

MAX SCHELERS THESE VON DER OHNMACHT DES GEISTES

Von Winfried Weier, Würzburg/Salzburg

Man hat nicht zu Unrecht von einer „Krise des Geistes“¹ gesprochen, in die das europäische Denken seit Nominalismus und Aufklärung geraten sei. In dem Maße, in dem der Geist durch die nominalistische wie auch transzendentalphilosophische Kritik an der objektiven Geltung und Wirklichkeit zeitenthobener, übergreifender Inhalte seines eigentlichen Gegenstandsbereichs benommen war, trat er selbst außer Funktion. Infolge der durch die Aufklärungsphilosophie indoktrinierten Überbetonung empirischer und rationaler Methode geriet das geistig-intuitive Erschauen von Sinn-, Wert- und Wesensgehalten immer mehr in Vergessenheit, um in heutiger Wissenschaftstheorie nahezu ganz außer Betracht zu kommen oder doch als höchst fragwürdig zu erscheinen. Besonders im Zuge des analytischen und neopositivistischen Denkens droht es immer bedeutungs- und belangloser zu werden². Dies hat nicht zuletzt seinen Grund darin, daß es einem auf letzte Sicherheiten, absolute Gewißheiten wie auf Realitätshärte ausgehenden Denken in vieler Hinsicht zu wenig zu entsprechen, entgegenzukommen scheint. Am Ende erscheint diesem der ungeübte und nicht mehr praktizierte Geist als unwesentlich, schemenhaft, ohnmächtig. Mit dieser Entfunktionalisierung und Depotenzierung geistiger Wirklichkeit konspiriert die Erfahrung, daß die geistigen Wert- und Sinnforderungen gegenüber den unnachgiebigen Wünschen der Emotionen, Affekte und Triebe oft als schwach, übergebar, aufhebbar erlebt werden, sich diesen gegenüber dann einfach nicht behaupten und durchsetzen können und sich scheinbar viel leichter suspendieren lassen.

Es wäre nun sicher nicht berechtigt, gerade in Max Scheler einen Repräsentanten solcher „Krise des Geistes“ sehen zu wollen, insofern sein Denken doch als ein intuitiv-geistiges angesprochen werden muß. Um so mehr mag es in Erstaunen versetzen, daß er die These von der Ohnmacht des Geistes verkündet. Eben deshalb stellt sich aber die Frage, ob diese These Schelers etwa noch

¹ Vgl. M. MÜLLER, *Die Krise des Geistes*, Freiburg 1946, S. 13: „Sie kennen die Namen ‚Occamismus‘ und ‚Nominalismus‘, nach deren Lehre es kein echtes Übereinzeln, Allgemeines und Verbindendes mehr gibt, sondern nur noch die Vielfalt des einzelnen Existierenden, wonach daher dem menschlichen Geist folgerichtig die Fähigkeit abgesprochen werden muß, Übereinzeln als solches echt zu fassen. Der Einzelne wird daher nur der Vielfalt des Einzelnen in der Welt überliefert, ohne sie anders als immer nur vorläufig ordnen zu können. Damit ist der Geist nur noch ein Vermögen neben anderen, seine Vorrangstellung ist gebrochen“. P. HAZARD, *Die Krise des europäischen Geistes*, übers. v. H. WEGENER u. K. LINNEBACH, Hamburg 1949, 639 S.

² Vgl. W. WEIER, *Die definitiven Ursprünge des Nihilismus*: *Studia Philosophica* 34 (1974) 162–198.

als auf dem Wege befindlich, noch nicht ganz zu sich selbst gebracht verstanden werden kann, zumal er sie erst gegen Ende seines umfassenden Werks formuliert hat.

In seiner Spätschrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ vergleicht Scheler die Mächtigkeit der Triebe mit der des Geistes, und dieser erscheint ihm als ohnmächtig gegenüber der Urgewalt der Triebe³. Dabei geht er so weit zu sagen: „Als solcher ist der Geist in seiner reinen Form ursprünglich *schlechthin ohne* alle ‚Macht‘, ‚Kraft‘, ‚Tätigkeit‘“⁴. Der Geist vermag lediglich die Triebe zu lenken, nicht aber sich ihnen zu widersetzen. Solchen Trieben, die seinen Werten und Ideen entsprechen, kann er angemessene Vorstellungen „gleichsam wie Köder“⁵ vor Augen stellen und sie so auf seine Ziele hinlenken. Dagegen kann er Trieben, die seiner Interessensrichtung zuwiderlaufen, die zu einer Triebhandlung notwendigen Vorstellungen versagen und sie auf diese Weise „hemmen“. Aber er kann sich niemals gegen die Triebenergie durchsetzen, sie „aufheben“, „vergrößern“ oder „verkleinern“⁶. Mit gutem Grunde glaubt Scheler, daß der Geist, wenn er versuche, die Triebe direkt anzugreifen, zu bekämpfen, immer den kürzeren ziehen müsse⁷. Vielmehr müsse der „von Hause aus ohnmächtige“ Geist⁸ versuchen, die Triebe hinter sich zu bringen, um so durch ihre Energie allererst ermächtigt zu werden. So erklärt Scheler:

„Wohl kann der Geist durch den Prozeß der Sublimierung Macht gewinnen, können die Lebenstrieb in seine Gesetzlichkeit und in die Ideen- und Sinnstruktur, die er leitend ihnen vorhält, eingehen (oder nicht eingehen) und im Verlaufe dieses Eingehens und Durchdringens . . . dem Geiste Kraft verleihen – aber von Hause aus und ursprünglich hat der Geist keine Energie“⁹.

Andererseits betont aber Scheler, daß der Geist nicht nur die Triebe in die von ihm erstrebte Richtung lenken, sondern sie „verdrängen“ könne¹⁰, um die Triebenergie zu geistiger Tätigkeit zu sublimieren. So sagt er:

„Um irgendeinen noch so kleinen Grad von Kraft und Tätigkeit zu gewinnen, muß (sc. zum Geiste) jene Askese, jene Triebverdrängung und gleichzeitige Sublimierung hinzukommen“¹¹. „Ich behaupte, daß durch jenen negativen Akt des selbst schon geistigen triebhemmenden Wollens die Energisierung des von Hause aus ohnmächtigen . . . Geistes . . . entspringe“¹².

Entgegen dem cartesischen Dualismus will Scheler die Einheit von „Seele und Körper“ in der einen, ganzen und ungebrochenen Lebenskraft verwirklicht sehen:

³ Vgl. K. LENK, *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie M. Schelers*, Tübingen 1959, 91 S.

⁴ Ges. Schriften, Bd. IX, hrsg. v. M. S. FRINGS, Bern–München 1976, S. 45.

⁵ EBD., S. 49.

⁶ EBD.

⁷ EBD., S. 54.

⁸ EBD., S. 46.

⁹ EBD., S. 52.

¹⁰ EBD., S. 45.

¹¹ EBD.

¹² EBD., S. 46.

„Ein und dasselbe Leben ist es, das in seinem Innesein psychische, in seinem Sein für andere leibliche Formgestaltung besitzt“¹³. „Die Kluft, die Descartes durch seinen Dualismus . . . zwischen Körper und Seele aufgerichtet hatte, hat sich fast bis zur Greifbarkeit der Einheit des Lebens geschlossen“¹⁴.

In diese Lebenseinheit soll auch der Geist mit hineingenommen sein, so daß Geist und Leben nicht mehr wie bei L. Klages¹⁵ als Gegensätze erscheinen. Denn so „wesensverschieden“ sie auch sind, sind sie doch intimst aufeinander verwiesen, insofern das Leben der Lenkung und Leitung durch den Geist bedarf und dieser, um sich betätigen zu können, die Lebenskraft braucht: „Der Geist ideiert das Leben . . . , den Geist in Tätigkeit zu setzen und zu verwirklichen vermag das Leben allein“¹⁶.

Aus gutem Grunde glaubt also Scheler, daß die Lebensenergie, die er „Triebenergie“ nennt, den Nährboden der geistigen Energie darstellt. Er sieht auch vollkommen richtig, daß der Strom der vitalen Lebenskraft nicht an der Pforte des Geistigen stehen bleibt, sondern den Geist durchblutet, trägt und ihm erst Lebensmacht schenkt. Er erkennt zu recht, daß ein vom vitalen Mutterboden abgeschnürter Geist nicht im Vollbesitz seiner Kraft sein kann.

Nur ergibt sich daraus noch nicht, wie Scheler meint, daß der Geist *all* seine Energie aus der Triebphäre beziehe und „als solcher schlechthin ohne alle Macht, Kraft, Tätigkeit“ sei. Es folgt noch nicht, daß das Leben „allein“ den Geist „verwirkliche“ und „in Tätigkeit setze“. Vielmehr gilt es, sorgfältig die Möglichkeit zu überprüfen, ob nicht dem Geist eine eigene, von der Triebenergie verschiedene Kraft zukomme, ob er also nicht *neben* der triebhaften Motorik eine eigene besitze.

Betrachten wir zu diesem Zwecke einmal näher, was Scheler selbst über den Geist sagt: „Ich behaupte, daß der Geist zwar eigenes Wesen und Gesetzmäßigkeit hat, aber keinerlei ursprüngliche Eigenenergie“¹⁷. Wenn der Geist also „eigenes Wesen“ besitzt, so muß ihm doch auch eigenes Sein zukommen. Eigenes Sein setzt aber immer einen eigenen Seinsakt (*actus essendi*) voraus, in dem und durch den es sich vollzieht¹⁸. Der Vollzug des eigenen Seinsaktes ist aber nur durch eigene Seinskraft, Seins-*virtus* möglich, die mithin dem Geist nicht mehr abgesprochen werden kann, wie es aber Scheler gleichwohl tut.

Im weiteren billigt Scheler dem Geist „Autonomie in seiner Essentia und in seinen Gesetzen“¹⁹ zu und erklärt: „Wertvoll an der Lehre Descartes‘ ist nur

¹³ EBD., S. 57. Vgl. B. LORSCHIED, *Das Leibphänomen. Eine systematische Darbietung der Scheler-schen Wesensschau des Leiblichen in Gegenüberstellung zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwart*. Bonn 1962, 160 S.

¹⁴ Ges. Schriften, Bd. IX, S. 58.

¹⁵ *Der Geist als Widersacher der Seele*, (ungek. Studienausg.), München-Bonn 1960, S. 7, 68.

¹⁶ Ges. Schriften, Bd. IX, S. 62.

¹⁷ EBD., S. 46.

¹⁸ Vgl. H. BECK, *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München 1965, S. 150–250.

¹⁹ Ges. Schriften, Bd. IX, S. 50.

eines: die neue Autonomie und Souveränität des Geistes . . . , die Erkenntnis der Überlegenheit des Geistes über alles Organische und Nur-Lebendige²⁰. Wieder erscheint es als ungereimt, wie die Autonomie des Geistes in seiner *Essentia*, seine Souveränität gegenüber dem Organischen bestehen könne, wenn er doch keinerlei Eigenenergie besitze. Mehr noch, Scheler meint, als „Geistwesen“ sei der Mensch „das sich selber als Lebewesen und der Welt überlegene Wesen“²¹, und betont sehr nachdrücklich, daß „der Mensch der ‚Neinsagenkönner‘, der ‚Asket des Lebens‘, der ewige Protestant gegen die bloße Wirklichkeit“²² sei. Er sagt:

„Der Mensch ist das Lebewesen, das kraft seines Geistes sich zu seinem Leben . . . prinzipiell asketisch – die eigenen Triebimpulse unterdrückend und verdrängend, d. h. ihnen Nahrung durch die Wahrnehmungsbilder und Vorstellungen versagend – verhalten kann“²³.

Hier muß die Frage angehängt werden, was denn den Geist überhaupt befähige, zu Leben und Wirklichkeit nein sagen, Triebe verdrängen, hemmen oder enthemmen zu können. Wollte man im Sinne der Schelerschen Ohnmachtsthese sagen, das Leben selbst, die Triebenergie selbst befähige ihn dazu, so müßte man sich dem wenig glaubwürdigen Gedanken hingeben, die Lebenskraft selbst verdränge sich, hemme sich, setze sich ein Nein entgegen. Drängt sich dann aber nicht vielmehr der Gedanke auf, daß der Geist kraft einer anderen, ihm allein gehörenden Energieform sich über die Triebkraft hinauszuschwingen, sie verdrängen, ihr sein Nein entgegensetzen kann? Wollte man diese nun dem Geist zuzusprechende Eigenenergie wiederum auf Sublimation der Triebenergie zurückführen, so bliebe doch die Frage ungeklärt, kraft welcher Energie der Geist die *allererste* Triebverdrängung zu leisten vermöchte.

Legt sich also nicht der Verdacht nahe, daß Scheler einem Energiemonismus verfallen ist, indem er nur eine Energie kennt, die Triebenergie? Wäre diese die einzig mögliche und allein denkbare Energieform, so hätte Scheler freilich recht mit der Behauptung, daß dem Geist diese Energieform nicht zuerkannt werden könne und er mithin ohne alle Eigenmächtigkeit bestehe. Aber die Frage ist eben weiter zu verfolgen, ob die Triebenergie die einzige Energieform sei. Zu diesem Zweck sind die triebhaften und geistigen Aktformen miteinander zu vergleichen.

Triebe sind immer einer bestimmten Wirklichkeit verpflichtet, durch die sie in ihrer Impulsivität geweckt und aktiviert werden, auf die sie sich in ihrer Motorik ausrichten und die sie in innerer Unnachgiebigkeit anzielen. Dagegen ist die geistige Energie, wie Scheler selbst erkennt, nicht an eine bestimmte raum-zeitliche Wirklichkeit gebunden. Sie wird zwar auch durch bestimmte Wirklichkeiten zur Aktivität erweckt und angereizt, vermag aber dann im

²⁰ EBD., S. 56.

²¹ EBD., S. 38.

²² EBD., S. 44.

²³ EBD.

Unterschied und Gegensatz zur Triebenergie sich von diesen zu entbinden, sie, wie Scheler sagt, zu „entwirklichen“²⁴, gegen sie zu „protestieren“²⁵, um sich noch nicht verwirklichten, um so mehr aber noch zu verwirklichenden Zielen zuzuwenden. Was den Geist sodann in seiner eigentlichen Energetik aktiviert, ist gerade das noch nicht Wirkliche, das erst noch zu schaffende Neue, Originäre, Urphänomenale, das ihn zu seiner Eigentätigkeit aufruft.

Damit hängt sehr eng ein weiterer Unterschied zwischen triebhafter und geistiger Energetik zusammen. Die Impulsivität der Triebe kann sich nicht von ihrer spezifischen und je eigentümlichen Zielrichtung lösen. Jedes Triebverlangen richtet sich auf ein ganz bestimmtes, für es signifikantes Ziel und hat nur eine sehr begrenzte Freiheit, dieses Ziel zu variieren oder durch ein anderes zu ersetzen. Dagegen ist geistiger Dynamik eine schier unbegrenzte Freiheit in der Wahl der zu erstrebenden Ziele eigen. Während die Triebkraft in ein bestimmtes Gleis gefangen ihr Ziel ansteuert, hat geistige Dynamik die Kraft, sich immer wieder in andere Richtungen und Bahnen zu lenken. Während die Triebenergie also durch eine für sie bezeichnende Zwangshaftigkeit bestimmt ist, ist geistige Dynamik wesentlich frei.

Dieser Unterschied zwischen triebhafter und geistiger Energetik zeigt sich auch darin, daß die Triebe das ihnen unaufgebbare Ziel immer bejahen. Sie können nicht ihrem jeweiligen Ziel entraten und dazu nein sagen. Der Geist ist aber, wie Scheler treffend bemerkt, der „Neinsagenkönner“²⁶. Geistige Dynamik ist gegenüber triebhafter Einspurigkeit immer so aufgelockert und flexibel, daß sie sich jederzeit von einem bereits angegangenen Ziel wieder abkehren, in sich zurückholen und in eine andere Richtung wenden kann, wie es die stets in bestimmter Richtung festgelegte Triebenergie nie vermag. Geistige Energie ist nicht zielgebunden, sondern jederzeit zur Distanzierung gegenüber einem Ziel um eines völlig anderen willen fähig.

So ist der Triebimpuls stets spezialisiert, festgelegt und unnachgiebig, während die geistige Bewegung immer ein Ganzes, eine Totalität und Universalität in der Mannigfaltigkeit ihrer möglichen oder tatsächlichen Verwirklichungen und Erscheinungsweisen angeht.

Die Triebdynamik ist in der Stärke ihrer Stoßkraft sehr weitgehend abhängig von den jeweiligen psychologischen und physiologischen Konditionen. Mit deren Erschöpfung ermattet auch die Triebmotorik. Dagegen ist die geistige Dynamik keineswegs so unmittelbar diesen Bedingtheiten verpflichtet. Sie vermag auch, wenn diese nicht erfüllt sind und sie ihrer Unterstützung entbehrt, noch die Integrität ihrer überzuständlichen, werdelosen, positiv einfachen, unaufteilbaren und ganzheitlichen Funktionalität zu wahren: Ein Phänomen, das in der Philosophie der barocken und klassischen deutschen Tragödie immer wieder besondere Beachtung gefunden hat²⁷.

²⁴ EBD., S. 42.

²⁵ EBD.

²⁶ EBD., S. 44.

²⁷ Vgl. W. WEIER, *Duldender Glaube und tätige Vernunft in der Barocktragödie*: Zeitschr. f.

Schließlich ist noch ein weiterer Unterschied zu benennen. Die Triebdynamik steht ekstatisch aus sich heraus auf ihr Triebziel hin. Sie ist von dem Erlebnis des Begehrens und Verlangens so sehr erfüllt und okkupiert, daß sie sich nicht mehr auf sich zurückbeugen, zu sich zurücknehmen, auf sich sammeln oder gar be-sinnen kann. Dagegen ist es geistiger Energie geradezu wesentlich, in jedem ekstatischen Aus-sich-Hinausgehen sich selbst zu finden, auf sich selbst zurückzuholen, sich zu sich selbst hin zu zentrieren, sich auf sich zurückzubiegen, um sich zu sich selbst zu sammeln, ihrer selbst inne zu werden, sich selbst zu ergreifen. In jeder Diastole, in jedem Sichausfalten und Ausbreiten geistiger Energie liegt zugleich die Systole, das Sich-Zurückholen, Sich-zu-sich-Sammeln, Auf-sich-Besinnen beschlossen.

Wir stehen vor dem Phänomen der geistigen Reflexion²⁸. Darin kann sich der Geist über das Triebleben darüberbeugen, über es verfügen, es dirigieren und auf frei gewählte Ziele, Werte und Sinngehalte hinlenken. Er kann es darüber hinaus verneinen, entfunktionalisieren, übergehen, anerkennen oder ablehnen. Während das Triebleben an den Vitaldrang gebunden bleibt, kann sich der Geist kraft seiner Reflexion von diesem distanzieren und ist so aus ihm herausgeführt. Während jenes im Spannungsfeld zwischen Lust und Schmerz, Neigung und Abneigung, Anreiz und Abstoßung, Angenehmem und Unangenehmem sich bewegt, ist der Geist in seiner Reflexion solcher Bipolarität enthoben. Während die Triebphäre von den biologischen Impulsen der Instinkte, den psychologischen Drängen, von soziologischen Konstellationen wie materiellen Bedingtheiten beherrscht ist, hat geistige Energetik darüber Verfügungsmacht. Während die erste ihre Akte immer bejahend vollzieht, kann die zweite diese in Frage stellen, suspendieren oder gar ablehnen. Indem geistige Energetik so gegenüber der triebhaften ein Verhältnis, einen Bezug gewinnt, eine Stellungnahme bezieht, die nicht wiederum von dieser bestimmt ist, kann in ihr der Mensch er selbst sein, Eigensein realisieren, zur Existenz werden²⁹.

Es zeigt sich, daß Scheler auf diese wesentlichen Unterschiede zwischen triebhafter und geistiger Energieform nicht eingegangen ist. Denn wollte man mit ihm die Ansicht teilen, daß die geistige Energie aus einer Sublimation der Triebenergie hervorgehe, so müßte man doch annehmen, daß beim Übertritt der Triebenergie in geistige Dynamik ein sehr grundlegender Umwandlungsprozeß statthat, durch den eine ganz andersartige und neue Energieform auftritt. Es ist aber vollkommen undenkbar, daß die Triebenergie selbst diese Umwandlung vollbringe. Denn das würde die Annahme beinhalten, aus

Deutsche Philologie, Bd. LXXXV, H. 4, (1966) 501–542. DERS., *Entwicklungsphasen des Todesproblems in der deutschen Tragödie zwischen Idealismus und Realismus*: Literaturwissenschaftl. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, N. F. 5 (Berlin 1964) 143–175.

²⁸ Vgl. W. WEIER, *Leben und Reflexion. Zur anthropologischen Bedeutung menschlichen Reflektierens*: Tijdschrift voor Filosofie 39 (1977) Nr. 2, S. 246–262.

²⁹ Vgl. DERS., *Strukturen menschlicher Existenz. Grenzen heutigen Philosophierens*, Paderborn 1977, 317 S.

wirklichkeitsgebundener Energie ginge wirklichkeitsentbundene hervor, aus zielverpflichteter ziefreie, aus zwangshafter freie, aus spezialisierter universelle, vitalgebundener vitalentbundene, aus ekstatischer zentrierte. Ein solcher Triebevolutionismus ist aber eben durch die Wesensverschiedenheit der Energieformen ausgeschlossen. Mithin muß in der Sublimation der Triebenergie zu geistiger Kraft eine sehr eigentätig und schöpferisch umwandelnde Instanz tätig sein, deren Eigentätigkeit nicht auf die Triebkraft zurückgeführt werden kann. Es ist der Geist, der die Macht und die Kraft besitzen muß, die Triebenergie so wesentlich zu verwandeln, auf seine eigene Wesenheit hinzuformen und seiner Eigengesetzlichkeit zu unterwerfen. Um diesen Umwandlungsprozeß zu vollbringen, muß der Geist eine Eigenenergie und Eigenmacht besitzen, die aus der Triebkraft nicht mehr hergeleitet werden kann. Der Geist offenbart in dieser Umwandlung eine Schöpfermacht, die Schöpfungskraft voraussetzt. Da deutlich wurde, daß diese Schöpfungskraft nicht mehr aus der Triebdynamik eduziert werden kann, ist sie mit dieser schlechthin unverwechselbar und muß als eine ganz andere Energieform und -stufe verstanden werden. Daß der Geist zwar verglichen mit der Triebenergie als solcher und als einzigmöglicher keine Eigenenergie besitzt, sah Scheler wohl zu Recht. Aber er übersah vollends, daß die Triebenergie keineswegs die einzig mögliche Energieform darstellt, sondern dem Geist eben eine völlig andere Dynamik wesentlich eigne. Der Gefahr zu diesem grundlegenden Mißverständnis scheinen gleich Scheler all jene zu erliegen, die die Macht des Geistigen nur unter der Perspektive vitalistischer Dynamik zu beurteilen und daher abzuwerten versuchen. Dabei ist nicht nur an die Tiefenpsychologie, besonders die S. Freuds, zu denken, sondern auch an eine biologistische Verhaltensforschung, wie sie in mancher Hinsicht von K. Lorenz oder I. Eibl-Eibesfeldt vertreten wird. F. Nietzsches Vitalismus war dafür bahnbrechend.

Entsprechend seinem Energiemonismus teilt Scheler mit Nicolai Hartmann³⁰ die Auffassung, „daß die höheren Seins- und Wertkategorien von Hause aus die schwächeren“³¹ seien und erklärt: „Der Kräfte- und Wirkstrom . . . läuft in der Welt, die wir bewohnen, nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben!“³². Eine weitere Begründung dieser These meint Scheler in der Tatsache erkennen zu können, daß die höheren Wirklichkeitsbereiche gegenüber den niederen die bedingteren seien. So gelangt er zu dem Ergebnis:

„Mächtig ist ursprünglich das Niedrige, ohnmächtig das Höchste. Jede höhere Seinsform ist im Verhältnis zu der niedrigeren relativ kraftlos – und sie verwirklicht sich nicht durch ihre eigenen Kräfte, sondern durch die Kräfte der niedrigeren“³³.

³⁰ N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Meisenheim/Gl. 1948, S. 212, 265, 285, 309. DERS., *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin 1938, S. 344. Vgl. W. WEIER, *Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung*: Salzburger Studien zur Philosophie 8 (1970) 446–448.

³¹ Ges. Schriften, Bd. IX, S. 51.

³² EBD.

³³ EBD., S. 52.

Dabei begeht Scheler seinem vitalistischen Energiemonismus entsprechend den Fehler, den Grad der Bedingtheit eines Seins gleichzusetzen mit dem Grad seiner Ohnmacht. Deshalb kann er nicht mehr sehen, daß gerade die bedingteren Seienden, sobald ihre Bedingungen erfüllt sind, die wirkungsmächtigeren sind und die Erhöhung der Wirkmächtigkeit mit einer Steigerung der Bedingungen Hand in Hand geht. So entzieht sich seinem Blick auch die Tatsache, daß der Kräfte- und Wirkstrom gar nicht „von unten nach oben“ verlaufen könnte, wenn nicht zugleich ein völlig anderer Dynamisierungsprozeß von oben nach unten ginge. So dynamisiert erst das pflanzliche Formprinzip die Kraft des Anorganischen zu ihrem Aufsteigen ins pflanzliche Sein. Erst das entelechiale, die Ganzheit des Organismus anstrebende Prinzip ermächtigt den vom Anorganischen über das pflanzliche Sein verlaufenden Kräftestrom zu höherer Wirkkraft im tierischen Bereich. Und erst das geistige Prinzip erhebt den vom Anorganischen über das Pflanzliche und Tierische aufsteigenden Kräftestrom im Leiblichen zu unbegrenzter Ausdrucksmacht und nicht mehr auf Umwelt, sondern auf Welt ausgerichteter Wirkfähigkeit.

So mußte Scheler das Phänomen der Ausdrucksmächtigkeit des Geistes überhaupt aus dem Blick verlieren³⁴. Kraft eigener Energie und Mächtigkeit erhebt der Geist den Leib in den Dienst seines Ausdrucks, überformt ihn durch seine auf das Universale gerichtete Wesenheit, bereitet sich ihn zum Ausdrucksmedium, zu einem Universalinstrument unbegrenzter Mitteilungen, ruft ihn auf zum Zeugen seiner Selbstbestimmung, verleiht ihm das Gepräge des Personalen, lenkt ihn von der Umwelt ab, richtet ihn aus auf Kosmos und Welt und erweckt ihn so zu seiner eigenen Entfaltung als menschlicher Leib. Anders ist es nicht zu erklären, daß insbesondere die menschliche Hand wie die Gesichtszüge als Medien unbegrenzter Ausdrucksmöglichkeiten bestimmt und geprägt sind. So hat bekanntlich A. Portmann zu zeigen vermocht³⁵, daß sich die letzte Phase der embryonalen Entwicklung beim Menschen in der auf Universalität des Ausdrucks und der Weltbegegnung hinggerichteten Hand des Geistes und daher extrauterin vollziehe. In dieser Entwicklungsphase des menschlichen Leibes zeigt der Geist seine Bestimmungsmacht über den Leib, bereitet sich ihn zu seinem spezifischen Ausdrucksmedium und macht ihn so allererst zu eigentlich menschlichem Leib. Diese Macht des Geistes über den Leib kann nicht ausschließlich auf sublimierte Triebenergie zurückgeführt werden, da sie eine so universelle Formungs- und Ausdruckskraft enthält, die in dem ganzen Umfang ihrer Mächtigkeit *über* den Leib nie aus dessen Eigenenergie hergeleitet werden kann.

Sicher besteht ein enger Zusammenhang zwischen Schelers Verknennung dieser

³⁴ Vgl. H. E. HENGSTENBERG, *Philosophische Anthropologie*, Berlin-Köln-Mainz 1966, S. 232, 233 ff. W. WEIER, *Imagen del hombre e individualidad personal*: Folia Humanistica 9 (1971) N. 99, S. 221-253; N. 100, S. 353-367.

³⁵ *Um das Menschenbild. Biologische Beiträge zu einer Anthropologie*, Stuttgart 1964, 78 S. *Biologie und Geist*, Frankfurt 1968, 360 S. *Vom Ursprung des Menschen*, Basel 1959, 66 S. Vgl. E. ROTHARKER, *Philosophische Anthropologie*, Bonn 1964, S. 35 ff.

geistigen Ausdrucksmacht und seiner aktualistischen Theorie³⁶, daß der Geist kein über seine Akte hinausliegendes Eigensein besitze. So erklärt Scheler: „Der Geist ist reine, pure Aktualität, hat sein Sein nur im freien Vollzug seiner Akte. Das Zentrum des Geistes, die Person, ist nur ein stetig selbst sich vollziehendes Ordnungsgefüge von Akten. Die Person ist nur in ihren Akten und durch sie“³⁷. Nur ein Denken, das die Ausdrucksmacht des Geistes verkennt, kann sich dieser aktualistischen Theorie anschließen. Denn eigentlich ausdrucksmächtig können freilich einzelne Akte nicht sein. Und wirkliche Ausdrucksmacht findet der Geist nicht in einzelnen Akten, sondern in der Persistenz seines subsistierenden Eigenseins. Nur weil in ihm etwas subsistiert, das den ständigen Wechsel und Werdefluß des physiologischen Mediums überdauert und übersteht, kann er dieses zu einer ganz bestimmten Form hinprägen, die den Ablauf der Zeit und den ständigen Wechsel des Assimilationsmaterials so sehr übersteht, daß er in seinem Ausdruck immer als selbiger, ja als identischer kenntlich bleibt. Indem also Scheler infolge seiner Ohnmachtsthese die Ausdrucksmächtigkeit des Geistes nicht mehr sah, konnte er ihn auf das bloße Aktgefüge zu reduzieren suchen. Und indem er ihn aktualistisch deutete, mußte er sich die Sicht auf die Ausdrucksmacht des Geistes verstellen.

Ogbleich Scheler einen Evolutionismus ausdrücklich ablehnt³⁸, um dem Geist ein aus anderen Bereichen unableitbares „eigenes Wesen und Gesetzlichkeit“³⁹ zuzuerkennen, mußte ihn doch seine Auffassung, daß er „alle Kraft und Tätigkeit“⁴⁰ der Triebphäre durch Sublimation entnehme, immer wieder in Nähe zum evolutionistischen Denkschema führen. So bemerkt er: „Es wäre nicht ausgeschlossen, den Begriff der ‚Sublimierung‘ auf *alles* Weltgeschehen zu formalisieren . . . Die Menschwerdung und die Geistwerdung müßte dann als der bislang letzte Sublimierungsvorgang der Natur angesehen werden“⁴¹. Oder an anderer Stelle meint Scheler: „Wir müssen an sehr seltene ekstatische Zustände des Menschen denken . . ., um uns einigermassen in den Normalzustand des Tieres hineinzusetzen . . . Es ist tief und richtig, wenn Nietzsche sagt: ‚Der Mensch ist das Tier, das versprechen kann‘“⁴². Solche Äußerungen könnten den Verdacht unterstützen, als ob Scheler sich bisweilen doch in Konsequenz zu seiner Ohnmachtsthese den Menschen als ein anders entwickeltes Tier gedacht habe, das sich daher durchaus in den „Normalzustand des Tieres“ zurückversetzen könne. Der Grund dafür dürfte in folgendem zu sehen sein: Durch seine Ohnmachtsthese hat Scheler sich auch die Sicht auf die

³⁶ Vgl. W. WEIER, *Aktualistische und phänomenologische Anthropologie*: Tijdschrift voor Filosofie, 29 (1967) Nr. 1, S. 125–140.

³⁷ Ges. Schriften, Bd. IX, S. 39.

³⁸ EBD., S. 31.

³⁹ EBD., S. 46.

⁴⁰ EBD., S. 45.

⁴¹ EBD., S. 53.

⁴² EBD., S. 35.

Urphänomenalität des geistigen Aktes verstellt. Die geistige Urintuition läßt sich zwar auf empirischem und rationalem Wege vorbereiten, niemals aber daraus ableiten. Sie tritt im Unterschied zu rationalen Analysen, Urteilen und Schlüssen völlig unvermittelt und ganz spontan auf. So sagt Goethe am 11. III. 1828 zu Eckermann: „Jeder große Gedanke steht in niemandes Gewalt und ist über alle irdische Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhofftes Geschenk von oben zu betrachten, das er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat“⁴³. Selbst wenn man die die geistige Intuition urhebende Kraft auf Sublimation der Triebenergie zurückführen wollte, so müßte man doch sehen, daß diese kraft einer ganz andersartigen Macht, eben der geistigen, aus dem für die Triebenergie bezeichnenden Kausalzusammenhang entbunden und herausgelöst ist. Unvermittelt und unableitbar tritt die Dynamik geistigen Schauens plötzlich in Aktion. Diese Unableitbarkeit und Urphänomenalität in der Aktivierung des geistigen Aktes schließt seine Herleitung aus der Vitalsphäre aus und daher zugleich jede evolutionistische Deutung. Indem Scheler die in der Urphänomenalität des geistigen Aktes verwirklichte Energieform in ihrer Eigenmächtigkeit wie in ihrem Eigencharakter nicht durchschaute, war er durch evolutionistisches Denken gefährdet. Und indem er in dessen Bannkreis trat, entzog sich die Eigenmächtigkeit der geistigen Urintuition seinem Blick.

Abschließend sei noch auf folgendes hingewiesen. Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß der große Phänomenologe der Liebe nicht erfaßt zu haben scheint, wie die Kraft der Liebe dank einer ganz anderen, aus der Triebosphäre schlechthin unableitbaren Dynamik erst zu jener Persistenz, Ausdauer und Tiefe geführt wird, deren menschliches Lieben fähig ist. Selbst wenn man die Urkraft der Liebe auf sublimierte Triebenergie zurückführen wollte, so müßte man doch finden, daß sie kraft einer aus dieser unableitbaren Macht eine Energieform realisieren kann, für die die Ziele des Triebverlangens so sehr an Bedeutung verlieren können, daß sie ihr unwesentlich werden. Die durch die Macht des Geistes zur Liebe gesteigerte und verwandelte Triebenergie wird von ihrer Triebmotorik und den Triebzielen entpflichtet, um kraft einer anderen Mächtigkeit jene Unabhängigkeit von bloß triebhafter Erfüllung zu finden, die sie zu unwandelbarer Treue und Beständigkeit ermächtigt.

In der Zeit, da Scheler seine Ohnmachtsthese verkündete, trug auch S. Freud seine Lehre vor, daß alle Phänomene geistiger Wirklichkeit letztlich als destillierte Libido zu verstehen seien. Und die ihm folgende Tiefenpsychologie wie ein zeitgenössischer Biologismus, Vitalismus und Evolutionismus haben noch nicht aus dem Banne dieses Energiemonismus herausgefunden. Zur Auseinan-

⁴³ *Goethes Gespräche*, Gesamtausg., begr. v. W. FRHR. v. BIEDERMANN, neu hrsg. v. F. FRHR. v. BIEDERMANN, Bd. III, Leipzig 1910, S. 497.

⁴⁴ Vgl. *Ges. Werke*, Bd. VI, hrsg. v. M. SCHELER, Bern-München 1963, S. 77-99. EBD., Bd. X, hrsg. v. M. SCHELER, Bern 1957, S. 345-376. H. FURTNER, *Schellers Philosophie der Liebe*, Basel 1957, 26 S.

dersetzung mit diesen anthropologischen Monismen kann eine Analyse beitragen, die den phänomenologischen Ansatz Schelers zu sich selbst und damit zugleich über sich hinaus führt.