

Hodovský, Ivan

Person und Mensch bei Max Scheler

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1967, vol. 16, iss. B14, pp. [43]-56

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106709>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

IVAN HODOVSKÝ

PERSON UND MENSCH BEI MAX SCHELER

Es ist nicht zu bestreiten, daß einer der Begründer der philosophischen Anthropologie Max Scheler¹ war. Gegen eine solche Bewertung von Schelers philosophischem Werk kann man im Grunde nichts einwenden, soweit wir sein Bestreben, die eingenartigen Merkmale der menschlichen Existenz zu definieren, d. h. die Frage zu beantworten, was der Mensch ist, in Erwägung ziehen. Aber da Scheler — besonders in seinen früheren Abhandlungen — zu der Ansicht gelangt, daß das Wesen der menschlichen Existenz in der Sphäre der geistigen Tätigkeit beruht und diese „Aktivität“ des Menschen als eine Äußerung des geistigen und „göttlichen“ Wesens auffasst, taucht die Frage auf, ob seine Anthropologie in der Tat die Aufgabe erfüllt, die schon aus deren Bezeichnung folgt, d. i. ob sie wirklich eine Philosophie über den Menschen ist und nicht eher eine bestimmte Form der Theologie darstellt. Wollen wir konkret bewerten, wodurch Scheler zur Konstitution der Anthropologie als einer eigenartigen philosophischen Disziplin beigetragen hat, halte ich für nötig, daß man sich vorerst mit der Frage befassen muß, auf welche Weise Scheler die Beziehung von Mensch und Gott löst. Diesem Teil, aber einem meiner Ansicht nach der Ausgangsprobleme der Schelerschen Philosophie will ich in meinem Aufsatz das Hauptaugenmerk zuwenden.

I

Mit der Frage, was der Mensch ist und was für eine Stelle er im Kosmos einnimmt, befaßte sich Scheler sowohl in seinen früheren Arbeiten, „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ und „Zur Idee des Menschen“, als auch in den Arbeiten, die in den letzten Jahren seiner schöpferischen Tätigkeit entstanden sind, „Mensch und Geschichte“, „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ und „Philosophische Weltanschauung“.² Die Tatsache, daß Scheler zu dem Problem des Wesens der menschlichen Existenz oft von neuem zurückkehrte, kann man weder als Zufall noch in seiner Zeit als Einzelfall betrachten. Es scheint ganz natürlich, daß Scheler — Philosoph, Publizist und Politiker in einer Person —, den wesentlichen Teil seines Werkes der Lösung des Problems widmete, das nicht nur einen tiefen Sinn für philosophische Abstraktion, sondern zugleich eine Begabung für ein empfindliches und schlagfertiges Reagieren auf gesellschaftliche Geschehnisse und deren Rückwirkung im Bewußtsein und im Handeln der Menschen erforderte.

Schelers Bestreben, die philosophische Theorie mit aktuellen kulturpolitischen Problemen seiner Zeit zu vereinen, beweist unter anderem auch der markant polemische Charakter der Schelerschen Philosophie. Schon in seinen Arbeiten, die er in der Zeit des ersten Weltkrieges schrieb, besonders in der Wertethik,

erörtert er nicht nur seine eigene Theorie über das Wesen der Werte und ihre Beziehungen, sondern drückt vor allem und hauptsächlich seine Nichtübereinstimmung mit der „Lebensphilosophie“ des 19. Jahrh. aus.³ Die Kritik der bürgerlichen Moral stützt Scheler auf die Anschauung seines Lehrers R. Eucken, der das gegenwärtige Studium der Werte und das Erforschen des Lebenszweckes des Menschen als eine Äußerung des „Zustandes der geistigen Not“ betrachtet, eines Zustandes, der vom weiten nicht nur eine Folge des Krieges und der Revolution sei, sondern lange davor anfangen, d. h. aus der Gesamtheit des geistigen Lebens hervorgehe.⁴ Aber ähnlich wie Eucken und andere „lebensphilosophisch“ orientierte Philosophen um die Wende des Jahrhunderts kritisiert Scheler die moralische Seite des Lebens der bourgeois Gesellschaft „von rechts“.⁵ Nutzen und Vorteil, die Hauptkriterien der Werte der utilitaristischen Ethik, lehnt Scheler zwar ab, er wirft nämlich diesen Theorien eine Neigung zum Relativisieren der moralischen Werte vor, stützt aber nichts destoweniger seine eigene objektivistische Theorie der Werte auf eine unbestimmte Vorstellung des „ewigen“ Gottes und erniedrigt dadurch in der Tat die Bedeutung (obzwar er sie nicht ganz ablehnt) des höchsten realen Wertes, des Menschen selbst. Es scheint, als ob da Scheler an zwei Fronten zugleich kämpfte: mit der oberflächlichen nichtphilosophischen Atmosphäre des kulturellen und moralisch politischen Lebens der vorhergehenden Jahrzehnte, mit der naturalistischen und praktizistischen Moral der Positivisten, zugleich aber auch mit dem revolutionären Aktivismus, mit den Bemühungen nach einer Ausrottung der bisherigen Normen und Grundsätze der bourgeois Gesellschaft, die der Marxismus anstrebte. Dadurch, daß Scheler für seine Hierarchie der Werte eine Stütze in der Religion suchte, wird der Eindruck erweckt, daß er den ersten Konflikt der damaligen Gesellschaft, den Klassenkampf zwischen der Bourgeoisie und dem Proletariat löste und überwand. Da er aber einen Ausgang aus der damaligen Gesellschaftskrise in der unabänderlichen Ordnung der religiösen Werte sucht, also da er sich eigentlich der Vergangenheit zuwendet und die Stütze in der Lebensanschauung der feudalen Gesellschaft sucht, löst er zwar das Hauptproblem der damaligen Gesellschaft nicht, sondern dieses nur abseitsschiebt.⁶

Aus dem Suchen einer objektiven Rangordnung der Werte und aus der Bemühung, Gewißheiten und Gewährleistungen und schließlich auch neue Perspektiven der menschlichen Existenz zu finden, wächst Schelers Konzeption der Menschen. Von seiner Ablehnung des positivistischen Utilitarismus der moralisierenden Philosophen des 19. Jahrh. geht hervor, daß er auch ihre Art der Analyse des eigentlichen menschlichen Wesens abschlägt. Scheler stimmt nicht mit der sogenannten „genetischen“ Definition des Menschen überein, die seiner Meinung nach nur erklärt, wie der Mensch allmählich entstanden ist und sich aus niedrigeren Lebewesen entwickelt hat, aber die nicht imstande ist, die eigenartigen Merkmale seiner Existenz, die daher mit dem Tierreich nicht zu vergleichen sind, festzulegen. Scheler hat im Sinn vor allem die grundlegendsten Eigenschaften des Menschen — dessen Fähigkeit, sich verständig zu machen und Werkzeuge zu benutzen. Er betont, daß es durchaus nicht richtig wäre, wenn wir diese spezifisch menschlichen Eigenschaften nur als eine bestimmte Stufe der Entwicklung der biopsychischen Organe betrachten würden. Der Mensch sei nicht dadurch Mensch geworden, da er in der Natur das vollkommenste Lebewesen darstelle, sondern er habe im Gegenteil die menschlichen Eigenschaften erst dann erworben, als er sich von der Natur befreit und sich gegen oder über die Natur

gestellt habe. Deshalb wäre es nicht richtig, das Wesen der Sprache nur auf Verständigungs-Signale und Arbeitsinstrumente, nur auf ein Fortsetzen und eine Verlängerung der biologischen Organe zu reduzieren. Beides sei aus Beweggründen, die der biologischen Entwicklung gänzlich widersprächen, nämlich aus nicht genügenden und begrenzten Dispositionen der Menschen im Kampf mit der Natur entstanden. Der Mensch als ein sprechendes, arbeitendes und auch denkendes Wesen sei erst als Resultat des „vitalen Mangels“, als ein „faux pas“ entstanden, den ihm das Leben zugefügt habe.⁷ Der Mensch sei bloß ein „krankes“, physiologisch begrenztes „Tier“. Der Grund seines Entstehens und dadurch der ganzen „Zivilisation“ sei die Tatsache gewesen, daß er einmal in eine „Sackgasse“ seiner vitalen Entwicklung geraten sei. In diesem Falle handelt es sich bei Scheler um die Ablehnung von Spencers Ansicht, der den Menschen für eines, was die Konstitution anbelangt, vollkommenste lebende Wesen hält. Es scheint, daß es Scheler durch die Auffassung des Menschen als eines nicht-natürlichen Wesens, durch das Betonen der menschlichen Fähigkeit, sich der Natur gegenüberzustellen, sie zu überwinden und infolge dieser Tat sich selbst von dem unmittelbaren Einfluß der Umwelt zu befreien, in großem Maße gelungen ist, die äußerst naturalistische „Anthropologie“ zu übertreffen.

Aber Schelers Kritik des Positivismus ist nicht nur gegen die Reduktion des menschlichen Wesens auf physiologische Prozesse gerichtet. Unter den gleichen Voraussetzungen, unter denen er den Positivismus kritisiert, lehnt er auch die „rationalistische Definition“ des Menschen ab. Seiner Meinung nach begehen die Philosophen, denen der Mensch ein „animal rationale“ sei, eine ähnliche Simplifikation wie die Naturalisten. Scheler gesteht doch ein, daß die menschliche Vernunft die höchste und entwickeltste Form der Intelligenz überhaupt sei. Da er aber zugleich behauptet, daß wir auch bei Tieren gewisse Formen der Intelligenz treffen, stelle die Charakteristik des Menschen als eines vernünftigen Wesens eine bloß „quantitative“ Bewertung seiner Eigenschaften dar, bringe aber das rechte Wesen des Menschen zum Ausdruck, wodurch sich der Mensch qualitativ von den anderen Geschöpfen unterscheide. Und schließlich auch mit Rücksicht darauf, daß die Denkfähigkeit dem ganzen menschlichen Geschlecht eigen sei, seien die Rationalisten nicht imstande, durch die Definition des Menschen als eines mit der Vernunft begabten Wesens eine so wichtige und spezifische Eigenschaft, wie es die Individualität sei, zu erklären. Der Mensch müsse ihnen nur als ein Vernunftschema, nicht aber als eine konkrete, einzig dastehende Existenz erscheinen.⁹

Hinter der Kritik der rationalistischen Definition des Menschen versteckt sich Schelers Überzeugung von der Einheit der menschlichen physiologischen rationalen und überhaupt aller psychischen Eigenschaften. Der menschliche Verstand und infolgedessen die ganze Psychik hält Scheler für einen Teil der sogenannten psychophysiologischen Seite der menschlichen Existenz. Dann hänge allerdings die Intelligenz des Menschen untrennbar mit seinem instinktiven Betragen zusammen, sie sei also eine „natürliche“ menschliche Eigenschaft und, wie Scheler betont, eine bloß äußerliche „faktische“ Form des Seins. Am Denken könne man noch nicht das eigentliche Wesen des Menschen erkennen. Der Verstand wird von Scheler nicht als eine Folge der menschlichen gesellschaftlichen Aktivität verstanden, sondern als eine angeborene „apriorische“ Fähigkeit aufgefaßt.

Wenn wir Schelers Kritik des Rationalismus mit seiner Ablehnung der naturalistischen Konzeption des Menschen vergleichen, stellen wir ein gewisses Para-

dox fest. Während Scheler den Positivismus aus den Positionen des Spiritualismus zu widerlegen suchte, beweist seine antirationalistische Stellung, also auch seine Identifizierung des Verstandes mit der physiologischen Seite des menschlichen Seins, dagegen eine gewisse Annäherung und Rückkehr zum Standpunkt der Positivisten.¹⁰

Die antinaturalistische und antipositivistische Stellung vertritt Scheler mit Dilthey, Bergson und vielen anderen irrationalistischen Philosophen zu Beginn des 20. Jahrhs. Es ist daher zu begreifen, daß seine Konzeption des Menschen von den meisten Interpreten als eine Fortsetzung der älteren deutschen Philosophie geschätzt wird.¹¹ In der Studie „Versuche einer Philosophie des Lebens“ schätzt Scheler wirkliche Nietzsches Auffassung des Lebens als einen veränderlichen, nicht wiederholbaren und ewig steigenden Strom von Handlungen positiv.¹² In derselben Studie hebt er Diltheys Kritik der „Homogenität“ der naturalistischen Theorie des Alls hervor und sein Unterscheiden der „lebendigen“ und „toten“ Schichte des Seins und diesem entsprechenden zwei Methoden des Erkennens, die auf Erfahrung gestützte naturwissenschaftliche und die auf „Verstehen“ eingestellte geistige Methode.¹³ Ebenso hoch schätzt er Bergsons Einteilung des menschlichen Erkennens in „pragmatische“ Wissenschaft und intuitive emotionale Philosophie.¹⁴

Trotzdem ist aus der Wertethik und aus dem Artikel „Zur Idee des Menschen“ ersichtlich, daß Scheler den Begriff „Leben“ zum großen Teil anders versteht als die damalige Philosophie des Lebens. Dilthey und Bergson fassen das Leben verhältnismäßig breit auf als grundlegendes Merkmal der Entwicklung überhaupt, ohne dabei dessen Beziehung zu dem geistigen Leben des Menschen zu verneinen. Scheler dagegen lehnt ab infolge der Verneinung der Menschennatur und daher auch durch Verneinung von allem, was mit der vitalen Seite des Menschen zusammenhängt, das Menschenwesen als „Leben“ zu charakterisieren. Dilthey begreift das Leben als einen Komplex von Ausdrücken des „objektiven“ Geistes. Das Leben ist ihm ein Mittel, das die ganze menschliche Welt formt, und daher einen wichtigen sozialen und historischen Aspekt hat.¹⁵ Dagegen stellt das Leben bei Scheler einen Ausdruck der biopsychischen Natürlichkeit dar, es ist ein faktisches Dasein, nicht aber das menschliche Wesen. Auch Dilthey nimmt an, daß der Mensch als eine psychophysische Einheit zu begreifen ist, aber unter dieser Einheit versteht er die Einheit des Leibes und des „Geistes“. Die menschliche Psychik, der „Geist“ und auch die Stärke der geistigen Aktivität bilden bei Dilthey eine untrennbare Einheit. Scheler trennt dagegen streng den geistigen und psychischen Aspekt des menschlichen Seins. Der „Geist“ tritt dabei zwar als ein Wesen der menschlichen Existenz auf, aber da er etwas darstellt, was in keinem Fall mit der realen Sphäre, d. i. mit dem faktischen Sein des Menschen, verbunden werden kann, verliert er auch irgendeine Kraft und Möglichkeit, durch sich selbst zur Verwirklichung zu gelangen. Man kann ihn in keinem Fall mit dem „Weltwillen“, mit dem „Willen zur Macht“, mit dem Bergsonschen „*élan vital*“ oder mit dem „objektiven“ schöpferischen Geist Diltheys vergleichen. Der Geist stellt hierbei einen vollständigen Gegensatz zum Körper und zur Seele dar, und daher zu allem, was Scheler durch den Begriff „Leben“ charakterisiert. Während die Philosophie des Lebens zur tieferen Erforschung des menschlichen Wesens ihr Interesse vor allem dem menschlichen Leben zuwendet, welches sie aber als eine „geistige“ Seite der menschlichen Existenz auffaßt,

wendet sich Scheler im Interesse des gleichen Zieles, d. h. um das menschliche geistige Wesen zu begreifen, vom „Leben“ ab.

Es scheint, daß in diesem Fall, im Gegensatz zur Kritik des Rationalismus, der Unterschied zwischen der lebensphilosophischen Anschauung und Schelers Ansichten hauptsächlich in seiner Abneigung von der naturalistischen Auffassung des Lebens liegt.

*

Die mit den Positivisten und Rationalisten geführte Polemik, mit der wir uns bisher befaßt haben, stellt letzten Endes nicht die wichtigste Seite der Schelerschen Menschenkonzeption dar. Wir wollen nur näher ins Auge fassen, was Scheler selbst als Grundlage des menschlichen Seins betrachtet.

Wenn Scheler die Frage befriedigt beantworten wollte, was der Mensch ist, konnte er sich nicht mit dem bloßen Konstatieren begnügen, daß das menschliche Wesen durch seinen Charakter grundsätzlich diametral zur Existenz der lebenden Natur ist. Er konnte sich auch nicht mit der Schlußfolgerung seiner Kritik des Positivismus und Rationalismus zufrieden stellen, nämlich mit der Behauptung, daß das Wesen des Menschen einen „nicht substantialen“ Geist darstellt. Eine solche Charakteristik des Menschen bringt nämlich noch nicht genügend die Eigenschaften des menschlichen Seins aus, die Scheler in der naturalistischen und rationalistischen Definition des Menschen entbehrt — Konkretheit, Individualität und Autonomie der menschlichen Existenz.

Man muß sich deshalb von neuem die Frage stellen, was dem menschlichen geistigen Wesen die Eigenartigkeit sichert, was ihm den Charakter der nicht wiederholbaren Individualität verleiht, was das menschliche Individuum aus der Kategorie des Menschen als eine biologische Gattung ausscheidet. Scheler hält für das wesentliche Merkmal der menschlichen Existenz diejenigen Akte, die nach ihm dem bloßen Reagieren des menschlichen Organismus und schließlich aller Lebewesen auf ihre Umwelt grundsätzlich widersprechen. Die einzelnen Arten der Akte — das Denken, Fühlen, Wahrnehmen, Wollen u. a. — werden von Scheler nicht als Folgerungen der menschlichen psychischen Aktivität betrachtet. Durch Husserls Phänomenologie belehrt, vertritt er den Standpunkt, daß man Akte von „psychischen Funktionen“, ähnlich wie die menschliche Psychik vom Geist, absondern muß.¹⁶

Die Differentiation des menschlichen Psychegebietes und der menschlichen geistigen Aktivität spielt in Schelers Konzeption eine wichtige Rolle. Durch die Gegenüberstellung von „Geist“ und „Seele“ hat Scheler das Ausscheiden aller „natürlichen Elemente“ aus dem menschlichen Wesen vollzogen und so das Sein des Menschen in das Dasein und das Sosein mit allen Folgerungen eingeteilt. Der Dualismus des realen Daseins und des Soseins wird dabei von Scheler nicht nur statisch verstanden. Beide Seiten der menschlichen Existenz prüft er nicht nur als zwei Formen des Seins des Menschen, sondern gleichzeitig als zwei Formen der menschlichen Aktivität. Das reale Dasein enthält zugleich einen Aspekt des Reagierens auf Impulse von außen, es ist ein Ausdruck der menschlichen Anpassungsfähigkeit in den sich ändernden Bedingungen der menschlichen Umwelt, wogegen das Sosein infolge seiner absoluten Unabhängigkeit von der Natur das menschliche freie aktive Tun ermöglicht. Aber da das menschliche Wesen alle „materiellen“ Elemente entbehrt, d. h. auch Kraft und Energie, vermißt seine Leistung Eigenschaften einer wirklichen schöpferischen Tätigkeit. Infolge seiner

geistigen Verrichtungen ist der Mensch zwar imstande, das Sosein aller Dinge zu begreifen, es unmittelbar zu verstehen, kann aber nicht seinen Gang lenken und ändern. Wenn das menschliche Verhalten nur eine Wesensschau des Soseins ist, seine „Aktivität“, die nur einen kontemplativen Charakter hat, ist es dann ein abstraktes Tun; es ist unabhängig, aber deshalb auch der menschlichen und natürlichen Realität entfernt.

In dem Werk „Der Formalismus in der Ethik“ hält Scheler die menschliche Aktivität auch für abstrakt, aber er benützt diesen Begriff in einem anderen Sinn, als ich ihn vorher angeführt habe. Unter „Abstraktion“ versteht er hiebei vor allem das Ausscheiden der Akte aus einem bestimmten Ganzen aus, der Totalität der menschlichen Handlungsweise. Er will so die Tatsache betonen, daß jeder Akt sein Wesen auf einen bestimmten „Komplex von Akten“ hinweist, in dem er erst seine konkrete Bedeutung erlangt. Er führt folgendes Beispiel an: Ähnlich wie die rote Farbe eines Tischtuchs zwar eine ganz separate, „individuelle“ Farbe ist, was den Farbton, die Struktur u. a. anbelangt, ist sie doch abstrakt, sofern wir sie getrennt vom Gegenstand betrachten, zu dem sie gehört oder dessen Teil sie ist. Wenn wir sie aber als eine „Farbe des roten Tischtuchs“ auffassen, wird sie nicht nur zu einer eigenartigen, nicht wiederholbaren, sondern auch zu einer wirklichen, also „konkreten“ Farbe.¹⁷

Indem Scheler den Akt für eine individuelle, aber trotzdem abstrakte Erscheinung hält, weist er auf einen weiteren nötigen Aspekt des menschlichen Wesens hin, auf das „Zentrum“, die „Grundlage“, die alle an sich verschiedenen Akte in ein Ganzes verbindet. Scheler meint dabei also nicht die Abstraktion als eine „Entfernung von der Erfahrung“, ja auch nicht die Abstraktion als einen Gedankenprozeß, der die Tätigkeit von ihren faktischen Resultaten und Zielen absondert, sondern er versteht unter der Abstraktion eine bloße Entfernung vom „Zentrum“, welches durch seine Beschaffenheit genau so „geistig“, „rein“ ist, jegliche Kraft und Energie vermißt, also schließlich abstrakt im Verhältnis zur Einheit, zum Ganzen des Seins ist. Scheler handelt es sich in diesem Fall nicht um eine Einheit des Seins überhaupt, sondern nur um die „Einheit des Seins aller Akte“,¹⁸ um ein Prinzip, welches alle einzelnen Handlungsweisen in ein bestimmtes sinnvolles Ganzes verbindet. Für eine solche Grundlage, ein „Zentrum“ der gesamten Aktivität hält Scheler die Person.

Scheler nimmt an, daß er durch die Auffassung des Menschwesens als Person das Ziel erreicht hat, das er von Anfang an verfolgt hat. Es scheint ihm, daß die menschliche Person, eine Einheit des Denkens, Fühlens, Empfindens, Wollens u. a., aus den Akten nicht nur konkrete Wesen bildet,¹⁹ sondern zugleich die Totalität des Menschen darstellt. Erst in folgedessen, daß der Mensch durch sein Wesen eine Person ist, stellt er eine besondere, individuelle, konkrete und durchaus eigenartige Ganzheit dar. Außerdem wird der Eindruck erweckt, daß die Person eine Garantie der menschlichen Würde und Selbstsicherheit darstellt, welche den Menschen über seine natürliche, biologische Abstammung hebt. Überdies ist das Respektieren der menschlichen Person nicht nur eine nötige Voraussetzung der Achtung eines menschlichen Individuums, sondern aller Menschen und man könnte annehmen, daß die Charakteristik des Menschen als Person ein wichtiges, soziales Element enthält.

Die Person könnte wirklich die Rolle eines „wesentlichen“ Faktors der menschlichen Existenz spielen, wenn sie Scheler wirklich für Quelle und Ausgangspunkt der menschlichen schöpferischen Tätigkeit gehalten hätte. Als Schluß-

folgerung der abstrakten Auffassung der menschlichen Aktivität wird aber in Wirklichkeit nur eine Seite des Menschenseins gezeigt, das reine Bewußtsein, ohne das die Person imstande ist, dieses Bewußtsein mit der menschlichen Handlung in eine vollkommene Einheit zu bringen. Der Mensch als Person wird in Schelers Philosophie nur als „Beobachter“ der Welt und sich selbst, er kann zwar die Welt wahrnehmen und fühlen, und zwar nicht als seine eigene Umwelt, der er bedingungslos untergeordnet ist, sondern als „seine“ gegenständliche Welt. Dieser Prozeß nimmt dabei eine Form des bloßen Meditierens über die Welt an, er ist höchstens im Grunde ein Aneignen der Welt im Denken und Fühlen, nicht aber deren wirklichen Verändern und Gestalten. Dann wird allerdings die Frage erörtert, ob die alleinige kontemplative Aktivität der menschlichen Person überhaupt imstande ist, das Ziel zu erreichen, das ihr Scheler bestimmt hat, nämlich auf der einen Seite die Vergegenständlichung der Welt, auf der anderen Seite sich selbst zu einer wirklichen menschlichen Persönlichkeit zu erhöhen.

Wenn auch Scheler der Person eine wichtige Rolle zuweist, wehrt er sich zugleich, diesen Begriff mit ausschließlich menschlichen Eigenschaften zu identifizieren. Der Person mißt er eher einen „kosmischen“ als einen eng menschlichen Charakter bei. Indem er dem subjektiven Idealismus ausweichen will, der aus Behauptung folgen würde, daß jedes menschliche Individuum „seine“ Welt hat, hält er die Person für eine Form des Seins, die dem Menschen überlegen ist und als Inbegriff aller möglichen Akte ein Korrelat zur ganzen Welt darstellt. Eine solche Person ist keine menschliche Person mehr — d. h. kein Gegenpol des Mikrokosmos, sie ist Gott — ein Korrelat des Makrokosmos.²⁰ Gegen einen möglichen Verweis der Anthropomorphisation wehrt sich Scheler in diesem Zusammenhang dadurch, daß er die Person nicht für eine anthropomorphe Bezeichnung der geistigen Sphäre hält, sondern im Gegenteil: das Charakterisieren des menschlichen Wesens als Person erscheint ihm als Theomorphisation.²¹ Da er aber vorher den Menschen mit der Person identifiziert hat, kann er sein Wesen nicht für eine spezifische menschliche Eigenschaft halten und kann letzten Endes auch zu keinem anderen Schluß kommen, als zur Behauptung, daß „Gott — das ist vielmehr die einzige vollkommene und pure Person. Und das ist nur eine unvollkommene, eine gleichnisweise ‚Person‘, was unter Menschen so heißen darf“.²²

Aus dem Ableiten der menschlichen Person aus dem Sein Gottes geht hervor, daß der Mensch eigentlich nicht sein eigenes spezifisches menschliches Wesen hat. Die Person ist in diesem Fall nicht dem Begriff untergeordnet, sondern im Gegenteil der Mensch stellt einen unvollkommenen „Modus“ der Person dar.

In der Wertethik und im Aufsatz „Zur Idee des Menschen“ stellte sich Scheler zur Aufgabe, das Wesen des Menschen zu definieren. Er wollte das Wesen als eine eigenartige Qualität ausdrücken, also als eine Erscheinung, die auf nichts als auf sich selbst hinweist. Das Ergebnis, zu dem er in den beiden obangeführten Arbeiten gelangt, geht aber mit dem Aufgestellten auseinander. Der Mensch als Person weist da nicht auf sich selbst, sondern auf ein anderes Wesen, auf das Sein Gottes hin.

Man kann nichts dagegen anführen, daß Scheler den Menschen nicht für feste, für eine einmal für allemal gegebene Existenz hält. Schelers Anschauung, der Mensch seiner Zeit sei nur ein „Zwischen“, „Grenze“, „Übergang“, „Brücke“, ist²³ ohne alle Zweifel auch anregend. Wenn wir den Menschen im Bereich der wirklichen Anthropologie, nicht aber im Bereich der Theologie bewerten, dann ist der

Mensch unserer Zeit weder ein Ideal noch eine Norm und man kann sich ihn wirklich als eine „Brücke“ oder „Übergang“ vorstellen, nicht aber als einen Übergang zu einem nicht realen Gott, sondern wieder nur zu einem wirklichen, faktischen, natürlichen, aber vollkommenen Menschen. Wenn Scheler dagegen die Menschwerdung des Menschen durch die Aufgabe des „Gottsuchens“ ersetzt, ändert er eigentlich die Anthropologie zu einer besonderen Form der Theologie. Man kann sich daher nicht wundern, daß er sich an Stelle der konkreten schöpferischen menschlichen Tätigkeit vor allem dafür interessiert, „wie und wodurch er (d. i. Mensch) am Ewigen Teil hat“.²⁴

II

Die späteren Arbeiten über die Soziologie und Philosophie der Gesellschaft beweisen, daß nicht einmal Scheler selbst mit seiner Konzeption des Menschen, wie er sie in seiner personalistischen Ethik und im Artikel „Zur Idee des Menschen“ erklärt hat, zufrieden war. Die Tatsache, daß er sich gegen Ende der Zwanziger Jahre wieder dem Problem des Menschen und seiner Stellung in der Welt zuwendet, zeugt nicht nur von dem Bestreben, die bisherigen Einzelstudien über den Menschen zu synthetisieren, sondern in gewissem Maße auch von einer neuen Ansicht auf die Problematik der menschlichen Existenz.

Als Scheler an seiner Konzeption des Personalismus arbeitete, suchte er zugleich eine nicht änderbare, absolute Rangordnung der Werte auszuarbeiten, welche die durch gesellschaftliche Krise und durch Kriegsleiden zermürbte Selbstsicherheit des Menschen festigen sollte. Während er einen Ausweg aus dem Relativismus und der Skepsis, welche beinahe die ganze bourgeoise Gesellschaft beherrschte, in der religiösen Philosophie sah, scheinen ihn die Nachkriegsjahre durch die Dynamik des kulturellen und wirtschaftlichen Aufschwung Deutschlands und ganz Europa sozusagen fasziniert zu haben.

Auch jetzt bildet der Dualismus des realen Seins und des Wesens den grundsätzlichen Ausgangspunkt seines Studiums des gesellschaftlichen Geschehens. Zu einer wesentlichen Änderung kommt es aber in der Bedeutung, die Scheler den beiden Kategorien zuschreibt. In dem Hauptwerk dieser Periode, in der Arbeit „Die Wissensformen und die Gesellschaft“ erörtert er das reale Sein und das Wesen vor allem vom Standpunkt des gesellschaftlichen Geschehens und der Dynamik aus.²⁵ Um die Dynamik des gesellschaftlichen Lebens glaubwürdiger auszudrücken, ersetzt er Dasein und Sosein durch die Begriffe „reale und ideale Faktoren“.²⁶ Scheler resigniert dabei auf das Suchen des „ewigen“ Wesens des Seins und will dagegen ein Gesetz des möglichen dynamischen Entstehens beliebiger Geschehnisse in der Rangordnung des zeitlichen Wirkens festlegen.²⁷

Das Bestreben, die Dynamik des gesellschaftlichen Geschehens auszudrücken, spiegelt sich auch in Schelers Konzeption des Menschen wider. Dieses Mal²⁸ geht es ihm allerdings nicht darum, vor allem die Frage des menschlichen Wesens zu durchforschen, sondern er befaßt sich in größerem Maße, als es bisher der Fall war, mit der Erläuterung der Voraussetzungen der menschlichen Handlungen. Auch hier geht er von dem Dualismus des realen Seins und des Wesens hervor, allerdings, ebenso wie in seiner Soziologie des Wissens, ändert er die Bedeutung dieser Begriffe dadurch, daß er sie durch „Trieb“ und „Geist“ ersetzt.

Eine Änderung von Schelers Standpunkt ist auf den ersten Blick an seinem

erhöhten Interesse, das er der triebhaften Seite der menschlichen Existenz widmet, erkennbar.²⁹ Soweit er sich früher mit den Quellen und Voraussetzungen des menschlichen Handelns befaßte, begnügte sich Scheler zum größten Teil mit dem Konstatieren, daß sich der Mensch vom Standpunkt seiner körperlichen Seite und seiner Intelligenz aus wesentlich nicht vom Tier unterscheidet. Indem er seine reichen Kenntnisse der Biologie ausnützt, faßt er sich nun mit den einzelnen Formen des triebhaften Verhaltens der Lebewesen. Neben dem Gefühlsdrang, Instinkt und assoziativen Denken unterscheidet er auch eine praktische Intelligenz, welche, wie es scheint, schon in sich eine bestimmte Abweichung des Menschen vom Tiere einschließt. Das Tier handelt nach Schelers Ansicht intelligent, wenn es eine bestimmte Tätigkeit nicht „prüft“, sondern wenn es diese gleich mit Erfolg „klug“ beherrscht.³⁰ Wenn auch Scheler nicht einmal diese Art der Tätigkeit für ein besonderes Merkmal des Menschen, das ihn vom Tiere unterscheiden würde, hält, unterliegt gar keinem Zweifel, daß der Mensch gerade in der „Klugheit“ die höchste Stufe der Vollkommenheit erzielt hat.

Aber der entscheidende Faktor, der den Menschen gegen die Natur stellt und ihn über andere Lebewesen hebt, ist auch in diesem Fall der „Geist“. Während der Mensch mittels seiner praktischen Intelligenz imstande ist, sich im Rahmen seiner Umwelt zu orientieren, d. h. daß er sich zielbewußt bewegen und zweckmäßig handeln kann, gewährt ihm die geistige Seite seiner Existenz allerdings keine umfangreicheren Möglichkeiten zum Handeln, sie wirkt aber als eine Quelle seines Willensverhaltens. Der Geist ermöglicht es dem Menschen, sein eigenes triebhaftes Handeln zu leugnen, der realen Wirklichkeit „Nein“ zu sagen. Erst im Akt, auf die Welt und auf seinen eigenen triebhaften Drang zur Welt zu verzichten, konstituiert sich der Mensch selbst als ein geistiges Sein und formt aus der Welt, die bisher als seine Umwelt auftrat, also das menschliche Handeln vollständig determinierte, seinen Gegenstand; er beginnt im gewissen Sinne die Welt zu beherrschen.³¹ So erscheint auch im eigenen Geisteswesen des Menschen ein gewisses dynamisches Element, allerdings in Form des bloßen Unterdrückens des spontanen Handelns. Der Trieb und der Geist sind also im Menschen untrennbar verbunden und erst ihre parallel mitarbeitende Tätigkeit, man kann sagen deren bestimmtes dialektisches Durchdringen ist das Mittel der „beseelten“ Tätigkeit. Erst ihre Einheit kann man als einen Ausdruck der Totalität des Menschen bezeichnen.

Wenn der Trieb und der Geist Faktoren sind, die nicht von der menschlichen Existenz getrennt werden können, dann scheint es, daß Schelers gegenseitige Trennung des Triebes als „Faktizität“, Zufälligkeit, die äußeren Seiten der menschlichen Existenz und des Geistes als einen wirklichen Wesens nicht ganz richtig ist. In bestimmten Fällen kann der Instinkt, Trieb — z. B. wenn wir den Menschen nach seiner Handlungsweise beurteilen — eine „wesentliche“ Bestimmung sein. Auf der anderen Seite ist im Gegenteil dazu der menschliche Geist, wenn wir ihn in der Beziehung zur Existenz Gottes studieren, nach Scheler selbst ein Ausdruck eines vollkommenen und deshalb auch ursprünglichen Wesens, der menschliche Geist ist dabei dann wieder eher eine „äußerliche“ Bestimmung, die auf das eigentliche, ursprünglich verborgene Wesen hinweist, nämlich auf Gott.

Man muß sich dessen bewußt sein, daß Scheler in der Arbeit „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ beide Faktoren der menschlichen Existenz nicht als Ausdruck zweier „Reiche“ — der Natur und Gottes — studiert, sondern darin dar-

über als Eigenschaften spricht, die sowieso über die wichtigen Seiten der menschlichen Existenz aussagen. Es ist zwar wahr, wenn er sich mit den einzelnen Formen des triebhaften Handelns befaßt, z. B. mit dem Gefühlsdrang oder mit dem Instinkt, daß er diese Arten des Handelns als Stufen der Entwicklung der lebenden Natur prüft. Gleichzeitig aber studiert er diese Formen der animalischen Handlung gerade deshalb, um ihre Mitwirkung auf die Tätigkeit und die Handlungsweise des Menschen zu begrenzen; es folgt daraus, daß er in diesem Fall den Menschen aus der Position seines Verhältnisses zur Natur studiert.

In einem ähnlichen Verhältnis, in dem sich der Mensch zur Natur befindet, ist er auch nach Schelers Meinung in der Beziehung zu Gott. Auch dabei bestreitet Scheler nicht ganz die Existenz Gottes. Er mißt Gott die Geltung eines „absoluten Seins“ zu.³² Allerdings, im Unterschied zur früheren Auffassung Gottes als einer geistigen Person, hält Scheler Gott als ein näher nicht definierbares „Grundsein“, das sich erst und einzig im Menschen realisieren kann. Ähnlich wie im Verhältnis des Menschen zur Natur versteht auch da Scheler, sofern er von der Beziehung des Menschen zu Gott spricht, beide in einer vollständigen Einheit. Gott steht da nicht außer der menschlichen Welt, sondern er besteht nur insofern, inwiefern ihn der Mensch erschafft. Er erscheint da also nicht als ein allmächtiger „persönlicher Gott“, sondern als eine Aufgabe, Ziel und Sinn des menschlichen Lebens. Die Abweisung der Existenz des persönlichen Gottes und die Anerkennung seiner realen Existenz ausschließlich im Verhältnis und im bedingten Sein des Menschen zeugt von dem Bemühen, das menschliche Wesen als eine eigenartige und in vielen Richtungen selbständige Form des Seins zu deuten.

Auf der anderen Seite hindert allerdings das Verbleiben auf der dualistischen Auffassung der menschlichen Existenz, wenn sie auch im letzten Fall in gewissem Maße abgeschwächt wird durch die Verleumdung Gottes als einer selbständigen und höchsten Existenz, die über und außer dem Menschen steht, auch Scheler an einer genaueren Erklärung des Wesens des Menschen als einer spezifischen Einheit des Seins und des Handelns. Es hindert ihn schließlich also an einer konsequenten Realisierung der philosophischen Anthropologie als einer selbständigen Theorie vom Menschen, von seinem Wesen und seiner Beziehung zur anderen Welt.

Durch die Teilung der „tätigen Seite“ der menschlichen Existenz vom geistigen Wesen und ihre Beifügung der instinktiven, physiologischen Seite des Menschen begeht Scheler im Grunde denselben Fehler, den er selbst den Positivisten und vulgären Materialisten vorgeworfen hat. Indem er das geistige Wesen des Menschen und seine Isolation gegenüber der realen menschlichen Existenz betont, schließt sich Scheler zugleich den Idealisten an.

Über Schelers Dualismus philosophischer Konzeption des Menschen kann man sich nicht wundern, denn selbst seine Schüler, soweit sie die Probleme, mit denen sich die Anthropologie befaßt, in Betracht zogen, nahmen Schelers Philosophie mit bestimmten Vorbehalten an. Während z. B. J. Hessen zwar die Betonung des geistigen Seins für eine sehr wertvolle Seite von Schelers Konzeption des Menschen hält und im Gegenteil das Respektieren der instinktiven triebhaften Schichte der menschlichen Existenz ihm als eine Rezidive des Positivismus und Naturalismus³³ erscheint, hat der bekannte deutsche Anthropolog A. Gehlen hauptsächlich die Tatsache geschätzt, daß Scheler den Menschen nicht auf Grund des Erforschens seiner Beziehung zu Gott interpretierte, sondern daß er nach dem

Grundunterschied zwischen Mensch und Tier fragte.³⁴ Aber trotzdem, daß Gehlen zu der Ansicht gelangt, daß man den Menschen aus ihm selbst verstehen muß,³⁵ daß die einzige spezifisch menschliche Eigenschaft das aktive Handeln ist, hat er dadurch, daß er dieses Handeln im Grunde mit der biologischen Form der menschlichen Existenz identifizierte, Schelers Philosophie nicht übertroffen, er hat eher nur wesentlicher eine ihrer Seiten entwickelt.

*

Schon die Zahl von den Arbeiten selbst, die Scheler der Problematik der menschlichen Existenz gewidmet hat, zeugt von seinem ernstem Bestreben, das Problem zu lösen, was das Wesen des Menschen bildet, was für eine Stelle dem Menschen im Kosmos gebührt. Abgesehen von seinen durchdringenden und in mancher Hinsicht richtigen Ansichten über das Wesen des menschlichen Seins, ist Scheler zur Konstitution der Anthropologie als einer spezifischen Disziplin doch nicht gelangt. Das größte Verdienst seiner Philosophie vom Menschen und wahrscheinlich auch der schlagendste Grund, warum er als Wegbereiter der philosophischen Anthropologie zu halten ist, liegt in seinem Bestreben nach einer Denaturalisierung des menschlichen Wesens. Indem er eigenartige Eigenschaften des Menschen dadurch, daß er das Wesen des Menschen in den Gegensatz zur Natur stellt, zu finden sucht, lehnt er nicht nur die naturalistische und positivistische Konzeption des Menschen ab, sondern er unterwirft auch bestimmte Rezidiven des Naturalismus, die die geisteswissenschaftliche Philosophie des Lebens enthalten hat, einer Kritik. Der Unterschied zwischen Schelers „Anthropologie“ und älterer Philosophie des Lebens, wie ich ihn in vorhergehenden Kapiteln erwähnt habe, ist hauptsächlich aus seiner negativen Stellung zum „Leben“ ersichtlich. Die Definition des menschlichen Wesens als einer geistigen Person oder des „Geistes“ und deren Ableitung von der Existenz der Gottsperson zeugt davon, daß die Denaturalisation des Menschen vor allem eine Folgerung der Theologisierung des Soseins des Menschen ist. Da kann man sich mit vollem Recht die Frage stellen, ob die Verneinung des Naturalismus mittels der Vergewüstigung und Vergöttlichung des menschlichen Wesens eine Überwindung des Naturalismus in der Tat bedeutet. Gewisse Bedenken über Schelers erfolgreiche Überwindung des Naturalismus erweckt schon seine dualistische Konzeption des Menschen. Scheler begreift nämlich das faktische Sein des Menschen — das Dasein — keineswegs verschidentlich von den naturalistisch eingestellten Philosophen an der Wende des Jahrhunderts. Da er überdies das Wesen des Menschen — das Sosein — im Kontext außerhalb der eigentlichen Menschenwelt in Gott sucht, geht er auch in diesem Falle, ebenso wie die Naturalisten, die das menschliche Wesen den Erscheinungen der äußeren Welt anpassen, vor. Aus Schelers Verhältnis zum Naturalismus ebenso wie aus seiner erfolglosen Tendenz, denselben zu überwinden, erfolgt meiner Ansicht nach auch die Antwort auf die Frage, warum es Scheler nicht verstand, die philosophische Anthropologie zu konstituieren. Diese Disziplin ist nämlich weder durch eine Anpassung einem höheren übernatürlichen Wesen, also auf die Weise, die Scheler geläufig ist, aufzubauen. Andererseits, wenn man den Umstand, auf den schon Karl Marx hingewiesen hat, in Betracht zieht, daß nämlich das Wesen des menschlichen Seins eine „gegenständliche Tätigkeit“ ist und daß man es nur und allein aus den eigenen Erzeugnissen der menschlichen Aktivität, d. i. aus der veränderten Natur

und der Menschengeschichte,³⁶ begreifen kann, daß „der Mensch eigentlich die Welt des Menschen ist“, kann die Anthropologie nicht konstituiert werden, wenn sie das Sein des Menschen isoliert von der übrigen Welt studiert. Dann kann uns das Schelers Erforschen der menschlichen Existenz allerdings in einem gewissermaßen anderen Licht erscheinen. Auch Scheler faßt den Menschen im Lichte dessen Akte auf und sucht durch das Studium der menschlichen Aktivität zur Begreifung der Einheit von Menschensein und Sein überhaupt zu gelangen.³⁷ Es scheint daher, daß es sich auch ihm letzten Endes um die Erläuterung des menschlichen Wesens handelt, die den Aspekt der notwendigen Verbindung des Menschen mit der Welt, in der er lebt und die er schafft, enthält. Da Scheler die Aktivität der menschlichen Existenz zu abstrakt begreift und darunter im Grunde eine irrationale Kontemplation, eine rein geistige „Tätigkeit“, doch keine gegenständliche Praxis, versteht, ist er nicht imstande, die Grenzen der traditionellen bourgeoisen Lebensanschauung zu überschreiten.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. besonders F. J. Brecht, *Bewußtsein und Existenz* (Bremen 1948), J. Hessen, *Max Scheler* (Essen 1948), L. Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart* (Berlin 1961), E. Rothacker, *Max Schelers Durchbruch zur Wirklichkeit*, (Akad. Vorträge und Abhandlungen, Bonn 1949) u. dgl. m. In letzter Zeit widmen Schelers Konzeption des Menschen auch die marxistischen Philosophen eine bemerkenswerte Aufmerksamkeit. Die Bedeutung der Anthropologie Schelers hat besonders Vlad. Filipovič in seiner Abhandlung „*Max Scheler i suvremena filozofijska antropologija*“ positiv gewürdigt. (M. Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, Sarajevo 1961.) P. V. Kornějev hat dagegen in seinem Artikel *Socialnyje i teoretičeskije istoki filozofskoj antropologiji* (Věstnik Moskovskogo universitěta, Moskva 1965) die Berechtigung der philosophischen Anthropologie als eine selbständige philosophische Disziplin der marxistischen Philosophie abgelehnt und von diesem Standpunkt aus scharf verurteilt und bestreitet die bisherige Bedeutung der Philosophie Schelers. Von dem Standpunkt der gesamten Entwicklung der anthropologischen Philosophie aus schätzt Schelers Philosophie als einen spezifischen Versuch um eine irrationalistische Erläuterung des Wesens des Menschen J. Cetl (*Ob antropologičeskich tendencijach v buržoaznoj filozofii*, Sbornik prací fil. fak. Brno B 10, 1963).
- ² *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bd. I, II, Halle 1913–1916 (weiter als F I, F II), *Zur Idee des Menschen*, 2. Ausg. (Vom Umsturz der Werte, Leipzig 1923 — weiter als ZIM), *Mensch und Geschichte*, Neue Rundschau 1926, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928 (weiter als DSM), *Philosophische Weltanschauung*, 1929.
- ³ Schelers Kritik der utilitaristischen Moral, eines der wesentlichen Merkmale der bourgeoisen „Lebensphilosophie“ des 19. Jahrh., wird auch von marxistischen Philosophen positiv bewertet. Vgl. z. B. Kuderowicz, *Scheler — Personalizm etiszny*, *Filosofia i sociologia XX. wieku*, Warszawa 1965, oder Vlad. Filipovič, *Max Scheler i suvremena filozofijska antropologija*.
- ⁴ R. Eucken, *Smysl a hodnota života*, Praha 1938, S. 29 (Der Sinn und Wert des Lebens, 1908).
- ⁵ Kuderowicz, *Scheler — Personalizm etiszny*, *Filosofia i soc. XX. wieku*, S. 334.
- ⁶ Ebd. S. 337.
- ⁷ ZIM 289.
- ⁸ ZIM 292.
- ⁹ F II 243.
- ¹⁰ R. Bassenge, *Drang und Geist*, *Zeitschrift für ph. Forschung*, 1963, S. 385; R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, S. 633.
- ¹¹ G. Lukacs, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1955, S. 379.
- ¹² *Vom Umsturz der Werte II*, S. 140.
- ¹³ Ebd., S. 149.
- ¹⁴ Ebd. S. 157.

- ¹⁵ Dilthey, *Gesammelte Werke I*, Leipzig und Berlin 1923, S. 36.
- ¹⁶ F II 260. Später behauptet Scheler in der Arbeit „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, daß es ihm durch das Vereinen der menschlichen Psychik mit der körperlichen Seite des Menschen gelungen ist, den Dualismus des Seins und Bewußtseins von Descartes zu überwinden. Aber dadurch, daß er das geistige Wesen des Menschen von der psychophysischen Form seiner Existenz trennt, hat Scheler den Descartschen Dualismus nicht überwunden, er verschiebt ihn nur auf eine andere, abstrakte Ebene (vgl. A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Hamburg 1964).
- ¹⁷ F II 256.
- ¹⁸ F II 255.
- ¹⁹ F II 256.
- ²⁰ F II 266, 7.
- ²¹ ZIM 294.
- ²² ZIM 300.
- ²³ ZIM 293.
- ²⁴ *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, S. 1.
- ²⁵ Vgl. J. Malik, *Wesen und Bedeutung der Liebe im Personalismus Max Schelers* (Philosophisches Jahrbuch, 71, Jahrgang 1963, S. 103).
- ²⁶ Vgl. G. Kraenzlin, *Max Schelers phänomenologische Systematik*, Leipzig 1934.
- ²⁷ *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, S. 7.
- ²⁸ Insbesondere in der Arbeit *Philosophische Weltanschauung und Die Stellung des Menschen im Kosmos*.
- ²⁹ Der Frage des menschlichen Verhaltens, d. h. der Analyse der triebhaften Seiten des Menschen hat Scheler fast die Hälfte des Umfangs seiner Studie *Die Stellung des Menschen im Kosmos* gewidmet.
- ³⁰ DSM 39.
- ³¹ DSM 106.
- ³² DSM 110.
- ³³ J. Hessen, *Max Scheler*, S. 101.
- ³⁴ A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, S.
- ³⁵ A. Gehlen, *Der Mensch*, Berlin 1941.
- ³⁶ K. Kosík, *Dialektika konkrétního*, Praha 1963, S. 173.
- ³⁷ DSM 105.

Übersetzt von F. Rybníkář

OSOBNOST A ČLOVĚK U MAXE SCHELERA

Většinou se má za to, že Max Scheler je zakladatelem a jedním z hlavních představitelů filosofické antropologie. Autor tohoto článku si klade otázku, zda takové hodnocení Schelerovy filosofie lze považovat za oprávněné. Na základě rozboru díla *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, studie *Zur Idee des Menschen* a některých dalších prací dospívá v první části článku k závěru, že v tzv. personalistické fázi svého myšlenkového vývoje Scheler sice do jisté míry překonává pozitivistickou a naturalistickou koncepci člověka, poněvadž však lidskou podstatu připodobňuje bohu, redukuje „antropologii“ na pouhý předstupeň teologie. V druhé části pak poukazuje na některé změny, jež doznal výklad člověka v pozdějším Schelerově díle *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Vyzvedá především Schelerův odklon od ortodoxně náboženského pojetí člověka a oceňuje jeho pohled na lidskou existenci jako koncentrát „pudové“ a „duchovní“ vrstvy bytí. Podotýká však současně, že právě v důsledku tohoto dualismu se Schelerovi ani zde nedaří vyložit člověka jako svéráznou a jedinečnou formu existence. Proto se mu také zdá jeho přínos ke konstituci filosofické antropologie značně problematický. Nicméně v závěru kladně oceňuje Schelerovu snahu o souběžnou a vzájemně podmíněnou interpretaci světa i člověka, která konec konců vystihuje objektivní povahu skutečnosti, totiž neustálé sepětí člověka se světem, v němž žije a který vytváří.