

Max Scheler

Autor(en): **Barth, Hans**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Schweizer Rundschau**

Band (Jahr): **1 (1933-1934)**

Heft 4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-758383>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Max Scheler

Von Hans Barth

«Homo sum, nihil humani a me alienum puto». Terenz.

«Der Mensch, in seinen höchsten und edelsten Kräften, ist ganz Natur und trägt ihren unheimlichen Doppelcharakter an sich. Seine furchtbaren und als unmenschlich geltenden Befähigungen sind vielleicht sogar der fruchtbare Boden, aus dem allein alle Humanität, in Regungen, Taten und Werken hervorzunehmen kann.»

Aus «Homers Wettkampf» (1872) von Friedrich Nietzsche.

I.

Wer war Max Scheler? Welcher Art war der Kern, das Wesen seiner Philosophie? Es gibt wohl keinen zweiten Denker der Gegenwart, bei dessen Betrachtung sich einem diese Fragen so unwillkürlich aufdrängen wie eben bei Scheler. So wandelbar er war, so grundverschieden spiegelt sich sein Werk im Urteil der Zeitgenossen. Der protestantische Philosoph und Theologe Ernst Troeltsch, der mit feinem Sinn Schelers protestantismusfeindliche Geschichtsdeutung spüren mußte, charakterisiert ihn als «katholischen Nietzsche» und seine Philosophie als «seltsame Mischung von Scharfsinn, Tief Sinn und Leichtsinn».¹

Theodor Haecker, der eifervolle katholische Essayist und Uebersetzer, legt den Finger auf das wesensmäßig Unchristliche und Unkatholische an Schelers Geistigkeit, das darin bestand, daß Scheler den «Gehorsam des Glaubens» und eine «bedingungslose Annahme der Offenbarung» nie kannte. Haecker zieht Scheler eines «Fassadenkatholizismus, der innerlich nicht etwa hohl ist, sondern ausgefüllt mit Unglauben und Legionen von Dämonen der Eitelkeit, der Feigheit, des Nationalismus und der politischen Machtgier» und erhebt gegen ihn den berechtigten Vorwurf, daß er den Geist an die Natur und das Leben verraten habe, indem er schöpferische Macht dem Geiste absprach.² Hans Driesch feierte Scheler neben Bergson und Russell als den größten Philosophen der Zeit; wogegen Fritz Heinemann ihn, den die Ewigkeit nicht wählen werde, weil er sie nicht gewählt, zum «glänzenden Sprachrohr des Augenblicks

¹ Vergl. Troeltsch «Der Historismus und seine Probleme». Ges. Schriften Bd. III (Tübingen 1922) S. 609 u. S. 613.

² Theodor Haecker «Christentum und Kultur» (München 1927) S. 233 ff.

macht.»¹ Nicolai Hartmann, dessen Werke über «Ethik» (1926) und über «Das Problem des geistigen Seins» (1933) die Spuren Scheler'schen Geistes nicht verleugnen, sucht den Wandelbaren, der die «Konsequenz innerer Kontinuität» gerade in seiner Fähigkeit, sich lebenslang zu wandeln, bewahrte, zu verstehen und insonderheit seine Abkehr vom Theismus als eine, durch die «Schwere des Realitätsproblems» bedingte, ja geforderte Anerkennung der «niedern, ungeistigen Seinsmächte» zu erklären.² Paul Honigsheim nennt Scheler eine «ahasverische Gestalt», die sich, nach einem Ausdruck des Philosophen «raubtierartig» auf «einen Menschen stürzte, in welchem er Eigenschaften und Inhalte witterte, die ihm gerade in diesem Momente bedeutsam» zu sein schienen.³ Paul Menzer rühmt ihm eine «eigentümliche Witterung für das, was in einer bestimmten Lage gesagt werden mußte, man kann geradezu sagen für das Sensationelle» nach.⁴ «Eine letzte, geheimnisvolle Mittelpunktlosigkeit seiner aus vielen heterogenen Elementen gemischten Natur» sagt mit Recht von Gebattel, «wurde zum tiefsten Antrieb seines Denkens».⁵ Diese geheimnisvolle Mittelpunktlosigkeit verbindet ihn darum im tiefsten mit seiner Zeit, weil er diese Eigenschaft mit ihr teilt.

Max Scheler wurde am 22. August 1874 geboren. Er war das Kind eines protestantischen Vaters und einer jüdischen Mutter, gegen die er von beispiellosem Haßgefühl erfüllt war.⁶ Schon als Schüler trat er zum Katholizismus über. Nach Absolvierung des Gymnasiums in München studierte er in München, Berlin, Heidelberg und Jena, wo er, ein Schüler Rudolf Euckens, 1899 den Doktorhut erwarb mit der Dissertation «Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien». Er habilitierte sich 1902 als Privatdozent der Philosophie in Jena mit der Schrift «Die transzendente und die psychologische Methode». 1907 ging er als Privatdozent an die Münchner Universität. 1910 übersiedelte er

¹ Fritz Heinemann «Neue Wege der Philosophie. Geist - Leben - Existenz» (Leipzig 1929) S. 349.

² Nicolai Hartmann «Max Scheler» in den «Kantstudien» Band 33 (1928).

³ Paul Honigsheim «Scheler als Sozialphilosoph» in den «Kölner Vierteljahrsheften für Soziologie», VIII. Jahrg. (1929/30).

⁴ Paul Menzer «Deutsche Metaphysik der Gegenwart» (Berlin 1931) S. 78.

⁵ Von Gebattel «Max Scheler †» in «Der Nervenarzt», Heft 7 des 1. Jahrgangs (1928).

⁶ Ich verdanke diese Mitteilung Herrn Dr. Max Pulver in Zürich.

nach Berlin. In den Jahren 1913 und 1916 erschienen in dem von Husserl herausgegebenen «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» die beiden Teile seiner grundlegenden Ethik «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik». Vor diesem Werke war, ebenfalls 1913, die Untersuchung «Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle» herausgekommen, die 1922 unter dem Titel «Wesen und Formen der Sympathie» wiederaufgelegt wurde. 1915 erschienen in zwei Bänden gesammelte Abhandlungen «Vom Umsturz der Werte» und das Buch «Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg», das ihn über Nacht bekannt und berühmt machte. 1917 ließ er «Die Ursachen des Deutschenhasses» folgen. In den Jahren 1917—18 wirkte er in diplomatischen Diensten mit einer Mission des auswärtigen Amtes betraut in Genf und im Haag. 1919 wurde Scheler als Professor für Philosophie und Soziologie an die neuentstandene Universität Köln berufen. Er veröffentlichte 1921 seine religionsphilosophischen Aufsätze «Vom Ewigen im Menschen» in zwei Bänden. 1923 und 1924 folgten die «Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre» in drei Bänden. Sein soziologisches Hauptwerk «Die Wissensformen und die Gesellschaft» erschien 1926. Im Jahr 1928 hatte Scheler einen Ruf an die Universität Frankfurt am Main angenommen. Kurz vor seinem Tode (er erlag am 19. Mai 1928 einem Herzschlag), im April schrieb er noch das Vorwort zu der kleinen Schrift «Die Stellung des Menschen im Kosmos», die ein Vorbote seiner geplanten Metaphysik war. Der Band «Philosophische Weltanschauung» (1929) vereinigte in den letzten Lebensjahren entstandene Vorträge und Aufsätze. Aus dem Nachlass herausgegeben wurde ferner «Die Idee des Friedens und der Pazifismus» (1931) und ein erster Band von «Schriften aus dem Nachlaß», welcher Untersuchungen zur Ethik und Erkenntnislehre aus den Jahren 1914—1916 enthält (1933).

Es kann sich in dieser Arbeit nicht darum handeln, Schelers philosophische Anschauungen auf allen Stufen seiner Entwicklung darzustellen. Auch ist es in Anbetracht der vielseitigen und außerordentlich verschiedenartigen Verpflichtung Schelers der Geschichte des Geistes gegenüber — ich nenne in willkürlicher Folge einige hervortretende Namen: Augustinus, Malebranche, Husserl, Nietzsche, Bergson, Schelling, Eduard von Hartmann, Karl Marx — unmöglich, seine geschichtlichen Gebundenheiten auch nur in Umrissen sichtbar zu machen.

Es sei hier versucht, eine einzige Frage zu klären: Gibt es eine Einsicht, die Schelers ganze philosophische Entwicklung einheitlich durchzieht? Diese Frage muß in bejahendem Sinne beantwortet werden. Nichtsdestoweniger ist sein Werk gekennzeichnet durch einen inneren Bruch. In einer breiteren Öffentlichkeit wurde dieser Sachverhalt erstmals offenkundig durch den im Jahre 1925 gehaltenen und gedruckten Vortrag über «Die Formen des Wissens und die Bildung». Scheler hatte in der Religionsphilosophie und auch schon in der Ethik eine philosophische Begründung des Theismus angestrebt. Diese Auffassung, die mittels untrüglicher Wesensschau gefunden und «sonnenklar» aufgewiesen worden war, liess Scheler auf Grund neuer, durch ebendieselbe Wesensschau gewonnener Ergebnisse fallen zugunsten einer letztlich atheistischen, heidnischen Metaphysik. Scheler verband in sich eine leidenschaftliche, trieb- und dranggewaltige *vita activa* mit einer auf liebende Hingabe an die unermessliche Gestalten- und Wertfülle der Welt gerichtete *vita contemplativa*. Einerseits begabt mit der Fähigkeit feinfühligem psychologischen Verstehens und andererseits gewillt, die ganze geschichtliche Welt an einer ewigen Ordnung der Werte zu messen, wird Scheler auf die Bahnen geschichtsphilosophischer Erörterungen über die Kräfte und Mächte der geschichtlichen Bewegung gedrängt. Da aber jede Deutung des historischen Prozesses letztlich abhängig ist von einer Summe weltanschaulicher, seelischer und soziologischer Voraussetzungen des Deutenden selbst, da Scheler sich zwei wesensverschiedenen Weltanschauungen verschrieben hatte — einem christlich-katholischen Theismus und einer atheistisch-heidnischen Metaphysik — so enthält auch sein Werk zwei verschiedenartige Deutungen der geschichtlichen Entwicklung. Unsere Aufgabe ist demnach, diese beiden Deutungen und ihre letzten Grundlagen aufzuweisen.

II.

Die christliche Zeit Schelers ist geprägt durch die Anerkennung einer universalen ewigen, vom Menschendasein unabhängigen Rangordnung der Werte. Der Gedanke dieser Ordnung geht auf die griechische Philosophie zurück, er ist aber in seiner allseitigen Ausbildung ein Werk des mittelalterlichen Denkens. — Die Werte nun, die gemäß Schelers Lehre seiende «echte und wahre Qualitäten»

sind, «die ein eigenes Bereich von Gegenständen» mit bestimmter, fester Ordnung darstellen, werden erfaßt in den emotionalen Akten wie Lieben, Hassen, Vorziehen und Wollen. Werte als «klare fühlbare Phänomene» bilden ein selbständiges Reich über dem menschlichen Dasein. Sie bestehen, ob der Mensch sie erkennt und erfühlt oder nicht. Sie «blitzten auf» in geistigen Akten. Diese emotionalen Akte, welche dem geistigen Aktgefüge der Person zugehören, gehorchen, wie Pascal sagte, einer *logique*, einer *ordre du cœur*, das heißt apriorisch bestimmbar Gesetzen. Den an sich seienden Werten entsprechen somit im Wesensaufbau des Menschen jene Fähigkeiten, mittels deren diese Werte zu erfassen sind, eben die emotionalen Akte. Der Rangordnung der Werte aber, ihrer Schichtung nach Hoch und Niedrig, entspricht im Menschen die gesetzmäßige Möglichkeit des Vorziehens und Nachsetzens von Werten. Auf letzte Einsichten zurückgeführt, bedeutet diese Entsprechung, daß Weltstruktur und Geistesstruktur einen Wesenszusammenhang bilden. Werte sind, wie Nicolai Hartmann sagt, «der Seinsweise nach platonische Ideen». So wölbt sich über den vergänglichen Welt dingen ein Himmel platonischer Ideen und es entstehen die Fragen, wie Werte verwirklicht, das heißt wie sie gewissermaßen auf die Erde herabgezogen werden können und welcher Art die «Teilhabe» des endlichen Menschen an dem unendlichen ewigseienden Kosmos der Werte zu denken sei.

In der ersten Epoche des Schelerschen Schaffens verschmilzt die Wertlehre in eigentümlicher Weise mit der Religionsphilosophie zu einem festen Maßstab geschichtlicher Entwicklung. Das Verdienst Schelers um die Religionsphilosophie besteht im Nachweis der «Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit der religiösen Erfahrung». Religion ist eine Urgegebenheit des menschlichen Seins. Dadurch, daß der Mensch religiöse Akte vollzieht, das heißt, sein Dasein wesensmäßig auf das Göttliche bezogen weiß und fühlt, wird er erst Mensch. Das religiöse Erlebnis ist für das Menschsein konstitutiv. Weiterhin hat Scheler gezeigt, daß von Religion nur dann gesprochen werden kann, wenn der Gegenstand der religiösen Erfahrung ein objektiv seiendes Wesen ist. In dreifacher Weise ist der religiöse Akt bestimmt: in ihm faßt der Mensch sich und die Gesamtheit der ihm gegebenen endlichen Dinge im Begriff «Welt» zusammen, um dann diese endliche Welt zu «überschreiten», zu transzendieren. Denn — und das ist das zweite Merkmal — der

religiöse Akt kann in keiner Weise in irgendeinem endlichen Gegenstand Erfüllung finden und zur Ruhe kommen. Er fordert vielmehr — das dritte Kennzeichen — «eine Antwort, einen Wider- und Gegenakt seitens eben des Gegenstandes», auf den er seiner innersten Absicht nach hinzielt. Der religiöse Gedanke, in dem der Mensch sein ewiges Heil und seine unerschütterliche Seligkeit sucht, vermag sich selbst das Erstrebte nicht zu geben, er muß es sich vielmehr geben lassen von dem «Gegenstand», den er sucht. Würde die Frage aufgeworfen, wieso der Mensch überhaupt religiöse Erfahrungen habe, so gäbe Scheler zur Antwort: allein darum, weil ein religiöser «Gegenstand» bereits vorausgesetzt sein muß, wenn man seine Wirkung auf die Seele des Menschen erforschen will. Mit Recht schreibt Scheler: «Da ein religiöses Objekt seinem Wesen nach nur durch und in einem Akte des Glaubens seine mögliche Realität aufzuweisen vermag, ist für alle diejenigen, die den je betreffenden Glauben an eine religiöse Wirklichkeit nicht besitzen, die Voraussetzung gar nicht erfüllt, unter der eine erlebbare Einwirkung des religiösen Gegenstandes auf die Seele beobachtet und erkannt werden kann.» — Die dem Menschen letzte mögliche religiöse Einsicht besteht darin, daß alles Wissen um Gott durch Gott selbst gegeben und gewirkt sei.

Auf Grund dieser religionsphilosophischen Einsichten und des Wertkosmos nimmt nun Scheler seine Deutung der geschichtlichen Entwicklung seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert vor. Diese Entwicklung ist gekennzeichnet durch eine tiefgreifende Umkehrung der ewigen Wertordnung. Da jeder endliche Geist entweder an Gott oder an einen Götzen glaubt, so besteht die Gefahr, daß der Mensch endliche Güter «vergötze» oder wie die Mystiker sagen, sich in sie «vergaffe». Eben diese Vergaffung ist nach Scheler das Unheil der Geschichte seit Renaissance und Reformation. Scheler hat diese Deutung in seiner großen Abhandlung über «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen» niedergelegt. Nietzsches Gedanke, nach dem alle Moral nur ein Sklavenaufstand der Schwachen gegen die Starken ist, hat Scheler mit seinen christlichen katholisch-mittelalterlichen Ideen verbunden und im Gegensatz zu Nietzsche nicht auf die Entstehung des Christentums, sondern auf das Werden der «protestantisch-demokratisch-kapitalistischen Welt» angewendet. Dabei war das Weltgefühl des Mittelalters, in dem sowohl die aktiven als auch die kontemplativen Fähigkeiten harmonisch sich entfalten

konnten, gemäß einer geheiligten Ordnung, die auf Gott als Ursprung und Ziel hinwies, das ideale Bild, an welchem Scheler das abendländische Geschehen maß. Das Ressentiment enthält eine Bewegung der Feindseligkeit, es ist eine seelische Selbstvergiftung, die auf Ohnmachtsgefühlen gegründet ist, es entsteht, wo der Mensch aus der ewigen Rangordnung der Werte ausbricht und in eigener Machtvollkommenheit durch Einschränkung des Wertbewußtseins auf eigene Strebensanlagen subjektive Interessen voranstellt. Durch die «Empörung gegen den wahren Gott» (Troeltsch), die für Scheler das Wesen der Neuzeit ausmacht, tritt an die Stelle der Einordnung die selbtherrliche Gestaltung, an die Stelle von Autorität und Gehorsam Eigenmacht und Willkür.

III.

Weder in der Ethik noch in der Religionsphilosophie hatte Scheler die Frage nach der Verwirklichung der Werte und der persönlichen Seligkeit in ihrer ganzen Tragweite aufgeworfen. Es wurde wohl gezeigt, daß in geistigen Gefühlen, im Lieben, Hassen und Wollen Werte sichtbar werden, «aufblitzen», wie Scheler zu sagen liebte. Aber schließlich handelt es sich nicht nur darum, Werte zu erkennen und zu fühlen, sondern vielmehr darum, sie zu verwirklichen, in Geschichte und Leben darzustellen, indem das Gute getan und das Böse gemieden wird. Es bestand also recht eigentlich das platonische Problem der «Teilhabe» des Vergänglichen und Endlichen am Ewigen und wahrhaft Seienden. In dieser Frage ist ja auch die Entscheidung über das Zustandekommen der geschichtlichen Bewegung durchaus beschlossen; denn — bildlich gesprochen — die Herabziehung der Ideen auf die Erde ist nicht nur das Werk des einzelnen, sondern mit und durch ihn dasjenige der Gemeinschaft in ihrem zeitlichen Sein. Wenn es in der Religionsphilosophie heißt, Welt und menschliche Natur seien so eingerichtet, «daß die je unteren naturartigen und triebmäßigen Kräfte wohl höher geartete Tätigkeiten auslösen können, aber nicht sie schaffen;» denn «das Schaffende, das Einende ist immer eine höhere geistige Kraft, die nach ihrem eigenen innern Gesetze wirkt und die nichts an Ziel, Gehalt, Idee von dem erborgt, was sie nur in Bewegung setzte», so scheint mir darin ein Hinweis auf die metaphysischen Anschauungen der nachchristlichen Zeit Schelers zu liegen. Die niederen Kräfte

können wohl die höheren, geistigen auslösen, nicht aber schaffen — das war es ja, was Scheler in der Wissenssoziologie und in der Anthropologie zu begründen hoffte. Das gesamte Werk seit 1925 ist bestimmt von der Absicht, die Kluft zwischen dem platonischen Wertkosmos und dem geschichtlichen Leben zu überbrücken durch Beantwortung der Frage: Wie kommt eine Lebensbewegung auf die Ideen hin zustande? Mit andern Worten: auf welche Weise verwirklicht sich der ideenhaltige und ideenschaffende Geist im geschichtlichen Sein? Die Lösung bietet Schelers Metaphysik. Dem Weltgrund, der Gottheit — so lehrt sie — sind zwei Attribute eigen: Geist und «Drang». Eigenmächtig lebendig-schöpferisch sind nur die «dunklen, unterbewußten Triebmächte der Seele», die «ideen-, formen- und gestaltblinden» Kräfte des Dranges; der Geist ist von Hause aus ohne jegliche Macht, sich durchzusetzen und sich zu entfalten. Er benötigt dazu den Drang, der ihn verlebendigt, in dem er ihm jenes Leben eingießt, dessen er zu seiner Vergegenständlichung, etwa in der Rechtsordnung eines Volkes, im Ethos einer Gemeinschaft oder in Kunst und Philosophie bedarf. Wie aber sollen die an und für sich ideenblinden «Drangsale» die geistigen Ideen erfüllen und verlebendigen? Wie sollen jene «zufälligen Deckungseinheiten von Ideen, Werten und Trieben, Drängen, dynamischen Tendenzen» entstehen? Diese Kernfrage glaubt Scheler beantworten zu können durch den Begriff der Sublimierung. Bekanntlich hatte schon Freud die Auffassung vertreten, die Sublimierung sei «ein von der Kultur erzwungenes Tribschicksal».¹ Kultur ist wesensmäßig auf Triebverzicht aufgebaut. Für Scheler wird die Sublimierung zu einem Vorgang, der dem ganzen Weltgeschehen eigentümlich ist. Sie findet in jedem Grundvorgang statt, «durch den Kräfte einer niedrigeren Sphäre des Seins im Werdeprozeß der Welt allmählich in den Dienst eines höher gestalteten Seins und Werdens gestellt werden.» Das Wesen des Lebens besteht in einer «schöpferischen Dissoziation», durch welche es in seinem zeitlichen Sein immer spezialisierteren Tätigkeiten und Fähigkeiten zugeführt wird. In diesem Sinne gilt der Mensch als die «fixierteste Tierart», als die «Sackgasse der Natur» par excellence. Die physiologische Entsprechung für das, was in psychologischer Sprache Sublimierung von Triebenergie zu geistiger Tätigkeit heißt, erblickt Scheler darin, daß im

¹ Vergl. Sigmund Freud «Das Unbehagen in der Kultur» (Wien 1930) S. 59, und «Jenseits des Lustprinzips» (1916) in «Theoretische Schriften».

Menschen ein ungleich viel größerer Teil der Lebensenergie sich in «rein funktionelle Gehirnenergie» umwandelt als im Tier. Obgleich Geist und Leben in geheimnisvoller Weise (warum nämlich und durch wen?) aufeinander hingebordnet sind, ist nicht recht einzu- sehen, wie eine «zufällige Deckungseinheit» von Trieb und Idee entstehen soll. Sinn und Aufgabe des Geistes besteht nunmehr ausschließlich im Lenken und Leiten der geistunabhängigen Triebe und Dränge. Ein unmittelbarer «Kampf des reinen Willens gegen die Triebmächte ist eine Unmöglichkeit»; der Geist kann den Trieb- mächten nur Ideen vorbehalten, gleichsam als «Köder», nach dem jene in «Gruppen- und Masseninteressen» aufgestauten Triebe «schnappen», um «die Ideen zu Ideenmächten erst zu gestalten».

Was für eine geschichtsphilosophische Deutung der Neuzeit er- gibt sich auf Grund dieser Metaphysik? Bevor wir dies zeigen kön- nen, ist noch Schelers Einteilung der Wissensarten kurz darzustellen. Scheler unterscheidet nämlich Leistungs-, Bildungs- und Erlösungs- wissen. Das Leistungswissen, in den menschlichen Machtrieben vornehmlich begründet, zielt ausschließlich ab auf die Herrschaft über die Natur und das Leben mittels der Erkenntnis und der Schaffung mechanischer «Naturgesetze, welche Voraussicht und somit Leitung der Geschehnisse ermöglichen. Das Bildungswissen beruht auf der Verwunderung, daß überhaupt etwas ist und «nicht lieber nichts». Es sucht, unabhängig von der Zahl und der Erfah- rungen das reine, unabänderliche Wesen und die reinen Wesens- zusammenhänge im Aufbau von Welt und Geist zu erfassen. Das Erlösungswissen, das dem Drang, «Sein, Schicksal und Heil zu bergen und in Wissenverbindung zu treten mit einer als übermächtig und heilig geschauten Wirklichkeit, die zugleich als höchstes Gut und Daseinsgrund gilt», entstammt, ist gerichtet auf allmähliche Vergot- tung des menschlichen Seins durch die beschwerliche «Ermächtigung des Geistes» von der Triebwelt her. Scheler nimmt hier Gedanken auf, die Eduard von Hartmann in seiner «Phänomenologie des sitt- lichen Bewußtseins» (1879) ausgesprochen hatte. Dort heißt es: «Das reale Sein ist die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozeß die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg zu Erlösung des im Fleische Gekreuzigten . . .»

Auf diesen Gedanken gründet die zweite, die nachkatholische Philosophie der Geschichte. Scheler stellt seit dem Ausgange des 13. Jahrhunderts ein ständig zunehmendes Hervortreten des Lei-

stungswissens gegenüber dem Bildungs- und Erlösungswissen fest. Die im Zeitalter der Reformation und Renaissance vollendete «Heiligung des Arbeits- und Herrschaftsgedankens» hatte einen beispiellosen Aufschwung der Rationalen Wissenschaft zur Folge. Der allmächtige Wille zur Herrschaft über die Natur ist es, der das Weltbild und die Wissenschaft formt. Denn — so lehrt Scheler in Anlehnung an Bergson, unser Verstand ist «ein durch das Leben und seine Entwicklung gebildetes System von Selektionsfaktoren, — ein System, welches die andrängende Fülle des Seins und in solchen Grenzen und Einheiten uns zur Gegebenheit kommen läßt, als das Eintretende Ansatzpunkte für unser beherrschendes und lenkendes mögliches Handeln auf die Welt zu bilden vermag.» Alle Wissenschaft hat für Bergson, aber auch für Scheler einen «pragmatischen Einschlag». Die vom Menschen geschaffenen Naturgesetze, denen zufolge das Naturgeschehen begriffen wird als ein rein mechanischer und darum berechenbarer Vorgang, sind also letztlich durchaus bestimmt durch trieb- und herrschaftsmäßige Mächte. Nur wenn die Natur tatsächlich dem Bild eines Mechanismus entspricht, ist sie unbeschränkt lenkbar. Hatte Herbert Spencer das Leben rein mechanisch erklären zu können geglaubt und es bestimmt als «eine beständige Anpassung innerer an äußere Beziehungen», so lehrte demgegenüber Scheler in Verbindung mit Nietzsche und Bergson, daß das Leben nicht nur Reaktivität, sondern ursprüngliche Aktivität, nicht nur Daseinserhaltung, sondern wesensmäßig Steigerung und Wachstum sei. Damit ist aber in die Lehre vom Natur- und Weltmechanismus eine entscheidende Bresche geschlagen. Diese wird durch die neuen Erkenntnisse der theoretischen Physik stark erweitert. Denn — sagt Scheler — «es wird erkannt, daß die Naturgesetze nur formal mechanischer Struktur und nichts weniger als metaphysische Seinsgesetze sind, sondern bloß Gesetze der großen Zahl». Es gibt also im Bereiche der anorganischen Natur nur noch eine «Zufallsgesetzlichkeit statistischer Art». «Nicht das Gesetz ist es, das hinter dem Chaos von Zufall und Willkür im ontologischen Sinne liegt, sondern das Chaos ist es, das hinter dem Gesetz formal-mechanischer Art gelegen ist.» Diese Einsichten rauben dem Menschen die Möglichkeit, seine «Naturgesetze» für metaphysische Wesenheiten zu halten. Scheler bestätigt, was Walther Rathenau in seiner Schrift «Zur Kritik der Zeit» (1912) über das Problem der Mechanisierung intuitiv vorwegnahm.

Mechanisierung und Intellektualismus gehen Hand in Hand, ist es doch der praktische Intellekt, getrieben vom Willen zur Macht, der die Natur aus Gründen ihrer Beherrschung als metaphysischen Mechanismus zu begreifen strebte. Hand in Hand mit der Mechanisierung geht aber auch eine ungeheure Abnahme des eigentlichen Wissens um die Seele und ihre Führung. Die Herrschaft über die Natur wurde erkaufte um den Preis des Verzichtes auf die im Osten seit Jahrtausenden geübte Seelenkenntnis und Seelenleitung, die nicht von der Seele zum Stoff, sondern vom Stoff zur Seele führt. Die Technisierung und Intellektualisierung des Abendlandes bedingt in der Gegenwart eine ungeheure «Triebrevolte», in der alle sinnlichen und blutmäßigen dämonischen Kräfte emporbrechen gegen die «übergeistete» einseitige Intellektualität Europas. Es ist ein Aufstand der dionysischen gegen die apollinischen Mächte. Scheler hat daher ein Zeitalter aufdämmern sehen, in welchem die nach außen gerichtete Aktivität des Europäers aufgehoben werde durch die Sammlung der Lebenskräfte auf das Selbst, wie sie die großen östlichen Religionen Indiens und Chinas kennen. Scheler glaubte, am Anbruch einer neuen Weltstunde zu leben. Denn in seinen Augen war 1914 die Vormachtstellung Europas endgültig erschüttert worden. Die neue Zeit sollte unter dem Zeichen eines universalen Ausgleiches der Gegensätze, wie Mann und Weib, Herrschaft über die Natur und innerliche Seelenführung, kapitalistische und sozialistische Wirtschaftsordnung stehen.

IV.

Es wurde als Aufgabe dieser Arbeit bezeichnet, diejenige philosophische Einsicht Schelers, die in seinem ganzen Werk festgehalten wird, aufzuweisen. Diese Einsicht besagt, daß der Mensch sich letztlich als Geist und «Drang»wesen erfahre. Er ist jener «Bürger zweier Welten», von dem Kant gesprochen. Die geschichtliche Bewegung, deren Träger dieser Mensch ist, kommt zustande durch ein Zusammenwirken von «Realfaktoren», als da sind Triebe und Gesamtinteressen der Gruppen, und «Determinationsfaktoren», unter welchem Begriff Scheler den ideenhaltigen, nur lenkenden, nicht aber eigenmächtigen Geist begreift. Scheler bekennt sich in seiner Geschichtsphilosophie zu Marx insofern, als auch er alles Bewußtsein auf das Sein, «alle obersten Vernunftsätze und -formen auf Funkionali-

sierung erfaßter Seinsformen» zurückführt, «allerdings nicht wie Marx auf das materielle Sein, sondern auf das ganze Sein des Menschen». Der Unterschied zwischen Marx und Scheler ist freilich grundlegend, denn Scheler weiß um einen Geist, der ein unbedingt geltende Erkenntnis vermittelndes Vermögen besitzt, weil er eben nicht aus Trieb und Drang entspringt, sondern ein Attribut der Gottheit ist. Ein Kosmos unveränderlicher Werte, ein ohnmächtiger (immerhin) ideenschaffender Geist auf der einen Seite, ein von Trieben und Drangsalen wie von Dämonen erfülltes Chaos auf der andern Seite, und beide geeint im göttlichen Weltgrund, dies war Max Schelers letztes Wort, ein Wort, das in Anbetracht seines Verrates am Geist die geheimnisvolle Mittelpunktlosigkeit, die ihn mit seiner Zeit verbindet, unheimlich ins Bewußtsein ruft.

KLEINE RUNDSCHAU

Die mathematische Denkweise

Unter Mathematik versteht man heute meistens die Beschäftigung mit mehr oder weniger komplizierten Formeln. Aus bestimmten grundlegenden Setzungen (Axiomen), welche untereinander widerspruchsfrei sind, gelangt man durch Anwendung bestimmter Regeln zu weiteren Aussagen. Zusammenhang mit der Sinnenwelt haben diese Aussagen von vornherein nicht. Die Größen, mit denen die Mathematik operiert, die Zahlen, sind leere Gebilde, die nur dann einen Inhalt bekommen, wenn man ihnen von außenher eine bestimmte Bedeutung zulegt, wodurch dann die Aussage ein bestimmtes Gesetz darstellt (z. B. in der theoretischen Physik, analytischen Geometrie). Hegel versteht unter Mathematik nur «das gedankenlose Geschäft des Zahlenrechnens», Goethe meint darunter nur Meßkunst und Winkel-

mann weist es in einem Schreiben aus dem Jahre 1765 entrüstet zurück, mit einem Mathematiker (Leonhard Euler!) auf gleiche Stufe gestellt zu werden.

Demgegenüber erscheint es heute wieder geboten, den mathematischen Standpunkt in weiterer Fassung zu betonen und darauf hinzuweisen, daß viele Leistungen des menschlichen Geistes dem mathematischen Denken ihr Dasein verdanken. Diese Aufgabe stellt sich das Buch von A. Speiser: «Die mathematische Denkweise»¹). Besonders sind es die Gebiete der bildenden Kunst (Malerei, Ornamentik, Architektur) und der Musik, auf die ein Anspruch erhoben wird. Da wir aber heute aus dem Wesen des mathematischen Denkens heraus nicht seine Fähigkeit, Kunst zu produzieren, ableiten können, müssen wir uns vorläufig damit begnügen, empirisch fest-

¹ Verlag Rascher & Co. Zürich, Stuttgart und Leipzig.