

Antonio Da Re

Person, Gesamtperson und Geistiges Sein

Nicolai Hartmann im Vergleich mit Max Scheler

Abstract: While Max Scheler and Nicolai Hartmann both develop notions of person and personhood in their philosophical works, these notions still differ in many aspects. Analysing the critics formulated by Hartmann on Scheler's theory of person and also Scheler's discussions of Hartmann's ontology, it is to be shown that despite some fundamental disagreements regarding the connection between subjectivity and personhood as well as the notion of collective and absolute persons, both thinkers in some way influence each other's positions.

Keywords: Max Scheler, Nicolai Hartmann, Person, Personhood, Religion, Freedom, Objective Spirit

Einleitung

Nicolai Hartmann beendet im Herbst 1925 die Abfassung seiner *Ethik*, die 1926 erscheint. Die Schlusskapitel des ersten Teils, d. h. die Kapitel 24 („Zur Metaphysik der Person“) und 25 („Der metaphysische Personalismus“), sind einer ausführlichen Diskussion der Scheler'schen Auffassung der Person gewidmet, die in dem sehr langen Kapitel VI des zweiten Teils vom *Formalismus* entwickelt wird. Hartmann rekonstruiert die Argumentation Schelers Schritt für Schritt, seine Rekonstruktion ist dabei jedoch ständig von kritischen, teilweise auch sehr scharfen Bemerkungen begleitet, die Schelers Hauptthesen hinsichtlich der Auffassung der Person als Einheit von Akten, der angeblichen Nicht-Objektivierbarkeit der Person, des Verhältnisses zwischen Ich und Du sowie die Beziehung zwischen Person und Welt betreffen. Einen besonderen Schwerpunkt der Kritik bildet an dieser Stelle die Scheler'sche Auffassung der *Gesamtperson* und der *Personen höherer Ordnung*.

Der vorliegende Beitrag versteht sich als eine Gegenüberstellung der Positionen Hartmanns und Schelers hinsichtlich des Begriffs der Gesamtperson. Hierfür gilt es zunächst unter Berücksichtigung einiger Präzisierungen und einiger schon im *Formalismus* enthaltenen, doch von Hartmann weitgehend unterschätzten Überlegungen, die Stichhaltigkeit der Hartmann'schen Kritik zu überprüfen. Auch wenn diese Gegenüberstellung hauptsächlich die Idee der Gesamtperson betrifft, wird es sich doch auch als sinnvoll erweisen, die verschie-

denen Möglichkeiten, das Verhältnis zwischen Ethik und Religion zu verstehen, zu berücksichtigen, denn vor allem in diesen Zusammenhang ist die Hartmann'sche Kritik der Idee von Personen höherer Ordnung einzuordnen: Obgleich er ontologische Gründe für diese Kritik anführt, beruht seine Ablehnung dieser Idee doch hauptsächlich auf der Befürchtung, eine religiöse Fundierung könnte die notwendige Autonomie der Ethik aufheben. Im Kontext dieser Thematik sollen anschließend diverse Beiträge Schelers aus den Jahren nach der Veröffentlichung von Hartmanns *Ethik* betrachtet werden, die nahelegen, dass auch er ein differenzierteres Verständnis der Relation von Ethik und Religion entwickelt.

Zuletzt wird sich die Frage stellen, welche Momente seiner Kritik an der Auffassung von Gesamtpersonen Hartmann in seinem Werk *Das Problem des geistigen Seins* von 1933 wiederholt und welche Unterschiede bzw. Einschränkungen diese Kritik aufweist.

1 Die Person in Hartmanns *Ethik*

1.1 Person und kategoriales Grundgesetz

„Personalität kann es nicht ohne Subjektivität geben“ (Hartmann 1962a, 244). Diese Aussage kann als Leitfaden für die Persontheorie Hartmanns angesehen werden. Die (moralische) Personalität kann nicht für sich isoliert bestehen, sondern erfordert Subjektivität. Diese These ergibt sich aus seiner Ontologie bzw. der dort durchgeführten „Kategorialanalyse“, die in Teilen bereits in der *Ethik* vorgenommen wird: Für Hartmann gibt es Gesetze, die für die gesamte kategoriale Ordnung des realen Seins gelten und an ihr aufgewiesen werden können. Dabei drückt das „kategoriale Grundgesetz“ die Abhängigkeit des Seienden, das höher ist, von dem Seienden, das niedriger, aber dafür stärker ist, aus (Hartmann 1926, 248).¹ Von entscheidender Bedeutung sind hier zwei Gesetze: Erstens das Gesetz der Stärke, demgemäß das Niedere das Höhere trägt, wodurch das Höhere vom Niederen abhängig ist. Zweitens das „Gesetz der Freiheit“, demzufolge das Höhere immer auch gegenüber dem Niederen ein *Novum* aufweist, d. h. Strukturen, die über die Kategorien der niederen Schichten und ihre Gesetzmäßigkeiten hinausgehen (vgl. ebd., 235, 249). Miteinander verknüpft besagen diese beiden Gesetze, dass das Höhere einerseits durch das Niedere bedingt, dabei aber gleichzeitig in

¹ Den hier zitierten Aufsatz zur Problematik der „Kategorialen Gesetze“ verfasste Hartmann bereits in den 20er Jahren und somit ungefähr zeitgleich zur *Ethik*. Später griff er die Thematik in seinem Werk *Der Aufbau der realen Welt* wieder auf. Für diese spätere, teilweise revidierte Ausarbeitung der kategorialen Gesetze siehe Hartmann 1964.

gewisser Hinsicht autonom ist.² In der Terminologie der „Kategorialanalyse“ ließe sich bezogen auf die Personalität sagen, dass sich die Subjektivität eben als ein niederes, wenn auch stärkeres Prinzip gegenüber dem höheren, jedoch schwächeren Prinzip der Personalität verhält.³

Nach Hartmann ist die Person – noch bevor sie in ihrer ontologisch-axiologischen Spezifik erscheint, bevor sie sich also als ein Wesen darstellt, das sich mit seinen transzendierenden Akten zum Träger von Werten und Unwerten macht – ein *Subjekt*, d. h. ein Wesen, das sich der realen äußeren Welt gegenüberstellt (vgl. Hartmann 1962a, 227). Der Irrtum Schelers bestehe darin, dass er die Subjektivität von der Personalität trenne: Er beschränke sich darauf, die höhere Form, die Personalität, zu beschreiben, vergesse dabei jedoch, dass diese, um sich überhaupt in Freiheit und Moralität vollziehen zu können, zunächst Subjektivität voraussetze. Erst diese eigentlich ungerechtfertigte Trennung von Subjektivität und Personalität gestatte es Scheler, Gott als Person zu verstehen, die nicht Subjekt ist, während für Hartmann Gott (aufgrund des Bedingungsverhältnisses zwischen den beiden Begriffen) nicht Person sein kann, wenn er nicht Subjekt ist (vgl. ebd., 232–235).

Die fehlende Einsicht Schelers in das oben skizzierte kategoriale Grundgesetz liegt nach Hartmann auch der Konzeption von der Gesamtperson zu Grunde: Aus der an sich korrekten Feststellung, dass die Personen durch überindividuelle Strukturen und durch einander bedingt werden, leite Scheler nämlich die ungerechtfertigte Schlussfolgerung ab, es gebe Gesamtpersonen, indem er die Personalität auf Wesenheiten wie Volk, Staat, Menschheit und Kirche übertrage. Gemäß Hartmanns Standpunkt jedoch kann man dem, was nicht Subjekt ist, keine Personalität zusprechen und folglich kann es auch keine „Gesamtpersonen“ geben (vgl. ebd., 241 ff.). Genauer gesagt: Person ist nur die Einzelperson, d. h. das Subjekt, das frei ist, verantwortlich sein kann, das sich der eigenen Akte bewusst und zudem im Stande ist, über sich und seine Akte Rechenschaft abzulegen. Der Umstand, dass es ein Bewusstsein der von anderen Subjekten vollzogenen Akte gibt oder dass die Akte vieler Subjekte sich untereinander solidarisch durch die Teilnahme an einem Gesamttakt ausdrücken können, rechtfertige keineswegs die Existenz der Gesamtpersonen. Er bedeute vielmehr, dass es ein *Gesamtbewusstsein*, ein *Bewusstsein der Gemeinsamkeit*, gebe, dass aber nicht über oder jenseits der individuellen persönlichen Subjekte stehe, sondern ausschließlich in ihnen (vgl. ebd., 245).

² Auch Scheler hat dieses Gesetz in der Spätphase übernommen, z. B. in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Scheler 1976a, 51).

³ Für eine weitere Darstellung der verschiedenen Theorien von „Person“ und „Persönlichkeit“ siehe Römer 2012.

1.2 Freiheit als wesentliches Moment von Personalität

Getreu der kategorialen Analyse setzt Hartmann es sich zum Ziel, das Wesen der Person ontologisch zu formulieren, indem er ein dialektisches Verhältnis zwischen dem Begriff der Person und dem des Subjekts einführt. Wie er in seinem späteren Aufsatz über „Das Ethos der Persönlichkeit“ behauptet, (der jedoch im Wesentlichen der Position der *Ethik* entspricht), ist die Person

nicht das Subjekt und nicht das Ich. Sie ist auch nicht das Bewußtsein, geschweige denn das Selbstbewußtsein. Sie setzt das erkennende Subjekt wohl voraus, desgleichen das geistige Bewußtsein mit seiner Objektivität und seiner charakteristischen Distanz zu den Dingen der umgebenden Welt; aber sie ist noch etwas mehr: das in die Zukunft schauende, vorsorgende, Zwecke setzende, handelnde und im Handeln sich frei entscheidende Wesen, das zugleich den Sinn für Wert und Unwert, das Wissen um Gut und Böse hat und selbst befähigt ist, gut oder böse zu sein (Hartmann 1955, 311 f.).

Die Person – so könnte man sagen – ist das *moralische* Subjekt, d. h. sie ist dasjenige Subjekt, das jenseits seines Subjekt-Seins auf einem höheren Niveau einen neuen kategorialen Zug aufweist, der in der Einheit zweier Momente besteht: frei zu sein und Wertträger zu sein.

Angesichts der Formulierungen Hartmanns entsteht zunächst womöglich der Eindruck, dass diese zwei Momente gleichermaßen dazu beitragen, die Person zu charakterisieren. Bei genauerer Betrachtung jedoch genießt die Freiheit einen nicht zu übersehenden Primat, weil sich der Mensch ohne sie nicht als *moralischer* Träger der Werte begreifen ließe. Wenn er nicht frei wäre, könnte er zwar die Werte fühlen und im Handeln realisieren, doch würde er dies sozusagen automatisch tun. Damit wäre auch seine Aufgabe der ständig neuen Vermittlung zwischen dem Idealen und dem Realen – um die es Hartmann mit Blick auf die Wertbindung personaler Akte zu gehen scheint – vollständig obsolet. Daraus folgt, dass die Person primär ein freies, autonomes, sich selbst bestimmendes Individuum sein muss, und erst dann, nur *weil* es frei ist, auch Träger der Werte.

Es ist gewiss kein Zufall, dass Max Scheler Hartmanns Konzeption von Personalität in den Jahren nach dem Erscheinen der *Ethik* eine mehr oder weniger explizite Hervorhebung der Bedeutsamkeit von moralischer Freiheit und moralischer Autonomie attestiert, die man als ‚Emphatisierung‘ bezeichnen könnte. Die entscheidende Bedeutung der Freiheit für den Begriff der Person bewirkt, dass der Begriff der Person nicht nur ontologisch, sondern zugleich axiologisch und moralphilosophisch verstanden werden muss. Dieses Verfahren birgt jedoch auch einen Nachteil: Wie oben dargestellt, beabsichtigt Hartmann eigentlich, das Wesen der Person *ontologisch* zu explizieren, indem er Personalität zu den anderen Schichten des realen Seins in Beziehung setzt, insbesondere zur Subjektivität. Die

gerade dargestellten Überlegungen jedoch scheinen von einem solchen ontologischen Verständnis von Personalität eher wegzuführen, hin zu einer Konzeption überwiegend praktisch-moralischer Natur.

Das Abschweifen vom Ontologischen zum Axiologischen erklärt sich wahrscheinlich durch die Schwierigkeit, die Willensfreiheit des Menschen angemessen zu verstehen, wenn man sich darauf beschränkt, sie ganz einfach als einen Sonderfall der ohnehin zwischen den Schichten bestehenden kategorialen Autonomie begreifen zu wollen.⁴ Das erscheint tatsächlich insofern problematisch, als sich die Schwelle, die zwischen Subjektivität und Personalität liegt, offenbar schwer mit dem Gefälle zwischen physisch-materieller Realität und organismischem Leben gleichsetzen lässt – oder mit dem Bruch zwischen organischen Prozessen und der Subjektivität.⁵ In all diesen Fällen ist von „Autonomie“ der höheren Schichten die Rede, aber es stellt sich dabei jeweils die Frage, worin diese Autonomie konkret besteht.

Mit Blick auf die Person erscheint es Hartmann ausreichend, festzustellen, dass sie „ein zugleich ontologisches und axiologisches Wesen“ sei, während das Subjekt *nur* ontologisch sein könne. Die Person (als moralisches Wesen) ist „Träger [...] eigener spezifischer Werte und Unwerte“, d. h. sie ist ein „axiologisches Wesen“ und nicht nur ein „rein ontologisches“ wie das Subjekt (Hartmann 1962a, 189).

Gemäß Hartmann ist die Person außerdem das einzige Wesen, das im Stande ist, Ziele bzw. Zwecke zu setzen und sie zu verwirklichen. In diesem Sinne ist es

4 Gemäß Hartmann ist das reale Sein durch eine Serie von Schichtungen gekennzeichnet, die von der physisch-materiellen Schicht und der des organischen Lebens ausgehend über die Schicht der Subjektivität zur Personalität reichen. Es ist klar, dass sich nur beim Menschen die Vielfalt der Schichtungen zeigt, während zum Beispiel in der anorganischen Realität einzig die physisch-materielle Schicht und in der pflanzlichen sowohl die physisch-materielle Schicht als auch die des organischen Lebens existiert. Wichtig ist dabei, dass sich (wie bereits oben angemerkt) die höhere Schicht auf Grund der kategorialen Gesetze als ein *Novum* darstellt, also als etwas, das zwar von der niederen Schicht abhängt, dieser gegenüber jedoch frei bzw. autonom ist. Vgl. Hartmann 1964, Kap. 20, 21.

5 Die scharfe Unterscheidung zwischen Personalität und Subjektivität, die vor allem dann auftaucht, wenn es um eine praktisch-moralische Formulierung des menschlichen Seins geht, mag vielleicht überraschen. Man darf jedoch nicht vergessen, dass die Subjektivität, zumindest in ihren unmittelbarsten Formen von Bewusstsein und Bewusstheit, auch bei den Tieren und nicht nur beim Menschen auffindbar ist. In diesem Sinn gibt die in *Das Problem des geistigen Seins* von 1933 verwendete Terminologie Anlass zu geringerer Zweideutigkeit, da sie zwischen psychischem Leben und geistigem Sein (das wiederum die Formen des persönlichen, des objektiven und des objektivierten Seins umfasst) differenziert. Für eine kritische Beurteilung, vor allem in Bezug auf die Originalität der ‚ontologischen‘ Anthropologie Hartmanns, vgl. Stallmach 1982; Grötz 1989; Morgenstern 1997, 107–122.

streng genommen nur mit Bezug auf die moralische Natur des Menschen überhaupt möglich, von Teleologie zu sprechen: Nur die Person kann Werte erfassen und Zwecke des eigenen Handelns festlegen, nur sie ist „vorsehend“, weil sie die Erfüllung von Zwecken und ihre Bedingungen in der Zukunft voraussehen kann, und schließlich kann auch nur sie „vorsorgen“, also die zukünftige Verwirklichung des Zwecks schon in der Gegenwart vorbereiten. Somit kommen nur dem Menschen als moralischer Person (und folglich nicht Gott) „Vorsehung“ und „Vorbestimmung“ zu (ebd., 198f.).

Damit stellt auch die Teleologie von Personen einen Wesenszug dar, der auf moralisch-praktischem Gebiet liegt. Und auch hier ist wieder zu bemerken, dass die Teleologie des Menschen nur auf der Grundlage der Annahme personaler Freiheit möglich ist. Zugleich lehnt Hartmann jegliches teleologische Verständnis von Natur, Realität und ganz besonders den Pantheismus entschieden ab.⁶ Seine Ablehnung ist hierbei auf die Auffassung zurückzuführen, dass diese Teleologien Gefahr laufen, die Ethik anzutasten, indem sie die Bedingung für die Möglichkeit ethischen Erlebens aufheben: die Freiheit.

2 Die Person in der Philosophie Max Schelers

2.1 Einzelperson und Gesamtperson im *Formalismus*

Begeben wir uns nun einen Schritt zurück und fragen uns, inwiefern die kritischen Einwände Hartmanns an Schelers *Formalismus* gerechtfertigt sind. Mit Blick auf den entscheidenden Kern der Kritik könnte man sich fragen, ob es Scheler mit dem Ausdruck „Gesamtperson“ wirklich beabsichtige, Wesenheiten wie Staat, Nation oder Kirche jene rein moralische Verantwortung zuzuschreiben, die üblicherweise dem personalen Individuum zugestanden wird. Bei genauer Betrachtung des Scheler'schen Textes fällt auf, dass dort ein klares Bewusstsein der über den Unterschied zwischen der Einzel- und der Gesamtdimension herrscht – nicht zufällig trägt der entscheidende Paragraph den Titel „Einzelperson und Gesamtperson“.

Für Scheler besteht die Herausforderung in diesem Kapitel darin, den gemeinschaftlichen und sozialen Erfahrungsbereich in seine Theorie der Person zu integrieren, es aber gleichzeitig zu vermeiden, dass dieser gegenüber dem Sein der (Einzel)Person als nachrangig aufgefasst wird. Der gemeinschaftliche und soziale

⁶ Diese schon in der *Ethik* vorhandenen Thesen werden in der nachgelassenen Schrift *Teleologisches Denken* weiter vertieft. Vgl. Hartmann 1966.

Aspekt wird also von der Person vermittelt und kann nur von ihr vermittelt werden.

Hier erscheint es sinnvoll, die Idee der Gesamtperson gemeinsam mit der ‚allgemeinen‘ Wesensbeschreibung der Person zu interpretieren: Für Scheler ist die Person eine Einheit geistiger Akte, d. h. sie ist eine (konkrete) Einheit vielfältiger Akte verschiedener Natur, bei denen es sich also nicht nur um Akte erkennenden und theoretischen Charakters, sondern auch um Akte des Fühlens, Wollens usw. handelt. Beim Vollzug jedes Aktes begreift sich die Person auch als einer *Gesamtheit* von Personen zugehörig, und dieses Begreifen ist Ausdruck eines direkten, unmittelbaren Wissens, das von den Einzelerfahrungen absieht, die das Subjekt augenblicklich hinsichtlich der Beziehung zu anderen Subjekten haben oder nicht haben kann. Mit einem auch in dem Band über *Wesen und Formen der Sympathie* angeführten Beispiel stellt Scheler fest, selbst Robinson Crusoe „würde [...] dieses sein *Gliedsein in einer Sozialeinheit* miterleben“ (Scheler 1966, 511; Hervorhebungen im Original – ADR).⁷ Die Gesamtperson und die Person sind also Begriffe, die den gleichen Ursprung im Aktvollzug haben und die vom physischen und psychischen Standpunkt aus gleich indifferent sind: So wie die Person nicht anhand einer Objektivierung des Körpers oder der psychischen Funktionen gerechtfertigt werden kann, so kann die Gemeinschaft nicht auf naturalistische Art oder mit Hilfe von Begriffen aus der Biologie, wie z. B. dem der Rasse, verstanden werden.

Die Zugehörigkeit der Person zu einer Gemeinschaft kann sich auf mehrere Weisen konkretisieren. Scheler stellt diesbezüglich eine Rangordnung der verschiedenen Formen von sozialer Einheit auf, in denen sich die Lebenserfahrung der Einzelperson entfaltet. Auf dem untersten Niveau steht die *Masse*, in der das Verhalten des Einzelnen unverantwortlich und amoralisch ist (vgl. ebd., 515). Es folgt die *Lebensgemeinschaft* (z. B. die Familie), deren Einheitsform einen natürlichen Charakter hat, und dann die *Gesellschaft*, die der Erlangung materieller und geistiger Güter (Wissenschaft, Kultur, etc.) dient und als eine „künstliche“ Einheit von Individuen betrachtet werden muss (vgl. ebd., 515 ff.). Auf dem höchsten Niveau schließlich steht die auf die Realisierung geistiger (die Nation, die Kultur) und religiöser Werte (Kirche) gerichtete *Gesamtperson* (vgl. ebd., 522). Auch der Staat ist eine Gesamtperson, wenn auch von unvollkommener und geistig nicht reiner Art.

⁷ Siehe auch Scheler 1973, 228 ff. Über Schelers Betrachtung des sozialen Seins vgl. Leonardy 1976, 214–217; Zhok 1997; Henckmann 1998, 130 ff.; Kelly 2011, 203 ff. (hier findet sich auch eine Analyse der Hartmann’schen Kritik an dem Begriff der Gesamtperson); Szanto 2016, 296 ff.

Scheler unterscheidet also soziale Einheiten verschiedenen Wesens, wobei die Gesamtperson genau genommen *eine* – nicht die einzige – der möglichen Formen von sozialer Einheit darstellt. Wichtig ist, dass sich jede Einzelperson als einer sozialen Einheit zugehörig erlebt, weil sie nicht nur singularisierende, sondern auch soziale Akte wie das Lieben, das Gehorchen, das Versprechen etc. vollzieht. Scheler kommt zu dem Ergebnis: „[Z]u jeder *endlichen* Person ‚gehört‘ also eine Einzelperson *und* eine Gesamtperson“ (Scheler 1966, 511), weil Einzelperson und Gesamtperson in Korrelation gesetzt sind, so wie die Einzelwelt das Korrelat der Singularakte bildet, während die Gesamtwelt das Korrelat der sozialen Akte ist.

Aber wie sind die Gesamtwelt und – analog dazu – die Gesamtperson zu verstehen? Scheler schließt entschieden aus, dass die Gesamtwelt eine einfache Summe der Einzelwelten sei, auf welche sich die Akte der einzelnen Personen richten. Entsprechend ist es auch nicht möglich, die Gesamtperson als Summe von Einzelpersonen zu betrachten, als ein künstliches Kollektiv (wie es zum Beispiel die statistische Einheit ist) oder ein reales „Kollektivding“ (der gestirnte Himmel) (ebd., 512). Die wiederholte Warnung davor, die Gesamtperson auf eine Summe zu reduzieren, beruht darauf, dass dieses Verständnis eine zu kurz greifende, individualistische Auffassung von Kollektivität voraussetzt. Die Gesamtperson jedoch hat eine eigene Identität und eine eigene Einheit, welche über die vielfältigen Identitäten der Einzelpersonen hinausgeht, die sie bilden.

Die Idee, dass das Sein der Gesamtperson von jeder endlichen Person direkt erlebt wird, scheint aus der Annahme zu folgen, dass die Person *tout court* eine Einheit geistiger Akte ist, d. h. eine (konkrete) Einheit von Akten des Denkens, Liebens, Fühlens, Wollens usw. Wenn nämlich das Kriterium zur Bestimmung der Person weder physischer noch psychischer, sondern geistiger Art ist und dabei auch die sozialen Akte einschließt, wie erklärt es sich dann, dass letztere Akte von mehreren Einzelpersonen zusammen erlebt werden? Schelers These lautet hier, dass das Gesamterleben solcher sozialen Akte ein Wesen (die Gesamtperson) konstituiert, das sich in jedem an ihm teilnehmenden einzelnen persönlichen Wesen realisiert, ohne sich jedoch in ihm zu erschöpfen. Dies erklärt ebenso, warum die Gesamtperson autonom ist und ein eigenes intentionales, von dem der Einzelpersonen verschiedenes „Bewusstsein-von“ hat (vgl. ebd., 512).

Die Feststellung, dass es ein solches „Bewusstsein-von“ gibt, eine autonome und von der Gesamtperson realisierte Intentionalität, mag paradox erscheinen, ist es aber in Wirklichkeit nur, wenn man für die Person eine Konstitution physischer oder psychischer Art annimmt. Vielleicht kann ein Beispiel hier zum Verständnis beitragen: Versuchen wir uns eine Situation vorzustellen, in der ein politischer Vertreter nicht den von den eigenen Parteiorganen gefassten Beschluss teilt. Man könnte sagen, dass die Partei in ihm und in allen anderen Individuen, die dazu

gehören und der Linie folgen, „lebt“. Aber die Partei hat ihre eigene Identität und Intentionalität, von der eine an ihr teilhabende Einzelperson abweichen kann, *obwohl* sie ihr angehört. Hier zeigt sich auch, warum die Partei nicht einfach als die reine Summe von mehreren Individuen aufgefasst werden kann.

Der Inhalt des Erlebens der Gesamtperson und ihrer Welt kann sich nie vollständig in der einzelnen Mitgliedsperson erschöpfen, auch weil die Einzelperson gleichzeitig mehreren Gesamtpersonen angehören kann, z. B. einem Staat und einer Kirche (vgl. ebd., 513). Entscheidend ist jedoch die Frage, wie die eigene Intentionalität von der Gesamtperson bestimmt werden kann. Und lässt sich diese Intentionalität außerdem – um auf die späteren Vorwürfe Hartmanns einzugehen – mit derjenigen der Einzelperson gleichsetzen? Scheler schließt eine solche Gleichsetzung explizit aus. Dabei warnt er davor, „die Gesamtperson bewusst oder heimlich selbst wieder als eine nur umfänglichere Einzelperson anzusehen und von ihr eine Art des Bewusstseins von zu fordern, das eben *nur* Einzelpersonen zukommen kann“ (ebd., 513, Anm. 1; Hervorhebung im Original – ADR).

An anderer Stelle kritisiert er die aristotelische Definition des Menschen als politischem Lebewesen: Einem solchen Verständnis zufolge hätte die Einzelperson keinen autonomen Wert, sondern hinge ontologisch von der Gesamtheit und vom Staat ab. Ob die Scheler'sche Exegese dem Denken von Aristoteles an dieser Stelle voll und ganz gerecht wird, darf bezweifelt werden, jedoch kommt Schelers Darstellung die Leistung zu, mögliche Missverständnisse seiner eigenen Thesen auszuschließen, z. B. eben die unangemessene Gleichsetzung des Begriffs der Gesamtperson mit dem der Einzelperson. Er erklärt nämlich, dass „jede Person *gleichursprünglich* Einzelperson und (wesenhaft) Glied einer Gesamtperson“ (ebd., 514; Hervorhebung im Original – ADR) ist, und dass „ihr Eigenwert als Einzelperson [...] unabhängig von ihrem Werte als solches Glied“ ist (ebd.). Zudem behauptet er ausdrücklich, dass „Gemeinschaft überhaupt ihre letzte Fundierung in der Idee der *Person* hat“ und dass „nicht Gemeinschafts-, sondern *Personwerte* die höchsten Werte sind – *unter* den Gemeinschaftswerten also die höchsten Werte diejenigen, die einer *Gesamtperson* zukommen“ (ebd., 514).

2.2 Schelers Reaktionen auf die Veröffentlichung der *Ethik*

Schelers Bemühungen im *Formalismus* sind darauf gerichtet, den Reichtum des ethischen Lebens der Personen in all seiner Vielfalt zu beschreiben. Die Konzeption der Gesamtperson folgt hierbei letztlich der Absicht, Personalität – die sich auch, und notwendigerweise, auf sozialer Ebene entfaltet – in all ihren möglichen Aspekten zu begreifen. Und gerade das Fehlen einer solchen Absicht

kann nach Schelers Auffassung dem Hartmann'schen Projekt der *Ethik* vorgeworfen werden.

In dem Vorwort zur dritten Auflage des *Formalismus*, geschrieben 1926, also unmittelbar nach der Veröffentlichung der Hartmannschen *Ethik*, merkt Scheler an, dass in diesem Werk eine Betrachtung des ethischen Lebens des Individuums fehle. Die Gründe für dieses Defizit seien im „Ontologismus“ bzw. „Objektivismus“ Hartmanns zu suchen, d. h. in der These von der Existenz eines „idealen Ansichseins“ der Werte, welche somit unabhängig vom Vollzug geistiger Akte vorhanden sind (ebd., 21). Der Geist – daran erinnert Scheler – ist ein *lebendiger* Geist. Diese Wahrheit, die schon mit dem Christentum durchgebrochen sei und die in der Moderne ihre weitere Wertsteigerung finde, werde von Hartmann verkannt. Daraus folge auch eine Unfähigkeit, die historische und soziale Natur jedes lebenden *Ethos* zu begreifen. Die von Hartmann formulierte Kritik an der Trennung von Subjektivität und Personalität sowie am Begriff der „Gesamtperson“ wird als Folge eines übertriebenen Objektivismus verstanden und somit als unberechtigt zurückgewiesen. Der Mensch – so Scheler – „*atmet* auch als geistiges Wesen nur in Geschichte und Gesellschaft“ (ebd., 22).

Das Ziel Schelers in seinem Vorwort besteht nicht nur darin, die eigenen Thesen (*in primis* die These von der konstitutiven Beziehung von Einzelperson und Gesamtperson) gegen die als unangemessen beurteilte Kritik Hartmanns zu verteidigen. Seine Auseinandersetzung ist grundlegender, denn sie zielt darauf ab, einige Kernthesen der Hartmann'schen Wertethik in Frage zu stellen. Ein zentrales Anliegen Schelers ist es dabei, gegen Hartmanns resolute Trennung von Ethik und Religion, die im letzten Kapitel der *Ethik* zu einem geradezu antinomischen Verhältnis zugespitzt wird, Einspruch zu erheben.

Scheler selbst weist Ende der zwanziger Jahre darauf hin, dass sich seine Stellung bezüglich der Metaphysik des einen und absoluten Seins nun nicht mehr als „theistisch“ definieren lasse und das sie gegenüber den vorausgehenden Ausgaben des *Formalismus* von 1913/16 bis 1921 eine tiefgreifende Veränderung erfahren habe (vgl. ebd., 17). Doch nicht einmal diese Veränderung könne die Trennung von Ethik und Metaphysik des absoluten Seins in einer Weise rechtfertigen, dass man zu einer Art „postulatorischen Atheismus“ komme (ebd., 23). Mit diesem von ihm in diversen Schriften gebrauchten Titel beabsichtigt Scheler zu zeigen, dass die (in der *Ethik* Hartmanns angenommene) umfassende Autonomie und Souveränität des Menschen ebenso wie die Anerkennung seiner moralischen Würde und Freiheit letzten Endes nur dann möglich seien, wenn die Nicht-Existenz Gottes angenommen werde.⁸ Mit anderen Worten: Der bereits

⁸ Die ausführlichste Rezeption findet sich in dem Essay „Mensch und Geschichte“ (Scheler

dargestellte, umfassende Stellenwert von Freiheit zeigt sich in der Hartmann'schen Ethik nicht nur in der Auffassung von der Person, sondern sie verlangt auch, die Bindungen ethischer Akte zur Religion zu durchtrennen, da die Religion sonst die Autonomie der Ethik und die Freiheit des moralischen Subjekts bedrohen könnte.

Für Scheler handelt es sich hier um eine gänzlich neue Lesart von Atheismus, die gerade nicht ausschließt, dass „es im theoretischen Sinne etwas wie einen Weltgrund, ein *Ens a se* gäbe“, obgleich wir nichts von dieser Wesenheit wissen, wobei gleichzeitig festgehalten wird, „ein Gott *darf* und *soll* nicht existieren“, denn andernfalls werde auf moralischer Ebene der Primat des Menschen gefährdet (Scheler 1987c, 141–144, insb. 142).⁹ Frappant ist dabei, dass die Annahme der Nicht-Existenz Gottes für den Menschen gerade keine Verminderung oder gar Befreiung von Verantwortung bedeutet, sondern eher dazu tendiert, die eigene Verantwortlichkeit als Vorrecht des Menschen in der Welt zu verherrlichen.

Bei einer aufmerksamen Lektüre der verschiedenen Stellen, an denen Scheler die Hartmann'sche Theorie mit dem Ausdruck eines „postulatorischen Atheismus“ betitelt, entsteht der Eindruck, dass er sich in gewisser Hinsicht von dieser Idee angezogen fühlt. Er sympathisiert wahrscheinlich mit deren Einforderung der moralischen Würde des Menschen und der Verweigerung einer Auffassung von Religion, welche den Menschen marginalisiert. Gerade auf diese Periode gehen zahlreiche, zumeist sehr kurze Schriften des Nachlasses zurück, in denen Scheler jenen Typ von Religion kritisiert, der den Menschen in einen Sklaven verwandelt, ihn abhängig macht oder ihn wie ein Kind behandelt.¹⁰ Die Forderungen, die Scheler hier formuliert, sind denen von Hartmann nicht unähnlich,

1976b). Auf die gleiche Periode gehen auch einige Anmerkungen und Entwürfe zurück, die Teil des für die Abfassung einer umfassenden *Philosophischen Anthropologie* bestimmten Materials waren. Dieses Vorhaben konnte jedoch – wie bekannt – aufgrund des plötzlichen Todes von Scheler nicht mehr durchgeführt werden. Das aus kurzen Schriften, Fragmenten, Notizen, Vorlesungsentwürfen usw. bestehende Material wurde später in den 3. Bd. der *Schriften aus dem Nachlass* aufgenommen. Den postulatorischen Atheismus behandeln die Texte „Atheismus – Nietzsche, N. Hartmann, D. H. Kerler“ (Scheler 1987b) sowie „Metaphysische Sonderstellung des Menschen“ (Scheler 1987c).

⁹ Hinsichtlich Hartmanns ‚praktischer‘ Rechtfertigung der Nichtexistenz Gottes (welche jedoch die Verteidigung einer Art von metaphysischem Agnostizismus nicht ausschließt) vgl. Da Re 1996, Kap. VI.

¹⁰ Neben den schon genannten Schriften „Atheismus“ (Scheler 1987b, 52f.) und „Metaphysische Sonderstellung des Menschen“ (vgl. Scheler 1987c, 214) siehe vor allem „Tod Gottes“ (Scheler 1987a), in dem offensichtlich Hartmann'sche Ausdrücke übernommen werden, obgleich sein Name nicht explizit genannt wird. Siehe auch: „Zur Geschichte der menschlichen metaphysischen Freiheit. Mensch und Gott. Historische Typik“ (Scheler 1987e), „Actus der Menschwerdung“ (Scheler 1987d) und schließlich „Sinn der Religionsgeschichte“ (Scheler 1987f).

wobei sich auch in der gebrauchten Terminologie Anleihen an Hartmann erlauben lassen. Bei aller Sympathie stellt er aber doch klar, dass er selbst keinen postulativen Atheismus vertreten könne, da er insbesondere die harte Trennung bzw. das antinomische Verhältnis von Ethik und Religion ablehne (vgl. Scheler 1966, 22f.). Er weist darauf hin, dass diese Trennung bei Hartmann nicht nur die Methode betreffe (woraus sich folgern lässt, dass eine bloß methodische Trennung in den Augen Schelers noch gerechtfertigt wäre, da sie es gestatten würde, die epistemologische Autonomie der Ethik zu rechtfertigen), sondern vor allem den Gegenstand bzw. die Materie. Auf diese Art entstehe eine intellektualistische Auffassung der Ethik, in der alle Verknüpfungen mit Problemen der Religion oder – wie Scheler präzisiert – der Metaphysik des Absoluten mit der Philosophie der Religion durchtrennt werden.

Scheler selbst versucht in seinen Spätschriften, einen dritten Weg zu erschließen, mit dem sich *sowohl* der ethische Atheismus *als auch* der traditionelle Theismus durch Kombination der wesentlichen Stärken beider Positionen überwinden ließen. Das Ziel besteht darin, die Idee des Göttlichen neu und in einer Weise zu denken, die die Anerkennung der freien Verantwortlichkeit des Menschen ermöglicht. Doch um dies zu erreichen, ist es gleichermaßen notwendig, den alten Theismus wie auch eine statische Vision des Pantheismus aufzugeben. Scheler spricht von der „Werdeform des Gottseins“, von der „Mitwirkung des Menschen und der Geschichte am Schicksal Gottes“ und davon, dass „Gott sich nur im menschlichen Selbst realisiert“, denn „nur im Menschen ist Gott ganz Gott und kann er werden, der er werden will“ (Scheler 1987b, 52).

Gleichzeitig verlangt die Idee der Teilhaberschaft von Mensch und Gott, also die Idee vom Sich-Verwirklichen des Menschen in Gott durch den Vollzug des Guten und die Summe seiner geistigen Akte, dass auch die Realität des Menschen tiefgehend durchdacht wird. Aus diesem Grunde wird in der Schrift „Metaphysische Sonderstellung des Menschen“ von 1927 die Idee der Verabsolutierung des Menschen Gegenstand scharfer Kritik, welche sich auch, wenn nicht ausschließlich, gegen den postulativen Atheismus von Hartmann wendet. Scheler schreibt: „Der Mensch ist eben *kein absolut aus sich rollendes Rad*. [...] Das menschliche Individuum scheint hier aus Natur, Gesellschaft, Geschichte absolut losgerissen und auf nichts weiter gestellt als auf *sich selbst*.“ (Scheler 1987c, 212). Er ist „einsam und absolut mißtrauisch in allem, was er nicht selbst beschlossen“ hat (ebd., 212).

3 Hartmann und der Begriff des Personalen Seins

In der von Scheler vorgenommenen kritischen Betrachtung und in seiner eigenen Verteidigung gegen die Kritik Hartmanns hat sich gezeigt, dass sich seine Perspektive von derjenigen Hartmanns grundlegend unterscheidet. Vor allem ist aufgefallen, dass bei Hartmann die Kritik des Begriffs der Gesamtperson das Resultat einiger theoretischer, nicht immer ausreichend geklärt und diskutierter Voraussetzungen ist. Dabei handelt es sich erstens um die eher praktische als ontologische Rechtfertigung des Begriffs der Person, zweitens die umfassende Bedeutung der menschlichen bzw. personalen Freiheit, drittens die Verteidigung des radikal autonomen Charakters der Ethik und schließlich viertens die Abwertung der Religion.

Es lässt sich nicht zweifelsfrei ermitteln, inwieweit Schelers Rezeption auf die weitere Entwicklung der Konzeption Hartmanns eingewirkt hat – es gibt hierüber keine Aussagen oder Schriftstücke. Tatsache ist jedoch, dass man in dem Werk *Das Problem des geistigen Seins* von 1933, also sieben Jahre nach der Veröffentlichung der *Ethik*, verschiedene Präzisierungen und Differenzierungen innerhalb der Hartmann'schen Position bemerkt.¹¹ Zwar wird die Kritik am Begriff der „Gesamtperson“ wiederholt: Nach wie vor hält es Hartmann für unangemessen, für Wesenheiten wie „Volk“, „Kultur“, „Menschheit“ den Ausdruck „Person“ zu verwenden, der schon „die Analogie mit dem menschlichen Individuum verrät“ (Hartmann 1962b, 309 f.). Auch wird die Kritik an der Trennung von Subjektivität und Personalität beibehalten. Es ist jedoch zu beachten, dass der Kritik nun eine neue Motivation zugrunde liegt, denn Hartmann geht in diesem Buch systematisch die Fragestellung an, wie man die geschichtlichen und sozialen Beziehungen und Bindungen, welche *notwendigerweise* das Sein des Einzelnen – also der Person – kennzeichnen, verstehen und ontologisch formulieren soll. Entscheidend für diese stärkere Differenzierung ist u. a. Hartmanns eingehende Auseinandersetzung mit der Hegel'schen Auffassung vom objektiven Geist: Nicht zufällig zieht Hartmann es vor, das „geistige Sein“ einzuführen, welches den objektiven Geist als einen von drei „Geistbereichen“ zusammen mit dem personalen Geist und dem objektivierten Geist enthält (ebd., 71 ff.).¹²

¹¹ Dieses Werk entstand während der gemeinsamen Zeit von Scheler, Hartmann und auch Helmuth Plessner in Köln, sodass Einflüsse von Scheler und Plessner in diesem Werk besonders naheliegend wären. Vgl. zur allgemeinen Thematik der „Kölner Konstellation“ Fischer 2011; Fischer 2012; Fischer 2014.

¹² Für eine kritische Auseinandersetzung mit Hartmanns Konzeption siehe Jaeschke 2012.

Durch den objektiven Geist wirkt die Vergangenheit stillschweigend in der Gegenwart fort (ebd., 35): Er ist ein geschichtlicher Geist, der sich erhalten und verwandelt hat und doch noch lebendiger Geist ist. So kann z. B. eine juristische Einrichtung aus der Vergangenheit Teil des objektiven Geistes sein, weil sie ihre Gültigkeit in der heutigen Praxis weiterbehält, auch wenn ihr Ursprung nicht mehr klar ist. Im objektivierten Geist hingegen zeigt sich die Vergangenheit als „vernehmliches Hineinragen“, dank der Vermittlung der Materie oder der Schrift (ebd., 36): Hier ist der Geist nicht mehr lebendig und wandelbar, sondern endgültig einem Zeugnis überantwortet, das für den objektiven Geist auch verloren gehen kann (man denke z. B. an ein Dokument, das Jahrhunderte lang unbekannt bleibt, bis es in einem Archiv oder einer Bibliothek entdeckt wird). In derartigen, konkreten Erzeugnissen wird die Vergangenheit – bzw. der in ihr wirkende, lebendige Geist – neu erfahrbar. Neben dem objektiven und dem objektivierten Geist gibt es noch eine dritte Form des geistigen Seins: den personalen Geist. Hartmann erinnert daran, dass die Unterscheidung zwischen diesen drei Formen nicht zu verabsolutieren sei, sondern dass sie vor allem eine klärende Funktion habe und es somit falsch wäre, daraus zu schließen, dass es drei verschiedene ‚Geister‘ gebe. Es gibt im Gegenteil das „einzige, einheitliche und unteilbare geistige Wesen“ (ebd., 72f.). Im Zuge der genauen Betrachtung der drei Formen bzw. Geistbereiche erarbeitet Hartmann einige Merkmale, die Unterschiede und Ähnlichkeiten darstellen: Der personale Geist und der objektivierte sind z. B. heterogen, sie stehen jedoch vermittelt durch den objektiven Geist in Verbindung. Der personale und der objektive Geist haben die Lebendigkeit gemeinsam, während der objektivierte Geist nicht lebendig ist. Ebenso haben der objektive und der objektivierte Geist kein Bewusstsein, beide sind über-persönlich und über-individuell, während der personale Geist bewusst ist.

Von einem einzigen und unteilbaren geistigen Wesen zu sprechen, bedeutet nun aber, indirekt das theoretische Problem aufzunehmen, das von Scheler formuliert wurde, als er, um persönliche Akte von sozialem Charakter zu berücksichtigen, die Wendung der „Gesamtperson“ eingeführt hatte. Die in der *Ethik* enthaltene Grundthese, dass nur die Einzelperson moralisches Subjekt sei (eine These freilich, der, wie wir gesehen haben, auch Scheler mühelos zustimmen könnte), entfällt nicht: Nur der personale Geist kann lieben und hassen, kann eine Schuld oder ein Verdienst auf sich nehmen und folglich als moralisch verantwortlich betrachtet werden, weil er ein freies Wesen ist. Dieses Merkmal, das ihn von den anderen beiden Formen unterscheidet, beruht darauf, dass der personale Geist singular ist. Man könnte vielleicht sogar so weit gehen, hinzufügen, dass der objektive und der objektivierte Geist nur deshalb zwei Formen des Geistes sind, weil sie irgendeine Beziehung mit der Person haben oder gehabt haben. Zugleich ist es ebenso offensichtlich, dass die Person, obgleich sie der höchste Ausdruck,

die höhere Form des Geistes ist, die Realität des Geistes nicht erschöpft. In diesem Sinne bedeutet von Singularität sprechen keineswegs, einen Individualismus zu vertreten: Die Person realisiert sich nie auf ausschließlich singuläre oder individuelle Art, sondern ist immer mit dem objektiven Geist verflochten. Dieser seinerseits ist in die Zeit gestellter Gemeingeist und folglich geschichtlicher Natur, während der objektivierte Geist unzeitlich ist und einer über-geschichtlichen Dimension angehört.

Es ist außerdem wichtig, zu bemerken, dass in *Das Problem des Geistigen Seins* kein präjudiziell negatives Urteil hinsichtlich der Religion formuliert wird. Gerade die Betrachtung der zwischen objektivem und personalem Geist bestehenden Verflechtung treibt Hartmann dazu, die Rolle anzuerkennen, welche die Religion geschichtlich und kulturell spielt. Diesbezüglich sei auch daran erinnert, dass der Hegel'sche Begriff des objektiven Geistes nicht nur als Bestandteil einer idealistischen Metaphysik kritisiert wird, sondern auch eine bedeutsame Verwandlung erfährt. Wie schon Dilthey festgestellt hatte, lässt sich der Inhaltsbereich des objektiven Geistes gegenüber der Beschränkung auf Recht, Moral und Sittlichkeit, die sich bei Hegel findet, bedeutend erweitern (Dilthey 1982, 317 ff.; Dilthey 1992, 151 ff.). Dergestalt wird auch die Religion, zusammen mit der Sprache, der Kunst, der Wissenschaft, der Kultur usw. unter den Ausdrucksformen des objektiven Geistes eingeordnet. Die Religion ist folglich ein gemeinschaftlicher und sozialer, geschichtlich bestimmbarer Ausdruck des geistigen Seins.

Wenn wir jedoch von dem ausgehen, was bereits hinsichtlich der Verbindung von objektivem und personalem Geist gesagt wurde, dann erscheint die Religion auch als eine Dimension des persönlichen, nicht nur gemeinschaftlichen Lebens: Das persönliche Leben ist sicherlich durchdrungen und bedingt von der Gegenwart des objektiven Geistes, wie auch andererseits der objektive Geist – und folglich auch die Religion als gemeinsame Dimension – nur kraft des vom personalen Geist geleisteten Beitrags bestehen kann. Mit Blick auf das Potenzial, die Erfahrung des Einzelnen auf den Boden des gemeinsamen Fühlens und Erfahrens zu beziehen, ist die Religion sogar „die reinste und prototypische Form, in der wir das Leben des objektiven Geistes kennen“, und das Glaubensleben „bindet den Einzelnen fester an den Gemeingeist als Sprache und Wissen, Sitte und Moral, Geschmack und Kunst“ (Hartmann 1962b, 245). Weiter führt Hartmann aus, unter den verschiedenen Bereichen des geistigen Lebens drücke die Religion weit wirksamer als die anderen Formen des objektiven Geistes (Technik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaften usw.) „die Gegenwärtigkeit des Vergangenen“ aus, d. h. die Tatsache, dass die Vergangenheit als bedeutsam für das Heute und als immer gegenwärtig empfunden wird (ebd., 40 f.).

Diese Öffnung hin zur Religion auf der geschichtlich-phänomenologischen Ebene stellt ein wichtiges Moment für jeden Versuch dar, die geschichtliche und

soziale Dimension der persönlichen Realität zu erfassen, um die es schon Scheler ging und die – wie jener meinte – vorher von Hartmann eindeutig unterschätzt worden war. Als besonders geeignet, um die Komplexität der Hartmann'schen Auffassung von Personalität zu erfassen, die sich nicht mehr darauf beschränkt, die Selbstgenügsamkeit der moralischen Person zu betonen, erweist sich das Kapitel über das sogenannte Vorurteil der Authentizität des objektiven Geistes: Dieses Vorurteil besteht in der Annahme, dass der objektive Geist wesentlich authentisch und *superior* sei, woraus folgen soll, dass sich das persönliche Bewusstsein entweder dem vermeintlich authentischen und infalliblen objektiven Geist unterordnen bzw. anpassen müsse, oder einer egozentrischen Verirrung zum Opfer falle (ebd., 338 ff.). Hartmann sieht in diesem Vorurteil, das den objektiven Geist leichtfertig zum Maßstab des personalen Handelns erklärt, die Folge einer unangemessenen, allzu optimistischen Auffassung von Geschichte. Gemäß seiner eigenen Position kann nur der personale Geist sich als urteilende Instanz konstituieren, um die Authentizität des objektiven Geistes festzustellen oder nicht. Dies schließt zwar nicht aus, dass der personale Geist selbst Opfer des Phänomens der Verfälschung werden kann, aber als Bewusstsein, Mitwissen und Gewissen hat er in sich die Voraussetzungen, um diese Tendenz in sich genauso wie in den Erscheinungen des objektiven Geistes zu erkennen (vgl. ebd., 341–343).

Hartmann versucht auf diesem Wege, zwei (wie er selbst behauptet) extreme Thesen zu vermeiden. Die erste These, die zurückgewiesen wird, besagt, dass der objektive Geist imstande wäre, in sich selbst das Kriterium der Authentizität zu finden. Eine mögliche Verfälschung wäre demnach den Individuen anzulasten, die vom objektiven Geist abweichen. Diese These ist für Hartmann inakzeptabel, weil der Gemeingeist nicht auf den kritischen Beitrag des persönlichen moralischen Bewusstseins verzichten kann. Er verwirft jedoch auch die zweite These, die man als individualistisch bezeichnen könnte und die genau entgegengesetzt zur ersten besagt, dass dem persönlichen Bewusstsein als alleinigem, aus sich selbst begründetem Urteilsmaßstab ein beinahe verabsolutierender Primat zukomme, während der objektive Geist ausschließlich eine Bedrohung der individuellen Authentizität darstelle. Hartmann stellt gegenüber dieser These klar: Ein individualistisch verstandenes Bewusstsein gibt es nicht, da das Bewusstsein immer mit dem objektiven Geist verflochten ist. Indem er den Individualismus kritisiert, scheint Hartmann zugleich auch den Moralismus oder individualistischen Voluntarismus treffen zu wollen, d. h. den Anspruch, dem Phänomen der Inauthentizität durch individuelle Gesten und Vorsätze zu begegnen, ohne auf Gegebenheiten objektiven Geistes wie z. B. die Gesamtheit der Gesetze, Institutionen und Gewohnheiten einwirken bzw. sie verändern zu können.

Schlussbetrachtungen

Die Person, ihre Beziehungsstruktur und geschichtlich-soziale Einbettung sind in den Werken Schelers und Hartmanns von großer Bedeutung. Somit stellte diese Thematik einen geeigneten Ausgangspunkt dar, um die unterschiedlichen Standpunkte Schelers und Hartmanns in ihren verschiedenen Werken zu beleuchten.

Bei der Durchführung dieser Analyse wurde deutlich, dass Hartmann den Begriff der Gesamtperson als unangemessen kritisiert, wobei seine eigene Konzeption zunächst trotz des Anspruchs, durch den Rückgriff auf die Kategorialanalyse ein ontologisches Verständnis von Personalität anzubieten, als eine stark praktisch-moralische Charakterisierung der Idee der Person auftritt. Diese Charakterisierung von Personalität, die betont, dass nur die *einzelne* Person als moralisch verantwortliches Subjekt begriffen werden kann, beruht auf einer Auffassung von Freiheit, die letzten Endes überzogen erscheint und wenig Rücksicht auf die Betrachtung der geschichtlich-sozialen Verknüpfungen nimmt, in der sich das Sein von Personen immer schon vollzieht. Auch in der Interpretation der Relation von Ethik und Religion als Antinomie zeigt sich ein starker (und ungerechtfertigter) Hang zur Verabsolutierung der Autonomie des Menschen und der Ethik selbst.

Mit einem erweiterten Verständnis des personalen Seins, wie es in der Auffassung vom sogenannten geistigen Sein konzipiert wurde, ergab sich eine Möglichkeit, um diese Verabsolutierung wieder zu relativieren. Dies geschah durch eine Rezeption von Hegel, dem gemäß Hartmann das Verdienst zuzuschreiben ist, als erster den Begriff des objektiven Geistes geprägt zu haben. Hartmann zieht es dabei vor, von geistigem Sein zu sprechen, gerade um seinen Abstand von der spekulativen Geschichtsphilosophie Hegels hervorzuheben und den Primat des persönlichen Geistes zu unterstreichen, der unter den Formen des geistigen Seins als einzige mit Bewusstsein ausgestattet ist. Gleichzeitig erkennt er an, dass es ein unauflösbares Band zwischen objektivem und personalelem Geist gibt, und gerade diese Überlegung gestattet es, nun die Person als einen lebendigen Geist anzusehen, der in der Geschichte und in der Gesellschaft atmet (um die kritischen Bemerkungen Schelers aus dem Vorwort zur dritten Auflage des *Formalismus* wieder aufzunehmen). In diesem Rahmen erklärt sich auch die andere Einschätzung der Religion, die sich in dem Buch von 1933 als eine besonders wirkungsvolle Modalität darstellt, dank derer die Person sich mit dem Gemeingeist verbindet.

Der Angelpunkt der Scheler'schen Theorie von der Person liegt in der Auffassung der Person als Einheit und Vollzug geistiger Akte, welche auch soziale

Akte einschließt. Dabei ist Scheler sich darüber im Klaren, dass die spezifische und autonome Intentionalität der Gesamtperson gewiss nicht der Intentionalität und dem ‚Bewusstsein-von‘ der Einzelperson gleichgesetzt werden kann. Unter diesem Gesichtspunkt erwiesen sich demensprechend mehrere der Hartmann’schen Kritikpunkte als ungerechtfertigt. Es ist die Auffassung von der Person als Vollzugseinheit von Akten, die es Scheler gestattet, im Laufe der Jahre die Grundthesen seiner personalistischen Auffassung festzuhalten – zumindest wenn man den Aussagen im Vorwort zur dritten Auflage des *Formalismus* Glauben schenken will.¹³ Die Schwierigkeit, das Göttliche auf eine neue Weise begreifen zu wollen, lässt es für Scheler unattraktiv erscheinen, eine strenge und konstruierte Trennung von Ethik und Religionsphilosophie, zwischen Ethik und Metaphysik des Absoluten zu übernehmen.

Es ließe sich vielleicht noch über einen anderen Aspekt eine Entwicklung in der Theorie Schelers aufzeigen, den zu vertiefen hier nicht möglich war: Während er noch 1913 bzw. 1916 schreiben konnte, dass „aller Geist dann auch wesensnotwendig ‚persönlich‘ ist und die Idee eines ‚unpersönlichen Geistes‘ ‚wider-sinnig‘ ist“ (Scheler 1966, 388; Hervorhebung im Original – ADR), so geht er in den Werken der letzten Jahre so weit, zu erklären: „das erste Attribut ‚Geist‘ ist nicht persönlich“ (Scheler 1979, 208). Gerade angesichts der Betrachtung des Göttlichen entfällt nun die Gleichsetzung von Geist und Person: Auf der Grundlage des von Hartmann aufgestellten und von Scheler übernommenen Kategorialgesetzes wird die Idee Gottes als Person und allmächtiger Geist, der alles aus dem Nichts schafft, abgelehnt. Stattdessen wird von der „Ohnmacht des Geistes“, vom „unfertigen Gott“, vom „werdenden Gott“ gesprochen, und davon, dass für die Menschen gilt: „Man kann an seinem Leben und seiner geistigen Aktualität teilhaben *nur durch Mitvollzug*, nur durch den *Akt des Einsatzes* und der tätigen Identifizierung“ (Scheler 1976a, 71; Hervorhebungen im Original – ADR).

Literatur

Da Re, Antonio (1996): *Tra Antico e Moderno. Nicolai Hartmann e l’Etica materiale dei Valori*, Milano.

13 Hier schreibt Scheler: „Um so *wichtiger* erscheint es dem Verfasser, an dieser Stelle scharf hervorzuheben, daß die im vorliegenden Werke niedergelegten Gedanken durch diese Umbildung der metaphysischen Grundansicht des Verfassers nicht nur nicht mitbetroffen wurden, sondern daß im Gegenteil *sie ihrerseits einige der Gründe und geistigen Motive darstellen, die diese Umbildung erst herbeigeführt haben*“. Scheler 1966, 17; Hervorhebungen von mir – ADR.

- Dilthey, Wilhelm (1982): „Die Entstehung der Hermeneutik“, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. V. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Stuttgart/Göttingen, 317–338.
- Dilthey, Wilhelm (1992): Gesammelte Schriften, Bd. VII. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Stuttgart/Göttingen.
- Fischer, Joachim (2011): „Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology – Without Belonging to Paradigm“, in: Poli, Roberto/Scognamiglio, Carlo/Tremblay, Frederic (Ed.): *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston, 73–94.
- Fischer, Joachim (2012): „Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner“, in: Hartung, Gerald/Wunsch, Matthias/Strube, Claudius (Hg.): *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston, 131–152.
- Fischer, Joachim (2014): „Die ‚Kölner Konstellation‘. Scheler, Hartmann, Plessner und der Durchbruch zur modernen Philosophischen Anthropologie“, in: Allert, Tilman/Fischer, Joachim (Hg.): *Plessner in Wiesbaden*, Wiesbaden, 89–121.
- Grötz, Arnd (1989): *Nicolai Hartmanns Lehre vom Menschen*, Frankfurt a. M.
- Hartmann, Nicolai (1926): „Kategoriale Gesetze. Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre“, in: *Der Philosophische Anzeiger* 1, 201–266.
- Hartmann, Nicolai (1955): „Das Ethos der Persönlichkeit“, in: Ders.: *Kleinere Schriften*, Bd. I. *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin, 311–318.
- Hartmann, Nicolai (1962a): *Ethik*, Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1962b): *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1964): *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1966): *Teleologisches Denken*, Berlin.
- Henckmann, Wolfhart (1998): *Max Scheler*, München.
- Jaeschke, Walter (2012): „Über Persönlichkeit. Das Problem des geistigen Seins“, in: Hartung, Gerald/Wunsch, Matthias/Strube, Claudius (Hg.): *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston, 241–258.
- Kelly, Eugene (2011): *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Dordrecht.
- Leonardy, Heinz (1976): *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen“ Personalismus*, Den Haag.
- Morgenstern, Martin (1997): *Nicolai Hartmann zur Einführung*, Hamburg.
- Römer, Inga (2012): „Person und Persönlichkeit bei Max Scheler und Nicolai Hartmann“, in: Hartung, Gerald/Wunsch, Matthias/Strube, Claudius (Hg.): *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston, 259–276.
- Scheler, Max (1966): *Gesammelte Werke*, Bd. 2. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern/München.
- Scheler, Max (1973): „Wesen und Formen der Sympathie“, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 7. *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern/München, 3–258.
- Scheler, Max (1976a): „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 9. *Späte Schriften*, Bern/München, 7–71.
- Scheler, Max (1976b): „Mensch und Geschichte“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 9. *Späte Schriften*, Bern/München, 120–144.

- Scheler, Max (1979): „Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Dinge“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 11. *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. II. *Erkenntnislehre und Metaphysik*, Bern/München, 185–222.
- Scheler, Max (1987a): „Tod Gottes“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 12. *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. III. *Philosophische Anthropologie*, Bonn, 49–50.
- Scheler, Max (1987b): „Atheismus. Nietzsche, N. Hartmann, D. H. Kerler“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 12. *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. III. *Philosophische Anthropologie*, Bonn, 51–53.
- Scheler, Max (1987c): „Metaphysische Sonderstellung des Menschen“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 12. *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. III. *Philosophische Anthropologie*, Bonn, 207–219.
- Scheler, Max (1987d): „Actus der Menschwerdung“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 12. *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. III. *Philosophische Anthropologie*, Bonn, 226–228.
- Scheler, Max (1987e): „Zur Geschichte der menschlichen metaphysischen Freiheit. Mensch und Gott. Historische Typik“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 12. *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. III. *Philosophische Anthropologie*, Bonn, 222–223.
- Scheler, Max (1987 f): „Sinn der Religionsgeschichte“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 12. *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. III. *Philosophische Anthropologie*, Bonn, 247–249.
- Scognamiglio, Carlo (2010): *La persona. Etica e Ontologia in Nicolai Hartmann*, Lecce.
- Stallmach, Joseph (1982): „Einführung“, in: *Hartmann, Nicolai: Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, Hamburg, IX–XLIV.
- Szanto, Thomas (2016): „Collectivizing Persons and Personifying Collectives: Reassessing Scheler on Group Personhood“, in *Szanto, Thomas/Moran, Dermot (Ed.): The Phenomenology of Sociality: Discovering the ‘We’*, London/New York, 296–312.
- Zhok, Andrea (1997): *Intersoggettività e Fondamento in Max Scheler*, Firenze.