ der emotionalen Akte, daß dieses anthropologische Konzept gleichsam an einer „höheren Vernunft“ orientiert ist als derjenigen, welche die Philosophie der Tradition kannte. Der Entwurf des Menschen als eines „ens amans“ soll den des homo sapiens, der die abendländische Philosophie in sämtlichen

²⁵ Vgl. GW 10, 380.

²⁶ Ebd. 361.

²⁷ Ebd. 356.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd. 355 (auch 358).

³⁰ Ebd. 356.

³¹ Ebd. 358.

³² Ebd. 355.

³³ M. Scheler, GW 9, 113.

Disziplinen im Banne hielt, ablösen. Die phänomenologische Untersuchung der Akte des Bewußtseins (des Urteilens, Wollens, Fühlens, Liebens und Hassens) tritt in den Dienst dieses Entwurfs.

4. Das Emotionale des Geistes – Schelers Überbietung der kognitiven Vernunft

Das Emotionale ist nach Scheler nicht nur ein Bereich „verworrener Erkenntnis“ (Leibniz), sondern ein Bereich, in dem spezifische Erkenntnisse möglich sind. Diesen besonderen Erkenntnissen liegen sogar apriorische Bedingungen wie der Ratio zugrunde.³⁴

Der Bereich des Emotionalen gehört nach Scheler zum „Geist“ des Menschen – und zwar zu seiner „alogisch-apriorischen Seite“. Scheler bestimmt den Begriff des „Geistes“ umfassender, als die Tradition die „Vernunft“ bestimmte. Das Emotionale als das „analogon rationis“ (A. G. Baumgarten) wird in den Bereich des „Geistes“ hineingenommen, nicht, wie in der Tradition üblich, der „Vernunft“ gegenübergestellt. Wieso Scheler dies möglich ist, läßt sich aus seiner später (1928) formulierten Auffassung von den zwei Prinzipien der Wirklichkeit erläutern, welche sich hier bereits andeutet. Nach dieser späteren Auffassung sind in Natur und Geschichte ebenso wie im Menschen und schließlich in Gott zwei Prinzipien wirksam: der „Drang“ und der „Geist“. Der „Drang“, die unterste Stufe des Psychischen wird gleichsam als „Dampf“ angesehen, der bis in die lichtesten Höhen geistiger Tätigkeit alles treibt.³⁵ Er liefert auch noch den reinsten Denkakten und den „zartesten Akten lichter Güte die Tätigkeitsenergie“. Der „Drang“ eröffnet dem Menschen im Erlebnis des Widerstandes das Erlebnis der Wirklichkeit, der „Geist“ ermöglicht dem Menschen durch die Fähigkeit der Distanzierung von der Wirklichkeit, der „Ideeierung“, die Wesenserkenntnis der Wirklichkeit.

Das „Emotionale“, das Scheler dem Bereich des Geistes, nicht dem des „Dranges“ zuordnet, ist gleichsam ein vom „Geist“ bereits sublimierter „Drang“. Sein Streben und Drängen hat es noch vom „Drang“, seine apriorische Orientierung an „Werten“ hat es schon vom „Geist“.

Die Einordnung des Emotionalen in den Bereich des Geistes, die Aufhebung der Diskreditierung der Gefühlswelt als dem Vernunftfremden impliziert ein Mißtrauen gegen den Universalitätsanspruch der Vernunft, wie er in der Neuzeit immer wieder – unter dem Eindruck der Leistungen der mathematischen Naturwissenschaften – behauptet wurde. Die Grenzen der Möglichkeiten dieser Vernunft für die Orientierung des Menschen in seinen großen Lebensproblemen hat Scheler in der eigenen Zeit sensibel gespürt. Die rationale Vernunft, die sich in Wissenschaft, Moral und Geschichte zu explizieren trachtet, gibt nur unzureichend Auskunft über die „Stellung des Menschen im Sein“ und die Orientierungsmöglichkeiten im Bereiche seiner Lebenswelt. Eine tiefere Schau in das menschliche Denken und Handeln legt den Ursprung des Erkenntnisstrebens, des Begehrens und des Schaffens frei: Die Liebe zeigt sich in dieser Schau als „die Weckerin zur Erkenntnis und zum Wollen“, ja als die „Mutter des Geistes und der Vernunft selbst“.³⁶ Sie ist der fundamentale geistige Akt, aus dem alle anderen Bewegungen des Erkennens und Wollens entspringen. Der emotionale Apriorismus ist die Grundlage aller anderen Apriorismen des Erkennens und

³⁴ M. Scheler, GW 2, 82.

³⁵ M. Scheler, GW 9, 13.

³⁶ M. Scheler, GW 10, 356.

Wollens. Mit dieser These überbietet Scheler die abendländische Tradition der Rationalität. Nicht die „rationale“ Vernunft, sondern die „emotionale Vernunft“, d. h. der vom „Drang“ verlebendigte „Geist“ bzw. der geistig geordnete „Drang“ muß die Grundbestimmung des Menschen sein, aus der sich seine Welt- und Wertorientierung herleiten läßt.

5. Der Kosmos der Emotionen

a. Arten der Gefühle

Schellers phänomenologische Untersuchung der Liebe im Rahmen der Gefühle im allgemeinen und im Rahmen der Sympathiegefühle im besonderen ist ein großartiger Entwurf, welcher alle Auffassungen von den Gefühlen als einem Chaos Lügen straft.³⁷

Zunächst unterscheidet Scheler vier Arten der Gefühle: 1) die Gefühlsempfindungen, die ausgedehnt und ortsbestimmt an bestimmten Stellen des Organismus auftreten; 2) die nur dem Ganzen des Organismus und seinem Vitalzentrum zukommenden Vitalgefühle; 3) die seelischen Gefühle, die unmittelbar ichbezogen auftreten und sich zugleich beziehen auf wahrgenommene, vorgestellte, phantasierte Gegenstände, Personen der Umwelt, Dinge der Außenwelt oder des eigenen durch Vorstellung und Reflexion vermittelten Selbst. Erst auf dieser Stufe wird das Gefühl im eigentlichen Sinne kognitiv werterfassend. Es kann in der Form der Sympathie „nachgeföhlt“ und „mitgeföhlt“ werden. Die beiden ersten Geföhlsarten hingegen bleiben zuständlich. Sie sind wesenhaft immer nur aktuell und kommen nur dem Subjekt zu, das sie hat. Die vierte Gruppe ist die der rein geistigen Geföhle, die Scheler auch als „Heilsgeföhle“ kennzeichnet. Sie entspringen der „Person“ und beziehen sich auf den Kern der Person des anderen als unteilbarem Ganzen. Die seelischen und die geistigen Geföhle zeigen nicht wie die sinnlichen und die vitalen Geföhle eine Ausrichtung auf sinnliches und vitales Wohlbefinden, sondern sie tendieren in die Richtung der Vervollkommnung der seelisch-geistigen Person. Sie sind nur dem Menschen eigen.

In diesen vier Geföhlsarten äußert sich das „Föhlen“ als „intentionaler Akt“. Intentionale Akte sind auch Wahrnehmen, Vorstellen, Denken und Wollen.

b. Das Föhlen als „intentionaler Akt“

Wahrnehmen, Föhlen, Vorstellen, Denken und Wollen sind „intentional“ gerichtet und sinnerfüllt.³⁸ Das Föhlen richtet sich auf „Werte“, während das Urteilen sich auf „Sachverhalte“ und das Wollen sich auf „Projekte“ richtet. Während das „Geföhle“ von Scheler als „zuständlich“ gekennzeichnet wird, sieht er das „Föhlen“ als eine Bewegung: Föhlen erscheint als „aufnehmendes Föhlen von Werten“.³⁹ Geföhlszustände gehören zu den Inhalten und Erscheinungen, das „intentionale Föhlen“ hingegen „zu den Funktionen ihrer Aufnahme“.⁴⁰ Intentionales Föhlen ist eine Erkenntnisbewegung: es erschließt die Welt der Gegenstände selbst, „nur eben von ihrer Wertseite her“. Es ist ein von Hause aus „objektivierender Akt“, der keiner Vorstellung als Vermittler bedarf.⁴¹

Ein „höheres Stockwerk“ des emotionalen und intentionalen Lebens machen die „emotio-

³⁷ Ebd. 361.

³⁸ M. Scheler, GW 2, 391.

³⁹ Vgl. ebd. 263 f.

⁴⁰ Ebd. 262.

⁴¹ Ebd. 265.

nen Akterlebnisse“ aus: das Vorziehen und Nachsetzen, in denen wir die Rangstufe der Werte, ihr Höher- und Niedrigersein erfassen. Jedem Wählen, das von irgendeinem Zweck her bestimmt ist, liegen Akte des Vorziehens und Nachsetzens zugrunde. Vorziehen und Nachsetzen gehören allerdings noch nicht zum Erstreben der Werte selbst, sondern bleiben der Ebene der Werterkenntnis noch verhaftet.

Der höchste Akt des Wertfühlers ist die „Liebe“. Man könnte meinen, Lieben – und auch Hassen – seien Formen des Vorziehens und Nachsetzens. Scheler betont jedoch mit Nachdruck, daß weder Lieben noch Hassen etwas mit Vorziehen oder Nachsetzen zu tun haben. Im Vorziehen sei immer eine Mehrheit von gefühlten Werten mindestens intendiert. In Liebe und Haß aber braucht nur ein einziger Wert gegeben zu sein. Liebe und Haß sind keine Antwortreaktionen auf schon gefühlte Werte wie das Wählen, dem ein Vorziehen oder Nachsetzen bestimmter Werte vorausgeht. Liebe ist ebenso wie der Haß ein spontaner Akt.

c. Die Arten der Sympathiegefühle

Der Kosmos der Emotionen ist zwar umrissen, aber noch nicht differenziert. Liebe gehört zu den seelischen und geistigen Gefühlen. Streng genommen aber ist sie kein „Gefühl“, sondern als „emotionaler Akt“ eine Form des „intentionalen Fühlens“.

Im Rahmen der Sympathiegefühle ist die Liebe eine besondere Gestalt, die kaum etwas mit den anderen Sympathieregungen gemeinsam hat. Scheler unterscheidet im Bereich der Sympathiegefühle das Nachfühlen, Miteinanderfühlen, Mitgefühl, die Einfühlung, die „psychische Ansteckung“ und Liebe und Haß. Die Nuancen dieser Gefühle unterscheidet Scheler sehr genau, um dann den Akt des Liebens als denjenigen emotionalen Akt herauszuheben, der den Menschen in seinem Personkern bestimmt.

Das Nachfühlen ist ein Erfassen fremden Empfindens: Der Leib des anderen wird zum Ausdrucksfeld der Erlebnisse des anderen. So geht z. B. dem „Mitleid“ ein Akt des Fühlens, der das Wissen um das fremde Leid begründet, voraus.

Im Miteinanderfühlen verbinden sich mehrere Menschen zu gleichen Empfindungen. Empfindungen, die ein anderer hat, werden ins eigene Fühlen aufgenommen.

Dem Mitgefühl geht voraus ein Wissen um das Leiden und die Freude des anderen. Es „erkennt“ das Leid des anderen als fremdes Leid und ist daher nicht eine bloße Wiederholung des Leidens.

Vom Mitgefühl ist die „psychische Ansteckung“ zu unterscheiden. Diese entsteht da, wo sich Menschen von Gefühlsäußerungen anderer Menschen ohne Distanz hinreißen lassen.

In der „Einfühlung“ verfließen die Grenzen zwischen eigenem und fremdem Ich. Es kommt zu einem Leben im anderen oder zu einem Aufsaugen des Fremden. Einfühlung vollzieht sich im primitiven Denken und Fühlen, in religiösen Mysterienkulten, in der Hypnose, im Geschlechtsakt, im seelischen Konnex von Mutter und Kind. Für alle Formen der Einfühlung gilt, daß sie stets automatisch erfolgen und nur dann auftreten, wenn sowohl die niederste Schicht im Menschen, die körperliche Empfindungssphäre, sowie die höchste, die noetische oder Geistessphäre ausgeschaltet werden.

Von diesen Arten der Sympathiegefühle unterscheidet sich die Liebe durch ihre Wertbezogenheit. Allerdings ist sie nicht das emotional bejahende Anstarren gleichsam eines Wertes, „der da vor uns steht und gegeben ist“.⁴²

Liebe ist eine Bewegung auf „Höhersein des Wertes“, d. h. sie übersteigt das bereits

⁴² Ebd. 266.

Bekannte zu liebenswertem Unbekanntem hin, sie zeigt die möglichen unerschlossenen höheren Werte, die dem geliebten Wesen eigen sind. Liebe ist entdeckend und schöpferisch, während das intentionale Fühlen (in der Gestalt des Vorziehens und Nachsetzens) lediglich antwortet auf einen Wert. Liebe nimmt ihren Anfang, wenn die Bewegung zu einem möglichen höheren Wert des geliebten Gegenstandes einsetzt, wobei noch völlig dahingestellt bleibt, ob dieser „höhere Wert“ schon existiert, oder ob er noch nicht existiert und nur „an ihm sein soll“.⁴³

d. Die Liebe als wertentdeckende Bewegung

Die Liebe ist „immer und überall wertschöpferische, nicht wertreproduzierende Bewegung“.⁴⁴ Sie ist es in all ihren „Formen“, „Arten“ und „Modi“. Die „höheren Werte“, die in einem geliebten Gegenstand oder einer geliebten Person angedeutet sind, erschließen sich in der Liebe vollständig. Sie erschließen sich gleichsam auf dem Höhepunkt oder an ihrem Ende. In diesem Sinne hat die Liebe Erkenntnisbedeutung. Die Redensart, Liebe „mache blind“, kann Scheler nur abweisen. Er betont, Liebe mache im eigentlichen Sinne „sehend“: sie schärft das Auge für die besonderen individuellen Werte, die „die kalten anderen“ nicht sehen, weshalb sie auch dem Liebenden „Blindheit“ attestieren müssen. Scheler verwahrt sich dagegen, daß man diese Bestimmung der Liebe so verstehen könne, daß ihr eine pädagogische Absicht eigen sei. Der Liebende will den geliebten Gegenstand nicht im Sinne des höheren Wertes verändern. Nein, er liebt ihn so, wie er ist. Aber er sieht in dem Gegebenen die Steigerung desselben auf den höheren Wert hin.⁴⁵

Der Liebe, aber auch dem Haß, geht niemals eine Beurteilung des geliebten – oder gehaßten – Gegenstandes oder Menschen voraus. Die Liebe ist eine ganz ursprüngliche und unmittelbare Weise des emotionalen Verhaltens zum Wertgehalt selbst, „so, daß nicht einmal eine Funktion des Aufnehmens des Wertes (z. B. des Fühlens, Vorziehens) dabei phänomenologisch gegeben ist, am wenigsten aber eine Wert-beurteilung“.⁴⁶ Mag die Liebe auch wertorientiert sein, so ist sie doch niemals eine abstrakte Zuneigung zu einem Wert, sondern immer eine konkrete Zuneigung zu einem Gegenstand oder Menschen, an welchen der Wert aufblitzt. Insofern möchte Scheler sie doch nicht zu den erkennenden Akten zählen. Sie kann zwar die „Werterkenntnis“ fundieren, ist aber selbst keine Erkenntnis.⁴⁷

Liebe ist ein ruhiges festes Strahlen, eine Bewegung zu einem Wert hin, aber sie ist kein „Streben“. Liebe mag vielerlei Streben, Begehren, Sehnen nach dem geliebten Gegenstand im Gefolge haben, „sie selbst ist nichts davon“.⁴⁸ Scheler betont, daß die Liebe kein Ziel und keinen Zweck verfolge, welche jedem Streben eigen seien. Welchen Zweck verfolgte wohl eine Mutter, die „ihr blühendes schlafendes Kind liebevoll betrachtet“? Die Liebe folgt einem entgegengesetzten Gesetze wie das Streben.⁴⁹

Liebe ist immer ein „spontaner“ Akt, während die anderen Formen der Sympathie eher ein „reaktives Verhalten“ zum Ausdruck bringen. Darüberhinaus ist Liebe – phänomenolo-

⁴³ Vgl. M. Scheler, GW 7, 156.

⁴⁴ Ebd. 121.

⁴⁵ Ebd. 160.

⁴⁶ Ebd. 152.

⁴⁷ Ebd. 151.

⁴⁸ Ebd. 146.

⁴⁹ Ebd.

gisch betrachtet – nicht notwendig ein sozialer Akt wie z. B. das „Mitgefühl“. Liebe richtet sich nicht notwendig auf einen anderen.⁵⁰

e. Die Formen, die Arten und die Modi der Liebe

Scheler stellt an der Liebe drei „Daseinsformen“ fest: die vitale oder Leidenschafts-
liebe, die seelische Liebe des Ich-Individuums und die geistige Liebe der „Person“. Diese drei
Formen der Liebe sind wesensmäßig tief voneinander geschieden. Sie können sich allerdings
zu einer Gestalt zusammenschließen, wie in der echten „Geschlechts-
liebe“, in welcher leidenschaftlich, seelisch und geistig geliebt werden kann. Sie können aber im Hinblick auf
den geliebten Gegenstand auseinandertreten. Geistige Liebe impliziert nicht vitale Zuneigung,
seelische Liebe enthält nicht unbedingt auch geistige Liebe.⁵¹

Als „Arten der Liebe“ unterscheidet Scheler die „Mutter-
liebe, kindliche Liebe, Heimat-
liebe, Vaterlands-
liebe, Liebe im prägnanten Sinne der Geschlechts-
liebe“.⁵² Diese Arten der
Liebe sind nicht allein durch die unterschiedlichen Gegenstände, auf die sie sich richten, zu
unterscheiden. Sie weisen auch „apriorisch“ unterschiedliche Qualitäten auf.

Die Regung der Heimat-
liebe setzt nicht voraus, daß wir eine Heimat besitzen. Vaterlands-
liebe kann auch derjenige empfinden, der ohne Vaterland lebt. Mutter-
liebe ist nicht
gebunden an irgendeine Erfahrung einer Frau mit eigenen oder fremden Kindern. Diese
Arten der Liebe sind spontan vorhanden, auch wenn sie keinen Gegenstand treffen und
insofern „unbefriedigtes Sehnen“ bleiben.⁵³

Schließlich kennt Scheler die „Modi“ der Liebe, „die sich in bloßen Verbindungen von
Liebesakten besonders mit sozialen Verhaltensweisen und Mitgefühlserlebnissen darstel-
len“: Güte, Wohlwollen, Neigung, Zuneigung, Gunst und Gönnen, Liebenswürdigkeit,
Zärtlichkeit, Höflichkeit, Freundlichkeit, Ergebenheit, Anhänglichkeit, Vertraulichkeit,
Dankbarkeit, Erkenntlichkeit, Pietät.

Der Kosmos der menschlichen Liebenswürdigkeiten ist durchschritten. Ihm fehlt noch
ein „Zentrum“, ein begründendes Prinzip, welches eben diese Liebenswürdigkeiten durch-
strahlt. Das Zentrum im Kosmos der Liebenswürdigkeiten ist der Mensch, sofern er
„Person“ ist.

6. Der Begriff der „Person“ als idealer Entwurf des Menschen

Die Begründung des Primats der Liebe vor dem Erkennen, Wollen und Handeln und des
Kosmos der Emotionen führt zu Schelers Lehre von der „Person“. Diese Lehre vom
„Personsein“ des Menschen besaß nicht von ungefähr in historischen Krisensituationen, wie
es die Kriegs- und Nachkriegszeiten dieses Jahrhunderts waren, eine große Ausstrahlungs-
kraft, vermochte sie doch dem historisch leidenden Menschen in den Wirrnissen der Welt
Orientierung und – nicht zuletzt – Trost zu vermitteln.

Scheler unterscheidet das „Ich“ oder „Selbstbewußtsein“ deutlich von der „Person“. Das
„Ich“ hat Funktionen und eine „Umwelt“, die „Person“ aber vollzieht „Akte“ – und
gewinnt „Welt“. Funktionen sind z. B. die Sinnesfunktionen wie Hören, Riechen, Sehen

⁵⁰ Ebd. 153.

⁵¹ Ebd. 171.

⁵² Ebd. 172.

⁵³ Ebd. 173.

und Schmecken. Daß aus den Leistungen der verschiedenen Sinnesfunktionen die Erfahrung einheitlicher Gegenstände entspringt, hat seinen Grund in der akthaften Tätigkeit der Person.⁵⁴

Die Person fundiert die Akte. Sie ist die Voraussetzung für deren Konkretion, d. h. für deren Überführung in das Sein. Person ermöglicht die „Einheit“ der unterschiedlichen Akte und garantiert die Einheit der Wirklichkeitserfahrung.⁵⁵ Eben weil „Person“ als akthaft Intentionalität zu begreifen ist, darf sie nicht als „Gegenstand“ aufgefaßt werden. Sie ist auch niemals bloßer Aktzusammenhang. Sie ist überhaupt nichts über oder hinter den Akten, sondern existiert und erlebt sich selbst nur im Vollzug der Akte. Ohne in einem einzelnen Akt aufzugehen, steht doch die Person immer ganz in jedem konkreten Akt. Von Akt zu Akt ergibt sich somit ein Anderswerden der Person Ganzheit. „Person“ ist individuell. Gleichwohl ist „Person“ nicht identisch mit dem Begriff des „Ich“. Nach Schelers Auffassung ist das „Ich“ immer als Objekt der inneren Wahrnehmung faßbar. Die „Person“ entzieht sich dem gegenständlichen Erkennen. Sie ist nur durch „Liebe“, im bejahenden, liebenden Mitvollzug ihrer Akte, zu erschließen. „Person“ ist das Zentrum dessen, was Scheler später „Geist“ nennt: das Prinzip der existentiellen „Entbundenheit vom Organischen“, „Freiheit“.⁵⁶

Scheler gibt den Hinweis, daß sein Begriff der „Person“ dem Begriff der „transzendenten Apperzeption“ bei Kant nicht unähnlich sei.⁵⁷

Insofern nun der Mensch „Person“ ist, ist es ihm möglich, sich über sich selbst als Lebewesen und über die Welt als raumzeitlich-kausalen Zusammenhang, welcher beschwert und bedrückt, „emporzuschwingen“. So ist der Mensch als Geistwesen das sich selber als Lebewesen und der Welt „überlegene Wesen“.⁵⁸

Als „Person“ ist er auch der „geistigen Liebe“ fähig, die sich gleichsam noch über die vital-sinnliche und die seelische Liebe hinauszuschwingen vermag. Sie ist die höchste Form der Liebe, deren der Mensch als *ens amans* fähig ist. Sie vollzieht die „Person“ eines anderen Menschen mit, sie steigert die Erscheinung des anderen auf den gefühlten Wert hin, sie erreicht das geistige Zentrum des anderen. Diese Liebe, „die um den zentralen Springquell der Person weiß“,⁵⁹ ist gleichsam der „große plastische Bildner“, der aus empirischen Einzelheiten die Ganzheit eines Menschen herauszuschauen und herauszuformen vermag. Als Bewegung zu dem idealen Kern der Person des geliebten Menschen steht sie in der Nähe der Liebe zum Göttlichen. Die geistige Liebe zum Ganzen der Welt (als Wesensordnung, als Wertordnung und als Zielordnung der Weltprozesse) ist Mitvollzug, ein Mithervorbringen und ein Miterzeugen der „Akte jenes einen übersingulären Geistes“.⁶⁰

Die liebende Person ebenso wie die geliebte Person erscheinen in der Sicht Schelers als die höchsten Konkretisierungen menschlichen Seins. Die liebende Person öffnet sich wertführend dem Wertreich, das die geliebte Person repräsentiert. Die geliebte Person gelangt zu ihrer „idealen Bestimmung“.⁶¹

Schelers Theorie der geistigen Personenliebe zeigt den Menschen als *ens amans* in vollkommener, vollendeter Gestalt. Die Erinnerungen an den „*homo homini lupus*“

⁵⁴ M. Scheler, GW 2, 387-389.

⁵⁵ Vgl. ebd. 382.

⁵⁶ M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW 9, 32.

⁵⁷ Ebd. 39.

⁵⁸ Ebd. 38.

⁵⁹ Vgl. H. Lützel, Max Scheler, in: Persönlichkeiten (Freiburg i. Br. 1978) 87.

⁶⁰ M. Scheler, Die Stellung . . . , GW 9, 39.

⁶¹ M. Scheler, GW 7, 164.

beginnen zu verblassen. Die Philosophie des Alltags wird von der Philosophie des „Sonntags“ überstrahlt.

Scheler war sich ganz sicherlich bewußt, was dieser „sonntägliche“ Glanz in der Wesensbestimmung des Menschen bedeutet. Er schreibt: „Der Philosophie des Alltags ist eine Philosophie des Sonntags entgegensetzen. Der Sonntag wirft seine Lichter vor und zurück auf den Alltag. Wir leben von Sonntag her auf den Sonntag. Die Sorge ist nur Mittel von Sonntag zu Sonntag.“⁶²

7. Der Mensch und sein „ordo amoris“

Der Mensch als „ens amans“, wie Scheler ihn phänomenologisch aus der Empirie herauschält, folgt in seinen handlungsmotivierenden Empfindungen einem apriorischen Ordnungssystem seines Liebens: dem „ordo amoris“. Der „ordo amoris“ ist eine Rangordnung von Werten und eine Rangordnung von darauf bezogenen wertnehmenden Handlungen. Die Einsicht in den „ordo amoris“ eines Menschen bedeutet, ihn in seiner Individualität zu verstehen: „Wer den ordo amoris hat, hat den Menschen.“⁶³

Darüber hinaus aber zeigt der Begriff des „ordo amoris“ auch die Bedeutung einer allgemeinen Bestimmung des Wirklichen. „Vom Uratom und Sandkorn bis zu Gott“⁶⁴ ist die Wirklichkeit für Scheler ein „ordo amoris“.

Aus individueller und allgemeiner Bestimmung ergeben sich die deskriptive und normative Funktion des Begriffs des „ordo amoris“. „Deskriptiv“ ist der „ordo amoris“ als Mittel, „hinter den anfänglich verwirrenden Tatsachen der moralisch-relevanten menschlichen Handlungen, Ausdruckserscheinungen, Wollungen, Sitten, Bräuche, Geisteswerke die einfachste Struktur der elementarsten Ziele des zielmäßig wirksamen Personenkerns aufzufinden – die sittliche Grundformel gleichsam, nach der dieses Subjekt moralisch existiert und lebt“.⁶⁵ Als normativer Begriff beschreibt er die als objektiv angenommene Struktur der Welt unter dem Aspekt ihrer Wertgliederung. Im normativen Sinne gibt es nur einen „ordo amoris“. Im deskriptiven Sinne gibt es so viele ordines amoris, wie es Individuen gibt. Zur Norm wird „der objektiv rechte ordo amoris erst, wenn er als erkannter auf das Wollen des Menschen bezogen und von einem Wollen ihm geboten wird“.⁶⁶

Der „ordo amoris“ im normativen Sinne ist folgendermaßen geordnet: Oben in der Hierarchie befinden sich die höchsten Werte des „Heiligen“, die sich gegen das „Unheilige“ abgrenzen. Darunter stehen Werte des Schönen, Rechten (Guten) und des Wahren, die sich abgrenzen gegen das Häßliche, Unrechte und das Unwahre. Darunter wiederum befindet sich das Wertreich des Vitalen, in welchem sich der Wert des Vital-Edlen von dem des Gemeinen abgrenzt. Auf der niedersten Stufe finden sich die Werte des Angenehmen und Nützlichen, die sich gegen das Unangenehme und Unnützliche abgrenzen. Genußmenschen und pragmatische Menschen wie Wissenschaftler und Techniker orientieren sich an diesem unteren Wertreich. „Helden“ (Staatsmänner und Entdecker z. B.) orientieren sich am Wertreich des Edlen. Künstler, Gesetzgeber und Philosophen orientieren sich an den Werten des Schönen, Guten und Wahren. Ein Heiliger orientiert sich am Wert des Heiligen und grenzt sich gegen das Unheilige ab.

⁶² M. Scheler, GW 9, 294.

⁶³ M. Scheler, GW 10, 348.

⁶⁴ M. Scheler, GW 10, 357 (vgl. auch 356).

⁶⁵ Ebd. 347f.

⁶⁶ Ebd. 347.

Dem hellen Bild des Menschen als eines *ens amans* stellt Scheler das Bild des Menschen, der des Hasses fähig ist, gegenüber. Daß Scheler den „Sonntag“ des Menschen herausarbeitet, bedeutet nicht, daß er von den Dunkelheiten des Alltags nichts weiß. Scheler kennt den „vitalen Haß“: dieser ist nur „schlecht“. Der Haß, der die seelische Existenz eines Menschen trifft, ist schon „böse“. Der Haß aber, der das Personsein, die geistige Existenz zum Gegenstand hat, ist „teuflich“. Dennoch: Scheler nimmt den Haß „phänomenologisch“ zwar zur Kenntnis, aber er rechnet ihn nicht zu den Wesensbestimmungen des Menschen: „Unser Herz ist primär bestimmt zu lieben, nicht zu hassen.“⁶⁷

Der Haß ist nicht Ausdruck eines radikal „Bösen“ im Menschen. Er hat vielmehr einen verständlichen Ursprung: die Verwirrung der Liebesordnung.⁶⁸

Im Menschen als *ens amans*, als „Person“, als System des Liebens, hat Scheler das „überhistorische Zentrum“ gefunden, welches gegen den Pessimismus der geschichtlichen Empirie und den überzogenen Optimismus der geschichtlichen Utopie die geschichtsüberlegene Perspektive der Anthropologie begründet. In allen Wirren der Geschichte und ihrer unterschiedlichen, oft divergierenden Theorien bleibt nach Schelers Ansicht die „Geschichtsüberlegenheit des Seins der ‚Person‘ als vernünftigt-geistiges Individualein“,⁶⁹ wie sie die Anthropologie herausarbeitet. Das „historische Sein“ ist nicht die letztgültige Bestimmung des Menschen. Jegliche Geschichtstheorie, die von dieser Prämisse ausgeht, muß in irgendeiner Form mit den Enttäuschungen über die menschlichen Unzulänglichkeiten leben: Die Historiographie begegnet ständig der menschlichen Unfähigkeit, das eigene Handeln vernünftigt zu gestalten. Sogar die Geschichtsteologie, welche aufruft zur vernünftigen Gestaltung der Geschichte, vermag umzuschlagen in bare Unvernunft. Schelers Anthropologie setzt voraus, „daß Person, Geist überzeitlich ist“⁷⁰ – und stellt sich den Enttäuschungen durch Geschichte und Geschichtsphilosophie bewußt entgegen. Die Wirklichkeit wäre noch trostloser, gäbe es nicht den idealen Entwurf.

8. Die Liebe – der Trost der philosophischen Anthropologie in düsteren Epochen der Geschichte

Nach dem Rundgang durch den Kosmos der Emotionen, Lebensformen, Liebesarten, und Lebenswürdigkeiten wird deutlich, daß Schelers Philosophie der Liebe nicht nur ein Teilbereich seiner Philosophie ist. Sie hat vielmehr eine universelle Absicht. Sie wendet sich nicht den Liebenden zu, um die Liebenden, sondern um den Menschen zu erkennen. Max Schelers Theorie der Liebe ist „Fundamentalphilosophie“.

Nun scheint in der Geschichte der Philosophie die Theorie der Liebe immer Fundamentalphilosophie gewesen zu sein. In ihr konvergieren die metaphysischen Gegenstände „Gott, Welt und Mensch“: Gott expliziert sich in seiner Liebe, der Welt liegt die Liebe als Prinzip zugrunde, und der Mensch erlebt und erkennt in seiner Liebe die Nähe Gottes, den Zusammenhang der Welt, sein menschliches Gegenüber und sich selbst. Die Theorien der Liebe, welche die Geschichte der Philosophie seit Empedokles und Platon, über Augustin und Giordano Bruno, Spinoza, Hegel und Schelling bis in unser Jahrhundert begleiten,

⁶⁷ Ebd. 369.

⁶⁸ Ebd. 370.

⁶⁹ M. Scheler, GW 9, 282.

⁷⁰ Ebd. 29.

jedenfalls scheinen sich in der Hinsicht ähnlich zu sein, daß sie Strukturen zeigen, „die uns dem Grunde aller Dinge selbst näher führen“, wie Scheler schreibt.⁷¹

Die Ähnlichkeiten in ihren Aussagen mögen verblüffend sein, dennoch haben dieselben sicherlich seit der Romantik eine unterschiedliche Funktion. Die Neuzeit nämlich, insbesondere die Zeit um 1800, ist diejenige Epoche, in welcher die Philosophie der Liebe in der Verbindung mit der sich etablierenden Anthropologie zur Fundamentalphilosophie wird. Liebe war in der Antike, auch noch bei Bruno und Spinoza Metapher für Erkenntnis und Metapher für den metaphysischen Zusammenhang der Wirklichkeit. In der Zeit der Romantik wird sie zum Prinzip der Bestimmung des menschlichen Seins. Schleiermacher z. B. sieht in ihr das Fundament der Welterkenntnis, Religion und Moral. Liebe ist der Ursprung sinnvoller menschlicher Unternehmungen in der Wirklichkeit.⁷² Für Friedrich Schlegel gar „kehrt auch die Natur im Menschen“ durch die Liebe „zu ihrer ursprünglichen Göttlichkeit zurück“.⁷³

Das überraschende Interesse der romantischen Philosophie für die Liebe kommt nicht von ungefähr. Man kann dieses Interesse als Antwort auf bestimmte Defizit-Erfahrungen der Zeit sehen. Diese Sichtweise jedenfalls erlaubt die Kompensationstheorie von Odo Marquard.⁷⁴ Marquard erklärt, die Neuzeit sei der eigentliche Boden der Anthropologie, mögen auch frühere Philosophien gelegentlich Aussagen über den Menschen gemacht haben. Der Konjunktur der Anthropologie, die Marquard gegen Ende des 18. Jahrhunderts sich entwickeln sieht, entspricht eine Abkehr von der Geschichtsphilosophie und eine „Wende zur Lebenswelt“, welche durch eine „Wende zur Natur“ fundamental wird.⁷⁵ Die Abkehr von der Geschichtsphilosophie, welche insbesondere das 18. Jahrhundert in der Hoffnung auf einen Fortschritt der Rechtsverhältnisse bestärkte, hat ihre Wurzel in der Enttäuschung an der Geschichte. Geschichtsphilosophie wird da problematisch, wo der „unendliche Progress der Geschichte“ als unendliches Ausbleiben ihres Zieles bedrückend wird.⁷⁶ Die Krise der Geschichtsphilosophie fördert das Entstehen der romantischen Naturphilosophie: die Geschichte scheint ihr derart aussichtslos, daß einzig noch die radikale Nichtgeschichte als Täter der Menschlichkeit zu gelten vermag – die Natur. Naturphilosophie wird zur Philosophie des Menschen.⁷⁷

Hier hat die Philosophie der Liebe in ihrer neueren Gestalt ihren Ort. Liebe als Urkraft der Natur wird zu einem analogon der Vernunft, welche ihrerseits zu schwach ist, die menschliche Geschichte zu gestalten und das menschliche Sein zu erklären. Die Liebe des Menschen ist wie das Prinzip der Liebe in der Natur „expandierende Kraft“, welche die

⁷¹ M. Scheler, GW 7, 14.

⁷² F. D. E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in: Werke, Bd. 4, hg. von O. Braun und J. Bauer (Leipzig 1911) 263.

⁷³ F. Schlegel, Literary Notebooks 1797-1801, hg. von H. Eichner (University of London 1957) Nr. 2033.

⁷⁴ Vgl. O. Marquard, Kant und die Wende zur Ästhetik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 16 (1962) 231-243, 363-374. Hier entwickelt Marquard seine Kompensationstheorie im Hinblick auf das Entstehen, die Bedeutung und die Funktion der neuzeitlichen Ästhetik. Die Aufsätze „Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts“ und „Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie‘ seit dem 18. Jahrhundert“ (in: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, a. a. O.) thematisieren das Entstehen der Anthropologie unter dem Aspekt der Kompensationstheorie.

⁷⁵ O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, a. a. O. 125.

⁷⁶ Zitiert bei Marquard, a. a. O. 128. Vgl. Schelling, System des transzendentalen Idealismus (1800), III, 593 ff. bes. 605 f.

⁷⁷ O. Marquard, a. a. O. 129.

Selbstheit, die jedem Geschöpf eigene „kontrahierende Kraft“, ohne Risiko erscheinen läßt. Die Liebe wird, indem sie diese Selbstheit überbietet und aufhebt, gleichsam zu einer umfassenderen „Vernunft“, als es die „Vernunft in der Geschichte“ war.⁷⁸

Max Schelers Theorie der Liebe als Gestalt seiner Anthropologie erneuert den Ansatz der romantischen Naturphilosophie unter den Bedingungen seiner Zeit und in der Auseinandersetzung mit den philosophischen Strömungen seiner Zeit. Schelers Phänomenologie der Liebe hat seine Anthropologie der Liebe zur Grundlage. Diese wiederum ist eine Naturphilosophie des Menschen, in welcher die apriorisch „vernünftige Natur“ gegen die Vernunft in der Geschichte, welche sich angesichts historischer Katastrophen immer wieder selbst desavouiert, ausgespielt wird.

Der Mensch der Geschichte befindet sich nach Scheler in der „steten Auseinandersetzung seines Personseins und seines Lebensschicksals“. Sein Sein ist die „fortwährende Beziehung des individuellen Wesens auf die Möglichkeitsritzen, die Triebstruktur – Umwelt – Schicksal ihrer Realisierung lassen“.⁷⁹ Sein Personsein, seine Bestimmung zur Liebe bedeutet die Möglichkeit der Erhebung über die Sorge des Daseins, die „stets Beugung der Person durch Leben (nicht nur), sondern durch die Praktik ist“.⁸⁰ Die Liebe ist eine jener „interessefreien Interessen“, welche nicht wie die „interessegeleiteten Interessen“⁸¹ zu immer neuen Belastungen und Bedrückungen führt, sondern Entlastung vom Daseinsdruck gewährt. Als Liebender zeigt sich der Mensch als ein Partner, nicht als ein Unterdrücker und Beherrscher des anderen. Als Geliebter empfindet er das Glück des Aufgehobenseins beim anderen: die Befreiung von der Angst.

Schelers Theorie der Liebe, ein System aus Anthropologie, Theologie und Kosmologie, ist Metaphysik. Als solche ist sie die – erneuerte – Gestalt der philosophischen Vernunft, die aus der Erfahrung mit der Geschichte die Last der Geschichte zu kompensieren unternimmt. Scheler ist der Überzeugung, daß die Philosophie als Metaphysik nur dann „wahre Bedeutung“ hat, wenn sie den Menschen „wahrhaft durchdringt in einer immer wieder geübten . . . Verwesentlichung der einzelnen zufälligen Erfahrung“.⁸² „Nur so ist sie Selbstbefreiung, Selbsterlösung von der Angst, vom Druck des bloßen ‚Daseins‘, von der Zufälligkeit des Schicksals . . . , der freie Atem des Menschen, der in der Spezifität seiner Umwelt zu ersticken droht.“⁸³

Die Untersuchungen zu „Wesen und Formen der Sympathie“ erschienen als „Entwurf“ in der 1. Auflage im Jahre 1913, als die geschichtliche Katastrophe sich vorbereitete. Die 2. Auflage, eine überarbeitete und angereicherte Fassung, erschien 1923, als die geschichtlichen Erfahrungen zu bewältigen waren. Die 3. Auflage im Jahre 1926 – ein unveränderter Nachdruck der 2. Auflage – konnte in den Schwierigkeiten der Zeit unveränderte Aktualität verzeichnen.

⁷⁸ Die Begriffe „expandierende Kraft“ für „Liebe“ und „kontrahierende Kraft“ für „Selbstheit“ entstammen Schellings „Stuttgarter Privatvorlesung (1810)“, in: Schriften von 1806-1813 (Darmstadt 1974) 161.

⁷⁹ M. Scheler, GW 9, 297.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Vgl. O. Marquard, Kant und die Wende zur Ästhetik, a. a. O. 369.

⁸² M. Scheler, Die Deutsche Philosophie der Gegenwart, GW 9, 261.

⁸³ M. Scheler, GW 9, 163. Die vorliegende Untersuchung interpretiert Schelers Phänomenologie und Anthropologie der Liebe gleichsam von einem „trans-phänomenologischen“, der Anthropologie verpflichteten Standpunkt her. Die Untersuchung „Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines ‚phänomenologischen‘ Personalismus“ (Den Haag 1976) von H. Leonardy betrachtet die Theorie der Liebe im Zusammenhang der Phänomenologie.

Wahrscheinlich hat Scheler selbst seine Philosophie und die darin zentrale Theorie der Liebe nicht als Kompensationsgestalt aufgefaßt, wenn auch manche seiner hier zitierten Äußerungen diese Sichtweise unterstützen.⁸⁴ Aber seinen Zeitgenossen mochte sie schon zu seinen Lebzeiten in dieser Weise erschienen sein. In seinen Vorlesungen unmittelbar nach dem Kriege zeigte er sich als ein kraftvoller Geist, der mitten in Verwirrung und Verzweiflung „eine Ordnung aus dem Chaos“ emporhob.⁸⁵

9. Die Bedeutung einer Philosophie der Liebe in der Gegenwart

Die Überlegungen zu Max Schelers Theorie der Liebe nahmen ihren Ausgang von dem Gedanken einer Erneuerung einer Philosophie der Liebe in der Gegenwart. Die Philosophie der Liebe ist nicht Sache optimistischer Epochen, sondern pessimistischer Zeiten. Man könnte die Theorien der Liebe in der Neuzeit als den Versuch ansehen, aus dem durch Hunger, Macht, Unterdrückung und Angst bestimmten Dasein hinauszugelangen an einen Ort, an welchem Freiheit und Geborgenheit, Glück und Seligkeit den Menschen erwarten.

Die Gegenwart ist weder überzogen optimistisch noch übersteigert pessimistisch. Gleichwohl bedrohen dunkle Visionen das Lebensgefühl der Zeitgenossen. Die Philosophie der Liebe hätte in der Gegenwart eine reale Chance im Konzert der philosophischen Stimmen. Es ist allerdings angebracht, sich darüber klar zu sein, was sie in jedem Falle sein wird: nicht nur Analyse im Bereich der Emotionen, Orientierung in einem Bereich, der scheinbar kaum eine rationale Strukturierung gestattet, Grundlegung einer Ethik, sondern auch „Ideal“ und darüber hinaus „Trost“ der Philosophie, ja sie wäre sogar „Sedativum“, eine Fluchtbewegung der Philosophie aus der Unzulänglichkeit der menschlichen Wirklichkeit.

Schaut der Mensch in den Spiegel der Geschichte, so ergeht es ihm wie Dorian Gray: sein moralisches Gesicht ist verzerrt und entstellt. Schaut er in den Spiegel der „Wesenheit“ Liebe, so mag er über sich selbst getröstet werden und den Daseinskampf, dem er nicht entinnen kann, gelassener ertragen.

Die Philosophie der Liebe vermag zu zeigen, wozu der Mensch in seinen höchsten und schönsten Möglichkeiten fähig ist. Und das ist nötig, „denn der Mensch ist“ – um es mit den Worten Odo Marquards zu sagen – „ein viel zu endliches Wesen, als daß er es sich im Ernst leisten könnte, ein endliches Wesen zu sein“.⁸⁶

⁸⁴ Folgende Äußerung z. B. könnte man in dieser Richtung verstehen: „Die menschliche und nationale Selbstbesinnung vollzieht sich in der Philosophie in der höchsten und durchgeistigsten Form. Richtungen und Wege zu ihr mögen daher auch indirekt auf diesen Blättern mitbezeichnet werden.“ M. Scheler, *GW* 7, 261.

⁸⁵ H. Lützeler, *Max Scheler*, a. a. O. 83.

⁸⁶ O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, a. a. O. 56.