

EUGENE KELLY¹

DAS SCHICKSAL DES PERSONENBEGRIFFS IM SPÄTWERK SCHELERS

MAX Schelers Begriff der Person baut sich nicht einheitlich auf, und besonders in seinen Spätwerken ist er weittragenden Verschiebungen in seinen Funktionen unterworfen. Die Ausführungen in dieser Arbeit gelten der Frage, ob in seinen nach 1923 unternommenen posthum- und selbstherausgegebenen Schriften die Idee der Person falsch oder nicht ausreichend gefasst wurde, oder aber, den neuerlich verfassten Werken von Guido Cusinato folgend,² ob die späten Schriften uns einen besseren Anfang für weiteres Denken über die Person im Menschen anbieten und damit eine neue und kohärentere Basis für die mit ihr verbundenen Begriffe der Ekstase, der phänomenologischen Reduktion als der als Überwindung des Egos, und der Wiedergeburt der Person versprechen. Ich bin, wie auch Cusinato in seinem Werk *Person und Selbsttranszendenz*, zunächst auf die Frage nach der sittlichen Grundlage der personalen Identität eingestellt, d. h., ob und inwiefern die Einsichten Schelers unserem Verständnis der Einheit eines menschlichen Lebens und der Entdeckung bzw. Erschaffung eines durchgehenden Sinnes des eigenen Daseins dienen können.

In manchen Schriften vor 1923 unternahm Scheler eine Phänomenologie der Person, wobei er ihre drei zentralen Wesensmerkmale aufwies. Er besteht zunächst darauf, dass die Person nicht direkt gegenstandsfähig sei. Keiner, auch nicht die Person selber, könne sich selber als Person zum Gegenstand ihrer intentionalen Akte machen. Zweitens kann man eine Person nur im Nachvollzug ihrer Akte erleben, und dann nur indirekt, denn die Person existiert nur in der Peripherie ihrer Akte, abgelöst von ihrer Lokalität in einem tierischen Leib. Drittens ist die

¹ New York Institute of Technology

² G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz: Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg 2012; ID. *Werdender Gott und Wiedergeburt der Person bei Max Scheler*, in: R. BECKER und E. W. ORTH, (Hrsg.), *Religion und Metaphysik als Dimensionen der Kultur*, Würzburg, 2011.

Person in jedem intentionalen Akt gegenwärtig. Es gibt kein *ego cogito* ohne einen nicht gegenständlichen Wesenszug der einzigartigen Qualität einer Menschenperson.

Die Geistesperson, wie alle Lebewesen, geht durch manche kognitiven und emotionellen Entwicklungsphasen. In einer bemerkenswerten Stelle in «Probleme der Religion»³ beschreibt Scheler wie auf der kognitiven Seite der aufstrebende Geist im Menschen personhafte Form annimmt. Diese Wende geschieht nicht in einer vereinsamten Subjektivität allein, obwohl die Person im Werden schon einen Selbstsinn als Ich-Form hat.⁴ Durch das Erlebnis des Widerstandes, bricht der Geist als Person zur Realität der Außenwelt durch. Die erlebte Welt «gehört» der Person, doch sie steht ihr auch als Nicht-Ich gegenüber. Die Welt besitzt Seiendes mit strukturellen Eigenschaften, wie auch Werte- und Wesensmerkmalen, die jeder einzelne Mensch in verschiedener Art und Weise kognitiv erlebt. Die Wesensstrukturen der Welt entspringen nicht dem menschlichen Geist. Sie geben sich den Menschen durch die Wesensschau, und sie werden von der Person als Geist angeeignet. Das Wesenswissen funktioniert als ein Apriori, das alle weiteren Wahrnehmungen bedingt.

Nach Scheler existiert die Person als «sich variierendes» Sein und auch als eine «ideale Einheit». Wir können vielleicht diese dunklen Ausdrücke als Hinweise auf die Zweideutigkeit der Person deuten: auf der einen Seite kennt man sich als ein empirisches Selbst in seiner Alltäglichkeit: auf der anderen Seite kennt man sich als ein ideales Selbst, als die sittlich vollkommene Person, die tief in unserem Wesen sitzt. Das ideale Selbst zieht das empirische hinan. Der Begriff der Person als ideale Einheit ist allerdings wichtig für die Ethik, denn ohne Verantwortlichkeit für die Vollkommenheit und Einheit seines Charakters als eines andauernden Selbst fehlte aller Boden für das sittliche Leben. Denn ein Menschenleben kann in die Richtung dieser idealen Einheit hinstreben, d.h. zur Integrierung seines Wollens mit seinem Handeln – oder herumirren, ohne einen durchgehenden und höheren Sinn seines

³ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, GW V, 92-99.

⁴ Im Schamerlebnis wird das kleine Kind das ganze Selbst dem Blicke des Anderen ausgesetzt. Dafür braucht man schon eine rudimentäre Form des Selbstbewusstseins. Vgl. M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl*, GW X.

Treibens und Leidens je zu finden. Es bleibt aber die Frage, was denn das Emporsteigen zum idealen Selbst motiviert. Von woher kommt der Wille zur Selbstverantwortlichkeit?

Die Möglichkeit einer Selbstvervollkommnung als Person bleibt doch höchst fragwürdig. Scheler schreibt im *Formalismus in der Ethik*: «die Identität (der Person) liegt hier allein in der qualitativen Richtung dieses puren Anderswerdens selbst».⁵ So hat das Werden der Person durch die Phasen seiner Entwicklung keine offensichtlichen Bedingungen an sich, denn was bestimmt diese «qualitative Richtung»? Ist der Mensch «pures Anderswerden» und ein «sich variierendes Sein», so hat er kein Ziel außer sich, d.h. außer diesem Anderswerden. Der Welt und sich selber frei gegenüberstehend, scheint die Person also als ein selbstschaffendes Sein, die aufs Geratewohl oder aus blinden Trieben handelt. Eine solche Freiheit wäre bloße Willkür. Aber in der kleinen Schrift *Ordo Amoris*, die in der Zeit des *Formalismus* verfasst worden war, finden wir einen Boden außerhalb der werdenden Person für eine qualitative Entfaltung eines Menschenlebens in eine sinnvolle Richtung.

Das geschieht durch die einmalige und anscheinend eingeborene dreifaltige Gestimmtheit jedes einzelnen Menschenherzens auf Werte, die der subjektive *Ordo Amoris*, das Schicksal, und die Bestimmung genannt wird. Obwohl Scheler nicht versucht, sie weder ontologisch noch genetisch zu deuten, sondern nur als Phänomen zu bestätigen und aufzuweisen, bedingen sie sittlich die sonst freie Entfaltung der Person, und sie sitzen tief in unserem emotionellen Zentrum. Hier haben wir die apriorische Wert- und Sinnordnung eines Menschenlebens, die sein Weg in der Welt sinnvoll machen kann. Sie wohnen in einem Menschen als dem «Crystal» im Grunde seines Herzens, und sie geben ihm die Möglichkeit, doch nicht den Willen, den «Zusammenhang eines durchgehenden Sinnes» im Leben zu finden. Hierdurch wird die Idee einer «idealen Einheit» eines Menschenlebens verständlich.

Die in der Vielfalt des Lebens manifestierende Struktur der Person offenbart sich als dreifach in Form: erstens die eben ernannte dreifache Ordnung des Gefühlszentrums der Person; zweitens die Welt der Person als eine apriorische Wertordnung, die in ihren intentionalen Akten funktioniert; drittens entdeckt sich die Person in einem unentrinnbaren

⁵ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, GW II, 385.

sittlichen Milieu, wo ihr das emotionale Leben der Mitmenschen in Akten der Sympathie gegeben wird, und wo es auch der Person freisteht, die intentionalen Akten von Anderen nachzuerleben. Ein Mensch wird in seinem Handeln durch die «Liebe (seiner) ganzen geistigen Person zum absoluten Wert und Sein» bestimmt.⁶ Die Wende der Orientierung der Person von der Alltäglichkeit zur Wert- und Wesensschau geschieht wie sie in Platons Höhlengleichnis dargestellt war. Hier haben wir also die Basis für den keimenden Sinn unseres Lebens und für unsere Wiedergeburt als Denker. Hier auch vollziehen wir den Akt der Selbsttranszendenz, des Außer-sich-kommen oder Ekstase, durch die wir, wie Cusinato nach Schelling schreibt, die «exzentrische Sehnsucht nach Verwirklichung» erleben.⁷ Aber damit ist die Geschichte nicht beendet, denn der Mensch ist nicht nur Denker.

Wie wurde diese Phänomenologie der Beschaffenheit der Person als einer sich selber transzendierenden Offenheit zur Welt von den Verschiebungen in Schelers Spätwerk betroffen und geändert? In seiner Deutung der Schriften aus Schelers späterer Phase besteht Cusinato darauf, dass das Spätwerk eine neue und positive Öffnung für unseren Begriff der Person darstelle. Ich möchte mich hier mit seiner Analyse auseinandersetzen und nachher meine Einschätzung der metaphysischen Umwandlung Schelers Phänomenologie der Person mit besonderer Berücksichtigung der Frage nach der möglichen Einheit des Lebens einer menschlichen Person leicht andeuten. Wir kommen zum Ergebnis, dass das Wertvollste in Schelers ethischem Personalismus im Spätwerk eine Dekonstruktion erlebt.

In seinen letzten Jahren bereitete Scheler eine seit langer Zeit vorgesehene Metaphysik vor. Er hat sich vorher mehrmals über das Wesen der Metaphysik geäußert. Wichtig für unser Verfahren sind nur zwei Grundätze. Erstens stellt die Metaphysik einen Sprung über die phänomenologischen und wissenschaftlichen Gegebenheiten dar, ein gefährliches Vordringen ins Absolute. Die Metaphysik darf nur nicht diesen Gegebenheiten, insbesondere den «Urphänomenen» widersprechen.⁸ Zweitens haben metaphysische Theorien keinen Anspruch auf absolu-

⁶ M. SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie*, GW V, 89.

⁷ G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz...*, 23.

⁸ M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß: Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW XI, 89.

tes Wissen, sogar keinen auf Wissenschaft.⁹ Eine Metaphysik ist immer die Leistung einer Einzelperson und gleichsam der Ausdruck ihrer persönlichen Welt.¹⁰ Sie ist in dieser Deutung mehr Dichtung als Wahrheit. Aber: wozu dann Dichtung dieser Art?

Cusinato notiert mit Recht, dass Schelers Ablehnung des Theismus – der *Deitas* als Omnipotenz – und das Postulat von Geist und Drang als Urgrund des Seins weder eine «nihilistischen» Impotenz in Gott als Geist noch ein Mangel eines Personseins im urgründigen *Ens-a-se* voraussetzt. Was die Person Gottes angeht, schreibt er, «Nur der *Geist* an sich ist *unpersönlich*. Sogar die ‚absolute Substanz‘ wird von Scheler als überpersönlich und nicht als unpersönlich bestimmt. [...] Geist wird (ab 1924) nämlich ein irrales Attribut, ohnmächtig und *unpersönlich*»¹¹. Damit ist auch zu verstehen, dass Scheler nach 1923 den Begriff der Person als die ursprüngliche Form des Geistes abgelehnt hat. Er verknüpfte das Geistesprinzip mit seinem negativen doch gleichursprünglichen Korrelat, dem Drang, und dann machte er die beiden als das Ursein geltend, das in absoluter Zeit von Drang und Geist durchdrungen wird. Die Person des so verstandenen Gottes entsteht aus dieser zweiseitigen Dynamik von Geist und Drang. Die Beschreibungen «machtlos» und «unpersönlich» deuten also auf den Geist, nur insofern als er noch nicht vom Drang durchdrungen ist. Was denn «Überpersönlich» und «die absolute Zeit» in diesem Modell heißen sollen, bleibt ungewiss. Sie besitzen keine phänomenologisch nachweisbaren Elemente, und ihre Inhalte mangeln allen Bezug auf empirische Implikationen für weitere Untersuchungen.

Eine weitere Verschiebung in Schelers Lehre nach 1923 hat auch für die Phänomenologie der Person Belang. Als Scheler einen auf dem Grunde seines Verständnisses von der buddhistischen Heilpraxis neu gestalteten Begriff von der Epoché entwickelte, scheint er die platonische Liebe zu allen Sein und Wesen als Anstoß zur Wiedergeburt aufgegeben zu haben und statt dessen wendete er sich an die buddhistische Methode zur Überwindung des vitalen Egos durch den Edlen Achtfachen Pfad. Wenn der Geist nicht vom Drang des Egos getrübt

⁹ Vgl. SCHELER, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, GW X, 209.

¹⁰ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, GW II, 349.

¹¹ G. CUSINATO, *Werdender Gott...*, 126.

ist, so wird der Geist erst für die Wesensschau frei. Obwohl in den phänomenologischen Schriften die Phänomene der Person und des Egos als scharf verschieden behandelt waren, konzipierte Scheler in seinen späten Schriften die Person unter der Ontologie von Geist und Drang. Dementsprechend ist die Person einer buddhistisch orientierten Heilspraxis zur Befreiung von ihrem Verfallensein in die Bedingungen des vitalen und drängenden Ego bedürftig. Hier ist aber zu bemerken, dass ich bisher keine Beweise dafür gefunden habe, dass Scheler selber auf den Edlen Pfad gewandert ist und die buddhistische Heilspraxis unternommen hat. Wenn nicht, so wäre er nicht imstande, den Wert der buddhistischen Praxis als die Voraussetzung der Wesensschau zu schätzen. Schelers neuer Begriff der Epoché als Überwindung des Egos oder der Subjektivität überhaupt ist also auf reine Spekulation begründet.

Die Idee der Person verlor für Scheler also in seinen letzten Jahren ihre Zentralität für seine philosophische Anthropologie, wie sie auch für den Buddhismus wenig Gewicht hat. Der Buddha hat einen Zusammenhang des durchgehenden Sinnes eines Menschenlebens oder eine selbstvariiierende Identität in jeder Person weder anerkannt noch gefördert. Der Buddhismus befreit nicht die individuelle Person oder das Selbst in den Menschen, so das man «werden kann, was man ist», er macht eher den «überpersönlichen» Buddha-Geist im Menschen zum Nirwana frei. Für Cusinato aber endet die Überwindung des Egos als die neue phänomenologische Epoché «nicht im Nichts», das heißt, in Nirwana. Sie muss so verstanden werden «als Auftakt für eine anthropologische Übung, durch die der Mensch seiner Stellung in der Welt ändert».¹² Diese ist wohl die Änderung seine Stellung, die Gautama bei seiner Aufklärung erlebte, ohne aber eine Steigerung oder Vereinigung seiner Person zu erfahren.

Der Geist im werdenden Menschen, obwohl überpersönlich, ist doch nicht passiv. Durch einen Sublimationsprozess soll der Drang im Menschen für die höheren Werte, die der Geist entwirft und ihm anbietet, offen werden. Es bleibt doch problematisch, wie der Drang im Menschen oder im *Ens-a-se* einer Sublimation fähig ist.¹³ Ohne weitere phänome-

¹² G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz...*, 115.

¹³ Für eine klare Darstellung der Theorie der Sublimation in Freud und Scheler vgl. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz...*, 107-15.

nologische Untersuchung nimmt Scheler an, dass die vom Geist skizzierten höheren Werte den Drang anlocken werden oder gar anlocken können. Man hat Grund, darüber skeptisch zu sein, denn nach Scheler ist der Geist ohnmächtig – woher also die Entwürfe? – und der Drang blind. Um diesen Schwierigkeiten metaphysisch entgegenzukommen, postuliert Scheler ein nach höheren Werten anstrebendes Eros im Drang. Das Eros ist nicht nur ein selbstsüchtiges Drängen-nach, denn es ist so gestaltet, dass es aus einer «unerträglichen Leere in Hinblick auf das Wahrnehmungsfeld des blinden Instinktes» die Möglichkeit von etwas Höherem fühlt, und es drängt ihn, das Höchste und Beste zu realisieren und zu besitzen. Im Eros erfährt die Person des werdenden Gottes einen Zug der All-liebe, und dadurch, wie es Cusinato beschreibt, bekommt die Agape im Geiste Raum und Kraft, sich zu entwickeln.¹⁴ Der Begriff des Eros scheint aber eigens zu diesem Zweck postuliert zu sein, und er widerspricht der Lehre, der Drang sei blind.

Die Metaphysik von *ideae cum rebus*, so hervortretend im Spätwerk Schelers, deutet an, dass die in den phänomenologischen Schriften selbstgebenden Wesenheiten einem «Entwurf» entstammen und nicht vor ihrer Realisierung als Daseiendes überhaupt existieren. Die Frage nach der Ontologie des idealen Seins macht hiermit einen Schritt rückwärts: was ist denn die ontologische Stellung dieser «Entwürfe»? Klar ist nur, dass die mittelalterliche Lehre der *ideae ante res* von Scheler verneint wird, und damit auch die Idee, dass die idealen Formen der einzelnen bestehenden Sachen seit aller Ewigkeit als statische Weltentwürfe im göttlichen Geist existierten. Scheler, wie Cusinato zu Recht behauptet, ist schon von einem statischen Bild der Wertwesen in *Formalismus I* zu einem dynamischen Bild in *Formalismus II* vorgerückt. Die Werte seien nicht mehr statische Qualitäten, die von den Menschen aus ihrem kognitiven Verkehr mit der Welt entnommen sind und die als Apriori ihrem weiteren Denken in verschiedenen Formen funktional innewohnen. Werte werden auch im Prozess des Weltwerdens in der absoluten Zeit aufgeworfen und eventuell an Sachen oder durch menschliches Handeln realisiert. Um Schelers Verzicht auf die Idee der *ideae ante res* zu befürworten und zu festigen, bemerkt Cusinato, dass

¹⁴ *Ebd.*, 110. Vgl. auch CUSINATO, *Eros und Agape bei Scheler*, in: C. BERMES et al. (Hrsgg.), *Vernunft und Gefühl*, Würzburg, 2003.

die göttliche Schöpferkraft durch diese neue Metaphysik zu ihrer Vollkommenheit gelangt. Denn die wahre Schöpfung geschieht ohne alle vorherigen Grundlagen: Im Sinne von Scheler schreibt er,

ein wahrer Schöpfungsakt kann sich nicht auf den Horizont der Möglichkeiten gründen, von dem er ausginge [...], sondern schließt die Fähigkeit ein, die am Anfang vorhandenen Voraussetzungen selbst in Frage zu stellen und schöpferisch neu zu programmieren.¹⁵

Und weiter:

Der schöpferische Prozess reproduziert kein vorherbestimmtes Modell oder Programm, sondern benutzt Ideen und Vorschläge als Versuche und Entwürfe, die unverzüglich aufzubauen sind und deren Bedeutung im Prozess selbst, *cum rebus* bestimmt wird, je nach ihrem Vermögen, den Prozess zu funktionalisieren.¹⁶

Aber im Nachlass schreibt Scheler auch: «Ewig ist nur *ein* Wesen: das Wesen der Deitas, die Idee, die das *Ens-a-se* hat von seinem konkreten Werdeziel – die Idee Gottes von sich selbst. Es ist die einzige „*Ideae*“ *ante res*».¹⁷ Die Schöpfung der Welt muss also wahrlich eine Schöpfung aus dem Nichts sein, eine Geburt aus dem blinden Drang und aus einem in sich versunkenen Geist, dessen Fantasiebilder am Anfang nur von sich selber sind, und gelten keiner außer ihm bestehenden «Welt». Das Weltwerden durch den Zulassungsakt «*non non fiat*» soll «teleologisch notwendig» für die Selbstrealisierung Gottes sein, aber das Werden der Welt «beginnt» ohne vorher existierenden Plan und ohne Gesetze.¹⁸ Je nach dem Zufall werden die strukturellen Eigenschaften alles Seienden entworfen oder aber nicht entworfen: «Weltentwurf wechselt seinen Inhalt in der absoluten Zeit. Gott muß der Ideenordnung untreu werden – von gestern –, um heute sich selbst treu zu sein», schreibt Scheler.¹⁹ Jede Tat des *Ens-a-se* kann also nur durch einen Hinweis auf dem Kai-

¹⁵ G. CUSINATO, *Werdender Gott...*, 132.

¹⁶ *Ebd.*

¹⁷ M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß: Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW XI, 261.

¹⁸ *Ebd.*, 204.

¹⁹ *Ebd.*, 119.

ros gerechtfertigt sein, das heißt: jenseits von Gut und Böse.²⁰ Keine Vernunftgründe können also angegeben werden, warum der Drang gewisse Möglichkeiten verwirklicht und andere nicht.

In den phänomenologischen Schriften ist Schelers Gott eine Person, die eine mit Wert und Sinn durchdrungene Welt ontologisch «hat», die ihm Spielraum und Zusammenhänge zum Handeln gibt und die der Gegenstand seiner Liebe ist. Im Spätwerk sind Drang und Geist zusammen am Anfang eine Überperson ohne Welt. Der Geist ist machtlos, so kann er aus dem eigenen Willen seine Persönlichkeit oder seine Pläne nicht verwirklichen. Das Bild eines Gottes im Werden, der durch das ewige Ringen und Durchdringen von Agape und Eros eine Welt *cum rebus* aus seinem eigenen Wesen verwirklichte, stellte uns wohl ein freies Sein dar, doch eine Freiheit ohne ein Worauf oder Wofür, eine solipsistische Freiheit, die den Sinn seiner Existenz schaffen müsste. Nach Scheler west der Ens-a-se in absoluter Zeit an: so ist er auch *causa sui* wie bei Spinoza, und nichts außer ihm und seinen vielleicht endlosen Attributen existiert. Von aller Ewigkeit war er eine Waise, allein mit seiner eigenen Welt. Dieser Gott ist dynamisch im tiefsten Sinn, da er ein dionysisches und apollinisches Wesen besitzt – das eine ein Drang zur chaotischen Lebensfreude, das andere eine ohnmächtige Liebe für die Ordnung und für die höchsten Werten. Der so verstandene «werdende Gott» bringt das Chaos wenn nicht auch den Nihilismus vor die Tür.

Aber die Idee eines Wesensreiches von *ideae ante res* ist nicht einem Weltplan oder gar einer Beschränkung der Realität gleichzusetzen. Die in der Welt und in sich selber entdeckten Möglichkeiten und Tendenzen *ante res* halten nicht den Entdeckungs- und eventuellen Schöpfungsprozess auf. Im Gegenteil, ohne eine vorhergehende Struktur wäre alle Verwirklichung unmöglich. Alles Reale hat eine Beschaffenheit, die wir wissenschaftlich erforschen oder phänomenologisch untersuchen können. *Ideae* – und nicht einfach Umrisse oder Bilder – ermöglichen Pläne und Programme. Wenn Schelers Gott ein Gott im Werden ist, kann er nicht sinnvoll werden, was er schon ist – sein ewiges Wesen – sondern wie alles werdende muss er etwas assimilieren, was ihm von vornhe-

²⁰ In Schelers Deutung von diesem christlichen Begriff, muss jeder Akt, der sich durch den Begriff des Kairos rechtfertigen will, jenseits von Gut und Böse liegen. Vgl. E. KELLY, *Material Ethics of Value*, Dordrecht 2011.

rein jenseits des eigenen Geistes liegt, und nur dann kann er aus diesen gesammelten Elementen etwas verwirklichen. Das Wissen ist ein Haben des Wesensgehaltes der Welt, und dieses Wissen eröffnet neue Entwicklungsmöglichkeiten. Der Geist wächst nicht, er lernt! Er lässt sich durch Lernen formen; was wächst, ist nicht der Geist selber, sondern das Wesenswissen, das er durch Denken und Fühlen errungen hat. Schelers Satz in einem späten Nachlasswerk: «Auch die menschlichen Ideen werden durch den menschlichen Geist erzeugt»²¹ widerspricht schlicht seiner These in dem früh geschriebenen Aufsatz «Phänomenologie und Erkenntnistheorie»: «Der Verstand – mit Kant zu reden – schafft nichts, macht nichts, formt nichts».²² Nur die von uns verwandten *Zeichen* für Tatbestände und Gegenstände seien von uns geschaffen. Alles Andere müsse als «gegeben» angesehen werden. Durch die phänomenologische Erfahrung können wir den Inhalt «unserer» Zeichen wieder auf den Wesensgehalt der Welt bringen, in dem sie eingebaut sind. Die phänomenologische Erfahrung, so schreibt er, «ist gleichsam die Einlösung aller Wechsel, welche die sonstige „Erfahrung“ zieht».²³

Denken wir an die Kantischen 100 Thaler. Gewiss können wir zwischen ihrem Sosein, d. h. der Summe von ihren Eigenschaften, und ihrem Dasein, d. h. ihrer bloßen Anwesenheit in der Tasche unterscheiden. Nun sprangen die Idee und Wirklichkeit von den hundert Thalern nicht *cum rebus* mit den ersten Münzen hervor. Die Menschen, die sie erst münzten, hatten schon eine zwar nicht vollkommen ausgeformte Idee davon, was sie machten, doch das Sosein und Dasein von Geld ließen sich auf schon vorhandene tiefere und einfachere Ideen und Praxen zurückführen, nämlich auf die von Bedarfsgütern und ihrem Tausch unter Menschen. Durch sie bekamen wir die modernere Idee eines Währungssystems, das der Idee von Geld ihren Sinn verleiht. Obwohl «Geld» eine kulturelle Erfindung ist, ist es nicht aus dem Nichts *cum rebus* entsprungen – als ob die Idee von einer Währung aus dem Kopf eines Finanzministers in voller Rüstung sprang – sondern ausgeklügelt aus vorhergehenden Mitteln von Warentauschen. Der Begriff von Geld erreichte mit der Zeit eine gewisse Selbstverständlichkeit und wurde in

²¹ M. SCHELER, *GW XI*, 260.

²² M. SCHELER, *GW X*, 415.

²³ M. SCHELER, *GW II*, 70.

unserem alltäglichen Denken funktional.

Cusinato aber zitiert die Schriften «Ordo Amoris» und *Vom Ewigen im Menschen*, wo er nicht ein epistemisches, sondern ein ontologisches Element im Funktionalisierungsbegriff findet. «Indem Wesenseinsichten sich [...] „funktionalisieren“, findet eine Art wahren Wachstums des menschlichen Geistes statt».²⁴ Wenn also der Mensch nicht nur erkenntnismäßig, sondern auch ontologisch wächst, dann ist er, wie Scheler schreibt, im «keinem Punkte der Geschichte vollständig, vielmehr immer nur unvollständig».²⁵ Es ist schon wahr, dass der Geist erkenntnismäßig wächst, das heißt aber nicht, dass er auch ontologisch wächst, im einzig möglichen Sinn, er nehme neues geistiges Sein an, d. h., er wird ein anderes Ding. Das Kind ist erkenntnismäßig weniger entwickelt als der Mann, ontologisch ist aber das Kind, einmal groß geworden, derselbe Mensch, dasselbe Ich-sein oder dieselbe einmalige Subjektivität, die er immer war. In der Geschichte der Menschheit in ihren verschiedenen Weltkulturen gibt es keine Spur von einem ontologischen Anderswerden durch die Funktionalisierung von Wesenswissen. Sonst wäre der Ausgleich der Kulturen, worauf Scheler seine Hoffnungen für die Menschheit gebaut hat, vollkommen unmöglich.

Die Bedeutung der *Deitas* in ihrer Beziehung zur Welt ist schwer als eine moralische Anforderung an den Menschen zu verstehen. Doch Scheler begreift das *Ens a se* als das Vorbild für die Integrierung von Drang und Geist im Menschen und als die Quelle der Forderung zur Selbstentwicklung der Person. Er steht gleichsam unserer Erweckung und unserer Wiedergeburt als gereifte Personen als Pate bei. Cusinato schreibt: «[...] Die Personwerdung des Menschen „kann“ nur dank des Vorbildes der Personwerdung Gottes ereignen».²⁶ Da es eine gegenseitige Solidarität des unfertigen Gottes und den unfertigen Menschen gibt, muss man die «Allmacht» Gottes neu denken: «Die Heilswahrheiten setzen sich nicht mit der Befehlskraft, sondern mit der Kraft des Vorbildes und der Erleuchtung durch».²⁷ Aber wenn Gott «überpersönlich» ist – ein Wort unmöglich zu deuten – fällt es einem schwer, etwas in

²⁴ G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz...*, 97.

²⁵ M. SCHELER, *GW XI*, 186.

²⁶ G. CUSINATO, *Werdender Gott...*, 127.

²⁷ *Ebd.*, 128-29.

ihm als «heilig» zu denken. Nur das Vorbild der Person Jesu als Leidensmann kann eine solche Wirkung auf uns ausüben, woraus auch die Gegenliebe und der Drang zur Wiedergeburt speisen. Die «Heilswahrheiten», die Scheler aus dem heilenden Vorbild des *Ens-a-se* leitet und uns anbietet, lehren uns nichts von der Sittlichkeit oder vom Sollen, wie es normalerweise bei Vorbildern ist. Cusinato, der dieser Befreiung der Welt von einem geistigen Weltschöpfer Beifall spendet, mag wohl wie Nicolai Hartmann²⁸ fürchten, der Gott Abrahams verschlinge die moralische Autonomie des Menschen, oder mache ihn weniger frei.

Scheler hat oft an die antike Idee von Mikrokosmos/Makrokosmos gedacht. In seinen späten Werken stellt sie die Möglichkeit einer solidarischen Verbindung zwischen den Menschen und dem werdenden Gott sicher. Wie im Menschen so auch im werdenden Gott gibt es eine Art von kosmischem Schicksal, das aus der Verflechtung von Drang und Geist im *Ens-a-se* entspringt. Diese Versuche, die Funktionen der Teleologie in der Entwicklung der Welt mit dem Begriff des Schicksals zu ersetzen, sind genial. Anstatt von einer ihnen übergeordneten Teleologie vorwärts getrieben zu sein, begegnen sich schicksalhaft Mensch und Gott. Aber das Schicksal eines Gottes ist nicht derselben Art wie das Schicksal eines Menschen. Bei einem Menschen fällt das Schicksal ihm zu, als ob es auf ihn unerwartet von draußen käme und ihm als der zeitbedingte doch durchgehende Sinn seines Lebens und als der Schatten seines *ordo amoris* diene. Es ist *sein* Schicksal, doch nicht seine Erzeugung. Es begrenzt seine Freiheit nicht, im Gegenteil gibt das Schicksal seiner Freiheit einen Sinn und eine Richtung. Da wir nicht mehr in Schelers Theologie die «Kinder Gottes» oder «Gottes Ebenbild» sind, so ist die Mikrokosmos-Lehre *ad hoc* eingeführt, um die Idee Gottes als Vorbild für den Menschen und als unseren in Solidarität geliebten Partner plausibel zu machen.

Die Lehre von Gott- und Menschwerden im Spätwerk Schelers ist der Lehre Sartres, eines Nihilisten wider Willen, ähnlich. In einem bekannten Gleichnis vergleicht der französische Denker die sittliche Selbsterschaffung eines Menschen mit dem Schöpfungsprozess eines Kunstwerkes. Der Künstler fängt mit einer leeren Leinwand an, und er macht darauf Figuren oder Farbflecken ganz nach seinem Willen

²⁸ N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin 1926.

oder seiner Lust. Wenn er nicht dazu geneigt ist, erkennt er keine höheren Meister an. Als Lebenskünstler hat der Mensch die Freiheit, wie es Hölderlin ausdrückte, aufzubrechen, wohin er will. Seine Fantasie und sein selbstentwickelter Sinn für die Schönheit allein entscheiden, ob das Werk fertig oder vollkommen ist. Kein Künstler ist wohl durch ästhetische Regeln a priori eingengt. Seine «Kunstgesetze» werden von ihm *cum rebus* gesetzt, und, wenn er will, kann er sie auch *cum rebus* frei übertreten, wie für Scheler Gott der Ideenordnung «untreu» sein darf, um sich selbst treu zu sein. Aber das Leben ist kein Kunststück! Proust hat eine literarische Figur als sein alter Ego geschaffen, doch hat er sein Leben nicht ästhetisch gestaltet. Seine Fantasie spielte mit einigen aus seinem Leben genommenen Themen, die der Schriftsteller dann versuchte, ästhetisch zu deuten und auszudrücken. Nietzsche hat etwas Ähnliches durch seinen Zarathustra gemacht. Aber im Leben hat der Mensch immer ein mächtiges Gefühl, dass er in seinen Taten von sittlichen Regeln eingengt ist, die er selbst nicht *cum rebus* – mit seiner Tat – geschaffen hat oder übertreten kann.

Ein Mensch findet sich immer als eine gewisse Person in sittlichen Situationen mit anderen Menschen und mit einer besonderen Gefühlsordnung, der er nie vollkommen entfliehen kann. Denn die Menschenperson ist das Sein, das als geistiges Lebewesen, d. h. als eine mit Vernunft und Gefühl begabte Person, in eine Welt hineinwächst, wo gewisse Güter, Möglichkeiten, Personen und Zustände sie und vielleicht nur sie auf die verschiedenen Ebenen ihres geschichteten Gefühlszentrums persönlich ansprechen, je nach der vielfältigen Beschaffenheit ihres *ordo amoris*. Der Sinn eines Menschenlebens ist also mehr zu entdecken als frei zu schaffen. Doch steht es ihr frei, die verborgenen Möglichkeiten in ihren Entdeckungen zu entfalten. Die wahre sittliche Verantwortlichkeit liegt darin, dass ein Mensch auf Grund der Möglichkeiten, die schon vorhanden sind, seine Energien dazu verwendet, sich selbst vor der Aufgabe bereit zu machen, das Höchste zu verwirklichen und sich selber und seine Mitmenschen zu bessern: das heißt, in das ideale Selbstbildnis hineinzuwachsen und ein sinnvolles Leben führen und ein liebevoller Mitmensch zu sein. Seine Einstellung auf Werte gibt ihm das Grundgefühl seiner Persönlichkeit, und öffnet ihm die Wege, auf die sein Herz ihn weiterführen kann. Er hat eine Welt und sich sel-

ber zu erleben und vielleicht menschlich zu erobern, aber nicht in ihren tiefsten Strukturen umzuwerten. Nur in seltenen Fällen, wo ein großes emotionelles Ereignis seine Grundbestimmungen umstürzt, kann die Ordnung seines Herzens umgebaut oder verwandelt werden. Neue Erfahrungen alleine können einen solchen Umsturz seines Herzens nicht leisten, denn die Ordnung der Werte im Gefühlszentrum des Menschen macht seine Erfahrung der Welt erst möglich. Dieses einfache Bild ist, so glaube ich, der Vision des sittlichen Lebens treu, wie sie Scheler in seiner mittleren oder phänomenologischen Phase darstellte. Scheler hat diesen Sinn der Person als das sich aus Strukturen des Liebens und Hassens entfaltende Menschenleben verloren, wenn er die Menschen mit dem *Ens-a-se* solidarisch verbunden hat.

Es gibt aber im Zweiten Buch des *Formalismus in der Ethik* eine für unseren Selbstsinn als sich variierende und entwickelnde doch auch andauernde soziale Personen wichtige Phänomenologie. Sie macht auch die Möglichkeit eines Lebens als einer sinnvollen Einheit evident und leistet auch einen Ansatz für ein neues Verständnis von der Person als ein teilweise sozial konstituiertes Selbst. Das ist die Phänomenologie der intimen Person. Das Phänomen bleibt im Spätwerk meist unerwähnt, es erscheint auch nicht in der buddhistischen Heilslehre, und es wird selten bei der Suche nach den wesentlichen Phänomenen des Personseins ausgewertet. Es ist, so glaube ich, eine notwendige Bedingung der *cura sui*.

Wir kennen schon in Schelers Ethik die wesentliche Rolle von Vorbildern und Führern in der Konkretisierung des *ordo amoris* und in der Entwicklung des Charakters einer Person, denn in Vorbildern begegnet die junge Person den Tugendwerten. Das Vorbild erlaubt ihr, die Lebensformen zu erfahren, welche die Ordnung ihres Herzens am tiefsten ansprechen. Die Vorbilder reichen in ihre intime Sphäre nicht hinein, denn sie erlauben ihr nicht, in ihr eigenstes Personsein hineinzublicken. Ein junger Mensch kann vielleicht wünschen, seinem Vorbild ähnlich zu sein, aber nicht das Vorbild selbst zu werden. Zwischen dem Vorbild und seinen Anhängern gähnt eine unüberbrückbare Entfernung. Um sich selber zu entdecken muss der Jüngling oder das Mädchen anderswo suchen: In der intimen Sphäre, wo allein das Selbstbildnis in seiner möglichst vollkommenen Reife erscheint. Das kann aber nur der Blick

einer anderen Person gewähren.

In «Ordo Amoris» hat Scheler behauptet, dass der Mensch sein eigenes Vorbild im geistigen Blick Gottes auf ihn findet, d. h. das von Gott geschaffenen Menschenbild, in das er hineinwachsen soll. Diese Idee hat als Vorbild normativen Wert, aber wieder nicht als ein Sollen. Sie zwingt einen Menschen zu versuchen, sich selber als Person zu verstehen, wie Gott ihn als Realität und auch als Möglichkeit versteht und liebt. Da finden wir nach Scheler den tiefsten und sinnvollsten Maßstab für unsere Erfolge oder unser Versagen im Leben, wenn wir versuchen, in die Dimensionen dieses Bildes hineinzuwachsen. Aber auch ohne diese Theologie hat das ideale Selbstbildnis normatives Gewicht, was es auch für Nicolai Hartmann hatte. Nach den Ausführungen des jüngeren Denkers erfahre ein Mensch sein ideales Selbstbildnis zunächst und mit besonderer Klarheit, wenn er eine andere Person in seine intime Sphäre eindringen lässt, nämlich durch die persönliche Liebe.

Dieses Erlebnis bringt eine Art von Wiedergeburt der Person zur Erscheinung. Man fühlt: Ich bin geliebt! mit der größten Verwunderung. Geliebt zu werden ist das größte emotionale Erlebnis, worin das Selbstbildnis eines Menschen erhöht und auch verwandelt werden kann. Denn die Person erfährt ihren positiven Selbstwert im liebenden Auge einer anderen Person, wie sie auch ihren negativen Wert im Auge eines Menschen findet, vor dem sie sich schämt. Die Geliebte bietet sich dem Freunde an, der ihr auch sich selber in Liebe und Freundschaft anbietet. Das in der Liebe sich einem Anderen Geben ist überaus nicht das Anbieten von Würde, Achtung und Wohlwollen, die wir gern anderen Personen bescheren und die Agape oder Nächstenliebe genannt wird, sondern das Anbieten einer anderen Person den vollen Wert von unserer intimen Person, wie sie jetzt ist und wie sie sein kann: das heißt – Wunder aller Wunder – das Selbstanbieten der Wertperson als ganzen.

Denn im Geliebt-sein erfahren wir den Drang, in die Richtung unseres idealen Personseins zu wandern, um uns dieser Liebe würdig zu machen. Die Liebe, mehr als das Vorbild, besitzt diese positive Kraft zur sittlichen Verbesserung. Sie ist nicht nur, wie Hartmann schreibt, die «reinste und höchste Freude, das reichste Glück»,²⁹ sie ist die Offenbarung des Selbstwertes einer Person, die Quelle des Antriebs zur

²⁹ *Ebd.*, 538.

cura sui, und auch der Impuls, die Alltäglichkeit und das Alleinsein zu durchbrechen und die Geliebte in unsere intime Sphäre einzuladen.

Eine Person entfaltet sich in die Richtung eines sinnvollen Menschenlebens, eines Selbst. Sie realisiert sich als sinnvolle Einheit durch die Liebe zu sich selber, die Liebe zu anderen Personen, und als idealer Gegenstand der Liebe von Anderen, ob von Gott, ob von einer von seinen Freunden, aber auch von einer Person, mit der sie täglich frühstückt. Wir können weder ein theoretisches noch sogar phänomenologisches Bild einer Einzelperson malen, weil eine Person sich immer durch die Zeit variiert, d. h. in Denken, Fühlen und Handeln sich als ein Selbst sammelt und gestaltet. Diese sittliche Erbauung ist die Gabe der echten persönlichen Liebe, welche die reale und ideale Person im Blick hat. Sie macht die beiden transparent, demütig und ehrfürchtig, wenn sie versucht, den Geliebten ins Ideale zu erheben.

Das Leben kann ein zufälliges und sinnloses Abenteuer oder eine andauernde Suche nach Vervollkommnung sein. Doch unter aller Vielfalt des menschlichen Lebens gibt es eine inhärente vorgegebene Struktur unseres moralischen Daseins, auch dann, wenn das Leben uns sinnlos erscheint. Diese Erhebung durch die persönliche Liebe ist des Menschen tiefstes aus-sich-Heraustreten, und als solche führt sie uns an unsere Wiedergeburt.

ABSTRACT

We argue that concepts in Scheler's late metaphysics and philosophical anthropology vitiate, without his awareness and against his intentions, his earlier phenomenology of the person, which had played a central role in the material ethics of value. An examination of a new groundbreaking work on Scheler's late thought by Guido Cusinato enables the isolation and analysis of the issues in question: the notion of the creation of ideas *cum rebus*, the ideal of humankind as a microcosm participating in the coming-to-be of the world, and the function of *Vorbilder* in the rebirth of the human spirit. It is further argued that the concepts developed in the earlier phenomenology do the task of explicating these issues far better than the concepts developed in the late work.