

GUIDO CUSINATO

ANTHROPOGENESE HUNGER NACH GEBURT UND *SHARING* DER GEFÜHLE AUS MAX SCHELERS PERSPEKTIVE

INHALTSANGABE: 1) *Max Scheler und der emotional turn*; 2) *Emotion und Gefühl*; 3) *Hunger nach Geburt und stete Geburt*; 4) *Philosophische Anthropologie und Philosophie als Umbildung*; 5) *Liebe und Umbildung der Person*; 6) *Begegnung mit dem Du als Form der Mit-Teilung (sharing)*; 7) *Mit-Teilung der Gefühle als Fundament der sozialen Ontologie*; 8) *Mit-Teilung der Geburt als Fundament der Ontologie der Person*; 9) *Gefühle: Die selbstreferentielle, zentrische Natur und die anthropogenetische, ex-zentrische Natur*; 10) *Kultivierung der Gefühle und Vorbild*; 11) *Mit-Teilung und care: die Ehrfurcht*; 12) *Mit-Teilung der Expressivität als Grundlage der Phänomenologie der Andersheit*; 13) *Die unmittelbare Wahrnehmung der Expressivität des Anderen*; 14) *Neutralisierung der Theorie der Expressivität?*; 15) *Das Tagebuch einer Schizophrenen im Lichte der Phänomenologie Schelers*.

1) *Max Scheler und der emotional turn*

IN den letzten Jahrzehnten hat man eine Wiederbelebung des Interesses gegenüber den Gefühlen beobachten können, so dass man heute emphatisch vom *emotional turn* spricht. Für die öffentliche Meinung hat diese Veränderung im Zeitraum von 1987 bis 1996 stattgefunden, als die Bücher von Ronald De Sousa (1987), Antonio Damasio (1993), Daniel Goleman (1995) und Joseph LeDoux (1996) regelrechte Bestseller geworden sind.¹ Während der Hochkonjunktur des *linguistic turn* bildeten philosophische Studien über die zentrale Relevanz der Gefühle für die Entwicklung einer Theorie der Erkenntnis, Ethik oder Andersheit noch bis zum Anfang der Achtzigerjahre eher Ausnahmen. Die Gefühle wurden hauptsächlich als innere psychologische Zustände untersucht. Der ihnen gewidmete Raum z.B. in der kognitiven Psychologie jedoch

¹ Am Anfang der Achtzigerjahre gab es zwar schon wichtige Studien über Emotionen, blieben aber dem breiten Publikum unbekannt. Ich denke hierbei z.B. an: R.B. ZAJONC, *Feeling and Thinking. Preferences need no Inferences*, «American Psychologist», 35 (1980), 151-175; P. EKMANN, *Expression and the Nature of Emotion*, in: K. SCHERER, P. EKMAN (Hrsg.), *Approaches to Emotion*, Hillsdale (NJ) 1984, 319-344.

war so begrenzt, dass der Psychologe Robert Zajonc 1980 wie folgt feststellen konnte: «*Contemporary cognitive psychology simply ignores affect. The words affect, attitude, emotion, feeling, and sentiment do not appear in the indexes of any of the major works on cognition*».²

Damasios Untersuchungen daraufhin über den berühmten Fall Phineas Gages und die Verbreitung der Ergebnisse der *brain imaging techniques* sind als eine folgenreiche Weichenstellung für die breite Etablierung des *emotional turn* anzusehen. Worin besteht aber dieser *emotional turn*? Wenn man die Hauptströmungen der aktuellen Diskussion über diese Wende analysiert, entdeckt man in der Tat, dass sehr oft die alten Konzeptionen wieder in den Vordergrund treten, die bereits in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts im Streit zwischen der kognitiven Psychologie und dem Behaviorismus vorkommen. Ich beschränke mich der Einfachheit halber darauf, zwei Hauptströmungen des heutigen *emotional turn* zu nennen. Die erste Richtung ist von der Tradition der Kognitionspsychologie maßgeblich geprägt. In ihr herrscht die Idee, dass die Gefühle das Ergebnis eines kognitiven Prozesses seien, dass sie Werturteile seien, wie z.B. Martha Nussbaum behauptet. Die zweite Richtung bezieht sich unmittelbar auf die Ergebnisse der Neurowissenschaften und neigt dazu, die Gefühle als homöostatische Regulatoren des Verhältnisses zwischen dem Organismus und der Umwelt und, in einigen Fällen, den sozialen Beziehungen zu interpretieren.

Es ist nun fast paradox, dass sich bis jetzt keine dieser zwei Richtungen des aktuellen *emotional turn* mit der Phänomenologie des zwanzigsten Jahrhunderts adäquat auseinandergesetzt hat, die zweifellos einen der wichtigsten Versuche der Wiederaufwertung der Gefühle darstellt. Insbesondere überrascht die Tatsache, dass direkte Bezugnahmen auf die am Anfang des letzten Jahrhunderts von Max Scheler entfaltete Phänomenologie der Gefühle fehlen, da ja gerade hier in reichem Maße die eingehenden Analysen der affektiven Sphäre zu finden sind. Scheler stellt 1913 fest, dass «alles *primäre* Verhalten zur Welt überhaupt [...] eben nicht ein „vorstelliges“, ein Verhalten des *Wahrnehmens*, sondern [...] ein *emotionales* [...] Verhalten»³ sei. Scheler nähert sich hier bereits

² R. B. ZAJONC, *Feeling and Thinking ...*, 152.

³ GW II, 206. Hervorhebung wie im Original. GW = M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Maria Scheler und Manfred S. Frings, Bd. I-XV, Bern, München,

dem Gedanken des *sharing* der Gefühle, der die Vorstellung der Gefühle als private Zustände des Bewusstseins endgültig hinter sich bringt. Nicht das, was sich bloß in uns befindet, sind die Gefühle, sondern vielmehr das, was zum emotionellen Durchbruch in die Wirklichkeit Anlass gibt.⁴ Sie sind es nämlich, die die Landschaft unserer Erfahrung zeichnen; sie sind es, die uns Umrisse und Farben dieser Landschaft sehen lassen, die Höhen und Tiefen skizzieren, wo es ansonsten nur die flache Oberfläche einer farblosen Ebene gegeben hätte.⁵ Ausgehend von dieser These, denkt Scheler die Gefühle als das, worauf sich der vorreflexive Weltbezug des Menschen stützt, und nimmt somit einige wichtige Aspekte der Daseinsanalyse Heideggers vorweg. Warum findet man dann bei den heutigen Befürwortern für den Vorrang des Emotionalen kaum Verweise auf Schelers Phänomenologie der Gefühle? Meines Erachtens trägt die Schuld daran nicht das zufällige Versäumnis, sondern eine Distanz der Perspektiven. Scheler entwickelt nämlich einen Gefühlsbegriff, der in vielerlei Hinsicht für den Standpunkt der zwei Hauptströmungen des aktuellen *emotional turn* inakzeptabel bleibt. Und dies führt zur am Anfang gestellten Frage: Taucht in diesen beiden Hauptströmungen tatsächlich ein neuer Gefühlsbegriff auf? In anderen Worten: Handelt es sich dabei um eine substantielle Wende, die einen neuen Ansatz des Gefühlsbegriffs mit sich bringt, oder lediglich um eine Interessenverschiebung, die ein in Vergessenheit geratenes Thema wieder auf die Tagesordnung setzt?

Schelers These, dass alles *primäre* Verhalten zur Welt ein *emotionales* Verhalten sei,⁶ kann gar nicht von der kognitivpsychologischen Richtung des aktuellen *emotional turn* geteilt werden. Das kognitivpsychologische Paradigma kann durch das Bild eines Sandwiches dargestellt werden: Zwei Scheiben Brot sind einerseits durch den perzeptiven

Bonn 1954-1997.

⁴ Zwischen diesen von Scheler behandelten Thematiken und der These der «*extended emotions*» – vgl. J. KRUEGER, *Varieties of extended emotions*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 13 (2014), 533-555; J. KRUEGER, T. SZANTO, *Extended Emotions*, «Philosophical Compass» (im Druck) – gibt es meines Erachtens eine sehr aufschlussreiche Konvergenz.

⁵ Vgl. *GW* III, 26-27.

⁶ *GW* II, 206.

Reiz und andererseits durch die motorische Reaktion sowie die Emotionen dargestellt, während der mittlere, reichste und entscheidendste Teil – die Schicht mit Käse oder Schinken – den bewussten kognitiven Apparat figuriert. Der perzeptive Reiz wird diesem Paradigma zufolge zuerst in eine Vorstellung übersetzt und – ausgehend von den Urteilen und den Zielen, die sich das Subjekt setzt – von dem kognitiven Apparat überarbeitet. Erst später wird eine motorische und emotive Antwort darauf hervorgerufen.

Auch die zweite „neurowissenschaftliche“ Richtung, die in Antonio Damasio einen ihrer Hauptvertreter findet, kann nicht mit Schelers Feststellung, dass das primäre Verhalten zur Welt ein intentionales und emotionales sei, einverstanden sein. Eine der umstrittensten Fragen im Denken Damasios betrifft die Annahme oder Ablehnung der Intentionalität der *background feelings*. In Schelers Theorie der Schichtung des emotionalen Lebens findet man ebenfalls einen analogen Begriff.⁷ Besonders im *Formalismus* kann man nämlich zwei Arten von Gefühlen herauslesen: «sinnliche Gefühle» wie Zustände, die als «nicht-intentionale leibliche» *background feelings*; und «Lebensgefühle» wie Funktionen, die als «intentionale leibliche» *background feelings* gedeutet werden können.⁸ Das Lebensgefühl ist ein intentionales *feeling*, das über die Bedingungen des gesamten Leibes informiert und sich einerseits von dem sinnlichen Gefühl unterscheidet, das die an einer Stelle des Leibes lokalisierte Empfindung betrifft, andererseits von den seelischen Gefühlen und den Persönlichkeitsgefühlen:

Während die sinnlichen Gefühle ausgedehnt und lokalisiert sind, nimmt das Lebensgefühl zwar noch an dem Gesamtausdehnungscharakter des Leibes teil, ohne indes eine spezielle Ausdehnung „in“ ihm und einen Ort zu besitzen. Behaglichkeit und Unbehaglichkeit, z.B. Gesundheits- und Krankheitsgefühl, Mattigkeit und Frische, können nicht in analoger Weise nach ihrer Lokalisierung und ihrem Organ bestimmt werden, wie wenn ich frage: wo tut es dir weh? [...] Und gleichwohl sind diese Gefühle, im Unterschied

⁷ Über die Schichtung des emotionalen Lebens bei Scheler vgl. I. VENDRELL FERRAN, *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Berlin 2008, 151-152.

⁸ *GW II*, 342.

von den seelischen und geistigen Gefühlen wie Trauer und Wehmut, Seligkeit und Verzweiflung, ausgesprochene Leibgefühle.⁹

Es existieren also Scheler zufolge zwei Klassen von *background feelings*: die «sinnlichen Gefühle», die, obgleich nicht-intentional, eine regulative Funktion in der Wechselwirkung zwischen dem Leib und der Umwelt übernehmen, und die «Lebensgefühle», die Scheler als intentionale und leibliche *feelings* konzipiert. Man sollte hierbei unterstreichen, dass Scheler schon im *Formalismus* an eine *leibliche Intentionalität* denkt, die nicht an die Intentionalität des Bewusstseins beim frühen Husserl, sondern eher an die «fungierende Intentionalität» erinnert, von der Husserl in der *Formalen und transzendentalen Logik* spricht und die dann von Fink und Merleau-Ponty wiederaufgenommen und weiterentwickelt wird.

Im Bezug auf die ökologische Funktion der organischen Empfindungen wie Schmerz und Lust oder auf diejenigen Gefühle, die wie Zorn oder Freude in den sozialen Beziehungen ihre Relevanz haben, ist die Divergenz zwischen Scheler und Damasio nicht unüberbrückbar. Sie wird aber unversöhnlich, sobald man an die «Persönlichkeitsgefühle» denkt. Bis jetzt sind die Gefühle hauptsächlich vom psychologischen, kognitiven, homöostatischen und neurologischen Standpunkt aus betrachtet worden. Meines Erachtens besteht Schelers Beitrag darin, dass er eine neue Dimension der Gefühle hervorgehoben hat, in die sowohl die Frage nach der Individuation der biologischen Arten als auch die nach der Bildung der Person einfließen.

Von Aristoteles übernimmt Scheler den Gedanken, dass die Empfindungen wie Lust und Unlust die Funktion haben, das Leben zu fördern oder zu hemmen.¹⁰ Gleichwohl hält Scheler eine Verfeinerung dieser Aristotelischen These für notwendig. Er stellt die Theorie der *Tiefenschichten* der Gefühle auf, nach der folgende Stufen der Gefühle unterschieden werden: Gefühlsempfindung, Vitalgefühl, seelisches Gefühl und Persönlichkeitsgefühl. Wenn wir uns diese Unterscheidung vor Augen halten, erkennen «wir sofort [...], daß sich jene „Förderung“ und „Hemmung“ [...] nicht immer auf „dasselbe“ im Menschen bezieht, das

⁹ *Ebd.*, 340.

¹⁰ *GW VI*, 38.

da gefördert und gehemmt wird».¹¹ Bei den Gefühlsempfindungen wird die Interaktion eines spezifischen Organs, oder eines Teils von ihm, mit dem ganzen Organismus gefördert oder gehemmt; bei den Vitalgefühlen die ökologische Interaktion zwischen dem Leib und seiner Umwelt; bei den seelischen Gefühlen die soziale Anerkennung.

Die Persönlichkeitsgefühle agieren gemäß einer anderen Logik: Seligkeit und Verzweiflung können zwar in ihrer reinsten Form gegenüber den Gesundheitszuständen meines Leibes relativ unverändert bleiben, ändern sich jedoch je nachdem, ob die Momente der Teilnahme und die Entfaltung der solidarischen Beziehungen zu dem Anderen als gelungen erlebt werden. Wenn wir diese solidarische Begegnung mit dem Anderen erweitern, bis sie die kosmische Idee der Weltoffenheit erreicht, können wir in der Seligkeit oder Verzweiflung fühlen, dass es die Weltoffenheit selbst ist, die sich entweder öffnet und uns begegnet oder sich schließt und uns ablehnt.

Auf der Ebene des Personenzentrums sind die Gefühle auf die „Förderung“ und „Hemmung“ des Bildungsprozesses der Person gerichtet. Sie wirken nämlich auf den *conatus essendi* des *ordo amoris* und sein Sichpositionieren in die Weltoffenheit. Diese Positionierung ereignet sich nicht auf solipsistische Weise, weil «das Sein des Menschen [...] ebenso ursprünglich Fürsichsein, Miteinandersein, Miteinandererleben und Miteinanderwirken» ist.¹²

Diese Aspekte, die sich um die «Förderung» und «Hemmung» des Bildungsprozesses, die Phänomenologie der Andersheit und die Frage nach der Weltoffenheit drehen, stellen sich meiner Meinung nach als das dar, was aus Schelers Phänomenologie der Gefühle am meisten die aktuelle Debatte über den *emotional turn* beeinflusst hat. Hinsichtlich dieser Aspekte ist die Bezugnahme auf Scheler allerdings explizit und

¹¹ *Ebd.*, 39.

¹² *GW V*, 371. Scheler führt den Terminus «Miteinandersein» im *Formalismus* (1913-1916) ein (vgl. *GW II*, 515) und behält ihn weiter auch in der Schrift *Vom Ewigen im Menschen* (1921) (vgl. *GW V*, 184; 371). Im Unterschied zu Heidegger scheint mir jedoch, dass der entscheidende Moment für Scheler – konsequent mit seiner These des Primats des Emotionalen beim Weltbezug – nicht das «Miteinandersein», sondern das «Miteinanderfühlen» ist. Scheler setzt sich bezüglich dieses Begriffs mit Heidegger auseinander in: *Idealismus-Realismus*, vgl. *GW IX*, 261-266.

relevant. Ich denke insbesondere an die Analysen Peter Goldies,¹³ an die von Shaun Gallagher und Dan Zahavi eröffnete Diskussion über die Phänomenologie des Anderen und schließlich an jene Strömung, die den Namen der phänomenologischen Psychopathologie trägt und seit jeher für Schelers Phänomenologie offen und sensibel gewesen ist, und zwar nicht nur am Anfang (vor allem Kurt Schneider und Eugène Minkowski), sondern auch neuerdings in der Schizophrenie- und Melancholieforschung (z.B. John Cutting und Giovanni Stanghellini).¹⁴

2) *Emotion und Gefühl*

Bevor wir fortschreiten, ist es wohl erforderlich, eine begriffliche Präzisierung zu „Emotion“ und „Gefühl“ vorzunehmen. Bei seiner Unterscheidung zwischen «Gefühl» und «Emotion» scheint Scheler von dem Begriff der «Antwortreaktion» auszugehen: Mit dem Terminus «Emotion» meint er das, was als Folge einer Antwortreaktion auf eine Wertnehmung gefühlt wird, während er mit «Gefühl» auch Persönlichkeitsgefühle wie Liebe und Hass im Sinne hat, die in keiner «Antwortreaktion» bestehen,¹⁵ sondern die Funktion haben, die Werte zu entdecken oder sie zu verbergen. Dieser Unterschied überzeugt mich jedoch nicht, da sich eine Emotion meines Erachtens nicht nur auf eine passive Antwortreaktion beschränkt, sondern einen Prozess der „Metabolisierung“ darstellt, der durchaus sehr kreativ sein kann. Ich stimme hingegen Scheler insofern zu, als er «Gefühl» und «Emotion» als das Eine konzipiert, das den Zugang zur Welt eröffnet.

Ich schlage vor, „Emotion“ und „Gefühl“ als zwei verschiedene Stu-

¹³ P. GOLDIE, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford 2000.

¹⁴ J. CUTTING, *Scheler, Phenomenology and Psychopathology*, «Philosophy, Psychiatry, & Psychology», 16 (2009), 143-159; G. STANGHELLINI, R. ROSFORT, *Emotions and Personhood*, Oxford 2013. John Cutting, ein schottischer Psychiater und einer der besten Kenner der Schizophrenie in der Welt, hat nicht nur mit dem Thema «Scheler und Psychopathologie» in mehreren Aufsätzen auseinandergesetzt, sondern auch selbst eine Übersetzung der Texte aus dem Band XI und XII der *Gesammelten Werke* vorgelegt, die mehr als 430 Seiten beträgt, da er Scheler für einen der wichtigsten Bezugspunkte in der Philosophie für die Psychopathologie hält (vgl. M. SCHELER, *The Constitution of the Human Being*, Translated by John Cutting, Milwaukee 2008).

¹⁵ *GW* II, 266.

fen der Metabolisierung der Wertnehmung zu verstehen.¹⁶ Die „Emotion“ ist die anfängliche Metabolisierung, die von den von Paul Ekman aufgezählten expressiven Schemata ausgeht. Die menschliche Plastizität ermöglicht nun eine kreative, keineswegs automatische Metabolisierung, so dass eine bestimmte Person, obwohl von einem gemeinsamen Schema ausgehend, die Emotion der Traurigkeit immer individueller erleben kann. Wenn sich eine plastische Emotion mehrmals wiederholt und durch die Erfahrung aufgearbeitet wird, sedimentiert sie sich allmählich in ein „Gefühl“, das auf den expressiven Schemata fußt, die nicht nur von Kultur zu Kultur, sondern auch von Individuum zu Individuum verschieden sind. In der Emotion gibt es wesentlich eine dynamische Begegnung mit etwas Neuem, die mich in ein unerforschtes Gebiet hineinführt, da ihr die im Gefühl bereits konsolidierten *patterns* fehlen. *Das Gefühl ist insofern immer das Ergebnis der Metabolisierung einer Emotion.* In der Emotion öffne ich den Weg zu jener affektiv-semantischen Umstrukturierung, die zur Werkstätte neuer Gefühle werden kann. Die Natur der Emotion bestätigt sich dadurch, dass ich zum ersten Mal, wenn ich einer für mich neuen Situation entgegentrete, sehr bewegt bin, wie man im Italienischen eben durch das Adjektiv „*emozionato*“ zum Ausdruck bringt, während ich bei den späteren Malen immer weniger gerührt bin – „*mi emoziono*“ –, da es mir gelingt, mit neuem affektivem *habitus* mit größerer Beherrschung umzugehen. In der Metabolisierung einer Emotion in ein Gefühl prägt ihr das Personenzentrum den eigenen *ordo amoris* ein und gerade durch diesen kreativen Prozess der Metabolisierung wird meine personale Singularität geboren. Die Metabolisierung einer Emotion in ein Gefühl stimmt also mit dem Individuationsprozess der Person überein.¹⁷

3) Hunger nach Geburt und stete Geburt

Was ist nun eigentlich die Funktion, die Gefühle im Bildungsprozess der Person innehaben? Hunger und Angst spielen eine entscheidende Rolle bei der Orientierung der Wechselwirkung eines Organismus mit der Umwelt. Es gibt ferner Gier nach Anerkennung, nach Reichtum und

¹⁶ Vgl. G. CUSINATO, *La Totalità incompiuta*, Milano 2008, 110-111.

¹⁷ Vgl. G. CUSINATO, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona 2014, 238-247.

nach Macht, die den Menschen als soziales Wesen in die Spirale dessen hineinstürzen kann, was René Girard *mimetisches Begehren* nennt. Wird die Person durch einen besonderen Hunger dazu bewegt, sich in die Weltoffenheit zu positionieren? Und was ist vor allem eine *Person*?

Einen der wichtigsten Beiträge in den letzten Jahren zur Entfaltung einer Philosophie der Person liefert die Arbeit von Lynne Rudder Baker. Ihre *Theorie der materiellen Konstitution* nimmt an, dass die Existenz einer ontologisch neuen Entität mit dem Erscheinen einer neuen wesentlichen Eigenschaft übereinstimmt.¹⁸ Wenn z.B. der David von Michelangelo im Vergleich zum Marmorblock, aus dem er ausgestaltet wurde, neue wesentliche Eigenschaften besitzt, so soll er als ontologisch neue Entität anerkannt werden. Baker wendet diese Theorie auf den Personenbegriff an und kommt zu dem Schluss, dass die Person eine ontologisch neue Entität sei, da sie «*a first-person perspective*» besitzt: «*on the Constitution View, a human person is constituted by a particular biological body, but the person is not identical to the body*».¹⁹ Diese «*first-person perspective*» erlaubt der Person, sich selbst als sich selbst und ihre eigenen Gedanken als ihre eigenen zu denken.²⁰ Gleichwohl bleibt meiner Meinung nach Bakers Anwendung ihrer Theorie der materiellen Konstitution auf den Personenbegriff noch allzu abstrakt.

Einen Ausdruck, der wohl einen der entscheidendsten Momente der ganzen Frage trifft, hat Schelling geprägt: «Hunger nach Sein».²¹ Dieser ist durch eine Sehnsucht bewegt, die Scheler «Leere des Herzens»²² nennen wird. Ausgehend von den von Scheler in der *Stellung des Menschen im Kosmos* entfalteten Thesen, verfeinert María Zambrano ferner den Gedanken durch einen noch wirkungsvolleren Begriff: «*hambre de nacer del todo*» (Hunger danach, ganz geboren zu werden):

¹⁸ L.R. BAKER, *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge (UK) 2000.

¹⁹ L.R. BAKER, *Persons and the Metaphysics of Resurrection*, in K. TIMPE (ed.), *Arguing about Religion*, New York 2009, 448-460, 452.

²⁰ «*From a first-person point of view, one can think about oneself as oneself and think about one's thoughts as one's own*» (L.R. BAKER, *Persons and Bodies* ..., 91).

²¹ Vgl. G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg 2012, 17 ff.

²² Vgl. *ibd.*, 23 ff.

Das Tier wird geboren ein für allemal, der Mensch hingegen ist nie ganz geboren, er muss sich Mühe geben, sich selbst aufs Neue zu zeugen, oder hoffen, gezeugt zu werden. Die Hoffnung ist Hunger danach, ganz geboren zu werden – danach, das zu vollziehen, was wir in uns bloß als Entwurf tragen.²³

Ich übernehme den Ausdruck von Zambrano, wobei ich ihn mit Scheler im Sinne der «Leere des Herzens» verstehe und ihn von der Gier nach sozialer Anerkennung unterscheide.

Ich möchte die Hypothese aufstellen, dass die wesentliche Eigenschaft, die die Person kennzeichnet, nicht die Fähigkeit ist, sich selbst als sich selbst und ihre eigenen Gedanken als ihre eigenen zu denken, wie Baker vorschlägt, sondern der «Hunger nach Geburt»: Die Person ist eine ontologisch neue Entität, da sie nie ganz geboren und immer wieder von einem unversieglichen Hunger nach Geburt nach vorne getrieben wird. *Person ist derjenige, der Hunger nach Geburt hat und einen „Raum“ sucht, um in der Begegnung mit der Andersheit wiedergeboren zu werden.* Hinter diesem Hunger nach Geburt verbirgt sich auch die Angst davor, misslungen, deformiert oder nicht genügend geboren zu werden. Der Hunger nach Geburt und der Bildungsprozess sind eng miteinander verbunden. Nur die Person ist hungrig nach Bildung, weil nur sie ohne feste Gestalt (Bild) geboren wird. Der Hunger nach Geburt ist in Wahrheit der Hunger nach Bildung. Ein solcher Bildungsprozess liegt aber außerhalb des selbstreferentiellen Horizontes des Selbst. Um sich zu bilden, muss die Person sich selbst transzendieren und sich in dem durch die Begegnung mit einer anderen Singularität freigelegten Raum *umbilden*. Der Bildungsprozess der Person erfolgt nicht durch eine zentrische *cura sui*, die sich intimistisch um die Kultivierung der „schönen Seele“ kümmert. Er gewinnt vielmehr eine kosmologische Relevanz und wird zu einer ex-zentrischen *cura mundi*, die in der solidarischen Perspektive der Weltoffenheit wirkt.

Die stete Geburt der Person ist ein ganz anderer Prozess als die Metamorphose einer Raupe in einen Schmetterling. Während diese Metamorphose schon im genetischen Code der Raupe festgelegt ist, kennzeichnet sich die stete Geburt der Person dadurch, dass sie die biologische und kulturelle Matrix des eigenen ursprünglichen Selbst übertrifft

²³ Vgl. M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid 1989, 94.

und sich dank der Begegnung mit der Andersheit dem Unerwarteten öffnet. Um geboren zu werden und eine noch höhere Steigerung zu erreichen, muss die Person zuerst den verderblichen Teil in sich selbst sterben lassen, der in der Logik des Ressentiments und des Neides versunken ist und gar ihren Tod herbeiführen kann. Diese kleinen „Wiedergeburten“ spiegeln die Übergänge von dem begrenzten Sichtpunkt des sozialen Selbst, das noch nicht den Bildungsprozess der Person erlebt hat, zu dem des „erweiterten Selbst“ wider, das die Weltoffenheit erreicht. Die Person birgt in sich auch eine dunkle Seite, die „schwarze Sonne“ des eigenen Egozentrismus, die die Offenheit für die Zukunft zudeckt. Die Herausbildung des *élan personnel* – um den Ausdruck Eugène Minkowskis zu gebrauchen – kann nicht als eine einfache lineare Steigerung vorgestellt werden, in der das eigene Sein von einem Augenblick zum anderen der Zukunft übertragen und es sich bei jedem weiteren Schritt vergrößern würde, sondern setzt die Erfahrung des Schmerzes, die Scheidung vom kontingenten Teil des Selbst, voraus.

Der thematische Zusammenhang der Geburt mit der Person wurde bereits in der christlichen Tradition erkannt, wie es die Episode von Nikodemus aus dem Johannesevangelium uns schön vorführt. Es handelt sich weder um die biologische Geburt des ersten Geborenwerdens noch um die Wiedergeburt ins Jenseits. Vielmehr gebärt sich die Person im diesseitigen, irdischen Leben wieder. Im Hinblick darauf kann man auch bei Scheler einige entscheidende Ansätze finden. In seinem Aufsatz *Reue und Wiedergeburt* (1917) war das Problem zunächst auf den dramatischeren Ablauf der Wiedergeburt der Person eingeschränkt, der durch den Akt der Reue stattfindet. Es ist aber diese Analyse des Phänomens der Reue, die Scheler dazu führt, einen dynamischeren Begriff des *ordo amoris* zu entwickeln. Denn das Phänomen der Reue zeigt, dass die Person kein statischer *ordo amoris* ist. Wenn der *ordo amoris* bedeutsame Erfahrungen funktionalisiert, tritt ein Prozess der *Rückmeldung* ein, der eine Restrukturierung der ganzen Ordnung des Fühlens mit sich bringt. Die Bildung der Person wird zur Bildung des *ordo amoris*, so dass sich aus der Lehre von dem *ordo amoris* beim späten Scheler allmählich die Lehre von der Bildung ausprägt.

Aus Schelers Perspektive besteht im Zentrum der affektiven Struktur der Person das Problem der Bildung. Keine selbstreferentielle Bedeu-

tion ist aber der Bildung der Person zuzuschreiben. Die Person bildet sich durch ein unaufhörliches Aus-sich-selbst-Hinausgehen, d.h. durch eine Epoché des Ego. Im Hunger nach Geburt enthüllt sich der Person nicht nur ihr unvollendetes Geborenssein, sondern auch ihre Nicht-Selbstgenügsamkeit. Die ständige Selbsttranszendierung, die die Bildung der Person skandiert, stimmt mit der Geburt der Person überein.

Meines Erachtens befindet sich der Drehpunkt der *philosophischen Anthropologie der Bildung* in der Frage nach der menschlichen Plastizität: «der Mensch hat sich in seinem uns bekannten Werdegang bis heute als ein Wesen von ungeheurer *Plastizität* erwiesen».²⁴ Der Mensch ist plastisch in dem Sinne, dass er kein «morphologisch endgültig *fixiertes* Wesen» ist.²⁵ Ein in der Umweltgeschlossenheit versunkenes Individuum stellt sich keine Frage nach der Bildung. Diese Frage drängt sich nur einer Person auf, die sich bei der Erfahrung der Weltoffenheit als einer geschlossenen und prästabilisierten Form beraubt entdeckt.

Es gibt Scheler zufolge einen genauen Unterschied zwischen intentional auf den plastischen Bildungsprozess der Person hin orientierten Gefühlen einerseits und Stimmungen und Gefühlszuständen andererseits, die keine Intentionalität auf den nämlichen Prozess ausüben. Von diesem Gesichtspunkt aus kann der Begriff des Hungers nach Geburt die von Matthew Ratcliffe gestellte Frage nach den «*existential feelings*» als primärem Weltbezug zuspitzen.²⁶ Heidegger teilt Schelers These, dass alles *primäre* Verhalten zur Welt überhaupt ein *emotionales* sei. Der Mensch lebt jedoch nicht einfach mit dem Gefühl, in der Welt zu sein. Er fühlt und spürt einen Hunger nach Geburt, der ihn dazu treibt, sich in die Weltoffenheit zu positionieren, um einen neuen Sinnhorizont für die eigene Existenz zu gewinnen. Der *conatus* des *ordo amoris* schafft es, die Umweltgeschlossenheit zu überwinden und sich intentional auf die Welt hin zu strukturieren, nur wenn er von dem Hunger nach Geburt gedrängt wird. Ohne Hunger nach Geburt gibt es keinen *élan personnel* und keinen Weltbezug.

²⁴ GW IX, 151.

²⁵ Vgl. *ebd.*, 148.

²⁶ Vgl. M. RATCLIFFE, *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*, Oxford 2008.

4) *Philosophische Anthropologie und Philosophie als Umbildung*²⁷

Woher kommt der dem *élan personnel* zugrunde liegende Hunger nach Geburt? Daraus, dass es keine einzige, allgemeine Menschennatur gibt, die im Voraus das menschliche Handeln prästablieren könnte, ergibt sich, dass der Mensch mit den fürs Überleben nötigen Mitteln unausgestattet auf die Welt kommt. In gewissem Sinne kommt er auf die Welt, ohne ein für allemal die eigene Geburt abgeschlossen zu haben. Die unvollendete Geburt bestimmt den Menschen dazu, weiterhin geboren zu werden, um sich eben mit der Form zu versehen, über die er am Zeitpunkt seiner biologischen Geburt noch nicht verfügt.

Wenn die Person eine ontologisch neue Entität ist, die sich von allen anderen Entitäten durch den Prozess der steten Geburt unterscheidet, dann hat die philosophische Anthropologie nicht mehr mit der Dynamik der innerhalb der Interiorität des Subjekts eingeschlossenen psychischen Zustände zu tun. Sie ist nicht auf eine psychologische Dimension verbannt. Durch ihre Herausstellung der steten Geburt rückt

²⁷ Der Terminus «Umbildung» hat einen hohen Stellenwert im Denken Schelers. Vor Scheler taucht er auch bei Max Weber auf, z.B. in dem Text *Umbildung der Charisma* (M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, in: *Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe*, Band I, 22.4, Tübingen 2009, 138-162), und noch ausgeprägter bei Goethe, der ihn in Zusammenhang mit dem Begriff der Bildung setzt und ins Zentrum seiner Morphologie rückt (vgl. J. W. Goethe, *Bildung und Umbildung organischer Natur*, in: *Schriften zu Natur und Erfahrung. Schriften zur Morphologie II, Gesamtausgabe* Bd. 19, Stuttgart 1959, 13-458). Bei Scheler bedeutet er weder von außen auferlegte Verwandlung noch einfache Änderung, wie es beim opportunistischen Sichanpassen oder dem Farbwechsel eines Chamäleons zum mimetischen Zweck der Fall sein kann. Die Umbildung ist vielmehr ein Prozess der Bildung, die nicht innerhalb eines selbstreferentiellen Horizontes stattfindet, sondern in den von dem als Vorbild verstandenen Anderen freigelegten, mäeutischen Raum *hineinwächst*. Die Umbildung «ist weder Nachahmung noch Gehorsam, sondern ein von der Haltung der *Hingebung* an das Vorbildexempel umspanntes *Hineinwachsen* des *Personseins* selbst und der Gesinnung in Struktur und Züge des Vorbildes. Das Vorbild, veranschaulicht an seinem liebesintendierten Exemplar, zieht und ladet, und wir „*folgen*“, dieses Wort nicht genommen im Sinne eines Wollens und Tuns – die nur auf Gehorsam gegen einen echten Befehl oder pädagogischen Scheinbefehl oder auf Kopierung abzielen, resp. darin bestehen könnten, und partiell heteronom wären –, sondern im Sinne einer *freien* Hingabe an seinen autonomer Einsicht zugänglichen Personwertgehalt. Wir werden so, *wie* das Vorbildexemplar als Person ist, nicht, was es ist. Erst eine Folge dieser wachsenden Hineinbildung in das Vorbild ist die Neubildung respektive – je nachdem – die Umbildung der Gesinnung, der Gesinnungswandel und die Sinnesänderung» (*GW II*, 566).

sie vielmehr von der bloß psychologischen auf die *anthropogenetische* Ebene. Mithin wird der Psychologismuskritik an der philosophischen Anthropologie der Boden entzogen. Die Thematik des Hungers nach Geburt und der steten Geburt ist nämlich mit dem anthropologischen Problem der Neotenie und der Plastizität eng verbunden.

Der Raum der Weltoffenheit, in dem die stete Geburt geschieht, ist *exzentrisch* sowohl bezüglich der Umweltgeschlossenheit des Organismus als auch des sozialen Gemeinnsinns (*common sense*). Es lohnt, sich daran zu erinnern, dass sich eigentlich der Terminus *Exzentrizität* dank Plessner als Begriff der philosophischen Anthropologie durchgesetzt hat. Allein er drückt sehr gut auch Schellers Position aus, der ihn seit 1925 zumindest an zwei Stellen benutzt. Es ist allerdings Schelling gewesen, der ihn von der Astronomie entliehen und ihm eine anthropologische Sinnrichtung beigegeben hat, um darauf die ganze moderne Philosophie der Person zu gründen. Durch das Studium des ersten Keplerschen Gesetzes über die elliptischen Bahnen der Planeten kommt Schelling dazu, sich den Menschen als ein exzentrisches Sein vorzustellen. Von diesem Moment an steigt die elliptische Bewegung der Planeten um zwei Brennpunkte, von denen einer durch die Sonne dargestellt wird, zur emblematischen Metapher der menschlichen Natur und Freiheit auf. Es ist die Angst des Lebens selbst, die den Menschen aus dem Gravitationsfeld des ersten Zentrums hinaustreibt, in das er erschaffen wurde, da dieses Zentrum auf jeden Prozess der Singularisation lähmend wirkt. Dieses exzentrische Hinaustreiben nennt der späte Schelling «Ekstase». Um die eigene Freiheit zu bilden, muss der Mensch ekstatisch aus sich selbst hinausgehen und sich durch die Loslösung vom zentrischen Selbst auf den – im Sinne Schellings *unvordenklichen* – zweiten Brennpunkt der Ellipse beziehen. Der Hunger nach Geburt treibt ihn zu diesem Schritt, indem er das Missbehagen und die Leere gegenüber der zentrischen Logik des ersten Brennpunktes spürbar macht.

Unausgestattet mit einem schon vollendeten *Bild* von sich selbst auf die Welt gekommen, verspürt der Mensch den quälenden Hunger nach *Bildung*, der ihn zur steten Geburt anspornt, um aus sich eine ursprünglich fehlende Gestalt herauszubilden. Aufgrund dieses Hungers nach Bildung verändert sich der Sinn des Philosophierens selbst völlig.

Durch die Gründung der *philosophischen Anthropologie der Bildung* setzt sich Scheler ein äußerst ehrgeiziges Ziel: die Legitimierung der Philosophie nicht durch das Plausibilisieren derselben als soziale Wissenschaft im Kontext der damaligen wissenschaftlichen Akademie²⁸ – dadurch würde sie sich in etwas anderes verwandeln und sich folglich de-legitimieren lassen –, sondern die Rechtfertigung der Philosophie als solche durch die Wiederentdeckung des ursprünglichen mäeutischen Sinnes der *Praxis* der existentiellen Umbildung. Im Hinblick darauf gewinnt die philosophische Anthropologie den Sinn des Philosophierens als Umbildung, das sich als eine Alternative zu dem üblichen akademischen Stil der Philosophie versteht.

Man darf nicht vergessen, dass Scheler eine sehr konfliktreiche Beziehung zur damaligen akademischen Philosophie hatte. Ihm wurde zweimal von der Universität gekündigt und im Zeitraum zwischen 1910 und 1919 – in einer der fruchtbarsten Phasen seines Philosophierens – die universitäre Lehrtätigkeit verboten. In den Jahren, in denen er durch Vorträge und private Seminare seinen Lebensunterhalt zu verdienen hatte, konnte er persönlich erleben, was es bedeutet, außerhalb der akademischen Welt zu philosophieren. Diese Jahre brachten ihm die Entdeckung der materialen Phänomenologie des affektiven Lebens, die ihm den Einblick öffnete, über die konkrete Dynamik des Ressentiments, der Reue, des Hasses, der Liebe, der Einfühlung und der Sympathie sowie über die soziale Dynamik des deutschen Nationalismus, des Sozialismus und insbesondere des *Ausgleichs* der gewaltigen Unterschiede – durch die noch heute die epochale Entwicklung hindurchgeht, wie die zwischen dem Westen und dem Osten und zwischen Mann und Frau – zu reflektieren.

5) *Liebe und Umbildung der Person*

Scheler bemerkt, dass im Menschen

an erster Stelle ein *Umschwung* [erfolgt], ja wenn man will, eine Art geradezu von *Umkehrung der Grundbeziehung*, die zwischen dem organischen Leben und der geistigen „Ordnung“ besteht [...]. Und dieser Umschwung, diese Umkehr, resp. der metaphy-

²⁸ Vgl. J. FISCHER, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2008.

sische Aktus, [...], ist das, was in einem nicht zeithaft-empirischen Sinne „Menschwerdung“ bedeutet.²⁹

Was ermöglicht die Umkehrung? Was gibt der Person Mut, um sich festen Verwurzelungen zu entreißen und auf alle schützenden Rüstungen der Subjektphilosophie, auf alle psychologisch beruhigenden Moralien zu verzichten? Was ist die Sprengladung, die die Perspektive des egologischen Pols explodieren lässt? Scheler gibt eine plastische Antwort dazu: Allein die Liebe «bricht die im Menschen befindliche Quelle der *Seinsrelativität* alles Umwelt-seins».³⁰

Schon der frühe Scheler setzt sich mit dem Thema der «Umkehrung» auseinander. Es geht um einen Perspektivenwechsel (*con-versio*), der nur aufgrund eines Überschusses an Kräften möglich ist, obwohl er auch in einer verzerrten Weise vollzogen werden kann, wie das Phänomen des Ressentiments (*per-versio*) zeigt. Er ist eine Umbildung, die über die Logik der Umweltgeschlossenheit hinausgeht, die als besonderer Aktvollzug – Aktvollzug des Sichverlierens – zu verstehen ist. In der Schrift *Ordo amoris* beschreibt Scheler die Liebe als Sichloslassen von dem egologischen Pol und als Umkehrung zur Teilhabe: Sie ist «Urakt, durch den ein Seiendes – ohne aufzuhören, dieses begrenzte Seiende zu sein – sich selbst verläßt, um an einem anderen Seienden [...] teilzuhaben und teilzunehmen».³¹ Was heißt nun, dass ein Seiendes sich selbst verläßt, ohne seine Singularität zu verlieren? Hier geht das Seiende die kathartische Reduktion, den Prozess der Einklammerung des egologischen Gesichtspunkts, hindurch, der aus beiden Aspekten der *in-versio* des egologischen Prozesses der Zentrizität und der *con-versio* zu dem von der Person dargestellten ontologisch Neuen hin besteht. Die Person bildet sich, indem sie die eigene Zentrizität in die Exzentrizität umkehrt. Das geschieht jedoch nicht in der Verslossenheit einer solipsistischen *cura sui*, mit der das selbstreferentielle Selbst sich selbst als schöne Seele errichtet, sondern in der die Welt erschließenden Begegnung mit dem Anderen.

In *Liebe und Erkenntnis* hatte Scheler unter Berufung auf Augustinus

²⁹ GW XII, 129.

³⁰ GW V, 90.

³¹ GW X, 356.

im Akt des Liebens die Fähigkeit anerkennt, sich für eine von der Welt ausgehende Intentionalität zu öffnen. Schelers Satz: «alle Erweiterung und Vertiefung unseres Weltbildes [ist] an eine vorangängige Erweiterung und Vertiefung unserer Interesse- und Liebessphäre geknüpft»,³² muss man nicht im gnoseologischen, sondern im anthropogenetischen Sinne verstehen, den der späte Scheler durch den Begriff der Weltoffenheit zum vollen Ausdruck bringen wird. Die Entfaltung des Weltbildes in uns, oder das

Erscheinen des Bildes oder der Bedeutung [...], desgleichen die Füllesteigerung in der Gegebenheit des Gegenstandes bei zunehmender Liebe und Interesse, ist ihm [Augustinus] nicht bloß eine Tätigkeit des erkennenden *Subjekts*, das in den fertigen Gegenstand eindringt, sondern gleichzeitig eine Antwortreaktion des *Gegenstandes selbst*: ein „Sichgeben“, ein „Sicherschließen“ und „Aufschließen“ des Gegenstandes, d.h. ein wahrhaftiges *Sichoffenbaren* des Gegenstandes. Das ist ein „Fragen“ gleichsam der „Liebe“, auf das die Welt „antwortet“, indem sie sich „erschließt“ und *darin selbst erst zu ihrem vollen Dasein und Wert kommt*.³³

Die Fülle der Existenz und der Werte in dieser Antwort ist unmittelbar proportional zur Intensität des agapischen Aktes, der sie veranlasst hat. Jede «Steigerung der Anschauungs- und Bedeutungsfülle, in der uns ein Gegenstand vor dem Bewußtsein steht, [ist] eine abhängige Folge des sich steigernden Interesses [...] der Liebe zu ihm».³⁴

Das Lieben begnügt sich nicht damit, das zu sehen, was sich bereits in der faktischen und kontingenten Welt befindet. Es macht Raum für das frei, was noch nicht da ist:

Liebe ist nicht emotional bejahendes Anstarren gleichsam eines Wertes, der da vor uns steht und gegeben ist. Sie geht auch nicht auf gegebene Dinge (oder reale Personen) bloß vermöge der positiven Werte, die sie an sich haben und die schon *vor* dem Eintritt der Liebe „gegeben“ wären. [...] Liebe ist erst da vorhanden, wo noch hinzutritt zu dem an ihr „als real“ bereits gegebenen

³² GW VI, 96.

³³ Ebd., 97.

³⁴ Ebd., 96.

Werte die *Bewegung*, die Intention auf noch mögliche „höhere“ Werte [...]. Insofern zeichnet die Liebe der empirisch gegebenen Person immer ein „ideales“ Wertbild gleichsam voraus.³⁵

Die Liebe wird «die intentionale Bewegung, in der sich von einem gegebenen Werte A eines Gegenstandes her die Erscheinung seines höheren Wertes realisiert. Und eben dieses Erscheinen des höheren Wertes steht in Wesenszusammenhang mit der Liebe».³⁶ Nur in dem durch die Intentionalität der Liebe geöffneten Raum bildet sich die geliebte Person, da sie dort immer erneut geboren werden kann. Dies ist möglich, da die Liebe das Wertbild vorwegnimmt, um das herum sich die Geburt selbst ereignet. Dabei spricht Scheler nicht von einer Liebe, die *ex nihilo* ein Wertbild erschaffen würde. Es heißt nicht, «die Liebe schaffe erst die Werte selbst oder das Höhersein der Werte. Durchaus nicht! Aber bezogen auf alles mögliche Wertfühlen und Wertnehmen [...] läßt sie [...] völlig neue und höhere Werte ins Dasein treten».³⁷ Im trans-subjektiven Akt der Liebe zeichnet sich der Raum für den Bildungsprozess der Person.

Scheler baut seine Phänomenologie der Andersheit auf diesem Begriff des Liebens auf. In der Erfahrung des Liebens werde ich mir vor allem dessen bewusst, dass ich nicht selbstgenügsam bin, dass meine Existenz in der Begegnung mit der Andersheit verankert ist. Der Ausgangspunkt ist nicht mehr mein selbstreferentielles Ego, sondern das Mich-Öffnen für die Andersheit.

6) *Begegnung mit dem Du als Form der Mit-Teilung* (sharing)

In der ersten Auflage des *Sympathiebuchs* (1913) kehrt Scheler den damals noch herrschenden kartesischen Gesichtspunkt um, der vom Ich ausgeht, und vertritt die These, dass kein Ich außerhalb seiner Beziehung zum Du gedacht werden kann, da das Ich dem Wir entspringt und sich nur in dem Maße individualisiert, in dem es sich aufgrund einer ursprünglichen «Du-Evidenz»³⁸ – aufgrund des Vorrangs des Wir

³⁵ GW VII, 156.

³⁶ *Ebd.*, 156.

³⁷ *Ebd.*, 157.

³⁸ Vgl. GW VII, 228-232.

und des Du – seiner selbst bewusst wird.³⁹

Analysiert man diesen Du-Begriff etwas näher, so entdeckt man, dass es um eine unpersönliche «Duheit» oder ein «Du überhaupt» geht. Diese abstrakte «Duheit» ist jedoch kein letztes Wort Schelers zum Thema der Begegnung mit der Andersheit. Sie betrifft das Du, dem nicht die Person, sondern das Ich oder die Ichheit begegnet.⁴⁰ In der Schrift *Vom Ewigen im Menschen* (1921) spricht Scheler sogar von einem Gegensatz: Es gibt «kein über den möglichen Gegensatz von *Ich und Du* erhabenes mögliches Ich».⁴¹ Der Terminus «Gegensatz» scheint darauf hinzuweisen, dass dieses Du die Andersheit darstellt, mit der das Ich im Kampf um die soziale Anerkennung – und nicht in der persönlichen Begegnung – zu tun hat.

Ein Paar Jahre später – in seiner Schrift *Ich und Du* (1923) – wird Martin Buber das Problem der Ich-Du-Beziehung völlig anders behandeln. Die Beziehung zum sächlichen Anderen (dem Neutrum) sei anders als die Begegnung mit dem Du. Wenn das Ich dem Du begegne, tue sich ein Raum des Zwischen auf, in dem zwei Individuen im Sinne der Menschwerdung entstünden. Wenn sich das Ich aber zum Du wie zu einem Ding, d.h. wie zu einem Es, verhalte, werde die Begegnung unmöglich und diese kehre sich in «Vergegnung» um.

Man darf nicht außer Acht lassen, dass Buber und Scheler hierbei unter dem «Du» keineswegs dasselbe denken. Darum sollte Bubers Frage nach dem Du nicht mit Schelers Analyse der «Duheit», d.h. des bei jeder sozialen Handlung vorausgesetzten «Du überhaupt», sondern vielmehr mit seiner Auseinandersetzung mit der Phänomenologie der *Person* in Zusammenhang gesetzt werden.

An einer Stelle im *Formalismus* beobachtet Scheler, dass die höchste Modalität in der Rangordnung der Werte «gleichzeitig die unteilbarste und eben darum mit-teilbarste der Wertmodalitäten» sei.⁴² Indem Scheler den Terminus „mit-teilbarste“, anstatt „mitteilbarste“ verwendet, wird der Akzent auf die Bedeutung der Mit-Teilung im Sinne des

³⁹ Vgl. GW IX, 261.

⁴⁰ Vgl. GW VII, 240.

⁴¹ GW V, 308.

⁴² GW II, 542.

englischen *sharing* verschoben,⁴³ das neuerdings vor allem in der *evolutionary anthropology* von Michael Tomasello⁴⁴ sowie in der *social anthropology* von Alan Barnard⁴⁵ eine tragende Rolle übernimmt. Insbesondere hat der Letztere das Problem des symbolischen Denkens mit dem des Akts des *sharing* meines Erachtens auf eine Weise in Verbindung gesetzt, die einen Vergleich mit Schelers Perspektive recht interessant machen kann. Der Akt des *sharing* impliziert dabei eine präzise emotionale Bestimmung, so dass der *emotional turn* auf die *social anthropology* erweitert wird.

Über die Zitate aus dem *Formalismus* hinaus, die das Gewicht nachweisen, das der Gedanke des *sharing* in Schelers Phänomenologie innehat, ist es gar beeindruckend, wie viele Komposita mit der Präposition „mit“ Scheler zwischen 1913 und 1923 benutzt: Mitvollzug, Mitgefühl, Mitleiden, Miteinandersein, Miteinanderfühlen, Miteinanderwirken, Miteinander-erleben, Miteinander-leben, Miteinanderglauben, Miteinanderdenken, Miteinanderwollen, Miteinanderhoffen, usw. In all diesen Komposita ist eine Form von *sharing* impliziert: Das Miteinanderfühlen ist eine Form von *sharing* des Fühlens, das Miteinandersein eine des Seins, das Miteinanderglauben eine des Glaubens, der Mitvollzug der Akte eine der Akte. Auch Schelers Theorie der *relativ natürlichen Weltanschauung*, die einer Theorie des *common sense* entspricht, kann als eine Form von *sharing* der Absichten, Meinungen und Urteile ausgelegt werden, die durch die Tradition weitervermittelt werden.⁴⁶

⁴³ Zum Begriff der «Mit-Teilung» bei Scheler vgl. G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz ...*, 184-188. Auf der zentralen Relevanz des Begriffs *sharing* bei Scheler besteht auch Alessandro Salice in seiner Arbeit in diesem Band der «*Thaumazein*»: *Shared Emotions – A Schelerian Approach*. Siehe auch: S. VAN HOOFT, *Scheler on Sharing Emotions*, «*Philosophy today*», 38 (1994), 18-28; A. KREBS, *Two parents stand beside the dead body of a beloved child: Max Scheler on Shared Feeling*, «*Appraisal Journal*», 8 (2011), 1-21.

⁴⁴ Vgl. M. TOMASELLO, M. CARPENTER, J. CALL, T. BEHNE, H. MOLL, *Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition*, «*Behavioral and Brain Sciences*», 28 (2005), 675-735; M. TOMASELLO, M. CARPENTER, *Shared Intentionality*, «*Developmental Science*», 10 (2007), 121-125; M. TOMASELLO, *Origins of Human Communication*, Cambridge (MA) 2008.

⁴⁵ Vgl. das bedeutende Werk: A. BARNARD, *Genesis of Symbolic Thought*, Cambridge (UK) 2012.

⁴⁶ Nach Scheler handelt jedes Individuum in der Gesellschaft, indem es die natür-

Dieses obsessive und eindringliche Beharren Schelers auf der Präposition „mit“ ist kein Zufall, sondern ein Zeichen für die Hauptrolle, die er der Praxis der Mit-Teilung beimisst, stützen sich doch auf diese Praxis seine Phänomenologie der Andersheit, Ontologie der Person sowie soziale Ontologie. Gleichzeitig, von 1913 bis 1916, entwirft Scheler drei Ideen, die mit dem Begriff der Mit-Teilung eng verbunden sind und dazu dienen, verschiedene Formen der Begegnung mit einer anderen Person herauszustellen: *Rezeptionszentrum*, *Mitvollzug* und *Miteinanderfühlen*. Man sollte nicht den Gegensatz von *Ich und Du* vor der Folie der Priorität des *Wir*, sondern diese drei Ideen zum Vergleich mit Bubers Analyse der Ich-Du-Beziehung heranziehen.

a) *Rezeptionszentrum*: Scheler zufolge ist die Person einerseits ein *aktives* Aktzentrum gegenüber der biologischen und der psychischen Sphäre und andererseits ein *Rezeptionszentrum* gegenüber der geistigen Sphäre.⁴⁷ Dieser Unterscheidung liegen die Gefühle der «Demut» und «Ehrfurcht» zugrunde. Die Bereitschaft, dem Anderen einen Wert zuzuerkennen, und die Fähigkeit, dem Wert des Anderen zuzuhören, ohne ihn zu vergegenständlichen und ihn gezwungenermaßen auf den eigenen Standpunkt zurückzuführen, hängen nach Scheler von einer besonderen Veranlagung zur Ehrfurcht vor dem Leben und dem Kosmos ab. Ohne Demut würde das Individuum in eigener Eifersucht verfangen bleiben und jeden Wert außerhalb von sich selbst als Drohung und gar als Einverleibung des eigenen Seins wahrnehmen, «denn jeder erblickte Wert ist ihm wie Diebstahl und Raub an seinem Selbstwert».⁴⁸ Daraus würde sich keine Möglichkeit der Begegnung zwischen Ich und Du ergeben und der Kosmos zum Arsenal der dem Subjekt verfügbaren Ressourcen und Mittel herabgesetzt. Dank der Veranlagung zu Demut und Ehrfurcht allein wird die Intentionalität sichtbar, die die um-

liche Selbstverständlichkeit des *common sense* voraussetzt, in der es eingeschlossen bleibt, gemäß nämlich der «relativ natürlichen Weltanschauung», zu der *per definitionem* «alles, was generell in dieser Gruppe als *fraglos* „gegeben“ gilt» (GW VIII, 61) gehört. Daher rührt, dass z.B. ein Arbeiter die Geste eines Kollegen, ihm eine Zange zu reichen, sofort und unmissverständlich in ihrem Ausdruck versteht, da er sich auf einen Arbeitskontext bezieht, den er mit ihm gemeinsam teilt. Scheler fragt gerade nach einem Ausdruck, der von den Regeln des sozialen Kontexts abweicht.

⁴⁷ Vgl. GW X, 236.

⁴⁸ GW III, 21.

gekehrte Richtung von derjenigen von Husserl in den *Ideen I* dargestellten hat: nicht die Intentionalität, die sich aus dem Bewusstsein des Subjekts verbreitet, sondern die *Gegenintentionalität* – d.h. die Noesis des Noema –, die aus dem Kosmos strahlt, um die Person als *Rezeptionszentrum* zu erleuchten. Demgemäß beweist die Person ihre Realität und Lebendigkeit nicht dadurch, dass sie ein intentional aktives Subjekt wäre, sondern in dem Maße, dass sie sich durch die Erleuchtung der Gegenintentionalität fruchtbar macht;

b) *Mitvollzug*: Indem die Person Rezeptionszentrum wird, entzieht sie sich dem Gravitationsfeld des eigenen, wie eine „schwarze Sonne“ strahlenden Egozentrismus, kommt zum anderen Brennpunkt der Ellipse und fängt an, in der Dimension der solidarischen Mit-Teilung zu wirken. Der *Mitvollzug* eines Aktes bringt die *Mit-Teilung* eines Aktes zuwege. Als Rezeptionszentrum begnügt sich die Person nicht mehr mit dem «*Vollzug*» eines vereinzelt und selbstgenügsamen Aktes. Sie lebt nun ausschließlich in dem «*Mitvollzug*» der Akte. Der Begriff des *Mitvollzugs* spielt eine zentrale Rolle in Schelers Philosophie der Person im Ganzen, da er das „Materiale“ selbst darstellt, von dem die Person durchwoben ist. Die Person existiert nur insofern, als sie durch den *Mitvollzug* eines Aktes an der Existenz anderer Personen teilnimmt;

c) *Miteinanderfühlen*: Dieses ist eine Form der Mit-Teilung des Fühlens, die den *Mitvollzug* eines Aktes einschließt und sich infolgedessen deutlich von der einfachen Gefühlsansteckung abhebt. Die Begegnung mit der Existenz des Du findet statt, wenn zwei Rezeptionszentren, die an dem *Mitvollzug* eines Aktes teilnehmen, das *Miteinanderfühlen* erleben können. Die authentische Erfahrung des *Miteinanderfühlens* unterscheidet sich von den Fällen der Verführung oder Schwärmerei, in denen solcher Einklang bloß vorgetäuscht wird, denn sie betrifft nicht das „Selbst“ überhaupt, sondern das als Rezeptionszentrum verstandene „erweiterte Selbst“. Beim *Miteinanderfühlen* geht die Person aus dem eigenen selbstreferentiellen Fühlen hinaus, um sich, dank des *Mitvollzugs* des Aktes, in der trans-subjektiven Dimension der Mit-Teilung des Fühlens einzuwurzeln. Jetzt gibt es keine zwei getrennten Personen mehr, die je alleine vor sich hin etwas fühlten und zugleich wahrnahmen, dass auch die andere das Gleiche fühlte. Es gibt nunmehr eine *Begegnung* zwischen zwei Personen, aus der ein neues *Miteinander-*

fühlen hervorquillt: «Das heißt nicht: A fühlt dies Leid und B fühlt es auch, und außerdem wissen sie noch, daß sie es fühlen – nein, es ist ein *Mit-einanderfühlen*».⁴⁹ Besonderen Nachdruck legt Scheler darauf, dass es beim Miteinanderfühlen nicht um das Hinzuaddieren meines traurigen oder freudigen Gefühls zu dem des Anderen geht, sondern um die Bezugnahme auf eine mit-teilende Erfahrung, die der Unterscheidung meiner Freude von der des Anderen vorangeht. Der Augenblick der Mit-Teilung ist weder meiner noch deiner, sondern ein Moment, in dem ich mich von meinem egologischen Pol loslasse und in der Begegnung mit der Andersheit die Geburt als Person fortsetze.

Von solcher Begegnung auf der Ebene des Miteinandererlebens und -fühlens, und nicht auf der psychischen Ebene der inneren Gemütsstimmung des Subjekts, rührt die exzentrische Abweichung von dem *common sense* und *common feeling*. Die Bildung ist ein Prozess, in dem die Person sich von dem eigenen „kontingenten Selbst“, einschließlich des sozialen Selbst, löst und durch die Teilnahme an der Ebene des Miteinanderfühlens dazu gelangt, zusammen mit dem Anderen im Mit-vollzug des Aktes geboren zu werden. Im Miteinanderfühlen zählt weder das, was für mich als Subjekt der sozialen Anerkennung wichtig ist, noch das, was die Grenzen meines Egos erweitert, sondern das, was die Intensität und den Wert des Miteinandererlebens steigert.

7) *Mit-Teilung der Gefühle als Fundament der sozialen Ontologie*

Schellers *Sympathiebuch* kann man auch als eine Pionierarbeit für die Phänomenologie und die Ontologie des Sozialen betrachten. In ihm ringt er darum, einen Zusammenhang zwischen Formen der Mit-Teilung der Gefühle und denen der sozialen Einheit zu finden. Die Tragweite dieser Reflexionen wird sichtbar, vor allem wenn man an die aktuelle Debatte über die soziale Ontologie und die *we-intentionality* denkt. John Searle hat darauf hingewiesen, dass sich die soziale Ontologie auf das Phänomen der kollektiven Intentionalität (oder *we-intentionality*), d.h. auf Formen der Mit-Teilung der Intention und des Glaubens stütze. Scheler hält nicht nur die Mit-Teilung der Intention und des Glaubens, dank des Miteinanderdenkens, -glaubens, -hoffens usw. für möglich,⁵⁰

⁴⁹ GW VII, 23. Vgl. auch GW II, 516.

⁵⁰ Vgl. GW V, 377.

sondern auch die Mit-Teilung der Gefühle: Das Miteinanderfühlen ist z.B. ein *sharing* der Gefühle und der Gefühlsintentionen; ferner schlägt er vor, der Mit-Teilung der Gefühle eine zentrale Stellung in der sozialen Ontologie beizumessen; schließlich überträgt er die Mit-Teilung der Gefühle auch auf die Tierwelt und sieht bei den Tieren rudimentäre Formen der sozialen Einheiten voraus.⁵¹

Im *Formalismus* bekundet Scheler die Absicht, das in der ersten Auflage des *Sympathiebuchs* dargestellte Schema in Richtung einer sozialen Ontologie zu entwickeln:

Es gibt eine *Theorie von allen möglichen sozialen Wesenseinheiten überhaupt*, die voll zu entwickeln und dann zum Verständnis der faktischen sozialen Einheiten (Ehe, Familie, Volk, Nation usw.) anzuwenden das Grundproblem einer philosophischen Soziologie und die Voraussetzung jeder Sozialethik ausmacht. Wie die Vorrede sagt, gedenken wir diese Disziplin in einem besonderen Werke zu entwickeln.⁵²

Gleich darauf folgend stellt Scheler eine zweite Version des Zusammenhangs zwischen Formen der Mit-Teilung der Gefühle und denen der sozialen Einheit zur Diskussion:

1) «Diejenige soziale Einheit, die sich (gleichzeitig) durch verständnisfreie sog. Ansteckung und unwillkürliche Nachahmung konstituiert. Sie heißt unter Tieren „*Herde*“ und so sie unter Menschen stattfindet „*Masse*“»;⁵³

2) «Diejenige soziale Einheit, die sich in einem *so* gearteten Miterleben resp. Nacherleben (Mitfühlen, Mitstreben, Mitdenken, Miturteilen usw.) konstituiert».⁵⁴ Sie heißt «*Lebensgemeinschaft*»;⁵⁵

3) Anders als bei der Herde und der Lebensgemeinschaft, bei denen Scheler eine unmittelbare Verbindung zwischen der Mit-Teilung der Gefühle und der Konstitution der sozialen Einheit feststellt, ist die

⁵¹ Vgl. *GW* II, 515

⁵² *Ebd.* Vgl. auch *GW* VIII, 437.

⁵³ Vgl. *GW* II, 515.

⁵⁴ *Ebd.*

⁵⁵ *Ebd.*, 516.

Verbindung bei der Gesellschaft durch einen bewussten Akt vermittelt: «In der Gesellschaft [...] an Stelle des *Miteinandererlebens* tritt *mittelbare Verständigung* über das von jedem zunächst „für sich“ Erlebte». ⁵⁶ In diesem Sinne ist die Gesellschaft «als eine *künstliche* Einheit von Einzelnen zu definieren, in der *kein* ursprüngliches „Miteinandererleben“ im früher charakterisierten Sinne stattfindet». ⁵⁷ Die *Gesellschaft* ist «im Unterschiede zu Lebensgemeinschaft [...] eine Einheit *mündiger* und *selbstbewußter Einzelpersonen*». ⁵⁸ Das, was die «Einzelperson» in der Gesellschaft kennzeichnet, ist die «Selbstverantwortlichkeit». ⁵⁹ In der Gesellschaft ist aber die Einzelperson keine echte unvertretbare Singularität, «sondern von Hause aus gleich und gleichwertig [...]. Unterschiede und Wertunterschiede erwachsen in ihr und zwischen ihren Elementen allein aus der verschiedenen Leistungswerten der Einzelnen in der Wertrichtung der der Gesellschaft korrelierten Werte des Angenehmen und Nützlichen». ⁶⁰

4) Die *Gesamtperson*, die sich auf einer solidaristischen Form der Mit-Teilung der Verantwortung («Mitverantwortlichkeit») aufbaut, der ihrerseits das Prinzip der im Akt des Liebens Gestalt annehmenden «unvertretbaren Solidarität» zugrunde liegt. ⁶¹ Es handelt sich hierbei jedoch um einen der problematischsten Begriffe in Schelers Denken, die am schärfsten kritisiert wurden, und es war wohl kein Zufall, dass ihn Scheler selbst im Sympathiebuch nicht mehr benutzt. Viele Missverständnisse entstehen aus der Vermengung der *trans-subjektiven* Ebene, die man durch die Überwindung der egozentrischen Perspektive erreicht, mit der *trans-personalen* Ebene, die auf eine Annullierung der Singularität der Person deutet. Die Gesamtperson bei Scheler ist nicht trans-personal, sondern stellt den trans-subjektiven Raum dar, in dem zwei oder mehrere Einzelpersonen einander begegnen und interagieren. Dieses trans-subjektive Moment hat eine Intentionalität, die nicht auf die Summe der

⁵⁶ *Ebd.*, 519.

⁵⁷ *Ebd.*, 517

⁵⁸ *Ebd.*, 518.

⁵⁹ *Ebd.*

⁶⁰ *Ebd.*, 519.

⁶¹ Vgl. *ebd.*, 523; *GW X*, 266.

Intentionalitäten der Einzelpersonen reduziert werden kann. Ich würde auch eine kollektivistische Interpretation dieses Begriffs der Gesamtperson ausschließen. Ein höheres Risiko der kollektivistischen Wendung liegt meiner Meinung nach bei den ersten drei Formen der Mit-Teilung der Gefühle vor. Bei Scheler bleibt die Einzelperson auf die Gesamtperson irreduzibel, da sie durch «Unersetzbarkeit» und «Mitverantwortlichkeit» zu charakterisieren bleibt. Zwischen Gesamtperson und Einzelperson besteht vielmehr ein Korrelationsverhältnis.

Was den entscheidenden Schritt von der dritten zur vierten Form der Mit-Teilung ausmacht, ist die «*Mitverantwortlichkeit*», die eine viel höhere Phase des Bewusstseins voraussetzt, das nicht nur rein intellektuell, sondern vor allem affektiv wirkt. Was hier auf dem Spiel steht, ist eine Umbildung der Existenz, die eine besondere *Tèchne* der Überwindung der selbstreferentiellen Perspektive des eigenen Ego, einschließlich der Erschütterung der Evidenz des *common sense* – in Schelers Terminologie der «relativ natürlichen Weltanschauung» – voraussetzt: die *Tèchne* der phänomenologischen Reduktion.⁶² Bis zu einem gewissen Punkt folgte das Individuum dem *common sense* und *common feeling*. Die kollektive Intentionalität oder *we-intentionality* entspricht den ersten drei Formen der Mit-Teilung, während der Gesamtperson keine „kollektive Intentionalität“ zukommt, die die Verantwortlichkeit der Einzelperson tilgen würde.

In der vierten Form der Mit-Teilung wird das Individuum eine unververtretbare und mitverantwortliche Singularität, getreu dem Prinzip der Solidarität:

Dieses Prinzip besagt, daß in dem Maße, in dem die Wertordnung realisiert wird durch menschliches Handeln [...], und in dem Maße, als sie nicht realisiert wird und ihr entgegengewollt wird, jeder Mensch für sich als Individuum *mitverantwortlich* ist, und zwar in der höchsten Form, die das Prinzip annehmen kann, unververtretbar, das heißt ganz *individuell* mitverantwortlich ist. Nach diesem Prinzip der „Gegenseitigkeit“ ist jeder an unver-

⁶² Um die Selbstverständlichkeit der natürlichen Evidenz zu überwinden, in der das kontingente Selbst gefangen bleibt, gibt es Scheler zufolge drei Weisen, denen drei Arten der Reduktion entsprechen: wissenschaftliche, dionysische und phänomenologische Reduktion (vgl. *GW XI*, 251). Vgl. G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz ...*, 124-136.

gleichlich viel mehr Dingen „schuld“, hat aber auch an viel mehr guten Dingen verdienstlich mitgewirkt, als er selbst je wissen kann. Unendlich ist die Kette der Wirkungen nach dem Gegenseitigkeitsprinzip.⁶³

In der zweiten Auflage des *Sympathiebuch*s zählt Scheler erneut vier Formen der Mit-Teilung der Gefühle auf: 1) Einfühlung (ein Terminus, der in der Ausgabe 1913 nicht erschien) bzw. Gefühlsansteckung; 2) Nachfühlung (ein Begriff, den Scheler anstelle der Einfühlung einführt, um vor allem die eigene Position von der Theodor Lipps' besser abzuheben); 3) Mitgefühl und 4) Liebe. Man kann annehmen, dass der Einfühlung die Herde und Masse, der Nachfühlung die Lebensgemeinschaft und dem Mitgefühl die Gesellschaft jeweils entspricht. Anders als mit den ersten drei Formen, steht es kompliziert mit der vierten Form der sozialen Einheit. Wie man sofort sehen kann, verzichtet Scheler auf den Begriff der *Gesamtperson*, so dass viele Interpreten den Eindruck bekamen, er wolle die vierte Form der sozialen Einheit unbestimmt lassen.

Kann man behaupten, dass Scheler nach seiner Verfassung des *Formalismus* die vierte Form der sozialen Einheit schlichtweg herausgestrichen hat? In Wahrheit nimmt er in der zweiten Auflage des *Sympathiebuch*s genau dieselbe Frage auf, die er in der oben angeführten Stelle aus dem *Formalismus* gestellt hatte.⁶⁴ Hier werden die vier Formen vollständig genannt: 1) Herde, Horde oder Masse; 2) Lebensgemeinschaft (primär Familie); 3) Gesellschaft, und 4) «Gemeinschaft unersetzbarer geistiger Personen».⁶⁵

Man kann im Rahmen dieses Beitrags nicht bei zahlreichen Diskussionen um diese Unterscheidungen verweilen. Ich beschränke mich auf die Bemerkung, dass unter der Berücksichtigung dieser Seiten aus dem *Sympathiebuch* die Behauptung nicht korrekt ist, für Scheler gehe die Gemeinschaft der Gesellschaft voran: Nur die Lebensgemeinschaft, und nicht die Personengemeinschaft, geht der Gesellschaft voran.

⁶³ GW XIII, 58.

⁶⁴ Hier bezieht sich Scheler auf die «verschiedenartigen Wesensformen von Gruppen, die wir in der Wesenslehre der menschlich-sozialen Gruppen – wie ich schon in meinem Buche über *Formalismus in der Ethik* zu begründen begonnen habe – unterscheiden müssen» (GW VII, 214).

⁶⁵ GW VII, 214.

Auch bezüglich des viel umstrittenen Begriffs der Gesamtperson möchte ich gleich den Kern der Frage treffen: Was für eine Bedeutung hat die Mit-Teilung auf der Ebene der vierten Form der sozialen Einheit? Führt sie eine Auflösung der personalen Singularität mit sich? *Wer fühlt* eigentlich im Miteinanderfühlen: die Einzelpersonen oder ein neues trans-personales Subjekt? Und, wenn wir zugeben, dass es nicht um ein trans-personales Subjekt, sondern um Einzelpersonen geht, fühlen diese Personen ein einziges Erlebnis oder zwei unterschiedliche Erlebnisse? Bezüglich dieser Fragen kann man bei Scheler eine gewisse Zweideutigkeit feststellen, auf die mit Recht viele Forscher hinweisen: Einerseits scheint er zu meinen, dass es ein einziges Gefühl gibt, das zwei Personen miteinander erleben, wenn er etwa im *Formalismus* beobachtet: «Der Gehalt des Miteinandererlebens ist in der „Gemeinschaft“ ein wahrhaft *identischer* Gehalt»,⁶⁶ oder wenn er im *Sympathiebuch* den Fall beider Eltern vor dem Sarg ihres Kindes analysiert,⁶⁷ andererseits besteht er darauf, dass jedes Erlebnis jeder Person anders gegeben ist, da jede Person eine absolute Intimsphäre hat:

Darum kann uns auch noch gegeben sein, daß der andere ein individuelles Ich hat, das von unserem verschieden ist, und daß wir dieses individuelle Ich, wie es in jedem seelischen Erleben steckt, nie voll adäquat erfassen können, sondern immer nur unseren durch unser individuelles Wesen mitbedingten Aspekt seines individuellen Ich. Auch daß der „andere“ – wie wir selbst – eine absolute Intimsphäre seines Ich hat, die uns nie gegeben sein kann, ist mit diesem Wesenszusammenhang gesetzt.⁶⁸

Angesichts dieser offensichtlich schwer lösbaren Aporie halte ich es für eine triftige Alternative, die vierte Form der Mit-Teilung als Grundlage für den besonderen *Individuationsprozess* der Person zu verstehen.⁶⁹ Um diese Problem zu beheben, sucht Scheler selbst eine Lösung, als er in der zweiten Auflage des *Sympathiebuchs* seine Aufmerksamkeit von dem Begriff der Gesamtperson auf den der *Unersetzbarkeit* der

⁶⁶ *GW* II, 516.

⁶⁷ Vgl. *GW* VII, 23-24.

⁶⁸ *Ebd.*, 20 f.

⁶⁹ Vgl. G. CUSINATO, *Periagoge ...*, 238-246.

Person verschiebt. Im Moment des Miteinandererlebens löst sich die Singularität der Person keineswegs auf, sondern kommt im Gegenteil in ihrer spezifischen und unnachahmlichen Form zur Geltung.

Wie kann man mit diesem Widerspruch umgehen? Meiner Ansicht nach ist es problematisch zu meinen, dass zwei Einzelpersonen beim oben erwähnten Fall ein und dasselbe durchgehend „identische“ Erlebnis hätten. Die Behauptung, dass jede von beiden ihr eigenes Erlebnis habe, das unabhängig von dem der anderen Person entstehe, ist nun auch nicht vertretbar. Die Frage soll man nicht vom statischen, sondern vom dynamischen Standpunkt aus betrachten. Im Moment der Begegnung entsteht ein einziges trans-subjektives Erlebnis, das in den jeweiligen Einzelpersonen verschiedene Prozesse der Umbildung anregt. Im Akt der Mit-Teilung erfolgt eine Abweichung vom jeweils eigenen Erlebnisfluss, die ein und dasselbe identische *trans-subjektive* Miteinandererleben zum Ausgangspunkt hat, woraufhin jede Einzelperson gemäß ihrem *ordo amoris* ihr jeweiliges Leben fortsetzt. Das Erlebnis des Miteinandererlebens ist nicht von den Einzelpersonen unabhängig; die jeweilige Einzelperson in diesem Erlebnis darf jedoch nicht mit einem selbstreferentiellen Selbst verwechselt werden. In anderen Worten: Am Anfang gibt es eine Mit-Teilung, ein und dasselbe Miteinandererleben, und gleich danach wieder zwei verschiedene Erlebnisströmungen. Was den Ausgangspunkt bildet, sind nicht zwei autonome Individuen, die sich summieren lassen, sondern ist die *trans-subjektive Begegnung* selbst beider Individuen, die über sich hinaus gehen und *Rezeptionszentren* werden. Im Augenblick der Begegnung verlassen zwei Personen den fatalistischen Weg des eigenen Schicksals (*destino*), um daraufhin ihre jeweilige neue Berufung, neue Sendung (*destinazione*) in Freiheit fortzuführen. Gleich nach der durch die Begegnung zustande gekommenen exzentrischen Abweichung von dem kontingenten Selbst scheidet sich der Weg in neue expressive, singularisierende Pfade, da gewisse Erlebnisse offensichtlich nur der jeweiligen, besonderen Person zugänglich bleiben.

Am Anfang steht kein metaphysisches *trans-personales* Subjekt, das die personalen Singularitäten nivellieren würde, sondern eine *trans-subjektive* Begegnung, die sich durch eine Epoché der jeweiligen selbstreferentiellen Subjekte, und keineswegs durch die Annullierung

der Einzelperson, verwirklicht. In der Mit-Teilung eines Aktes oder eines Erlebnisses auf der trans-subjektiven Ebene gibt es kein selbständiges Subjekt mehr, das, von seinem selbstreferentiellen egologischen Pol ausgehend, handelt, fühlt und sich erst danach dessen bewusst wird, dass auch ein anderes Subjekt denselben Akt vollzieht oder dasselbe Erlebnis hat. Vielmehr befinden sich hier zwei Personen, denen es gelungen ist, sich aus dem egologischen Pol zu befreien, der sich durch die vorigen drei Formen der Mit-Teilung herausgebildet hat, so dass sie einander in der solidarischen und trans-subjektiven Form der Mit-Teilung begegnen.

Schelers Theorie der absoluten Intimsphäre der Person verweist deutlich darauf, dass jede an der Mit-Teilung teilnehmende Person von dem Standpunkt ihres unersetzbaren *ordo amoris* her dieses Miteinandererleben metabolisiert und deswegen eine präzise *Mitverantwortlichkeit* für dieses Erlebnis hat. Daraus lässt sich meines Erachtens kein Rückfall auf eine intimistisch-private Konzeption der Person folgern. In der vierten Form der Mit-Teilung geschieht etwas vollkommen Neues: In der Mit-Teilung eines Aktes oder eines Gefühls mit dem Anderen geht die Person nicht nur über ihr selbstreferentielles Selbst hinaus, sondern erlebt eine weitere Geburt. Die Mit-Teilung wird ebendeshalb ein *anthropogenetischer* Akt. In der Mit-Teilung eines bedeutsamen Gefühls oder Erlebnisses mit einer anderen Person bin ich nicht mehr das, was ich vorher gewesen bin, sondern werde weiter geboren. Der Andere, der mich als Rezeptionszentrum empfängt, wird zum „Schoß“ meiner weiteren Geburt. Wenn keine weitere Geburt geschehen sollte, würde sich das Miteinandererleben in ein und dasselbe statische Erlebnis übersetzen. In meinem Weiter-geboren-Werden hingegen wird es zu einem anderen Erlebnis auch für mich selbst.

8) *Mit-Teilung der Geburt als Fundament der Ontologie der Person*

Die Mit-Teilung liegt nicht nur einer sozialen Ontologie, sondern auch einer Ontologie der Person zugrunde. Den verschiedenen Formen der Mit-Teilung sowie der sozialen Einheit entsprechen nämlich verschiedene Individuationsprozesse.

Ich möchte die These vertreten, dass, während die drei ersten Formen der Mit-Teilung der Sympathie – *Einsfühlung* (bzw. *Gefühlsan-*

steckung), *Nachföhlung* und *Mitgeföhl* – die Individuationsprozesse des sozialen Selbst betreffen, die vierte Form der Mit-Teilung den Individuationsprozess der Person prägt. Durch die Praxis der drei ersten Formen der Mit-Teilung hebt sich ein Kind aus der auf das Wir zentrierten Sphäre der Einföhlung empor und gewinnt allmählich das Bewusstsein des Du und des Ich. Diese Individuationsprozesse des sozialen Selbst erreichen ihren Höhepunkt in der dritten Form der sozialen Einheit, in der *Gesellschaft*, in der die Mit-Teilung als Mitgeföhl vollzogen wird, das Scheler nicht zufällig mit der Anerkennung,⁷⁰ d.h. mit dem Kampf um die soziale Anerkennung, in Verbindung setzt. In der sich in dem durch das Mitgeföhl freigelegten Raum vollziehenden Mit-Teilung strebt das Individuum danach, von dem Anderen anerkannt zu werden. Diesem Typus der Mit-Teilung entspricht ein Individuationsprozess, der noch auf den Aufbau des selbstreferentiellen Subjekts zielt. Die vierte Form der Mit-Teilung hingegen geschieht durch die Akte des Liebens und des Hassens und kehrt die Richtung der Anerkennung um. Dank der Epoché des Ego und der Praxis der vierten Form der Mit-Teilung wird das Individuum ein personales Rezeptionszentrum. In der Haltung der *Demut* bringt die Person der Andersheit eine andere Art von Anerkennung entgegen: Sie verlangt nicht mehr nach sozialer Anerkennung, sondern umgekehrt erkennt die Andersheit in ihrer Veranlagung der Ehrfurcht an und macht sich bereit, mit ihr die weitere Geburt zu teilen. Die vierte Form der Mit-Teilung ist nichts anderes als die Mit-Teilung der weiteren Geburt, die mit dem der Anthropogenese der Person zugrunde liegenden Individuationsprozess Schritt für Schritt einhergeht. Wenn die Person in der Mit-Teilung eines Aktes, eines Erlebnisses usw. dem Anderen begegnet, setzt sie sich in eine transsubjektive Dimension, in der nicht die eigene Singularität, sondern der eigene Egozentrismus getilgt wird. In der Offenheit der Begegnung mit der Andersheit entdeckt die Person jenen Raum für ihre weitere Geburt, den sie in ihrer selbstreferentiellen Perspektive nicht finden konnte. Die Person kann ihre stete Geburt nur in der Begegnung mit dem Anderen fortsetzen, und zwar im Raum der solidarischen Mit-Teilung, in dem der Akt mitvollzogen wird. Die Ontologie der Person veranlasst also

⁷⁰ Vgl. M. SCHLOSSBERGER, *Die Erfahrung des Anderen. Geföhle im menschlichen Miteinander*, Berlin 2005, 199-208.

eine Praxis der solidarischen Mit-Teilung mit der Andersheit.

Die Tragweite der solidarischen Bedeutung der Mit-Teilung begreift man, sobald man die Person vom Standpunkt des Unersetzlichkeitsprinzips aus zu betrachten beginnt.⁷¹ Der Akt der Mit-Teilung führt nicht zur Annullierung der Singularität der Person, sondern zur Kräftigung derselben. Er stimmt mit dem Individuationsprozess überein, der die Person unersetzbar und daher einzigartig macht. Dieser Prozess steht in Wechselbeziehung mit der vierten Form der sozialen Einheit – der «Gemeinschaft unersetzbarer geistiger Personen» – und bringt eine ursprüngliche *Mitverantwortlichkeit* der Person mit sich.

Jede solidarische Mit-Teilung eines bedeutsamen Aktes oder Gefühls birgt in sich einen weiteren Schritt zur Geburt und zur Fortführung des Individuationsprozesses der betroffenen Personen und nimmt somit eine anthropogenetische Funktion an. Sie bildet meine Singularität und die der mich umgebenden Personen.

9) *Gefühle: Die selbstreferentielle, zentrische Natur und die anthropogenetische, ex-zentrische Natur*

Haben alle Gefühle dieselbe Natur und folgen derselben Logik? Michael Lewis hat in seinem Buch *Shame. The Exposed Self* 1992, ausgehend von der Analyse der Scham, eine Gruppe der primären Emotionen (*non-self-conscious-emotions*), die keine Prozesse der Selbstbewusstwerdung brauchen, von einer Gruppe der sekundären Emotionen (*self-conscious-emotions*) wie Scham oder Schuldgefühl unterschieden, in denen das Selbstbewusstsein mitwirkt. Lewis' Kriterium scheint mir jedoch noch zu sehr an die Zentralität des Selbstbewusstseins gebunden. Wenn man das, was die Person als ontologisch neue Entität kennzeichnet, nicht im Selbstbewusstsein, sondern, wie oben vorgeschlagen, in der plastischen Mit-Teilung der weiteren Geburt finden kann, dann sollte auch die vierte Klasse der Gefühle, die Scheler „geistige Gefühle“ oder „Persönlichkeitsgefühle“ nennt,⁷² im Hinblick auf die vierte Art der Praxis der Mit-Teilung analysiert werden.

Im ökologischen Selbst leiten Angst, Schmerz oder Lust das

⁷¹ Zum «Unersetzlichkeitsprinzip» bei Scheler vgl. G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz ...*, 140-141.

⁷² Vgl. GW II, 344.

«Leibschema».⁷³ Ohne dieses Schema würden alle Bewegungsmöglichkeiten vom Leib als bedeutungslos und folglich gleichgültig wahrgenommen. Die ersten zwei Gefühlklassen – „sinnliche Gefühle“; „Leibgefühle“ oder „Vitalgefühle“ – haben die Funktion, die Wechselwirkung mit der Umwelt zu regeln. Auf der Ebene des sozialen Selbst erfüllen die „seelischen Gefühle“ eine Aufgabe, die sich auf die Erweiterung der eigenen sozialen Anerkennung richtet. Dabei wird die selbstreferentielle Logik der Antwortreaktion nicht gänzlich überwunden, da man ihr z.B. im Neid oder Ressentiment weiterhin folgt.

Die Natur des Gefühls ändert sich zutiefst, wenn es sich auf die „Persönlichkeitsgefühle“ bezieht. Liebe und Hass, Seligkeit und Verzweiflung dienen nicht dazu, die Wechselwirkung mit der Umwelt (wie beim ökologischen Selbst) oder den Kampf um die soziale Anerkennung (wie beim sozialen Selbst) zu regeln, sondern lenken vor allem die vierte Art der Praxis der Mit-Teilung, die die Geburt der Personen sowie der Gemeinschaft der Personen ermöglicht. Auf der Ebene des Personenzentrums erfüllt das Gefühl also nicht mehr eine ökologische oder psychologische, sondern eine *plastische* und *anthropogenetische* Funktion: Es fördert oder hemmt die stete Geburt, die ein fundamentales Element für die soziale Ontologie und die Ontologie der Person darstellt. Wenn dies stimmt, dann besteht der entscheidende Unterschied nicht zwischen *non-self-conscious-emotions* und *self-conscious-emotions*, sondern zwischen der selbstreferentiellen, zentrischen Natur und der anthropogenetischen, exzentrischen Natur der Gefühle.

10) Kultivierung der Gefühle und Vorbild

Um leichten Missverständnissen vorzubeugen, sollte man sofort jenen romantischen Mythos zurückweisen, der das unmittelbare Fühlen emphatisiert. Sehr oft begnügt sich das unmittelbare Fühlen in Wahrheit mit der bloßen Widerspiegelung des Gemeingefühls, in dem es eingebettet ist. Die menschlichen Gefühle sind wie Sämlinge, die wachsen und sich entfalten müssen. Erst wenn sie blühen, sind sie imstande, sich in einen *ordo amoris* einzugliedern und das Personenzentrum zur steten

⁷³ Um den Unterschied zwischen Leib und Körper herauszustreichen, spricht Scheler nicht, wie Paul Schilder, vom «Körperschema», sondern vom «Leibschema». Zum Begriff des «Leibschemas» vgl. GW VIII, 316; GW IX, 34, 218.

Geburt hin wirksam zu leiten. Dieser Bildungsprozess impliziert keine autoritär erzieherische, von oben herabblickende Handlung der „Berichtigung“. Es gibt kein abstraktes Ideal, dem man die Entfaltung der Gefühle anpassen müsste, da diese nicht irrational, sondern – mehr oder weniger reife und wirksame – Stellungnahmen gegenüber den Werten sind. Ausdrücklich setzt Scheler die Gefühle mit der Wertnehmung in Zusammenhang, die Vorstellungen und Urteilen vorangeht und nicht von dem Willen modifiziert werden kann, sondern im Gegenteil den letzten Bezugsrahmen des Willens ausmacht.

Die plastische Kultivierung der Gefühle und der Emotionen vollzieht sich durch die vierte Form der Praxis der Mit-Teilung. Aufgrund der menschlichen Plastizität erweist sich die solidarische Mit-Teilung der vierten Art nicht nur als Mit-Teilung der Gefühle, sondern vor allem als Mit-Teilung der Kultivierung (bzw. Bildung) der Gefühle, die dank des Mitvollzugs der Akte geschieht und auf das Vorbild der Andersheit verweist.

Mit dem „Vorbild“ bezeichne ich eine Andersheit, die durch ihre Akte eine gelungene Metabolisierung der Gefühle zeigt und durch ihre Vorbildwirksamkeit eine solidarische Mit-Teilung der steten Geburt ermöglicht. Im Akt des Liebens kann z.B. eine Person zum Pionier werden, der den Horizont der Werterfahrung erweitert. Wie Scheler bemerkt, ist für den Menschen «die Entwicklungsfähigkeit des Wertfühlers eine unbegrenzte [...]. Indem sich sein Fühlen entwickelt, schreitet er erst in die Wertfülle der vorhandenen Werte hinein».⁷⁴ Je mehr der Mensch diese axiologische Erweiterung mit-teilt, desto mehr entwickeln sich die Beziehungen innerhalb einer Personengemeinschaft, desto mehr bildet sich anthropogenetisch die Singularität verschiedener Personen. Die Person, die die Mit-Teilung eines Wertes besser fördert, wird bezüglich der Erfahrung dieses Wertes *vorbildwirksamer*. Kraft dieses Vorbildcharakters ist jede weitere, von einer Person ermöglichte Werterfahrung eine Hilfe bei der Bildung und dem Wachstum anderer Personen. Jeder gelungene Schritt im Bildungsprozess einer Person kann für die Entwicklung der Singularität der anderen Personen vorbildwirksam werden. Scheler zufolge ist jede personale, vorbildwirksa-

⁷⁴ GW II, 272. Über das Vorbild als neuen Auftakt der Ethik bei Max Scheler vgl. G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 172-187.

me Singularität für die Erweiterung der gesamten axiologischen Erfahrungsgrenze «*unersetzlich*».⁷⁵

Der Terminus *Vorbild* meint hier etwas ganz anderes als *Modell*. Das Vorbild zeigt durch seine Existenz und Akte, dass ein Akt der solidarischen Mit-Teilung möglich ist, während das Modell gemäß der Girardschen Logik des mimetischen Begehrens handelt. Das Vorbild setzt eine Epoché des Ego voraus und impliziert deswegen ein *con-ducere*, eine gemeinsam vollzogene Mit-Teilung des Hungers nach Geburt, während das Modell auf ein *se-ducere*, also darauf aus ist, die Andersheit auf das eigene Selbst zurückzuführen, um sie zu nivellieren. Das Vorbild wird mithin „*universell*“, nicht insofern es all diejenigen, die es ansteckt, dem gleichen Modell ähnlicher macht, sondern insofern es sie einzigartiger und individueller werden lässt. Die Kraft des Vorbildes, die im Sinne der „Mit-Teilung“ wirkt, kann in diesem Fall zum Auftakt für eine neue Art von nicht oppositiver Logik werden. Sie wirkt durch „Überredung“, d.h. indem sie die Konflikte, die ansonsten zu Zusammenstößen führen könnten, nicht auf die selbstreferentielle Verstärkung der psychischen und sozialen Identität hin, sondern auf die Förderung personaler Umbildung hin leitet. Das Vorbild ist immer dort gegenwärtig, wo diese geistige Verschiebung geschieht. Wo es eine intentionale Abweichung vom Streit um bloße psychische und soziale Anerkennung gibt, dort wirkt die Kraft eines Vorbildes. Durch das Vorbild werden die unterschiedlichen Perspektiven nicht zu einem oppositiven oder gar militärischen Konflikt geführt, sondern münden in einer solidarischen Mit-Teilung.

11) *Mit-Teilung und care: die Ehrfurcht*

Das Konzept der Mit-Teilung kann auch auf den Begriff der *care* neues Licht werfen.⁷⁶ Die entscheidende Gewichtigkeit der *care* in der

⁷⁵ «Im Actus der Liebe erscheinen wesensnotwendig mögliche Werte an etwas (in der Richtung des „Höheren“), die ohne diesen Actus (für Vorziehen und Fühlen) nicht erscheinen» (GW X, 234).

⁷⁶ Es ist bekannt, dass die «Sorge» nicht zu den Termini der philosophischen Anthropologie Schellers gehört. Das heißt jedoch nicht, dass die im Begriff der Sorge enthaltene anthropogenetische Problematik – «das „In-der-Welt-sein“ hat die seinsmäßige Prägung der „Sorge“» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, 198) – in Schellers Denken nicht vorhanden wäre. Sie wird im Begriff des Menschen als Ergebnis

Gesellschaft darf nicht unterschätzt werden. Es ist die *care*, die die Gesellschaft zustande bringt: Ohne Pflege – im Sinne von Kranken-, Alten- und Säuglingspflege – und ohne Solidarität mit den am Rande der Gesellschaft Existierenden würde keine Gesellschaft dauerhaft bestehen.⁷⁷ In der aktuellen Debatte über die *ethics of care* wird der Zusammenhang der Gefühle mit der *care* überwiegend im Hinblick auf die Einfühlung betrachtet.⁷⁸ Nur mithilfe einer präzisen Phänomenologie der verschiedenen Formen der Mit-Teilung der Gefühle kann man allerdings den voreiligen Sprung von der verwickelten Frage nach dem Verhältnis der Gefühle mit der *care* zu einer übermäßigen Emphase der Einfühlung vermeiden. Die Einfühlung allein – verstanden als Vermögen, das von dem Anderen Erlebte als solches zu fühlen und zu verstehen – kann jedoch nicht genügen, um die *care* zu begründen: Ein Sadist hat hoch entwickeltes Einfühlungsvermögen, das er keineswegs für eine pflegende Sorge um die Andersheit einsetzt.

Außer Einfühlung wirken bei der Praxis der *care* Gefühle wie Liebe, Geduld, Ehrlichkeit, Vertrauen, Demut und Hoffnung mit, zu denen man zumindest noch Verwunderung, Brüderlichkeit und Mitleid hin-

der «Bildung» entfaltet. Man muss ferner bemerken, dass sich Scheler von Heidegger kritisch distanziert. Scheler zufolge ist es allzu reduktiv, den emotionalen Durchbruch, mit dem der Mensch sich in die Welt positioniert, auf die Angst zu gründen. Die Triebfeder für Scheler ist vielmehr der Eros (GW IX, 272). Schelers Kritik richtet sich also nicht unmittelbar auf die Sorge selbst im Sinne der Platonischen *epimeleia*, sondern auf die mit der Angst untermauerte Sorge bei Heidegger. Eine derartige Sorge würde nach Scheler den Menschen unweigerlich in die Umweltgeschlossenheit einkerkern und ihn daran hindern, an die Weltoffenheit zu gelangen (Vgl. GW IX, 277-278). Scheler beobachtet weiterhin bezüglich Heidegger: «Aber eben da die Angst bannt und fixiert, kann sie auch nicht der Motor für den Progreß der Teilhabe, des Wissens – und Erkennens sein. Im Gegenteil: Sie wirkt diesem Progreß entgegen und ist die Nahrung aller Illusionen [...]. Der Eros, nicht die Angst ist das Vehikel steigender Teilhabe und des Erkenntnisprozesses. Vor dem Eros öffnet sich die Welt» (GW IX, 272).

⁷⁷ Die Denkrichtungen der *feminist care ethics* und der *ethics of care* haben zweifelslos einen der wichtigsten konkreten Anstöße zur aktuellen Debatte über die *care* gegeben. Ich denke dabei vor allem an die folgenden Arbeiten: J. C. TRONTO, *Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethic of Care*, New York 1993; R. GROENHOUT, *Connected Lives. Human Nature and an Ethics of Care*, Lanham (MD) 2004; E. PULCINI, *Care of the World: Fear, Responsibility and Justice in the Global Age*, Dordrecht 2013.

⁷⁸ Unter den neueren Arbeiten siehe M. SLOTE, *The Ethics of Care and Empathy*, London 2007.

zufügen kann. Was haben all diese Gefühle gemein, die für die vierte Form der Mit-Teilung maßgeblich sind?

Man kann sich an eines der wenigen Merkmale erinnern, die Platon dem Göttlichen zuschreibt, dass es nämlich «neidlos» (*aphthonos*) handelt.⁷⁹ Dasselbe Konzept der Neidlosigkeit stellt sich auch in Bezug auf den philosophischen Dialog heraus:

Mit Mühe nur, wenn jedes von ihnen [den hier im Anschluss aufgezählten Gegenständen, G. C.] am anderen getrieben wird – Benennungen, Erklärungen, Ansichten und Wahrnehmungen – und wenn es in wohlwollenden Prüfungen geprüft wird, und von Menschen, die ohne Mißgunst (*aneu phthonon*) fragen und antworten, leuchten Einsicht und Verständnis über jeden Gegenstand auf, wenn man sich anspannt, soweit es in menschlichem Vermögen steht.⁸⁰

Die Neidlosigkeit folgt einer anderen Logik als das mimetische Begehren Girards und ist imstande, die Blüte des Anderen zu bewundern.

In der *care* wird aber doch noch nach etwas Anderem gefragt. Wie kann man andernfalls die Präsenz der Gefühle wie Ekel, Abscheu oder Mitleid erklären? Die *care* nimmt die Entwicklung und Reifung aller affektiven Schichten in Anspruch. Neben Einfühlung und Neidlosigkeit fühlt die Person hier die *Mitverantwortung*, die sich auf die Mit-Teilung des Aktes gründet, durch den sie das eigene selbstreferentielle Ego überwindet und der Scheler zufolge mit der phänomenologischen Reduktion übereinstimmt: Es liegen der phänomenologischen Reduktion Gefühle wie Demut und Ehrfurcht zugrunde.⁸¹ Demut als *tèchne* der Ausschaltung des Egozentrismus und Ehrfurcht im Sinne der Achtung vor dem Anderen stellen für ihn zwei zentrale Tugenden dar, da wir durch sie lernen, nicht dem, was besitzt und erobert werden kann,

⁷⁹ *Tim.* 29e.

⁸⁰ *Epist.* 7, 344b. Zitiert nach: PLATON, *Werke in acht Bänden*, hg. v. G. EIGLER, Bd. V, bearb. v. D. Kurz, dt. Übers. v. F. Schleiermacher und D. Kurz, Darmstadt 1990.

⁸¹ Zum Begriff der Ehrfurcht bei Scheler vgl. G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz ...*, 119-120. Die folgende Arbeit entfaltet sich in einer mit Schelers Analysen konvergierenden Perspektive: E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Paris 2003. Der Terminus Ehrfurcht steht auch im Mittelpunkt der Reflexion Albert Schweitzers (1875-1965). Vgl. A. SCHWEITZER, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, München 1966, 20.

sondern dem, was uns umbilden kann, Wert zu schenken.⁸² Die Übung der Demut erlaubt dem Menschen, von der Logik der Anspannung, d.i. der Erweiterung des Ego, zu der Logik der Entspannung überzugehen.⁸³ Damit jedoch dieser Übergang geschehen kann, muss die Demut von der Ehrfurcht begleitet werden. In der Ehrfurcht führe ich das, was mich umgibt, weder auf mich zurück, noch strebe ich danach, es zu besitzen. Vielmehr wird in ihr sichtbar, was Schelling bekanntlich als «unheimlich» bezeichnet,⁸⁴ d.h. was in seiner irreduziblen Andersheit anerkannt wird und gerade deswegen Unruhe herbeiführt. Wie Scheler sagt, wo immer wir

zur ehrfürchtigen Haltung gegenüber den Dingen übergehen, da sehen wir, wie ihnen etwas hinzuwächst, was sie vorher nicht besaßen; wie etwas an ihnen sichtbar und fühlbar wird, was vorher fehlte: Eben dies „Etwas“ ist ihr Geheimnis, ist ihre Werttiefe. Es sind die zarten Fäden, in denen sich jedes Ding in das Reich des Unsichtbaren hineinerstreckt. [...] Die Ehrfurcht ist die einzige und notwendige Haltung des Gemütes, in der diese „Fäden ins Unsichtbare hinein“ zur geistigen Sichtbarkeit gelangen.⁸⁵

Die Ehrfurcht bringt den Menschen aus der vergegenständlichenden Perspektive hinaus und führt in unsere Erfahrung eine weitere Dimension ein, indem sie uns die Phänomene als nicht nur im optischen Sinne vielseitige Gegenstände sehen lässt. Durch die Ehrfurcht lernen wir, Phänomene in einem anderen Licht zu erblicken und uns über sie zu wundern.

12) Mit-Teilung der Expressivität als Grundlage der Phänomenologie der Andersheit

Die Theorie des Zusammenhangs zwischen der Praxis der Mit-Teilung der Gefühle und der Entstehung der verschiedenen Formen der so-

⁸² Vgl. GW III, 13-31.

⁸³ Vgl. G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 122-123.

⁸⁴ «Unheimlich nennt man alles, was im Geheimniß, im Verborgnen, in der Latenz bleiben sollte und hervorgetreten ist» (F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, SW XII, 649). Diese Stelle zog die Aufmerksamkeit sowohl Freuds als auch Heideggers auf sich.

⁸⁵ GW III, 26.

zialen Einheiten knüpft an den Gedanken einer ursprünglicheren Form der Mit-Teilung der Expressivität an, die alle Lebewesen mit einbezieht. Der Terminus «Expressivität» tritt allerdings nicht bei Scheler auf. Er steht im Zentrum der philosophischen Anthropologie Plessners und meint insbesondere das Ausdrucksbedürfnis, dem alle kulturellen Leistungen des Menschen entstammen. Hier verwende ich ihn im Sinne der „Ausdruckskraft“ und verbinde ihn unmittelbar mit Schelers These des Primats des Ausdrucks, nämlich

daß „Ausdruck“ [...] das *Allererste* ist, was der Mensch an außer ihm befindlichem Dasein erfaßt, und daß er irgendwelche sinnliche Erscheinungen zunächst nur soweit und insofern erfaßt, als sich seelische *Ausdruckseinheiten* in ihnen „darzustellen“ vermögen. [...] Primär ist alles überhaupt Gegebene „Ausdruck“.⁸⁶

Diesen Satz sollte man zusammen mit dem bereits zitierten lesen, demzufolge alles *primäre* Verhalten zur Welt überhaupt ein *emotionales* Verhalten ist.⁸⁷ Aufgrund seiner These des Vorrangs des Wertnehmens vor dem Wahrnehmen,⁸⁸ ist Scheler davon überzeugt, dass «das Fühlen seinerseits von Hause aus ein „objektivierender Akt“ ist, der keiner Vorstellung als Vermittlers bedarf».⁸⁹ Das Fühlen bezieht sich auf die Ebene der Expressivität durch sein unmittelbares Zutreiben auf den Wert, da der Wert derjenige ist, der das Sichgeben des Phänomens zustande bringt. Das Fühlen vernimmt also den Wert nicht als Vorstellung irgendeiner Eigenschaft, die einem schon in seiner Gegebenheit dargestellten Phänomen sekundär zuzuschreiben wäre, sondern als ersten Boten des Phänomens.⁹⁰ Der Wert ist das *Urphänomen*, das apriorisch das Sichoffenbaren des Phänomens selbst regelt und bestimmt. Die Thematik des Kantischen Apriori wird somit radikal unter anderem Licht gedacht als materiales, empirisches Apriori. Daraus folgt, dass die Regeln, die die expressive Gegebenheit eines Phänomens bestimmen, nicht von den Verstandeskategorien des Subjekts abhängen: Das mate-

⁸⁶ GW VII, 233.

⁸⁷ Vgl. *ebd.*, 206.

⁸⁸ Vgl. GW II, 206; 209; GW VII, 41; GW VIII, 109.

⁸⁹ GW II, 265.

⁹⁰ Vgl. G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz* ..., 140-142.

riale Apriori der Empfindung ist in der Triebstruktur des Leibs zu finden und verweist auf die Semiose, die den Zusammenhang zwischen Organismus und Umwelt anordnet; die Erfahrung des *sozialen Selbst* wird durch den *common sense* und das *common feeling* im Voraus bestimmt; der existentielle Horizont der *Person* schließlich wird durch ihren *ordo amoris* bestimmt und durch die Erfahrungen funktionalisiert, die für die Bildung der Person relevant sind.

13) Die unmittelbare Wahrnehmung der Expressivität des Anderen

In der aktuellen Diskussion über die Phänomenologie der Andersheit erhält die Kritik, die Scheler 1913 an der Simulations- und Analogieschlussfolgerung übte, zunehmend Anerkennung. Insbesondere gilt seine Annahme einer unmittelbaren Wahrnehmung der Expressivität des Anderen nunmehr als eine triftige Alternative zur *Theory Theory* und *Simulation Theory*.⁹¹ Schelers Annahme gründet jedoch auf einer Reihe von Voraussetzungen, die heutzutage noch wenig bekannt sind, etwa auf der Unterscheidung des Leibs vom Körper und der Einsicht, dass der Leib als Ausdrucksfeld der Intentionalität des Lebensgefühls betrachtet werden könne:

Während die sinnlichen Gefühle sich weiterhin als mehr oder weniger *tote Zustände* darstellen, hat das Lebensgefühl immer schon funktionalen und intentionalen Charakter. Die sinnlichen Gefühle mögen sich [...] als „Anzeichen“ für gewisse Zustände und Prozesse in Organen und Geweben darstellen [...]. Damit gelangen sie nicht über jenen toten Zustandscharakter hinaus. Dagegen fühlen wir im Lebensgefühl unser *Leben selbst*, d.h. es ist uns *in* diesem Fühlen etwas gegeben, sein „Aufstieg“, sein „Niedergang“, seine Krankheit und Gesundheit, seine „Gefahr“ und seine „Zukunft“.⁹²

Bei dieser Intentionalität des Lebensgefühls liegt der Akzent nicht so sehr auf dem *Leiblichen*, wie es später bei Merleau-Ponty der Fall sein wird, sondern auf dem originellen und noch beunruhigenderen Begriff des *Lebensdrangs*. Nach Schelers Ansicht ist das Leibliche nicht das

⁹¹ Vgl. S. GALLAGHER und D. ZAHAVI, *The Phenomenological Mind*, London-New York, 2012, 201-202.

⁹² *GW* II, 342.

Letzte, worauf es ankommt, denn der Leib ist ein Ausdruck des Lebens, nicht das Leben ein Ausdruck des Leibes. Der Leib lebt, nicht weil er leiblich ist, er wird vielmehr durch eine Art „expressive Intentionalität“ belebt. So wie Husserl in den *Logischen Untersuchungen I* von einer Bedeutungsintention spricht, die den physischen Aspekt des Ausdrucks (phonische Sequenz, Schriftzeichen usw.) zu beleben vermag, denkt Scheler an eine präkategorische expressive Intentionalität, die den Leib gegenüber dem Körper zum ontologisch Neuen macht und ihn lebendig werden lässt. Aufgrund dieser Intentionalität kann sich das Leibschemata bilden. Auf diese Weise kann der Mensch die Expressivität des Anderen „unmittelbar“ wahrnehmen, d.h. nicht unbedingt durch Vorstellungen und Begriffe vermittelt, da sie in der affektiv-emotionalen sowie in der sinnlich-motorischen Sphäre des Leibschemas verwurzelt – oder besser „*embodied*“ – ist. Deswegen, beobachtet Scheler, kann auch ein neugeborenes Kind den Ausdruck der Mutter erkennen, ohne ihn vorher durch die logischen Inferenzen oder Analogieschlüsse rekonstruieren zu müssen. Alles, was uns gegeben ist, ist uns folglich gegeben

in den Ausdrucksphänomenen – wiederum nicht durch Schluß, sondern „unmittelbar“ – [...] im Sinne originären „Wahrnehmens“: wir nehmen die Scham *im* Erröten wahr, im Lachen die Freude. Die Rede, es sei uns „zunächst nur ein Körper gegeben“ ist völlig irrig. Nur dem Arzt oder dem Naturforscher ist so etwas gegeben, d.h. dem Menschen, soweit er *künstlich* von den ganzen primär gegebenen Ausdrucksphänomenen abstrahiert. [...] Wir können auch andere „innerlich wahrnehmen“, insofern wir ihren Leib als *Ausdrucksfeld* für ihre Erlebnisse erfassen.⁹³

Dank der unmittelbaren Wahrnehmung der Expressivität

sehe ich [...] nicht nur „Augen“ eines andern, sondern auch, „daß er mich ansieht“, ja selbst, „daß er mich so ansieht, als wolle er vermeiden, daß ich sehe, daß er mich ansieht“! So nehme ich noch wahr, daß er zu fühlen nur „vorgibt“, was er gar nicht fühlt, daß er das mir bekannte Band zwischen seinem Erleben und dessen „natürlichen Ausdruck“ zerreißt und eine andere Ausdrucksbewegung an die Stelle setzt, wo sein Erleben ein bestimmtes Ausdrucksphänomen forderte. So vermag ich sein Lügen z.B. nicht nur durch den Nachweis zu wissen, er müsse gewußt ha-

⁹³ GW VII, 21.

ben, was er anders darstellt, und die Sache verhalte sich anders, als er sagt – sondern *unmittelbar* vermag ich unter Umständen sein Lügen selbst wahrzunehmen, gleichsam den Aktus des Lügens selbst.⁹⁴

Durch die These der unmittelbaren Wahrnehmung der Expressivität des Anderen entblößt sich jedoch der Andere keineswegs vollständig. Es gibt nämlich einen Kern im Anderen, der aufgrund der absoluten Singularität seiner Wertkonstellation unzugänglich bleibt. Ich kann daher das Erlebnis meines Freundes unmittelbar vernehmen, werde es aber allein von dem unersetzlichen Gesichtspunkt meines *ordo amoris* – und nicht von seinem – aus erleben:

Darum kann uns auch noch gegeben sein, daß der andere ein individuelles Ich hat, das von unserem verschieden ist, und daß wir dieses individuelle Ich, wie es in jedem seelischen Erleben steckt, nie voll adäquat erfassen können, sondern immer nur unseren durch unser individuelles Wesen mitbedingten Aspekt seines individuellen Ich. Auch daß der „andere“ – wie wir selbst – eine absolute Intimsphäre seines Ich hat, die uns nie gegeben sein kann, ist mit diesem Wesenszusammenhang gesetzt.⁹⁵

Besonders wichtig ist die Kritik, die Scheler an der Simulationstheorie übt. Heutzutage interpretiert Vittorio Gallese das Phänomen der Spiegelneurone im Sinne einer *embodied simulation*, die an Theodor Lipps' Theorie der projektiven Einfühlung erinnern mag. Gerade diese Perspektive lehnt aber Scheler ab: Eine Simulation und eine Nachahmung setzen eine Synchronisierung meines Leibschemas mit dem des Anderen voraus. In seiner Kritik an Theodor Lipps bemängelt Scheler gleichsam *ante litteram* an der Simulationstheorie, dass sie das Problem nach vorne schiebe, statt es zu lösen, indem sie das voraussetze, was sie beweisen möchte:

Die Nachahmung auch als bloße „Tendenz“ setzt vielmehr irgendein Haben des fremden Erlebnisses schon voraus und kann schon darum nicht erklären, was sie hier erklären sollte. Ahmen wir z.B. (unwillkürlich) eine Gebärde der Furcht oder der Freude nach, so wird die Nachahmung nie bloß durch das optische

⁹⁴ *Ebd.*, 245-255.

⁹⁵ *GW VII*, 20-21.

Bild dieser Gebärde ausgelöst, sondern immer erst dann tritt der Nachahmungsimpuls ein, wenn wir die Gebärde bereits *als* Ausdruck der Freude oder der Furcht erfaßt haben. Soll – wie Theodor Lipps meint – diese Erfassung selbst erst möglich sein durch eine Nachahmungstendenz und die durch sie hervorgerufene *Reproduktion* einer früher erlebten Freude oder Furcht (+ projektive Einfühlung des so Reproduzierten in den anderen), so bewegen wir uns in einem offensichtlichen Zirkel. Das gilt auch für die „unwillkürliche“ Nachahmung von Bewegungen. Sie setzt die Nachahmung der inneren Handlungsintention, die sich in ganz verschiedenen Bewegungen der Körperteile realisieren kann, bereits voraus.⁹⁶

Von Schelers Standpunkt aus würde die Erklärung des Phänomens der Spiegelneurone eine viel radikalere Hypothese verlangen: eine Synchronisierung aller expressiven Formen des Lebens. Genauer besehen, handelt es sich dabei um dieselbe Frage, die man sich bezüglich der expressiven Intentionalität des Leibschemas stellt: Wie ist es möglich, dass ein Leib unmittelbar mit der expressiven Intentionalität eines anderen Leibschemas in Wechselwirkung stehen kann? Um eine derartige Wechselwirkung zu ermöglichen, ohne auf projektive Einfühlung oder Analogieschlüsse zurückzugreifen, sollte man die Existenz einer *universalen Grammatik* des Ausdrucksfeldes des Lebens annehmen.

14) *Neutralisierung der Theorie der Expressivität?*

Im Rückblick auf die bisherige Rezeption von Schelers Phänomenologie der Andersheit kann man eine ziemlich einzigartige Tatsache feststellen. Im Allgemeinen wird die These der unmittelbaren Wahrnehmung der Expressivität des Anderen mit großer Gunst aufgenommen, während die ihr zugrunde liegenden Prämissen, gar bedrohliche Vorbedingungen einer Dimension der Einfühlung sowie einer universalen Grammatik des Ausdrucksfeldes des Allebens,⁹⁷ abgelehnt werden – Vorbedingungen, die heute, näher betrachtet, an die wenig beruhigenden Szenarien à la Gregory Bateson erinnern. Auf diese Diskrepanz stößt man schon bei Edith Stein. In ihrer *Dissertation* 1917 übernahm

⁹⁶ *Ebd.*, 21-22.

⁹⁷ Zum Begriff des Allebens vgl. *GW VII*, 120-121; *GW VII*, 132-136; *GW XI*, 185-201.

sie die These der unmittelbaren Wahrnehmung der Expressivität des Anderen, die Scheler vier Jahre vorher in der ersten Auflage des *Sympathiebuchs* vorgelegt hatte, riss sie jedoch aus ihrem Gedankenzusammenhang mit der genetischen Priorität des Wir und des Du vor dem Ich, um sie in den Kontext der Husserlschen Theorie der Intersubjektivität einzugliedern.

Mit Edith Stein tritt jedoch noch ein gewichtigerer Einwand hervor. Im *Sympathiebuch* kehrt Scheler die überlieferte These um, nach der man von den eigenen Erlebnissen ausgehen müsse, um die Erlebnisse des Anderen zu verstehen, und stellt fest, dass der Mensch mehr in Anderen als in sich selbst lebe. Im gleichen Zuge beobachtet er, dass das neugeborene Kind in einer emotiven Kommunion mit der Mutter lebe und sich das Bewusstsein des eigenen individuellen Ich und der eigenen Erlebnisse erst später erwerbe: Nur langsam erhebt das Individuum sein Haupt über den Fluss des Gemeinsamen und entdeckt sich als ein Seiendes, das eigene Gefühle und Ideen hat.⁹⁸

Wie soll man diesen Gedanken auslegen? Interpretatorische Inkonsistenz tritt häufig dann auf, wenn man diese Stelle mit einer auf der Seite zuvor befindlichen Beschreibung des «ursprünglichen Stroms» durcheinanderbringt, in dem das Bewusstsein des Ich von dem des Du noch nicht differenziert wird. So wird des Öfteren geschlossen, dass es am Anfang nur einen noch nicht im Unterschied des Ich vom Du aufgegangenen, undifferenzierten Strom gebe, aus dem sich dann ontologisch ein neugeborenes Kind erhebe. Dieser Auslegung folgend, müsste man sich tatsächlich wie Edith Stein die Frage stellen, ob ein Individuum, das vorher nicht existiert hat, aus jenem undifferenzierten Strom auftauchen könne. Dabei wird allerdings nicht berücksichtigt, wie sich Scheler mit dem Problem des Leibschemas und der Existenz einer Intentionalität befasst, die schon auf der leiblichen Ebene in Form von *Lebensgefühl* wirkt.⁹⁹ Aufgrund des Leibschemas sowie der leiblichen Intentionalität kann das Neugeborene Erfahrungen vollziehen und somit Erlebnisse haben. Scheler selbst bemerkt dazu, dass sich diese Erlebnisse auf irgendeine Form vom Selbst beziehen müssen: «jedes Erlebnis [gehört] zu *einem Ich überhaupt* [...] und, wo immer ein Erlebnis gegeben, [ist] auch

⁹⁸ Vgl. *GW VII*, 241.

⁹⁹ Vgl. *ebd.*, 342.

ein Ich überhaupt mit gegeben». ¹⁰⁰ Wenn das Neugeborene schon Erlebnisse hat, obwohl es noch im undifferenzierten Strom eingeschlummert ist, so hat es notwendigerweise von Anfang an ein Selbst. Was sich über den undifferenzierten Strom der Einsföhlung erhebt, ist also nicht das Selbst, sondern allein das *Bewusstsein* des eigenen Selbst.

Außer mehreren interpretatorischen Schwierigkeiten lauert tatsächlich etwas Beunruhigendes hinter Schelers Theorie der Expressivität. Er nimmt an, dass es

gleichsam eine *universale Grammatik* [gibt], die für alle Sprachen des Ausdrucks gilt und oberste Verständnisgrundlage für alle Arten von Mimik und Pantomimik des Lebendigen ist. Nur darum können wir z.B. auch noch die *Inadäquatheit* einer fremden Ausdrucksbewegung mit dem Erlebnis wahrnehmen, ja den Widerstreit dessen, was die Bewegung ausdrückt, mit dem, was sie ausdrücken soll. ¹⁰¹

Daraus folgt, dass die Erfahrung der Realität in der Dimension des *Lebensdrangs* verwurzelt ist. Um mit der expressiven Realität eines anderen Lebewesens in Beröhrung zu kommen, muss ich vorher schon mit der expressiven Realität des Lebensdrangs in Beröhrung stehen, der bei Scheler nicht blind ist, wie bei Schopenhauer, sondern von vornherein eine gewisse Orientierung hat. ¹⁰²

Hinter Schelers Begriff des Lebensdrangs kann man eine komplexe Überarbeitung von Spinozas *conatus essendi* erkennen, wobei er Schellings Spinoza-Interpretation einiges zu verdanken hat. In *Die Stellung des Menschen im Kosmos* findet Scheler «Stufenfolgen» der Selbstorganisation verschiedener Lebensformen, denen jeweils unterschiedliche Weisen entsprechen, die universale Grammatik der Expressivität zu deklinieren: Geföhltsdrang, Instinkt, assoziatives Gedächtnis und praktische Intelligenz. Sie bilden eine steigende Stufenfolge der selbstreferentiellen *Rückwendung* des Lebens zu sich selbst, die mit der Zunahme der *Rückmeldung* aufgrund der zunehmenden Komplexität der Lebenssysteme korrespondiert. Diesen ersten vier zentrischen Ebenen folgt die exzentrische Ebene der Person. Ange-

¹⁰⁰ *Ebd.*, 240.

¹⁰¹ *Ebd.*, 22. Vgl. auch *ebd.*, 112.

¹⁰² Vgl. *GW V*, 227.

langt an dieser Stelle, vollzieht Scheler die Trennung von der Spinozaschen Logik der Steigerung des *conatus essendi*, um Schellings Idee einer exzentrischen Abweichung zu übernehmen, durch die sich das Personenzentrum bildet. Der *ordo amoris* unterscheidet sich nämlich darin von Spinozas Logik des *conatus essendi*, dass er die Selbsttranszendierung und Wiedergeburt als Momente der Diskontinuität in sich umfasst.

Man sollte meines Erachtens nicht außer Acht lassen, dass bei der Berührung mit der expressiven Ebene des Lebensdrangs keine psychologische oder epistemologische Frage, sondern der Zugang zum Realen auf dem Spiel steht. Scheler hat sich bereits im *Sympathiebuch* mit der Frage auseinandergesetzt, als er eine Reihe aufeinanderfolgender Ebenen herausstellt, die von der primordialen affektiven Identifizierung der *Einsfühlung* – der «urtümliche[n] Wurzel und Nahrungsquelle für alle „höheren“ Formen des emotionalen sympathischen Lebens»¹⁰³ – über die *Gefühlsansteckung* und das *Mitgefühl* bis schließlich zum *Miteinanderfühlen* geht, das zusammen mit Liebe und Hass die besondere affektive Stellung des Menschen charakterisiert.

Die Grundform dieser Wechselwirkung, durch die – dank der universalen Grammatik des Ausdrucksfeldes des Lebens – *jedes* Lebewesen mit dem ursprünglichen Lebensdrang in Berührung kommt, ist die «Einsfühlung».¹⁰⁴ Auf der Ebene der tiefsten Einsfühlung folgt diese Grammatik nicht dem Prinzip der Erhaltung und Ökonomie. Scheler nimmt nämlich die Existenz einer ursprünglichen *Drangphantasie* an, die jenes Prinzip der Erhaltung und Ökonomie des Lebens übersteigt und auf eine spielerische Erschaffung eines Überschusses und Reichtums der Lebensformen zielt.¹⁰⁵

¹⁰³ GW VII, 112.

¹⁰⁴ Vgl. GW VII, 41.

¹⁰⁵ Vgl. GW XI, 42; 264. In einer ähnlichen Richtung drückt sich auch F.J.J. Buytendijk aus. Bezüglich des Einflusses Schelers auf Buytendijk beobachtet Dehue, Buytendijk sei «profoundly impressed by the person and the work of Scheler, large parts of which were literally adopted into his own work» (T. DEHUE, *Changing the Rules: Psychology in the Netherlands 1900-1985*, Cambridge (UK) 1995, 73).

15) *Das Tagebuch einer Schizophrenen im Lichte der Phänomenologie Schelers*

Wie schon erwähnt, haben die Voraussetzungen für die Theorie der Expressivität bei Scheler von Anfang an nicht wenig Verwirrung ausgelöst. Die hier implizierten Fragen über die universale Grammatik des Ausdrucksfeldes des Lebens haben jedoch heute noch eine außerordentliche Relevanz. Daher schließe ich meine Überlegungen damit, die Thematik aus einem anderen Blickwinkel darzustellen. Was würde passieren, wenn einem Individuum der Lebensdrang, sich affektiv in die Welt zu positionieren, fehlt und der Kontakt zum Ausdrucksfeld des Lebens verloren geht?

Es ist genau das, was in Marguerite Sechehayes *Tagebuch einer Schizophrenen* beschrieben wird. Renée, die Protagonistin des Tagebuchs, erzählt in erster Person, was ein derartiges Individuum erleben würde. Für Renée ist die Welt zum Reich des Wahnsinns geworden. Weil sie keinen Lebensdrang nach Realität mehr hat, wird die ganze libidinöse Energie der affektiven Sphäre auf das solipsistische „Ego“ geleitet. Ihre Welt verliert so die Realität. Es handelt sich um ein Energieungleichgewicht, das sich im Ich auftut.¹⁰⁶ Bei Renée übersetzt sich der Verlust der libidinösen Energie, die ja Lebensquelle ist, in ein Unvermögen, sich mit der expressiven Ebene des Lebens in Verbindung zu setzen, so dass ihr alle anderen Lebewesen wie mechanische und künstliche Dinge vorkommen, die völlig leblos und unreal sind, während die unbeseelten Gegenstände träger Raum werden, auf den sie ihre Wahnvorstellungen und Halluzinationen projizieren kann. Der Wind¹⁰⁷ oder die Puppe Riquette¹⁰⁸ werden dadurch lebendig und bemächtigen sich einer bewussten Ausdrucksfähigkeit.

Was Renée am meisten in Erstaunen versetzt, als sie endlich geheilt ist, ist das Vermögen, mit der expressiven Ebene der Realität in Berührung zu kommen. Enthusiastisch erzählt sie von der nunmehr ihr wieder zugänglich gewordenen Realität:

¹⁰⁶ «Die gesamte Energie, die Libido, hat sich auf das individuelle Ich, auf das Ego verlagert, und läßt die sozialen Bereiche affekt-entleert» (M. SECHEHAYE, *Tagebuch einer Schizophrenen*, Frankfurt a. M. 1973, 113).

¹⁰⁷ *Ebd.*, 21-22.

¹⁰⁸ *Ebd.*, 28-30.

sobald ich mich draußen befand, konnte ich feststellen, daß sich meine Wahrnehmung der Welt vollkommen verändert hatte. Statt eines unendlichen, unrealen Raums, aus dem alle Dinge sich nackt und isoliert abhoben, sah ich zum ersten Mal die *Realität*, die wunderbare Realität. Die Leute, denen wir begegneten, waren keine Automaten oder Phantome mehr, die bedeutungslose Gesten vollführten; nein, es waren Männer und Frauen mit ihren besonderen Eigenschaften, ihrer Persönlichkeit. Ebenso ging es mit den Dingen. Es waren nützliche Dinge, die einen Sinn hatten, die Freude bereiteten. Zum Beispiel das Auto, das mich in die Pension zurückbrachte, die Kissen, an die ich mich lehnte. Ich verschlang alles mit den Blicken, was mir unter die Augen kam, voller Staunen, wie vor einem Wunder. „Das ist sie, das ist sie“, wiederholte ich, und meinte damit: „Das ist sie, die Realität“. [...] Welch neue Freude, auf die Dinge einzuwirken, mich ihrer zu bedienen, wie es mir gefiel, und vor allem Lust und Vergnügen an der Veränderung zu haben. Bisher konnte ich keinerlei Veränderung ertragen.¹⁰⁹

Die Realität stellt Renée als eine gefärbte Landschaft dar, in der eine Wechselwirkung mit den Gegenständen und den Personen möglich ist und eine Umbildung stattfinden kann. Der Wahnsinn ist hingegen für sie wie eine sterile Mondlandschaft, ohne Möglichkeit der Veränderungen:

Für mich war der Wahnsinn ein Land – der Realität entgegengesetzt –, in dem ein unerbittliches Licht herrschte, das keinen Platz für Schatten läßt und uns blendet. Es war eine unendliche Weite, grenzenlos, flach, flach – ein mineralisches, mondartiges Land, kalt wie die Steppen des Nordpols. In dieser Weite ist alles unveränderlich, reglos, versteinert, kristallisiert.¹¹⁰

Was konnte Renée den Kontakt mit der Realität zurückgeben? Aus dem, was Secheyne schildert und erläutert, scheint das Entscheidende nicht die Intelligenz oder die Verständnisfähigkeit, sondern die symbolisch-affektive Sphäre zu sein. In eine ähnliche Richtung bewegt sich Scheler, wenn er in der schon mehrmals zitierten Stelle von 1913 schreibt: alles *primäre* Verhalten zur Welt überhaupt sei ein *emotionales* Verhalten.¹¹¹ Ohne dieses emotionale Verhalten würde die Reali-

¹⁰⁹ *Ebd.*, 81-82.

¹¹⁰ *Ebd.*, 31-32.

¹¹¹ Das «emotionale Realitätsproblem» wird vor allem im Teil V der Schrift *Idealis-*

tät, gleichsam ein mineralisches Land, unveränderlich, reglos, kristallisiert. Der *ordo amoris* hätte hier keinen Spielraum, das emotionale Verhalten der Person zu lenken und regsam bei ihrer Positionierung in die Welt mitzuwirken. Der emotionale Durchbruch ereignet sich Scheler zufolge dort, wo eine Mit-Teilung des Lebensdrangs ermöglicht wird. Der Impuls des Lebensdranges ist die unumgängliche Mitbedingung für alle möglichen Empfindungen und Wahrnehmungen.¹¹² Die Emotionen und die Gefühle färben die Landschaft unserer Erfahrung. Sie sind es, die ihre Umrisse, Gestalten und Irregularitäten auftauchen lassen und sichtbar machen. Ohne den durch sie verkörperten Drang nach Realität nähme die Landschaft unserer Erfahrung einen flachen, eintönigen Charakter an. Insbesondere dank jener Konstellation der Gefühle, die sich um die *Ehrfurcht* bildet, werden die Offenheit gegenüber der Andersheit und daraufhin die Färbung unserer Erfahrungen und Erlebnisse möglich:

Das Phänomen des „Horizonts“ und der „Perspektive“ ist nicht nur in den Bezirk des rein Optischen beschlossen. [...] Die „Ehrfurcht“ aber ist es, die in der Region der Werte diese Horizontnatur und diesen Perspektivismus unserer geistigen Natur und Welt aufrechterhält. Die Welt wird sofort ein flaches Rechenexempel, wenn wir das geistige Organ der Ehrfurcht ausschalten. Sie allein gibt uns das Bewußtsein der Tiefe und Fülle der Welt und unseres Ich und bringt uns zur Klarheit, daß die Welt und unsere Wesen einen nie austrinkbaren Wertreichtum in sich tragen.¹¹³

Ohne emotionalen Durchbruch gibt es kein Leibschemata, das dem Raum Sinn geben und die leibliche Perspektive lenken kann: So verstand Renée, als sie sich ihrer ersten Symptome gewahr wurde, in der Turnstunde die Anweisungen nicht und verwechselte rechts und links.¹¹⁴ Durch den Kontaktverlust mit der expressiven Ebene der Realität wird auch der Leib einer bekannten Person zum mechanischen Körper, dem

mus-Realismus entfaltet (vgl. *GW IX*, 256 ff.).

¹¹² Zum Impuls des Lebensdrangs, der nach Scheler die Bedingung vor der Bezugnahme auf die Realität darstellt, siehe *GW VII*, 41; *GW IX*, 43. Zum Verhältnis des Lebensdrangs mit der phänomenologischen Reduktion vgl. *GW XI*, 97. Scheler benutzt den Ausdruck «Drang nach Realität» in einer Stelle im Nachlass aus den späten Zwanzigerjahren (vgl. *GW XI*, 128).

¹¹³ *GW III*, 27.

¹¹⁴ M. SECHEHAYE, *Tagebuch einer Schizophrenen ...*, 18.

die Expressivität fehlt. Wenn Renée eine alte Freundin sich nähern sieht, sieht sie diese nach vorne kommen wie eine mechanische Marionette:

Während des ganzen Besuchs meiner Freundin versuchte ich verzweifelt, Kontakt zu ihr zu bekommen, zu spüren, daß sie wirklich da war, lebendig und greifbar. Aber es wurde nichts daraus. Auch sie gehörte zu jener irrealen Welt. Und dennoch erkannte ich sie ganz genau. Ich wußte, wie sie hieß, und alles, was mit ihr zu tun hatte, und trotzdem kam sie mir fremd vor, irreal, wie eine Statue. Ich sah ihre Augen, ihre Nase, ihren sprechenden Mund, ich hörte den Klang ihrer Stimme, ich verstand alles, was sie sagte, und trotzdem meinte ich einer Fremden gegenüber zu stehen.¹¹⁵

Aus Schelers Sicht sind Schizophrenie und Melancholie Pathologie des *ordo amoris*. Scheler analysiert das Phänomen des mangelnden emotionalen Durchbruchs nicht in Bezug auf die Schizophrenie, wie es Sechehaye tut, sondern auf die Melancholie¹¹⁶ und führt es auf eine pathologische Form der an-affektiven Apathie zurück, die er mit dem Begriff der «Fühllosigkeit» bezeichnet: «Die Fühllosigkeit tritt häufig bei Kranken ein (z.B. in der Melancholie) und stellt sich hier als Folge eines ausschließlichen Versenktseins in die eigenen Gefühle dar, die es zu einer fühlenden Aufnahme des fremden Erlebens überhaupt nicht kommen läßt».¹¹⁷ Was Scheler jedoch unter dem Begriff der Fühllosigkeit denkt, ist keineswegs die vollständige Abwesenheit der Affektivität, sondern das Fehlen der intentionalen Gefühle, insbesondere der sogenannten «geistigen Gefühle» oder «Persönlichkeitsgefühle», die den Bildungsprozess der Person leiten.¹¹⁸ Er unterscheidet nämlich intentionale Gefühle von nicht-intentionalen Gefühlszuständen¹¹⁹ und Stimmungen, die «nie und

¹¹⁵ *Ebd.*, 24-25.

¹¹⁶ Zur Thematik «Scheler und die Psychopathologie» vgl. R. GLAZINSKI, *Zur Philosophie und Psychopathologie der Gefühle bei Max Scheler und Kurt Schneider: systematische und historische Überlegungen*, Köln 1997; A. KRAHL, M. SCHIFFER-DECKER, *Max Scheler and Kurt Schneider. Scientific Influence and Personal Relationship*, «Fortschritte der Neurologie-Psychiatrie», 66 (1998), 94-100; J. CUTTING, *Scheler, Phenomenology and Psychopathology ...*; L. SASS, *On Scheler and Psychiatry*, «Philosophy, Psychiatry, & Psychology», 16 (2009), 171-174.

¹¹⁷ *GW VII*, 25.

¹¹⁸ *GW II*, 344 ff.

¹¹⁹ Vgl. *ebd.*, 261-266.

nimmer als „Gefühle“, d.h. ichbezüglich erlebt sind».¹²⁰ «Ein Zornaffekt „steigt in mir auf“ und „läuft dann in mir ab“. Hier ist die Verbindung des Zorns mit dem, „worüber“ ich zornig bin, sicher keine intentionale und keine ursprüngliche».¹²¹ Erheblich anders ist es, wenn ich „über etwas begeistert“, oder fröhlich, oder verzweifelt bin, denn «im Verlaufe des intentionalen Fühlens „erschließt“ sich uns vielmehr die Welt» selbst.¹²² Die Bildung der Person, d.h. die stete Geburt, erfolgt dank dieses Sicherschließens des Wertgehaltes der Welt, und dazu ist ein von „Persönlichkeitsgefühlen“ gelenkter emotionaler Durchbruch unumgänglich.

Die der Melancholie typische apathische Depression ist im Gegenteil eine Stimmung, die nicht auf den Bildungsprozess der Person gerichtet ist und deswegen keine anthropogenetische Funktion hat. Bei der Melancholie findet deswegen keine weitere Geburt der Person statt. Der Melancholiker, da ihm ein funktionalisierender *ordo amoris* fehlt, bleibt den Gemütslagen und Stimmungen ausgeliefert, die für den Bildungsprozess der Person nicht funktional sind und deswegen keine affektive Stellung in der Welt metabolisieren können. Dadurch verliert er die Dimension der Zukunft.

Scheler leistet einen vorzüglichen Beitrag zur phänomenologischen Psychopathologie durch seine Unterscheidung der drei Formen der Überwindung des *common sense* – in Schelers Termini «relativ natürlicher Weltanschauung»¹²³–, denen drei Arten der Reduktion entsprechen: wissenschaftliche, dionysische und phänomenologische Reduktion.¹²⁴ Vor allem die dionysische Reduktion kann meines Erachtens sehr gut veranschaulichen, wie Scheler das Phänomen der Melancholie konzipiert. Die Fühllosigkeit, die die Melancholie charakterisiert,¹²⁵ erweist sich nämlich als Unvermögen der Mit-Teilung der Gefühle auf allen Ebenen, einschließlich der elementarsten Ebene der Einfühlung, die im Mittelpunkt der dionysischen Reduktion steht.

¹²⁰ *Ebd.*, 263.

¹²¹ *Ebd.*

¹²² *Ebd.*

¹²³ Zur Entwicklung dieser Themen vgl. W. BLANKENBURG, *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit: Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*, Berlin 2012.

¹²⁴ Vgl. *GW XI*, 251.

¹²⁵ Vgl. *GW VII*, 25.

Scheler sieht, dass es für den modernen Menschen immer schwieriger wird, den ursprünglichen Kontakt mit dem Ausdrucksfeld des Altlebens herzustellen. Leben und Menschen haben in ihrer Entwicklung

nicht nur wesentliche Fähigkeiten „gewonnen“, sondern auch solche *verloren*. So hat der Mensch die spezifizierende Einfühlungsfähigkeit des Tieres und viele seiner „Instinkte“ zugunsten einer Hypertrophie des „Verstandes“, der Zivilisierte die Einfühlungsfähigkeit des Primitiven, der Erwachsene die des Kindes fast ganz verloren.¹²⁶

Um jenen Kontakt mit dem Udrang, d.h. *natura naturans*,¹²⁷ wieder aufblühen zu lassen, denkt Scheler daher an eine „Technik“ und gibt ihr den Namen «dionysische Reduktion»,¹²⁸ der er den «dionysischen Menschen» entsprechen lässt.¹²⁹ Hier richtet sich die Reduktion darauf aus, die bewussten intellektuellen Tätigkeiten und den *common sense* durch Narkose, rauschende Musik, Tanz, Orgie, symbolische Geschlechtermischung auszuschalten, «um das große Retour zu den „Müttern“ zu vollziehen: um in ekstatischem Gefühlsdrang die *unio* zu finden mit der zeugenden Allkraft».¹³⁰

Die Melancholie spielt sich in einer Richtung ab, die man in gewissem Sinne als entgegengesetzt betrachten kann. Die durch die Fühllosigkeit verursachte Orientierungslosigkeit treibt dazu, den Kontaktverlust mit der expressiven Ebene des Lebensdrangs durch eine *Hyperrationalisierung* und eine konformistische Nivellierung des Erlebten auf den *common sense* zu kompensieren. Der *conatus essendi* der Person kann dabei keinen Zugang zur Zukunft finden und kehrt sich in einen Prozess der *Ent-Geburt* und der «*incuria sui*», in eine Zucht zur Unpersönlichkeit um.

Erst wenn die Person aus dem Zustand der Fühllosigkeit hinausgeht und die Fähigkeit wiedergewinnt, alle Formen der Mit-Teilung der Gefühle und vor allem der Persönlichkeitsgefühle zu vollziehen, kann ihr

¹²⁶ GW VII, 42.

¹²⁷ Vgl. GW XI, 266.

¹²⁸ Vgl. *ebd.*, 251-254.

¹²⁹ Vgl. GW IX, 129.

¹³⁰ GW VIII, 443; vgl. auch GW XI, 254

conatus essendi wieder vorwärts schreiten. Das ist die Frage, mit der sich Scheler in Bezug auf die phänomenologische Reduktion auseinandersetzt.

ABSTRACT

In this article I develop two arguments, taking Max Scheler's phenomenology as a starting point. The first one is that emotions are not private and internal states of consciousness, but what makes us come into contact with the expressive dimension of reality, by orienting our placement in the world and our interaction with others. The second thesis is that some emotions have an "anthropogenetic" nature that is at the roots of the ontology of a person and of social ontology: it is through practices of "sharing" certain emotions that the humanity has been born and that the various forms of social realities are established. In accordance with one of María Zambrano's phrases, I propose to trace these anthropogenetic emotions back to the «*hambre de nacer del todo*» («hunger for being fully born») of a being that never stops being born again.

