

Tagung Katholische Akademie Rottenburg-Stuttgart 3.-6.August

Organisator: Klaus Hälbig

Objektivität, Realität und Endlichkeit. Von der Philosophie der Essense zur Philosophie der Existenz

Der Mensch – Einheit in der Vielfalt von Ausdrucksweisen. Zur Philosophie von Max Scheler (1874-1928)

1. Abgrenzung von Schelers Anthropologie gegenüber dem am sinnlich-wahrnehmbaren orientierten Empirismus, an Kants Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Ich wie am Substanzbegriff im Gefolge von Aristoteles

Vor dem Hintergrund der phänomenologischen Tradition entwirft Scheler in seinem letzten Werk mit dem Titel ‚Die Stellung des Menschen im Kosmos‘ eine Anthropologie, die sowohl den sinnlich-vitalen und emotionalen wie den seelisch-geistigen Ausdrucksformen des Menschen Rechnung trägt. Einerseits wendet er sich gegen eine einseitige Bestimmung durch Bewusstheit, Sprache und Rationalität, wie sie derzeit im Empirismus und in weiten Teilen der hermeneutischen Tradition dominiert;¹ andererseits positioniert er sich gegen Kants Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Ich. Beide verfehlen die Komplexität von Ausdrucksmöglichkeiten und die Individualität von Personen; außerdem entsteht ein unauflösbarer Gegensatz zwischen der Bedingtheit des empirischen Ich und der auf der gesetzgebenden Tätigkeit der reinen Vernunft beruhenden Autonomie. Dadurch kann eine Person nicht das spontane Zentrum ihrer Akte inmitten konkreter, historischer Umstände sein. Schließlich gilt es auch die sich auf Aristoteles berufende Vorstellung zu vermeiden, eine Person sei eine Substanz, die dem Wechsel ihrer Eigenschaften als gleichbleibender Träger zu Grunde liegt. Die Person, so die These Schelers, müsse wesentlich durch den einzigartigen Vollzug verschiedener Aktformen bestimmt werden. Die entscheidende Frage lautet daher „nicht, von wem oder von welchen realen Wesen werden Akte vollzogen, wohl aber: Welcher *einheitliche* Vollzieher ‘gehört’ zum Wesen des Aktvollzugs von so wesentlich verschiedenen Aktarten, -formen, -richtungen überhaupt?“² Mit dieser Verschiebung der Fragestellung knüpft Scheler an die Tradition an, die Lebendigkeit als Fähigkeit zur spontanen Selbstbewegung versteht. Lebendigkeit *ist* Selbsttätigkeit, mit Spinoza gesprochen, Ursache seiner selbst, *causa sui*. Es gibt nicht jemanden, der den verschiedenen Bewegungen zugrunde liegt und sich auch bewegen kann. In diesem Sinne galt von der Antike über das Mittelalter bis zu Spinoza Gott als die höchste, unbedingte Form der Lebendigkeit. Nur er konnte deshalb ohne Anfang und Ende existieren. Es handelte sich nicht um eine biologisch-vitale, sondern um eine rein geistige Form der Lebendigkeit, die nicht nur Ursache ihrer selbst, sondern

zugleich Seins- und Erkenntnisgrund des Kosmos war. Geist was Leben und Sein aus sich heraus. Scheler allerdings kann nicht einfach zur mittelalterlichen Kosmologie zurückkehren. Er muss die Erkenntnisse der modernen Evolutionsbiologie und Anthropologie integrieren.

2. Menschen als Lebewesen besonderer Art: Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu Pflanzen und Tieren vor dem Hintergrund einer Synthese von biologischen, theologischen und philosophischen Aspekten mit Hilfe der Methode der Phänomenologie

Eine weitere Abgrenzung ist für Scheler charakteristisch: Sind, so fragt er vor dem Hintergrund der idealistischen wie der phänomenologischen Tradition, nur Akte der Vernunft spontan, autonom und intentional, also sinngerichtet? Oder gibt es noch andere Ausdrucksformen, die nicht kausal bedingt, sondern intentional sind? Ohne Zweifel sind Menschen keine reinen Geistwesen, sie sind nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch Affekte, Gewohnheiten, Triebe und sinnlich-vitale Bedürfnisse bestimmt. Wie Aristoteles versucht daher auch Scheler durch den Vergleich mit Pflanzen und Tieren die Gemeinsamkeiten mit anderen Lebensformen und die Unterschiede zu ihnen herauszuarbeiten. Dazu verknüpft er in seiner Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* die Grundeinsichten der Evolutionstheorie und der gerade entstehenden Verhaltensbiologie mit denen der Phänomenologie und der Theologie. Jede Disziplin hat ihre methodischen Grenzen, so dass alle drei ergänzungsbedürftig sind.

3. Alle Lebewesen haben ein ‚Für-Sich-und-Innesein‘ und gliedern sich hierarchisch aufgrund ihrer jeweiligen Fähigkeiten, sich in der Welt zu orientieren: Vom Gefühlsdrang der Pflanzen über die organisch gebundene praktische Intelligenz der Tiere zur menschlichen Weltoffenheit

Scheler gehört zu den Philosophen des 20. Jhdts., die den Begriff des Lebendigen rehabilitieren, um damit den cartesischen Dualismus, der die Welt in mechanisch bewegte Dinge und denkende Wesen unterteilt, ebenso zu überwinden wie einen materialistischen Reduktionismus.

Da alles Lebendige, Pflanzen ebenso wie Tiere und Menschen, so die Leitthese, ein ‚Für-sich-und-Inne-sein‘ habe, können sie nie nur objektivierend-naturwissenschaftlich unter der Perspektive eines außenstehenden Beobachters beschrieben werden. Schon die Rede von der Reizbarkeit eines Lebewesens beinhaltet, dass es eine irgendwie geartete rudimentäre Sensitivität für Reize hat, durch die es sich so verhalten kann, dass es für sein Überleben und Wohlbefinden förderlich ist. Die Frage, wie wir von diesen ersten Formen der Innerlichkeit wissen können, wenn sie naturwissenschaftlich-empirisch nicht beobachtbar sind, beantwortet

Scheler mit einem Wechsel der Methode: Betrachtet man ein Lebewesen in der Gesamtheit seiner Erscheinung vorurteilsfrei jenseits der Grenzen einer fachwissenschaftlichen Methode, dann erscheint schon die Bewegung einer Pflanze nicht nur als kausal bedingt, sondern als eine funktional sinnvolle Reaktion auf äußere Reize wie Licht und Wasser. In der äußeren Erscheinung zeigt sich jedoch mehr als nur die biologisch-vitale Funktionsfähigkeit: In ihr manifestiert sich der innere Zustand. Eine Pflanze wirkt matt oder üppig, kraftvoll oder erschöpft. Kein Lebewesen ist zudem nur eine Summe von Eigenschaften, die sich nur durch den Grad ihrer Ausprägung, mithin rein quantitativ, voneinander unterscheiden, also etwa durch ein mehr oder weniger an Sprach- oder Denkfähigkeit. Jeder Organismus bildet eine Gestalt Ganzheit³, in biologischer Terminologie gesprochen, ein System. Erst aus dem Zusammenwirken verschiedener Funktionen erklärt sich das jeweilige Verhaltensspektrum. Ein Lebewesen, das sich frei im Raum bewegen kann, braucht nicht nur die entsprechende Anatomie, sondern auch Sinnesorgane, die ihm eine Orientierung gestatten und die Fähigkeit, Bedürfnisse zu spüren, um zwischen möglichen Objekten die auszuwählen, die seine Bedürfnisse befriedigen und die zu vermeiden, die ihm schaden. Der spezifischen Form des inneren Erlebens korreliert der anatomisch-physiologische Aufbau.

Das entscheidende Kriterium für die Unterscheidung von Lebewesen ist für Scheler die jeweilige Form ihres Inneseins, ihrer Subjektivität, mithin die Art und Weise, in der sie sich und ihre Umwelt wahrnehmen. Während anorganische Gebilde noch kein Innenleben und daher keine Umwelt haben, verfügen Pflanzen bereits über Sensorien für ihre Umwelt. Dass Pflanzen keineswegs nur Reiz-Reaktions-Maschinen sind, sondern differenziert auf unterschiedliche Reize reagieren können, bestätigen inzwischen etliche moderne Studien.⁴

Tiere, die mit Nervenzellen ausgestattet sind, haben bereits ein Gespür für sich und Sinne für die Umwelt: Sie empfinden Lust und Schmerz, können innerhalb bestimmter Grenzen aus Erfahrungen lernen, entwickeln Gewohnheiten und verfügen ab einer gewissen Komplexität über eine organisch gebundene praktische Form der Intelligenz. Sie gestattet zumindest einigen von ihnen eine eigenständige Lösung neuer Probleme, die der Bedürfnisbefriedigung dienen. Und sie sind zu emotionalen Reaktionen wie Hilfsbereitschaft sogar über Artgrenzen hinweg oder Neugier fähig.

Ungeachtet aller Verzweigungen, die die Evolution durchlaufen hat, mündet der Prozess wachsender Zentrierung, Integration und Koordination der Lebensvollzüge schließlich in das selbstbewusste Erleben der Menschen. Wie bei Aristoteles, Leibniz, Plessner, Whitehead und Jonas ist auch bei Scheler die qualitative Zunahme des Bewusstseins das entscheidende Kriterium für eine Hierarchie der Lebensformen. Die komplexeren

Seinsstufen bauen auf den einfacheren auf; diese werden jedoch nicht einfach durch eine neue Schicht überbaut, sondern in einen umfassenderen Kontext integriert und dabei in ihren Funktionen transformiert. Mit jeder neuen Gestaltganzheit entsteht, trotz der Kontinuität der Lebensformen und scheinbar gradueller Übergänge, sprunghaft ein qualitativ neues Verhältnis zu sich und zur Welt.

Auf diese Weise ist auch das selbstbewusste Leben der Menschen noch mit seinen sinnlich-vitalen Ursprüngen verbunden, so dass der Mensch in seiner Geistigkeit immer auch ein Lebewesen ist. Er ist noch mit Pflanzen sowohl in physiologischer Hinsicht wie in Hinblick auf ihr Innenleben verwandt. „Die erste Stufe der Innenseite des Lebens, der Gefühlsdrang, ist nicht nur in allen Tieren, sondern auch im *Menschen* noch vorhanden. Der Mensch faßt ja alle Wesensstufen des Daseins überhaupt, und insbesondere des Lebens, in sich zusammen und, wenigstens den Wesensregionen nach, kommt in ihm die ganze Natur zur konzentriertesten Einheit ihres Seins.“⁵

Doch wie beim Übergang zwischen Pflanzen und Tieren entsteht mit dem Menschen eine qualitativ neue Form, sich auf sich selbst und die Welt zu beziehen. Der menschliche Geist erschöpft sich nicht in der Fähigkeit zwischen Alternativen zu wählen, um vitale oder emotionale Bedürfnisse zu befriedigen und alltägliche Probleme zu lösen. Geist ist für Scheler daher etwas qualitativ anderes als die organisch gebundene praktische Form der Intelligenz, die schon höhere Tiere haben. Der Mensch nimmt die Welt nicht mehr nur im Licht seiner Bedürfnisse wahr; er kann von ihnen innerlich zurücktreten, so dass sich die Umwelt, die der Bedürfnisbefriedigung dient, zur Welt erweitert, die er auch ohne irgendein Interesse an der Befriedigung seiner Bedürfnisse anschauen und erkennen kann. Obwohl auch die menschliche Erkenntnis immer durch die Form des Bewusstseins vermittelt und insofern relativ auf diese ist, kann nun etwas in seinem Eigensein und seinem Eigenwert in den Blick treten. Weltoffenheit ist daher das entscheidende Charakteristikum des menschlichen Geistes. „*Der Mensch ist das X, das sich in unbegrenztem Maße ‚weltoffen‘ verhalten kann. Menschwerdung ist Erhebung zur Weltoffenheit des Geistes.*“⁶

4. Die Person als Einheit in der Vielfalt von Aktformen: Vernunft, Wille, Urteilsakte, Gefühle und Leibbewusstsein

Da der Mensch ein Mikrokosmos ist, der alle Seinstufen in sich trägt, ist auch der menschliche Geist nicht auf die Fähigkeit zum begrifflichen Denken und rationalen Urteilen beschränkt. Auch Willensakte und Gefühle wie „Güte, Liebe, Reue, Ehrfurcht, geistige Verwunderung, Seligkeit, Verzweiflung“⁷ können eine spezifisch personale Qualität haben.

Dann sind sie keine bloßen Reaktionen auf äußere Reize, bedingt durch angestaute Triebenergien oder vitale und emotionale Bedürfnisse, sondern Ausdruck einer bestimmten Blickweise, einer Intention. Deshalb sind nur Menschen zu der Frage fähig, *was* etwas in seinem Eigensein ist, welchen Wert und welchen Sinn es hat. Intentionale Akte in diesem Sinne sind aus kausal wirkenden inneren und äußeren Bedingungen nicht ableitbar; und sie erschöpfen sich nicht in funktional-instrumentellen Problemlösungen. Sie sind eine Manifestation der die Welt erschließenden Spontaneität des Geistes. Erst im Licht intentionaler Akte ist die Welt mehr als eine Ansammlung nützlicher Gelegenheiten; sie gewinnt Bedeutung und Sinn, sie ist für jemanden da, der das, was ihm entgegnet, zu verstehen versucht. Sinn lässt sich daher nicht kausal aus den vorgegebenen Lebensbedingungen erklären. Auch der Körper ist nicht nur ein physiologischer Mechanismus oder ein handsames Instrument des Willens.⁸ Als Medium intentionaler Akte erscheint der physiologisch funktionsfähige Körper als erlebter Leib.⁹ Obwohl auch Tiere ihren Körper spüren, hat nur eine Person Leibbewusstsein. Der Körper wird von Akten der Aufmerksamkeit durchdrungen. „Alle mögliche Verknüpfung zwischen seelischen und körperlichen Vorgängen wird aber selbst nur dadurch möglich und verständlich, dass die eine *einheitliche ungeteilte* Wirksamkeit der *Person* sie vermittelt.“¹⁰

Die Bestimmung des Menschen als Person muss folglich alle Arten intentionaler Einstellungen umfassen: das Fühlen in all seinen Facetten, ebenso wie das Wollen, Empfinden, Vorstellen, Urteilen, Denken und Leibbewusstsein. Umgekehrt formuliert: Nicht nur im Denken, sondern auch in allen anderen Formen intentionaler Einstellungen drückt sich die Person in ihrer Individualität aus. Sie ist inmitten konkreter Umstände aus ihrem eigenen Grund und damit selbstbestimmt tätig. Dadurch ist jeder Mensch, wie Hannah Arendt formuliert, ein *Initium*, ein Neuanfang in der Welt.¹¹ Er kann immer wieder die lückenlose Kette kausaler Bedingtheiten durchbrechen und einen Neubeginn wagen. Immer dann etwa, wenn man einem anderen Menschen etwas verspricht oder ihm verzeiht, wird die Wirkung der Vergangenheit für einen Moment aufgehoben und die Offenheit der Zukunft wiederhergestellt. Die Person ist freilich nichts neben oder außerhalb der Akte, die sie vollziehen kann. Ihr Sein besteht nur im Vollzug unterschiedlicher Typen von Akten. „In diesem Sinne dürfen wir nun die Wesensdefinition aussprechen: *Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens*, die an sich allen wesenhaften Aktdifferenzen (insbesondere auch der Differenz äußerer und innerer Wahrnehmung, äußerem und innerem Wollen, äußerem und innerem Fühlen und Lieben,

Hassens usw.) vorhergeht. *Das Sein der Person ‚fundiert‘ alle wesenhaft verschiedenen Akte.*“¹²

5. Scheler und Cassirer: Die Person als Aktzentrum und die Kultur als Manifestation symbolischer Akte

In gewisser Weise kann man Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* als eine Ergänzung zu Schelers Anthropologie lesen: Während Scheler die Person als Zentrum verschiedener Aktformen bestimmt, zeigt Cassirer durch erkenntnistheoretische Reflexionen wie unterschiedliche Grundrichtungen des Geistes verschiedene symbolische Interpretationen der Wirklichkeit erzeugen, die eine eigene Lebenssphäre entstehen lassen: die Kultur. Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft und Technik beruhen auf unterschiedlichen Formen intentionaler Akte, von denen sich keiner auf den anderen reduzieren lässt. Keine der symbolischen Formen ist eine bloße Abbildung der Wirklichkeit; jede von ihnen erschließt sie unter etwas anderen Prämissen. Weder lässt sich der Mythos bruchlos in begriffliches Denken überführen, noch kann man Kunst in Wissenschaft auflösen. Doch trotz ihrer Unterschiede, so betont Cassirer, stehen die symbolischen Formen nicht zusammenhanglos nebeneinander. In ihrer Verschiedenheit sind sie allesamt gleichermaßen Ausdruck des menschlichen Geistes und dadurch untereinander verbunden. Der Mensch, so Cassirer, ist ein „animal symbolicum“, ein „symbolschaffendes Lebewesen“.¹³ Wie für Scheler sind auch für Cassirer die unterschiedlichen Aktarten kein Mittel, sondern das Medium durch das hindurch sich der menschliche Geist manifestiert. In ihrem Licht erschließt er sich die Welt und versteht sich durch seine symbolbildende Tätigkeit zugleich selbst. Nur die Erzeugnisse intentionaler Akte, ein Kunstwerk, eine wissenschaftliche Theorie, sind objektivierbar; das Aktzentrum selbst kann weder für Cassirer noch für Scheler Gegenstand der empirischen Wissenschaften sein. Es liegt allen Formen von Vergegenständlichung voraus¹⁴ und ist seinerseits die Bedingung ihrer Möglichkeit.

6. Geist ist in der Vielfalt seiner Aktformen immer individualisiert und agiert in konkreten, historischen Kontexten

Geist ist für Scheler somit keine transzendente, apriorische Struktur, die allen Menschen ungeachtet ihrer konkreten Handlungen zukommt. Da es Menschen nur als konkrete Individuen inmitten der Welt gibt, können nur die je vollzogenen Akte geistig sein. Geist ist daher immer individualisiert, persönlich. „Wohl aber nehmen wir für die gesamte Sphäre der Akte den Terminus ‚Geist‘ in Anspruch, indem wir alles, was das Wesen von Akt,

Intentionalität und Sinnerfülltheit hat – wo immer es sich finden mag –, also nennen. Die *Person* [ist] die wesensnotwendige und einzige Existenzform des Geistes, sofern es sich um konkreten Geist handelt.“¹⁵ Obwohl sich die Person in jedem ihrer Akte äußert, geht sie doch in keinem von ihnen auf. Sie überschreitet das, was sich in einer bestimmten Aktform ausdrücken lässt. Als Aktzentrum ist die Person mehr als die Summe ihrer Ausdrucksmöglichkeiten. Sie ist ihrerseits der Grund dafür, dass die Vielfalt der Akte eine innere Einheit gewinnt und zu einem Erleben für uns wird. Sie ist das sich in den einzelnen Akten manifestierende und diese miterlebende Aktzentrum. Dadurch sind die verschiedenen Akte zu einer Sinneinheit verbunden. Keine Ausdrucksform kann daher als eine von den anderen isolierbare Eigenschaft aufgefasst werden. In jeder schwingt immer die Person mit der Gesamtheit ihrer Ausdrucksmöglichkeiten mit. „Jeder *konkrete* Akt enthält alle Aktweisen. Er enthält also immer innere und äußere Wahrnehmung, Leibbewußtsein, ein Lieben und Hassen, ein Fühlen und Vorziehen, ein Wollen und Nicht-wollen, ein Urteilen, Erinnern, Vorstellen usw.“¹⁶ So kann ein Gedanke eine bestimmte Gefühlstönung beinhalten, oder eine leibliche Geste einen Gedanken unterstreichen.

Die theoretische Bestimmung einzelner Aktarten erfasst daher nur deren abstrakte Züge. Da es jedoch immer konkrete Individuen sind, die lieben oder hassen, kann die Analyse von Liebe und Hass im Allgemeinen nie zu der Erkenntnis führen, wie diese besondere Person liebt oder hasst. Was Liebe ist, versteht man erst, wenn man sie in ihrer inhaltlichen Ausprägung als Ausdruck einer bestimmten Person versteht. Trotz allgemeiner Charakteristika gibt es die einzelnen Aktarten nur als Ausdruck konkreter Individuen, die sie in einer bestimmten Lebenssituation vollziehen. Als Personen haben Menschen durch die Gesamtheit der Intentionen, durch die sich die Welt als Sinnganzheit erschließen, eine ‚geistige Individualität‘¹⁷. Wenn die Person eine innere Einheit in der Vielfalt unterschiedlicher Akte ist, dann gilt auch die umgekehrte Perspektive: Die unterschiedlichen Akte sind immer personal bestimmt. Trotz der möglichen Universalisierbarkeit in der Sache ist der Akt selbst daher in der besonderen Weise seines Vollzugs einzigartig. „Jede endliche Person [ist] ein *Individuum* und dies als *Person selbst* – nicht erst durch ihren besonderen (äußeren oder inneren) *Erlebnisinhalt*, d.h. das, was sie denkt, will, fühlt usw., und auch nicht erst durch den Leib (seine Raumerfüllung usw.), den sie zu eigen hat.“¹⁸

7. Menschen sind nicht automatisch schon Personen: das Fehlen einzelner Ausdrucksmöglichkeiten bei Kindern und Behinderten

Die Bestimmung der Person als Einheit in der Vielfalt ihrer Ausdrucksmöglichkeiten hat eine besondere Bedeutung für die heute viel diskutierte Frage, ob ein Mensch, der seine Interessen nicht rational artikulieren kann, eine Person ist, die einen Anspruch auf den Schutz ihres Lebens hat. Bei Scheler kann der Ausfall einzelner Wahrnehmungs- und Ausdrucksmöglichkeiten zwar den Verhaltensspielraum schwerwiegend einschränken; doch daraus zu schließen, dass jemand, der sich nicht rational oder sprachlich-verbal artikulieren kann, überhaupt keine Person ist, wäre verfehlt.¹⁹

Dennoch unterscheidet auch Scheler zwischen der keimhaften Anlage zur Person und deren tatsächlichem Vollzug. Im vollen Sinne Person ist nur, wer bewusst intentionale Akte vollziehen kann, die ihn als Zentrum einer selbständigen, sinnorientierten Aktivität zeigen, die auch von anderen Personen verstanden werden kann. Obwohl bei vollem Bewusstsein, ist daher auch jemand, der nur nachahmt, was andere tun oder sich an Traditionen orientiert, unmündig und bleibt hinter den Möglichkeiten, die er als Mensch hat, zurück. Kein Mensch ist daher in allen Phasen seines Lebens eine voll entwickelte Person; und längst nicht alle Menschen verwirklichen ihre personalen Möglichkeiten. Menschsein als Gattungsbegriff und Personsein sind daher nicht deckungsgleich. Personen im voll umfänglichen Sinn sind nur die Menschen, die tatsächlich aus ihrer geistigen Mitte heraus sinnhaft und für andere nachvollziehbar agieren. Eine Person zu sein ist daher eine Aufgabe, die sich, soweit keine Behinderungen vorliegen, immer wieder neu stellt. Wie Martha Nussbaum unterscheidet daher auch Scheler zwei Stufen des Menschseins, wobei er freilich anders als John Locke und Peter Singer die Möglichkeit, eine Person zu werden, etwa bei Kindern, explizit berücksichtigt. Außerdem ist der Körper immer auch Leib und damit Medium intentionalen Ausdrucks und nicht nur ein physiologisch funktionsfähiges Objekt medizinischer Operationen. „Es ist vielmehr erst eine bestimmte *Stufe* menschlicher Existenz, auf die der Personbegriff Anwendung findet. Mögen wir auch, nachdem uns das phänomenologische Wesen von ‚Person‘ einmal aufgegangen ist, den Begriff erweitern und Keime (gleichsam) des Personseins schon auf unentwickelten Stufen menschlichen Seins annehmen, (z.B. bei Kindern, Schwachsinnigen usw.), so ist doch der Ort gleichsam, wo uns das Wesen der Person zum erstenmal aufblitzt, nur bei einer gewissen *Art* von Menschen, nicht beim Menschen überhaupt zu suchen. Wesentlich ist, daß wir aus einem in der Anschauung mitgegebenen *geistigen Zentrum* des anderen heraus seine Akte (Rede, Äußerungen, Handlungen) gegenüber uns und der Umwelt ohne weiteres als intentional auf etwas *gerichtet* erleben und nachvollziehen und all dem ohne weiteres die Einheit irgendeines ‚Sinnes‘ unterlegen.“²⁰ Durch die Unterscheidung von Mensch- und Personsein stellt sich für alle

Menschen, die unter keinen gravierenden geistigen Behinderungen leiden, der Ansporn, Personen zu werden und damit den Rahmen des Vorgegebenen und sich selbst immer wieder zu überschreiten. Leben erschöpft sich nicht im Überleben und sinnlich-vitalen Wohlergehen. Es ist mit einem geistigen Anspruch an sich selbst verbunden. Bei schwer geistig Behinderten, etwa Kindern, die ohne Großhirn geboren wurden oder Menschen, deren Hirnfunktionen durch einen Unfall zerstört wurden oder die unter schwerer Demenz leiden, stellt sich die Frage, ob ein auf das biologische Überleben reduziertes Leben noch erhaltenswert ist. Wenn physische und geistige Aspekte des Lebens eine Einheit bilden, dann beinhaltet die Reduktion auf biologische Funktionen das Ende der Möglichkeit zu einem personalen Lebensvollzug. Und dann stellt sich die legitime Frage, ob man diese Menschen nicht sterben lassen sollte, ob es tatsächlich human ist, sie durch künstliche Ernährung und andere Geräte in einem Zustand zu halten, indem sie weder geistig leben noch physisch sterben können. Ist nicht, wenn man die noch darzuliegende Wertehierarchie von Scheler selbst zum Maßstab nimmt, der Wert des Gemeinschaftslebens der betroffenen Angehörigen höher einzuordnen als die Erhaltung rein vitaler Lebensprozesse? Wie steht es um eine Kultur, die die Fähigkeit, Endlichkeit und Sterblichkeit zu akzeptieren, verloren hat? Widerspricht das nicht letztlich jedem religiös-spirituellem Denken?

8. Bedingung der Individualisierung und Konkretisierung: die Verschränkung von Zeit und Zeitlosigkeit in personalen Akten

Durch ihre Akte wirkt die Person zwar in die Zeit hinein, doch als deren Zentrum lässt sie sich weder in die lebensweltlich bestimmte noch in die gemessene, homogene und lineare Abfolge von Zeitmomenten einordnen. Anders als die gemessene ist die gelebte Zeit durch die Sukzession aufeinander folgender Momente bestimmt, die sich qualitativ in ihrer Bedeutung unterscheiden; sie kann erfüllt oder leer sein, schnell oder langsam vergehen und erlaubt die zielgeleitete Strukturierung von Handlungen. Wie Bergson wählt auch Scheler einen Begriff aus der Musik, um die eigentümliche zeitliche Dynamik einer Person zu umschreiben. Sie zeigt sich in den zahllosen Variationen, in denen sie sich in immer wieder neuen Akten in der Zeit konkretisiert. Die Person ist daher weder wie irgendein empirischer Gegenstand in Raum und Zeit anzutreffen, noch ist sie außerhalb des zeitlichen Geschehens. Indem sie in all ihren Akten präsent ist, durchdringt sie die gelebte Zeit und erzeugt so die Kontinuität des gelebten Lebens, die Kontinuität der individuellen Lebensgeschichte. In der Fähigkeit, immer wieder Neues in den schon bekannten Erlebnishorizont zu integrieren und ihn so zu verwandeln, zeigt sich die Person als unteilbar. „Vielmehr steckt in *jedem* voll

konkreten Akt die *ganze Person* und ‚*variiert*‘ in und durch jeden Akt auch die ganze Person – ohne daß ihr Sein doch in irgendeinem ihrer Akte aufginge, oder sich wie ein Ding in der Zeit ‚*veränderte*‘. Da die Person ihre Existenz ja eben erst im *Erleben* ihrer möglichen *Erlebnisse* vollzieht, hat es gar keinen Sinn, sie in den gelebten Erlebnissen erfassen zu wollen.“²¹

*9. Nicht-Objektivierbarkeit der Person und Sammlung als Form der Selbstvergewisserung:
Person als Korrelat zur Welt*

Gegenwärtig ist die Person nicht in den Inhalten des Erlebens, sondern nur in dessen Vollzug. Man kann zwar das Gesehene und die Bedingungen des Sehens analysieren, nicht jedoch den Akt des Sehens, der sich als Blick im Auge ausdrückt; man kann die Wirkung sozialer Funktionen und Systeme kausal erklären, nicht jedoch die lebendige Beziehung zwischen Personen. Das Subjekt der Beobachtung und das Subjekt als Objekt der Beobachtung sind in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht symmetrisch zueinander. Die die Perspektive des sich wahrnehmenden, fühlenden und erkennenden Individuums lässt sich nicht auf die des wahrgenommenen, gefühlten und erkannten reduzieren. Als Aktzentrum lässt sich eine Person daher nicht in ein Weltbild integrieren, das auf Objektivierung beruht, ohne genau die Qualitäten zu verlieren, die sie charakterisieren. Sie erfährt sich nie wie eine Sache unter der Perspektive des außenstehenden Beobachters, sondern nur im bewussten Mitvollzug ihrer eigenen Akte. „Ist aber schon ein Akt niemals Gegenstand, so ist erst recht niemals Gegenstand die in ihrem Aktvollzug lebende *Person*. Die einzige ausschließliche Art ihrer Gegebenheit ist allein *ihr Aktvollzug selbst* (auch noch der Aktvollzug ihrer Reflexion auf ihre Akte) – ihr Aktvollzug, indem lebend sie gleichzeitig sich erlebt.“²²

Indem Menschen ihre Aufmerksamkeit nicht der äußeren Welt zuwenden, sondern sie ins eigene Innere lenken, erfasst der Geist sich als nicht zu vergegenständlichender Ausgangspunkt der Welterschließung. Die Rückwendung ins Innere, in der sich eine Person in ihrer Ganzheit auf nicht gegenständliche Weise gegenwärtig ist, bezeichnet Scheler als Sammlung. Die Person reflektiert nicht auf sich, sie erkennt sich nicht wie ein sich selbst gegenüberstehendes Objekt; sie ist bei sich selbst, in ihrem eigenen Grund. Nur als in sich zentrierte hat sie die Kraft, dynamischer Ausgangspunkt von Akten zu sein. „Wir wollen diesen Akt ‚*Sammlung*‘ nennen und ihn und sein Ziel zusammenfassend ‚*Bewußtsein des geistigen Aktzentrums von sich selbst*‘ oder ‚*Selbstbewußtsein*‘ nennen.“²³ Sich seiner selbst bewusst zu sein ist daher etwas strukturell anderes als ein Bewusstsein von etwas, und sei es eines von sich, zu haben.²⁴

Da die Person als Aktzentrum nicht objektivierbar ist, lässt sie sich empirisch-naturwissenschaftlich nicht erfassen. Es ist genau umgekehrt: Intentionale Akte sind ihrerseits die Voraussetzung dafür, dass Gegenstände überhaupt unter einer bestimmten Fragestellung erfasst werden. Sie sind die Bedingung der Möglichkeit der empirischen Wissenschaften. Doch nicht nur die Verabsolutierung des wissenschaftlichen Denkens greift zu kurz, sondern auch die Auffassung, dass ‚die Wissenschaften nicht denken‘ und nur Philosophie und Kunst einen Zugang zur Wahrheit des Seins eröffnen. Als eine bestimmte Form intentionaler Akte ist auch das wissenschaftliche Denken eine Erscheinungsform des Geistes. Die Person kommt daher, obwohl sie nicht zum Gegenstand der Wissenschaften werden kann, in ihren Akten zur Erscheinung. Sie erschließt sich direkt durch den persönlichen Ausdruck und indirekt über ihre Werke auch der Wahrnehmung durch Andere.

Für Scheler bleibt die grundlegende Einsicht der Phänomenologie leitend, dass menschliches Bewusstsein sich immer intentional auf etwas richtet. Das, worauf sich der Geist richtet, die Welt, hat freilich eine eigene Realität jenseits des Innenraums des Bewusstseins. Sie ist keine bloße Konstruktion. Phänomenologie bedeutet daher für Scheler immer, das einem entgegentretende Phänomen, mithin die Sache selbst, so umfassend wie möglich zu begreifen. Wie das Bewusstsein seinem Gegenstand begegnet, entscheidet daher nicht allein der Akt des Bewusstseins, sondern auch die Art und Weise, wie sich der Gegenstand präsentiert. Durch intentionale Akte treten Erkennender und Erkanntes in eine bestimmte Form der Beziehung.. Die Person ist nie nur auf sich bezogen und damit weltlos; sie ist immer auf die Welt bezogen. „Die *Person* ist niemals ein ‚Teil‘, sondern stets das *Korrelat* einer ‚Welt‘: der Welt, in der sie sich erlebt.“²⁵

Da es jedoch den Geist nur als vereinzelt gibt, lebt jede Person in ihrem eigenen Sinnhorizont; in gewisser Weise hat sie ihre eigene Welt. Dennoch wäre es missverständlich, wenn man die *eine* Welt als gemeinsamem Lebensraum aller Menschen in eine Vielzahl nebeneinander bestehender Perspektiven auflösen würde. Ohne etwas Verbindendes wäre nicht nur jede Person in ihre private Welt eingeschlossen und Kommunikation unmöglich; auch das schiere Überleben des Gattungswesens Mensch wäre ausgeschlossen. Welt muss daher jenseits der Differenzierung in den je besonderen Sinnhorizont immer auch die für alle Personen gemeinsame Lebensgrundlage sein. Alle Menschen unterstehen aufgrund ihrer Leiblichkeit denselben Naturgesetzen und teilen bestimmte Grundbedürfnisse. Dadurch gibt es nicht nur die Möglichkeit von Konflikten im Kampf um Ressourcen, sondern auch ethische Verbindlichkeiten und universale, kulturübergreifende Ausdrucksformen. Auch in Hinblick

auf grundlegende Kategorien der Erkenntnis, die der Substanz, von Zeit und Raum, gleichen sich alle Menschen.

10. Vom Seinsgrund – eine Verbindung der Kraftlosigkeit geistiger Erkenntnis mit der blinden Energie des Physischen

Wie für Buber hat auch für Scheler die Welt den Grund ihres Seins nicht in sich. Nach vielfältigen Wandlungen in seiner theologischen Grundanschauung entwickelt Scheler in seinem letzten Werk wie Whitehead, Teilhard de Chardin und später Jonas skizzenhaft eine evolutionäre Theologie. Psychisches und Physisches sind schon im Weltengrund als zwei Momente verankert, die aufeinander verwiesen sind. Während der Geist, anders als in der antiken und mittelalterlichen Metaphysik, erkennend, aber kraftlos ist, ist das Physische kraftvoll-vital, aber blind. Eine Richtung erhält der Weltprozess, indem sich beide Momente auf immer höheren Ebenen verbinden. Die auch durch die Evolutionstheorie unbestreitbare Steigerung des Bewusstseins verknüpft Scheler mit der These, dass diese Dynamik letztlich in einem universalen Sein wurzelt, das im Laufe der Evolution immer mehr zu sich selbst kommt. „Ist das nicht, als gäbe es eine Stufenleiter, auf der ein urseiendes Sein sich im Aufbau der Welt immer mehr auf sich selbst zurückbeugt, um auf immer höheren Stufen und in immer neuen Dimensionen sich seiner inne zu werden – um schließlich im Menschen sich selbst *ganz* zu haben und zu erfassen?“²⁶ Innere Triebfeder der Evolution wäre dann die Selbstentfaltung des Bewusstseins, das sich zum ersten Mal im Menschen seiner selbst ansichtig wird. In der Person des Menschen sind daher Geist und Natur verknüpft. Allein der Mensch hat jedoch die Freiheit, die drängende Vitalität zu überschreiten, sie in gewisser Weise zu verneinen.

11a. Eine materiale Wertethik als Grundlage des Lebens mit Menschen und der Natur: vom Angenehmen und Nützlichen, des Edlen, des Ethischen und Ästhetischen, des Personalen und Heiligen

In seinem ersten großen Werk mit dem Titel *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-16) hat Scheler das Wesen des Menschen in seinen ethischen Dimensionen beleuchtet. Durch den Weltbezug bezieht sich die menschliche Vernunft in ihren Urteilsakten auf etwas, das ihr in seinem Eigensein entgegentritt. Werte sind daher unabhängig von der rein formalen Selbstgesetzgebung der Vernunft vorhanden; und sie beruhen nicht nur auf Konventionen oder einem mit rationalen Argumenten herbeigeführten Konsens. Sie sind, wie die Gesetze der Natur, mit dem Sein der Dinge verbunden und damit material, inhaltlich

bestimmt. Im Akt des Urteilens treten daher beide Seiten in den Blick: Der Bezug auf etwas, das den menschlichen Horizont überschreitet *und* die subjektive Ausrichtung, die besondere Intention, das aktive Erfassen von Werten. Werte werden rezipiert, in diesem Sinne ‚gefühl‘. Dennoch wäre es falsch, das Fühlen von Werten als bloße Reaktion auf Bedürfnisse zu verstehen. Wir vermögen Werte zu fühlen, ohne sie zu erstreben. Sie haben eine Bedeutung jenseits vitaler und emotionaler Interessen. Die Person nimmt sie in sich auf, eignet sie sich aktiv an und konkretisiert sie unter je besonderen Bedingungen.²⁷ Aufgrund ihrer intentionalen Einstellung ist sie sozusagen der Ort, an dem Werte auftauchen können. Nur weil sie Werte vorfindet, kann sich die Person dann auch durch ethische Akte ausdrücken. Umgekehrt beruhen die Werte darauf, dass sie von einer Person realisiert und konkretisiert werden. Insofern sind alle Werte relativ, bezogen auf den Menschen als Person. Für ein unkörperliches Wesen oder eine Künstliche Intelligenz würden beispielsweise sinnliche und vitale Werte sinnlos.

In jeder konkreten Situation finden sich freilich verschiedene Werte, die miteinander in Konflikt geraten können. Um dem Handeln eine Orientierung zu vermitteln, müssen sie in eine Rangordnung gebracht werden. „So scheinen die Werte umso ‚höher‘ zu sein, je *dauerhafter* sie sind; desgleichen umso höher, je weniger sie an der ‚*Extensität*‘ und ‚*Teilbarkeit*‘ teilnehmen; auch um so höher, je *weniger* sie *durch andere Werte* ‚fundiert‘ sind; um so höher auch, je ‚*tiefer*‘ die ‚*Befriedigung*‘ ist, die mit ihrem Fühlen verknüpft ist; endlich auch um so höher, je *weniger* ihr Fühlen *relativ* ist auf die *Setzung* bestimmter wesenhafter Träger des ‚Fühlens‘ und ‚Vorziehens‘.“²⁸

Grundsätzlich unterscheidet Scheler vier Bereiche von Werten, denen jeweils bestimmte Formen von Intentionalität entsprechen. Da Personen trotz ihrer Geistbegabung Lebewesen sind, die auf sinnliche Wahrnehmungen und die Befriedigung vitaler Bedürfnisse angewiesen sind, beziehen sie sich auf deren psycho-physische Struktur in ihrer ganzen Bandbreite: Den Werten des Angenehmen bzw. Unangenehmen entspricht das sinnliche Fühlen; den Werten des Edlen und Gemeinen wird das vitale Fühlen zugeordnet; die ästhetischen, ethischen und kulturellen Werte beziehen sich auf die Gestaltung der sozialen Gemeinschaft; die Werte des Personalen und Heiligen schließlich stehen an der Spitze der Hierarchie. Als Person ist jeder Mensch einzigartig und damit unersetzbar. Die Person ist daher der höchste Wert in der Rangordnung und der Bezugspunkt, auf dem alle übrigen Werte fundiert sind. „Jeder Mensch [ist] eben im *selben* Maße, als er *reine* Person ist, ein *individuelles* und darum von jedem anderen unterschiedenes einmaliges Sein, und analog sein Wert ein individueller einmaliger Wert.“²⁹

Einen Menschen als zurechnungsfähig zu betrachten, bedeutet, ihm bestimmte sichtbar vollzogene Handlungen als Manifestation intentionaler Akte zuordnen zu können. Entscheidend für die Beurteilung ist daher nicht allein die Handlung, sondern deren Intention. Ist eine Zuordnung unmöglich, hat ein Mensch entweder die Handlung nicht verursacht oder er ist unzurechnungsfähig.

Weiter als der Begriff der Zurechnungsfähigkeit reicht für Scheler der der Verantwortung: Verantwortlich ist ein Mensch zunächst vor sich selbst für seine Gedanken, Gesinnungen, Absichten und Wünsche, auch wenn diese völlig unwirksam bleiben. Verantwortung zu haben bedeutet, sich als Ursache möglicher, ethisch relevanter Handlungen zu begreifen. „Im unmittelbaren Wissen der Selbsttäterschaft und deren sittlicher Wertrelevanz wurzelt der Begriff der sittlichen Verantwortlichkeit. Alle Verantwortlichkeit ‚vor‘ jemand setzt dies Erleben einer ‚Selbstverantwortlichkeit‘ als absolutes Erlebnis voraus.“³⁰

Personen können auch Akte vollziehen, die sich auf eine Gemeinschaft beziehen. In ihrem Innersten sind sie zwar unaufhebbar individuell und vereinzelt; sie können das, was sie sind, nicht mehr kommunizieren. Dennoch brauchen sie, um sich in der Bandbreite ihrer Möglichkeiten zu konkretisieren, ein soziales Umfeld. Menschen sind nicht nur für sich, sondern auch für die Gemeinschaft, an der sie teilhaben, mitverantwortlich.³¹ „Das Sein der Person als Einzelperson konstituiert sich innerhalb einer Person und ihrer Welt überhaupt in der besonderen Wesensklasse singularisierender Eigenakte; das Sein der Gesamtperson aber in der besonderen Wesensklasse der sozialen Akte. Zu jeder *endlichen* Person ‚gehört‘ also eine Einzelperson und eine Gesamtperson; zu ihrer Welt aber eine Gesamtwelt *und* eine Einzelwelt.“³²

Nicht nur die Selbstwahrnehmung, auch die Begegnung von Personen unterscheidet sich kategorial von der Wahrnehmung von Sachen. Wie die eigene so sind auch andere Personen nur zugänglich im ‚Mit- oder Nachvollzug ihrer Akte, in dem nichts von Vergegenständlichung steckt.‘³³ Durch die Vielfalt möglicher Aktformen können die Formen der Kommunikation nicht auf Sprechakte und den rationalen Austausch von Informationen und Argumenten beschränkt werden. Auch Miterleben und Miteinanderfühlen sind genuin personale Akte, durch die Personen sich gegenseitig wahrnehmen. Vor allem Mitgefühl, Sympathie, Freundschaft und Liebe wecken ein Gefühl der Verbundenheit, Gemeinschaftlichkeit und Vertrautheit, durch sich neue, noch unbekanntere Seiten einer Person öffnen können. Würden sie sinnlichen oder vitalen Bedürfnissen entspringen, wären sie nicht auf den Anderen, sondern durch ihn hindurch auf die eigene Befriedigung gerichtet. Als

intentionale Akte können sie jedoch ihrerseits die sinnliche und die vitale Sphäre einschließen. Liebe etwa kann sich auch körperlich in Zärtlichkeit und Sexualität ausdrücken. Obwohl Mitgefühl und Sympathie eine größere Distanz wahren als die Liebe, entsteht durch sie keine Symbiose. Diese würde die Liebe geradezu vernichten. Im Unterschied zur bloßen Verzauberung und Verliebtheit respektiert die Liebe den anderen in seiner Eigenständigkeit.³⁴

11.b: Von der Einfühlung in die Natur und den Defiziten einer rein instrumentellen Einstellung

Eine zweite Sphäre, die sich erst durch die Fähigkeit zum sympathetischen Mitfühlen in ihrer Eigentümlichkeit und Eigenwertigkeit erschließt, ist die Natur. Die Möglichkeit zur Einfühlung in artfremdes Leben setzt eine gewisse Ähnlichkeit mit der eigenen seelisch-geistigen Struktur voraus. Da alle Lebewesen in unterschiedlichen Graden eine psychophysische Einheit bilden, teilen Menschen als Mikrokosmos mit ihnen sinnliche, vitale, emotionale und praktisch-kognitive Lebensformen, die sie im Unterschied zu jenen allerdings auf personale Weise leben müssen. Da sich in jedem Lebewesen der innere Zustand in seiner physischen Erscheinung manifestiert, erscheint es für einen Beobachter nicht wie eine Sache und damit als Gegenstand instrumenteller Verfügbarkeit, sondern als das sichtbare Äußere eines irgendwie gespürten Inneren, für das die Welt eine eigentümliche Bedeutung hat. Die Sphäre des Lebendigen erscheint daher nicht als ein naturgesetzlich erklärbarer Funktionszusammenhang, sondern als ein Feld von Ausdrucksgestalten. Sich auszudrücken, so betont auch Cassirer, gehört zum „*Urphänomen* des Lebens“.³⁵ In dem Maße, in dem man daher die objektivierende Methode der Naturwissenschaften, die ursprünglich für tote Körper entwickelt wurde, zur Norm macht, verfehlt man das Phänomen des Lebendigen. Nicht-menschliche Lebewesen sind zwar keine Personen, weil sie kein Selbstbewusstsein haben; aber sie sind auch keine Sachen, weil sie sich, wie Personen, in ihrer inneren Befindlichkeit ausdrücken und ein vitales Interesse an ihrem Sein haben. „Lebewesen sind keine ‚Dinge‘, geschweige Körperdinge. *Sie stellen eine letzte Art kategorialer Einheiten dar.*“³⁶

Da Menschen, so Scheler die komplexesten Gestaltganzheiten sind und alle Seinsstufen in sich zusammenfassen, sind sie auch zu intentionalen Akten fähig, die sich auf nicht menschliche Wesen beziehen. Durch Akte der Einfühlung, die im Unterschied zur Einfühlung für Scheler ausdrücklich die Differenz der Beziehungsglieder wahr, erwacht das Bewusstsein für die Gemeinsamkeit mit anderen Lebensformen, ein Gefühl des Verbunden- und Miteinanderseins. Anthropologisch gesehen spiegelt daher die Unfähigkeit zur Einfühlung Defizite der menschlichen Person selbst. Nur ein Teil der intentionalen Akte, zu

denen sie fähig wäre, wird konkretisiert. Da sie ein Korrelat zur Welt ist, erfasst sie diese nur unter eingeschränkter Perspektive; ihr Lebenshorizont ist verengt.

„Die vollphänomenologisch gegebene Natur bleibt trotz dieses notwendigen, aber *künstlichen* Verhaltens der Wissenschaft eben auch ein ungeheures Ganzes von Ausdrucksfeldern kosmovitaler Akte, innerhalb dessen alle Erscheinungen einen durch die universelle Mimik, Pantomimik und Grammatik des Ausdrucks verständlichen über- und amechanischen *Sinnzusammenhang* besitzen. Wir müssen die ‚wissenschaftliche‘, für Technik und Industrie höchst notwendige formalmechanische Naturbetrachtung beschränken auf die fachwissenschaftliche ‚künstliche‘ Verhaltensweise des Physikers, Chemikers usw. Der Mensch [ist] als ‚Mikrokosmos‘ ein Wesen, das – indem es Wirkliches *aller* Wesensarten des Seienden in sich trägt – auch selber *kosmomorph* ist und als kosmomorphes Wesen auch Quellen des *Erkennens* für alles besitzt, was das Wesen des Kosmos enthält.“³⁷

Mit der Möglichkeit der Einfühlung in nicht-menschliche Lebensformen steht, so hat Scheler richtig gesehen, auch die anthropozentrische Ethik auf dem Spiel, die nur das Verhältnis zwischen Menschen regelt, ohne die Interessen und Bedürfnisse anderer Lebewesen zu berücksichtigen und die Verantwortung ihnen gegenüber zu thematisieren. Im Akt der Einfühlung sieht sich der Mensch auf etwas verwiesen, das sich seiner Verfügbarkeit entzieht und eine eigene, nicht von ihm konstituierte Bedeutsamkeit hat, die er nur anerkennen kann. Der Sphäre des Lebendigen entsprechen die Werte des Angenehmen bzw. Unangenehmen und des Edlen und Gemeinen. Schon in der Befriedigung seiner sinnlichen und vitalen Bedürfnisse kann der Mensch daher nicht rein funktional verfahren, sondern muss Werte konkretisieren. In der Art und Weise etwa, in der er sich Nahrung beschafft, müssen bereits ethische Kriterien leitend sein, die die Schonung der Natur im Blick haben. Der Umfang instrumenteller Eingriffe, die für die Sicherung des Überlebens in gewissem Ausmaß unvermeidlich sind, muss beschränkt und von einer anderen, im Sein der Natur wie der Person gegründeten Einstellung, umfasst werden.

Wie Kant lenkt auch Scheler den Blick auf den Zusammenhang zwischen dem Umgang mit der Natur und dem Verhältnis des Menschen zu sich und Seinesgleichen. Nicht nur Rohheit und Grausamkeit, auch ein rein instrumenteller, nur am Nutzen orientierter Umgang mit nicht-menschlichen Lebewesen schlägt für Scheler auf den Menschen selbst zurück. Unter einem verkürzten Selbstverständnis leidet nicht nur das Verhältnis zur Natur, sondern auch das des Menschen zu sich.

Nur wenn ein Mensch die Vielfalt möglicher intentionaler Akte konkretisiert, kann er sich auf ein personales Gegenüber in seiner Ganzheit beziehen; und nur dann kann er die

menschliche Sphäre überschreiten und zu nicht-menschlichen Kreaturen in eine Beziehung treten. Insofern beinhaltet eine am Modell des Mikrokosmos orientierte Anthropologie auch die Möglichkeit zu einer Naturphilosophie, in der Menschen und Natur wechselseitig aufeinander bezogen sind. Obwohl die geistigen Werte in der Rangordnung höher angesiedelt sind, sind die sinnlichen und vitalen Werte grundlegend. Jeder Mensch muss essen um zu überleben und sich höheren Werten zuwenden zu können.

„Fehlt aber diese Einfühlung des Menschen mit der ganzen Natur, so wird auch der Mensch in einer Art und Form aus der Natur herausgerissen, wie es seinem Wesen nicht entspricht. Tier und Pflanze gegenüber werden einem solchen Ethos Liebe und Schonung nur soweit geboten erscheinen, als die sich gegen sie bekundende Rohheit resp. Grausamkeit sich auch einmal gegen Menschen äußern könnte. Ein *Selbstwert* der Liebe zur Pflanze aufgrund der Einfühlung mit ihrem Drang, ein *Selbstwert* der Liebe zum Tier auf Grund der Einfühlung mit seinem Leben und Mitgefühl mit seinen Gefühlen, wird dann nicht zugestanden sein. Kein Wunder dann, daß sich diese aus aller kosmischen Einfühlung herausgerissene separate ‚Menschenliebe‘ beliebig zerstörerisch gegen die ganze organische Natur äußern wird – so wie es in dem die organische Natur zerstörenden und verwüstenden Industrialismus der kapitalistischen Zeit, besonders des Hochkapitalismus, zum Entsetzen aller hier Kundigen geschah. Und auch kein Wunder ist es dann, daß der höhere Rang der ‚Lebenswerte‘ (auch als menschlicher Lebenswerte) gegenüber dem Maximum an Leistungs- und Nutzwerten (Herstellung eines maximalen Sach- und Zivilisationsgüternvorrats) gleichfalls nicht mehr anerkannt wird; und ebenso wenig anerkannt wird der positive, wenn auch nicht höhere, sondern freilich niedrigere, gleichwohl aber notwendig *fundierende* Wert der Lebenswerte gegenüber den geistigen Kulturwerten. Denn es ist ja schließlich *ein* Leben und *ein* Lebenswert, der alles Lebendige umfaßt. Mit wesensgesetzlicher Notwendigkeit muß die Rückbildung der kosmisch-vitalen Einfühlung schließlich auch die Menschenliebe und das Mitgefühl mit den Menschen als Menschen schädigen, soweit wenigstens, als sie sich auf das vitale Wohl des Menschen und das Wohl der spezifischen Vitalgruppen (Lebensgemeinschaften) unter Menschen beziehen.“³⁸

In der Dominanz eines rein instrumentellen Umgangs mit der Natur, die sich in den Jahrzehnten nach Schelers Tod noch verstärkt hat, zeigt sich die Verstümmelung und die Verkehrung der Werthierarchie: Funktionale Praktiken sollten dem Leben und den mit ihm verbundenen Werten dienen, nicht das Leben der Optimierung funktionaler Praktiken. Nur wenn Menschen realisieren, dass sie durch ihre Leiblichkeit, ihre vitalen Interessen und durch die Fähigkeit zur Einfühlung als Geistwesen mit der Natur verbunden sind, kann ihm diese

als ein zu bewahrender Wert erscheinen, – und zwar sowohl aufgrund ihres Eigenwertes wie des vitalen Wertes für die Selbsterhaltung. Durch ihren Geist sind die Menschen nicht mehr in ihren sinnlichen und vitalen Bedürfnissen gefangen; im Unterschied zu allen anderen Lebewesen können sie daher durch sie hindurch ethische Akte konkretisieren. Dann sind auch Sinnlichkeit und Vitalität eine Manifestation des Personseins. Umgekehrt benötigen die Menschen selbst die Beziehung zur Natur in der Fülle ihrer Lebensformen, um sich als Personen zu verwirklichen.

12. Resümee

Schelers Anthropologie ist, obwohl in vielen Details nicht systematisch ausgearbeitet, so umfassend, dass sie auch heute noch für viele Bereiche der modernen Forschung anschlussfähig ist. Dazu gehört seine Würdigung des Lebens von Pflanzen und der Facetten der Intelligenz von Tieren, aber auch die Bedeutung von Gefühlen und Leibbewusstsein, wie es von zeitgenössischen Anthropologen wie Martha Nussbaum und Neurophysiologen wie Antonio Damasio oder Evolutionsbiologen wie Michael Tomasello betont wird. Der Mensch erscheint als ein hochkomplexes Lebewesen, das aufgrund seiner Weltoffenheit in Beziehung zu nicht-menschlichen Kreaturen ebenso wie zu Mitmenschen und dem Seinsgrund treten kann. Allerdings handelt es sich dabei nur um eine Möglichkeit, die individuell wie gattungsgeschichtlich erst entfaltet werden muss – um dabei in einer Art evolutionärem Prozess zu einer immer höheren Synthese von Geist und Stoff, von Erkenntnis und Willen zu gelangen. Bemerkenswert ist auch die Ethik, die die Natur in ihrer Eigenwertigkeit berücksichtigt und aus der fehlenden Fähigkeit zur Einfühlung auf menschliche Defizite schließt. Gerade in einer Zeit, in der Natur- und Klimaschutz in aller Munde sind und in der Regel anthropozentrisch, d.h. mit dem Nutzen für die Menschheit begründet werden, sind Schelers Gedanken ein wichtiges Korrektiv.

¹Scheler, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (Hg.: Maria Scheler), Bern (⁴1954) 381-390.

²Scheler (⁴1954) 391.

³Scheler, M. Die Stellung des Menschen im Kosmos (¹⁰1983) 14.

⁴ Vgl. mit Literaturhinweisen: R.Kather: Die Wiederentdeckung der Natur. Naturphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise, Darmstadt 2012. – Dies.: Was ist Leben? Philosophische Positionen und Perspektiven, Darmstadt 2003.

⁵Scheler (¹⁰1983) 16.

⁶Scheler (¹⁰1983) 40.

⁷Scheler (¹⁰1983) 38.

⁸Scheler (⁴1954) 413ff.

⁹Scheler (⁴1954) 485f: „Das Phänomen der Personalität ist aber nicht nur auf den wesenhaft vollsinnigen und mündigen Menschen beschränkt, sondern auch nur auf solche Menschen, in denen die *Herrschaft über ihren Leib* unmittelbar in Erscheinung tritt und die sich selbst unmittelbar als die *Herren* ihres Leibes fühlen, wissen und erleben. Das phänomenale Verhältnis des Menschen zu seinem Leibe ist hier also von tiefster Bedeutung. Wer vorwiegend in seinem Leibbewusstsein so lebt, dass er sich mit dessen Gehalt identifiziert, ist keine Person. Erst, wer den ihm in äußerer und innerer Wahrnehmung identifizierbaren Leib noch durch das Band ‚mein Leib‘ zu *sich* ‚gehörig‘ erlebt, darf diesen Namen führen. Person ist also da und nur da gegeben, wo ein Tunkönnen als einfach phänomenaler Tatbestand, ein Tunkönnen ‚durch‘ den Leib hindurch vorliegt. Nicht nur Wollen, auch das unmittelbare Bewusstsein der *Willensmächtigkeit* gehört also zur Person.“

¹⁰Scheler (⁴1954) 488f.

¹¹H.Arendt: Vita activa - oder vom tätigen Leben, München (⁶1989) 166.

¹²Scheler (⁴1954) 393f.

¹³Vgl. R. Kather: Die Vielfalt der symbolischen Formen in der Kulturphilosophie von Ernst Cassirer, in: Revue Roumaine de Philosophie Bd.45, N1-2 (2001) 51-71.

¹⁴Scheler (⁴1954) 395f; – auch: (¹⁰1983) 48.

¹⁵Scheler (⁴1954) 399f.

¹⁶Scheler (⁴1954) 396.

¹⁷Scheler (⁴1954) 518.

¹⁸Scheler (⁴1954) 382.

¹⁹Scheler (⁴1954) 491.

²⁰Scheler (⁴1954) 482f.

²¹Scheler (⁴1954) 395f.

²²Scheler (⁴1954) 397.

²³Scheler (¹⁰1983) 41; – auch: 48; Scheler (⁴1954) 428f.

²⁴Scheler (⁴1954) 402: „Verstehen wir unter dem Worte ‚*Bewußtsein*‘ alles in innerer Wahrnehmung in die Erscheinung Tretende, so muß die *Person* und müssen ihre Akte als *überbewußtes Sein* bezeichnet werden.“

²⁵Scheler (⁴1954) 403.

²⁶Scheler (¹⁰1983) 43.

²⁷Scheler (⁴1954) 267ff.

²⁸Scheler (⁴1954) 110.

²⁹Scheler (⁴1954) 513.

³⁰Scheler (⁴1954) 492.

³¹Scheler (⁴1954) 502: „Die Mitverantwortlichkeit selbst ist mit der Selbstverantwortlichkeit also ohne weiteres gegeben und liegt im Wesen einer sittlichen *Persongemeinschaft*.“

³²Scheler (⁴1954) 525.

³³Scheler (⁴1954) 397.

³⁴Scheler (1985) 130 .

³⁵E.Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien, Darmstadt (⁶1994) 51-53; 75f.

³⁶Scheler (⁴1954) 106.

³⁷M.Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, Bonn (1985) 112f.

³⁸Scheler (1985) 114.