

WOLFHART HENCKMANN

SCHELERS ANTHROPOLOGIE IN DER ZEITGENÖSSISCHEN KRITIK

INHALTSANGABE: 1) *Einleitung*; 2) *Schelers Anthropologie aus katholischer Sicht: Peter Wust*; 3) *Max Horkheimer (1895-1973)*.

1) *Einleitung*

Die Frage nach Schelers Anthropologie in der zeitgenössischen Kritik ist vor dem Hintergrund der breiten öffentlichen Anerkennung zu sehen, die Scheler seit dem Erscheinen seines Hauptwerkes über den *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16), vor allem aber seit dem Erscheinen seiner beiden Kriegsbücher zuteil geworden ist.¹ Moritz Geiger schreibt in seinem Nachruf auf Schelers Tod:

Die deutsche Philosophie hat ihren repräsentativsten Vertreter verloren, ihren umfassendsten Geist, ihren typischsten Zeitausdruck. Keines der Probleme, die aus der Lage der heutigen Philosophie, aus der Konflikthaltigkeit der Zeit herauswuchs, ist ihm fremd geblieben, zu jedem hat er Stellung genommen, jedes hat er in irgendeinem Punkte vorwärtsgetrieben.²

Aus der Konflikthaltigkeit nicht nur der Zeit, sondern der Menschheitsgeschichte überhaupt ist nach Schelers Auffassung in der Gegenwart vor allem die Frage nach dem Wesen des Menschen hervorgegangen:

Wenn es eine philosophische Aufgabe gibt, deren Lösung unser Zeitalter mit einzigartiger Dringlichkeit fordert, so ist es die einer philosophischen Anthropologie. Ich meine eine Grundwissenschaft vom *Wesen* und vom *Wesensaufbau des Menschen*; von seinem Verhältnis zu den Reichen der Natur (Anorganisches, Pflanze, Tier) wie zum Grunde aller Dinge; von seinem metaphysischen Wesensursprung wie seinem physischen, psychischen und geistigen Anfang in der Welt; von den Kräften und Mäch-

¹ M. SCHELER, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, GW IV, 7-250; Id., *Krieg und Aufbau*, (verteilt auf GW IV und VI).

² M. GEIGER, *Zu Max Schelers Tode*, «Vossische Zeitung: Das Unterhaltungsblatt», 126 (1928).

ten, die ihn bewegen und die er bewegt; von den Grundrichtungen und -gesetzen seiner biologischen, psychischen, geistesgeschichtlichen und sozialen Entwicklung, sowohl ihrer essentiellen Möglichkeiten als ihrer Wirklichkeiten.³

Wie in einer *Ouvertüre* klingen in diesen Worten die Grundmotive von Schelers Anthropologie an, die er zwar nicht mehr zu vollenden vermochte, von der er aber in seiner 1928 posthum erschienenen Schrift über *Die Stellung des Menschen im Kosmos* einige zentrale Probleme näher ausgeführt hat. Die methodologische und thematische Komplexität dieser Schrift lässt (noch) keine konzeptionelle Einheit erkennen – ein starkes Handicap für ihre Rezeption. Andererseits sprach sie so viele zeitgenössischen anthropologische Probleme an, dass sich Wissenschaftler der unterschiedlichsten Disziplinen von ihr anregen oder provozieren ließen, ohne sich jedoch ausdrücklich zur Schrift zu äußern – die anonyme Rezeption dieser fragmentarischen Schrift ist zweifellos größer als ihre namentlich identifizierbare. Schließlich hatte Scheler ihr auch noch ein genetisches Problem mitgegeben: Er stellte die ihm vorschwebende philosophische Anthropologie als das eigentliche, aber erst in den zwanziger Jahren zum Durchbruch gelangende Ziel und Zentrum seines philosophischen Lebenswerkes dar. Seine Leser fragten sich, ob nun alle seine Schriften auf einen erst allmählich hervortretenden anthropologischen Grundzug hin zu lesen wären und worin dieser bestünde, oder ob seine anthropologische Wende einmal mehr, wie zum Beispiel bei seiner Abwendung vom Euckenschen und neukantianischen Idealismus zur Husserlschen Phänomenologie, einen Neuanfang, und diesmal einen Bruch mit der Phänomenologie bedeutete. Im Vorwort zur *Stellung des Menschen im Kosmos* betonte Scheler zwar die innere Kontinuität seines Denkens, doch dies steht im Widerspruch zu der Selbstdeutung, die er 1922 in seiner Darstellung der deutschen Philosophie der Gegenwart gegeben hat: den Seitenwechsel zur Phänomenologie im Jahr 1906 stellte er als eine Absage an den Neukantianismus dar.⁴ Als Scheler 1928 unerwartet früh starb, stützte sich sein Ruf, der bedeutendste Philosoph der Gegenwart zu sein, zwar auf ein reiches, vielseitiges, wenn auch unvollendet gebliebenes Lebenswerk, das aber

³ M. SCHELER, *Mensch und Geschichte* (1926), GW IX, 120.

⁴ M. SCHELER, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1922), GW VII, 308 f.

bereits in das Zwielflicht geraten war, das repräsentativste Zeugnis eines – wie er selbst – in sich zerrissenen Zeitalters zu sein.

Schelers Tod fiel zusammen mit der Publikation des umfassendsten Fragmentes seiner Anthropologie, der Broschüre über *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in deren Licht Scheler seinen philosophischen Werdegang gesehen wissen wollte. In den meisten Nachrufen drängte die Würdigung von Schelers Gesamtwerk die teleologisch auf die Anthropologie gerichtete Selbstdeutung an den Rand, auch wegen ihres weltgeschichtlichen Pathos, dass die Menschheit am Beginn eines neuen Weltalters stehe, für das sich in führenden Eliten bereits ein «neuer Mensch» zu bilden begonnen habe.⁵ Nach der Katastrophe des ersten Weltkriegs konnte eine solche Aussicht zwar der philosophischen Anthropologie einen starken Auftrieb geben, so dass man von einer «anthropologischen Wende» der Philosophie gesprochen hat,⁶ doch die emphatische Art, in der Scheler seine Vision vortrug, verwässerte ihren theoretischen Gehalt. Viele der Nekrologe beschränkten sich darauf, dasjenige an Schelers Anthropologie hervorzuheben, was mit ihren eigenen Standpunkten übereinstimmte – so umgingen sie, sich mit dem visionären Ganzen auseinander zu setzen. Schelers Philosophie ist somit repräsentativ durch die Summe der Reflexe, die sie in der zeitgenössischen Diskussion ausgelöst hat: unter anderem Reflexe in der Anthroposophie Rudolf Steiners,⁷ in der «Grundwissenschaft» von Johannes Rehmke,⁸ in der Psychoanalyse Freuds⁹ oder der Lebensphilosophie Alfred Baeumlers, der an der Renaissance von J. J. Bachofens

⁵ Vgl. hierzu insbesondere M. SCHELER, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927), GW IX, 145-170.

⁶ F. SEIFERT, *Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie*, «Blätter für deutsche Philosophie», 8 (1934), 393-410.

⁷ K. BALLMER, *Rudolf Steiner und die jüngste Philosophie*, Hamburg 1929; H.E. LAUER, *Das neue Bild des Menschen*, «Österr. Blätter für freies Geistesleben», 6 (1929/30), 23-34.

⁸ J. REHMKE, *Logik oder Philosophie als Wissenslehre*, Leipzig² 1923; C.M. FERNKORN, *Mensch - Geist - Gott. Gedanken zu Schelers, Die Stellung des Menschen im Kosmos*, «Grundwissenschaft», 11 (1932), 103-123.

⁹ Vgl. A. JAITNER, *Zwischen Metaphysik und Empirie. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Th. W. Adorno und O. Marquard*, Würzburg 1999.

mythologiegeschichtlichen Forschungen beteiligt war und nun Nietzsche mit der nationalsozialistischen Weltanschauung zu vermitteln begann¹⁰ – mit Scheler konnte man in dieser alsbald politisch-repräsentative Geltung beanspruchenden ideologischen Kampfrichtung nichts anfangen. In der philosophischen Auseinandersetzung zwischen Neukantianismus und Phänomenologie, in der Scheler kaum mehr eine Rolle spielte, wurde mit Genugtuung eine gewisse Annäherung Schelers an die Transzendentalphilosophie festgestellt.¹¹ Auch in der Auseinandersetzung zwischen der geisteswissenschaftlichen Lebensphilosophie der Schule Diltheys und der Phänomenologie¹² wird Scheler nicht mehr berücksichtigt – zu unklar sei seine Auffassung und Praxis der phänomenologischen Methode, zu stark durchsetzt mit traditioneller Metaphysik: darin stimmten die führenden Phänomenologen Husserl, Heidegger und Pfänder überein.¹³ Außerdem hatte sich durch Heidegger und Jaspers schon bald nach Schelers Tod die Existenzphilosophie soweit durchgesetzt, dass das Anliegen der philosophischen Anthropologie an Überzeugungskraft verlor. Von Seiten der Lebensphilosophie, insbeson-

¹⁰ A. BAEUMLER, *Max Scheler. Eine philosophische Zeiterscheinung*, «Dresdner Anzeiger», 243 (1928), 2 f.: «Wir sehen einen Menschen, ausgerüstet mit den höchsten Gaben, bereit, in die Zeit einzugreifen – und zugleich sehen wir, dass aller persönlichen Wirkung ungeachtet [...], die Zeit teilnahmslos an dem Denker vorüberzieht, dessen höchstes Bestreben es war, sie im Begriffe zu erfassen».

¹¹ Vgl. FR. KREIS, *Phänomenologie und Kritizismus*, Tübingen 1930. Kreis zufolge identifiziere Scheler die transzendente Apperzeption ihrem Sinne nach mit der phänomenologischen Reduktion (FR. KREIS, «Kantstudien», 34 (1929), 227).

¹² Vgl. G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin 1931.

¹³ E. HUSSERL, *Phänomenologie und Anthropologie* (1931), in E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, mit ergänzenden Texten hrsg. v. T. NENON und H.R. SEPP, Dordrecht 1989, 164-181 (Husserliana, 27). Martin Heidegger schreibt in der ursprünglich dem Andenken Schelers gewidmeten Schrift über *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt am Main ²1951, § 37), dass die Idee der philosophischen Anthropologie «nicht nur nicht hinreichend bestimmt [ist], ihre Funktion im Ganzen der Philosophie bleibt ungeklärt und unentschieden». Alexander Pfänder lehnt in seinem Spätwerk *Die Seele des Menschen* (Halle 1933) die «philosophische Anthropologie» zugunsten einer synthetisch-makroskopisch verfahrenen «verstehenden Psychologie» ab, da der traditionelle Begriff der Anthropologie in neuerer Zeit «eine etwas andere Bedeutung» gewonnen habe (*ebd.*, 4). Den Begriff des Geistes setzt er nicht wie Scheler der Sphäre des Psychischen entgegen, sondern nimmt ihn in einen erweiterten Begriff des Psychischen auf.

dere des Neovitalismus und der Philosophie Nietzsches, wurde Schelers metaphysisch bis in einen Panentheismus gesteigerter Geistbegriff mit seiner radikalen Trennung vom Verstand als ein unübersteigbares Hindernis einer konstruktiven Auseinandersetzung empfunden. Selbst die Berliner Gestalttheoretiker, zu denen Scheler persönlich einen guten Kontakt hatte, gingen stillschweigend über seine metaphysische Anthropologie hinweg. Das Grundproblem von Schelers Anthropologie, das Verhältnis zwischen (menschlich-göttlichem) Geist und (animalischem, universalem) Leben, schloss unter den Zeitgenossen eine Übernahme des Ganzen seiner anthropologischen Vision aus.

Was hingegen über Fächergrenzen hinweg für seine Anthropologie einnahm, waren zwei vielseitig interpretierbare Theoreme: seine Auffassung vom hierarchischen Aufbau der psychischen Welt, an die sich Theorien vom Schichtenaufbau der Person anschlossen (E. Rothacker), und seine Lehre von der «Weltoffenheit», durch die sich der Mensch grundlegend von dem in seine Umwelt eingeschlossenen Tier unterscheidet. Mit diesen beiden Theoremen wurde Scheler zum Pionier der Wiederbelebung der philosophischen Anthropologie im zwanzigsten Jahrhundert, worin ihn die beiden jüngeren Anthropologen, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen, ein jeder auf seine Weise, auch anerkannt haben. Durch sie etablierte sich nach dem zweiten Weltkrieg die Auffassung von den drei klassischen Pionieren der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert: Scheler, Plessner, Gehlen. Diese Auffassung dominiert bis heute so sehr, dass andere, parallel verlaufende Deutungsrichtungen weitgehend aus dem Blick geraten sind: z. B. die kritische Auseinandersetzung mit Schelers Anthropologie aus katholischer Sicht und aus der Perspektive der Frankfurter Schule.

2) *Schelers Anthropologie aus katholischer Sicht: Peter Wust*

Schelers Absage an die Lehre der katholischen Kirche 1923¹⁴ wurde nicht nur als ein Bruch mit der Kirche, sondern vor allem als ein Bruch in Schelers Philosophie selbst verstanden, als ein Widerruf der Position der Übereinstimmung von Vernunft und Glauben, die er zuletzt in *Vom*

¹⁴ Vgl. Schelers Vorwort zu *Christentum und Gesellschaft* vom Dezember 1923, GW VI, 224. Scheler selbst wollte jedoch nicht vom einem «Widerspruch» zu seiner früheren theistischen Philosophie sprechen (*ebd.*, 225).

Ewigen im Menschen (1921) entwickelt hatte. Als er dann auch noch in seinem Vortrag über *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925) die christlich-theistische Auffassung des Menschen widerrief, trat die katholische Kritik in die Schranken, die in Dietrich von Hildebrands, auch von Wust geteilter These gipfelte, dass sich in Schelers anthropologischer Wende eine tragische Zerrüttung seines Geistes offenbare. Es ist hier nicht der Raum, die vielstimmige katholische Kritik der Spätphilosophie Schelers darzustellen. Ich greife nur eine Stimme heraus, die in der Scheler-Forschung m. W. so gut wie ungehört geblieben ist: die Stimme des mit Scheler persönlich eng verbundenen Philosophen Peter Wust (1884-1940).

Peter Wust hat Scheler 1921 persönlich kennen gelernt und stand in den Jahren bis zu Schelers Berufung an die Universität Frankfurt (1928) in beständigem geistigen Austausch mit ihm. In einer autobiographischen Skizze gesteht er, dass die geistige Bekanntschaft mit Scheler seinem Leben «eine völlige innere Umwandlung gegeben [habe], eine „Metanoia“ größten Stils». «Nie mehr im späteren Leben bin ich dem Genius, freilich dem tragischen Genius, so unmittelbar nahe getreten wie damals von 1921 bis 1928».¹⁵

Nachdem Wusts Buch über die *Auferstehung der Metaphysik* (1920)¹⁶ erschienen war, hat er in einem vielbeachteten Aufsatz über «Die Rückkehr der Philosophie zum Objekt» (1922)¹⁷ den ewigen und idealen Inhalt jeder großen Philosophie in den Fragen gesehen, «was der Mensch sei innerhalb der gesamten Ordnung des Seins, wie er sich seinem Wesen nach verhalte zur Natur unter ihm und zu Gott über ihm, ferner, was er auf Grund dieser allgemeinen Ordnung der Dinge zu tun habe, um die Aufgabe seiner Natur, d. h. die Mission der wahren Humanität zu erfüllen».¹⁸ Diese Worte stimmen fast wörtlich mit Schelers

¹⁵ P. WUST, *Vom Gymnasiallehrer bis zum Professor der Philosophie an der Universität Münster (Westf.)*, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Münster 1965, 246.

¹⁶ P. WUST, *Die Auferstehung der Metaphysik* (1920), *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Münster 1963.

¹⁷ P. WUST, *Die Rückkehr der Philosophie zum Objekt*, «Hochland» 19 (1921/22), Bd. 2, 679-692; *Gesammelte Werke*, Bd. 6: *Weisheit und Heiligkeit. Vorträge und Aufsätze*, Münster 1966, 33-59.

¹⁸ *Ebd.*, 58.

Einleitung zur *Stellung des Menschen im Kosmos* überein. In den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit erwartete Wust eine Vermittlung zwischen dem Neukantianismus und der Lebensphilosophie hauptsächlich von der «überragenden Gestalt Max Schelers» her. Doch fügte er dieser Einschätzung schon damals ahnungsvoll hinzu:

Ich weiß genau, wie umstritten die Persönlichkeit Schelers ist und wie umstritten auch sein Werk. Und doch kann ich mir nicht helfen. Ich muss offen bekennen, dass in der einen Abhandlung wenigstens *Vom Wesen der Philosophie*, die im ersten Bande des Werkes *Vom Ewigen im Menschen* steht, ein gewisser letzter Gipfel in der heutigen Bewegung der Philosophie, in ihrer Losbewegung von Kant weg und in ihrer Hinbewegung auf Platon erstiegen scheint.¹⁹

Fünf Jahre später sah er seine Ahnungen bestätigt. In seinem Beitrag zur Karl-Muth-Festschrift über *Die katholische Seinsidee und die Umwälzung in der Philosophie der Gegenwart* schrieb er:

Max Scheler hat freilich eine Zeitlang wie ein glänzender Meteor am Himmel der Zeit gestanden. Aber, so bedeutsam seine Sendung für die „große Wende zur Metaphysik“ auch gewesen sein mag, er ist in eine Krise geraten, er hat die Steuerung seines immer schwer mit Beute beladenen Gedankenschiffes verloren, und man wird sagen dürfen, dass er, wenn nicht noch eines Tages eine überraschende Wendung kommt, allmählich sich selbst zum Totengräber seines eigenen Lebenswerkes gemacht hat.²⁰

«Totengräber seines eigenen Lebenswerkes» – damit meinte Wust vor allem Schelers Vorträge über *Die Wissensformen und die Bildung* (1925) und *Mensch und Geschichte* (1926), zu denen er in seiner Abrechnung mit *Max Schelers Lehre vom Menschen* Stellung genommen hat, die kurz nach Schelers Ableben in der Zeitschrift *Das neue Reich* erschienen ist.²¹

Liest man im Vorwort zu Wusts *Dialektik des Geistes*, dass sich der Verfasser das Ziel gesteckt hat, «in unserer Zeit der fast allgemeinen

¹⁹ *Ebd.*, 58 f.

²⁰ P. WUST, *Die katholische Seinsidee und die Umwälzung in der Philosophie der Gegenwart*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Münster 1966, 60-88: 64.

²¹ Jetzt in: P. WUST, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, 243-287.

pantheistischen Verirrungen wieder wenigstens einen Anlauf auf das alte Ideal der theistischen Metaphysik des Geistes zu versuchen», dann fragt man sich, wie Scheler 1928 eine solche Geist-Metaphysik als seine eigene Lehre hat verstehen können – ist sie doch das gerade Gegenteil, eine Lehre, von der er sich in den zwanziger Jahren nach tiefen Erschütterungen seines Glaubens radikal befreit hat. Wust schreibt aus dem Erlebnis der schon von Augustinus ins Zentrum gerückten «Wesensunruhe des menschlichen Herzens» heraus – die «*incertitudo hominis*» war überhaupt das Grunderlebnis seines Philosophierens, die den Menschen nach der «metaphysischen Rangstellung seines Wesens im gesamten Stufenbau des Seins» fragen lässt – hier markierte Scheler zwar in seinem Handexemplar eine Übereinstimmung mit seiner eigenen Lehre,²² wusste aber mit Wusts Betonung der augustinischen Unruhe nichts mehr anzufangen. Für Wust ist nicht die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos die zentrale anthropologische Frage; zentraler ist vielmehr die Frage, woher das Phänomen der menschlichen Wesensunruhe stammt und wie sie sich überwinden lasse.²³ Die Philosophie sei eng verbunden mit einem «*soteriologischen Moment*»²⁴ – Wust vertritt also die Theorie der Konformität von Religion und Philosophie, die Scheler einst in *Vom Ewigen im Menschen* vertreten hatte, aber nun verleugnete.²⁵

Für Wust stützt sich die Philosophie einerseits auf die spekulative Theologie, andererseits auf die «spekulative» Anthropologie. Aus methodischen Gründen erhält allerdings die spekulative (nicht die «philosophische», allenfalls – bis zum Anbruch des 19. Jh.s – die «metaphysische»²⁶) Anthropologie die entscheidende Funktion²⁷ – in der spekulativen Anthropologie stellt die Gottebenbildlichkeit den grundlegenden Maßstab dar. Abgesehen davon, schreibt Wust,

²² P. WUST, *Die Dialektik des Geistes*, Augsburg 1928, 11, 19 u. ö. (Signatur der Bayerischen Staatsbibliothek München: Ana 315.Z.1878).

²³ *Ebd.*, 14.

²⁴ *Ebd.*

²⁵ *Ebd.*, 140.

²⁶ *Ebd.*, 133, 141 u. ö.

²⁷ *Ebd.*, 125.

dass der Mensch schon durch seine bloße Wesensanlage das höchste aller denkbaren theomorphen Gebilde ist, die feinste Abwandlung der göttlichen Urgestalt und dadurch der exemplarische Wesens- und Gestaltenmittelpunkt und Gestaltenspiegel des Universums, in dem alle Radien eidetischer Relationen zwischen Natur und Geist überhaupt zusammenlaufen, abgesehen also von alledem ist ja auch nur der Mensch fähig, durch die Aktualisierung seiner Anlage bereits „in statu viatoris“ alle Grenzzonen des Negativen wie des Positiven zu begehen.²⁸

Für Scheler ist der erste Teil «traditionalistisch», bei den eidetischen Relationen hingegen verweist er auf seinen Aufsatz über die *Formen des Wissens und die Bildung* (1925).²⁹ Als Wust kurz darauf Malebranche als Autor «der so bedeutsamen metaphysischen Ortsbestimmung des Menschen im All des Seins» bezeichnet,³⁰ schreibt Scheler «*par moi*» an den Rand, «durch mich». Doch nach Wust hat die spekulative bzw. metaphysische Anthropologie die «metaphysische *Zwischenstellung* des Menschen zwischen den beiden Regionen von Natur und Geist» zu untersuchen.³¹

Könnte es nicht dennoch sein, dass Wusts Begriff des Geistes mit dem Geistbegriff Schelers übereinstimmt? Kaum – denn Wust sieht nicht im Geist überhaupt, sondern im «Problem der Dialektik des Menschengeistes das eigentliche Zentralproblem aller Philosophie», und erst unter diesen Umständen lasse sich der Mensch als Mikrokosmos, als Widerspiegelung aller Ordnungsprinzipien des Universums verstehen.³² Daraus ergibt sich ein ähnlicher Aufbau der Anthropologie wie bei Plessner und Scheler: In einem ersten Teil will Wust die – von außen betrachtete – Wesensgrenze zwischen Natur und Geist aufweisen,³³ im zweiten Teil – von innen betrachtet – das Wesen der

²⁸ *Ebd.*, 126.

²⁹ M. SCHELER, *GW IX*, 85-119.

³⁰ P. WUST, *Die Dialektik ...*, 132.

³¹ *Ebd.*, 141, kursiv von mir.

³² *Ebd.*, 19.

³³ *Ebd.*, 23-122 – für diesen Teil hat sich Scheler, wie die unaufgeschnittenen Seiten zeigen, nicht interessiert.

geistigen Natur des Menschen untersuchen,³⁴ und im abschließenden dritten Teil das «Phänomen der Kollektivbewegung des Geistes in der Menschheitsgeschichte».³⁵

Wust betont – entschiedener als Scheler – dass die Wesensauffassung des Menschen die Folge einer zuvor bereits «*betätigten* Einstellung des Menschen zu seiner gesamten Umwelt, der sichtbaren wie der unsichtbaren» sei,³⁶ dass also die Geschichte der Anthropologie bedingt sei durch das «ewige Wechselspiel zwischen Seele und Universum, Mensch und Welt, Subjekt und Objekt», und dass diese beiden Pole «tief hinab in die geistigen Untergründe der menschlichen Natur» weisen.³⁷

Wust geht in seiner Auseinandersetzung mit der Anthropologie Schelers von der Überzeugung aus, dass eine Philosophie nur dann als groß und erhaben zu bezeichnen sei,

wenn in ihrem Mittelpunkt der Mensch steht, und zwar so, wie er nach seiner letzten Dimension betrachtet werden muss, als ein Wesen nämlich, in dem alle Erscheinungen des Seins, des nächsten und des fernsten, des höchsten und des tiefsten, sich gleichsam in einem einzigen metaphysischen Mittelpunkt konzentrieren und offenbaren.³⁸

Dies könnte mit Schelers These übereinstimmen, dass der Mensch als Mikrokosmos zu verstehen sei, der an allen Seinsschichten teilhabe, aber Wust stellt nur den vollkommenen Mensch in den Mittelpunkt, mit dem die endlichen, wechselhaften Menschen realiter nie übereinstimmen können; doch sei uns das «ewige Menschentum» in unserer «Persontiefe» mitgegeben. Wust hält es Scheler zugute, dass er die «spekulative» Anthropologie wieder an ihren alten Ort gestellt habe, weil er die Unableitbarkeit des Geistes aus den organischen Eigenschaften vertreten habe. In gewissem Sinne habe Scheler damit das Ziel, das er sich mit der Rehabilitation der spekulativen Anthropologie gesetzt habe, auch schon erreicht, obwohl es ihm nicht vergönnt gewesen sei, seine

³⁴ *Ebd.*, 123-398.

³⁵ *Ebd.*, 399-746.

³⁶ *Ebd.*, 11.

³⁷ *Ebd.*, 11 f.

³⁸ P. WUST, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, 244 f.

Anthropologie zu vollenden – die spekulative Anthropologie sei durch ihn geradezu zu einem «Modethema des neuen Zeitalters» geworden.³⁹ Doch schon in seiner ersten Epoche, «in der er als katholischer Philosoph galt», sei Scheler über alte naturalistische Irrtümer nicht hinausgekommen: seine Idee einer polyphyletischen Abstammung des Menschen widerspreche dem biblischen Bericht von dem einen Stammvater Adam.⁴⁰ Ähnlich problematisch seien die in der *Ethik* vertretenen Zweifel an der substantialen Einheit der menschlichen Person – der Wesenskern des Menschen sei nichts anderes als der «geistige Akt des Sichtranszendierens» auf Gott hin.⁴¹ Nur in seinem Aufsatz über das Wesen der Reue⁴² sei er der christlichen Lehre von der Einheit der leibseelischen Menschennatur «ganz nahe gekommen» – freilich «ohne es selbst so recht zu bemerken».⁴³

Der Bruch in Schelers Entwicklung habe zu einer «vollkommen umgewandelten Anthropologie» geführt,⁴⁴ zu einem Rückfall in die pessimistische Metaphysik des 19. Jahrhunderts und in die gnostischen Irrtümer des älteren Schelling, Schopenhauers und E. v. Hartmanns. Die Katastrophe sei sowohl in Schelers Gesamtpersönlichkeit als auch in den ersten Denkansätzen seines Systems angelegt gewesen. Er sei eine «allzu sehr in sich selbst gefährdete, künstlerisch labile Natur gewesen [...], um in einer Zeit wie der unsrigen, die selber in ihrer ganzen Linie in sich zerrissen und substanzlos ist, gegen den starken Andrang seiner Natur standhalten zu können».⁴⁵ In dem Vortrag *Mensch und Geschichte* habe er die Geschichte der spekulativen Anthropologie in fünf voneinander scharf abgegrenzte Typen geteilt. Wust hält es geradezu für erschreckend, mit wie bedeutungslosen Worten Scheler den christlich-jüdischen Typus dargestellt habe – Scheler habe sich «bis zur Blasphemie gegen das kostbarste Erbe sowohl der christlichen wie auch der

³⁹ *Ebd.*, 253.

⁴⁰ *Ebd.*, 254.

⁴¹ M. SCHELER, *Ethik* [1921²], GW I, 298.

⁴² M. SCHELER, *Reue und Wiedergeburt*, GW V, 27-59.

⁴³ P. WUST, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, 256.

⁴⁴ *Ebd.*, 259.

⁴⁵ *Ebd.*, 261.

jüdischen Überlieferung hinreißen» lassen.⁴⁶ Wusts Kritik an Schelers Darstellung der vier anderen Typen fällt kaum freundlicher aus – er habe «gerade in dieser historisch-kritischen Überschau mit seinen Lesern sowohl wie auch mit seinen Hörern ein beinahe frivol zu nennendes Spiel» getrieben.⁴⁷ Im Darmstädter Vortrag über die *Sonderstellung des Menschen* (1927) sei Scheler hingegen wieder ruhiger und gemäßigter geworden, insbesondere seine Skizze der Metaphysik vom Stufenbau des Seins über Pflanze und Tier bis zum Menschen sei «sehr aufschlussreich und tief zu nennen»,⁴⁸ seine Unterscheidung zwischen der Umweltgebundenheit des Tieres und der unendlichen Weltoffenheit des Menschen sei eine «geradezu meisterhafte spekulative Leistung in der Wesensanalyse».⁴⁹ Doch wenn man mit Scheler die Wesensgrenze zwischen Tier und Mensch überschreite und in den Bereich des Menschen selbst eintrete, werde man «furchtbar enttäuscht»: «Man muss es schon sagen: hier wandert man fortwährend mit ihm über ein Feld vollkommener Zerstörung».⁵⁰ In der Lehre vom Miterzeugen der Ideen sieht Wust eine Abkehr vom einstigen Objektivismus durch eine «Rückwendung zum extremen Idealismus Kants».⁵¹ Die alte Lehre eines nur in seinen Akten in die Realität eintretenden Geistes interpretiert Wust als einen plötzlich und unerklärlich aus der Tierheit, der Leib-Seele-Einheit des Menschen hervorbrechenden Akt, der in der ganzen Struktur des Menschseins keine Grundlage habe, also wie ein Wunder erscheine.⁵² Schelers Philosophie der phänomenologischen Reduktion führe, statt im Bereich des Menschseins zu bleiben, zu einer so radikalen Trennung zwischen Existenz und Essenz, zwischen ontologischer und logischer Sphäre, «dass hinterher diese selbstgeschaffene Kluft überhaupt nicht mehr überbrückt werden» könne.⁵³ Am Ende laufe Sche-

⁴⁶ *Ebd.*, 268.

⁴⁷ *Ebd.*, 273.

⁴⁸ *Ebd.*, 274.

⁴⁹ *Ebd.*, 277.

⁵⁰ *Ebd.*, 280.

⁵¹ *Ebd.*, 281.

⁵² *Ebd.*, 282 f.

⁵³ *Ebd.*, 284.

lers Lehre auf die «sehr merkwürdige Lehre vom unvollendeten, im Menschenbewusstsein zu sich selbst erwachenden Absoluten» hinaus, und auf die «ebenso merkwürdige Eschatologie» des leidenden Gottes, den wir erlösen helfen sollen. «So ist also jetzt auf einmal der sinnloseste Irrationalismus, den man sich überhaupt ausdenken kann, nicht bloß in die Logik, sondern in die Ontologie, in die Ethik, in die Religionsphilosophie usw. hereingebrochen».⁵⁴ Dies alles dokumentiere den vollkommenen Zusammenbruch des Schelerschen Geistes, die «vollkommene Katastrophe dieses ganzen Gedankenunternehmens».⁵⁵ Die zweite Phase von Schelers Denkerleben hinterlasse ein unabsehbares Trümmerfeld, doch erhebe sich daraus, «und zwar jetzt in einer beinahe erschreckenden Gestalt, die alte, die ewige Urfrage all unseres menschlichen Denkens: „Was ist der Mensch?“»⁵⁶

Die Kritik an Schelers anthropologischer Periode lässt sich nur aus der unerschütterlichen katholischen Glaubenshaltung Peter Wusts und seiner tiefen Enttäuschung über den Ikarussturz des von ihm so sehr verehrten Denkers erklären – es blieb Wust keine andere Wahl, als mit aller Entschlossenheit seine Welt gegen den in seinen Augen verheerenden Irrationalismus von Schelers modernem Atheismus zu verteidigen.

3) Max Horkheimer (1895-1973)

1935 veröffentlichte Max Horkheimer in der inzwischen nach Paris verlegten *Zeitschrift für Sozialforschung*⁵⁷ seine *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, wenige Jahre nachdem er 1931 Husserl zu einem Vortrag über *Phänomenologie und Anthropologie* nach Frankfurt eingeladen hatte. Unter Horkheimers bescheiden auftretendem Titel verbirgt sich eine grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen kritischer Theorie der Gesellschaft und philosophischer Anthropologie. Als deren Begründer, insbesondere ihrer modernen Form, sieht Horkheimer Max Scheler und in seinen Spuren die *Einführung in die philosophische*

⁵⁴ *Ebd.*, 285.

⁵⁵ *Ebd.*, 286.

⁵⁶ *Ebd.*, 287.

⁵⁷ Jahrgang IV, 1935, Heft 1, 1-25; im folgenden zitiert nach M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3: *Schriften 1931-1936*, hrsg. v. A. SCHMIDT, Frankfurt am Main 1988, 249-276.

Anthropologie (1934) von Paul Ludwig Landsberg, der sich jedoch bereits auf dem Übergang zur Existenzphilosophie befand. Horkheimer setzt sich nicht mit dem Erkenntnisverfahren der Phänomenologie auseinander, was zu einer interessanten Auseinandersetzung zwischen den beiden ehemaligen Vorsitzenden der Frankfurter Kant-Gesellschaft hätte führen können, sondern er zeigt, wie von beiden Positionen aus die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins in dieser Welt und die Möglichkeit geschichtlichen Handelns beantwortet werden könne. Vermutlich reagierte Horkheimer mit seinen Bemerkungen auch auf die Magdeburger Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft, die ein halbes Jahr nach der Machtergreifung 1933 den Themenkomplex *Zweckmäßigkeit, Sinn und Wert* erörterte und nicht verfehlt hatte darauf hinzuweisen, dass das ausgesprochen weltanschauliche Thema im Zeichen der «völkischen Selbstbesinnung» stehe und eng mit dem Gegenwartswillen des deutschen Menschen nach Wiedererneuerung verflochten sei.⁵⁸ In der philosophischen Anthropologie sieht Horkheimer die späten bürgerlichen Versuche, «eine Norm zu finden, die dem Leben des Individuums in der Welt, so wie sie jetzt ist», einen Sinn zu verleihen; zu diesen Versuchen gehöre auch die Lehre, die «Hingabe an Volk und Nation als einzig wahre Form des Menschseins» zu verkünden.⁵⁹ Sehr viel umfassender und grundsätzlicher setze Schellers Lehre an, nach der die Aufgabe der philosophischen Anthropologie darin bestehe, «genau zu zeigen, wie aus der Grundstruktur des Menschseins [...] alle spezifischen Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen».⁶⁰ Dies aber sei schlicht unmöglich. Scheler müsse dazu eine «feste begriffliche Hierarchie» voraussetzen, die jedoch dem dialektischen Charakter des Geschehens, «in das die Grundstruktur des Seins von Gruppen und Individuen jederzeit verflochten» sei, widerspreche.⁶¹ Wo Scheler vom einheitlichen «Wesen» des Menschen spricht, lässt Horkheimer allen-

⁵⁸ Anonym, *Bericht über die 12. Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft zu Magdeburg vom 2. bis 5. Oktober 1933*, «Blätter für deutsche Philosophie», 8 (1934), 65-70: 68.

⁵⁹ M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, 254.

⁶⁰ Horkheimer zitiert aus M. SCHELER, *Die Sonderstellung des Menschen*, in *Mensch und Erde*, hrsg. von G. H. KEYSERLING, Darmstadt 1927, 161-254: 246.

⁶¹ *Ebd.*, 251.

falls «Ähnlichkeiten» zwischen den Menschen verschiedener Zeitalter und gesellschaftlicher Verhältnisse gelten. Diese Ähnlichkeiten gehen jedoch nicht auf ein einheitliches Wesen des Menschen zurück, sondern auf den gesellschaftlichen Lebensprozess, der als ein fortwährender Kampf gesellschaftlich-geschichtlich bestimmter Menschen mit der Natur zu verstehen sei. Als «historisch konkret bestimmter Mensch» weise ein Individuum einerseits zwar stets eine gewisse innere «Dynamik» auf, die aber mitbestimmt werde durch die gesellschaftlich-geschichtlichen Verhältnisse.

Aus den wechselnden Konstellationen zwischen Gesellschaft und Natur entspringen die Verhältnisse der sozialen Gruppen zueinander, die für die geistige und seelische Beschaffenheit der Individuen bestimmend werden, und diese selbst wirkt auf die gesellschaftliche Struktur zurück.⁶²

Nicht aus einer Gottebenbildlichkeit, sondern aus der Not des Menschen, von undurchsichtigen ökonomischen Verhältnissen beherrscht, dennoch seine Bedürfnisse befriedigen und seiner Sehnsucht nach Freiheit folgen zu wollen, entspringe das Selbstverständnis des Menschen. Unter diesen Voraussetzungen sei es nicht möglich, das Selbstverständnis des Menschen bestimmten allgemeinen «Typen» (Vorbildern und Führern) unterzuordnen, die hin und wieder im gesellschaftlichen Prozess auftauchen. Andererseits verflüchtige sich das «Wesen» des Menschen auch nicht in die kontingente Beschaffenheit eines Individuums, da das Individuum in das wechselseitige Geflecht von Wirkungen zwischen Individuum und sozialer Gruppe, von sozialen Gruppen untereinander, von allen sozialen Gruppen einer bestimmten Zeit in den Kampf mit der Natur verflochten sei – das Wesen des Menschen stelle sich vielmehr als ein vielschichtiges, gesellschaftlich-geschichtlich wandelbares dialektisches Verhältnis der Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur dar. Was dabei unter den geistigen und seelischen Beschaffenheiten eines Individuums zu verstehen ist, bleibt bei Horkheimer im Unterschied zu Scheler inhaltlich zwar unbestimmt, aber es scheint, dass Horkheimer solche anthropologischen und psychologischen Bestimmungen in die kritische Theorie der Gesellschaft aufzu-

⁶² *Ebd.*, 250.

nehmen bereit wäre, wenn sie denn dem Anspruch genügen, aus der konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Lage der Individuen heraus bestimmt zu werden und nicht aus einem hypostasierten ahistorischen Wesensbegriff. Dass Scheler es sich zum Prinzip gemacht hat, in der philosophischen Anthropologie den jeweiligen Forschungsstand der positiven Wissenschaften zu berücksichtigen, so dass die philosophische Anthropologie auch bei ihm eine bestimmte geschichtliche Signatur annimmt, ist für Horkheimer nicht ohne Bedeutung, weil Scheler den Forschungsstand wenigstens in die behauptete Grundstruktur des Mensch-seins eintrage. Dass Scheler der anthropologischen Grundstruktur aber auch noch insofern einen dynamischen geschichtlichen Grundzug zuspricht, als er den Menschen (bzw. die Menschheit) letztlich auf ein Streben nach persönlicher «Vergottung» festlegt, durch das jede Person ein wesentlicher Bestandteil des theogonischen Prozesses wird, der diese unsere Welt «ist» – sind für Horkheimer nur Produkte einer «theologischen Phantasie», Überbleibsel aus der Epoche der idealistischen Philosophie, die für die drückenden Arbeitsverhältnisse und die Notlage der Menschen nur den metaphysischen Trost einer «ewigen Bestimmung des Menschen» bereithalte – eine solche «ewige Bestimmung» gebe es aber nicht. Die Aufklärung habe dazu geführt, dass der irrationale Glaube an sie immer mehr zurück gehe und voraussichtlich bald überhaupt verschwinden werde. Für Horkheimer besteht deshalb der tiefste Gegensatz in der zeitgenössischen Philosophie und in der Geschichte der Philosophie nicht im Streit zwischen Realismus und Idealismus, sondern zwischen Materialismus und Metaphysik, worüber er sich schon in seinem Aufsatz über *Materialismus und Metaphysik* (1933) geäußert hatte.⁶³ Am Ende seiner Analyse der falschen Harmonisierungsversuche der philosophischen Anthropologie macht Horkheimer vor seinem einstigen Frankfurter Kollegen dann doch noch eine höfliche Verbeugung, denn nach Schelers Absage an alle «theistischen Voraussetzungen» sieht er ihn mitsamt der philosophischen Anthropologie auf dem Wege zu einer materialistischen Weltanschauung, die sich nicht für die «Gottheit» einsetze, sondern für eine durch Vernunft geleitete solidarische Arbeitsweise der Gesellschaft.⁶⁴ Dieser Deutung

⁶³ M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften* Bd. 3, 70-105.

⁶⁴ *Ebd.*, 252.

würde Scheler aber nur zum Teil zustimmen, denn seine Geschichtsvision vom bevorstehenden «Weltalter des Ausgleichs», in dem sich nach und nach alle antagonistischen Gegensätze auflösen, verstand er zuletzt als das Ziel der durch die Menschheit im Kosmos herbeizuführenden Realisierung der Gottheit.

ABSTRACT

Max Scheler died three months before his brochure on *Man's Place in the Cosmos* (1928) was published – a fragment of Scheler's many times announced but never accomplished fundamental work on philosophic anthropology. My paper focuses on the discussion of his anthropology before, after World War II, he was installed as a member of the outstanding triumvirate of 20th century philosophic anthropology (Scheler-Plessner-Gehlen).

The first part of my paper gives a panoramic view over the diversity of necrological accounts of Scheler's anthropology which he finally had declared to be the very core of his philosophy. The second and third part inform about the detailed comments on Scheler's anthropology given from a decidedly Christian standpoint by Peter Wust (1929) and from the standpoint of the early Frankfurt School given by Max Horkheimer (1935).

