

PERSON UND SELBSTTRANSZENDENZ

Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler

Künighausen&Neuman, Würzburg 2012, 7-32

Einleitung	10
<i>Abkürzungsverzeichnis</i>	15
1. DER HUNGER NACH SEIN	16
1. 1 <i>Schelling und Scheler</i>	16
1. 2 <i>Die Exzentrizität als Aufgabe</i>	18
1. 3 <i>Die Sehnsucht und der Hunger nach Sein</i>	23
1. 4 <i>Hunger nach Sein und Essstörung</i>	26
1. 5 <i>Über den Begriff der Selbsttranszendenz</i>	27
2. SCHELLING: GEBURT DER PHILOSOPHIE DER PERSON UND EKSTASE DES ICH	25
2. 1 Die Freiheitsschrift und die Anfänge einer neuen Philosophie der Person	25
2. 1. 1 <i>Die Kritik am formalen Begriff der Freiheit</i>	25
2. 1. 2 <i>Idealismus und Realismus</i>	29
2. 1. 3 <i>Die Geburt der Philosophie der Person</i>	32
2. 1. 4 <i>Die egologische Selbstheit und das Böse</i>	35
2. 1. 5 <i>Das Vorbild des werdenden Gottes und die menschliche Freiheit</i>	37
2. 2 Die Ekstase des Ich	42
2. 2. 1 <i>Die Depotenzierung des Ideenbegriffs beim späten Schelling</i>	42
2. 2. 2 <i>Die Ekstase und die Anamnese des Ego</i>	45
2. 2. 3 <i>Die Ohnmacht der Ideen und die Überwindung des Idealismus</i>	51
2. 2. 4 <i>Vis inertiae und neuer Empirismus</i>	54
2. 3 Die Persönlichkeit und der Wille als Signal zur Umkehrung	57
2. 3. 1 <i>Der Begriff der Ekstase: von Erlangen nach Berlin</i>	57
2. 3. 2 <i>Abschied von der Philosophie des Seins und philosophischer Empirismus</i>	60
2. 3. 3 <i>Die Überwindung der Ontologie des Möglichen: die Wirklichkeit und ihr Schatten</i>	62
2. 3. 4 <i>Herr des Seins und Ich als Usurpator</i>	64
2. 3. 5 <i>Prometheus und die Eitelkeit des Daseins</i>	66
2. 3. 6 <i>Die Persönlichkeit als Umkehrung des Unwillens</i>	69
3. SCHELER: SELBSTTRANSZENDENZ UND WELTOFFENHEIT ...	70
3. 1 Werdender Gott und Wiedergeburt der Person	70
3. 1. 1 <i>Der Panentheismus und die Kritik am Theismus des nous poietikos</i>	71

3. 1. 2	<i>Die creatio ex nihilo und der Mensch als imago Dei</i>	73
3. 1. 3	<i>Die Aporien des werdenden Gottes</i>	74
3. 1. 4	<i>Vorbild und Solidarität</i>	79
3. 1. 5	<i>Der leidende Gott und der werdende Gott</i>	81
3. 1. 6	<i>Die Theorie der ideae cum rebus</i>	83
3. 1. 7	<i>Werdender Gott und Funktionalisierung des Personwerdens</i>	87
3. 2	Die Augen des Eros	89
3. 2. 1	<i>Über das Verhältnis zwischen dem Eros und der Agape</i>	89
3. 2. 2	<i>Aufwertung der Natur – von Marcion zu Franziskus von Assisi</i>	92
3. 2. 3	<i>Die Grenze des Eros</i>	95
3. 2. 4	<i>Die Theorie der Sublimierung und Freud</i>	97
3. 2. 5	<i>Die Tätigkeit der Agape im Eros</i>	100
3. 2. 6	<i>Die Geburtsstunde des prometheischen Wissens</i>	102
3. 3	Reduktion als cura sui	104
3. 3. 1	<i>Das Problem der Reduktion bei Husserl und Scheler</i>	104
3. 3. 2	<i>Gnôthi seautón und epimèleia heautoû</i>	105
3. 3. 3	<i>Die Phänomenologie als radikaler Empirismus</i>	106
3. 3. 4	<i>Reine Tatsachen und Selbstgegebenheit</i>	109
3. 3. 5	<i>Selbstgegebenheit und Sichoffenbaren</i>	110
3. 3. 6	<i>Scheler und der Anthropologismusvorwurf</i>	111
3. 3. 7	<i>Cura sui als Entspannung und Anspannung</i>	112
3. 3. 8	<i>Reduktion: Methode oder Tèchne?</i>	114
3. 3. 9	<i>Platon und die tèchne tês periagogês</i>	115
3. 3. 10	<i>Das UnzeitgemäÙe an dem Begriff der Demut</i>	116
3. 3. 11	<i>Demut als Modus der Liebe</i>	117
3. 3. 12	<i>Die Ehrfurcht und die Landschaft unserer Erfahrung</i>	119
3. 3. 13	<i>Von der Evidenz zur Erleuchtung</i>	121
3. 3. 14	<i>Evidenz und Relativismus</i>	122
3. 3. 15	<i>Die Verwunderung im Anblick der höchsten Evidenz</i>	124
3. 3. 16	<i>Reduktion und Alltäglichkeit</i>	125
3. 4	Wert als Urphänomen	126
3. 4. 1	<i>Gefühlsethik und Werte</i>	126
3. 4. 2	<i>Wert und Erfahrung</i>	128
3. 4. 3	<i>Wert als erster Bote</i>	130
3. 4. 4	<i>Funktionalisierung und Apriori</i>	131
3. 4. 5	<i>Absolute und relative Werte</i>	135
3. 4. 6	<i>Wertrangordnung und Selbstoffenbarung</i>	138
3. 4. 7	<i>Die unvertretbare Solidarität und die Mitverantwortlichkeit</i>	139
3. 5	Die Frage nach der Wertobjektivität bei Max Scheler	141
3. 5. 1	<i>Kritik am Begriff der Wertanschauung</i>	141
3. 5. 2	<i>Das Problem der Objektivität der Werte</i>	143
3. 5. 3	<i>Person: Lieben und Selbsttranszendenz</i>	145
3. 5. 4	<i>Die Überwindung des absoluten Wertobjektivismus</i>	147
3. 5. 5	<i>Die Akrasia und die Unterschätzung des reflexiven Momentes in Schelers Denken</i>	148
3. 6	Wert und Urteil	150
3. 6. 1	<i>Brentano und die Orthonomie des Fühlens</i>	150
3. 6. 2	<i>Brentano und Hume</i>	151
3. 6. 3	<i>Nussbaum: Emotions as Judgments of Value</i>	152
3. 6. 4	<i>Differenz zwischen Wert und Werturteil</i>	154

3. 6. 5 Wert und Demokratie.....	155
3. 7 Vorbild und Umbildung.....	157
3. 7. 1 Nochmals über die Richtigkeit des Fühlens.....	157
3. 7. 2 Das Vorbild als neuer Auftakt	161
3. 7. 3 Vorbild und materiale Ethik	163
3. 7. 4 Das Vorbild als Morgenröte des individuellen Gesetzes.....	164
3. 7. 5 Ordo amoris, Vorbild und Bildung	166
3. 7. 6 Vorbild und Kongenialität	170
3. 7. 7 Das Vorbild und der Verfall der Aura	172
3. 7. 8 Globalisierung und Vorbild.....	173
3. 7. 9 Anthropologie der solidarischen Teilhabe	175
 Personenregister	 178

EINLEITUNG

Im Zentrum dieser Arbeit steht die Frage nach der personalen Identität und der Orientierung in unserer flüchtigen postmodernen Zeit. Nach dem *Expressivist Turn*, wie Charles Taylor darlegt, hat es keinen Sinn mehr, in der Idee eines transzendenten Guten oder eines Wertes an sich einen Bezugspunkt zu suchen. Wo aber müssen wir dann die Quelle der Orientierung unserer Existenz suchen? Nach dem Sturz der von Nietzsche kritisierten repressiven Moral sind die ethische Orientierung und die Freiheit häufig als das Ergebnis einer autonomen Entscheidung des Subjekts verstanden worden. Es ist interessant zu beobachten, wie sich der Neoliberalismus und das postmoderne Denken des *anything goes* – die zwei Standpunkte, die sich seit dem Anfang der achtziger Jahre in der Wirtschaft und der Philosophie durchgesetzt haben – trotz des Kontrasts zwischen ihnen auf einen sehr ähnlichen Freiheitsbegriff beziehen, der für sich das Recht zur unbegrenzten Erweiterung der eigenen Potentialität beansprucht und jede Grenze – solange sie kein bloß formaler Respekt vor der Freiheit des Anderen ist – als eine nutzlose Störung betrachtet, so dass sie aus einer „*deregulation*“ im wirtschaftlichen wie im ethischen Feld das eigene Credo machen.

Dieses Modell der Freiheit und der Entwicklung – dem das entspricht, was Gilles Lipovetsky *société d'hyperconsommation* nannte – erweist sich immer deutlicher als unfähig, der Menschheit vor den neuen Herausforderungen im ökonomischen, sozialen, ethischen und politischen Bereich eine Orientierung zu bieten. Michel Serres hat die Hypothese aufgestellt, dass die aktuelle ökologische Krise auch die Folge einer „*mentalen Verschmutzung*“ sei. Um ein Gleichgewicht zwischen Mensch und Natur wiederzugewinnen, schlägt Serres einen *contrat naturel* vor, der davon ausgeht, dass der Mensch lernen sollte, die Tugend der Zurückhaltung auszuüben, die Ausweitung der eigenen Macht innerhalb gerechter Grenzen zu halten und das Ziel der eigenen Existenz vom Besitz auf die kreative Handlung zu verschieben.

Meiner Meinung nach liegt dieser mentalen oder „*noologischen*“ Verschmutzung ein Freiheitsbegriff zugrunde, der nach der uneingeschränkten Ausdehnung der eigenen Grenzen, nach einer Ausbreitung des eigenen Selbst sowie der eigenen Fähigkeit des Konsums strebt. Das Tragischste daran ist, dass ein in diesem Sinne freies Individuum sich als autonom glaubt, während es in Wirklichkeit heteronom ist, da die Konturen des eigenen Selbst, welche es mit Mühe und Not zu erweitern sucht, von dem, was Foucault „*Technologien der Macht*“ nannte, bestimmt worden sind.

Um ein alternatives Entwicklungsmodell zu denken, ist es wichtig, sich eine zweite Ebene der menschlichen Freiheit vorzustellen, die sich mit der Grenze,

dem Respekt vor der Natur und der Achtung gegenüber dem Anderen, d. h. mit der Realität, auseinanderzusetzen weiß. Schelling erweist sich in dieser Perspektive als ein wichtiger Vorläufer, der sich mit diesem Modell der Freiheit auseinandersetzt (vgl. Kapitel 2. 1).

Die drängende Problematik der Freiheit besteht heutzutage darin, eine Form der Individuation herauszufinden, die sich alternativ zu derjenigen stellen kann, die gleichsam von der „medialen Massenzüchtung“ aufgezwungen wird. Anstatt die ganzen Energien für die Ausweitung der Grenze des eigenen Selbst einzusetzen, nimmt diese zweite Ebene des Individuationsprozesses in einem gewissen Moment kritischen Abstand von demselben und transzendiert es, um über die Selbstwiederholung hinaus eine neue Existenz zustande zu bringen. Ohne diese Übung der Selbsttranszendierung, ohne eine konstruktive Dialektik zwischen sozialer Rolle und personaler Identität, findet man keinen Zugang zu dieser zweiten Ebene der Freiheit.

Welche Orientierung kann dem Menschen aber heutzutage bei diesem Unternehmen noch helfen? Ist noch ein Raum übrig geblieben, in dem das Individuum – in Abweichung vom herrschenden sozialen Modell – die eigene personale Identität aufbauen kann? Ich möchte im Folgenden vorschlagen, diesen Raum in Richtung einer nicht autoritären Orientierung zu suchen, die aus der Tiefe, aus der affektiven Sphäre, herkommt und ihren höchsten Ausdruck in der Kraft des Anderen als Vorbild und Gegenbild findet.

Um die vorletzte Jahrhundertwende hat die Phänomenologie von Brentano, Husserl und Scheler gezeigt, dass der Wille und die Entscheidung des Subjekts nicht leer um sich selbst kreisen, sondern einen Kontext und eine komplexe Wertartikulation auf der affektiven Ebene voraussetzen. Das Neue an dieser Auffassung im Vergleich zu Hume liegt darin, die Frage nach der *Qualität* der affektiven Orientierung ausdrücklich gestellt zu haben (siehe §. 3. 6. 1; §. 3. 6. 2 und §. 3. 7. 1). Bei diesem Ansatz stehen nicht die Normen, die Imperative oder eine neue Theorie des Guten in der Mitte der Ethik, sondern das Problem des Reifens der affektiven Sphäre und das der Tiefe und Qualität des Fühlens. Das ethische Problem wird mithin zu einem Problem der Bildung, der affektiven Alphabetisierung. Gewiss, ohne Hilfe des Willens und der vernünftigen Reflexion ist keine Ethik möglich, aber das, was den Willen und die Reflexion lenkt, ist die affektive Sphäre. Den Auftakt in der affektiven Sphäre gibt darüber hinaus nicht das selbstreferentielle, in der Monade verschlossene Subjekt, sondern das positive Vorbild des Anderen.

Nach der Lektüre von Pierre Hadots Buch *Exercices spirituels et philosophie antique* bemerkte ich, dass es zwischen den soeben genannten Themen und der *cura sui* eine gewisse Konvergenz gibt. Sicherlich ahnt Heidegger – indem er sich mit dem Begriff der „Fürsorge“ auseinandersetzt – das Problem der *cura sui*. Er

denkt nämlich „die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen vorausspringt, nicht um ihm die ‚Sorge‘ abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – daß heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein Was, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden“.¹ Was ist aber die ethische Bestimmung dieser *cura sui*? Sie bezieht sich auf die „Seinsverfassung des Daseins [...] nach ihren verschiedenen Möglichkeiten“.² Das Problem liegt nun darin, dass Heidegger das Sein selbst – und später das Ereignis – als unpersönlich und ethisch unbestimmt auffasst. In *Sein und Zeit* wird das Dasein dank der *cura sui* nicht umgebildet, es vollzieht keinen Akt der Demut und Zurückhaltung, um sich selbst zu transzendieren. Vielmehr scheint es, dass die *cura sui* ein Mittel zum Entwurf der Erweiterung der Daseinsmöglichkeiten bleibt. Hier fehlt die umfassende Idee einer Philosophie als Übung der Umbildung der personalen Singularität, d. h. einer *Philosophie der Wiedergeburt*. Was Heidegger vornimmt, ist vielmehr eine ontologische als eine ethische Bestimmung der *cura sui*. Es ist doch Heideggers Anliegen, uns zu sagen, was die Wahrheit über das Sein ist, und nicht uns mit Mitteln auszustatten, um ein gutes Leben zu führen. Die Hypothese, der ich hier nachgehen möchte, lautet hingegen, dass die Person das Sein ist, das zum zweiten Mal geboren wird, und dass die *cura sui* durch die Orientierung der Wiedergeburt der personalen Singularität eine ethische Bestimmung finden kann.

Das aktuelle, immer stärker werdende Interesse an der von Pierre Hadot und Michel Foucault gestellten Frage nach der *cura sui* kann übrigens nicht ausschließlich auf Heidegger zurückgeführt werden. Schon vorher tauchte das Thema auch bei Schelling und Scheler wieder auf. Es fehlt zwar die explizite Bezugnahme auf den Terminus Sorge oder den griechischen Begriff der *epimèleia beautoû*. Bei beiden Denkern kann man jedoch die Vorstellung einer an der Bildung der menschlichen Singularität orientierten *cura sui* deutlich rekonstruieren. Die ganze philosophische Anthropologie von Scheler kann als im Sinne der anthropologischen Übung verstandene *cura sui* neu gedacht werden. Darüber hinaus darf man nicht außer Acht lassen, dass sich Schelling und Scheler auf sehr intensive Weise mit Platon auseinandersetzen und dass es ihnen gelingt, einige *cura sui* betreffende Fragen originell wiederzubeleben. Nach der Verfassung des Dialogs *Phaidon* wird sich Platon nämlich dessen bewusst, dass die Frage nach dem guten Leben eine Frage nach der *katharsis* ist, die sich

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, § 26, S. 122.

² *Ibid.*

als Ausschaltung des eigenen Egozentrismus durch eine *tèchne tês periagogês* versteht (vgl. 3. 3. 9 *Platon und die tèchne tês periagogês*). Diese *tèchne* der Umkehrung, die sich als Übung der Selbsttranszendierung darstellt, steht im Mittelpunkt der Philosophie Schellings – im Begriff der Ekstase – und in derjenigen Schelers – im Begriff der Reduktion.³ Aus dieser Perspektive kann man eine *cura sui* im generativen Sinne entfalten, die ontogenetisch als Mäeutik, als Geburt der personalen Identität, gedacht wird.

Bisher hat man versucht, die personale Identität vorwiegend von der Kontinuität, von dem linearen und selbstreferentiellen Prozess der Wiederherstellung des eigenen Selbst her zu bestimmen. In Wahrheit ist dies die Art und Weise, durch die sich die Identität eines Organismus konstituiert. Die personale Singularität baut die eigene Identität auf, indem sie kohärent einen Prozess der kritischen Abstandnahme von sich selbst, von den eigenen Gewohnheiten und von dem eigenen ursprünglichen Milieu vollzieht. Sie bildet sich, indem sie sich auf neue Weise zu betrachten lernt. Diese Abstandnahme von der Banalität und Langweiligkeit des eigenen Selbst ist mit einem schöpferischen Prozess des sich selbst Erweckens vergleichbar. Wach sein heißt hier sich selbst und den Anderen als Überraschung erleben. Nur so kann der Mensch wiedergeboren werden, und nur durch diese Aufgabe wird es möglich, der *cura sui* eine ethische Bestimmung zu verleihen.

Letztes Jahr hat Hans Rainer Sepp mir vorgeschlagen, etwas über diese Themen zu veröffentlichen. Ich danke ihm herzlich für die Aufnahme dieser Arbeit in die von ihm geleitete Reihe *Orbis Phaenomenologicus Studien*. Die ursprüngliche Absicht war es, meine bisherigen Arbeiten über die Philosophie der Person, so wie sie durch die Auseinandersetzung mit dem Denken Schellings und Schelers in einer Reihe von Artikeln zwischen 1995 und 2011 entstanden sind, in einem Band zu sammeln. Bei der vorliegenden deutschen Ausgabe sind diese Artikel allerdings weitgehend überarbeitet und verändert worden, so dass dieser Band keine Aufsatzsammlung ist, sondern einen eigenständigen Charakter gewonnen hat.

An dieser Stelle kann ich mich unmöglich bei allen Personen bedanken, mit denen ich Gelegenheiten hatte, über die in dieser Arbeit behandelten Thesen zu diskutieren: bei vielen Freunden – insbesondere der Max-Scheler-Gesellschaft sowie der Internationalen Schelling-Gesellschaft – und bei den Studenten, die an meinen Seminaren teilgenommen haben. Ich beschränke mich darauf, an viele Gespräche mit Ferdinand Fellmann, Joachim Fischer, Manfred Frank, Michael Gabel, Elke Hahn, Wolfhart Henckmann, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen, Eugene Kelly, Ernst Wolfgang Orth, Angelika Sander,

³ Vgl. G. Cusinato, *Katharsis*, Napoli 1999.

Hans Reiner Sepp und Kazuko Yamaguchi zu erinnern. Ein besonderer Dank gilt meiner Frau Rie Shibuya, die die ursprünglich auf Italienisch geschriebenen Teile ins Deutsche übersetzt und die von mir auf Deutsch verfassten Teile revidiert hat. Ohne ihre wertvolle Hilfe wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen.

Abkürzungsverzeichnis

SW = Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, hg. von K.F.A. Schelling, XIV Bde., Stuttgart und Augsburg 1856-1861.

GW = M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bern und München 1954 - Bonn 1997.

1. DER HUNGER NACH SEIN

1. 1 Schelling und Scheler

Die Wurzel der philosophischen Anthropologie des zwanzigsten Jahrhunderts wird des Öfteren bei Herder vermutet. Üblicherweise wird dabei die These von A. Gehlen angeführt, der zufolge Herder in seiner 1772 erschienenen Abhandlung über den Ursprung der Sprache das Grundschema der philosophischen Anthropologie entdeckt habe: „Es ist bewundernswert, wie Herder hier die biologische Hilflosigkeit des Menschen, seine Weltoffenheit und die ‚Zerstreutheit seiner Begierden‘ sieht, wie er dann auf die Frage der ‚Schadloshaltung‘ kommt und an dieser Stelle dann die Sprache (Vernunft, Besonnenheit) aus diesem neugefundenen ‚Charakter der Menschheit‘ ableitet, als ein ‚aus der Mitte dieser Mängel‘ entstehender Ersatz“.⁴ Noch signifikanter ist wohl der Zusammenhang, den Charles Taylor bezüglich des Begriffs der Expressivität zwischen seiner eigenen philosophischen Anthropologie und Herder aufstellt.⁵

Anders als Herder scheint Schelling der Forschungsliteratur zufolge keinen relevanten Einfluss auf die philosophische Anthropologie des zwanzigsten Jahrhunderts gehabt zu haben. Sein Name wird nur selten genannt, gelegentlich in Bezug auf Scheler. Vorherrschend ist heute noch die Meinung, dass die wenigen Erwähnungen, die Scheler zu Schelling macht, nur die Frucht der Kenntnisse zweiter Hand seien, welche vor allem durch das anregende Buch von Eduard von Hartmann *Die Philosophie des Unbewussten* (1869), durch seine Verbindung des Denkens des Berliner Schelling mit dem Schopenhauers, geprägt seien.

⁴ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, in: Ders., *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. 1993, Bd. III, S. 92.

⁵ Es war Isaiah Berlin, der Lehrer von Charles Taylor, der den Begriff des Expressivismus von Herder übernommen hat (siehe I. Berlin, *Vico and Herder: two studies in the history of ideas*, London, 1976). Dieser Begriff wird daraufhin von Taylor in der These des „*expressivist turn*“ weiter entfaltet. Die philosophische Anthropologie Taylors weist daher eine tiefe Verbindung mit Herder auf.

Dieser Vermutung widerspricht das Zeugnis Peter Wusts in einer Schrift von 1928: Scheler sei im Jahr 1923 durch die Lektüre zweier Bücher zutiefst beeindruckt worden: Harnacks Marcion-Buch⁶ und Schellings Freiheitsschrift.⁷ Über diese Äußerung Wusts hinaus kann man selbst in Schelers Texten weitere Belege finden. Sicherlich sind Schelers Schellingkenntnisse bis 1922 nur rudimentär gewesen. In den Vorlesungen 1920 über die *Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts* bekundet Scheler wesentlich geringeres Interesse an Schelling als an Hegel und vor allem Schopenhauer. Doch nach 1922 ändert sich die Lage radikal. Das Jahr 1923 zeichnet sich dadurch ab, dass einerseits die Reflexionen über die Erfahrung des Ersten Weltkriegs ausgereift sind und andererseits Scheler eine dramatische Spaltung zwischen dem Katholizismus und dem Nationalismus erlebt – mit der Folge, dass er den ersteren wählt und den letzteren ablehnt. Solche Ereignisse bringen Scheler dazu, eine tragischere Sicht des geschichtlichen Prozesses sowie der religiösen Erfahrung zu entwickeln, so dass er die dunkle, ungelöste Spannung, die in der mittleren Phase auf den „Wettersturm“ des Lebens begrenzt gewesen ist, auf den werdenden Gott erweitert. Vor diesem Hintergrund wird der plötzliche Enthusiasmus verständlich, den die 1923 vollzogene Lektüre der *Freiheitsschrift* in Scheler erweckt. Denn hier setzt sich Schelling einmal mit der Ontologie der Person⁸ auseinander – einem Thema, dem Scheler in seiner mittleren Phase einen Großteil seiner Energien gewidmet hat – und ahnt zum anderen in Gott selbst ein dunkles Prinzip, d. h. also eine Spannung, womit er die Voraussetzungen für die Frage nach einem lebendigen und werdenden Gott schafft, die eines der wichtigsten Probleme in der Philosophie des späten Scheler darstellt.

Scheler begnügt sich jedoch nicht nur mit der Lektüre der *Freiheitsschrift*. Es schien mir immer signifikant, dass einige für Schelling typische Begriffe – *Stufenfolge, Selbstheit, Exzentrizität, Durchdringung, Umkehrung* – eine zentrale Rolle in Schelers Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* spielen. Daher nahm ich an, dass seine Schellingkenntnisse viel breiter als bloß in der *Freiheitsschrift* verankert seien. Dies scheint eine schwer beweisbare Hypothese. Durch eine genauere Untersuchung der Texte Schelers kann man jedoch einen unmissverständlichen Beweis erbringen: In der Schrift *Idealismus-Realismus* erwähnt Scheler nicht nur, wie es auch in anderen Werken der Fall ist, den Namen Schellings, sondern führt auch wortgetreue Schellingzitate an, ohne

⁶ A. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921, 2. Auf. 1924.

⁷ Vgl. P. Wust, Schelers Lehre vom Menschen, in: *Das Neue Reich*, XI, 1928-1929, S. 138.

⁸ Vgl. Kapitel 2. 1.

allerdings irgendwelche Zitatangabe hinzuzufügen. Man hat bisher übersehen, dass es sich um drei längere Schellingzitate aus der Berliner Zeit handelt. Das erste Zitat, auf der Seite 209 im Band IX der *Gesammelten Werke*, stammt aus der *Philosophie der Offenbarung* (SW XIII, 206); das zweite, auf den Seiten 209 und 210 des GW IX, aus der *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* (SW XI, 584); und das dritte, auf der Seite 210 des GW IX, aus der *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (SW XIII, 156).

Wenn P. Wusts Äußerung klare Hinweise auf Schelers Kenntnis der *Freiheitschrift* gibt, so beweisen diese drei Zitate seine unmittelbaren Kenntnisse der Texte des späten Schelling. Und man versteht auch Schelers Interesse für die Stellen, in denen Schelling, gar den Rahmen des deutschen Idealismus selbst sprengend, eine auf den Begriff des Widerstandes gestützte Theorie der Wirklichkeit aufstellt und zugleich die Möglichkeit bestreitet, Gottes Existenz idealistisch aus seinem Begriff zu deduzieren.

1. 2 Die Exzentrizität als Aufgabe

Die philosophische Anthropologie stellt sich nicht nur als Ausgangspunkt für eine Philosophie der Person dar.⁹ Sie erweist auch die Notwendigkeit, den Begriff der Natur auf nicht reduktive Weise durch die Kategorien wie Individualität, Selbstorganisation und Interaktion mit der Umwelt neu zu denken. Es geht nicht darum, wie man üblicherweise anzunehmen pflegt, dem siegreichen Vormarsch der exakten Wissenschaften des neunzehnten Jahrhunderts entgegenzutreten, die ja am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts in Bezug auf ihre eigenen positivistischen Grundlagen bereits in eine Krise geraten waren. Es gilt vielmehr, mit den Ergebnissen der Biologie Schritt zu halten. Die philosophische Anthropologie des zwanzigsten Jahrhunderts ist als Versuch entstanden, sich mit einem nicht mehr reduktionistischen Begriff des Lebens und des Organismus auseinanderzusetzen. Scheler ist einer der ersten Denker, die der philosophischen Relevanz der Umweltlehre des Biologen Jacob von Uexküll gewahr wurden.¹⁰ Insbesondere benutzt er im *Formalismus* eingehend von Uexkülls Forschungsergebnisse, um eine auf die Korrelation zwischen Leib und Umwelt gegründete Phänomenologie der Wahrnehmung zu

⁹ Eine hervorragende Rekonstruktion der Geschichte der philosophischen Anthropologie im zwanzigsten Jahrhundert liefert: J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2008.

¹⁰ Scheler rezensiert bereits 1914 das Werk Jacob von Uexkülls, *Innenwelt und Umwelt der Tiere*, Berlin 1909. Siehe GW XIV, 394-396.

entwickeln. Scheler lehnt die Kantische These ab, der zufolge der Wahrnehmung die synthetische Funktion der Verstandeskategorien zugrunde liege, und ersetzt sie durch eine andere, nach der die Wahrnehmung das Ergebnis der selektiven Tätigkeit der Triebstruktur des Leibes sei, so dass der Leib zum „materialen Apriori“ der Wahrnehmung wird. Die sinnliche Wahrnehmung stützt sich deswegen auf keinen Prozess der Synthese wie bei Kant, sondern auf eine durch die Interessen des Leibes gelenkte Selektion. Dabei legt Scheler die Lehre von Uexkülls im antikantianischen Sinne aus, der zufolge jeder Tierart eine jeweils andere Umwelt entspreche: Jede organische Individualität selektiert aufgrund der eigenen Triebstruktur eine bestimmte Umwelt. Allerdings missversteht Scheler an dieser Stelle von Uexküll, der als überzeugter kantianischer Idealist die Unterschiede zwischen mehreren Umwelten nicht als Resultat eines selektiven Prozesses, sondern auf der Grundlage einer monadischen – mit Kants Vorstellung der Synthesis vereinbaren – Konzeption des Individuums darzustellen versuchte. Es handelt sich jedoch um ein glückliches Missverständnis, da von Uexkülls Umweltlehre sich in gewisser Hinsicht durch das selektive Paradigma viel besser entfaltet konnte als durch das kantianische synthetische Modell. Denn es ist in der Tat Schelers Interpretation gewesen, die sich in der Phänomenologie der Wahrnehmung des zwanzigsten Jahrhunderts durchgesetzt hat.¹¹

Das selektive Paradigma ist ferner grundlegend für das Verständnis der Unterscheidung zwischen Zentrizität und Exzentrizität: Die Exzentrizität fördert eine Ausschaltung des durch die Triebstruktur bedingten selektiven Prozesses, welche möglich wird, sobald der Mensch gegenüber dem Gravitationsfeld der personalen Werte empfindlich wird.¹² In Schelers philosophischer Anthropologie existieren neben den zentrischen Lebewesen (Pflanzen und Tieren) die exzentrischen Wesen (Personen). Die ersteren sind auf die Interaktion mit der Umwelt zentralisiert, während sich die letzteren im Akt der Selbsttranszendenz konstituieren, durch den die Umkehrung der zentrischen Logik geschieht: Sie gewinnen so die Fähigkeit, sich exzentrisch – dank der Kraft des Vorbildes des Anderen – der Welt zu öffnen.

Der Begriff der Exzentrizität ist einer der Begriffe, um den die Polemik zwischen Scheler und Plessner kreist. Bei Scheler erlangt er nie die Relevanz, die er bei Plessner hat. Plessner entfaltet ihn viel weiter, als es bei Scheler der Fall ist. Wenn ich mich nicht täusche, benutzt Scheler den Terminus nur an zwei Stellen: Zunächst in der Vorlesung WS 1925 – nachdem er also bereits

¹¹ Vgl. insbesondere M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945.

¹² Siehe § 3. 4. 5.

seine Schellingkenntnisse vertieft hat – und sodann in dem Vortrag von 1927 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Ansonsten bedient er sich nur der adjektivischen Form „*weltexzentrisch*“. Sinngemäß ist dieser Begriff allerdings im Kernbegriff der philosophischen Anthropologie Schelers bereits impliziert. Weltexzentrisch sein bedeutet der Umweltgeschlossenheit gegenüber exzentrisch sein, also die Weltoffenheit bewohnen, welche sich als das Sich-der-Welt-Öffnen versteht, dem ein Antworten der Welt entspricht. Es geht also nicht um eine Exzentrizität *von* der Welt, sondern umgekehrt um eine Positionalität *in* der irdischen Welt, die anders ist als die Positionalität des in der Umweltgeschlossenheit versunkenen Tiers.¹³

Der Erste allerdings, der den Begriff der Exzentrizität im anthropologischen Sinne verwendete, war weder Scheler noch Plessner, sondern Schelling.¹⁴ Ursprünglich nimmt Schelling denselben Terminus von Kepler auf: Das erste Keplersche Gesetz besagt nämlich, dass die Umlaufbahn der Planeten eine Ellipse bildet, in der einer der Brennpunkte mit der Sonne zusammenfällt. Die Exzentrizität ist das Maß, wie sehr die Ellipse „zerdrückt“ ist, und wird durch das Verhältnis zwischen dem Abstand von zwei Brennpunkten und der Hauptachse wiedergegeben: Wenn beide Brennpunkte zusammenfallen und folglich die Exzentrizität gleich Null ist, stellt sich der Kreis her. Dies ist die ursprüngliche Bedeutung auch bei Schelling. Nur allmählich wird das Bild der exzentrischen Planetenbewegung zur emblematischen Metapher der menschlichen Natur, bis es von dem Manuskript *Anthropologisches Schema* an eine anthropologische Bedeutung erhält.¹⁵ Das menschliche Handeln – und deswegen das menschliche Freisein – bezieht sich nicht ausschließlich auf die Zentrizität. Es stellt keine perfekte Kreisbewegung dar, sondern wird durch die Anwesenheit eines zweiten Brennpunktes ständig aus dem Gleichgewicht gebracht. Die Exzentrizität ist Metapher der menschlichen Freiheit, die sich als die Möglichkeit einer von der zirkulären Wiederholung der Zentrizität „abweichenden“ und deswegen kreativen Handlung versteht.

In der *Philosophie der Offenbarung* legt Schelling selbst den neuen Sinn des Begriffs aus: Das „Excentrische“ steht für „das vom Centro freie, unabhängige, treibende und bewegende Princip“ (*Philosophie der Offenbarung*, SW XIV, 309),

¹³ Aus diesen Gründen sollte man das Wort *weltexzentrisch* als *umwelt-ex-zentrisch* oder im Sinne der *Exzentrizität der Weltoffenheit* auslegen.

¹⁴ Zur Rekonstruktion dieser Thematik siehe G. Cusinato, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008, S. 220-223. Der Terminus kommt auch bei Hölderlin, Novalis, Friedrich Schlegel, später auch bei Klages und Häberlin vor. Es kann sein, dass sich Plessner auch auf die genannten Denker stützt.

¹⁵ Vgl. SW X, 291.

wobei mit dem Zentrum die körperlich-triebhaftere und egologische Struktur und mit der Exzentrizität die Person gemeint ist. Die Exzentrizität bezieht sich auf etwas, was im Menschen verloren gegangen ist und wiedererlangt werden muss. Dieser Aspekt wird sehr gut an einer Stelle in der *Freiheitsschrift* dargelegt: „Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Zentrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben“ (*Freiheitsschrift*, SW VII, 381). Man darf aber dieses Aus-dem-Zentrum-getrieben-Werden nicht als einen Teil der Bewegung missverstehen, die Schelling später durch den Begriff der Ekstase erläutert. In Wahrheit handelt es sich um den umgekehrten Prozess. Die Angst des Lebens führt eine Verkehrung des wahren Verhältnisses, eine Katastrophe, herbei, so dass der Mensch, anstatt im Zentrum, in das er erschaffen worden ist – in dem göttlichen Feuer also – zu bleiben, in die Peripherie hervorzutreten sucht, um sein egologisches Selbst zu verabsolutieren. Die Ekstase transzendiert im Gegenteil gerade diesen in die Peripherie getriebenen Egoismus, um wieder ins Zentrum, d. h. in das göttliche Feuer, zurückzukehren. Erst in Berlin präzisiert Schelling diesen Vorgang: „alles Seyn ist ein Hinaus-gesetzt-sein, ein Exponirt-seyn, ein gleichsam Hinausstehen, wie im lateinischen Exstare ausgedrückt ist“ (*Monotheismus*, SW XII, 56), denn das Wort „ex-stierend“ ist gleichbedeutend wie „hinaus-gesetzt“ (ibid.). Hier wird die Ekstase im Sinne der Selbsttranszendenz des Ego, also als Exzentrizität neu gedacht. Die wahrhaftige Existenz ist die der Person, die als exzentrisches Sein die Zentrizität der Peripherie transzendiert. Hingegen gilt: „was nicht *von sich* weggehen, nicht excentrisch seyn kann, ist bloß *an sich*, *an sich* gleichsam gebunden [...]. Von dem, was bloß *an sich* ist, nicht von sich weggeht, kann man eigentlich nicht sagen, daß es bei sich ist“ (*Monotheismus*, SW XII, 57). Wer den Akt der Selbsttranszendierung nicht vollzieht, bleibt in sich selbst eingeschlummert ohne authentisches Bewusstsein. An dieser Stelle setzt Schelling die Exzentrizität mit dem Geist gleich: „Bei-sich-Seyn heißt im *außer-sich-Seyn an sich* [...] bleiben [...], sein Wesen, sein Selbst nicht verlieren im *außer-sich-Seyn*. Für dieses sich selbst Besizende, bei-sich-Bleibende, [...] hat nun aber die Sprache kein anderes Wort als *Geist*“ (ibid.).

Der Begriff der Ekstasis kommt auch bei Scheler vor, und zwar im Sinne einer Ausschaltung der Ichbezogenheit.¹⁶ Die Ekstasis kann vollzogen werden entweder als dionysische Reduktion in Richtung auf eine Rückkehr einer Einsfühlung mit der *natura naturans*¹⁷ oder als „philosophische“ Reduktion, in

¹⁶ Vgl. *Idealismus-Realismus*, GW IX, 222.

¹⁷ Vgl. *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW VIII, 111.

der die „Verdemütigung des natürlichen Ich und Selbst“ zur Voraussetzung der Bildung der Person wird.¹⁸ Die philosophische Reduktion ist für Scheler keine Ausschaltung der Welt, um sich den idealen Gegenständen oder dem transzendentalen Ich zuzuwenden, sondern eine Epoché des Ego, welche die Wiedergeburt der Person ermöglicht. Dank der Epoché des Ego erfahre ich die Welt nicht mehr als Objekt meiner Intentionalität, also als bloße Gegebenheit, sondern als Selbstgegebenheit, d. h. als eine Gegebenheit, die sich *frei* durch ihre eigene Intentionalität bietet. Die Selbsttranszendenz kann sich nicht auf die Intentionalität des Subjekts stützen, sondern braucht eine von der Welt ausgehende Gegenintentionalität, ein Sichoffenbaren der empirischen Welt.

Die Existenz einer als Offenbarung verstandenen Gegenintentionalität wird von Scheler selbst in der Schrift *Liebe und Erkenntnis* erfasst, als er im Rückgriff auf Augustinus bemerkt: „die Füllesteigerung in der Gegebenheit des Gegenstandes bei zunehmender Liebe und Interesse, ist nicht bloß eine Tätigkeit des erkennenden Subjekts, das in den fertigen Gegenstand eindringt, sondern gleichzeitig eine Antwortreaktion des Gegenstandes selbst: ein Sichgeben, ein Sicherschließen und Aufschließen des Gegenstandes, d. h. ein wahrhaftiges Sichoffenbaren des Gegenstandes. Das ist ein Fragen gleichsam der Liebe, auf das die Welt antwortet, indem sie sich erschließt und darin selbst erst zu ihrem vollen Dasein und Wert kommt“ (*Liebe und Erkenntnis*, GW VI, 97). In diesem Sichoffenbaren ist bereits der Gedanke implizit enthalten, den der späte Scheler durch den Begriff der Weltoffenheit zum Ausdruck bringt. Durch das Erlebnis der Weltoffenheit bildet die Person die eigene Exzentrizität über die Umweltgeschlossenheit hinaus.

Die Exzentrizität manifestiert sich dadurch, dass sie nicht im Menschen als bereits verwirklicht, sondern nur als Mangel, als unendliche Sehnsucht nach der Verwirklichung gegeben ist. Von diesem Standpunkt aus gesehen, hat der Mensch keine vorherbestimmte Form oder Wesen. Es gibt weder Anthropomorphismus noch Anthropozentrismus. Durch die Anerkennung des Menschen als offenes, nicht vorherbestimmtes System wird vielmehr die philosophische Anthropologie zum ersten Versuch, den Anthropozentrismus und den Anthropomorphismus in Richtung auf eine Anthropologie der Bildung der menschlichen Exzentrizität hin zu überwinden.

¹⁸ Vgl. *Vom Wesen der Philosophie*, GW V, 89 f.

1. 3 Die Sehnsucht und der Hunger nach Sein

Ein anderer Konvergenzpunkt zwischen Schelling und Scheler ergibt sich in Bezug auf die Bestimmung einer Sphäre des Wunsches, der gegenüber der Trieb und Genuss exzentrisch bleibt. In der Mitte dieser Sphäre steht die Sehnsucht, welche sich als Zeuger des Aktes der Selbsttranszendierung versteht. Wie oben erwähnt, wird der Mensch mit einer nicht verwirklichten Exzentrizität, d. h. mit einem *unendlichen Mangel an Sein*, geboren.¹⁹ Die Sehnsucht ist der Wunsch, diese Exzentrizität zu verkörpern, ohne über ein fertiges Modell zu verfügen. Diesen ursprünglichen Mangel beschreibt Schelling in den *Weltaltern* als „innere Leere“ (*Weltalter*, SW VIII, 233). Scheler legt ihn hingegen als eine „Leere des Herzens“ aus. Sie „ist merkwürdigerweise das *Urdatum* für alle Begriffe von Leere (leere Zeit, leerer Raum). Das, woraus *alle* Leere quillt, das ist ganz ernstlich die Leere unseres Herzens“ (*Idealismus-Realismus*, GW IX, 219). Der Mensch erlebt eine ständige Unbefriedigtheit der Sehnsucht angesichts der zentrischen Realität, und dank des Aktes der Selbsttranszendierung sucht er seine Sehnsucht über die eigenen Grenzen hinaus zu stillen. So wird er dazu veranlasst, der eigenen Existenz eine neue Form zu geben. Die „Leere des Herzens“ wird bei Scheler zum Ursprung einer schöpferischen exzentrischen Tätigkeit, der durch den Phantasieüberschuss eine Richtung verliehen wird.²⁰ Auf eine solche Leere des Herzens, auf die Tatsache, dass die Sehnsucht im Menschen strukturell unerfüllt bleibt, gründet Scheler die philosophische Anthropologie: Der Mensch kann im Gegensatz zum Tier die eigene Existenz nicht nur zur Triebbefriedigung führen,²¹ sondern muss die Herausbildung der Exzentrizität als Aufgabe auf sich nehmen.

Dieser Leere des Herzens entspricht die Angst nur dann, wenn diese Leere steril bleibt und nichts zeugt. In seinen Bemerkungen über Heideggers Werk *Sein und Zeit*²² stellt Scheler der Angst als Grundbefindlichkeit eine Philosophie

¹⁹ Vgl. dazu auch M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, 2. Auflage, München 1992.

²⁰ Siehe § 3. 2. 4.

²¹ Vgl. *Die Stellung*, GW IX, 37.

²² Scheler ist unter den Ersten, die die außerordentliche Gewichtigkeit von *Sein und Zeit* erkannt haben. Schon 1927 prophezeit er eine große Zukunft für Heidegger. Er behauptet jedoch, dass Heidegger in *Sein und Zeit* allzu sehr auf die Frage konzentriert sei: Wenn *ich* nicht für mich bin, *wer* ist für mich? Beängstigt durch diese Frage „vergißt [er]: ‚Wenn ich *nur* für mich bin, *wofür* bin ich dann?‘ Vergebens versucht er das vollkommene *Mitsein*, die Verantwortlichkeit, Liebe für andere als Folge der ‚Entschlossenheit‘ hinzustellen. Zu dem Begriffe der ‚Entschlossenheit zur Entschlossenheit‘ wird er dabei getrieben – das sichere Zeichen eines Fehlers. Das ist Folge der einseitigen

des Eros entgegen.²³ Die Angst kann nicht „der Motor für den Progreß der Teilhabe [...] sein. Im Gegenteil: Sie wirkt diesem Prozeß entgegen und ist die Nahrung aller Illusionen“ (*Nachlass*, GW IX, 272). Der Mensch wird nur durch den Anstoß des Eros dazu geboren, aus der eigenen Zentrität auf ekstatische Weise hervorzutreten. Scheler spricht sogar von einer Ursprünglichkeit des „*homo eroticus ecstaticus*“ neben dem „*homo sapiens*“.²⁴ Ein schöpferischer Eros kann, wenn er zur agapeischen Teilhabe hin geführt wird, die Angst vor dem Tod neutralisieren. Während der Eros versucht, etwas über sich selbst hinaus zu zeugen, löst die Angst die von der *cura sui* gewobene Lebensgeschichte der Existenz auf. Es handelt sich um einen Vernichtungsprozess, der, wenn er von keiner schöpferischen Tätigkeit des Liebens eingedämmt wird, unweigerlich auf die Desintegration des Selbst hin zusteuert. Die Angst als Grundbefindlichkeit oder Grundstimmung des *cura sui* verstehen, heißt die *cura sui* annullieren. Das, was an der Angst schädlich ist, ist nicht die Angst vor etwas Unbekanntem oder Äußerlichem, sondern die Wunde, die ihr negativer Metabolismus uns zufügt. Das Problem liegt nicht so sehr in der Angst vor dem Tod als in der Angst, die selbst zum Tod wird; zum Tod, der uns innerlich verzehrt und uns nur überleben, statt leben lässt. Nur das Lieben stillt den Hunger nach Sein. Wer dagegen durch die Angst sich zu sättigen und jene Leere auszufüllen sucht, vergiftet seine eigene Existenz und stellt eine umgekehrte *cura sui* her.

Schelling ahnte, dass allem der Hunger des Geistes zugrunde liegt, dass der Geist selbst, ausgehend von der durch die innere Leere zum Ausdruck gebrachten Sehnsucht, von dem Hunger dieser Sehnsucht, verstanden werden muss. „Das tiefste Wesen des Geistes ist daher Sucht, Begierde, Lust.“ Der Geist ist keine befriedigte souveräne Macht mehr. Er darf auch nicht vom Bewusstsein aus konzipiert werden, wie es oft im Idealismus der Fall war,

Angstbestimmung [als] der ‚*Grundbefindlichkeit*‘, und der *Unselbständigkeit von Eros und Güte*“ (*Nachlass*, GW IX, 297). Viel näher an der Aufgabestellung Schelers liegen Heideggers darauf folgende Überlegungen zum Begriff der *Verhaltenheit* und der *Gelassenheit*. Zu Schelers im Nachlass gefundenen Bemerkungen über Heidegger verweise ich auf die wichtige Arbeit von H. R. Sepp, *Widerstand und Sorge. Schelers Antwort auf Heidegger und die Möglichkeit einer neuen Phänomenologie des Daseins*, in: G. Cusinato (Hg.), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano 2007, S. 311-327.

²³ Vgl. *Nachlass*, GW IX, 271. Über den Begriff des Eros siehe GW XII, 232-237. Aus diesen Überlegungen heraus scheint es mir möglich, einen Begriff des „Erotismus“ zu formulieren, der endgültig die Entgegensetzung zur Agape überwindet. Der Eros und die Agape würden demnach nicht real voneinander geteilt, sondern bildeten zwei Aspekte des Liebens. Über den Erotismus als konstitutives Moment für das menschliche Sein siehe J.-L. Marion, *Le phémomenè erotique*, Paris 2003.

²⁴ Vgl. *Nachlass*, GW XII, 229-231.

sondern wird „ein Hunger nach dem Seyn, und jede Befriedigung gibt ihm nur neue Kraft, d. h. noch heftiger Hunger“ (*Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 466). Der geistige Hunger folgt einer anderen Logik als der organische Hunger, da er sich als unersättlich erweist. Er assimiliert keinen Gegenstand, er versucht nicht mit der gleichen Logik, die innere Leere zu füllen, wie sich der Magen füllt, oder die Sehnsucht zu befriedigen, wie sich ein Trieb befriedigt. Wenn dem biologischen Hunger ein Metabolismus entspricht, der Zellen, Blut, Knochen und Fleisch synthetisiert, so entspricht auch dem Hunger nach Sein ein Metabolismus, der das kreative Handeln und die Bildung der Person zustande bringt. Durch diesen Metabolismus strebt das Selbst nicht danach, die eigene Grenze auszuweiten, sondern danach, sich selbst zu transzendieren, um über die eigene ursprüngliche Grenze hinaus eine neue Positionalität einzunehmen. Dem Hunger des Geistes entspricht kein Metabolismus der Einverleibung, sondern der Metabolismus der Selbsttranszendenz. In dem von Platon beschriebenen Sprießen der Flügel ist vielleicht schon implizit der Begriff des Aufkeimens enthalten – des eine-neue-Gestalt-Annehmens beim Akt des Hinausgehens über die ursprüngliche Grenze. Das Sprießen der Flügel des Eros symbolisiert die Selbsttranszendenz. Und worin besteht das Nahrungsmittel des Hungers nach Sein, wenn nicht in dem Schönen, in der Kultur, in den Beziehungen, die man mit den Anderen aufzubauen weiß? Die *cura sui* wird dann diese exzentrische Sehnsucht kultivieren, da sie die Blüte der Person fördert.

Die Katastrophe tritt für Schelling dann ein, wenn dem Hunger nach Sein – krumm gebogen zu sich selbst hin – die Perspektive der Selbsttranszendenz verschlossen bleibt, wenn dem Hunger nach Sein die Logik des organischen Hungers übertragen wird. „So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyn, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsterniß übertritt, um sich selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen“ (*Freiheitsschrift*, SW VII, 390). Dieser Hunger nach Sein ist konstitutiv über sich selbst hinaus gewandt, aber verliert seine Kreativität, wenn er sich das Sein einzuverleiben sucht, wie man es mit Nahrungsmitteln tut, d. h. durch die Logik der Assimilierung. Durch die einfache Ausweitung des Selbst und ohne solidarische Verbindung mit dem Anderen gelingt es dem Hunger des Geistes nicht, sich zu beruhigen. Er wird vielmehr immer akuter, bis er sich selbst zerstört. „Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, giftiger wird“ (*Freiheitsschrift*, SW VII, 390).

1. 4 Hunger nach Sein und Essstörung

Dem Hunger nach Sein entspricht ein ganz besonderes Nahrungsmittel. Was geschieht, wenn die Mutter dem Kind dieses Nahrungsmittel nicht bietet? Meiner Ansicht nach berührt man hier einen besonders sensiblen Punkt, der zum Teil mit dem zusammenfällt, was man heute „Essstörung“ nennt. Wer seinem Kind dieses Nahrungsmittel verweigert, verweigert Pflege, Aufmerksamkeit und Liebe. Neben der Sorge um Bedürfnisse (*cure*) gibt es aber auch eine Sorge für die Sehnsucht (*care*). Das Problem ist nun, dass in der heutigen „Gesellschaft des Hyperkonsums“ die Sorge für die Sehnsucht zur Sorge um das Bedürfnis abgeflacht worden ist. Die Mutter und der Vater, die diese Unterscheidung nicht kennen, sind vielleicht der Meinung, sie könnten die Unzufriedenheit des Kindes durch die Vermehrung der angebotenen Nahrungsmittel und Güter, d. h. durch eine Zuwendung zu den elementaren Bedürfnissen des Kindes stillen. Das Kind aber, das den Hunger nach Sein spürt, wird den Blick der Eltern erforschen und versuchen, die Antwort auf seinen Hunger nach Sein in der Logik zu suchen, die ihm jener Blick anzeigt. Es wird versuchen, sich an Sein zu sättigen, indem es sich Nahrungsmittel einverleibt, und, da es auf diese Weise die Leere des Herzens nicht „füllen“ kann, wird es weiterhin essen. Der Magersüchtige hingegen sieht wahrscheinlich den Blick der Eltern und fühlt, dass die in ihm durchscheinende Logik für die Sättigung des Hungers nach Sein nicht adäquat ist. Er ahnt wohl, dass ihm die übermäßige Sorge um seine Bedürfnisse als Ersatz für die fehlende Sorge für die Sehnsucht angeboten wird, und aus Protest lehnt er die Nahrungsmittel ab. Gewissen Formen der Magersucht scheint die traumatische Erfahrung von der Tatsache zugrunde zu liegen, dass die Sorge um die Bedürfnisse nicht hinreicht, um die Geburt der eigenen personalen Identität zu gewährleisten; dass die Füllung des Magens mit Nahrungsmitteln nicht hinreichend ist, um sich als Individuum zu bilden; dass die Leere des Herzens eines anderen Nahrungsmittels bedarf. Durch die Umkehrung der Logik der Eltern hofft der Magersüchtige vielleicht auf eine unmögliche Wiederauferstehung. Er hofft darauf, dass sich durch die Unterbrechung der Sorge um das Bedürfnis automatisch ein Raum für die Sorge für die Sehnsucht herausbildet.

Die Selbsttranszendenz ist auch die Transzendenz von der Sorge um das Bedürfnis zu der Sorge für die Sehnsucht. Sie ist ein Vermögen, die eigene Existenz zu strukturieren, und zwar nicht aufgrund der Logik der Sorge um sich selbst in der Umwelt, sondern aufgrund der Logik der *cura sui* in der

Weltoffenheit. Die exzentrische Sehnsucht ist nämlich das ontologisch Strukturierende. Sie ist der Kern der Bildung des personalen Zentrums.

1. 5 Über den Begriff der Selbsttranszendenz

Zum Schluss des ersten Kapitels möchte ich in schematischer Form verdeutlichen, wie ich den Begriff der Selbsttranszendenz verstehe, um einige mögliche Missverständnisse aus dem Weg zu räumen:

1. Leben heißt nicht nur eine Einschränkung, eine Grenze, eine Form bloß passiv auf sich übernehmen, wie es bei einem Kristall der Fall ist, sondern, von solcher Grenze ausgehend, sich die Frage nach ihrer Überwindung, nach der Schöpfung von etwas über die Grenze Hinausgehendem stellen. Unter dem Begriff der Selbsttranszendenz verstehe ich keine schlichte Erweiterung der eigenen Grenze, sondern ein kreatives Handeln von besonderer Art: das „Gebären“, das die Person zur „zweiten Geburt“ hinführt. Die *cura sui* führt nur dann zur „zweiten Geburt“ hin, wenn sie *Übung* der Selbsttranszendenz wird.

2. Der Begriff der „zweiten Geburt“ kommt auch in der Lehre vor, die die Psychoanalytikerin Margaret Mahler entwickelt hat und gemäß der das Kind nicht nur biologisch, sondern auch psychologisch geboren wird.²⁵ Ich benutze diesen Begriff jedoch in einer breiteren Bedeutung, da diese „zweite Geburt“ sich nicht nur auf die Kindheit beschränkt, sondern auch die erwachsene Person mit einschließt. Dieser Prozess der „zweiten Geburt“ im Sinne einer Erleuchtung und Umkehrung ist von Platon als *téchne tês periagogês* (vgl. § 3. 3. 9), im Christentum als *epistrophê*²⁶ und im Zenbuddhismus als *Satori* beschrieben worden. Was Platon angeht, könnte die Bezugnahme auf den Terminus *periagogè* abwegig scheinen. So behauptet Foucault, als er von dem Problem der *cura sui* zugrunde liegenden Umkehrung spricht, dass man bei Platon diese Thematik „*sous la notion d'epistrophê*“ findet.²⁷ In Wahrheit verwendet Platon nur selten den Terminus *epistrophê* und dabei in einem anderen Sinne, als Foucault ihn verwendet. Durch die eingehendere Untersuchung ergibt sich, dass der Begriff, den Platon zur Darstellung der Umkehrung benutzt, nicht der *epistrophê*, sondern der *periagogè* ist. Ein weiterer Begriff, der in Frage kommt, wäre der

²⁵ M. Mahler, F. Pine, A. Bergman, *The Psychological Birth of the Human Infant: Symbiosis and Individuation*, New York 1975.

²⁶ Siehe die Begegnung Jesu mit Nikodemus, als Jesus *epistrophê* als „aus dem Geist geboren“ erläutert (*Johannes* 3, 1-8).

²⁷ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris 2001, S. 201.

der Ironie. Die Selbsttranszendierung erinnert an die Sokratische Ironie, mit der ich von mir selbst Abstand zu nehmen vermag. In der Sokratischen Mäeutik verbindet sich die Ironie mit der Katharsis und läuft auf das Gebären hinaus.

In größerer zeitlicher Nähe zu uns wären – neben den in diesem Buch behandelten Denkern: Schelling mit seinem Begriff der Ekstase sowie Scheler mit seinem Begriff der Reduktion – María Zambranos Überlegungen zum Begriff der Geburt heranzuziehen. Eine besondere Sensibilität für diese Problematik ist ferner auch im „feministischen Denken“ vorhanden, wenn es zu Recht versucht, eine um den Tod kreisende Philosophie zu überwinden und *amor mortis* durch das zu ersetzen, was man eine „Philosophie des Gebärens“ nennen könnte.

3. Die Person ist das Sein, das kein fixiertes *Schicksal*, sondern eine in einem unendlichen Prozess der Funktionalisierung zu konstruierende „individuelle Bestimmung“ hat – eine Bestimmung im Sinne einer durch die anthropologische Übung zu entdeckenden Berufung. Diese ontogenetische Aufgabe bringt die Person zur „zweiten Geburt“, dazu also, die eigene Biographie, das Milieu, den Raum, die Zeit, die Geschichte, in der sie lebt, zu transzendieren. Es handelt sich um einen Prozess, der nicht zufällig, sondern durch eine langsame Umbildung des eigenen *ordo amoris* geschieht – durch eine Funktionalisierung, die insofern erfolgreich ist, als sie immer präziser die Richtung der eigenen *cura sui*, d. h. der eigenen Bildung, in den Brennpunkt rückt. Der letzte Orientierungspunkt des Individuationsprozesses der Person, der sich nie vollständig erfassen lässt, ist keine allgemeine Orientierung am Guten, sondern eine Orientierung am „An-sich-Guten-für-mich“ – ein Schlüsselbegriff des *Formalismus* von Max Scheler, der die „individuelle Bestimmung“ der Person anzeigt. Es ist Gutes „an sich“, da es nicht von meinem Willen gesetzt ist. Es ist „für mich“, da der Verzicht auf die Suche nach ihm den Verrat an meiner Glückseligkeit und die Verdammnis meiner Existenz bedeuten würde.²⁸

4. Wiedergeboren werden heißt nicht sich entwerfen. Die Versuche, die Selbsttranszendenz auf einen Akt der Entscheidung oder auf einen Entwurf des Subjekts zu fundieren, kommen fast dem Baron von Münchhausen gleich, der sich an seinem eigenen Haarzopf aus dem Morast herauszuziehen versuchte. Die Bildung der Person setzt nämlich einen archimedischen Punkt außerhalb von sich selber voraus, sie impliziert den Eingriff einer Kraft, die imstande ist, das Individuum fortzutragen und es von der eigenen Nichttranszendenz loszureißen. Sie bedeutet nicht, dass ich mich selbständig mit meinen eigenen

²⁸ Über die Möglichkeit, das Glück als letzten Orientierungspunkt zu betrachten, siehe insbesondere H. Steinfath, *Orientierung am Guten*, Frankfurt a. M. 2001; D. Thomä, *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt a. M. 2003.

Kräften transzendiere.²⁹ Sondern dass ein äußerer Anstoß mich erschüttert und mich über meine Grenzen hinausgehen lässt. Die Transzendierung des Selbst wird aber nur von jener Andersheit erregt, die als Vorbild wirksam ist.

Christopher Lasch hat darauf aufmerksam gemacht, dass das aktuelle Problem unserer Gesellschaft in einem „minimalen Selbst“ besteht. Man gewinnt also den Eindruck, dass eine Stärkung und keine Schwächung des Selbst nötig sei. Wenn dem so sein sollte, erweist sich dann nicht die als Ekstase (Schelling) oder als Epoché des Ego (Scheler) verstandene Selbsttranszendierung als ein überwundener Begriff, der an die Modernität des *homo oeconomicus* von Adam Smith oder an den gänzlich der protestantischen Ethik der Arbeit geweihten kapitalistischen Unternehmer von Max Weber geknüpft ist? Die Antwort lautet meines Erachtens: Auch das minimale Selbst braucht eine *cura sui* als Selbsttranszendierung. Nur in der Selbsttranszendierung kann das minimale Selbst das Vorbild des Anderen treffen und dadurch wachsen. Wenn diese Nahrung des Vorbildes fehlt, zerfällt die personale Identität und fließt in die Kultur des Narzissmus zurück.

5. Luhmann zufolge konstituieren alle autopoietischen Systeme aufgrund der operativen Geschlossenheit der Systeme die eigene Identität und, wenn die Selbstorganisation des Systems angesteckt wird, fängt ein Prozess der Aufhebung der Grenzen zwischen System und Umwelt, d. h. ein Prozess der Dissipation, an. Das personale System aber konstituiert die eigene Identität, indem es sich vom Vorbild oder Gegenbild des Anderen anstecken lässt. Daher kommt es, dass sich das personale System von allen anderen Systemen unterscheidet und sich nicht als ein im Luhmannschen Sinne *autopoietisches*, sondern als ein *heteropoietisches* System darstellt.³⁰

6. Die Selbsttranszendenz fällt nicht mit der Annullierung des eigenen *principium individuationis* zusammen, wie es bei Schopenhauer der Fall ist. Was

²⁹ Hier kann man vielleicht eine Divergenz zwischen Scheler und Foucault feststellen. Scheler meint: „Bildung ist nicht Sich-zum-Kunstwerk-machen wollen, [...]. [...] Sie ist das gerade Gegenteil solchen gewollten Selbstgenusses, dessen Kulmination der „Dandysmus“ ist“ (*Die Formen des Wissen*, GW IX, 104). Es ist interessant zu bemerken, dass Hadot – wenn auch mit unterschiedlichen Zwecken – denselben Terminus „Dandysmus“ verwendet, um Kritik an Foucault zu üben: Er denke nicht, dass das dem modernen Menschen adäquate ethische Modell eine Ästhetik der Existenz sein könne. Er fürchte, dass es sich letztlich um eine neue Form des Dandysmus handle (siehe P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris 2002, S. 183). Eine ähnliche Kritik am „Ästhetizismus“ äußert er auch in Bezug auf die Interpretation der berühmten Stelle Plotins über den Bildhauer. Siehe hierzu P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002, S. 48.

³⁰ G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, a. a. O. S. 294-296.

man in Klammern setzen muss, ist nur der sterile Teil, die egozentrische Sättigung, die insofern wie Gift wirkt, als sie die Transzendierung des Selbst hemmt und den Prozess der personalen Bildung zum Halten bringt. In diesem Sinne ist die Selbsttranszendierung ein Prozess der Reinigung, der Katharsis im Platonischen Sinne.³¹

7. Die Selbsttranszendierung kann als Ekstase oder als Epochè des Ego interpretiert werden. Um Missverständnisse zu vermeiden, unterscheide ich „Ich“ oder „Selbst“ von „Ego“. Die Selbsttranszendierung geschieht nicht in Bezug auf das Ich oder Selbst, sondern nur auf das eigene Ego, welches als egozentrisches Subjekt verstanden wird, das die eigene Geschlossenheit nicht zu transzendieren vermag.

Die Transzendenz des Egoismus bedeutet gleichwohl keinen Verzicht auf das, was Kant „vernünftige Selbstliebe“ nennt und vom „Wohlwollen an sich selbst (*arrogantia*)“ (*KpV*, A 129) unterscheidet. Der Egozentriker ist nämlich derjenige, der, geblendet durch den eigenen Wert, sich keine Frage nach der *cura sui* stellt und deswegen die eigene Existenz verdammt. Nur wer diese egozentrische „Verdammnis“, diese übermäßige Liebe zu sich selbst – welche schon Platon als das Schlimmste unter allen Übeln bezeichnet hat – transzendiert, liebt sich selbst.³²

8. Die Selbsttranszendierung über den Egozentrismus hinaus ist kein Verzicht auf die Glückseligkeit. Im Gegenteil orientiert die Glückseligkeit die Selbsttranszendierung. Die tiefste Glückseligkeit nämlich macht vor nichts halt, sie verbreitet sich unaufhaltsam. Sie wird nicht in eine solipsistische Einsamkeit verzehrt, sondern lässt sich mit den Anderen teilen. Oft wird sie erreicht, indem wir die Vermehrung der Glückseligkeit des Anderen fördern. In der Übung der Selbsttranszendierung wird die Glückseligkeit deshalb zu der wichtigsten Quelle des guten Handelns, d. h. zum neuralgischen Punkt der Ethik.

9. Diese Priorität der Andersheit, die hier durch die Theorie des Vorbildes zentral wird, hat a priori keine positive ethische Bestimmung an sich. Es ist Levinas' großes Verdienst, auf den Unterschied zwischen *besoin* und *Désir*, zwischen selbstreferentiellem Bedürfnis und offener Sehnsucht nach dem Anderen hingewiesen zu haben.³³ Gleichwohl kann der Andere auch die Zerstörung, die Negativität, darstellen. Um die Offenheit für die Andersheit

³¹ Vgl. G. Cusinato, *Katharsis*, a. a. O. Napoli 1999.

³² Vgl. G. Cusinato, *Trascendenza dal sé ed espressività. Costituzione dell'identità personale ed esemplarità*, in: *Acta Philosophica* 21 (2012), 31-56.

³³ „*Notons encore la différence entre besoin et Désir. Dans le besoin, je puis mordre sur le réel et me satisfaire assimiler l'autre. Dans le Désir, pas de morsure sur l'être, pas de satiété, mais avenir sans jalons devant moi*“ (E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'estériorité*, Paris 1961, S. 121).

ethisch zu bestimmen, kann die Unterscheidung der Andersheit als Vorbild einerseits und als Gegenbild andererseits von Nutzen sein. Eine analoge Überlegung gilt für die Empathie oder Einfühlung: Die empathische Offenheit für den Anderen ist für sich genommen völlig unzureichend, um eine Ethik zu begründen. Ein Sadist ist ein Genie der Empathie, nicht jedoch der Ethik. Man darf nicht die dunkle Seite der Ansteckung vergessen, die überall in der Natur vorhanden ist und vor der der Mensch noch im tiefsten Inneren atavistische Angst hat.

10. Die Selbsttranszendenz wendet sich nicht der Ideenwelt oder einem Jenseits zu. Es geht dabei zwar um eine Transzendierung der Umweltgeschlossenheit im Sinne von Jacob von Uexküll, jedoch um zur empirischen, irdischen Ebene der Weltoffenheit zu gelangen. Die Selbsttranszendenz ist eine Transzendenz nicht gegenüber dem Empirischen, sondern nur gegenüber der Erfahrung, die innerhalb der Grenzen der Triebstruktur und der Vergegenständlichung bleibt.

11. Die Selbsttranszendierung ist eine Abstandnahme vom nicht authentischen Teil des eigenen Selbst, um sich tiefer im eigenen neuen Anfang, in der Mitte der eigenen Kreativität einzuwurzeln. Sie ist die Transzendierung der eigenen Oberflächlichkeit, um besser in das eigene Innere einzudringen. Das eigene Innere ist aber keine solipsistische Monade. Es steht bereits in Berührung mit der Andersheit. Es gibt also keinen Gegensatz zwischen Selbsttranszendierung und Augustinischer Interiorität.

Wenn ich die Oberflächen meines Ego transzendiere, transzendiere ich die Logik, die die Ausweitung des Ego auf Eroberung, Herrschaft und Kontrolle hin lenkt. Ich transzendiere die *Anspannung* meines Willens zur Bestätigung. Ich entleere mich von meiner Egozentrität und vollziehe eine Übung der *Entspannung* (siehe § 3. 3. 7). Wenn dieser Zustand der Entspannung eintritt, werde ich mir nun dessen bewusst, dass die Anspannung des Willens nicht nur gegen den Anderen, sondern auch gegen meine Interiorität eine Funktion der Kontrolle und der Unterdrückung ausgeübt hat. Ohne Abstandnahme von meinem Ego bleibt meine Interiorität ohne Tiefe, wie stumm. Durch den Akt der Selbsttranszendenz taucht auch das *Unbewusste* wieder auf – das Unbewusste, das, wie schon Schelling bemerkte, in die Philosophie aufgenommen und in ihr verstanden werden sollte, denn: „Dieses ewig Unbewusste, was, gleichsam als die Sonne im Reiche der Geister, durch sein eigenes ungetrübtetes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenz sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjekts in uns und des Objektiven oder Anschauenden, zugleich der Grund der

Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit des Objektiven“ (*System des transzendentalen Idealismus*, SW III, 609).

12. Ein solcher Akt der Transzendierung des Selbst artikuliert sich zwar vollständig nur auf einer intersubjektiven und sprachlichen Ebene der vernunftmäßigen Reflexion und mit der Hilfe des Willens. Man darf aber nicht vergessen, dass diese Akte in den affektiven Schichten verwurzelt sind.