

Einleitung

Die Philosophie Max Schelers ist in Vergessenheit⁹ geraten: „Um Max Scheler, dem führenden Philosophen der Weimarer Zeit, ist es recht still geworden, eine Tatsache, die durch seine Verfemung durch den Nazismus nicht hinreichend zu erklären ist.“¹⁰

Die Stille um Scheler, sofern „man in unseren Jahrzehnten überhaupt noch von Scheler in einer eingehenden Auseinandersetzung“¹¹ spricht, allein durch seine „Verfemung“¹² erfassen zu wollen, läßt eine Geschichtsepoche allein hinsichtlich der Umstände, die zu der Unterdrückung einer Philosophie führten, in Betracht kommen. Genau das machen die wenigen, die nach 1945 über Scheler gearbeitet haben: 1948 schrieb Katharina Kanthack über Schelers Schriften, die 1933 „auf die Liste der ‚nicht-arischen‘ Bücher“¹³ gesetzt worden waren: „Unter die spärlichen Sterne, die über der Dunkelheit unserer Tage noch schimmern, rechnen die Renaissancen der Werke, die durch den Rassenwahn der Unterdrückung verfielen.“¹⁴ Zur gleichen Zeit schrieb Johannes Hesen, auf dasselbe rechnend und für die Verzögerung als Erklärung ansehend: Nach dem Krieg „stellte sich ein neues Hindernis für die Auswirkung seiner Philosophie ein: die große Büchernot.“¹⁵ Und Heinrich Lützel: „Jedenfalls stehen wir heute in einer Leere: viele Bücher sind verbrannt, Neuauflagen sind endlos lange nicht mehr erschienen“.¹⁶ Umstände werden angeführt, wenn es um das in Vergessenheit-Geraten einer Philosophie geht. Bei Manfred S. Frings liest man dazu, daß unter Verfemung eines Autors in der NS-Zeit erschwerende, unglückliche Umstände zu verstehen seien: „Erschwert wurde das Bemühen um die Herausgabe der Gesammelten Werke in der Zeit von 1933 bis 1945, als unglückliche Umstände der Wirren des zweiten Weltkriegs überwunden werden mussten, um das Material zu retten.“¹⁷ Noch fünfzig Jahre nach dem zweiten Weltkrieg wird darauf, daß Schelers Werk nicht hatte früher ediert werden können, rekuriert, um die Stille um Scheler zu erklären:

„Aber jene Keime einer Scheler-Renaissance gegen Ende der vierziger Jahre [damit sind ein Vortrag Erich Rothackers und die kleine Schrift Lützellers gemeint] wurden bald von recht vielseitigen philosophischen und sozial-politischen Strömungen sowie Philosophemen, die geradezu Mode wurden, überrannt. Ein Grund der relativen Vergessenheit, in die Max Scheler geriet, war der sicherlich späte Anlauf der ersten Drucklegungen der *Gesammelten Werke* im Jahre 1954.“¹⁸

Immerhin bemerkt Rothacker 1948:

„Liest man aber seine [Schelers] Schriften im Ganzen und sichtet man auch nur die Titel der von ihm veröffentlichten und angekündigten Bücher, so öffnet sich ein *Problemhorizont*, der – einzigartig in der Philosophie der Gegenwart – weit hinausgeht über das, was man traditionell als *philosophia prima* zu bezeichnen pflegt.“¹⁹

Scheler, den man „meist als Erneuerer der Metaphysik gefeiert“²⁰ habe, das ist aus dem ersten Satz des Vortrags, den Frings als einen der „Keime einer Scheler-Renaissance“ anführt und der auf dem deutschen Philosophenkongress in Mainz gehalten wurde, ist aber nicht „einzigartig“ als „Erneuerer der Metaphysik“, sondern wegen „der Breitendimension des Weltbilds“²¹, die sich anhand der Fülle der Themen, über

die Scheler geschrieben hat, belegen läßt. Scheler, der „als *Anthropologe* Erfahrungsmassen über Erfahrungsmassen türmte“²², die „ungeheuere Lektüre, durch die er sich [...] ständig über die neuesten Ergebnisse fast aller naturwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen“²³ Veröffentlichungen unterrichtete, hebe sich sozusagen – „Erinnert man sich nun angesichts einer solchen Breitendimension“²⁴ – damit davor ab, „wie populär in der jüngeren Generation die Heideggersche Unterscheidung von Sein und Seiendem, von Ontologischen und Ontischen Fragen“²⁵ geworden sei; was Rothacker damit genau meint, wozu auch gehört, daß er offenläßt, was „man traditionell als *philosophia prima* zu bezeichnen pflegt“, wird nicht klar. Er geht auf die Gegenüberstellung, die er aufmacht, von „Breitendimension“ und „Ontologischen und Ontischen Fragen“ nicht ein.

Diese Gegenüberstellung ist aber fragwürdig, denn es wird nahegelegt, daß ontologische Fragen, womit sich eine psychologische Deutung des von Rothacker angeführten „Weltbilds“ ausschließt, eine weniger weltbildliche Dimension hätten. Es kann eingesetzt werden, daß Rothacker habe andeuten wollen, daß Heideggers Frage nach dem Sein, die begründet ist, indem er Sein und Seiendes scheidet, worüber er aber auch sagen wird, daß „die Scheidung von Sein und Seiendem einen guten Sinn“²⁶ habe, gleichsam geringer welthaltig sei als eine Philosophie Schelerschen Typus’, indem die Grundfrage Heideggers nicht nach der „Fülle der Realität“²⁷, dem „Sosein eines Seienden“²⁸, frage. Unbesehen hierbei, also nur gesehen, daß das, was Rothacker unter der Hand Heidegger vorwirft, an Heidegger schlicht vorbeigeht, läßt seine Grundfrage doch „die Fülle der Realität“, alles Weltbildhafte, d. i. hier das Seiende überhaupt, d. i. als das „Sosein eines Seienden“ das, was das Seiende ist, erst entschieden vom Sein sein, so daß ein jedes Weltbild relativ auf dieses ist. Das Verhältnis besteht darin, daß „ontisch ausgezeichnet“²⁹ das Sein ist, das „in seinem Sein“³⁰ das Sein „des Daseins“³¹ ist, welches zu dem Seienden ein „Seinsverhältnis“³² in der und nur in der Form hat, daß das Seiende ist. Es ist also „ontisch ausgezeichnet“, daß es das Seiende ontologisch begründet in der Form des ist und d. h., daß das Sein ontisch vorrangig als ein daß fundierend ist. ‚Daß‘ deshalb, da die Frage nach dem ontisch vorrangigen oder ausgezeichneten ontologisch nur in Form des ‚ist‘ ist, so daß die „Seinsverfassung des Daseins“³³ zu dem Seienden, das nicht das Dasein ist, in dem „Seinsverhältnis“ steht, denn: „Dasein versteht sich [...] in seinem Sein“³⁴, das die Form hat des ‚daß ein daß ist‘. Das Sein des Daseins ist das ‚ist‘, und in dieser Form besagt es ausschließlich ein ‚daß‘. Ontisch ausgezeichnet ist das ‚ist‘ in der Form des ‚daß‘, und ontologisch ist das ist derart fundierend, daß es ein ‚daß‘ ist, was aber für die Ontologie zur Folge hat, daß ihre vorrangige Frage nach dem ‚daß‘ fragt. Das ist Heideggers ontologischer Ausgang; seine Ontologie fragt vorrangig nicht nach dem ‚Was‘ eines Seienden, denn diese Frage hat die Form ‚Was etwas ist?‘. Und dieses ‚Was‘ ist das „Sosein eines Seienden“.

Ich habe Heideggers Ausgangspunkt allein daraufhin aufgenommen, worauf Rothacker, wenn er 1948 von „der jüngeren Generation“ spricht, und dabei *Sein und Zeit* im Blick habend, sich bezieht und worin Rothacker an Heidegger vorbeiredet.

Ein Vergleich von Weltbildern hat mit der Grundfrage Heideggers insofern nichts zu tun, da ein jedes Weltbild dem In-Frage-Stehenden untergeordnet ist, da es von diesem her entschieden ist: „Die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, sind [...] in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert“³⁵. Und: „Das Dasein hat daher den [...] Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien.“³⁶ Den „guten Sinn“, den Rothacker Heideggers „Scheidung von Sein und Seiendem“ beimaß, zu sehen, muß für Rothacker heißen, daß ein jedes Weltbildhafte, welche „Breitendimension“ es auch haben mag, immer im Weltbildhaften verbleibt, weshalb aber auch mit Heidegger in ontologischen Fragen keine Aufrechnung mit Weltbildern zu machen ist.

Zurück zu Rothackers Gegenüberstellung, die etwas voraussetzt und die eben deshalb fragwürdig ist, weil er durch sie etwas Scheler anlasten will, was nicht Schelers Problem ist.. So heißt es nach der Gegenüberstellung, daß „sich ein *Problem*“³⁷ eröffnet: „Wie eigentlich hält dieser Bau [diese Breitendimension dieses Weltbilds] zusammen?“³⁸ Das fragt Rothacker, nachdem er die ontologischen Fragen einerseits an Heidegger delegiert hat, was an sich schon fragwürdig ist, aber was zu seiner Voraussetzung gehört und worauf ich sogleich eingehen werde, und andererseits die ontologischen Fragen als exklusiv faßt, nämlich: Daß diese eine geringere Breite eines Weltbilds hätten, so daß behauptet wird – und das wiederum unter der Hand –, daß die Fragen nach dem Seienden einen Bereich der Wirklichkeit ausschließen, so daß das „konkret entfaltete Seiende“³⁹, das Scheler nicht weniger interessiert habe „als das Sein des Seienden“⁴⁰, nicht unter die ontologischen Fragen falle. Das ist Rothackers Voraussetzung, die die Ontologie Heidegger überläßt. Dabei ist das modifizierend Vorangestellte „populär in der jüngeren Generation“ unerheblich, schließlich sanktioniert Rothacker die Heideggersche Frage, da er sie zum Gegenstand seiner Gegenüberstellung macht. Zugleich läßt jedoch Rothacker, und das ist entscheidend, mit seiner Autoritätsbekundung gegenüber Heideggers Ontologie, wozu auch seine Äußerung „Heideggers Ruhm in vollen Ehren“⁴¹ gehört – dieser hätte Frings im übrigen entnehmen können, wer an die Stelle Schelers gerückt ist – es gleichsam zugegeben sein: Daß er damit ohnehin fraglos die Destruktion der abendländischen Ontologie, d. i. die Metaphysik als nach dem „Sosein eines Seienden“ fragend, vollzogen sieht. Dadurch läßt er aber vergessen, womit er seinen Vortrag eröffnet hat: Daß Scheler als „Erneuerer der Metaphysik“ gefeiert worden sei. Zu dem, was hierbei weiter aus dem Blick gerät, gehört: Daß Scheler als Metaphysiker noch dem verhaftet gewesen sei, was man „traditionell als *philosophia prima* bezeichnet“ habe. Damit hat Rothacker auch die mögliche Frage aus dem Blick gebracht, was denn traditionell die „*philosophia prima*“ wäre, d. h. Heidegger besetzt die Stelle, und zugleich führt er gegen Heidegger mit Scheler das „konkret entfaltete Seiende“ an.

Worauf so etwas hinausläuft, wenn man also die Andeutungen, die Rothacker macht, aufnimmt, sieht man daran, daß Aristoteles den Vorwurf bekäme das konkret Seiende auszuschließen. Entfaltet habe ich weggelassen, weil das konkret Seiende schon das Seiende ist, das es ist. Freilich kann eingewendet werden, daß Rothacker habe sagen wollen, daß das konkret Seiende von den modernen Wissenschaften in Beschlag ge-

nommen ist, weshalb die Beschäftigung des Anthropologen Schelers mit Einzelwissenschaften – hier abgesehen davon, daß es in den Einzelwissenschaften, insbesondere den Naturwissenschaften, nicht um die Entfaltung des Seienden, sondern, mit Scheler gesprochen, um die Funktionalisierung eines Seienden hinsichtlich eines Ausschnitts seines Seienden geht – bei Rothacker dann zum methodischen Problem hinsichtlich der Metaphysik Schelers wird.

„Wie kam Schelers Anthropologie, die ganz ausdrücklich Trieblehren, Entwicklungspsychologie, Theorien des Alterns usw. enthalten sollte, zu dem Anspruch, noch als eine *philosophische* Anthropologie zu gelten? Wie konnte sich seine Ausgangsintention auf philosophische Grundlegung mit seinem weltumspannenden Wissensdrang vereinen?“⁴²

Rothacker begegnet dem möglichen Einwand, daß, schau man sich die Philosophiegeschichte an, viele Philosophen sich mit verschiedensten Wissensgebieten beschäftigt hätten, indem er selber Beispiele gibt, verdeckt aber ineins, „lassen wir die Klassiker, deren Beispiel natürlich ebenfalls nähere Untersuchung verdiente, beiseite“⁴³, daß der „Vorwurf“⁴⁴, den er Scheler macht, das Problem, das er ihm anlastet, für „die Klassiker“, wie Aristoteles und Hegel, die er u. a. nennt, dann auch gelte. Nimmt man aber auf, was es denn sei, was deren Philosophie zusammenhalte, so kommt über Schelers Anthropologie das in den Blick, was diese für Rothacker problematisch macht, indem er sie zu einer „zum Problem erhobenen Anthropologie“⁴⁵ macht: Daß sie eine „*philosophische*“ ist und als solche die Wesensfrage stellt, und das im Blick habend, ist die Verbindung zu Aristoteles und Hegel hergestellt, und zwar allein und nur in der Hinsicht, daß die Wesensfrage, was etwas sei – im Fall der philosophischen Anthropologie, was der Mensch sei –, zu stellen, in die Metaphysik führt. Dann kann man sagen, daß das, was die Philosophie der beiden genannten für den „Kenner der Philosophiegeschichte“⁴⁶, den Rothacker in bezug auf die „Klassiker“ herangezogen hatte, zusammenhalte: Daß diese Wesensfragen stellten, daß also deren Werk darin geeint sei, daß es Metaphysik ist. Das sagt Rothacker freilich nicht direkt, aber es ist in dem Problem angelegt, das Rothacker Scheler anlastet. Die Wesensfragen sind für Rothacker methodisch nicht gerechtfertigt, womit dieser Vorwurf zugleich auch an die „Klassiker“ ergeht: „Aber wie läßt sich nun sein schließlicher Durchbruch in die konkrete Welt des Menschen von seiner eigenen Ausgangsbasis her auch *methodisch* rechtfertigen?“⁴⁷ Denn die „Ausgangsbasis“ ist die Ausgangsfrage, die Rothacker auch aus der Vorrede zur „Stellung des Kosmos“ zitiert: „*Was ist der Mensch, und was ist seine Stellung im Sein?*“ Diese Frage hat aber eine Vorgeschichte, warum Scheler diese zu stellen als zwingend begreift und mit dieser zugleich seine philosophische Anthropologie begründet; die Vorgeschichte unterschlägt Rothacker. Daß er aber diese Frage problematisiert hinsichtlich ihrer philosophischen Legitimation – „Welche philosophische Methode wird hier durch Scheler gerechtfertigt [...]?“⁴⁸ – heißt, daß die Wesensfragen selbst als Methodik nicht legitimiert sind.

Freilich wird man einwenden können, was die Pointe in Rothackers Vortrag ist, daß er die Schelersche Wesensanalytik habe rehabilitieren wollen. Dabei ist Rothackers Vortrag selbst der Beleg dafür, daß der Typus einer Philosophie, für die Scheler steht, in Vergessenheit geraten ist.

Und damit zurück zu Frings, wo dieser als Grund für die „Vergessenheit“ – zu dieser als einer von Frings bezeichneten „relativen“: „Frings kommt [...] das Verdienst zu, in Jahren einer zurückhaltenden Rezeption von Schelers Werk das Interesse an seiner Philosophie durch eine Reihe [...] Studien wachgehalten zu haben“⁴⁹ – auf „Umstände“ verweist; der Komplex Unterdrückung und zu spät erfolgte Edition der Philosophie Schelers bekommt rückblickend diese Gestalt: Der Umstand, daß Schelers Philosophie unterdrückt wurde, erklärt die „Vergessenheit“; aufgrund der Umstände ist Schelers Werk eine ihm gebührende Rezeption versagt geblieben. Daher „erlitt [Scheler] ein sozusagen posthumes Emigrantenschicksal“⁵⁰. Nun aber: Daß ‚Der Umstand, daß...‘ nicht mehr ist, kann das, was er verhinderte, wieder sein. Das Hauptproblem liegt darin, daß das, was zur NS-Diktatur gehörte, in Umständen dieser – die „Zeit von 1933 bis 1945“ und ihre unglücklichen „Umstände“ – aufgehoben und mit dieser ebenso verschwunden zu wännen, so daß dann durch eine Wiederzugänglichmachung einer Philosophie dieser wieder zur Bedeutung verholfen werden kann, denn dann sind andere Umstände. Diesem Konstrukt liegt zugrunde, Philosophie von ihrem geschichtlichen Hintergrund getrennt sehen können zu dürfen, wozu die Fixation auf Umstände gehört, welche diese – die Umstände wie die Philosophie – vom geschichtlichen Hintergrund isoliert.

Gadamer läßt sogar die Umstände noch aus, nachdem er zunächst feststellt, daß Scheler „eine Präsenz im gegenwärtigen philosophischen Bewußtsein, die mit der von Husserl oder Heidegger vergleichbar wäre“⁵¹, nicht besitze. Dann fragt er: „Wie kommt das?“⁵² Seine Frage ist rein rhetorisch. Beide – Frings und Gadamer – verfehlen, darin sind sie repräsentativ für die Auseinandersetzung mit Scheler, die geschichtsphilosophische Diagnose der Spätphilosophie Schelers:

„In keinem Zeitalter sind die Ansichten über *Wesen und Ursprung des Menschen* unsicherer, unbestimmter und mannigfaltiger gewesen als in dem unsrigen – langjährige und eingehende Beschäftigung mit dem Problem des Menschen gibt dem Verfasser wohl das Recht zu dieser Behauptung. Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch *weiß, daß* er es nicht weiß.“⁵³

Sie verfehlen in der Tat den wesentlichen Umstand, daß die Frage, was der Mensch sei, die, so Scheler, „mich seit dem ersten Erwachen meines philosophischen Bewußtseins wesentlicher beschäftigt [hat] als jede andere philosophische Frage.“⁵⁴, Scheler schon seinerzeit in der Philosophie vereinzelt.

Hier sei allein deshalb angeführt, da es aus einem Beitrag für das Kolloquium ist, dessen Eröffnungsrede Frings hielt: „Es charakterisiert Scheler als einer älteren Tradition verhaftet, daß er daran festhält, mittels der Titel ‚der Mensch‘ und ‚das Wesen des Menschen‘ zu philosophieren.“⁵⁵ Sie entledigen sich durch Ausblenden des geschichtlichen Hintergrunds des Anspruchs, den Schelers Geschichtsdiagnose stellt; auch darin repräsentativ für die Auseinandersetzung mit Scheler, die sich allgemein in der „Ausgangssituation eines in seinen Wissensansprüchen bescheiden gewordenen modernen Philosophierens“⁵⁶ wiederfindet. Frings und Gadamer versehen, daß Philosophiegeschichte, auf die beide rekurren – mit „Strömungen“ und „Philosophemen“

(Frings), mit „Präsenz im gegenwärtigen philosophischen Bewußtsein“ (Gadamer) – nicht dadurch bestimmt ist, daß sie selbst ‚richte‘ über „Vergessenheit“, Nicht-„Präsenz“, daß sie verzeichnet, bewahrt. So bestimmt Scheler die Geschichte der Metaphysik darin, daß in dieser „alles überhaupteinmal Gewonnene ‚bewahrt‘, nicht wie in der induktiven Wissenschaft [...] ‚überwunden‘ wird“⁵⁷.

Allein deshalb kann Frings mit Blick auf Philosophiegeschichte von „Vergessenheit“ sprechen, wie es absurd wäre zu sagen, die moderne Physik habe Newton ‚vergessen‘.

„Wie der Metaphysik der kumulative Fortschritt fehlt, der zum Wesen der positiven Wissenschaft gehört, so fehlt ihr aber auch die Begleiterscheinung des Fortschritts: die Entwertung des je früheren Standes der Wissenschaft. Die Systeme Platons und des Aristoteles, Augustins, Descartes’, Leibnizens, Kants’ usw. sind nicht veraltet, wie heute die Chemie Lavoisiers oder die Mechanik Newtons. Sie können nie veralten. Die Metaphysik *wächst* in ihren verschiedenen Typen und vervollkommenet sich, indem sie wächst; aber sie schreitet nicht fort.“⁵⁸

Grundverschieden vom ‚richtenden‘, festgestellt habenden Gang der induktiven Wissenschaften – für den gilt: An jedem „Tag entdeckt die Wissenschaft neue [Gesetze] und modifiziert alte“⁵⁹ –, gibt es für den Gegenstand der Metaphysik kein modifizierendes Maß: „Ihre Resultate bleiben *dauernd hypothetisch*“⁶⁰. Es sind im „Streit der Metaphysiken“⁶¹, der „niemals im selben Sinne und mit denselben Methoden auszugleichen [ist] wie der positiv-wissenschaftliche Streit“⁶², jene „Formen des Denkens“⁶³, anhand derer es erst zur Anschauung eines ‚Gesetzmäßigen‘ in den Wissenschaften durch die „entsprechenden Seinsformen“⁶⁴ kommt, Gegenstand hinsichtlich ihres Ursprungs. Scheler spricht im Zusammenhang vom „Ursprung des modernen Natur- und Weltbildes“⁶⁵, daß dieses „nur *eine* mögliche Denkart der Vernunft, keineswegs sie selbst“⁶⁶ sei, und diese Denkart als eine „der Denkformen [...] historisch und soziologisch bedingt“⁶⁷ sei: „Jedes dieser Schemata aber ist wieder durch eine *Ethos*-form geleitet“⁶⁸, d.h. sie sind Ausdruck einer Wertbevorzugung gegenüber anderen Schemata.

„Jede Denkart, jedes der strukturierten antizipatorischen Schemata“⁶⁹, wozu „Physik, Chemie, Biologie, Psychologie, Soziologie usw.“⁷⁰ gehören, „in denen überhaupt Weltanschauungsformen und Wissenschaftsformen das Sosein der Welt darstellen, ist *durch Funktionalisierung geworden* [...]: durch Funktionalisierung eines bestimmten *Ausschnittes* von *Wesensanschauungen* und -einsichten.“⁷¹ Strukturiert antizipatorisch meint für die positiven Wissenschaften, daß durch das in einem Ausschnitt des Seienden zur Anschauung Gebrachten eine Vorhersagbarkeit eines Bewegungsgesetzlichen, zwecks technischer Zielsetzung, abzuleiten versucht wird. Das durch die Wissenschaftsform Funktionalisierte bleibt wegen des besonderen – ausschnittshaften – Soseinsbereichs begrenzt auf diesen; diese Umgrenzung thematisiert Schelers Metaszienlehre. Der Ursprung jener „Formen des Denkens“ allein ist nicht definierbar, in sich begrenzt:

Daher „folgt [...], daß gerade die undefinierbaren, nur aufweisbaren Grundbegriffe und die zu allen möglichen Beweisen nötigen unbeweisbaren Grundsätze über den *weltwesentlichen* Zusammenhang der erste Gegenstand der Metaphysik sind.“⁷²

Diesem „Gegenstand der Metaphysik“ in seinem prinzipiellen Anspruch, der auf das Ganze, in sich nicht begrenzte, auf den „weltwesentlichen Zusammenhang“ zielt, „indem wir an der Totalität der Welt, [...] ihren strukturellen *Wesenszügen* nach, [...] Teilhabe zu gewinnen suchen“⁷³, sieht sich jedoch bekanntlich die gegenwärtige Philosophie enthoben. Die Anzahl derer, die Metaphysik für tot erklären – es „scheint Metaphysik tot zu sein [...]“. Die Grabgesänge nehmen kein Ende“⁷⁴ – ist Legion, die Gegenstimmen – „Gegen diesen vielstimmigen und lautstarken Chor [der Grabgesänge] nehmen sich die Gegenstimmen [...] still und klanglos aus.“⁷⁵ – gering; hier sei bloß angeführt im Zusammenhang mit dem ‚überwindenden‘ Gang der positiven Wissenschaften, daß Carnap anhand der „Entwicklung der *modernen Logik* [...] eine radikale Überwindung der Metaphysik erreicht“⁷⁶ sieht. Dazu summarisch:

„Daß die Erfahrungswissenschaften eine eingenständige Autorität erlangt haben, ist nicht neu – auch nicht die positivistische Verherrlichung dieser Autorität. Aber selbst Nietzsche bleibt, noch in seiner Ablehnung des Platonismus, dem starken Theoriebegriff der Tradition, dem Zugriff aufs Ganze [...] verhaftet. Erst unter den Prämissen eines unaufgereg[t!] nachmetaphysischen Denkens zerfällt dieser emphatische Begriff von Theorie, der nicht nur die Welt der Menschen, sondern auch die Natur aus inneren Strukturen verständlich machen sollte.“⁷⁷

Läßt man das unvermittelte „Aber selbst“ beiseite, so dient Habermas die Erwähnung Nietzsches als einem noch traditionell metaphysisch Verhafteten dazu, daß dieser, obwohl nicht mehr Platoniker – Habermas’ Ineinssetzung für Metaphysiker:

„Unter Vernachlässigung der aristotelischen Linie nenne ich in grober Vereinfachung metaphysisch das auf Plato zurückgehende Denken eines philosophischen Idealismus, der über Plotin und den Neuplatonismus, Augustin und Thomas, den Cusaner und Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza und Leibniz bis zu Kant, Fichte, Schelling und Hegel reicht.“⁷⁸

–, doch noch durch seinen „Zugriff aufs Ganze“, der ja für die Philosophie den Anspruch „eines privilegierten Zugangs zur Wahrheit“⁷⁹ behauptete, letzten Endes Metaphysiker sei, wenn auch bloß dem „starken Theoriebegriff der Tradition“ nach, und daß die Metaphysik mit Nietzsche ende. Nietzsche erwähnt, spannt Habermas einen Bogen von Metaphysik zu nachmetaphysischem Denken, indem Aufregung und Emphase zu unterscheidenden Kriterien werden. Emphase – der „emphatische Begriff von Theorie“ – läßt sich noch so verstehen, daß Metaphysik einen „*privilegierten* Zugang zu Wesenseinsichten“⁸⁰ behauptete – Scheler spricht von „Apriorieinsicht“: „Die Fähigkeit, [...] Einsichten zu vollziehen, die gelten und wahr bleiben für alle zufälligen Dinge und Fälle desselben Wesens (Apriorieinsicht).“⁸¹ – aufgrund dessen „auch der *klassische Vorrang der Theorie vor der Praxis*“⁸² gegeben war. Hierbei bemerkenswert, daß Schelers Wesenseinsicht prinzipiell ist, während Habermas diskurs-genetische Verfahrensrationalität ans „Expertenwissen“⁸³ delegiert ist. Bleibt noch das Attribut „unaufgereg[t]“, das, da Habermas nicht ausführt, was er unter aufgereg[t] metaphysischem Denken versteht, ihm allein zur Denuntiation der Metaphysik im Ganzen genügt. Was zum nachmetaphysischen Denken führte, sind andere „Prämissen“, derentwegen „wir zum nachmetaphysischen Denken keine Alternative“⁸⁴ haben. Bei Habermas ist die Prämisse das nachmetaphysische Denken selbst, neben anderen Prämissen, die aber denselben Charakter haben, nämlich genitivus auctoris zu sein. Die Prämissen haben Motive, die „den Bruch mit der Tradition [der Metaphysik]“⁸⁵ mar-

kieren. Der Traditionsbruch erklärt sich so selbst. Habermas läßt die Gründe für den Traditionsbruch insoweit offen, als daß er keine Geschichtsphilosophie, der er ohnehin bloß „Hilfskonstruktionen“⁸⁶ – hier genitivus possessivus – zubilligt, treiben möchte, da sie den Anspruch auf „jene starken Begriffe von Theorie, Wahrheit und System, die doch seit mehr als hundertfünfzig Jahren der Vergangenheit angehören“⁸⁷, reklamierte. Habermas’ Verständnis von Philosophie unterliegt – eingeständenermaßen – dem Fortschritttermöglichungsgrund der positiven Wissenschaften – Philosophie muß sich auf „das fallibilistische Selbstverständnis und die Verfahrensrationalität der Erfahrungswissenschaften einlassen“⁸⁸ –. Die Verfahrensrationalität, die in der experimentellen Überprüfbarkeit ihrer Hypothesen gründet, hat aber – hier schließt sich der Kreis zu Scheler – „die Begleiterscheinung des Fortschritts: die Entwertung des je früheren Standes des Wissenschaft.“ Habermas überträgt die Hypothesenkorrektur einer prinzipiellen Fallibilität der positiven Wissenschaften, die sich durch prozedurale Funktionalisierung erweist, derart, daß er die Metaphysik als Denkform problematisiert und schließlich entwertet⁸⁹ sieht. Entwertet heißt ungültig. Deshalb: „Die Rationalität schrumpft zur formalen insofern, als sich die Vernünftigkeit der Inhalte zur Gültigkeit der Resultate verflüchtigt.“⁹⁰

Bemerkenswert bei Habermas’ philosophiegeschichtlichem Rekurs, daß er an einer Stelle die Diskursimmanenz – die Repräsentativa des metaphysischen und nachmetaphysischen Denkens – verlassen muß: Habermas’ Prämissen, die gleichursprünglich mit dem ‚Traditionsbruch‘ sind, müssen, da es Motive sind – nachmetaphysisches Denken als Prämisse hat als Motiv die Verfahrensrationalität –, von etwas, was es auch sei – formal gesprochen – bewegt sein. Habermas hat hier das Problem, sofern er auf Philosophiegeschichte rekurriert, daß dieser der festgestellt-habende Fortschritt der positiven Wissenschaften nicht eigen ist, daß die Metaphysik sich selbst nicht überwinden kann. Deshalb muß Habermas konzedieren: „Es waren nun historische, von außen auf die Metaphysik zukommende, letztlich gesellschaftlich bedingte Entwicklungen, die diese Denkform problematisiert haben.“⁹¹ Das, was entwertete, ist nicht aus der Metaphysik derart zu deduzieren, daß diese sich selbst entwertet haben könnte. Das, was diese für ungültig erklärt, hat einen geschichtlichen Hintergrund: „Denn auch die Geschichte ist relativ auf Gegenwart: sie ist Synthese des gegenwärtigen intellektuellen und Wertschätzungs-Status“⁹². Dazu Schelers Gewandtsdiagnose:

„Mit Absicht sage ich Weltalter – nicht nur Zeitalter. Denn die Größenordnung, in der jener tiefgehende Wandel der Dinge und des Menschen liegt, an dessen Beginn wir stehen, dürfte nicht leicht überschätzt werden. Unvergleichlich mit allen Einschnitten, die der Historiker im Lebenszeitraum der Geschichte der sogenannten europäischen Neuzeit zieht, scheint es mir an Tiefe und Allseitigkeit sogar noch jenen Gesamtwandel zu übertreffen, der vom sogenannten europäischen Mittelalter zur Neuzeit führt“⁹³.

Der „Wandel der Dinge und des Menschen“, den Scheler diagnostiziert, ist „auch eine Wandlung seiner Richtmaße“⁹⁴, in denen „sich in schmerzvollem Ringen um eine neue Welt *ein neuer Mensch* eine neue Form zu geben versucht“⁹⁵. Denn: „Die Ideen unserer Zeit vom Menschen und von der Gottheit – die nur *zusammen* sich wandeln können – sind in der Tat so beschaffen, daß sie nicht mehr der welthistorischen Stufe des Seins und der sozialen Struktur der Menschheit von heute entsprechen.“⁹⁶ Ausdruck dessen

ist, daß „die Selbstproblematik des Menschen in der Gegenwart ein Maximum in aller uns bekannten Geschichte erreicht“⁹⁷ hat, daß der Mensch sich selbst zum „Fragezeichen“⁹⁸ geworden ist. Diese geschichtsphilosophische Diagnose ist Movens von Schelers Spätphilosophie: „Der tiefste Antrieb der schelerschen Metaphysik [...] ist die Sorge um den Menschen.“⁹⁹

Vor diesem Hintergrund verfehlt eine rein werkimmanente und psychologisierende Auseinandersetzung mit Scheler – letztere erschöpft sich in Behauptungen à la „Man wußte nie genau, woran man mit ihm war (oder wie der Dirigent Otto Klemperer [...] verbesserte: je nach der)“¹⁰⁰ – , so wie sie Wolfhart Henckmann fordert, den Beweggrund seiner Metaphysik:

„Da die Philosophie der Gegenwart nicht mehr, wie Heidegger es von der Philosophie der zwanziger Jahre bezeugt hat [Henckmann bezieht sich auf Heideggers Nachruf *In memoriam Max Scheler*], unter Schelers lebendiger und wegweisender Wirkung steht, ist in der Tat ein genaueres Hinsehen auf sein Werk und sein Leben erforderlich, um zu erkennen, was eigentlich Schelers ‚Besessenheit durch die Philosophie‘ [diese Stelle ist aus Heideggers Nachruf] in Bewegung gehalten hat.“¹⁰¹

Es ist nicht einsichtig, worin Schelers „Werk und sein Leben“ in Abhängigkeit von seiner Besessenheit durch die Philosophie erkennen lassen soll, daß in der gegenwärtigen Philosophie seine Wirkung nicht mehr wegweisend ist. Hingegen halte ich Jaspers' Charakterisierung Schelers – „Seine Hellhörigkeit und seine Geistigkeit mußte man [...] als etwas heute Unersetzliches achten.“¹⁰² – für wegweisend in betreff der „Hellhörigkeit“; daß Scheler hellhörig gegenüber dem war, was als Wandel sich anzukündigen begann, indem eine einheitliche Idee vom Menschen ihre Auflösung erfuhr, Ausdruck dessen „unsere gegenwärtige tabula rasa, [...] die totale Problematik über das Wesen des Menschen“¹⁰³. Diese Diagnose ernst zu nehmen, Schelers Bestimmung des Menschen als eines sich selbst problematisch gewordenen Wesens –

„diese Situation, die sich nur allmählich und in wenigen großen Schüben unserer Geistesgeschichte gebildet hat, hat ihre Hauptursache in dem beispiellosen Wachstum unseres Spezialwissens über den Menschen in jeder Richtung und Hinsicht: physikalisch-chemisch, physiologisch, anatomisch, naturwissenschaftlich und psychologisch, entwicklungsgeschichtlich, anthro-geographisch und prähistorisch, ethnologisch, soziologisch und historisch“¹⁰⁴

– auch für die jetzige Gegenwart als bestimmend zu verstehen, fand in der bisherigen Auseinandersetzung mit Scheler nicht statt. Und dort, wo seine geschichtsphilosophische Diagnose thematisiert ist, so daß gefragt wird: „Haben diese Worte [das bezieht sich auf einen längeren Textpassus, aus diesem ist das letzte Zitat], 1925 verfaßt, an Aktualität eingebüßt?“¹⁰⁵, wird der geschichtsphilosophische Impetus der Wesensfragen Schelers umgedeutet zu einer wissenschaftstheoretisch gesehenen Uneinholbarkeit der „metaphysische[n] Anthropologie“¹⁰⁶ gegenüber den „Spezialwissenschaften“:

„Da aber nun diese Spezialwissenschaften den Menschen, wie Scheler sagt, jeweils einem anderen Daseinskreis teilweise einordnen, ist die Sicht auf seine Ganzheit, auf seine Totalität aus den Augen verloren gegangen. – Hierzu eine Frage am Rande: Sollte es eventuell diesem Ganzheitsdenken irgendwo oder irgendwie inhärent sein, daß es dem Spezialwissen immer wieder hinterhinkt? [...] Erhält diese Frage eine positive Antwort, dann muß das eben angeführte ‚zeitlich bedingt‘ fallengelassen wer-

den und die Schlußfolgerungen gezogen werden, daß es immer so war, heute so ist und immer wieder sein wird!“¹⁰⁷

Leonardy meint mit „zeitlich bedingt“ die „Aktualität dieses Armutszeugnisses“¹⁰⁸ von dem „Forschungsgebiet“¹⁰⁹ der philosophischen Anthropologie, die nicht weiter sei als zu Schelers Zeit. Hat man sich vom geschichtlichen Hintergrund gelöst, läßt sich Schelers Diagnose derart entdeuten:

„Diese eher negativ klingenden Feststellungen [„niemals hatte er (der Mensch) Anlaß, sich selbst so radikal problematisch zu setzen“, das ist aus dem oben angeführten Textpassus] und Argumente dürfen uns aber keineswegs auf den Weg der Resignation leiten. Im Gegenteil, und hier dürfte jeder mit Scheler einverstanden sein: zu jeder Zeit ist es höchste Zeit, den Versuch zu unternehmen, die Totalität und den Aufbau der Totalität des Menschen ans Licht zu bringen, wieder zu einer, wie Scheler sagt, *Idee des Menschen* zu kommen, jeweils wieder neu zu bestimmen, was sein Wesen ist“¹¹⁰

Ohngeachtet der problematischen Implikationen dieser Textstelle – wie z. B. der, daß Scheler nicht sagt, daß man zu einer Idee des Menschen kommen solle, sondern daß diese als zu „eng“¹¹¹ gefasste und somit sein Wesen verfehlende da sind, so daß „eine einheitliche Idee vom Menschen“¹¹² in Frage stehe, oder daß es metaphysisch eine *contradictio in re* wäre, programmatisch den Wesensbegriff als einen veränderlichen aufzufassen –, spricht Leonardy schlicht an Scheler vorbei; „zu jeder Zeit“ ist nicht das, was Scheler sagt: „Das Abendland hat bereits die Idee einer Metaphysik, um so mehr ihre Erkenntnistheorie und -methodik, fast ganz verloren“¹¹³. Das, was verlorengegangen ist, ist a) das der Philosophie Eigentümliche, ihr Wesen, nämlich Metaphysik zu sein, und damit ist der Mensch selbst als Gegenstand in der Wissenschaft in Gestalt der „Erkenntnistheorie und -methodik“ der Metaphysik verlorengegangen:

Das „ist in der Tatsache zu sehen, daß die gegenwärtige [1922] deutsche Philosophie jahrzehntlang, [...] sich aufs einseitigste, auf Erkenntnistheorie und Methodologie beschränkte und sich dabei im Grunde nur als Dienerin der Einzelwissenschaften fühlte. So übertrug sich der Fachcharakter auch auf die Philosophie, deren Wesen es doch gerade ausschließt, ein Fach *neben* anderen zu sein. So gab sie ihre zentralste und ihre wesentlichste Disziplin, die Metaphysik, meist völlig preis [...]. So ist es auch verständlich, daß das im 19. Jahrhundert fast verloren gegangene *Wesen* der Philosophie in der Gegenwart erst wieder aufgesucht werden mußte.“¹¹⁴

Als diejenigen, die das Wesen der Philosophie erst wieder aufgesucht hätten, nennt Scheler Husserl und sich selber. Verloren gegangen ist:

„Philosophie ist ihrem Wesen nach streng evident, durch Induktion unvermehrbar und unvernichbar, für alles zufällig Daseiende a priori gültige Einsicht in alle uns an Beispielen zugänglichen Wesenheiten und Wesenszusammenhänge des Seienden, und zwar in der Ordnung und dem Stufenreich, in denen sie sich im Verhältnis zum absolut Seienden und seinem Wesen befinden.“¹¹⁵

Es ist b) Metaphysik nicht allein als Disziplin verlorengegangen, und mit dieser die Wesensfragen, sondern zudem kommt bei Scheler der geschichtliche Hintergrund in den Blick, in dem der Mensch sich selbst problematisch geworden ist. Seine Geschichtsdiagnose nötigte Scheler zu Wesensfragen; nicht eine innerphilosophische Auseinandersetzung. Daß Schelers Reaktion auf seine Zeit, „somit aber auch [...] unserer“¹¹⁶, die er als noch als eine durch das Philosophenwort zu erreichende verstand –

„Er [sc. Scheler] scheint manchmal in der romantischen Illusion zu leben, eine rettungslos untergehende Kultur sei dadurch noch zu retten, daß man erzählt, wie schön sie einmal war. Er schreibt in diesem Krieg 1915 über den Genius – der Perserkriege; 1916 über die Kirche – unter Gregor dem Großen; über den Katholizismus des – heiligen Franziskus und ist von alledem selbst so hingerückt, daß er die Frankfurter Zeitung für eine Kathedrale hält, in der Thomas a Kempis zelebrieren kann.“¹¹⁷

– ihn bereits seinerzeit in der Philosophie vereinzelte, habe ich angeführt; Nachweis dessen liefert das nachmetaphysische Denken in seinen verschiedenen Formen – Habermas' Motive: „nachmetaphysisches Denken, linguistische Wende, Situierung der Vernunft und Umkehrung des Vorrangs der Theorie vor der Praxis – oder Überwindung des Logozentrismus“¹¹⁸ –. Daß die Philosophiegeschichte Schelers geschichtsphilosophische Diagnose als singuläre archiviert hat, erklärt nicht allein die Vergessenheit Schelers, sondern auch, daß die Philosophie sich der Wesensfragen in Form der Metaphysik entledigt hat, und daß das wiederum Ausdruck dessen ist, wo Jaspers Scheler „Hellhörigkeit“ attestierte, nämlich daß die Form dieser Entledigung in der Weise sichtbar wird, was den Menschen gegenwärtig bestimmt: Daß er sich selbst in Frage stellt, was auch heißt, daß man die Vergessenheit von Schelers Philosophie daran wird ermessen können, inwieweit die Philosophie nach Scheler nicht mehr durch Wesensfragen bestimmt ist. D. h. auch zu sehen, daß die Philosophie nicht mehr das Problem hat, daß der Mensch in Frage steht. D. h. zudem, daß die Philosophie den Anspruch auf Wesenserkenntnis, den sie in Form der Metaphysik als Wissenschaft der Wesensfragen, nicht in Form einer erkenntnistheoretischen Umfriedung, aufgegeben hat, nicht mehr erhebt; das impliziert die Enthebung einer prinzipiellen Bestimmbarkeit dessen, was der Mensch sei, durch den Menschen. Denn: Sofern man mit Wesensbegriffen philosophiert,

„unterläuft es, daß man sich selber als philosophierendes Menschenwesen mit ‚dem Menschen‘ identifiziert, über den man philosophisch handelt und von dem aus die Einheit der Welt in ihrer Wißbarkeit herzustellen gesucht wird. [...] Ich begnüge mich mit der Unterstellung, daß Scheler auf dem Weg zu einer moderneren Sicht der Welt gewesen ist, daß aber seine denkgeschichtliche Herkunft [bei Habermas ist auch Nietzsche noch der Tradition verhaftet] ihm im Wege gestanden hat, aus dieser Sicht die Konsequenzen zu sichern, die in späteren Dezennien des Jahrhunderts gezogen worden sind.“¹¹⁹

Aber was heißt „Konsequenzen“ samt ihrer Sicherungen, als ob diese selbst nicht den ‚wunden Punkt‘ ausmachten, daß in dem Grundgedanken von Schelers Anthropologie, daß das Sich, das Selbst, das, was der Mensch sei und was durch dieses Selbstverhältnis „geworden“ ist, als Gegenstand diese begründet, anders formuliert: Schelers Anthropologie ist nicht von dem Gewordenen, der Realgeschichte, zu trennen, das sie in Form der „Selbstproblematik des Menschen“ konstituiert, auch darin, daß der Mensch „nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch *weiß, daß* er es nicht weiß.“ Mit dem anderen Wort für Selbstverhältnis¹²⁰, nämlich Metaphysik, ist sie zudem als philosophische charakterisiert, was aber allein nicht hinreichte, sie von anderen Anthropologien in ihrem Gefolge zu unterscheiden.¹²¹ Ihren Unterschied sieht Wolfhart Henckmann durch den „existentiellen Problemaufriß von Schelers philosophischer Weltanschauung“¹²² gegeben, mit dem es die Philosophie seinerzeit nicht hätte aufnehmen können, wobei Henckmann Heidegger ausklammert, so daß es „kaum der Philosophiefeindlichkeit des Nationalsozialismus zu bedürfen [schien], um die Auseinanderset-

zung mit Schelers Werk zum Erliegen zu bringen. Im Grunde aber vermochte kaum einer der zeitgenössischen Denker Schelers geschichtsphilosophische Vision nachzuvollziehen, geschweige denn zu teilen.“¹²³ Henckmann ist zuzustimmen, allerdings ist das, was er mit Schweigen benennt, nicht wenig beredt, es ist das, worin schon damals die Bedeutung von Schelers Anthropologie lag, was Scheler schon seinerzeit in der Philosophie vereinzelt: Daß Schelers Verklammerung von Geschichtsdiagnose und Metaphysik ihren Grund darin hat, was nicht zuletzt später die Stille um Scheler in der Philosophie erklärt, daß diese Verklammerung dazu nötigt, jene Dynamik, das geschichtskonstitutive Movens im Selbstverhältnis des Menschen, aufzunehmen, dessen „Verwirklichung“¹²⁴ der Wandel im „Menschenbegriff“¹²⁵ befaßt, anders formuliert: Daß Scheler angesichts der Realgeschichte genötigt ist, zum Ursprung der Wesensfrage des Menschen zurückzukehren, dorthin, woher „unser ganzer westlicher Zivilisationsprozeß“¹²⁶ seinen Ausgang hat. Damit kommen wir zum Verlauf der Entwicklung dieser Frage für Schelers Spätphilosophie, bzw. zu dem, was Schelers Anthropologie situiert.