

MARCO RUSSO

KOSMOLOGIE UND PERSON

INHALTSANGABE: 1) *Wachet auf*; 2) *Immer noch eine philosophische Kosmologie*; 3) *Kinder der Gestirne*; 4) *Homo quodammodo omnia*; 5) *Der Spalt im Sein*; 6) *Off limits*; 7) *Person, kosmogonisch*; 8) *Person, Einsatz*.

1) *Wachet auf*

WAS öffnet die Weltoffenheit? Das wird das Thema der folgenden Ausführungen sein. Ich möchte die erfolgreiche schelersche Formel, die Weltoffenheit, benutzen, um über den Weltbegriff nachzudenken, eine Aufgabe, die mir um so dringender scheint, je mehr sie vernachlässigt wird. Wie kann es nur sein, dass sich die Philosophie in der globalen Ära, in der Ära der Mundialisierung, kaum mehr um die Welt kümmert? Ein Effekt der Globalisierung ist vielleicht gerade eine Verselbstverständlichung der Welt: man sagt ständig „Welt“, aber man denkt selten an sie, zumindest in theoretischer Hinsicht.¹ Wenn dem so ist, dann hätte mein Beitrag sein Ziel schon erreicht, wenn er wieder ein Interesse für den Weltbegriff erwecken würde. Er sollte also wie ein Trompetenstoß wirken, der uns aus unserem *kosmologischen Schlummern* weckt.

Im ersten Teil des Aufsatzes konturiere ich pauschal, was eine philosophische Kosmologie sein kann. Im zweiten Teil lese ich Scheler als Erneuerer der kosmologischen Tradition. Besonders anregend ist bei ihm die Verbindung zwischen Kosmologie und Anthropologie; aus der Mitte der wissenschaftlichen Epoche wagt er es, die Metaphysik wieder als mächtiges philosophisches Mittel zu benutzen, womit man nicht bloß über das All spekuliert, sondern den Alltag des Menschen genauer, tiefer auffasst. Scheler greift auf die Tradition der *Great Chain of*

¹ Emblematisch ist ein Buch von einem jungen aufsteigenden Philosophen, das schon im Titel ankündigt, dass es die Welt nicht gibt: sie müsste sich als physische oder ideale Ganzheit selbst enthalten, was zu einer Art generalisiertem Russell-Paradox führen würde. Deshalb sollte man den Weltbegriff vermeiden. Hier regt der problematische Charakter nicht zu einer weiteren Befragung an, sondern zur bloßen Abschaffung der Fragestellung (vgl. M. GABRIEL, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013).

Being zurück, die nun die Form einer dramatischen Kosmogonie annimmt, in der sich unsere Existenz abspielt. Viel mehr als eine bloße Weltbegriffserläuterung ist Kosmologie eigentlich Welt-Öffnung, die Möglichkeit, die Wirklichkeit anders als Überlebenskampf zu erfahren. Kosmologie heißt dann nicht nur Theorie, sondern Handlung, Geschichte, kreative Gestaltung: intensiviertes Leben und Liebe zur Erde.²

2) Immer noch eine philosophische Kosmologie

Schon in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts mutete der philosophische Bezug auf den Kosmos etwas veraltet an. Damals genauso wie heute konnte man von Kosmologie nur in wissenschaftlicher Form sinnvoll sprechen, und genauer gesagt als einem Fach der Physik, das sich mit dem Ursprung, der Entwicklung und der Struktur des Universums beschäftigt. Scheler hat trotzdem das Wort Kosmos gerne benutzt, vermutlich auch, um eine lange Tradition anklingen zu lassen, in der *Kosmos* bzw. *Mundus*, also die Welt eine Grundfrage der Philosophie war. Alle werden sich bestimmt z.B. an die späte Systematisierung von Christian Wolff erinnern, der die Welt zum Thema einer *cosmologia rationalis* machte, die zusammen mit *psychologia rationalis* (Seele) und *theologia rationalis* (Gott) das Gebiet der *metaphysica specialis* ausmachte, und zur Ergänzung und Vertiefung der *metaphysica generalis* (Sein) diente. Ein Rahmen, der bis Anfang des 19. Jahrhunderts galt, trotz aller Variationen und Skepsis. Und dann der Niedergang. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts haben Husserl und Heidegger die Welt zwar wieder philosophisch intensiv befragt, was aber nicht zu einer Renaissance geführt hat.³ Im Gegenteil, je mehr sich die globale Weltphase durchsetzt, desto weniger erregt der Weltbegriff philosophisches Interesse. Inmitten des globalen Zeitalters, des Weltalters schlechthin, ist die Welt aus dem philosophischen Diskurs so gut wie verschwunden oder wo noch gegenwärtig, ohne ihren kosmologischen Sinn. Ist das nicht merkwürdig?

² Vgl. H. R. SEPP, D. GOTTSTEIN (Hrsgg.), *Polis und Kosmos*, Würzburg 2007.

³ Vgl. W. KRANZ, *Kosmos*, Bonn 1958; P. TRAWNY, *Heideggers Phänomenologie der Welt*, Freiburg-München 1997; R. BRAGUE, *La Sagesse du monde*, Paris 1999; R. TERZI, *Il tempo del mondo*, Soveria Mannelli 2009; C. BERMES, „Welt“ als Thema der Philosophie, Hamburg 2004; S. GASTON, *The Concept of World from Kant to Derrida*, London 2013.

Irgendwie schürt die Globalisierung eine Art Akosmismus, der sie u.a. daran hindert, selbst ihre positiven Potentialitäten frei zu machen: ökologische Sensibilität, Interesse für den Weltraum, Vermehrung der kulturellen, menschlichen, relationalen kreativen Möglichkeiten, Entdeckung des Heimischen, Gründung von geteilten Kodexen und Werten, Friedensprozesse. Die heute dominierende Welterfahrung spielt sich als *world news* ab, also in Form einer blitzschnellen Seriendramaturgie vieler gleichzeitig geschehender Ereignisse. Eine Tele-Welt, wo Leute und Sachen immer da und trotzdem immer weit weg sind; sogar unsere Umgebung wird phantomartig wie ein Bild, wie eine Tatsache aus der Ferne. Statt Weltbürger zu sein, sind wir eher Weltkonsumenten, Erdballtouristen, Glieder einer planetarischen Machenschaft, wo sich die Welt in brutale oder amüsante Szenerie transformiert und unseren Ganzheitssinn *zappingartig* bagatellisiert oder zur käuflichen Werberomantik reduziert. Selbst die Satellitenbilder des Universums scheinen unsere Sensibilität mehr abzustumpfen als wachzurütteln. Auf politischer wie auf kultureller Ebene gibt es also Gründe genug, um die kosmologische Tradition zum Leben zu rufen, nicht einfach um Informationen zu sammeln, sondern um unsere Weltlichkeit zu verstehen und zu verbessern.

Unter kosmologischer Tradition verstehe ich im Wesentlichen zwei Dinge: 1) den jahrhundertealten Schatz an Bildern, Mythen, Theorien darüber, woraus die Welt besteht; 2) die streng philosophische Reflexion über die Welt, die als metaphysische Idee einer phänomenischen Ganzheit verstanden wird. Die beiden Aspekte stehen nicht im Widerspruch zueinander, denn die metaphysischen Ideen (klassisch: Sein, Gott, Ich, Welt) brauchen, neben der spekulativen Argumentation, ebenso Bilder, Metaphern, Erzählungen, wissenschaftliche Informationen. Selbstverständlich wollen wir den antiken Kosmos, die schöne Einheit von Himmel und Erde, Zeichen von Ordnung und Harmonie nicht wiederherstellen. Uns interessiert vielmehr, der Welt ihren kosmologischen Sinn zurückzugeben, was dann die Voraussetzung für eine authentische kosmopolitische Philosophie wäre, die uns als theoretische Grundlage den Weg weisen soll, wie wir uns zu richtigen Weltbürgern entwickeln können: Was heißt denn „weltoffen“ zu sein? Was ändert sich, wenn die Welt eine globale Wirklichkeit wird, die übrigens auch den Weltraum zunehmend erobert?

3) *Kinder der Gestirne*

Kosmologischer Sinn bedeutet grundsätzlich Ganzheitssinn. Die Welt ist nicht nur Theater der menschlichen Angelegenheiten und auch nicht nur physisches Universum; die menschlichen Angelegenheiten und das physische Universum erlangen eine kosmologische Bedeutung, wenn sie metaphysische Fragen nach dem Ursprung, dem Schicksal, der Zeit, dem Raum, dem Guten usw. aufwerfen. Diese Fragen sind mit einer Idee von Ganzheit verbunden, die wohl auf eine tiefgreifende prä-reflexive Erfahrung verweist und jedenfalls auch die Physiognomie des menschlichen Denkprozesses prägt. Auf beiden Ebenen sind die Haupterscheinungen dieser Ganzheit z.B. die Himmelsphänomene. Es ist möglich, dass schon phylogenetisch eine Beziehung zwischen Menschheit, Aufrechthaltung und Himmelbetrachtung besteht. Wenn ein antiker Autor sagt *caelesti sumus omnes semine oriundi*,⁴ benutzt er nicht nur ein poetisches Bild (Menschen als Kinder der Gestirne), denn die Himmelsbeobachtung ist die erste Form des erschütternden Erhabenen sowie der *theoria*, einer reinen mentalen Tätigkeit, eines Handelns aus der Ferne, das Andauern, Methode und analytische Konzentrierung verlangt. Vom Himmel kommen Zeichen, die wild wie ein Gewitter oder ruhig wie Sterne sein können, und die es zu entziffern gilt. Einerseits Terror, Übermacht, Chaos, andererseits Ordnung, Rhythmus, Stabilität; beides, beide Extreme muss man in ein Korrelationssystem einfügen. Und noch mehr: Die ursprünglichen Stoffe, aus denen wir zusammengesetzt sind, entstammen aus Verbrennungsprozessen der Gestirne. Der Tag und die Nacht, die Jahreszeiten, die meteorologischen Phänomene, das Atmen, die Rhythmen, die Elemente, die Atmosphären, die Energie und das Licht sind andere Beispiele für die grundlegende Beziehung zwischen Himmel und Erde.

Doch die Behauptung, dass wir Teil eines Ganzen sind, sagt noch gar nichts. Denn wir wissen nicht, was dieses Ganze genau ist: Ist es endlich oder unendlich, diskret oder kontinuierlich, einzig oder vielfach, materiell oder immateriell? Und was ist denn ein Ganzes, ein Universum genau: Der Weltraum, der Inbegriff aller Phänomene, die Kette der Naturereignisse, die Summe aller Dinge, das System aller Relationen, oder nur eine leere Idee, ein Abstraktum? Darüber hinaus ist unsere Zu-

⁴ LUCR., *Rer. Nat.* II, 995.

gehörigkeit zu einem Ganzen eigentümlich, sie bedeutet nämlich auch Entfremdung, Ablösung, Negation, Entgrenzung. Andeutungsweise und intuitiv wissen wir nur, dass unser Handeln prinzipiell einen globalen Horizont voraussetzt und auf diesen verweist, das heißt auf einen potentiellen und dennoch einheitlichen Raum, als ob wir uns in einem nach allen Seiten ausstrahlenden Netz befänden. Eine philosophische Kosmologie hinterfragt diesen Horizont, hinterfragt, wie wir die Ganzheit erleben und wie dadurch unsere Beziehungen zu Personen, Gegenständen, Orten, also unser Leben selbst beeinflusst werden. Deshalb sind Kosmologie und Anthropologie eng miteinander verbunden. Scheler spricht treffend von einer *kosmischen Einfühlung*,⁵ unserer Involvierung «in der Bewegung dieses gewaltigen Wettersturmes, der die Welt ist».⁶ Die Konnivenz mit der Welt kann aber verzerrt, abgeschirmt, ignoriert und somit zerstörerisch werden. Trotz aller Lebenswelt ist das Paar Welt und Leben problematisch, sozusagen ein teilweise feindliches Drama. Einen genauen, prädestinierten Ausgleich gibt es nicht, und dennoch kann man vermuten, dass das Verschwinden von kosmologischem Sinn zu einer massiven Weltvergessenheit und das wiederum zu verhängnisvollen Folgen führt, weil die Erde, unser irdisches Schicksal von seinem umfassenden Grund abgeschnitten wird.

Eine philosophische Kosmologie kann sich heute gewiss nicht als ein Weltsystem präsentieren, in dem jedes Ding seinen Platz hat. Sie zeigt sich vielmehr als Analyse des Weltbegriffs, mit seinem tausendjährigen Geschichtserbe, seinen metaphysischen Verführungen und wissenschaftlichen Modellen; sie zeigt sich weiter als Phänomenologie der Weltlichkeit, das heißt als Beschreibung der physischen und geistigen Aspekte, die in uns „den Sinn für die Welt“ hervorrufen. Schließlich präsentiert sie sich als kosmopolitische Philosophie, die die Beziehungen zwischen *kosmos* und *polis* ermittelt und die sittlich-politische Weltpraxis untersucht, das heißt die Art und Weise, mit der wir von einem bestimmten Weltbild ausgehend, unser Alltagsleben auf globaler und lokaler Ebene gestalten.

⁵ M. SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, GW IX, 83.

⁶ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, GW IX, 55.

4) *Homo quodammodo omnia*

Nun komme ich zu Scheler, um einige Anregungen aus seinem Denkansatz zu individuieren, die einerseits zur Klärung des Weltbegriffs, andererseits zum Aufbau einer bewussten Weltpraxis beitragen können. Mein Eindruck ist, dass es Scheler zum Teil gelungen ist, wieder kosmologisch zu denken, ohne in die reine Spekulation verwickelt zu bleiben, dank einem anthropologischen Blickwinkel, der unserem konkreten Leben gebührende Aufmerksamkeit widmet. Vergleichsweise haben Husserl und Heidegger zwar viel mehr und feiner über die Welt geschrieben, doch sehr theoretisch oder auch zeitkritisch, aber selten mit anwendbaren Formeln und Beispielen. Abgesehen von dem bruchstückhaften Charakter seines Spätwerks liegen m.E. die Grenzen von Schelers Kosmologie in der tendenziellen Überschneidung zwischen Metaphysik und Theologie, was oft zu etwas mythischen, schwer nachvollziehbaren Konstruktionen führt.

Neben der expliziten Mikrokosmos-Idee verwendet Scheler wohl das Wort Kosmos, um die antike Tradition der *scala naturae*, der *Great Chain of Being* wieder wachzurufen.⁷ Die phänomenische Wirklichkeit bildet ein kohärentes Ganzes, das sich vom Anorganischen bis zu höheren Lebensformen entwickelt, zusammen mit dem sie umfassenden Milieu, also der Erde und dem Himmel. Den Ganzheitscharakter dankt man irgendeinem Prinzip, sei es der *anima mundi*, sei es dem *Logos*, sei es auch nur einer Ordnungsregel also der *series rerum successivarum et simultanearum inter se connexarum*.

Für Scheler stellt sich, wenn es um den Menschen geht, unvermeidlich eine Positionierungsfrage, die sofort das All in Anspruch nimmt. Anders gesagt, das All besteht nicht vor dem Menschenauftritt, nicht weil er das denkende, abstraktionsfähige Tier ist, sondern weil er transversal zur Natur steht – und erst aus dieser Querlage, dieser exzentrischen Positionierung innerhalb der Naturschichten versteht man, was Denken ist und wie die Abstraktion ermöglicht wird. Physisch und psychisch ist der Mensch irgendwie das Gedächtnis, der Resonanzboden der ganzen Natur; man könnte sogar behaupten, der Mensch sei

⁷ A. O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge 2009; F. BOSIO, *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*, Padova 2000.

kein Nachkomme der Affen, sondern «er wächst heraus aus der Totalität der universellen Lebenswirklichkeit und ihrer Tendenz, ihrem Entwicklungsschrittgesetz».⁸ Um den Menschen zu erkennen, sind alle partiellen, intra-spezifischen Naturvergleiche ungenügend. Ob das an seiner einzigartigen Gehirnentwicklung, an seiner kulturellen Geschichte, an seiner ursprünglichen Freiheit liegt, kann man diskutieren; aber immer stellt sich die Frage,

welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott einnehme. Nicht mit Unrecht pflegten eine Reihe älterer Denker die „Stellung des Menschen im All“ zum Ausgangspunkt aller philosophischen Fragestellung zu machen d.h. eine Orientierung über den metaphysischen Ort des Wesens „Mensch“ und seiner Existenz.⁹

Genau genommen zielt die Frage nicht auf eine Einordnung oder gar auf eine Rangordnung ab, um sich eine systematisierende Übersicht zu verschaffen, denn zuerst brauchen wir eine Klärung des menschlichen Wesens. Wie aber soll man ein Naturwesen definieren, das verschiedentlich die Naturschranke sprengt? Die biologische Stellung des Menschen, wodurch auch Grenze und Möglichkeiten dieses Tieres festgestellt werden, ist undeutlich. Scheler sprach von organischem Dilettantismus;¹⁰ noch heute wissen wir z.B., dass sich das menschliche Genom nur ganz gering vom Affengenom unterscheidet. Und dennoch ist der Unterschied evident; und die Erklärung liegt anderswo. Bei den Humanwissenschaften? Sie sind zwar wichtig und lassen mehrere Seiten von uns erkennen, aber sie vernachlässigen die Frage nach dem Wesen des Menschen, also nicht so sehr welche unsere „Monopole“ (z.B. Sprache, Technik, Abstraktion) sind und woraus sie stammen, weil auf diese Fragen schon die Wissenschaften antworten können. Aber sie haben keine angebrachte Antwort – wie man es deutlich an der Kluft zwischen wissenschaftlichen Erklärungen und Eigenerfahrung einer Krankheit oder einer Stimmung erkennt – wenn man sich fragt, wie sich

⁸ M. SCHELER, *Zur Evolution des Menschen*, GW XII, 90. «Relativität des Menschen und wahrscheinlicher Polyphyletismus des Menschen» (*ebd.*). Polyphyletisch ist eine Speziesgruppe, die keine gemeinsamen Ahnen hat.

⁹ M. SCHELER, *Zur Idee des Menschen*, GW III, 176.

¹⁰ M. SCHELER, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, GW IX, 92.

die Erfahrung mittels jener Monopole transformiert, und was mit den Dingen und den Personen geschieht. Die Transformation überschreitet die Grenze der Einzelwissenschaften; sie verweist auf Bedingungen, wie z.B. den Ursprung des Bewusstseins oder gar des Seins, oder wie die Idee des Ganzen, die die positive Methode überfordern; sie bringt Bedürfnisse und Manifestationen zutage – wie die Religion, die symbolischen Spiele, das Imaginäre – die mit Naturmechanismen und positiven Methoden schlecht deutbar sind. Hier tritt nun die Metaphysik ein, «der *freie Atem des Menschen*, der in der Spezialität seiner „Umwelt“ zu ersticken droht».¹¹ Das bedeutet nicht freischwebende Elukubration, sondern explorative Nähe zu den Grundzügen unserer Erfahrung. Diese Erfahrung lässt sich nicht absondern, sie zeigt viele verschränkte Seiten, die jede feste Grenze überschreiten; *homo quodammodo omnia*, sagte man in der Tradition,¹² um eben eine Verwandtschaft des Menschen mit allen Dingen anzudeuten, die zugleich eine grundsätzliche Unbestimmtheit impliziert, wie es zumindest ab dem italienischen Humanismus klar wurde. Der *Allmensch*¹³ beansprucht zu verstehen, wie es mit dem All – also mit der Unbestimmtheit, die wie ein sich in die Ferne hineinreichender Hof von Hintergrundsanschauungen jede aktuelle Bestimmung begleitet – steht. Und das führt wiederum zur Metaphysik.

5) *Der Spalt im Sein*

Der Ganzheitscharakter menschlicher Erfahrung, i.e. die biologisch schwankende Querlage des Menschen erklärt sich wohl unter der Bedingung, dass die natürliche Kausalkette aufbricht und sich dadurch ein freier Raum öffnet, wo sich sehr unterschiedliche Anlagen und Tendenzen entwickeln können; kognitiv und praktisch entsteht dann ein distanzierendes Verhältnis zum Dasein. Da die Natur als Abstufung von in sich geschlossenen und untereinander verklammerten Sphären (Milieu, ökologische Nische) dargestellt wird, in deren Zentren sich die Lebewesen jeweils bewegen, bedient sich Scheler des Bildes einer Spalte im Gewebe des Naturseins, um die ontologische Differenz zwischen Natur

¹¹ M. SCHELER, *Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs*, GW IX, 163.

¹² M. SCHELER, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, GW IX, 91.

¹³ M. SCHELER, *Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs*, GW IX, 306.

und Kosmos, zentrisch-einseitigem Sein und exzentrisch-universellem Sein hervorzuheben. Der Spalt ist die Einführung einer Differenz in das Kontinuum der Natur, sie ist die Öffnung, in der die *series rerum* zur Welt wird. Weniger metaphorisch heißt der Spalt „Geist“.

Es ist eine kosmische, ja metakosmische *Revolutio*, um die es sich bei der Menschwerdung handelt. [...] Der Mensch als Idee ist der Punkt, die Phase, der Ort im Kosmos, in dem das eine sich durch alle Familien, Gattungen, Arten hindurch entfaltende organische „Leben“ [...] seine unbedingte Herrschaft verliert und einem Prinzip dienend wird – Geist – für das und für dessen mögliche Wirksamkeit und Ziel- und Wertsetzung das Organische, *den Spalt, die Durchbruchsstelle geöffnet hat*.¹⁴

Vom Menschen her gesehen erklärt sich dieser Spalt als die Fähigkeit, die Lebensimpulse zu hemmen, sie von der unmittelbaren Befriedigung abzuwenden, so dass der unreflektierte Kreis zwischen Reiz und Reaktion suspendiert und gegebenenfalls zum Gesamtbild einer Situation, zum abstrakt manipulierbaren Schema eines Zusammenhangs wird. Die Impulshemmung ist also die Bedingung der Vergegenständlichung, der Umwandlung von Sinnesreizen in dauerhafte Dinge; durch die Vergegenständlichung entsteht eine Distanz nicht nur zwischen Individuum und Umgebung, sondern auch im Individuum, das so reflexiv in Beziehung zu sich selbst tritt, mit der Möglichkeit, sein Benehmen planend zu steuern. Selbstbewusstsein (Distanz zu Sich selbst) und Vergegenständlichung (Distanz zwischen Sich und Umgebung) lassen eine *Leere* in der physischen und biologischen Beziehungskette entstehen. Das ist übrigens das, was Plessner *Hiatusgesetzlichkeit* und Gehlen *Entlastung* genannt haben.¹⁵ Das Selbstbewusstsein als Öffnung eines distanzierenden Durchgangs im Ich und zwischen den Dingen bedeutet die Öffnung eines unbegrenzten Beziehungsfeldes, das alle Wesensformen der Welt betrifft und alle Fähigkeiten des Menschen (Sinn, Emotion, Phantasie, Kognition) in vielschichtige, kreative Kombinationen setzt. Von da-

¹⁴ M. SCHELER, *Zur Konstitution des Menschen*, GW XII, 129. «[...] es ist, als würde in ihm und seiner Geschichte eine Spalte geöffnet, in der eine allem Leben überlegen Ordnung von Akten und Inhalten (Werten) zur Erscheinung kommt» (M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW II, 293).

¹⁵ R. BECKER, J. FISCHER, M. SCHLOSSBERGER, *Philosophische Anthropologie im Aufbruch. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*, Berlin 2010.

her der Sinn des Möglichen und des Negativen, die Horizonthaftigkeit menschlicher Erfahrung, nun schreitet erkennend der Mensch «aus der Enge seines eigenen Tiermilieus in die Weite und Ferne der „Welt“». ¹⁶

Die ganze Metaphorik des *Offenen*, die bei der Auslegung des Weltbegriffs immer wieder auftaucht, wurzelt vermutlich in dieser anthropogenetischen Grundstruktur der Distanznahme: Instinkthemmung, Reaktionsverschiebung, abstrakte Schematisierung, symbolische Verweisung usw. Die dadurch entstehende Leere ist die Durchbruchstelle der Welt und zugleich der überweltlichen Transzendenz. Was nun vonseiten des Menschen eine Transzendenz ist, ist vonseiten des Transzendenten eine „Ingredienz“, ein Hineinkommen ins weltliche Dasein. In dem Augenblick, in dem der *Neinsagenkönner* die Natur transzendiert, offenbart sich die Welt nicht als Summe von lokalen Einzeldingen, sondern als Ganzes des Seins, als Totalität jeglicher Erscheinung; und schon das Bewusstsein dieses Daseins auf dem Hintergrund eines möglichen absoluten Nichts zwingt uns zur Idee eines reinen Seienden, also eines Gottes bzw. Weltgrundes: «Welt-, Selbst- und Gottesbewusstsein bilden eine unzerreißbare Struktureinheit». ¹⁷

Im schelerschen Ansatz sollten sich Welt und überweltliche Transzendenz nicht widersprechen, denn wenn Welt die Offenbarung einer Ganzheit ist, ist sie auch Überwindung der mundanen Sphäre als Ort der Selbstzentrierung, der Umgebungskreise, der Abhängigkeit von den Gesetzen der Materie. In dieser Sphäre ist jedes Sein von seinem Körper und seiner spezifischen Umgebung begrenzt. Aber selbst die mundane Sphäre als physische Ganzheit wird von den allgemeinen Naturgesetzen durchdrungen und eingeschlossen. Deshalb muss das Etwas, das alle überschreitet und ausklammert, das sich von diesen entfernt, „übernatürlich“, ja „überweltlich“ sein.

Hat sich der Mensch [...] einmal aus der gesamten Natur *herausgestellt* und sie zu einem Gegenstand gemacht, so muss er sich gleichsam erschauend umwenden und fragen „Wo stehe ich denn selbst?“, „Was ist denn mein Standort?“ Er kann nicht mehr eigentlich sagen „Ich bin ein Teil der Welt, bin von ihr umschlossen“ – denn das aktuelle Sein seines Geistes und seiner Position

¹⁶ M. SCHELER, *Zur Konstitution des Menschen*, GW XII, 130.

¹⁷ *Ebd.*, 68.

ist sogar den Formen des Seins dieser „Welt“ im Raum und Zeit überlegen.¹⁸

6) *Off limits*

Wie ist dann Überweltlichkeit zu deuten, etwa als Bereicherung einer und derselben Welt oder als Befreiung aus der Welt? Ist der Geist kosmisch, noch im Universum, oder außerhalb von diesem? Es ist zu bezweifeln, dass Welt und Überwelt, kosmische und metakosmische Dimension so einfach aufeinander abzustimmen sind. Zumindest ist Schelers Ausdrucksweise missverständlich. Im oben zitierten Passus scheint die Trennung beispielsweise ziemlich klar. An anderen Stellen, z.B. jenen über den Mikro-Makrokosmos, scheint aber die absolute Einzigartigkeit der Welt vorzuherrschen. Einerseits erscheint die Dreiheit Welt-Geist-Gott unlösbar, andererseits notwendig gelöst – noch genauer: zu lösen – wegen des mundanen Anklangs, den das Wort „Welt“ affiziert. Es handelt sich um keinen Zufall, denn der Geist ist eine klassische *crux philosophorum*, und insbesondere der Scheler-Interpreten.¹⁹ Die Beziehung Geist-Welt wird bei Scheler komplizierter, weil er Welt und Weltgrund, kosmologische und theologische, und dazu noch anthropologische Dimension überschneidet. Viele Seiten Schelers ergehen sich in Theoremen und onto-anthropo-theologischen, wenn nicht sogar mythologischen Elukubrationen. Es ist schwierig, Scheler auf diesem Weg zu folgen, aber es versteht sich, dass es sich um ein theoretisches Bedürfnis handelt. Existentielle Fragen, metaphysische Ideen, logische Paradoxe, bestimmte Befindlichkeiten, ästhetische oder moralische Bewertungen, reißen oft die Grenzen des gesunden Verstandes auf, führen uns über das Gewöhnliche hinaus. Die philosophische Herausforderung besteht gerade darin, diesen *off limits*-Raum zu betreten, ohne aber irrationale Reden zu schwingen. Wovon man nicht sprechen kann, darüber

¹⁸ *Ebd.*, 68.

¹⁹ Vgl. F. HAMMER, *Theonome Anthropologie. Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Den Haag 1972; W. HENCKMANN, *Max Scheler*, München 1998; W. HENCKMANN, *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler*, «Discipline Filosofiche», XII (2002), 63-90; S. LICCIOLI, *Il problema dell'uomo nel pensiero di Max Scheler*, «Humana.Mente», 7 (2008), 78-103; G. CUSINATO, *La totalità incompiuta*, Milano 2008.

muss man *nicht* schweigen, sondern die richtigen Worte finden.

Wenn wir von Welt sprechen, bewegen wir uns auf einer kosmologischen Ebene und müssen uns mit metaphysischen Themen auseinandersetzen (Grund, Ursprung, Ganzheit, Zeit, Raum, Unendlichkeit...), ohne dass wir die anthropologische Ebene verlassen und zum anderen ohne jene Themen auf anthropologische Projektionen zu reduzieren. Und das verlangt Scheler mit gutem Recht. Doch die unmittelbare Einführung Gottes (als absolutes Sein, Weltgrund, werdende Allheit; die Welt als *corpus Christi*, universale Gemeinschaft; der Mensch als Mitverwirklicher Gottes, als Selbstdeifizierung usw.) in diese schon riskante Herausforderung, droht den ganzen Diskurs zu verwirren.

7) *Person, kosmogonisch*

Trotz aller Bedenken hat der metaphysische Ansatz Schelers einen faszinierend kosmogonischen Zug. Ich deute hier kurz auf diesen Zug an, ohne die ihn stützenden Theologumena weiter zu kommentieren. Dank dieser kosmogonischen Perspektive hat das Ganze keinen extensionalen, sondern vielmehr einen intensiven Sinn, der mit der Unbestimmtheit der menschlichen Natur zu tun hat. Die uralte Romantik des bestirnten Himmels, der uralte Terror der Naturmächte, aber zugleich auch ihre Bewunderung, die uralte Erzählungen des Weltursprungs sind nur einige eloquente Befunde des involvierenden Charakters der Beziehung Welt-Mensch. Personen *werden*, sie sind Kraftzentren in rastloser Bewegung, auf der Suche, strebend, sehnd nach... Und irgendwie birgt das Unermessliche des Weltraums den Schlüssel dieser unfassbaren Unruhe.²⁰

Menschensein ist eine Aufgabe, ein persönliches und generationelles Drama. Ihr Leben bewältigend weben Millionen von Individuen, Tausende von Gesellschaften in jeden Augenblick das symbolische Netz des Geistigen. Aber auch in diesem Netz, wo die Welt als Ganzes hindurchscheinen sollte, erscheinen dennoch nur ihre Teile, ihre regionalen (sinnlichen, emotionalen, logischen, künstlerischen) Artikulationen, obwohl sich der Ganzheitssinn, wie ein subkutaner Strom durch alle Regionen hindurchzieht. Die Philosophie hilft dabei, diesen athematischen Sinn ans Licht zu bringen, indem sie die Relationen zwischen

²⁰ Vgl. R. KÜHN, *Individuationsprinzip als Sein und Leben*, Stuttgart 2006.

Mikro- und Makrokosmos aufzeigt: als Akt-Gefüge ist eine Person eine kleine Welt; als mit der Person korrelierendes Objektsystem ist das Geschehen eine Welt. «Jede Welt aber ist gleichsam eine konkrete Welt nur und nur als Welt einer Person». Dank eines Wesenzusammenhangs zwischen Person und Welt entspricht jeder Person eine Welt und jede Welt einer Person, da «der Gehalt des Weltseins selbst für jede Person ein anderer und anderer ist».²¹ Diese frühen Behauptungen Schelers fußen auf einer strengen Korrespondenz zwischen Akten und eidetischer Struktur der Seinsregionen. Die Korrespondenz erklärt sich dann später eher als dynamischer Vorgang, als Kampf zwischen Leben und Geist, Idealem und Wirklichem, sinnstiftendem Telos und blindem Drang. Dieser Gegensatz nimmt oft genau die Form eines Kampfes zwischen Mensch und Welt an; aber eigentlich handelt es sich immer um ein reziprokes – und doch riskantes, weil ohne einen präeterminierten Ausgleich – Ineinandergreifen. Ohne Welt ist der Mensch undenkbar. Ohne Menschen, ohne den winzigen Funken des Selbstbewusstseins, ist die unermessliche Makrowelt keine Welt, sondern *series rerum*.

Die Ideen sind nicht „vor“, nicht „in“ und nicht „nach“ den Dingen, sondern mit ihnen und werden nur im Akte der stetigen Weltrealisierung (*creatio continua*), im ewigen Geist erzeugt. Darum ist unser Mitvollzug dieser Akte nicht ein bloßes Auffinden oder Entdecken eines von uns unabhängig Seienden und Wesenden, sondern ein wahres Mithervorbringen, ein Miterzeugen der dem ewigen Logos und der ewige Liebe und dem ewigen Willen zugeordneten Wesenheiten, Ideen, Werte und Ziele aus dem Zentrum und Ursprung der Dinge selbst heraus.²²

Die Welt steht also in einer strukturellen Beziehung zur persönlichen Erfahrung. Ganzheit und Person sind in ein und derselben Kosmogonie miteinander verwoben, welche dem Schaffen und Wachsen wie dem Nichts und Scheitern offen steht. Anthropologische Unbestimmtheit und kosmische Unermesslichkeit spiegeln sich gegenseitig wider, im Drang zur Vollendung und bei Gefahr einer Zerstörung. Scheler sagt nicht sehr viel über diese Gefahren, diese negativen Aspekte; sie sind aber in der Logik der kosmogonischen Analogie notwendig beinhal-

²¹ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW II, 405.

²² M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, GW IX, 40.

tet. Andererseits untermauert das Bestehen Schelers auf der geistigen Kampfesemantik, ja auf der existentiellen Figur des Einsatzes diesen Schluss. Die Offenheit der Welt bedeutet Offenbarung, aber auch Spaltung der Ganzheit, die damit keine All-Einheit und auch kein dialektisch geordneter Gesamtvorgang ist. Der Geist kann ohnmächtig, die Welt geschlossen bleiben. Die Verbindung von beiden kann auseinanderfallen; der Ausgleich kann scheitern.

8) *Person, Einsatz*

Die Biographie als Kosmogonie, die Kosmogonie als Biographie. Mensch und Welt als *creatio continua*. Was soll das? Es sollte unsere theoretische Aufmerksamkeit für das Phänomen Welt in seiner ganzen Breite wachhalten; und es sollte unser Leben holistisch betrachten – besser: gestalten *lernen*, was wiederum bedeutet: Lebenspraxis, eine tägliche Arbeit an sich selbst (Bildung) und eine bewusstere, empfindlichere Relation mit Dingen, Leuten, Räumen, Tatsachen, Ideen, also mit... der Welt! Was passiert, wie transformiert sich mein Leben, wenn ich *lerne*, es als ein allumfassendes Gefüge zu sehen, wie einen Roman im Entstehen (Drama heißt eben Handlung, Plot), in dem sich das, was ich tue und dem ich begegne in einem labyrinthischen, und dennoch einzigen Polyptychon verknüpft? Was würde passieren, wenn jeder so was machen könnte und alle Völker dazu angeregt wären? Es könnte passieren, dass lose, verstreute, oft widersprüchliche Teile unseres Alltags, eine interessantere und motivierendere Physiognomie annehmen; es könnte also passieren, dass sich unser Leben weniger schizopren, unsere Persönlichkeit weniger borderline, befriedigender werden würde. Wir hätten ein solideres Gerüst, um Drohungen und positiven Möglichkeiten unserer mundialen Zeit entgegenzugehen.

Der besondere Verdienst von Schelers Weltbegriff scheint mir eben darin zu liegen, dass er eine wahrhaft kosmologische Auffassung vertritt, die die Verklammerung der menschlichen Seinsweise mit dem menschlichen Organismus, der ganzen Natur und schließlich mit dem Universum selbst berücksichtigt. Andererseits hebt er ebenso stark den persönlichen, d.h. den plastischen, innovationsfähigen, also echt geschichtlich-existentiellen (kosmogonischen) Aspekt der Kosmologie hervor, und zwar wesentlich mehr als Autoren wie Husserl und Hei-

degger, um wieder die zwei Eingangsfiguren der Weltreflexion im 20. Jahrhundert vergleichsweise zu nennen. Trotz einiger Zweideutigkeiten und mythisch-spekulativer Exzesse bleibt die philosophische Kosmologie Schelers eine Anthropologie, das heißt eine Reflexion über die Lebenskunst. Eine Person ist kein Dasein und kein Subjekt, sondern sie ist immer dieser oder jener Mensch, der heute, gestern und morgen sein Leben führen muss. «Der Mensch kann sich zu seiner Person nur aktiv sammeln»:²³ ohne Ganzheitsinn, ohne eine mitziehende kosmologische Weltanschauung, ist aber das Aktivsein ein kompulsives Herumtappen, die Person ein eingekehrtes Ego, die Welt ein äußeres Hindernis oder ein ausnutzbares Mittel.

In dieser Perspektive kann die Weltlichkeit nicht nur eine theoretische Kategorie sein, sondern Verhaltenslehre, Lebensschule, Zivilisationsprozess: pragmatische Anthropologie für Weltbewohner. Und dabei kommt die Bildung ins Spiel, die individuelle Arbeit an sich selbst und die kollektive Arbeit an den nunmehr globalen Koexistenzformen. Der Mensch

ist nicht ein Faktum, sondern nur eine mögliche *Prozessrichtung* und zugleich für das Naturwesen Mensch eine ewige *Aufgabe*, ein ewiges leuchtendes Ziel. Ja, es „gibt“ in diesem Sinne keinen Mensch als Ding – auch nur als relativ konstantes Ding –, sondern es gibt nur eine ewige *mögliche*, in jedem Zeitpunkte frei zu vollziehende *Humanisierung*, eine auch in historischer Zeit nie ruhende *Menschwerdung* – oft mit gewaltigen Rückschlägen in relative Vertierung.²⁴

Wenn eine breite persönliche Entwicklung gegeben ist, wenn das Netz der eigenen emotionalen, imaginativen, axiologischen Erlebnisse ausreichend entwickelt ist, dann ändert sich der Intensitätsgrad unseres Lebens: es wird zu einer ganzen Welt. Ein Gefühl, ein Ereignis, eine Erkenntnis, eine Beziehung: Es sind kurzum die sich im Leben bietenden Gelegenheiten und die Arbeit an uns selbst, die das Bedürfnis auslösen, die eigene Sichtweise und Erfahrung der Dinge zu erweitern.

²³ M. SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, GW IX, 83.

²⁴ M. SCHELER, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, GW IX, 97. Vgl. S. SCHNECK, *Max Scheler's Acting Persons: New Perspectives*, Amsterdam 2002; G. CUSINATO, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona 2014.

Der Konflikt, der zwischen Alltag und Metaphysik, Geist und Leben entsteht, gehört zur Weltoffenheit, er ist das Zeichen eines dramatischen Ausdehnungsprozesses der eigenen Persönlichkeit. Das Bedürfnis, eine Lösung für diesen Konflikt, ein Gleichgewicht zu finden, gehört ebenfalls zu diesem Prozess. Es geht also nicht um einen Kontrast, der die Alltagswelt oder das Impulsleben verneint, sondern um einen, der diese intensivieren und bereichern will. Die kosmische Dimension weist die mundane Dimension keineswegs zurück, sie unterstützt diese vielmehr, damit sie nicht zu einem bloßen Schauplatz der selbstzentrierten Angelegenheiten und zum Rohstoff unserer Bedürfnisse verkümmert. Aus einer *nur* mundanen, *nur* egoistischen, *nur* anthropozentrischen Sichtweise erscheint dagegen der kosmische Sinn als Verneinung der Wirklichkeit, als romantische Phantasie oder als geschmackloses intellektuelles Spiel.

Erkennend und handelnd, vertikal (in der Natur) und horizontal (in der Geschichte) mit-wirkend, kann also der Mensch zur *copula mundi* werden, aber wenn dieser Schritt fehlschlägt, dann kann sich auch die Welt nicht retten. Wenn der kosmologische Sinn erlischt, bleibt nur eine Realität mit um ihr Überleben Kämpfenden, aber keine Ganzheit bestehen. Dieser Personalismus ist nicht gleichbedeutend mit Subjektivismus oder Anthropozentrismus, gerade weil es im Menschen einen transzendenten Faktor gibt, der über das Ich und unsere Spezies hinausgeht. Die Begriffsfigur, die diesen Faktor am besten ausdrückt, ist die Offenheit. Das, was in dieser Offenheit erscheint, ist die Welt. Subjektivismus, Anthropozentrismus, Egoismus sind dagegen Figuren der Geschlossenheit, Deprivation, also der Weltarmut bis hin zur Tierwerdung und Weltlosigkeit. Das bedeutet, dass die menschliche Form von Erfahrung, die Weltlichkeit, nicht ein für alle Mal gegeben, keine feststehende Ausstattung, kein Mechanismus ist. Sie ist vielmehr eine Fähigkeit, die es auf individueller Ebene und auf der Ebene der Spezies zu kultivieren, zu entwickeln gilt. «Der Mensch muss wieder neu lernen, die große Solidarität aller Lebewesen untereinander im Alleben [...] zu erfassen. Und er muss diese Weltverbundenheit nicht wie eine bloße Lehre aufnehmen, sondern sie lebendig erfassen und sie äußerlich und innerlich betätigen».²⁵ Mit der Menschwerdung verändert sich auch

²⁵ M. SCHELER, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, GW IX, 162.

die Weltoffenheit, zum Besseren oder zum Schlechteren. Nicht nur die Weltbilder, sondern der Intensitätsgrad der Welterfahrung ändern sich. Wir können zum Beispiel behaupten, dass das Weltraumzeitalter für die Mehrheit der Menschen nicht welthafter, gar kosmischer angelegt ist als die völlig irdische Frühgeschichte.

Der Kosmos ist diese unsere Mikrowelt (meine, deine, ihre), die in einer immer weitläufigeren, undeutlicheren und rätselhafteren Verkettenung gefühlt und gedacht wird; dieses Fühlen und Denken verlangen aber kultiviert zu sein, und zwar nicht nur theoretisch. Leben allein und auch eine Ausbildung in Physik oder Philosophie reicht aber nicht aus, um Weltoffenheit zu haben. Es ist vielmehr eine ganze Reihe von Verhaltensweisen, Handlungen, ethischen, politischen und kulturellen *Entscheidungen* nötig, die unsere Existenz und die der Erde betreffen. Somit ist es kein Zufall, wenn das Schlüsselwort, mit dem das letzte von Scheler publizierte Werk schließt, *Einsatz* heißt: «Erst im Einsatz der Person selbst ist die Möglichkeit eröffnet, um das Sein des Durch-sich-Seienden auch zu wissen».²⁶

ABSTRACT

Is a philosophical cosmology still possible today? It is not only possible, but even necessary, as we live in the global age and need to explain what “world” and “cosmopolitanism” deeply mean. Sketching these issues, the paper illustrates some crucial aspects of Scheler’s *Weltoffenheit*, a formula which both helps to renew the paradigm of *Great Chain of Being* and to understand our dramatic worldness. In this context emerges the key role of the Person in his “cosmogonic” commitment to improve our coexistence on the Earth.

²⁶ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, GW IX, 71. «So ist moderne Metaphysik nicht mehr Kosmologie und Gegenstandmetaphysik, sondern Metanthropologie und Aktmetaphysik. [...] Der einzige Zugang zu Gott ist daher nicht theoretische, d.h. vergegenständliche Betrachtung, sondern persönlicher aktiver Einsatz des Menschen [...]» (*Philosophische Weltanschauung*, GW IX, 83).

