

Die Idee des Menschen in der Spätphilosophie Max Schelers

Stephan LAMPENSCHERF (Siegen)

Max Schelers Denken gilt dem Menschen. Die Frage nach seinem Wesen macht die Mitte von Schelers philosophischen Interessen aus und gilt ihm zugleich als das Innerste aller „zentralen Probleme der Philosophie“. ¹ Mit ihr unaufhebbar verbunden ist die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu Gott. Beide stehen in einer nicht aufzulösenden Relation, so daß sich das Verständnis des einen dieser Relationsglieder notwendig ändert, sobald die Deutung des anderen eine Wandlung erfährt. Die im Laufe der Schelerschen Denkgeschichte gewandelte Menschen- und Gottesidee ist gekennzeichnet durch eine Umkehr der Blickrichtung auf beider Verhältnis zueinander. ² Wird zunächst der „Theomorphismus“ Mensch von einem personalen, transzendenten Gott her als „das lebendige X, das Gott sucht“ ³ gesehen, so erschließt sich in der späten, durch das Schema einer Urspannung von Drang und Geist bestimmten Anthropologie das Wesen der Gottheit aus der Idee des Menschen, und dieser wird charakterisiert als der Ort der Verwirklichung einer werdenden, immanenten Gottheit.

Bei allem grundsätzlichen Wandel der anthropologischen Entwürfe erweist sich die Grundthese vom Prozeßcharakter des Menschen als beständig. So weist Scheler in der Abhandlung *Zur Idee des Menschen* einen statischen Wesensbegriff explizit zugunsten eines dynamischen Verständnisses zurück:

„Der Irrtum der bisherigen Lehren vom Menschen besteht darin, daß man zwischen ‚Leben‘ und ‚Gott‘ noch eine feste Station einschleiben wollte, etwas als Wesen Definierbares: den ‚Menschen‘. Aber diese Station existiert nicht und gerade die undefinierbarkeit gehört zum Wesen des Menschen. Er ist nur ein ‚Zwischen‘, eine ‚Grenze‘, ein ‚Übergang‘, ein ‚Gotterscheinen‘ im Strome des Lebens und ein ewiges ‚Hinaus‘ des Lebens über sich selbst.“ ⁴

Der Mensch ist kein feststellbares Sein, sein Wesensbestand beruht in der Bewegung. Er ist „das alles Leben und in ihm sich selbst transzendierende Wesen“. ⁵ In der Bewegung seiner Existenz verbindet er die Bereiche des Göttlichen und des Irdischen miteinander, als „Zwischen“ hat er teil an allen Regionen des Seins:

¹ Zur Idee des Menschen, GW III, 173.

² Vgl. F. Hammer, *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen* (Den Haag 1972).

³ Zur Idee des Menschen, GW III, 186.

⁴ Ebda.

⁵ Ebda.

„Es gibt im Menschen keine Regung und kein ‚Gesetz‘, das nicht entweder auch in der *unter* ihm liegenden Natur vorkäme *oder* auch *über* ihm im Reiche Gottes, im ‚Himmel‘: Und nur als ein Hinüber von dem einen dieser Reiche zum anderen, als ‚Brücke‘ und Bewegung zwischen ihnen hat er seine Existenz.“⁶

Insofern sich im Menschen die Seinsbereiche der übermenschlichen und untermenschlichen Natur vereinigen, stellt er einen Mikrokosmos⁷ dar, ein Gedanke, der in der späten Anthropologie zu ihrem vollsten Austrag kommt.

Die Bewegung der Transzendenz erweist sich als der Versuch einer Angleichung an Gott, einer „ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν“.⁸ Unter ausdrücklicher Berufung auf Platon stellt Scheler heraus:

„Insofern aber [...] die Idee eines (unendlichen) konkreten personalen Aktzentrums als Korrelat aller möglichen Wesenheiten mit der Idee Gottes (oder doch mit einer Grundbestimmung dieser Idee) identisch ist, ist jener Versuch des Aufschwungs des ganzen geistigen Menschen immer zugleich ein Versuch des Menschen, sich selber als natürliches fertiges Sein zu transzendieren, sich selbst zu vergöttlichen oder Gott ähnlich zu werden (Platon).“⁹

Im folgenden soll der Aufweis versucht werden, daß Scheler nicht allein in seiner frühen Anthropologie platonische Elemente aufgenommen hat (die oben zitierte Bestimmung des Menschen als „Zwischen“ kann als Hinweis auf den platonischen Eros des *Symposion* verstanden werden, der dort als μετὰξὺ, als verbindendes Mit-

⁶ Ebda., 195.

⁷ Schon F. Bassenge, Drang und Geist. Eine Auseinandersetzung mit Schelers Anthropologie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung (1963) 385–418, macht darauf aufmerksam, daß die Mikrokosmos-Vorstellung in Schelers Entwurf „systembildende Kraft“ gewonnen habe (ebda., 391). Den von Bassenge in diesem Zusammenhang unentschiedenen Streit um den Primat zwischen Anthropologie und Metaphysik/Kosmologie (ebda.) entscheidet freilich Max Scheler schon im Vorwort der 3. Auflage von *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*: „Die Änderungen der metaphysischen Ansichten des Verfassers sind außerdem nicht auf irgendwelche Änderungen in seiner Philosophie des Geistes und der gegenständlichen Korrelate der geistigen Akte, sondern auf Änderungen und Erweiterungen seiner naturphilosophischen und anthropologischen Anschauungen zurückzuführen“ (GW II, 17). – Auch Kurt Lenk, Die Mikrokosmos-Vorstellung in der philosophischen Anthropologie Max Schelers, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 12 (1958) 408–415, sieht in Schelers Mikrokosmosgedanken das geeignetste Motiv, „die Konsistenz seines Philosophierens zu erweisen“ (ebda., 408). Freilich hat sich Schelers Mikrokosmos-Konzeption grundlegend gewandelt, was dieser selbst andeutet, wenn er im Vorwort zur 3. Auflage von *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* vermerkt, die Wandlungen seiner metaphysischen Grundhaltung haben keinerlei Einfluß auf die im Formalismus vorgetragenen Gedanken, lediglich im Kapitel „Mikro- und Makrokosmos und Gottesidee“ würden „einige Abänderungen anzubringen sein“ (GW II, 17). Zudem muß gegen Lenk vermerkt werden, daß Schelers Spätphilosophie nicht die „Person“ als Mikrokosmos gilt, sondern der Mensch. Die Person ist das „Zentrum des Geistes“ (GW IX, 39). – Zur Geschichte der Mikrokosmos-Idee in der abendländischen Philosophie vgl. Wolfgang Janke und Georg Siegmund, Mikrokosmos/Makrokosmos (philosophisch), in: Theologische Realenzyklopädie XXI, 748–754.

⁸ Platon, Theaitetos 176 b 1 f.

⁹ Vom Ewigen im Menschen, GW V, 86. – Noch in seiner Spätphase wird Scheler die Bewegung des Aufschwungs unter Hinweis auf Platon erläutern: „Springquell dieses Prozesses ist im Menschen jene im gemeinen Wortsinne wahrhaft nicht „platonische“ Liebe zur Welt, aber jene Liebe des echten Platon, immer ungenügsam durstend nach dichtester Vereinigung und Sympathie mit dem Weltwesenhaften jeder Art, die einst aller „philosophia“ für immer ihren Namen gegeben hat als *Liebe zum Wesenhaften*“ (Die Formen des Wissens und die Bildung, GW IX, 91).

telglied zwischen Himmlischem (Unsterblichem) und Irdischem (Sterblichem) begriffen wird (μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, Symposium 202 d), sondern daß auch seine späten Thesen über das Wesen des Menschen auf Platon rekurrieren. Dabei soll herausgearbeitet werden, daß Scheler gerade den zentralen Vorwurf gegen seine Anthropologie, Geist und Drang unvermittelt neben- und gegeneinander stehen zu lassen und so am Problem der Einheit des Menschen zu scheitern, vorweggenommen und durch ein originär platonisches Gedankmotiv – vermittelt durch das Werk Hölderlins – zu entkräften versucht hat.

1. Die Notwendigkeit einer neuen philosophischen Anthropologie

Schellers „neuer Versuch einer Philosophischen Anthropologie“¹⁰ reagiert auf eine fundamentale Unsicherheit menschlichen Selbstverständnisses: „Wir wissen noch sehr mangelhaft, was für ein Ding es überhaupt ist, das wir den ‚Menschen‘ nennen.“¹¹

Die Unwissenheit des Menschen über sich selbst hat – entgegen den Ansprüchen der Einzelwissenschaften – ihre größte Ausdehnung erhalten im wissenschaftsgeprägten Zeitalter der Moderne.¹² Zwar mehrt sich das menschliche Wissen im Fortgang der Geschichte, immer mehr Spezialdisziplinen melden ihre Erkenntnisse an, doch es fehlt ihnen an Zusammenhang,¹³ ebenso, wie es an einer Einheit naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Wissens des Menschen um sich selbst fehlt:

„So besitzen wir denn eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie, die sich nicht umeinander kümmern – eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht.“¹⁴

Die eigentliche „Tragik des gegenwärtigen europäischen Selbstbewußtseins des Menschen“¹⁵ erblickt Scheler jedoch nicht in der Existenz einer Vielzahl einander entgegenstehender, einseitiger und zugleich ignorierender anthropologischer Entwürfe, sondern vielmehr in der fundamentalen Erschütterung ihrer Grundlagen, ihrer radikalen Haltlosigkeit: Ebenso¹⁶ wie die jüdisch-christliche Idee des „homo

¹⁰ Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW IX, 11.

¹¹ Die Formen des Wissens und die Bildung, GW IX, 91. – Schellers Rede vom Menschen als „Ding“ ist in uneigentlichem Sinne zu nehmen, denn gerade dies wirft er den vorläufigen Bestimmungen des Menschen vor, daß sie „gleichsam Ideen von Dingen“ seien: „Der Mensch aber ist kein Ding – er ist eine Richtung der *Bewegung des Universums* selbst, ja seines Grundes. Der Mensch ist ‚Mikrokosmos‘ und geist-erfülltes Lebewesen“ (Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs, GW IX, 151).

¹² Vgl. Mensch und Geschichte, GW IX, 52.

¹³ Vgl. GW XII, 5: „Jede dieser Wissenschaften sieht den Menschen einem anderen Daseinskreis eingeordnet, aber keine sieht seine Totalität und den Aufbau dieser Totalität.“

¹⁴ Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW IX, 11.

¹⁵ Einleitung (1925) in die philosophische Anthropologie, GW XII, 8.

¹⁶ Zur folgenden Typisierung der historischen Grundform menschlichen Selbstverständnisses vgl. auch R. A. Mall, Schellers Idee einer werdenden Anthropologie und Geschichtsteologie, in: Studien zur Phi-

peccans et redivivus“¹⁷ mit ihren Grundlehren einer „einheitlichen, d. h. Leib und Seele betreffenden Schöpfung des Menschen“, seines paradiesischen Urstandes, seines Falles und seiner Erlösung durch die Gottheit als bloßer „Glaube und nicht Wissen“¹⁸ für eine „autonome Philosophie und Wissenschaft in jedem Sinne ganz bedeutungslos“¹⁹ geworden sei, müsse auch die spezifisch europäische, der griechisch-römischen Antike entwachsene Idee des „homo sapiens“ als „bloße Hypothese“, „bloße Denktradition“, ja als „bloße Glaubenstradition“ angesehen werden, durch die Ergebnisse positiver Wissenschaften und moderner Philosophie „tief problematisch geworden“.²⁰ Ihr Grundsatz von der Logos-Natur des Menschen, seiner Teilhabe an der Weltvernunft, die ihm wahre Selbst- und Welterkenntnis ohne Zuhilfenahme der – Mensch und Tier gleichermaßen zukommenden – Sinnlichkeit und Triebhaftigkeit gestatte, berge zwar „die innerste Wurzel der gesamten Kultur des Abendlandes“²¹ in sich und habe insofern längst „Selbstverständlichkeitscharakter“²² angenommen, werde jedoch in seinen notwendigen metaphysischen, religiösen, ontologischen und werttheoretischen Voraussetzungen keinesfalls mehr anerkannt.²³

Wie für die Logos-Philosophie des antiken Rationalismus gilt solche Diagnose für die ihr diametral entgegengesetzte, aus dem naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedanken heraufgekommene Idee des „homo faber“, welcher der evolutionsgeschichtlich spät auftretende Mensch ein „in jeder Hinsicht wandelbares Produkt der irdisch-organischen Entwicklung der Lebewesen“ darstelle, und zwar „ebensowohl seinem Körper wie seiner Seele und seinem sog. ‚Geist‘ nach, der weder ein neues Element noch ein neues Verlaufsgesetz von physischen Tatsachen enthält, das nicht auch bei Tieren vorkommt“.²⁴ Alle „spezifisch menschlichen Mono-

losophie von Max Scheler (Phänomenologische Forschungen Bd. 28/29) 35–69. – Wie der Herausgeber der GW vermerkt, hat Scheler – in einem unveröffentlichten Manuskript – die folgende Fünfgliederung nicht als sein letztes Wort verstanden, sie vielmehr als „unzureichend“ und „widerlegbar“ kritisiert (vgl. GW IX, 348). Gleichwohl soll im folgenden die Systematik der Aufstellung Schelers herausgehoben werden.

¹⁷ Einleitung (II), GW XII, 22.

¹⁸ Einleitung (1925) in die philosophische Anthropologie, GW XII, 6.

¹⁹ GW IX, 124. – Gegen P. Emad, Die philosophische Anthropologie Max Schelers. Diss. (Wien 1966) ist festzuhalten, daß die christliche Menschenidee für Scheler nicht insofern abzulehnen ist, als er sie „mit einem ‚Mythos‘ gleichsetzt“ (ebda., 10). So vermerkt Scheler in seiner Schrift *Zur Idee des Menschen*, die mythischen Philosopheme seien nur dann als veraltet und dem Bewußtsein des modernen Menschen unangemessen zu betrachten, „wenn man das bildlich-mythische Gewand, [...] für die Sache nimmt. Sie sind es nicht, wenn man hinter dies Gewand dringt. Die gesamte Philosophie der Gegenwart ist geradezu durchtränkt vom Sachgehalt dieser Frage“ (Zur Idee des Menschen, GW III, 173). – Der Mythos – von Scheler als bloß bildliche Rede gefaßt – muß und kann auf den Begriff gebracht werden. Die sich so enthüllenden Philosopheme sind von kritikwürdiger Aktualität. Dabei speist sich die Kritik am Schöpfungsgedanken aus Schelers Auffassung der geistigen Person als (hierarchisch geordneter) „Akt- und Prozeßbeingheit“, die dem Gedanken an sich bestehender, durch Gott geschaffener Substanzen widerspricht (vgl. GW XII, 36).

²⁰ Einleitung (1925) in die philosophische Anthropologie, GW XII, 8.

²¹ Ebda.

²² Mensch und Geschichte, GW IX, 127.

²³ Vgl. Einleitung (1925) in die philosophische Anthropologie, vgl. GW XII, 8.

²⁴ Einleitung (1925) in die philosophische Anthropologie, GW XII, 8f.

pole“,²⁵ etwa Sprache, Gewissen, Kunst, Mythos, Religion, aber auch aufrechter Gang, Wissenschaft, Werkzeug, Rechtsgefühl, Staatenbildung²⁶ gelten ihr als reduzierbar auf biologische Funktionen: „Der Mensch stammt physisch, biologisch, psychologisch und noetisch aus der Tierwelt“,²⁷ nichts von seinem Wesen danke er einem übersinnlichen Sein, und nur als bisheriges Endergebnis der Naturgeschichte stelle der Mensch einen bloß vorläufigen Höhepunkt der Natur dar,²⁸ dessen Fähigkeiten sich lediglich in gradueller Steigerung von denen anderer Lebewesen unterscheiden.

Diesen ‚traditionellen‘,²⁹ im durchschnittlichen europäischen Bewußtsein ungeachtet ihrer Widersprüchlichkeit und Unhaltbarkeit gleichermaßen Geltung beanspruchenden anthropologischen Entwürfen steht entgegen die moderne anthropologische These einer „notwendigen Dekadenz des Menschen“. ³⁰ Ihr gilt der Mensch weder als ebenbildliches Geschöpf Gottes, noch als Wesen, das durch seine Logos-Natur teilhat am vernünftigen Weltgrund oder den positiven Höhepunkt eines natürlichen Fortschritts darstellt, sondern als „*faux pas des Lebens*“, ³¹ dessen Geist als ‚Widersacher des Lebens‘ angesehen werden muß. Geist und Leben „erscheinen als zwei schlechthin antagonistische, ja feindselige Mächte.“³² Die Funktion des Geistes erstreckt sich weder auf die Möglichkeit wahrer Welt- und Werteinsicht, noch läßt er den Menschen teilhaben am Göttlichen. Er kompensiert lediglich das Ungenügen des menschlichen Mängelwesens:

„Du denkst, da dir weder Instinkt noch triebhaft bestimmte technische Intelligenz [...] auf unmittelbare Weise zuflüstert, was du zu tun und zu lassen hast! Und du denkst nicht – wie du meinst – um dich zu erheben über das Tier in neue Seins- und Wertzonen, sondern um ‚tierischer als jedes Tier zu sein!‘“³³

Die Natur, mit ihren bisher erfolgreichen Mechanismen der Selektion und Mutation im Menschen gescheitert, mußte ihm den Geist ausbilden, um in ihrem uni-

²⁵ Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW IX, 87.

²⁶ Vgl. Die Formen des Wissens und die Bildung, GW IX, 98. – Zu Schelers Sprachanalyse in der Abhandlung *Zur Idee des Menschen* vgl. J. Hennigfeld, Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts (Berlin, New York 1982), 157–167, der zu Recht die These vertritt, daß Scheler unter den aufgezählten „Monopolen“ der Sprache einen besonderen Vorrang zuspricht.

²⁷ Einleitung (1925) in die philosophische Anthropologie, GW XII, 10.

²⁸ Zu Schelers These vom Scheitern des Darwinismus vgl. vor allem das Manuskript *Zur Evolutionslehre*, GW XII, 83–88. Der These einer Entstehung der Arten stellt Scheler den Satz entgegen: „Artenwandel – nicht Artentstehung aus Nichtart“ (GW XII, 53). – Gegen die These einer biologischen Weiterentwicklung des Menschen zum „Übermenschen“ stellt Scheler seine Ansicht des Menschen als „morphologisch endgültig *fixiertestes* Wesen“ (GW IX, 148, vgl. auch GW IX, 94 und GW XII, 46).

²⁹ Sie sind traditionell, nicht nur insofern sie von alters her gekannt sind, sondern auch und vor allem, insofern sie zum unbefragten Theoriebestand geworden sind. Echte menschliche Entwicklung steht für Scheler jedoch unter dem Leitfaden eines zunehmenden Abbaues der Tradition (vgl. Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW IX, 25). – Zur Kritik von Schelers Traditionsgedanken vgl. W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt (Pfullingen 1974) 425.

³⁰ Mensch und Geschichte, GW IX, 135.

³¹ Mensch und Geschichte, GW IX, 138.

³² Ebda., 137.

³³ Ebda., 136.

versalen Ziel, der Erhaltung der Gattung, doch noch erfolgreich zu bleiben.³⁴ Solcher These – vor allem durch den „vielfach verdienstvolle[n] Ludwig Klages“,³⁵ aber auch durch Edgar Dacqué, Leo Frobenius, C. G. Jung, Hans Prinzhorn und Theodor Lessing vertreten – ist entgegen zu halten, daß sie aus ihrer, letztlich in den Naturwissenschaften gegründeten Perspektive das Phänomen des eigenständigen Geistes übersieht, denn ihr ist „Geist = ‚Intelligenz‘, ‚Ich‘, ‚Wollen“.“³⁶ So aber ist auch sie grundsätzlich irrig:

„Nicht der Geist, nur der übersublimierte ‚Intellekt‘, den Klages mit ‚Geist‘ verwechselt, er ist in gewissem Maße der Feind des Lebens; der ‚weisheitslose Intellekt‘, der höheren Vernunftideen und Werte ledig!“³⁷

Wird der Mensch solcherart auf unerhörte und „gewiß falsche [...]“³⁸ Weise erniedrigt, so erhebt ihn eine zweite moderne Theorie, die Übermenscheneidee eines „postulatorischen Atheismus des Ernstes und der Verantwortung“³⁹ in schwindelige Höhe. Für Nicolai Hartmann und D. H. Kerler, die beiden Hauptvertreter dieser von Nietzsche initiierten Idee des „super homo“, „darf es keinen Gott geben, da der Mensch sonst nichts Letztes zu tun hätte“,⁴⁰ Der „gleichsam Übergöttliche“⁴¹ Mensch wird erst durch die postulierte Nichtexistenz Gottes in die volle Verantwortung seiner moralischen Existenz eingesetzt:

„In eisiger Einsamkeit und absolut auf sich gestellt – und unableitbar – steht die Person [...] zwischen den zwei Ordnungen des realen Mechanismus und dem frei in sich schwebenden Reich der objektiven Wert- und Ideenordnung, die durch keinen lebendig-geistigen Logos gesetzt ist. Auf nichts darf der Mensch sein Denken, seinen Willen stützen, um in den Weltlauf Richtung, Sinn, Wert zu tragen.“⁴²

³⁴ Vgl. Die Formen des Wissens und die Bildung, GW IX, 94f.

³⁵ Erkenntnis und Arbeit, GW VIII, 280, Anm. 2.

³⁶ Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW IX, 65, Anm. 1.

³⁷ Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs, GW IX, 150.

³⁸ Mensch und Geschichte, GW IX, 138.

³⁹ Ebda., 142. – Fälschlicherweise nimmt K. Ballmer (Rudolf Steiner und die jüngste Philosophie. Zu: Max Scheler „Mensch und Geschichte“ im Verlag der neuen Schweizer Rundschau Zürich 1929, in: Rudolf Steiner Blätter [1928/29] H. 5, 7–81) die Position des „postulatorischen Atheismus“ für Scheler selbst in Anspruch (vgl. ebda., 10). Dementgegen hat schon H. Adolph (Die Anthropologie Max Schelers, in: Imago Dei. Beiträge zur theologischen Anthropologie. Gustav Krüger zum 70. Geburtstag [Gießen 1932] 189–213) geltend gemacht, daß es zu den grundlegendsten Thesen Schelers gehört, „daß der Mensch nicht als isoliertes Wesen gedacht werden könne, sondern notwendigerweise in der Beziehung zu einer Welt und zu Gott stehe. Gerade auch die Gottesbeziehung ist für Sch.s Auffassung des menschlichen Seins charakteristisch: sie konstituiert erst den Menschen als Menschen“ (ebda., 200). Freilich ändert sich im Laufe von Schelers Entwicklung sowohl sein Menschen- als auch sein Gottesverständnis, „die nur zusammen sich wandeln können“ (Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs, GW IX, 168). In seiner Spätphilosophie ist es nicht mehr der Gott des Christentums, auf den der Mensch bezogen ist, sondern der Gott der Philosophen, das an sich seiende Sein des „Ens a se“.

⁴⁰ Atheismus: Nietzsche, N. Hartmann, D. H. Kerler (1926/27), GW XII, 51.

⁴¹ Mensch und Geschichte, GW IX, 143.

⁴² Ebda., 135.

Aber auch hier gilt, bei aller „partiell wahre[n] Erkenntnis“: „Die Gründe für dies alles sind unannehmbar [...]“⁴³ und „Ich frage: warum muß denn die Freiheit des Menschen an keine ‚Schranke‘ stoßen, warum muß alles beherrschbar sein?“⁴⁴

2. Hölderlins These über Geist und Sinnlichkeit als Signatur der Schelerschen Anthropologie

Angesichts solcher Konkurrenz einander entgegengesetzter, einseitiger und in ihren Grundfesten erschütterten anthropologischen Entwürfen ist das, was not tut, ein neuer Versuch einer philosophischen Anthropologie. Ihren Grundsatz formuliert Scheler mit Hinweis auf Hölderlin:

„Geist und Leben sind aufeinander hingeordnet – es ist ein Grundirrtum, sie in eine ursprüngliche Feindschaft, in einen ursprünglichen Kampfzustand zu bringen. ‚Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.‘“⁴⁵

Der von Scheler angeführte Hölderlin-Vers entstammt dessen Kurzode *Sokrates und Alcibiades*.⁴⁶ Hölderlin hatte sie – gemeinsam mit mehreren anderen Werken – am 30. Juni 1798 dem tief verehrten Mentor Schiller gesandt, in der Hoffnung, daß sie Aufnahme finden würden in dessen *Musenalmanach für das Jahr 1799*. Unter den eingesandten Gedichten befand sich auch die Ode *Der Mensch*.⁴⁷ Sie hebt die Einzigartigkeit des Menschen hervor, indem sie ihn abgrenzt vom Tierreich einerseits, von den göttlich-mythischen Mächten der Mutter Erde und des Vaters Helios andererseits:

[...] ihn scheun
Die Thiere, denn ein anderer ist, wie sie
Der Mensch; nicht dir und nicht dem Vater
Gleicht er, denn kühn ist in ihm und einzig

Des Vaters hohe Seele mit deiner Lust,
O Erd! und deiner Trauer von je vereint
[...]“⁴⁸

Seine einzigartige, Scheu erregende Sonderstellung dankt der Mensch seiner Herkunft, seiner gemeinsamen Teilhabe an väterlichem und mütterlichem Prinzip. Er ist irdisch-himmliche Doppelnatur, ein Zwischenwesen, geboren in „däm-

⁴³ Atheismus: Nietzsche, N. Hartmann, D. H. Kerler (1926/27), GW XII, 51.

⁴⁴ Ebda., GW XII, 52.

⁴⁵ Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW IX, 67.

⁴⁶ Sokrates und Alcibiades, StA I, 1, 260.

⁴⁷ Zur Begründung der Aufnahme bzw. Nicht-Aufnahme von Hölderlins Gedichten in Schillers *Musenalmanach* vgl. F. Hölderlin, Große Stuttgarter Ausgabe, hg. von F. Beissner (Stuttgart 1942ff.) (= StA), Kommentar zu Brief Nr. 159, StA VI, 2, 878.

⁴⁸ StA I, 1, 204.

mernde[r] Morgenstunde“,⁴⁹ der Zwischenzeit von alles verbergender Nacht und enthüllendem Tag. Die Dämmerung stellt das Element, den Aufenthaltsort des kraft seines Geistes in die Helle göttlichen Seins strebenden Zwischenwesens Mensch dar:

„Meinem Herzen ist wohl in dieser Dämmerung. Ist sie unser Element, diese Dämmerung? Warum kann ich nicht ruhen darinnen?“⁵⁰

Solche Idee des Menschen fügt sich in Hölderlins Aufnahme des platonischen, im *Symposion* durch die Seherin Diotima vorgetragenen Geburtsmythos des Eros,⁵¹ welcher den Philosophen als „großen Daimon“,⁵² als Zwischenwesen zwischen Irdischen und Himmlischen charakterisiert, dessen Wesen eine genealogische Bestimmung erfährt: Gezeugt am Geburtstage der Aphrodite, Sprößling des göttlichen Poros (‚Reichtum‘) und der sterblichen Penia (‚Armut‘), trägt Eros das Gepräge beider Eltern in eins. Gleichursprünglich dem Bezirk der Götter und der Welt des Menschen angehörend, vermittelt er den Irdischen die Gebote der Himmlischen und den Unsterblichen die Gebete der Sterblichen.⁵³ Als Mittleres (μεταξύ) bildet er das Verbindungsglied zwischen beiden Bereichen, auf diese Weise dafür Sorge tragend, daß die Welt ein Ganzes bleibt und nicht in ihre Teile auseinanderbricht.

Die platonische Bestimmung des Philosophen überträgt Hölderlin auf den Menschen und Dichter.⁵⁴ Zwar ist dem Menschen die ὁμοίωσις θεῷ, die Angleichung an den Gott, aufgegeben, um in den Bereich der Götter zu kehren, doch bleibt ihm während Erfüllung seiner Bestimmung aufgrund seines Eros-Wesens verwehrt: Die „Armuth der Endlichkeit ist unzertrennlich in uns vereinigt mit dem Überflusse der Göttlichkeit“. Es besteht eine wesentliche Zusammengehörigkeit von Geist und Sinnlichkeit im Menschen, die Hyperion, der ‚Held‘ von Hölderlins gleichnamigem „griechischen Roman“,⁵⁶ als neuzeitliche Personifizierung des platonischen Eros im Laufe seiner Lebensgeschichte erkennt und akzeptiert:

„Unsre Seele, wenn sie die sterblichen Erfahrungen ablegt und allein nur lebt in heiliger Ruhe, ist sie nicht, wie ein unbelaubter Baum? wie ein Haupt ohne Loken?“⁵⁷

⁴⁹ Ebda.

⁵⁰ Hyperion oder Der Eremit in Griechenland, StA III, 184.

⁵¹ Zur anthropologischen Interpretation der Platonischen Mythen, vgl. M. Fleischer, *Hermeneutische Anthropologie. Platon – Aristoteles* (Berlin, New York 1976).

⁵² *Symposion* 202 d.

⁵³ Vgl. ebda., 202 e.

⁵⁴ Zum grundlegenden Einfluß des Platonischen Denkens auf das Hölderlinsche Werk der Hyperionstufe vgl. Verfasser, „Heiliger Plato, vergieb ...“. Hölderlins ‚Hyperion‘ oder Die neue Platonische Mythologie, in: Hölderlin Jahrbuch 28 (1992–93) 128–151, sowie die demnächst im Rahmen der Fichte-Studien (Supplementa) erscheinende Arbeit „Von dir gestiftet grünte wieder des Akademus Hain“. Zur Erneuerung der Platonischen Akademie in Hölderlins ‚Hyperion‘.

⁵⁵ StA III, 202.

⁵⁶ StA VI, 1, 86.

⁵⁷ StA III, 103; auch StA III, 271.

Durch diesen Bescheid ist der Mensch jedoch nicht von aller Teilhabe an der göttlichen, transzendenten Welt abgeschnitten und einzig an die Endlichkeit seiner Lebewesenhaftigkeit gebunden. Im liebenden Anblick irdischer Schönheit vermag er sich in den Bezirk himmlischen Seins, den ‚hyper ouranios topos‘ des platonischen *Phaidros*, zu erheben:

„Aber sie kommen, sie wägen Aeonen des Kampfes auf, die Augenblicke der Befreiung, wo das Göttliche den Kerker sprengt, wo die Flamme vom Holze sich löst und siegend emporwallt über der Asche, ha! wo uns ist, als kehrte der entfesselte Geist, vergessen der Leiden, der Knechtsgestalt, im Triumphe zurück in die Hallen der Sonne.“⁵⁸

Der durch seinen Aufstieg in den Bereich göttlichen Seins und seine Herabkunft in die Welt der Endlichkeit als Dichter bestimmte Hyperion hat den Menschen ihr Wesen und die Wirklichkeit der Schönheit zu singen. Dies geschieht als Erneuerung der platonischen Lehre. Diotima, die nach der Seherin des *Symposion* benannte ‚Heldin‘ des *Hyperion*-Romans bestätigt mit Bezug auf die Eingangsszene des *Phaidros*: „Von dir gestiftet, grünte wieder des Akademus Hain über den horchenden Schülern und heilige Gespräche hörte, wie einst, der Ahorn des Illissos wieder.“⁵⁹ In seinem Dichterberuf verwirklicht Hyperion zugleich eine Wesensbestimmung des Menschen, denn „dichterisch [...] wohnt der Mensch auf dieser Erde“.⁶⁰

Schellers Kenntnis der zitierten Passagen läßt sich nicht mit Sicherheit belegen, er gehörte nicht zu den großen Hölderlinexegeten. Auch kam dem Freund und Studiengefährten Hegels und Schellings zu Beginn des 20. Jahrhunderts bei weitem nicht die Aufmerksamkeit gegenwärtiger philosophischer und literaturwissenschaftlicher Forschung zu. Nur an wenigen Stellen seines veröffentlichten Werkes erwähnt Scheler – offensichtlich unter dem Einfluß Friedrich Gundolfs stehend – den Dichter Griechenlands, dessen „Liebe zu Hellas“, „quellend aus der tiefen Kongenialität des Dichters mit dem griechischen Wesen“, eine „ganz primäre und positive“ gewesen sei und insofern sich von der ressentimentgetragenen Mittelalterverehrung eines Friedrich Schlegel unterscheide, die in ohnmächtiger Ablehnung der Gegenwart sich zum Vergangenen wende.⁶¹ Neben der Hölderlin-Arbeit Gun-

⁵⁸ StA III, 52.

⁵⁹ StA III, 130. – Indem Hölderlin hier Πλάτωνος mit „Ahorn“ übersetzt, folgt er einer Sitte der Zeit. Vgl. das von Hölderlin benutzte Griechisch-Deutsche Handwörterbuch zum Schulgebrauch von J. Ch. Vollbedding (Leipzig 1784) Artikel Πλάτωνος, Sp. 1088.

⁶⁰ StA II, 1, 372.

⁶¹ Das Ressentiment im Aufbau der Moralen GW III, 59. – Schlegels die Gegenwart ablehnende Mittelaltersehnsucht gilt Scheler als bestimmt durch den Grundzug der Ressentiment-Haltung, denn: „Es wird etwas, ein A, bejaht, geschätzt, gelobt, nicht um seiner inneren Qualität willen, sondern in der – aber ohne sprachlichen Ausdruck bleibenden – Intention, ein anderes, B, zu verneinen, zu entwerfen, zu tadeln. Das A wird gegen das B ‚ausgespielt‘“ (ebda.). – Schellers Hölderlin-Interpretation scheint unter dem Einfluß Gundolfs zu stehen, der in seiner Abhandlung *Hölderlins Archipelagus* (Heidelberg 21916) über „den Sänger Griechenlands“ (6) vermerkt: „Gewöhnlich nimmt man an, Hölderlins Griechenkult sei die Folge davon, dass ihm in seiner Zeit oder auch in seiner Haut nicht recht wohl war, dass er sich also geflüchtet habe in eine schönere Welt aus Mangel an Kraft zum Kampf mit der rauhen Wirklichkeit oder aus Mangel an Humor der ihm darüber weg half: kurz – romantische Flucht. Das ist falsch. [...] Gegeben war ihm nämlich ursprünglich nicht seine deutsche Umwelt, sondern seine dionysisch hellenische Innenwelt. Hölderlins Urerlebnis war: dass Hellas schön, nicht dass Deutschland hässlich sei. Ein freudiges Ja, kein

dolfs, in der Scheler den adäquaten Ausdruck der Geschichtsauffassung eines „postulatorischen Atheismus“ erblickt,⁶² dürfte er zumindest auch mit den Hölderlin-Thesen Ernst Cassirers⁶³ und Wilhelm Windelbands⁶⁴ vertraut gewesen sein. In seiner Spätphase wird er vor allem durch den „neue[n] Schriftsteller, der eigenwillig, aber nicht ohne Tiefe ist“,⁶⁵ durch Ludwig Klages auf Hölderlin verwiesen worden sein, der in seiner Aufsatzsammlung *Mensch und Erde* den wahren Dichter Hölderlin, „welchem die Wirklichkeit zum währenden Gesang geworden, oder dem doch erst der tönende Überschwang des dichterischen Augenblicks den *Eintritt in die wahre Wirklichkeit* bedeutet“,⁶⁶ dem „Lebensgenießer und Lebensgestalter“⁶⁷ Goethe gegenüberstellt und zahlreiche

oppositionelles Nein ... Nicht weils ihm in seiner Welt missfiel, fand er die Griechenwelt schön, sondern weil er ein schönes Hellas lebendig in sich wusste, musste er seine Umgebung dürftig finden“ (ebda., 20).
⁶² Vgl. *Mensch und Geschichte*, GW IX, 144.

⁶³ Scheler vermerkt in seinem Überblick *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Cassirer habe einige „schöne, zum Teil auch wahre und tiefe allgemeine Bildungsbücher“ (GW VII, 285) verfaßt, darunter die Sammlung *Idee und Gestalt* (Berlin 1921), in der sich die Studie *Hölderlin und der deutsche Idealismus* findet. Auch wenn Scheler aus dieser Sammlung lediglich den Aufsatz *Goethe und die mathematische Naturwissenschaft* [richtig: *Goethe und die mathematische Physik. Eine erkenntnistheoretische Betrachtung*] erwähnt, mag ihm der Hölderlin-Aufsatz nicht unbekannt gewesen sein, in welchem Cassirer bezüglich der „metrischen Fassung“ des *Hyperion* die notwendige Zusammengehörigkeit von Endlichkeit und Unendlichkeit, Natur und Geist, welche Hölderlin unter dem Einfluß Platons erkannt habe, betont: „Indem die Liebe den Widerstreit der beiden Triebe, deren keiner entbehrlich ist, den Trieb zum Unendlichen und den Trieb zur Beschränkung vereinigt, schafft sie erst die Form und die Möglichkeit des bewußten Lebens selbst“ (ebda., 120f.).

⁶⁴ Windelbands *Präludien* werden schon in Schelers Dissertation *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen dem logischen und ethischen Prinzipien* genannt (vgl. GW I, 74), auch in späteren Schriften finden sie mehrfach Erwähnung. Der in Band I abgedruckte Vortrag *Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick. Nach einem Vortrage in der akademischen Gesellschaft zu Freiburg i.B. am 29. November 1878* sollte Scheler bekannt gewesen sein. – Windelband, der es als „selbstverständlich“ ansieht, daß das „poetisch gefärbte Interesse der Jünglinge sich zunächst an Platon erwärmte“ (235) sieht im *Hyperion* allerdings ein „der Form nach durchaus mißlungenes Werk“ (239), da er sich offensichtlich an Goethes *Die Leiden des jungen Werther* als Vorbild eines Unmittelbarkeit des Erlebens intendierenden Briefromans orientiert (und damit die bewußte, komplexe Struktur des *Hyperion* übersieht). Schelers anthropologische Interesse dürfte jedoch vor allem ein Hinweis auf den *Tod des Empedokles* erweckt haben, der den Mikrokosmos-Gedanken nahelegt: Das tragische Motiv des Dramas erblickt Windelband darin, „daß das Individuum an dem Drange zugrunde geht, sich zum All zu erweitern, daß es von der Sehnsucht erfüllt ist, alles, was ist, in sich zu umfassen und besonders mit dem ganzen Menschenleben sich zu identifizieren, und daß es mit der Einsicht in die Unerfüllbarkeit dieses Strebens endet“ (253).

⁶⁵ Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW IX, 65.

⁶⁶ L. Klages, *Bemerkungen über die Schranken des Goetheschen Menschen*, in: ders., *Mensch und Erde*. Fünf Abhandlungen (München 1920) 106. – Neben der genannten Aufsatzsammlung sind Scheler zumindest noch bekannt, die Abhandlungen *Vom Wesen des Bewußtseins* und *Vom kosmogonischen Eros* (vgl. GW IX, 139, Anm. 2, sowie GW VIII, 37, Anm. 1). – Die „wahre“, „eigentliche“ Wirklichkeit, in die Hölderlin – Klages zufolge – Eingang gefunden hat, darf nicht verwechselt werden mit der Ideenwelt Platons. Die platonischen Ideen sind Klages „nichts als Begriffe!“ (L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3 [Bonn 1974] 420). Als wahre Wirklichkeit gilt ihm vielmehr ekstatisch erlebte Allnatur: „*Person und All sind feindliche Gegensätze*; nur durch *Aufhebung* jener steht der Weg zu diesem offen [...]“ (Bemerkungen 108). Richtig erkennt Scheler: „Klages will die seelischen Urformen des menschlichen Geistes, den Mythos, alles organisch-seelenhafte wiedererwecken, den Menschen zurückführen zu einer beseelten Natur, und den Geist durch Rauch ausschalten“ (GW XII, 46).

⁶⁷ Klages, *Bemerkungen* 104.

„Worte *nicht* eines großen Erkenners, Weisen und Führers, aber eines, der in die *eigentliche* Wirklichkeit sich wie auf Adlersschwingen zu erheben begnadet wurde; begnadet, um an ihrem fruchtbaren Glanze irre zu werden und zurückzutaumeln in die Nacht eines barmherzigen Vergessens, während seine Seele sich in den ‚Äther‘ verblutete: Worte aus *Hölderlins* Hyperion“⁶⁸

zitiert.

Ist also eine enge Vertrautheit mit der Gedankenwelt Hölderlins nicht zu behaupten, so erstaunt es um so mehr, daß der unter dem Eindruck Spinozas stehende Scheler gleichwohl Hölderlins Wort „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste“ füglich zur Signatur seiner späten Idee des Menschen heranzieht, und zwar nicht allein in der oben zitierten Passage. Auch in der Abhandlung *Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs* heißt es:

„Wer am tiefsten wurzelt in der Dunkelheit der Erde und der Natur, [...] und wer *zugleich* als geistige Person am höchsten hinaufreicht in seinem Selbstbewußtsein in die Lichtwelt der Ideen, der nähert sich der Idee des Allmenschen und in ihr der Idee der Substanz des Weltgrundes selbst – in der steten werdenden Durchdringung von Geist und Drang. „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.“⁶⁹

Der Allmensch, der Mensch „größter Spannung zwischen Geist und Trieb, Idee und Sinnlichkeit und gleichzeitig geordneter, harmonischer Verschmelzung beider in eine Daseinsform und Aktion zugleich“⁷⁰ ist gedacht als Ideal, das zu verwirklichen dem Menschen aufgegeben ist. Aufgegeben ist es ihm nicht etwa durch eine äußere, an den Menschen herantretende Macht, sondern im Sinne einer Wesensverwirklichung und Bildung.

Indem der Mensch in sein Wesen eintritt, bildet er sich als Gottheit. Wesensverwirklichung erscheint so als Vorgang der „Vergottung“, der „Selbstdeifizierung“.⁷¹ Die Kongruenz von Menschwerdung und Gottwerdung ist möglich, insofern „Gott, der, soweit wir in Geist und Leben sein Wesen erfassen, ja nichts ist als die *Essentia* des Menschen – nur eben in unendlicher Form und Fülle.“⁷² Ist die Gottheit, der Weltgrund jedoch die *Essenz* des Menschen, dann verdient dieser den Titel eines „Mikrotheos“ und „Mikrokosmos“ zugleich. Beide Titel werden ihm zugesprochen in Schelers später, metaphysischer Anthropologie.

3. Die Mittelstellung der Anthropologie im Reiche der Metaphysik

Als *philosophische* Anthropologie unterscheidet sie sich von den zahlreichen Anthropologien einzelwissenschaftlicher Provenienz, deren technisches Wissen bloßes „Herrschaftswissen“, ausgerichtet auf die Gesetzeserkenntnis zufälligen „Jetzt-Hier-Soeseins“⁷³ zum Zwecke seiner Vorhersage und Reproduktion, d. h. sei-

⁶⁸ Ebda., 108. Zu Hölderlin vgl. ebda., 106 ff.

⁶⁹ *Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs*, GW IX, 158.

⁷⁰ Ebda.

⁷¹ *Die Formen des Wissens und die Bildung*, GW IX, 97, 101. Vgl. ebda., 91: „Bildung als Menschwerdung [...] und zugleich und im selben Prozesse als ein Versuch fortlaufender ‚Selbstdeificatio‘“.

⁷² *Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs*, GW IX, 151.

⁷³ *Philosophische Weltanschauung*, GW IX, 77.

ner Beherrschung darstellt. Eine an den Einzelwissenschaften orientierte Anthropologie – Scheler hat hier vor allem die biologischen Wissenschaften im Blick und nimmt insofern implizit die These von der Biologie als „Jahrhundertwissenschaft“⁷⁴ vorweg – gelangt lediglich zu einem „natursystematischen Begriff“ des Menschen, welcher die „Sondermerkmale“ angibt,

„die der Mensch morphologisch als eine Untergruppe der Wirbel- und Säugetiere besitzt. Es ist selbstverständlich, daß [...] das als Mensch bezeichnete Lebewesen nicht nur dem Begriff des Tieres *untergeordnet* bleibt, sondern auch eine verhältnismäßig sehr kleine Ecke des Tierreiches ausmacht. Das bleibt auch dann noch der Fall, wenn man den Menschen [...] mit Linné die „Spitze der Wirbel-Säugetierreihe“ nennt, da ja auch diese Spitze wie jede Spitze einer Sache noch zu der Sache gehört, deren Spitze sie ist.“⁷⁵

Ebenso besteht ihr Wissen jedoch nicht allein im „Wesenswissen“ philosophischer Wesensontologie, gewonnen in phänomenologischer Reduktion.⁷⁶ Diese führt zu einem Wesensbegriff des Menschen, der ihn

„der ganzen Natur überhaupt entgegengesetzt als ein Wesen, das in seinem tiefsten Zentrum frei von ihren stoßenden Kräften auf alle Natur herabzulächeln vermag.“⁷⁷

Philosophische Anthropologie gehört in den Bereich der Metaphysik, ihr Wissen ist metaphysisches, „Erlösungs- oder Heilswissen“,⁷⁸ ein Wissen „um Dasein, We-

⁷⁴ G. Vollmer, Die Wissenschaft vom Leben. Das Bild der Biologie in der Öffentlichkeit, in: ders., Biophilosophie (Stuttgart 1995) 5–32, 8.

⁷⁵ Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW IX, 11 f. – Scheler paraphrasiert hier offensichtlich „das beachtenswerte Buch“ (ebda., 46) von P. Alsberg, Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung (Dresden 1922) 30f.: „Aber die Wissenschaft ging weiter: sie reihte den Menschen auch begrifflich dem Tierreich ein. Es ist ihre Auffassung, daß der Mensch als ein Primus inter pares an der Spitze des Tierreiches stehe, daß also das Tier den höheren Gattungsbegriff bezeichne, welcher den niederen Begriff des Menschen unter sich hält. Mit anderen Worten: aus der morphologischen Systematisierung Linnés machte die moderne Naturwissenschaft eine begriffliche Unterstellung. Es leuchtet aber ein, daß erst mit diesem Schritt einer begrifflichen Unterordnung des Menschen unter das Tier die Brücken zur alten Tradition abgebrochen wurden. Jetzt erst war die Axt an das Dogma von der Sonderstellung des Menschen gelegt. Denn ist einmal der Mensch zum Tier erklärt, wenn auch zum höchsten Tier, so kann von einem prinzipiellen Ausnahmeverhältnis des Menschen zur Natur keine Rede mehr sein, sind vielmehr Mensch und Tier prinzipiell gleich und zwischen ihnen nur noch Unterschiede des Grades möglich.“ Dies übersieht die quellenkritische Studie A. Gehlens, Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers, in: Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, hg. von P. Good (Bern 1975) 179–188, welcher gerade die Unterscheidung zwischen ‚natursystematischem Begriff‘ und ‚Wesensbegriff‘ des Menschen als einer der wenigen „guten Funde“ Schelers gilt, „die bis heute nicht oder nicht hinreichend verwertet wurden“ (ebda., 187). – Für Schelers Stellungnahme zu Alsbergs Theorie der „Organausschaltung“ vgl. Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW IX 46f., sowie Mensch und Geschichte, GW IX, 135.

⁷⁶ „Die ‚erste Philosophie‘, d. h. die Wesensontologie der Welt und des Selbst, ist wohl ein Sprungbrett für dieses Erkennen – nicht aber bereits die Metaphysik selbst“ (Philosophische Weltanschauung, GW IX, 81). – Zu Schelers Auffassung der phänomenologischen Reduktion vgl. E. Avé-Lallemant, Die phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers, in: Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, hg. von P. Good (Bern 1975) 159–178, sowie neuerdings W. Henckmann, Das Intentionalitätsproblem bei Scheler, in: Brentano-Studien 3 (1990/91) 203–228, vor allem 217 ff.

⁷⁷ Die Formen des Wissens und die Bildung, GW IX, 96.

⁷⁸ Insofern vergreift sich Arnold Gehlens despektierliches Urteil, Schelers späte Anthropologie gleite zwar „nicht im Programm, wohl aber in der Einzeldurchführung immer wieder in metaphysisches Ge-

sen und Wert des absolut Realen in allen Dingen“, „in dem unser Personkern an dem obersten Sein und Grund der Dinge *selbst* Teilhabe zu gewinnen sucht, respektive ihm solche Teilhabe durch den obersten Grund selbst zuteil wird“. ⁷⁹ Den Weg in die zur Metanthropologie gewandelte Metaphysik führt eine

„Verknüpfung der Resultate der wirklichkeitszugewandten positiven Wissenschaften mit der wesenszugewandten ersten Philosophie, und beider Verknüpfung mit den Ergebnissen der Wertdisziplinen (der allgemeinen Wertlehre, Ästhetik, Ethik, Kulturphilosophie) [...]“. ⁸⁰

Innerhalb der Metaphysik nimmt die Anthropologie eine Mittelstellung ein: ⁸¹ Sie steht zwischen der „Metaphysik erster Ordnung“, welche die „Grenzprobleme“ positiver Wissenschaft behandelt, und der „Metaphysik zweiter Ordnung“, der Metaphysik des Absoluten. Vermittelst „transzendentaler Schlußweise“ vermag die „Metanthropologie“ im Ausgang vom „Wesensbilde des Menschen“ Schlüsse zu ziehen auf die „wahren Attribute des obersten Grundes aller Dinge“. ⁸² Eine solche Schlußweise vom Wesensbilde des Menschen auf den obersten Seinsgrund kann ‚transzendental‘ heißen, insofern sie nach den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit des Menschen und der Welt fragt. Diese Bedingungen freilich sind nicht im Erkenntnissubjekt zu suchen, sondern im Seinsgrund selbst: ⁸³

„Da das Sein der Welt selbst vom zufälligen Dasein des Erdenmenschen und seinem empirischen Bewußtsein mit Sicherheit unabhängig ist, da aber gleichwohl strenge *Wesenszusammenhänge* bestehen zwischen gewissen Klassen geistiger Akte und bestimmten *Seinsregionen*, zu denen wir Zugang durch diese Aktklassen gewinnen – *muß* dem Grund aller Dinge *alles* das an Akten und Operationen zugeschrieben werden, was uns vergänglichem Wesen diesen Zugang gibt.“ ⁸⁴

4. Der Mensch als Mikrokosmos

Ausgangspunkt des transzendentalen Schlusses auf den obersten Seinsgrund ist die Wesensbestimmung des Menschen. Der philosophischen Anthropologie Schelers zeigt sich der Mensch als Mikrokosmos „mit dem Ganzen der Welt zwar nicht

lände“ (a. a. O., 179). Schelers Anthropologie ist Metaphysik und will Metaphysik sein, es ist ihr gerade darum zu tun, die „*metaphysische Sonderstellung des Menschen*“ aufzuzeigen und zu rechtfertigen, es geht ihr um eine „Metaphysik des Menschen“ (Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW IX, 11).

⁷⁹ Die Formen des Wissens und die Bildung, GW IX, 114.

⁸⁰ Philosophische Weltanschauung, GW IX, 81.

⁸¹ Zum folgenden vgl. auch E. Rothacker, Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit (Bonn 1949) 19f.

⁸² Philosophische Weltanschauung, GW IX, 82.

⁸³ Als Beispiel solcher transzendentalen Schluß- und Frageweise gibt Scheler das Phänomen des Schmerzes: Naturwissenschaftliches Herrschaftswissen fragt angesichts des Schmerzes nach Entstehungsursache und Beseitigungsmöglichkeit. Philosophisches Wesenswissen nimmt das Phänomen des Schmerzes als „Beispiel“ [...] für den höchst seltsamen und verwunderlichen Wesensverhalt, daß diese Welt überhaupt schmerz-, übel- und leidbefleckt ist“. Es fragt: „Was ist denn eigentlich ‚der Schmerz selbst‘ abgesehen davon, daß ich ihn jetzt hier habe“. In transzendentaler Fortführung fragt das metaphysische Wissen danach, „wie muß der Grund der Dinge beschaffen sein, daß so etwas wie ‚Schmerz überhaupt‘ möglich ist?“ (Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW IX, 40).

⁸⁴ GW IX, 82.

daseins-, wohl aber *wesensidentisch*“.⁸⁵ Es ist „das Ganze der Welt im Menschen als einem Teil der Welt *voll* enthalten“.⁸⁶ In ihm, als der „Komplexion und Totalität“ aller „Strukturen des Seins“,⁸⁷ „begegnen und schneiden“⁸⁸ sich alle dem Menschen erkennbaren und bekannten Wesensformen, das anorganische Sein (insofern haben auch die Wissenschaften der Physik und Chemie sowie ihre Spezialdisziplinen ihre anthropologische Funktion), ebenso wie die Formen des psycho-physischen Seins (der dumpfe, ekstatische, das Wirklichkeitserlebnis ermöglichende, allem Geistigen gegenüber blinde Gefühlsdrang [„Lebensdrang“], der Instinkt, das assoziative Gedächtnis, die organisch gebundene, praktische Intelligenz⁸⁹) und der allen Stufen des psycho-physischen Lebens entgegenstehende, gegenstandsunfähige Geist, der dem Menschen ‚Welt-habe‘ (‚Weltoffenheit‘⁹⁰), „Sachlichkeit“ (Bestimmbarkeit durch die Sachen selbst) und Selbstbewußtsein ermöglicht.⁹¹

„Damit tritt an die Stelle der traditionellen Dualität von Leib und Seele die von *Leben* und *Geist*.“⁹² Der blinde Gefühls-, Lebensdrang ist das Subjekt alles Wirklichkeitserlebnisses, alle Realität ist ihm als Erlebnis eines Widerstandes gegeben. Realität ist ihm jedoch Widerstand überhaupt, nicht bestimmter Gegenstand. Das allein vom Gefühlsdrang bestimmte Wesen, das Tier vermag nicht, die ihm

„ursprünglich gegebenen „Widerstands“ – und Reaktionszentren seiner Umwelt, [...] in die es ekstatisch aufgeht, zu Gegenständen zu erheben und das Sosein dieser Gegenstände prinzipiell selbst zu erfassen [...]“.⁹³

Dies vermag allein der Geist, der – bloß für sich genommen – jedoch keine Realität hat. Zur bestimmten Realität, zum Gegenstand, kommt der Mensch allein dadurch, daß der Geist als

⁸⁵ Die Formen des Wissens und die Bildung, GW IX, 90.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Zusätze zu Idealismus-Realismus (aus den nachgelassenen Manuskripten), GW IX, 275.

⁸⁸ Philosophische Weltanschauung, GW IX, 83.

⁸⁹ Bekanntlich spricht Scheler – in Übereinstimmung mit der modernen Biologie – auch den Primaten Intelligenz, wenn auch „organisch gebundene, praktische Intelligenz“ zu, die ihren Ausdruck in einem Aha-Erlebnis finde. Da sich – von Scheler nahegelegt – in der Forschungsliteratur immer wieder der Hinweis findet, W. Köhler habe das Aufblitzen plötzlicher Einsicht als „Aha-Erlebnis“ geschildert, sei darauf hingewiesen, daß sich dieser Terminus nicht bei Köhler, wohl aber in Karl Bühlers Interpretation der Köhlerschen Versuche findet. Vgl. M. Koch, Aha-Erlebnis, in: HWP 1, 114. – Zu den moralphilosophischen Forderungen, die sich – diesseits der Unterscheidung von Psyche und Geist – aus dem Zugeständnis von Intelligenz bei Primaten ergeben können, vgl. P. Cavalieri, P. Singer (Hg.), Menschenrechte für die Großen Menschenaffen. „Das Great Ape Projekt“ (München 1994).

⁹⁰ Nur der metaphysik-feindliche Ansatz Arnold Gehlens, der betont, Schelers „metaphysischen Anspruch als nicht recht diskutabel beiseite“ (a. a. O., 182) zu lassen, kann das Verständnis der „Weltoffenheit“ des Menschen auf ihr Ursache-sein für die Tatsache, daß der Mensch das „erdverbreitetste Wesen“ (a. a. O., 184) ist, reduzieren.

⁹¹ Vgl. Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW IX, 32–34.

⁹² J. Hessen, Wertphilosophie (Paderborn 1937) 55. Vgl. auch ders., Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie (Essen 1948) 98.

⁹³ Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW IX, 32.

„idee- und wertgeleitete[r] geistige[r] Wille“ den idee-wertwiderstreitenden Impulsen des Triebens die zu einer Triebhandlung notwendigen Vorstellungen [versagt], andererseits den lauernden Trieben idee- und wertangemessene Vorstellungen gleichsam wie Köder vor Augen [stellt], um die Triebimpulse so zu koordinieren, daß sie das geistgesetzte Willensprojekt ausführen, in Wirklichkeit überführen.“⁹⁴

Diese als „Lenkung“ bzw. „Leitung“ bezeichneten Vorgänge der Triebsublimierung erweisen sich als notwendig, da der Geist „von Haus aus und ursprünglich über keine eigene Energie“⁹⁵ verfügt. Der Geist ist ohnmächtig; über Macht, Energie verfügt allein der Trieb, der Lebensdrang: „Mächtig ist ursprünglich das Niedrige, ohnmächtig das Höchste.“⁹⁶

Solcher dualistischen Konzeption stellt sich als grundlegendes Problem die Aufgabe der Vermittlung von Geist und Drang. Ihre Bewältigung stellt einen schon früh geäußerten Hauptkritikpunkt an Schelers Anthropologie dar. Denn

„wenn Leben und Geist völlig verschiedenen Welten angehören, wenn sie einander ihrem Wesen wie ihrem Ursprung nach gänzlich fremd sind – wie ist es möglich, daß sie nichtsdestoweniger eine durchaus einheitliche Leistung vollziehen [...] Wie läßt es sich verstehen, daß die Kräfte des Lebens, die rein vitalen Triebkräfte [...] sich von der eigenen Bahn abdrängen lassen [...] wie vermöchte das Leben die Ideen, die der Geist ihm vorhält, auch nur zu sehen und seinen Lauf, wie nach Sternbildern, nach ihnen zu richten, wenn es seinem ursprünglichen Wesen nach als bloßer Trieb, also als spezifisch geist-blind, zu bestimmen wäre?“⁹⁷

Soll der Mensch nicht im Geist-Drang-Dualismus zerbrechen, soll er eine Einheit bilden, dann bedarf es eines vermittelnden Dritten. Zwar nicht in der „kurze[n], sehr gedrängte[n] Zusammenfassung“⁹⁸ der Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, wohl aber in den Vorarbeiten zu seiner *Anthropologie* hat Scheler dieses Problem behandelt und ein die beiden Welten von Drang und Geist verbindendes Zwischenglied in seine Konzeption eingefügt:

„Der kraftlose Geist entnimmt seine Energie nicht unmittelbar der Triebensphäre – wie es Freud behauptet! Zwischen Triebenergie und Geist liegt im Menschen ein mittleres Energie-Reservoir, und dies ist der Eros.“⁹⁹

Als Mittleres, μετὰξὺ zwischen blindem Drang und ideenschauendem Geist steht Eros als der „sehend gewordene“, „dämonisch[e]“ Drang.¹⁰⁰ Als Drang erhebt

⁹⁴ Ebda., 49.

⁹⁵ Ebda., 52.

⁹⁶ Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW IX, 52.

⁹⁷ E. Cassirer, „Geist“ und „Leben“ in der Philosophie der Gegenwart, in: Die neue Rundschau 41 (1930) 244–264, wiederabgedruckt in: ders., Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache, hg. von E. W. Orth (Leipzig 1993) 32–60, das Zitat 40f. – Noch J. H. Nota S. J., Max Scheler. Der Mensch und seine Philosophie (Fridingen a.D. 1995), spricht von „einem echten Dualismus“ (ebda., 164), welcher die späte anthropologische Konzeption Schelers bestimme.

⁹⁸ Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW IX, 9.

⁹⁹ GW XII, 235. – Die im folgenden herangezogenen Textbelege zum Problem des Eros entstammen allesamt kurzen, aus dem Nachlaß herausgegebenen Skizzen und Bruchstücken zu Schelers geplanter *Anthropologie*. Es wird daher auf die Angabe der jeweiligen Überschriften verzichtet.

¹⁰⁰ GW XII, 236.

er sich nicht selbst zu den Ideen, zum Wesen, dies vermag allein der Geist. Aber als sehender Drang ist er nicht mehr gebunden an die bloße Widerständigkeit der Realität, er ist gerichtet auf „das Bild, die Gestalt, die schöne, prägnante“.¹⁰¹ In ihm „ist die Energie des Lebensdranges von Realobjekten und deren Eigenschaften (nützlich oder schädlich für das Leben) frei und ledig geworden“,¹⁰² die „Energiesierung“ des Geistes ist „nur durch den Eros möglich“.¹⁰³ So kommt dem Eros die Funktion zu, die Einheit des Menschen zu gewährleisten, den Dualismus von Geist und Drang aufzuheben. In ihm wird die Macht des Triebes sublimiert und dem Geist zugeführt. „Für die Verdung vom Zuständlichen ins Gegenständliche des Seins ist der Eros das Mittelglied.“¹⁰⁴

5. Der Mensch als Mikrotheos und die Verwirklichung Gottes

Der Mensch ist in der philosophischen Anthropologie Schelers als Mikrokosmos bestimmt, in ihm schneiden sich alle Seinsbereiche. Die Einheit des Menschen wird gewährleistet durch den Eros, der den Dualismus von Geist und Drang zu vermitteln vermag. Die Verlebendigung des Geistes und die Durchgeistigung der Wirklichkeit wird durch den Eros ermöglicht, der dem Geist seine Energie zuführt und so die Vorgänge der „Leitung“ und „Lenkung“ einleitet. In dieser „ewigen Rhythmik zwischen Idee – Realität, Geist – Drang – in dem Ausgleich ihrer immerwährenden Spannung“ ist nicht allein die Definition des Menschen gegeben, sondern zugleich „die wahre Bestimmung des Menschen“ im Sinne seiner Destination. Der Mensch ist durch die gegenseitige Durchdringung von Natur (Sinnlichkeit, Drang) und Idee (Geist) zugleich in seinem Wesen und in seiner Aufgabe erfaßt. Mit zunehmender Verwirklichung dieser sein Wesen ausmachenden Bestimmung nähert sich der Mensch „der Idee des Allmenschen und in ihr der Idee der Substanz des Weltgrundes selbst [...] ‚Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.“¹⁰⁵

In transzendentaler Schlußweise sind die Wesensbestimmungen des Menschen auf die Gottheit zurückzuführen. So ist der Mensch „Mikrotheos“ und zugleich „der erste Zugang zu Gott“.¹⁰⁶ Dem in seinen Attributen Geist und Drang faßbaren Weltgrund kommt – wie dem Menschen – die Aufgabe einer stetigen gegenseitigen Durchdringung seiner Attribute zu. Dies geschieht im Verlaufe des Weltgeschehens:

¹⁰¹ GW XII, 235. – Daß Scheler hier tatsächlich nicht allein in Auseinandersetzung mit der Freudschen Psychoanalyse steht, sondern mit dem Denken Platons belegt folgende Passage: „Es war ein Grundirrtum des griechischen Seinsbegriffes und Ideenbegriffes, daß man Eros für das hielt, was das ‚Wesen‘ aufschließt. Der Eros bleibt in der Bildersphäre und erhebt sich höchstens zur Gestalt; nicht zum Wesen.“ (ebda.).

¹⁰² GW XII, 231.

¹⁰³ GW XII, 235.

¹⁰⁴ GW XII, 232.

¹⁰⁵ Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs, GW IX, 158.

¹⁰⁶ Philosophische Weltanschauung, GW IX, 82.

„Der Grund der Dinge mußte, wenn er seine deitas, die in ihm angelegte Ideen- und Wertfülle *verwirklichen* wollte, den welterschaffenden Drang enthemmen, um im zeithaften Ablauf des Weltprozesses sich selbst zu verwirklichen – er mußte den Weltprozeß sozusagen in Kauf nehmen, um im und durch den zeithaften Ablauf dieses Prozesses sein Wesen zu verwirklichen.“¹⁰⁷

Die Gottheit, auf welche der Mensch in seinem Wesensbilde verweist, ist somit keine seiende, sondern eine werdende Gottheit. Sie wird in der Geschichte, jedoch nicht durch die Geschichte. Das Medium der Gottwerdung ist der Mensch:

„Der Ort dieser Selbstverwirklichung, sagen wir gleichsam jener Selbstvergottung, die das Durch-sich-seiende-Sein sucht und um deren Werden willen es die Welt als eine „Geschichte“ in Kauf nahm – das eben ist der Mensch, das menschliche Selbst und das menschliche Herz.“¹⁰⁸

Indem im Menschen Geist und Drang – beide im Weltgrund gegründet – einander gegenseitig durchdringen, der Mensch zum Menschen wird, wird die Gottheit selbst. Und insofern ist der Mikrokosmos Mensch für Scheler „die innigste Einigung aller Wesensregionen“¹⁰⁹ und Mikrotheos zugleich.

ABSTRACT

Scheler's philosophical anthropology is developed in answer to a fundamental insecurity of human self-image, which is indissoluble associated with the question for God. In countermove to prevailing but basically staggered anthropological positions Scheler stresses the human nature as being in process. In recourse to Plato's conception of Eros, as given in the *Symposium* and be found in the poems of Hölderlin, Scheler solves the menacing problem of a Geist-Drang-dualism, pointing out Eros as enabling the connection and the mutual pervasion of these two spheres. The activity of Eros enables man becoming God and God becoming real.

Schelers philosophische Anthropologie reagiert auf eine fundamentale Verunsicherung menschlichen Selbstverständnisses, welches für Scheler unauflösbar verknüpft ist mit der Frage nach Gott. Im Gegensatz zu herrschenden, in ihren Grundfesten erschütterten anthropologischen Feststellungen hebt Scheler den Prozeßcharakter menschlichen Seins hervor. Im Rückgriff auf den Eros-Gedanken des platonischen *Symposium* – welchen er im Werk Hölderlins wiederentdecken konnte – löst Scheler das drohende Problem eines Geist-Drang-Dualismus, indem er Eros als das beide Sphären Verbindende und ihre gegenseitige Durchdringung Ermöglichende herausstellt. Das Wirken des Eros ermöglicht die Vergöttlichung des Menschen und die Verwirklichung Gottes.

¹⁰⁷ Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW IX, 55.

¹⁰⁸ Ebda., 70.

¹⁰⁹ Ebda., 54.