

Vom Ursprung des Menschen bei Max Scheler

In seiner bekannten Schrift *Ordo Amoris* (GW X, 345–76) spricht Max Scheler vom Sinn des *Schicksals* im menschlichen Leben. In einer vor kurzer Zeit erschienenen Arbeit¹ versuchte ich zu erklären, wie Schelers Schicksalsbegriff es ihm ermöglichte, die menschliche Person als eine Einheit zu deuten, d. h. wie nach Scheler die menschliche Person den »Zusammenhang eines durchgehenden Sinnes« entdeckt, der die sittliche Einheit seines ›Selbst‹ bildet. Wir sahen dort, wie Scheler Strukturen im Kern der Person entdeckte, die es dem Menschen erlauben, sich selber als sittliches Wesen teilweise zu entdecken und teilweise zu schaffen. In dieser Arbeit möchte ich in den späten Schriften Schelers danach suchen, wie wir einen ähnlichen wenn auch dunkleren Vorgang angehen können, nämlich wie nach Scheler der *Zusammenhang eines durchgehenden Sinnes* der Welt als eines Ganzen überhaupt erreicht wird. Wir finden diesen Sinn nicht im Personzentrum des von Scheler postulierten *Ens a se*, denn das *Ens a se* erscheint nicht erst als Person. Wir erfahren ihn eher auf dem Weg zum *Ursprung* des Menschen, d. h. wir begegnen in der Evolution des organischen Lebens der Selbstoffenbarung eines *Werdeins*, das nach einer Sinneseinheit der Welt tendiert. Wie die menschliche Person die Einheit ihres *Soseins* durch die strukturbedingte Integration seines *Seins* als Geisteswesen, vitales Lebewesen, und physisches Ding erreicht, so erreicht das *Ens a se* die Einheit seines *Soseins* erst in der ›Verleibung‹ des *Dranges* im Werden der organischen und anorganischen Welt, und die Einheit seiner Person im *Personsein* der Menschen.

Daß die mögliche Einheit der Welt als solche mit der möglichen Einheit eines Menschenlebens verbunden sein sollte, ist in Anbe-

¹ Eugene Kelly, Der Begriff des Schicksals im Denken Max Schelers, in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (Hg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens*, Kritisches Jahrbuch der Philosophie, Band 3, Würzburg 1998.

tracht der späten Lehre Schelers über den Makrokosmos und seinen Panentheismus nicht überraschend. Da das *Ens a se* und der Mensch isomorph sind, erwarten wir auch zu finden, daß die Strukturen, die in der menschlichen Person den Bezug auf diese Einheit ermöglichen, auch im Ursein und im Kosmos funktionieren. Und wir finden tatsächlich in Schelers später Metaphysik und philosophischer Anthropologie Beispiele dafür, wie die Ergebnisse der Schelerschen Phänomenologie vom Wertsein der menschlichen Person noch lebendig sind – und in seiner Lehre vom Werdesein der Welt noch fortwirken. Diese Fortwirkung dürfen wir sicherlich erwarten, denn, wie er schreibt, »Metaphysik [ist] stets Verknüpfung apriorisch synthetisch Wesenswissens mit den Induktionen und deduktiven Resultaten der positiven Wissenschaften.« (GW VIII, 85) Keine metaphysische Lehre soll also den Ergebnissen der reinen Phänomenologie widersprechen. Im Gegenteil, diese Ergebnisse können erst recht in der Metaphysik und der philosophischen Anthropologie verwertet werden.

Ich möchte hier also auch versuchen, das, was im späten Werk für Schelers Wertethik noch Lebendiges und Wertvolles ist, zu finden und zu bergen.² In früheren Arbeiten habe ich die Metaphysik Schelers nicht nur als unbeweisbar, sondern auch als bedrohlich für seine Personlehre scharf kritisiert.³ Wenn ich jetzt diese Kritik mäßige, so sollte es nicht überraschend sein, daß mein Blick erst im späten Werk darauf fällt, was schon in der »klassischen« oder phänomenologischen Periode Schelers als Vorahnung seiner Metaphysik und seiner philosophischen Anthropologie fühlbar ist. Wir sehen in drei Bereichen dieses Philosophierens denselben Bezug auf Einheit – in der

² Klare und wertvolle Arbeit dieser Art haben die zwei Schriften von Heinz Leonardy geleistet, die kurz nach dem Erscheinen der Nachlaßbände II und III festzulegen versuchten, was aus der phänomenologischen Periode im späten Werk noch lebendig ist. Cf. *La dernière philosophie de Max Scheler*, in: *Revue philosophique de Louvain* (79, 1981); ders., *Es ist schwer, ein Mensch zu sein*, in: *Phänomenologische Forschungen* 28/29 (1994).

³ Eugene Kelly, *Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, Dordrecht, 1997; ders., *Ethical Personalism and the Unity of the Person*, in: Steven Schneck, (Hg.), *Max Scheler's Ethical Personalism*, Rodopi Press, im Erscheinen begriffen. Ich habe in dieser zweiten Schrift die Ansicht vertreten, daß die Folgen der späten Metaphysik und die Verleugnung des Theismus die Einheit der menschlichen Person bedrohen, die für Schelers ethischen Personalismus unbedingt notwendig ist. Diese Kritik ist von den Überlegungen in diesem Referat nicht angetastet. Ich gehe hier in die andere Richtung: in welchem Sinne das frühere Werk dem späteren dient.

Selbstwerdung des Einzelmenschen, im Ursprung und in der Evolution des Kosmos und in der Personwerdung des *Ens a se*.

Im allgemeinen zeigt das späte Werk ein wachsendes Interesse an Realitätsfragen, d. h. am Sein, am Ursprung und an der Geschichte der Welt, des Menschen und der Zivilisation, und ein nachlassendes Interesse an Wesen und Wesenszusammenhängen, die der Gegenstand der phänomenologischen Forschungen waren. Besonders kennzeichnend für Schelers späte Wende ist die Ablehnung des Theismus und das damit verbundene Leugnen des Personseins des *Ens a se*. Die *Deitas* wird nach 1920/21 hinsichtlich der zwei Attribute des Geistes und des Dranges verstanden. Durch die Geschichte des Kosmos kommt die *Deitas* zu sich als organismusähnliches Dasein. (GW XI, 157) Die metaphysischen und philosophisch-anthropologischen Ansätze, die diese Geschichte untersuchen, verlangen deshalb tiefes Nachdenken über die Ergebnisse der empirischen Biologie. Sein ganzes Leben hindurch hat Scheler ein Interesse für die Biologie gezeigt, und sein Wissen um den Stand der Naturwissenschaften während seiner Lebzeiten ist erstaunlich, ja verblüffend. Er behandelte thematisch die damaligen Theorien der biologischen Evolution und prüfte sie nach ihren metaphysischen Voraussetzungen. In dieser Zeit vor den ersten Anfängen der modernen Genetik waren zwei Grundrichtungen der Evolutionslehre zu unterscheiden. Die erste war mit dem Namen Darwins verbunden. Dieser postulierte eine mechanische Entwicklung aller lebendigen Formen aus einem Urkeim des Lebens; der Fortschritt des Lebens durch die Zeit sollte rein aus einem »Kampf ums Leben« zu erklären sein. Die zweite setzte eine Lebensenergie voraus, die die Lebewesen zu ihrer eigenen Fortpflanzung sowie zur Adäquation an die physische Umgebung wie auch zur Verwandlung in etwas Neues und Höheres trieb.

Obwohl Schelers Theorie eine Verwandtschaft mit und eine Ähnlichkeit zu Theorien der zweiten Form zeigt, insbesondere zur Theorie des *élan vital* Bergsons, dessen Philosophie Scheler beeinflusste, lehnt er Theorien beider Arten als unvereinbar mit seiner Metaphysik und mit seinen werttheoretischen Ansätzen ab. Darwinsche wie Bergsonsche Evolutionstheorien geben uns nach Schelers Ansicht keine Einsicht in das Ursein, woraus alles Lebendige und Nichtlebendige fließt. Theorien der mechanistischen Art verstehen das Leben als ein nicht erklärbares und überraschendes Ereignis, das unerwartet und aus reinem Zufall zu der anorganischen Natur hinzugetreten ist. Die Entwicklung der Arten nach Darwin geschieht in

einer schon vorhandenen empirischen Zeit und schreitet qualitativ und quantitativ von den einfachen zu den hochentwickelten Formen – und von wenigen Arten zur heutigen Fülle der Gattungen hinauf. Theorien der Bergsonschen Art setzen mit Recht einen Lebensdrang und die reine Dauer voraus, woraus die *évolution créatrice* die mechanisch unableitbaren biologischen Gattungen spontan schafft. Doch für Scheler fehlt in dieser Theorie der Bezug auf das Ursein, das *Ens a se*, das allein die Einheit des Weltprozesses, innerhalb dessen der spontane schöpferische Drang seinen Platz hat, erblicken läßt. Diese Suche nach Struktureinheit in der Mannigfaltigkeit der Dinge war Scheler immer eigen, und sie ähnelt auf der metaphysischen und moralischen Ebene der heutigen Suche nach einer vereinten Theorie der Relativitäts- und Quantenmechanik. Auch in der »klassischen« Phase hat Schelers Seinsbegriff nach Ganzheit und Einheit verlangt: Wie jeder Person eine Welt entspricht, so entspricht auch dem Geist als Attribut Gottes ein Kosmos. Zwar stellt sich der Gott wesensmäßig personhaft in den phänomenologischen Arbeiten dar, im späten Werk jedoch wird er als Person nur durch die Taten der Menschen realisiert. Da aber im späten Werk das Ursein noch nicht eine Person ist, sondern eine Person im Werden, so dürfen wir die Welt noch nicht als etwas Ganzes oder Fertiges begreifen. Durch die Metaphysik wird zwar die Personalität Gottes wie auch die Sinneseinheit der Welt skizzenhaft als Wesensmöglichkeit sichtbar, jedoch noch unfertig.

Was Scheler für seine Metaphysik suchte, und was erst in seinen Schriften nach 1920/21 erschienen ist, ist ein ontologischer Grundbegriff, der seinem Bild der Welt als einem lebendigen Organismus einen Rahmen geben würde. Diese Ontologie begreift die Welt als ein Werdesein – nicht nur in dem Sinn, daß die Welt oder das Daseiende als solches etwas Gewordenes ist, sondern daß das Sein in seinem Kern ein Werden ist. Zum Vergleich mit diesem genialen Gedanken können wir die Prozeß-Philosophie hinzuziehen, die hauptsächlich in den Vereinigten Staaten nach 1929 entwickelt wurde. In diesem Jahr erschien *Process and Reality* von Alfred North Whitehead – ein Buch, das der Verfasser als eine »Philosophie des Organismus« charakterisierte. Whiteheads Ansatz ist einfach zu begreifen. Aristoteles stellte fest, daß das Denken immer einen Gegenstand hat, und daß dieser Gegenstand, worauf sich alle anderen Kategorien des Denkens in der Form des Prädizierens beziehen, eine Substanz ist. Anstatt, wie alle bisherigen Philosophien, sich an die

aristotelische Kategorienlehre zu halten, richtet sich nach Whitehead alles Prädizieren nach dem *Prozeß*, oder dem Übergehen selbst, den er *actual occasions* nennt. Damit rückt für Whitehead das Werden – oder das In- und Durcheinanderfließen, das Übergehen von etwas in etwas Anderes – als das ontologisch Primäre in den metaphysischen Vordergrund. So auch für Scheler, der schreibt: »Das Sein [darf man] [...] nicht dem ›Werden‹ entgegensetzen, sondern nur das *Werde-sein* dem *Gewordensein*. Auch das Werden ist eine Art des Seins, die Art des Seins, in der ein primär gegebenes ideales Sosein ins Dasein übergeht.«⁴ (GW XI, 235–36) Gerade weil Scheler die Welt als ein Fließen und Drängen nach Übergängen deutet, sucht er in der Quantenmechanik Halt: Solche spontanen und nicht vorhersehbaren Übergänge sind wie Quantensprünge. Sie entstehen je nach Probabilitätsgesetzen, nicht nach Kausalgesetzen. Und dieser Begriff funktioniert, wie wir sehen werden, auch in Schelers Evolutionslehre.

Im *Werdesein* der Welt steht der Drang dem ohnmächtigen Geist als Realitätsprinzip gegenüber. Der Drang ist nicht die Schöpfung des Geistes; er ist als Tätigkeitsattribut mit ihm gleichursprünglich. Im Drang liegt eine das zufällige und bildhafte Sosein der Realität setzende Phantasie. (GW XI, 189) In diesem Setzen funktioniert der Drang als das Alleben. So schreibt Scheler: »Das Alleben ist also eine ›Stufe des Dranges‹, der als relative ›höhere Stufe‹ die Stufe des Dranges entspricht, auf die die Realität der anorganischen Welt, d. h. die Kraftzentrenfelder, zurückgehen, die den ›Bildern‹ (Körpern) der anorganischen Welt und ihren [raumzeitlichen?] Beziehungen zugrunde liegen.« (GW XI 218 f.) Der Drang selbst aber ist ursprünglich weder anorganisch noch organisch. Der Drang kann noch unentschieden sein, sagt Scheler, ob er »sich materiieren oder vitalisieren will.« (GW XI, 157) Wenn der Drang sich entscheidet, zu ›materiieren‹ oder zu ›vitalisieren‹, so realisiert er erst Kraftzentrenfelder, woraus organische und anorganische Bilder ins Dasein treten. Die Bilder sind nicht absolut real, denn das würde der Relativitätstheorie widersprechen. Sie sind dem Bewußtsein transzendent und können

⁴ Trotzdem spricht Scheler in einigen späten Fragmenten über ›Substantia‹ als ontologischen Grundbegriff, ja sogar als identisch mit dem *Ens a se*. »Die Substantia ist das ewig sich selbst setzende Sein – erhaben auch über Werden und Gewordenheit.« (GW XI, 212) Die Begriffe sind schwer in Einklang miteinander zu bringen. Vgl. Manfred S. Frings, *The Mind of Max Scheler*, Milwaukee 1997, S. 191 f.

als objektive »Vorspiegelungen« des Dranges charakterisiert werden. (GW XI, 131) Hier finden wir den physischen, biologischen und auch psychischen Ursprung des Kosmos. Wie der Geist und der Drang, so leben auch die organische und anorganische Welt in einer Art von Symbiose zusammen, deren Schicksal ein zukünftiger Ausgleich ist. Das ideale Ende des Prozesses, wodurch das Alleben die tote Welt »einkörpert« und zum Diener des Eros macht, ist »der Ausgleich von Organismus und Körper: Das Werden der Körperwelt zum Leibkörper des Weltorganismus.« (GW XI, 185)

Wenn aber das Sein ein Werdesein ist, so muß man neu über das Sein der Zeit nachdenken. So schreibt Scheler schlicht: »Da reines Leben reines Werden ist, ist die Zeit die Form seines Werdens selbst.« (GW XI, 160) Vor diesem Werden gibt es keine Zeit: »Es gibt also keine »zeitliche Schöpfung« der Welt, da ja jeder Punkt der (absoluten) »Zeit« als der Form und Spur des »Werdens« der göttlichen Kraftwirkung im Verhältnis zum Dasein der Welt jedem anderen Punkte völlig gleich ist.« (GW XI, 201) Diese absolute Zeit, obwohl sie relativ auf das Attribut »Geist« im *Ens a se* ist, ist der Grund der biologischen Entfaltung vom Organischen, d. h. sie bestimmt Übergänge mit Bezug auf Geburt, Altern, und Tod. Lebendiges fließt immer rhythmisch aus der Drangphantasie von einem Ursprung zum Tode hin; sein Gesetz ist immer »Stirb und Werde.« Durch ihr Drängen wird die Welt: »Die Welt als »Leib« Gottes ist die in jedem Augenblick neu »werdende Verleiblichung« des ewigen »Dranges« gemäß den Ideen und Werten des göttlichen Geistes. Sie ist nicht *creatio continua*, wohl aber kontinuierliches vom Geist »zugelassenes« und »geordnetes« Erzeugtwerden durch den gotthaften Eros aus dem Material der Drangphantasia.« (GW XI, 201) Der Unterschied zwischen der absoluten Zeit und der relativen oder empirischen Zeit liegt nach Schelers Ausführungen darin, daß die letztere »einem fließenden Gegenwartspunkt [gleich], der beliebig erfüllt sein kann. Jeder Punkt [ist] ebensowohl als Vorher als Nachher bestimmbar. Darum müssen wir leugnen, daß die physikalische Zeit eine sogenannte Richtung hat.« (GW XI, 154) Dieses Vorher und Nachher in der physikalischen Zeit ist aber relativ und umkehrbar; in der absoluten Zeit gibt es aber ein unumkehrbares Werden, einen Rhythmus, der dem Leben eigen ist. Die Frage bleibt, ob diese absolute Zeit entweder wissenschaftlich zu bestätigen ist, obwohl sie nicht meßbar ist, oder ob sie phänomenologisch evident ist. Es kann sein, daß der Begriff phänomenologisch nur auf die Tatsachen des Wechsels, Fließens,

und Übergänge hindeutet, ohne auf ein von ihnen unabhängiges Urphänomen hinzudeuten.

Die absolute Zeit selbst, schreibt Scheler, hat keinen Anfang, da jeder »Anfang« Zeit und Inhalt voraussetzt – sie hat demnach nur einen *Ursprung*. (GW XI, 201) Dieser Ursprung ist aber sehr dunkel, wie alles Denken von dem Ursprung der Welt aus einem Nichtvorhandenen. Dunkel ist aller Anfang auch nach der modernen Astrophysik, die wie Scheler festhält, daß die Zeit finit ist und zum Wesen der Materie und der Energie gehört. Wir können auf dem Boden des gegenwärtigen Standes der Wissenschaft und der Sätze der Quanten- und Relativitätstheorie über einen vermutlichen Urzustand der Energie und Materie spekulieren und dann daraus folgern, wie die Welt sich weiter entwickelte; doch was die erste Tat bzw. der erste Zustand war, die alles auslöste, ist wohl eine illegitime, vielleicht sogar sinnlose Frage. Denn im Urzustand selbst sollen Zustände gegeben sein, die mit allen Gesetzen der Physik ungleich sind. Der erste Akt des sich setzenden *Ens a se*, seine Selbstenthemmung, schreibt Scheler, ist die »Folge eines unerkennbaren Werdens«. (GW XI, 212) Seine Beobachtungen über dieses Thema sind skizzenhaft, doch es ist klar, daß er dem Ursein eine Art von Bewußtsein oder Vorstellungskraft zuspricht, wodurch das *Ens a se* vor der Entstehung aller Ideen, Bilder, Wesen und Entwürfe erkennen konnte, was es durch den Akt seiner Selbstenthemmung würde erleiden müssen. Im zeitlosen oder überzeitlichen Urzustand des *Ens a se* mußte es wenigstens ein Bewußtsein des *Wechsels* gegeben haben, das das phänomenologisch Erste im Werden eines zeitbedingten Universums war.⁵ Im vorraumzeitlichen Ursein könnte es also nicht eine absolute Unbeweglichkeit gegeben haben; Veränderung gehört zum Wesen aller Dinge.

Was ist aber wissenschaftlich durch diese Spekulationen gewonnen? Auf Grund dieser ontologischen Ansicht konnte Scheler die Gegebenheiten der Natur anders deuten, als es der mechanistische Naturalismus tat. Man spürt diese Grundansicht in solchen einfachen Aussprüchen: »Ein Lebendiges wächst nicht, weil es sich ernährt; es ernährt sich, weil es wächst.« (GW III, 315) Das Werden ist

⁵ Manfred Frings hat klar dargestellt, wie schon in einer Vorlesungsreihe Schelers von 1907/08 die Grundzüge dieser später in seinen metaphysischen Tragweiten entwickelten Theorie von Raum und Zeit vorhanden waren; vgl. »Bemerkungen zu den Manuskripten« GW XIV, 442 f.

primär; das Ernähren entsteht erst aus dem Entwicklungsprozeß des Lebewesens, und ist also nicht der Grund, der ihn ermöglicht.

Die Frage der Evolution ist damit aber noch nicht gestellt. Worauf oder wohin wird das Werden? Wir müssen zumindest im Drang auch so etwas wie ein Bewußtsein von den »skizzenhaften« Gegenständen seiner Phantasie postulieren, so daß der werdende Gott ein Verständnis dafür hat, worum es in seiner Verleibung als Welt geht. Ohne ein »Worauf« wäre das Leben die bloße Summierung einer an sich sinnlosen Reihe gesetzmäßiger Ereignisse, wie der Naturalismus das Weltgeschehen denkt. Aber das Menschenleben ist nicht die bloße Summierung von Ereignissen, und das kann auch nicht für den Makrokosmos der Fall sein. Wir müssen fragen: Woher aber bekommt der Kosmos die Möglichkeit einer Einheit eines durchlaufenden Sinnes?

Auf diesem metaphysischen Hintergrund und mit dieser Frage können wir nun Schelers Lehre der biologischen Evolution und des Ursprungs des Menschen ins Auge fassen.

Scheler beginnt seine philosophische Anthropologie mit einer Kritik von Aristoteles, und zwar mit dem auch heute überall unkritisch angenommenen Begriff des Menschen als *animal rationale*. Nach dieser Wesensbestimmung soll der Mensch ein unabänderliches Sein besitzen, dessen Stellung im Kosmos als Krone der Schöpfung auf seinem Anteil am Logos beruht. Dieses Bild kommt nun aber ins Schwanken durch die Ontologie des Werdeseins. Der Mensch muß durch den Prozeß seiner ›Vergeistung‹ auch das unfertige und ohnmächtige geistige Ursein, dem er in seinem Sein ähnelt, noch vollbringen. So erhalten wir einen neuen Blick auf den Menschen, auf Gott und die Beziehung zwischen Mensch und Gott: »Der Wesens-Mensch (geistiges Lebewesen und Mikrokosmos) ist dasjenige Wesen, in dem der Ens a se seiner dualen Attribute und ihrer Spannung ›bewußt‹ [wird] und in den und durch das das unmittelbarste ›Gottwerden‹ geschieht.« (GW XI, 220) Dieses Gottwerden braucht lange Vorbereitung, und es ist nicht mit dem ersten Geiststräger getan.

1. Das organische Leben ist nicht auf dem Boden des Anorganischen gewachsen, denn beide Daseinsformen sind gleichursprünglich. Auf dem Boden des zeitlosen reinen Wechsels realisiert sich der Drang in Kraftfeldern, aus welchen das Leben oder die Materie entstehen können. Das Leben setzt also eine im Raum und in der Zeit schon vorhandene materiale Welt nicht voraus. Besonders ist auch

hier die Tatsache zu bemerken, daß für Scheler das Psychische und das Lebendige gleichursprünglich sind: »Was die Grenze des Psychischen betrifft, so fällt sie mit der Grenze des *Lebendigen* überhaupt zusammen.« (GW IX, 12) Aus jenen Kraftfeldern, die sich in der Richtung des Lebens realisieren, bildet sich der »Gefühlsdrang«, der die unterste Stufe des Psychischen ist. Diese »Kraftfunktionen des Dranges, die das organische Leben bedingen, [...] regeln den Rhythmus des Lebensgeschehens in der absoluten Zeit.« (GW, VIII, 186–87) Organisches und Anorganisches unterscheiden sich dadurch, daß der sich als organisch setzende Drang den Rhythmus des Lebens bedingt, der, wie wir gesehen haben, das zeitlich nicht umkehrbare Phänomen des Alterns setzt, das allem Leben eigen ist. Hierin liegt aber die Möglichkeit der Einheit der Natur, denn »die Anpassungen der lebendigen und der toten Natur [sind] eine Gegenseitige [...] und [sie sind] verständlich nur durch die Einheit des Dranges.« (GW XI, 186 f.) Die darwinsche These, es geschähe der Fortschritt des Lebens in einem rein mechanisch sich verändernden physischen Milieu, welches gegenüber dem Leben vor dem Anfang der Evolution indifferent sei, ist damit abgelehnt.

2. Obwohl Darwin spekulierte, daß alles Leben aus einem ursprünglichen Lebenskeim entstanden sei, und dabei vermutete, daß die Einheit des Lebens auf dieser gemeinsamen Elternschaft beruhe, steht Scheler zu einer *polyphyletischen* Theorie des Lebens. Um sicherzustellen, daß die Einheit des Lebens keineswegs durch diese Verneinung des »Satzes einer allumfassenden empirischen blutsverwandtschaftlichen Einheit des Lebens« angetastet wurde, schreibt Scheler: »Es hat zu allen Zeiten, da es überhaupt Lebendiges gab, eine reichgegliederte Vielheit von Formen- und Artenkreisen gegeben, die untereinander an Zahl und Wesen in fremddienlichen Beziehungen zueinander standen [...] und für deren Existenz eine ganz bestimmte Verteilung der anorganischen Substanzen auf ihrem jeweiligen Sternmilieu notwendig war, eine Verteilung, die niemals aus den physikalischen und chemischen Gesetzen gefolgt werden kann – auch wenn alle möglichen dieser Gesetze bekannt wären.« (GW XII, 84) Im Vergleich dazu führt der Darwinismus zu der Erwartung, daß die Zahl der Gattungen über die Jahrmillionen gewachsen ist. Für Scheler gehört der Artentod, wie auch der Tod selber, zum Rhythmus des Lebens, und braucht keine weitere Erklärung. Ob die Frage nach der relativen Zahl der Gattungen durch die Zeitentwicklung empirisch beantwortet werden kann, ist schwer zu sagen.

Natürlich sind mehr Gattungen aus neuerer Zeit als aus der Urzeit erhalten, wo die meisten noch von mikroskopischer Gestalt waren, und die Bedingungen der Versteinerung nur selten erfüllt wurden. Hier ist aber zu bemerken, daß Scheler nicht die übliche Definition von Spezies verwendet, die eine Gruppe von Lebewesen als eine Gattung identifiziert, wo die Mitglieder fähig sind, lebendige Nachkommen zu haben. Scheler benutzt die weit vagieren Ausdrücke »Formen« und »Arten«.

Zwei Grundzüge der Schelerschen Theorie werden nach diesen Ausführungen klar: Erstens, die Einheit des Lebens wird nicht kausal durch Blutverwandtschaft und gemeinsame Abstammung bestimmt, sondern durch die Tatsache, daß dieselben Lebenskräfte und die gesetzmäßige Weise ihrer Entfaltung in allem Lebendigen wie in allem Anorganischen immanent sind. Dies, meint Scheler, wird durch das Phänomen der gegenseitigen Bedingung vom Organischen und Anorganischen bestätigt, das überall in der Natur sichtbar ist. Und zweitens, die »gegenseitigen teleoklinen Abhängigkeiten der Formen und Arten voneinander« (GW XII, 89) machen alle unzureichenden teleologischen Erklärungen der Evolution durch die Mitarbeit einer baumeisterlichen Intelligenz überflüssig.

3. Da alle bisherigen teleologischen und kausalen Erklärungen der Evolution nach Scheler abgelehnt werden müssen, wird die größte Herausforderung an Schelers Evolutionslehre also darin bestehen, der vermutlichen Entwicklung des Lebens in eine Richtung, die die Entfaltung des werdenden Gottes ermöglicht, eine ausführliche Darlegung zu bieten, die nicht auf kausale oder teleologische Grundsätze baut. Schelers erster Ansatz ist, wie wir gesehen haben, metaphysischer Natur, d. h. die Evolution wird im Seinsbegriff selbst als Werdesein eingebettet. Die Arten und Formen des Lebens entstehen demzufolge aus dem göttlichen Urdrang, dessen Phantasie Formmöglichkeiten entwirft. Nun behauptet Scheler, daß die Einheit der Natur und des Lebens, sofern sie sich in der Immanenz des Dranges in allen Dingen manifestiert, auf eine gewisse Richtung des Ganges der Evolution schließen läßt. Dieser ganze Prozeß ist wohl planlos, doch nicht zufällig oder willkürlich, wie auch in der Darwinschen Lehre. Scheler schreibt: »Das Ziel des Dranges ist ein Maximum 1. des Realen, 2. der qualitativen Formen, 3. mit Minimum von Anstrengungen an Energieaufwand: ›Prinzip der kleinsten Wirkung«. In diesem Sinne ist der Drang streng zielmäßig, und alle seine Teile sind wie die Erscheinungen, die sie bestimmen, aufeinander bezogen. Der

Drang ist aber – auch ohne Geist – stets also zielhaft – aber gleichwohl ganz alogisch, wertfrei und zweckfrei.« (GW XI, 186). Später fährt Scheler fort: »Zwecktätigkeit ist nur, wo der Verstand den Endzustand antizipiert. Im Zieltätigsein ist nur ursprüngliche Richtung der Agentien A,B,C die mit dem Wesen A,B,C übereinstimmt und konstant mit ihm – ohne Antizipation.« (GW XI, 194) Damit ist die Teleologie im Sinne eines zielhaften Strebens abgelehnt.

Da aber jede neue Lebensmöglichkeit, die ins Dasein tritt, eine Art von Erfahrung – sogar eine Art von kosmischem Experiment – darstellt, und da die Drangphantasie von ihren positiven und negativen Erfahrungen profitieren kann, so sollte man erwarten dürfen, daß das Leben Züge von Fortschritt, Differenzierung, und Entwicklung zeigen würde. Untaugliches würde ausgeschieden. Noch mehr: Da die Einheit des Lebens nicht in der Blutverwandtschaft aller Lebewesen besteht, sondern darin, daß derselbe Drang mit denselben Mitteln in der Natur tätig ist, so sollten wir eine Art von wachsender Einheit im Gang der Evolution erblicken können. Der Weg dorthin ist jedoch unsicher, denn diese Mittel arbeiten nicht mit strenger kausaler Gesetzmäßigkeit. Wie bei der Quantentheorie Plancks gibt es ein Prinzip der kleinsten Wirkung in diesem drängenden Geschehen. Scheler verknüpft hier formalmechanische und teleologische Ursachen dadurch, daß die Kette des »drangeinheitlichen Geschehens« durch eine formalmechanische und kontinuierliche Gesetzmäßigkeit bestimmt wird, die aber wie in der Quantenmechanik Zufallsbedingungen hat – denn alle mechanischen Gesetze haben nach Scheler die Form von Probabilitätsaussagen. Teleologie und Kausation sind also zwei begrenzte Seitenansichten desselben struktuierten Prozesses, der nicht auf diese reduziert werden kann.

4. Trotzdem gibt es noch etwas Bedenkliches an dieser Lehre. Wenn der Drang alogisch und wert- und zweckfrei ist, wie kommt es dann dazu, daß es einen *Fortschritt* der Kompliziertheit in der physischen Organisation und der psychischen Rückwirkungskraft in den Arten und Formenkreisen gibt, die die Natur hervorbringt, und welche die Paläontologie überall bestätigt? Warum gibt es nicht eine reine Zufälligkeit? Schelers Antwort auf diese Frage ist interessant, doch auch unvollkommen und am Ende unbefriedigend. Da die Natur weder einer baumeisterlichen Übersicht noch einem kausalen Zwang ausgesetzt ist, so ist der Gang der Evolution im Grunde nicht vorhersehbar, auch nicht von einer göttlichen Intelligenz. Woraufhin der Gang im Rhythmus von Ursprung, Altern und Tod der Lebewe-

sen gedrängt wird, ist allein die Vervollkommnung jeder gegebenen Art (diese wird erst von der Drangphantasie als Formmöglichkeit erblickt) und die Erzeugung von höheren Beispielen jeder Art, und nicht ein neuer Formkreis. In dem Sprung zu einem Jenseits des Formkreises, von den »höheren Beispielen« einer Gattung zu einer neuen Gattung, ist das Prinzip der kleinsten Wirkung tätig. Diese Übergänge von Art zu Art geschehen durch Mutationen, die vermutlich erst in den höheren Bildungen jeder Art vorkommen. Dabei bleiben »die Grundrichtungen des All-Lebens [...] konstant; und wohl auch die Größe der Lebensenergie. Die Arten sind Anpassungen dieser »Richtungen« an anorganische Verhältnisse, insonderheit die Gesamtbeurteilungen der chemischen und physikalischen Größen in den Erd-epochen [...] Und die Lebensenergie wird unter Wachstum oder Funktionalisierung des Allebens nur immer neu verteilt.« (GW XII, 98) Das Alleben als Form des Dranges nützt die in den höheren Beispielen vorkommenden Zufälle aus, um seine Ziele zu erreichen: d. h. die Verteilung seiner Energien in neuen bzw. qualitativ höheren Formkreisen durch die kleinste Verwendung seiner Kräfte.

Aus diesem Prozeß entstand der Mensch. Die Urform unserer Art findet Scheler in der Tertiärzeit bei einer gemeinsamen Stammform der Anthropomorphen und der Ostaffen. (GW XII, 99) Die Theorie der Menschwerdung stellt uns vor einen Prozeß in der absoluten Zeit, der von einem Urzustand unseres Formkreises durch Ketten von einer Vielheit von Hominiden führt, und mit der Geistestätigkeit endet, die unsere Gattung kennzeichnet. Jedes neue Experiment mit Formen des menschlichen Leibes tendierte von einem Anfangszustand zu einem Endzustand, dem Artentod. Unterwegs erschienen an manchen Stellen die »höheren Formen« von Urmenschen. Irgendwo in der Reihe der menschenähnlichen Lebewesen machte das Alleben durch die Mutationen einen spontanen Sprung, womit eine mit Geist begabte Menschenart erreicht wurde, und wonach die älteren Formen den Artentod erlitten. Der Weg dahin war nicht einspurig, d. h. daß es zu einer gegebenen Zeit nur eine Menschenart gegeben hätte, und wo jede neue Form sich auf die eben ausgestorbenen Formen baute. Der Sprung zum Höheren, bei den Menschen wie überall in der Natur, kommt immer nur am Ende der Entwicklung der Art: »Höchste Blüte und Reife einer Art ist also immer zugleich *Todesnähe* [...] Nicht also sogenannter Fortschritt, sondern das »*Stirb und Werde*« ist das *Grundbild* des Artenwandels in der lebendigen Natur.« (GW XII, 99)

Die Kausalbedingung der Menschwerdung ist nach Scheler die Sublimation der Lebensenergie, wodurch Energiemengen von den bloßen Anpassungsfunktionen des Leibes auf das Nervensystem umgestellt werden. Die ersten Geiststräger brauchten nicht einmal die bestimmte leibliche Form anzunehmen, die sie tatsächlich erworben hatten. Das Wertzentrum im Menschen, der Geist, hätte auch andere leiblichen Formen annehmen können. Der Mensch unterscheidet sich vom Tier erstens nicht in den Einzelheiten morphologischer Differenzen; noch zweitens in der körperlichen und vitalen Organisation. Er unterscheidet sich nur *stufenweise und graduell* von den Tieren, und Scheler bietet etwa dreißig Beispiele an, wo menschliche Seelenorgane auch beim Tier in Anfangsformen vorkommen. (GW XII, 127) Der Mensch unterscheidet sich vom Tier drittens nicht durch eine quantitative Steigerung dieser seelischen Prozesse, denn ein ähnlicher Steigerungsprozeß ist auch beim Tier zu beobachten.

Die Sublimierung brachte es mit sich, daß die Menschen sich für Einzelheiten in ihrer Umgebung, die für ihre biologischen Funktionen nicht von Belang sind, als solche *interessieren* können. Der richtige Umschwung, der das Werden des Menschen als eine mit Geist begabte Person vorangetrieben hat, wurde von einem »organischen *Dilettantismus* des Menschen« ermöglicht. Es war nach Scheler die »relativunspezifische Organanpassung an bestimmte Milieus, die Gehirnentwicklung, die Form gewordene Sublimierung seiner Triebe und die neue physiologische Energieverteilung von Gehirn und Organsystem, [...] die die weltoffene Form des menschlichen Verhaltens und die Disponierung zum Geiststräger befördert hat.« (GW XII, 95) Der Umschwung zum Menschen lag also darin, daß, was im Tier Mittel zur Lebenserhaltung ist, in dem Menschen Selbstzweck wurde: eine »Umkehrung der Grundbeziehung, die zwischen dem organischen Leben und der geistigen Ordnung besteht«. (GW XII, 129) Dieser durch Kausalfaktoren bedingte doch auf sie unreduzierbare Sprung hat zur Folge, daß das Attribut des Urseins, das Geist heißt, im Menschen funktionell in der Form der Person erscheint. Damit öffnen sich die Seins- und Gegenstandssphären (GW VIII, 56 ff.) und dadurch entsteht das Phänomen des Habens einer Welt, das für Scheler der ontologische Grund des Wissens ist. Diese Weltoffenbarung und Personwerdung sind Leistungen des Geistes, die nur auf Grund des werdenden Ens a se möglich sind. Dadurch wird ein Tier zum erstenmal ein Mikrokosmos, und der Mensch erreicht als Person

seine Stellung als Wertzentrum des Kosmos. Wichtig für Scheler ist, daß der Fortschritt zum Menschen als Geiststräger nicht ohne Verluste vonstatten ging. Da der Mensch phylogenetisch aus einer Mensch und Affe gemeinsamen Urstammform und nicht aus einer sehr spezifisch angepaßten Lebensform entstanden ist, so ist es möglich, daß er »für die Erkenntnis der Welt hochwertige Fähigkeiten [...] zurückgebildet hat«. (GW XII, 95) Es sind wohl diese seelischen Fähigkeiten wie »die ›warme Sympathie‹ mit dem All des Lebendigen, [...] die kontemplative Wesensbetrachtung, [...] die funktionelle Einheit des Geistes unter der allein Religion und Metaphysik blühen können«, die der Mensch heute zurückgewinnen muß. (GW XII, 95 f.) Denn diese sind gerade die Geisteshaltungen, die Scheler in seiner Bildungs- und Ausgleichslehre als von tiefer Bedeutung für das Schicksal der westlichen Zivilisation hielt, und in den Vordergrund der Kulturentwicklungen seiner Zeit rücken wollte.

Daß durch diese Metaphysik nichts vom Ursprung des Menschen kausal oder teleologisch erklärt werden kann, muß noch einmal betont werden. In diesem Evolutionsschema ist also wenig empirisch zu bestätigen oder zu widerlegen. Es bringt uns auf keine neuen empirischen Befunde. Unsere tiefe Unwissenheit vom Ursprung des Bewußtseins aus den Kraftfeldern des ziellosen Allebens bleibt hier unangetastet. Doch der Sinn des ganzen Kosmos als der werdenden Einheit der Person Gottes gibt uns Aufschluß über das Werden der Einheit des menschlichen Selbst. Wie durch die Taten des Allebens und durch die Mutationen, die der Urgeist zu seinen eigenen Zwecken verwertet, bekommt die ganze Wandlung ihren zielhaften Sinn »für das Leben im Drang – für Gott« (GW XII, 54); ebenso bekommt auch die menschliche Person durch die Taten und Akte seines Geistes, insofern sie durch die Bedeutungsinhalte der Welt wandert, den »Zusammenhang eines durchgehenden Sinnes« – seines Soseins. Die Parallele zwischen dem Bild des werdenden Kosmos im späten Werk Schelers und seiner Phänomenologie des werdenden menschlichen Selbst sind vielfach zu finden, und sie sind einleuchtend. Durch das Wertbild des Menschen, das er in den phänomenologischen Schriften entwarf, wird die späte philosophische Anthropologie Schelers klarer und überzeugender.

Im folgenden seien vier der Parallelen angeführt.

1. Die Entstehung des »Zusammenhangs des durchgehenden Sinnes« in einem Menschen ist nach den Ausführungen im *Forma-*

lismus und in dem nachgelassenen Aufsatz *Ordo Amoris*, durch drei Strukturen bedingt: das *Milieu*, das *Schicksal*, und die *individuelle Bestimmung*. Das Wort »Schicksal« bezieht sich für Scheler auf die zeitliche Dimension der Begegnung, die ein Mensch mit den ihm umgebenden Gegenständen und Ereignissen erlangt. So schreibt Scheler in *Wesen und Formen der Sympathie*: »Das ›Schicksal‹ ist die Reihe, [...] die Schar der ›Gegebenheiten‹, die wir, obwohl wir sie in keiner Weise ›gesucht‹, ›vorausgeschaut‹, ›erwartet‹ oder ›erwählt‹ haben, doch in einer ganz einzigen Weise als zu *unserem So-sein gehörig* erst finden«. (GW IX, 196) Der Begriff findet auch in der philosophischen Anthropologie seinen Platz. »Die Linien unseres Schicksals«, so schreibt Scheler, »unserer geistigen Aktivitäten und Taten [haben] eine Bedeutsamkeit hinaus über die Geschichte dieser Erde«, denn die Anstrengungen der Menschen, und aller Lebewesen, haben eine »metaphysische Folge für das Urseiende selbst«. (GW XI, 217) Das Alleben wächst »solidarisch« in allen Lebensindividuen. Das Wort »Schicksal« verweist auch in der philosophischen Anthropologie auf die *Wendepunkte* in der Entwicklung der Triebssysteme der psychischen Organismen. Wie der Mensch so ist auch die Welt eine Geschichte, in welcher es ihr Schicksal ist, ein *Wachstum an Werten* zu erleben und zu vollbringen. (GW XII, 307 f.). Die Einheit des in der absoluten Zeit sich selber entfaltenden Dranges ist also vom Schicksal bedingt, nicht aber so, daß es von einer überpersonalen Macht dirigiert wird – das wäre wieder eine Art von Teleologie –, sondern derart, daß der Drang, sich selber in den ihn umgebenden Werten und Ereignissen widerspiegelt findet. Mensch und Drang finden ihr Sosein in einem ihnen unabhängigen Weltprozeß, der ihnen immer neue Wertmöglichkeiten vorhält.

Die Kausalität in der empirischen Entwicklung der Lebenswerte – Gestalt auf Gestalt bauend nach dem Gesetz der kleinsten Wirkung – bezeichnet Scheler als eine Kausalität des *Schicksals*, »die weder mechanisch noch teleologisch ist, in die bei aller qualitativen Erneuerung je höhere, umfassendere teleokline, aber nur selektive [...] Funktionen eintreten, die sich aber erst im Eintritt nach Opportunität spezifisch gestalthaft bestimmen (spontan).« (GW XII, 55) Dieses Schicksal des Dranges steht nach Scheler dem veralteten Begriff der *Vorsehung* gegenüber (GW XII, 73); Schicksal in diesem Sinne, und nicht also eine göttliche Leitung, ist die Weise, in der der Drang eine Einheit eines Wollens erreicht. Wie die Einheit der Formen und Arten in ihren gegenseitigen teleoklinen Abhängigkeiten zeigt, und wie

die Bildung des Sinnes der ganzen Bewegung des Lebens lehrt, so sehen wir, wie ein Mensch durch die gegenseitig abhängigen, in der Zeit wiederkehrenden Begegnungen mit den Werten, Gegenständen und Ereignissen in seinem Milieu die Sinneseinheit seines Lebens zu erkennen und zu erreichen vermag. Das eventuelle Fehlen der Einheit offenbart das Phänomen des *Tragischen* im menschlichen Leben. Deshalb kann Scheler auch eine gewisse Tragödie im Werden des Kosmos finden. Denn wie es dem Menschen fehlen kann, so kann es dem *Ens a se* auch fehlen, sein Schicksal mit seiner individuellen Bestimmung in Einklang zu bringen; und damit fehlen auch die höchsten Werte, die ihm die Liebe offenbart, sein Leben funktionell zu gestalten. Scheler sagt mehrmals in seinem *Metaphysiknachlaß*, daß das Werden der Person Gottes noch unsicher ist. Das Werden des Allebens, wie alles Leben, ist noch nicht vollkommen, solange es lebt, und sein Sinn und Ausgang bleiben unsicher. Und so verhält es sich auch mit jedem Menschen.

2. Das in dem Zitat angeführte Wort »spontan« deutet auf zwei weitere Phänomene hin, die für die Ethik als Personenwertlehre wie auch für den Kosmos als werdende personhafte Gottheit bedeutend sind. Mensch und Kosmos werden von keiner Teleologie geleitet. Die Einheit des durchgehenden Sinnes eines Menschenlebens baut sich nicht darauf, daß ein Mensch stets nach einem ihm vorgegebenen Ziel strebt. Die Liebe disponiert ihn zwar dazu, das Schöne und Gute und Heilige, die in den Akten des Fühlens und Vorziehens gegeben sind, spontan zu vollbringen. Und die Weisheit, die Scheler im *Formalismus* einen Grundbegriff der Ethik nennt, gibt ihm klare Einsicht in die Werttafel, die in unserem Herzen als *Ordo Amoris* geschrieben ist. Doch sieht man wenig von einem »moralischen Kampf« nach höheren Tugenden in Schelers Schriften. Ein Kampf um ein qualitatives Plus an Leben, auch ein Ringen des Geistes um Klarheit und Einsicht, dies gibt es im menschlichen Dasein. Doch der Kampf geht nicht auf das Erreichen von geistig Höherem und Wertvollerem, denn der Geist hat keine vom Drang unabhängige Macht. Übrigens nennt Scheler die meisten Versuche, ein »besserer Mensch« zu werden, eine Art von »Pharisäismus«. Der Mensch ist nicht ein Wille, sich selbst zu überwinden! Sittliches Handeln und das Streben nach Werhöherem, wenn es uns als echt erscheint, erweckt in uns deshalb immer den Anschein, als ob ein unerklärlicher spontaner Sprung genommen werden muß, und nicht, als ob das gezielte Streben nach der Erfüllung eines vorgegebenen Planes die entscheidene

Rolle im Handeln spielt. So auch im Kosmos. Gott als Geist strebt nicht, er »enthemmt sich« nur. »Die Folge der göttlichen Selbstenthemmung ist, daß der Drang zuerst als Eros aktuiert, und dann motiviert (gelockt) [wird], durch das göttliche Liebesbild von sich. Die Folge davon ist, daß der Drang durch das göttliche Liebesbild als Eros motiviert (gelockt).« (GW XI, 212) Der Drang strebt auch nicht nach der Erzeugung von höheren Arten von Lebewesen; er drängt sich nur nach Realisierung von *vitalen* Werten, einem Plus an Leben durch die Erzeugung von höheren Beispielen jeder Gattung. So sucht der Mensch in verschiedenen Wertbereichen sich selbst zu vervollkommen, nicht nach einem invarianten Musterbild, das ihm seit der Geburt eigen war, sondern je nach dem idealen, doch skizzenhaft gegebenen Wertbild von sich, das er als die Linien seines Schicksals, die er in der Welt (ihm transzendent) als ihn ansprechend entdeckt hat. Das Schicksal für den Mikrokosmos wie für den Makrokosmos funktioniert als eine Art von Ermahnung, sich in das skizzenhaft gegebene, doch ideale Bild seines eigenen Wesens spontan entfalten zu lassen. Nach Scheler genügt der Wille nicht, das Sosein zu bestimmen, denn ein Mensch schafft nicht sein ideales Bild von sich, noch hat er die Kraft in sich, das Ideale zu erreichen. Er ist mehr der Entdecker von sich selbst als sein Schöpfer.

3. Das zweite Phänomen, worauf das Wort »spontan« hindeutet, bezieht sich auf die Frage, was die Okkasionen solcher Ermahnungen sind. Scheler spricht in den phänomenologischen Schriften von einer »Forderung der Stunde«, d. h. von Ereignissen, in welchen wir am klarsten den möglichen Einklang zwischen unserem Schicksal und unserer Berufung empfinden. Wir fühlen uns von einer uns transzendenten Stelle angesprochen. Diese Stimme gibt unserer Neigung, nach Werthöherem zu suchen und in das ideale Bild von uns zu wachsen, Inhalt und Richtung. In solchen Augenblicken stehen alle Wertelemente, die wir als wichtig für unser Leben erkannt haben – unser Selbstwertbild und -zweck – klar vor unseren Augen. In unserer Antwort auf die Forderung der Stunde fühlen wir, daß es uns freisteht, das zu vollbringen, worauf wir uns im Leben, vielleicht ohne es klar zu wissen, vorbereitet haben, und das zu erfüllen, was unser Schicksal als wiederkehrenden Sinn unseres Lebens erblicken ließ. Durch das Schicksal werden also Ereignisse Symbole für den möglichen Sinn und für die Einheit unseres Lebens. Etwas Ähnliches finden wir wieder im Werden des Allebens. Getrieben vom Eros, sucht das Alleben die höchste Qualität in jeder Gattung durch ein

Minimum an Aufwand seiner Energie zu erreichen. Die Welt ist der Drangphantasie immer als Werdesein vorgegeben. Diese findet sich also immer schon in einer Welt mit Gestalten und Energien im gegenseitigen Austausch untereinander und sie kann nicht in die Zukunft blicken.

Die Spontanität, die, wie wir gesehen haben, der Natur überall eigen ist, ist die Quelle der Handlungsfreiheit des Menschen und auch der Freiheit des sich im Kosmos durch zufällige Mutationen – also nicht kausal und teleologisch – »verleibenden« Dranges. In unserer Freiheit haben wir also an der Urfreiheit der sich setzenden Gottheit teil.⁶ (GW XII, 36) Die Mutationen, die in der Natur vorkommen (und wir wissen heute, daß sie viel öfter in der Natur vorkommen, als es zu Schelers Zeit geahnt wurde) spielen in Schelers Denken die Rolle des *Kairos* in der Einheitsbildung eines Menschenlebens. Sie sind die Gelegenheiten, die das Alleben zur Tat ermahnt: hier kannst Du spontan einen Sprung zum sinnvolleren und werthöheren Leben vollziehen! Wie der Mensch so lernt das Alleben durch diese Forderung, daß es vollbringen kann, was es ist, und was es werden kann und soll. Die Einheit eines Menschenlebens und die des Kosmos wird also auf dieselbe Weise möglich: sie geschieht auf dem Grund eines Entwurfs von Wesensmöglichkeiten. Durch die Begegnung mit dem eigenen Schicksal, getrieben vom vitalen Eros und gehemmt und gelenkt von der geistigen Liebe, versucht das Alleben, die Qualität und Quantität des eigenen Lebens zu erhöhen, und vielleicht, wie der Mensch, in sein eigenes ideales Wertbild zu wachsen. Der Mensch und der Kosmos müssen dem weisen Mandarin vergleichbar sein, der nach langem Untersuchen der Wertinhalte seiner Situation erlaubt, sich durch einen Sprung in die Richtung des Besseren und Vornehmeren ziehen zu lassen. Die Idee mag sonderbar, sogar wunderlich vorkommen, aber Scheler hat keine Angst, Worte wie »Schicksal« und »Umschwung«, »Liebe« und »Lust«, die sittlichen Wert haben, in seiner Metaphysik zu benutzen. Der Gedanke, daß alles strenge Wissen wertfrei sein muß, liegt ihm bekanntlich fern.

⁶ Man sieht in der Lehre von dem Menschen als Mikrokosmos eine frühe Formulierung des »Anthroposprinzips« der gegenwärtigen Astrophysik, welches behauptet, daß alle empirischen Gesetzen, die über die Weltordnung seit ihrem ersten Anfang herrschen, mit der Möglichkeit der Entstehung von Intelligenz verträglich sein müssen. Die Welt wird uns also immer erscheinen, als ob sie genau die Bedingungen erfüllte, die die Erzeugung von Intelligenz fördert.

4. Es steht ähnlich in der phänomenologischen Wertethik, wo der Weg zum sittlichen Aufschwung – die Vorarbeit für eine Wende zum Besseren in der Gesinnung, sogar in dem *Ordo Amoris* eines Menschen – durch die Erscheinung von Vorbildern und Führern, z. B. vom »Helden« oder vom »Weisen« vollzogen wird. Diese »höheren Menschen« zeigen durch das Vorbildhafte in ihrem Wesen, was ein Mensch an Tugend erreichen kann. Oft erblicken junge Menschen die Züge von ihrem eigenen Schicksal in dem Leben und in den Taten dieser höheren Wertpersontypen. Wieder sehen wir, daß die Einheit eines Menschenlebens eine Funktion von Werten ist, die der Mensch auf dem Weg zur Entdeckung und Entfaltung seines Selbst, funktionell in sein Leben, Weben und auch Streben eingliedert. Dem Allleben geht es ebenso. Wir sahen, wie das Alleben in einem bestimmten Formkreis nicht darauf aus ist, ein Telos jenseits der Gattung zu erreichen und zu erfüllen, sondern immer nur die immanenten Wesensmöglichkeiten der Lebewesen in einer Gattung, die sie schicksalhaft verkörpert, zu ihrer Vervollkommnung zu bringen. Wenn der Artentod nahe ist, und die höchsten Beispiele einer Art erreicht worden sind, kann das Alleben einen Sprung nach neuen Formen und Arten versuchen, sollten die richtigen Mutationen vorhanden sein. Dieser Sprung war nicht vom *Ens a se* vorgesehen, wie auch ein junger Mensch nicht vorhersehen kann, welche Forderung der Stunde, worauf sein Schicksal ihn vorbereitet hat, ihm zufallen wird, oder, welche Antwort er darauf geben wird. Was ein Mensch ist, und was er an Werthöheren leisten kann und soll, kann durch keine himmlische Vorsehung bestimmt oder erklärt werden. Unser Leben, wie das Leben des *Ens a se*, vollzieht sich auf einem Kampfplatz, wo jeder spontan nach neuen Aufforderungen und neuen Möglichkeiten greifen darf – und auch versagen kann.

Es ist einsichtig, daß Schelers Ethik, seine Metaphysik und seine philosophische Anthropologie die Menschen und den Kosmos im Sinne eines sittlichen Kampfs inszenieren: nicht ein Kampf um die Tugend, sondern um die Vergeistung des menschlichen Lebens – und dadurch das Werden der göttlichen Person. Er stellt die Menschen in ihrer höchsten Würde dar: nicht mehr als bloße Schulkinder Gottes, sondern als Paladine im Weltprozeß, wenn die Deitas versucht, in der Welt als Leibkörper des Dranges und in der göttlichen Person als Urform des Geistes das ideale Bild ihrer Vervollkommnung zu erreichen. Der ganze leibliche und vitale Mensch, nicht nur seine Person als Geist, wird in diesen Kampf geschickt. Scheler meint, daß seine

nichttheistische Metaphysik es den Menschen wie zum ersten Mal erlaubt, den wahren Sinn ihres Verantwortungsbewußtseins zu verstehen. (GW XII, 52). Klar ist auch, daß, obwohl Scheler immer versucht, seine Metaphysik in Einklang mit dem Wesenswissen und der Naturwissenschaft zu bringen, seine Forschungen in der Metaphysik der Evolutionstheorie immer auf Bildungszwecke zielen. Es geht ihm um die Würde des ganzen Menschen, und die Bedeutung seines Schicksals für das Werden eines Endzustands der Welt und der menschlichen Geschichte, wo alle Spannungen zwischen vitalen Werten und den Werten des Geistes ausgeglichen sein werden. Es geht ihm ebenso um die Tatsache, daß das Leben der Menschen tief in dem Leben des Kosmos und in dem Leben Gottes verwurzelt ist. Die Fragmente seiner Metaphysik und seiner philosophischen Anthropologie haben vielleicht wenig Tragweite für empirische Forschungen in der Entwicklung der Gattung, obwohl die moderne Biologie mit Scheler darin übereinstimmt, daß das Werden des Lebens auf der Erde unvorhersehbar, unwahrscheinlich und gar wunderbarlich ist. In dieser Richtung aber liegt nicht der Wert von Schelers Evolutionslehre. Die Bedeutung von diesen Fragmenten, worin Scheler darum ringt, Klarheit über das menschliche Schicksal zu erlangen, liegt darin, daß die Zwecke seiner materialen Wertethik auf einer neue Ebene weiter verfolgt werden. Hier geben die Fragmente uns, die am Ende des alten Jahrhunderts stehen, auch einiges zu bedenken. Einige Denker greifen heute wieder nach dem Theismus, andere versuchen, den Begriff der Teleologie zu erneuern, und noch andere bleiben beim Naturalismus. In diesem Streit bietet Schelers Lehre die Anfänge einer alternativen metaphysischen Anschauung, die sich nicht auf Glauben, sondern auf die unsichere Hoffnung baut, daß der Gang der Welt noch weiter in die Richtung der ›Vergeistigung‹ und des Werthöheren führt. Diese Hoffnung zu erfüllen, verlangt nicht nach Ehrfurcht und Anbetung und noch weniger nach reinem Denken, sondern nach einer sokratischen Kehre, die uns als Geiststräger in die Richtung des Werthöheren weiter führt.