

Leben und Intuition

Andrea Mina, Caterina Zanfi

▶ **To cite this version:**

Andrea Mina, Caterina Zanfi. Leben und Intuition. Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie, 2020, 10 (1), pp.217-234. 10.1515/jbpa-2020-0012 . hal-03502239

HAL Id: hal-03502239
https://ens.hal.science/hal-03502239

Submitted on 6 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Andrea Mina & Caterina Zanfi

Leben und Intuition

Max Scheler präsentiert Bergson

Übersetzung aus dem Italienischen von Peter Nickl

Im Wintersemester 1919/1920 hielt Scheler an der Kölner Universität eine Vorlesung über das Denken von Henri Bergson, deren Vorbereitungsmanuskript hier zum ersten Mal veröffentlicht wird, und zwar in synoptischer Edition mit der Mitschrift von Schelers Schüler Herbert Leyendecker.[1] Der Vorlesungstext erlaubt uns endlich, die Punkte von Bergsons Philosophie kennenzulernen, mit denen Scheler sich siebzehn Jahre nach deren erster Entdeckung immer noch auseinandersetzte, nachdem er sich in der Zwischenzeit von seinem Lehrer Eucken und der Philosophie des Lebens getrennt hatte, um sich dem phänomenologischen Ansatz Husserls anzunähern – und dennoch hörte er nicht auf, sich mit der Bergson'schen Philosophie zu beschäftigen. Die Vielzahl an Bezügen auf Bergson, die seine Werke der Zwanzigerjahre, und insbesondere die zweite und dritte Auflage des Sympathiebuchs (1923 und 1926), *Erkenntnis und Arbeit* (1926) und *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927) enthalten sollten, bezeugt die Vielfalt der Richtungen, in die die Themen dieses Manuskripts ausstrahlen, und beweist, was für eine große Bedeutung dem Dialog mit dem Denken Bergsons auch in Schelers reifem Werk zukommt. Einem französischen

1 Herbert Leyendecker wurde 1885 in Köln geboren. Von 1906 bis 1913 studierte er in München, Berlin und Göttingen und hatte Gelegenheit, in den phänomenologischen Kreisen zu verkehren. 1913 promovierte er bei Alexander Pfänder mit der Arbeit *Wesensanalyse der Illusionstäuschungen*, die im selben Jahr unter dem Titel *Zur Phänomenologie der Täuschungen* (Leyendecker 1913) erschien. Das Thema der Dissertation lässt vermuten, dass Scheler schon in diesen Jahren entscheidenden Einfluss auf ihn hatte, auch wenn er, nachdem er 1910 die *venia legendi* verloren hatte, nicht mehr als Gutachter fungieren durfte. In der Tat hatte Scheler sich als erster innerhalb der phänomenologischen Bewegung mit den Phänomenen der Illusion beschäftigt (Scheler 1911). Nach der Promotion und bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs lebte Leyendecker als Privatgelehrter in Paris und besuchte die letzten Vorlesungen, die Bergson am Collège de France hielt. Nach seiner Rückkehr von der Front ließ er sich in Köln nieder, wo er eine Habilitation bei Scheler begann und eifrig dessen Vorlesungen und Seminare besuchte. Im Auftrag Schelers verfasste er ein Sachregister zum Formalismusbuch, das zugleich mit der zweiten Auflage von 1921 veröffentlicht werden sollte, was aber nicht geschah. Erst der dritten Auflage von 1926 wurde eine gekürzte Fassung von Leyendeckers Register beigegeben (Scheler 2014, 7, 13). 1922 verzichtete Leyendecker auf die Habilitation, um eine Laufbahn als Kunsthändler zu beginnen. Diesen Beruf übte er in Berlin und Wiesbaden bis zum Ende seines Lebens im Jahr 1958 aus. Dennoch interessierte er sich weiterhin für das Denken Schelers: zwischen 1931 und 1932 sammelte er Material, um dessen Biographie zu schreiben, führte das Vorhaben jedoch nicht zu Ende. Das gesammelte Material wurde, zusammen mit den unedierten Schriften Leyendeckers und seinen Notizen der Vorlesungen Schelers, 1974 von seiner Frau, Clara „Titi" Cauer, der Bayerischen Staatsbibliothek übergeben. Sie werden dort unter der Signatur Ana 375 aufbewahrt.

https://doi.org/10.1515/jbpa-2020-0012

Philosophen, der während des gerade ein Jahr zuvor beendeten Krieges sich so sehr in der antideutschen Propaganda engagiert hatte, eine ganze Vorlesung zu widmen, hatte zudem einen signifikanten Wert als Anerkennung und als „geistige Amnestie" – wie Scheler selbst einräumte.

Das Wintersemester 1919–1920, das bereits als Geburtsstunde der Philosophischen Anthropologie angesehen wurde (Fischer 2008, 23) fand in einem besonders fruchtbaren akademischen Kontext statt: die Universität Köln war gerade, auf Betreiben des damaligen Oberbürgermeisters Konrad Adenauer, gegründet und Scheler dort endlich zum Professor ernannt worden, nachdem er inzwischen zu den einflussreichsten katholischen Intellektuellen Deutschlands zählte. An derselben Universität lehrte Hans Driesch, der die Habilitation des damals 27-jährigen Helmuth Plessner betreute. Der begann gerade in diesen Jahren einen wichtigen Dialog mit Scheler, der bis zur Ausarbeitung seines anthropologischen Werks weitergehen sollte. Der sorgfältige Vergleich mit Bergson und der Lebensphilosophie, der *Die Stufen des Organischen und der Mensch* einleitet (Plessner 1928, 6–9), bezeugt, dass – auch wenn sich nicht beweisen lässt, dass Plessner die hier wiedergegebene Vorlesung besucht hat – Scheler für ihn eine ebenso wichtige Vermittlung von Bergsons Denken bedeutet wie diejenige seines Lehrers Driesch.[2]

Die biographischen Angaben, mit denen Scheler den Vorlesungszyklus eröffnet, sind sehr nützlich, um die Anfangsphase seiner Begegnung mit dem Werk Bergsons zu rekonstruieren – einer Begegnung, die ein grundlegendes Moment des Eindringens der Bergson'schen Philosophie in die deutsche Welt darstellt, abgesehen vom intellektuellen Werdegang Schelers selbst.

1 Bergson in Deutschland zwischen Kantianismus und Lebensphilosophie

In vielerlei Hinsicht ist die Bergson-Rezeption Schelers beispielhaft für die Art und Weise, in der der französische Philosoph in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in Deutschland gelesen wurde. Einerseits fokussierte man sich auf die intuitionistischen und anti-intellektualistischen Elemente seiner Erkenntnistheorie, die Bergson zum natürlichen Gegner Kants machten, andererseits schenkte man der im *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) vorgelegten Theorie der Freiheit besondere Beachtung. Sie wurde interpretiert als Widerlegung der positivistischen Ansprüche, die mechanischen Gesetze des Funktionierens der menschlichen Psyche zu entdecken. Diese beiden Elemente bezeugen, wie die Ankunft Bergsons am

2 Driesch stand mit Bergson im Briefwechsel und schrieb die erste Rezension von *L'évolution créatrice* in Deutschland (Driesch 1908). Ihr Gedankenaustausch wird rekonstruiert in Zanfi 2018, 155–165. Für einen Vergleich von Plessner und Bergson s. Delitz 2015.

anderen Ufer des Rheins begünstigt und zugleich bestimmt wurde von den Begriffsschemata, die typisch waren für einen umfassenden Prozess der Infragestellung der philosophischen Paradigmen, die an den deutschen Universitäten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorherrschten: des Neukantianismus und des Positivismus. Die Krise dieser beiden Denkrichtungen, die sich ihrerseits in verschiedenen Schulen und Positionen artikulierten, hatte in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts damit begonnen, dass sich im Panorama der deutschen Kultur Manifestationen der Unzufriedenheit mit der Universitätsphilosophie ausbreiteten. Vor allem die jüngere Philosophengeneration brachte die Notwendigkeit zum Ausdruck, ein philosophisches Denken zu begründen, das in der Lage sein sollte, in der zeitgenössischen Kultur eine herausragende Rolle einzunehmen, sich die Werte der humanistischen Bildung wieder anzueignen und so auf die Versuche zu reagieren, die Philosophie unter dem Druck des Fortschritts der empirischen Wissenschaften kleinzuhalten. Weder der Positivismus, der sich aus dem wissenschaftlichen Klima des 19. Jahrhunderts speiste, noch die neukantianische Transzendentalphilosophie, die sich auf die epistemologische Kritik der Wissenschaften beschränkt hatte, galten in der Lage, der Philosophie die Rolle eines kulturellen Leuchtturms zurückzuerobern. Die neuen Forderungen waren im übrigen nicht nur unter den Jüngeren verbreitet: selbst Rudolf Eucken, der Lehrer Schelers in Jena, hatte schon seit den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts das akademische Spezialistentum kritisiert und im Zeichen einer als Lebensanschauung begriffenen Philosophie ein Projekt kultureller Erneuerung unternommen. Während sein Werk in Frankreich von keinem Geringeren als Bergson (Eucken 1912) eingeführt wurde, begeisterten sich seine Jenenser Schüler für die Bergson'sche Philosophie des Lebens und der unmittelbaren Erfahrung und zählten sie zu den innovativsten philosophischen Strömungen der Zeit, zusammen mit dem Neuidealismus Euckens und dem Pragmatismus von James.

Scheler schrieb – in einem Artikel mit dem Titel *Versuche einer Philosophie des Lebens* von 1913 – als einer der ersten den neuen Tendenzen des Denkens, die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf Nietzsche, Dilthey und Bergson beriefen, ein einheitliches Profil zu. Wie Scheler selbst zugab, war der Ausdruck „Philosophie des Lebens" ziemlich vage. Aber gerade dank seiner Vagheit erschien er in der Lage, zum Sprachrohr eines Geflechts unterschiedlicher Positionen zu werden, die, mehr als durch einzelne Lehren, durch eine „neue Haltung" bzw. eine „neue geistige Einstellung" verbunden waren (Scheler 1955b, 324, 322). Nach Scheler war es in der Tat vor allem die von Denkern wie Nietzsche, Dilthey und Bergson an den Tag gelegte und daraufhin bei der jüngeren Philosophengeneration verbreitete Haltung, die einen radikalen Bruch mit der ganzen modernen Philosophie bedeutete, und zwar besonders mit der cartesisch-kantischen Tradition der Erkenntnistheorie. Vor allem Bergson hatte es vermocht, in seinen Werken einem Gefühl der Liebe und des Vertrauens zur Welt Ausdruck zu geben, das es ihm erlaubt hatte, „das emotionale Apriori" zum Schweigen zu bringen, das bei Descartes und Kant, bzw. im Rationalismus und im Kritizismus vorherrschend war, die die Welt als einen zu beherrschenden Feind betrachteten (325).

Der Gegensatz zwischen der Bergson'schen und der cartesisch-kantischen Haltung sowie ihrer Konsequenzen für die entsprechenden Philosophien fand auch breiten Raum im Manuskript von 1919/1920. In seinen Werken war es Bergson gelungen, sich der vom Erleben gegebenen Fülle zu öffnen, er hatte den Reichtum an Bedeutungen anerkannt, den die Welt der Anschauung bietet. Auf diese Weise hatte er sich über den methodologischen Skeptizismus der Neukantianer erhoben, d.h. „der Nichtbesitzenden, der Außenstehenden, derer, die nicht Mut, Kraft und Fähigkeit haben (und sich dieses Mangels, wie leise immer, bewusst sind), sich mit einer *Sache selbst* zu vermählen" (329). Aus diesen Formulierungen begreift man, wie Scheler in der Philosophie Bergsons einen Weg sehen konnte, der in der Lage war, einen direkteren Kontakt mit den *Sachen selbst* zu garantieren. Nicht zufällig gibt er gegen Ende des Artikels zu verstehen, dass die von der Philosophie des Lebens eingeführten Neuerungen erst durch den Beitrag der Phänomenologie ihre „*volle* Nutzung" erfahren müssten (339). In Schelers Vorstellung hätte die Verbindung der beiden Denkrichtungen, jenseits ihres theoretischen Niederschlags, zur Befreiung des Menschen aus dem Gefängnis der egoistischen modernen „Zivilisation" führen müssen: es hätte zur „*Umbildung der europäischen Weltanschauung*" beitragen müssen (339).

In diesem Rahmen muss man das Netz internationaler Bewegungen sehen, in das Scheler in seiner Vorlesung Bergson einflocht. Diese Bewegungen teilten die Opposition gegen den Intellektualismus und fanden ihren Ausdruck sowohl in der Philosophie als auch in der Religion, in der Wissenschaft und sogar in den Künsten. Auf philosophischer Ebene schlug Scheler – neben Bezügen zur Philosophie von Simmel oder der phänomenologischen Schule Husserls – vor, das Denken Bergsons dem Intuitionismus des Russen Losski und dem amerikanischen Pragmatismus anzunähern. Außerdem verwies er auf die Wiederaufnahme von Nietzsche und vor allem auf die Analogie von Bergson und Schopenhauer, wobei er sich allerdings von der Polemik wegen des angeblichen Plagiats distanziert, die viele deutsche Intellektuelle während des Kriegs betrieben hatten.[3] Außerdem wurde Bergson mit der zeitgleichen Tendenz des Katholizismus in Verbindung gebracht, die den Wert des Gefühls gegenüber dem Dogma betonte, mit dem Modernismus von George Tyrrell und der Philosophie der Tat von Maurice Blondel. Scheler unterstrich die Nähe Bergsons zur anti-darwinistischen Biologie Drieschs im Bereich der Naturwissenschaften, während er im Feld der französischen Literatur an den *esprit nouveau* erinnerte, den er von den Studien seines Freundes Ernst Robert Curtius gut kannte. Abgesehen vom literarischen Werk von Gaston Riou und Charles Péguy, war die Analogie, die Scheler mit dem Symbolismus von André Suarès, mit der Dichtung von Franz Werfel und mit dem Expressionismus feststellte, weniger offensichtlich. Implizit näherte der erste Aufsatz Schelers über Bergson, der 1913 ausgerechnet in der von Kurt Wolff verlegten Zeitschrift *Die weißen Blätter*, einem Bezugspunkt der expressionistischen Ästhetik

3 Die Einzelheiten und die Bedeutung dieser Polemik, an der u.a. Wilhelm Wundt beteiligt war, wurden erschöpfend beleuchtet in dem Artikel von François 2005 und in Zanfi 2018, 254–257.

erschien, Bergson auch der expressionistischen Ästhetik an. Vertieft werden sollte dieser Hinweis durch die Doktorarbeit, die sein Schüler Peter Mennicken 1921 dem Thema „die antirationalistische, intuitive Lebensphilosophie und der Expressionismus“ widmete[4]. Wenn Scheler es legitim fand, das Denken Bergsons „mehr künstlerisch, als wissenschaftlich“ zu interpretieren, und zugleich in seinen Vorlesungen der Kant-Kritik Bergsons so großen Raum gab, so muss man die Debatte betrachten, in die Scheler selbst eingriff, indem er Bergsons Argumente verwendete.

Andererseits war es auch den Neukantianern nicht entgangen, dass die Philosophie nach dem Jahrhundertbeginn Herausforderungen neuen Typs gegenüberstand, die die erkenntnistheoretischen und methodologischen Fragen, die die Debatten des späten 19. Jahrhunderts bewegt hatten, zum Teil antiquiert erscheinen ließen. Sogar ein akademischer Philosoph alten Schlags wie Wilhelm Windelband zeigte sich bereit, zu bezweifeln, dass die begrifflichen Instrumente der kantischen Erkenntnistheorie passende Antworten auf „das neue geistige Bedürfnis“ der Gegenwart lieferten (Windelband 1908, III). Nicht zufällig legte Windelband diese Überlegungen eben in jener Einleitung zur ersten deutschen Übersetzung von *Matière et mémoire* dar, auf die Scheler in der ersten Seite des Vorlesungsmanuskripts anspielt; es war ja die Auseinandersetzung mit Bergson gewesen, die in der deutschen Kultur das belebte, was Windelband als „das metaphysische Bedürfnis“ bezeichnete (III). Die neuen Notwendigkeiten, auf die Windelband sich bezog, könnte man im Grunde lesen als das Streben der Philosophie des frühen 20. Jahrhunderts, sich der methodologischen Kautelen des Kritizismus zu entledigen, um sich Weltanschauungsfragen zu stellen.[5] Man muss jedoch zugeben, dass in den neukantianischen Milieus die paradigmatische Antwort auf das kulturelle Klima zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht die konziliante Windelbands war, sondern die entschieden polemischere seines Schülers Heinrich Rickert. Dieser setzte zum Gegenangriff auf die Philosophie des Lebens als Modeströmung an (Rickert 1911–1912; Rickert 1920). In diesem Rahmen wandte er sich gegen den Biologismus Bergsons und die intuitive Philosophie seines Apologeten Max Scheler, die er als zwei der repräsentativsten Vertreter der rationalitätsfeindlichen Tendenzen hinstellte (Rickert 1920, 51 ff.).

4 Peter Mennicken, Die Philosophie Henri Bergsons und der Geist der modernen Kunst. Historisches Archiv der Universität zu Köln, Signatur: Zugang 44/535 (Album-Nr. 18).

5 Eine der illustrativsten Formulierungen der neuen Bestrebungen der Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist die von Max Frischeisen-Köhler als Einführung des von ihm selbst herausgegebenen Bandes verfasste, *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen* (Frischeisen-Köhler 1911).

2 Bergson im Denken Schelers: Leben und Intuition

Sehr wahrscheinlich sind sich Scheler und Bergson nie begegnet, und leider ist nicht einmal ihr Briefwechsel auf uns gekommen – vielleicht war er auf den Austausch von Werken und Danksagungen beschränkt.[6] In Schelers Bibliothek, die in München aufbewahrt wird, gibt es Werke von Bergson auf französisch und auf deutsch,[7] und in der Bibliothek des französischen Philosophen den Sonderdruck von *Versuche einer Philosophie des Lebens*.[8] Sicher ist, dass Scheler einer der ersten Rezipienten von Bergsons Denken in Deutschland war. In der Einführung der Kölner Vorlesung machte er aus seinem Stolz, einer der ersten gewesen zu sein, die außerhalb Frankreichs Bergsons Bedeutung erkannt hatten, keinen Hehl. In der Tat stellte sich die internationale Berühmtheit Bergsons beinah zur Gänze erst nach der Veröffentlichung von *L'évolution créatrice* von 1907 ein, während er im Ausland 1902 noch fast ganz unbekannt war, als der modernistische Theologe Friedrich von Hügel Jena besuchte und Scheler ein Exemplar des *Essais sur les données immédiates de la conscience* (Bergson 1889) mitbrachte.[9] Scheler, damals Privatdozent an der Universität Jena, hatte das Verdienst, die Aufmerksamkeit des Zirkels um Rudolf Eucken und seine Schüler Isaak Benrubi, Julius Goldstein und Albert Steenbergen auf Bergson zu lenken. Es war Scheler, der entscheidende Anstöße für die ersten Übersetzungen der Bergson'schen Werke in deutscher Sprache gab, und zwar beim Jenaer Verlagshaus Diederichs (Diederichs 1967, 33). Die deutsche Ausgabe von *Matière et mémoire* (Bergson 1896) wurde erst 1908 veröffentlicht, mehr als ein Jahr nach dem Umzug Schelers von Jena nach München (Bergson 1908). Im übrigen beteiligte sich Scheler nicht direkt an der Übersetzung dieses Werks, die Isaak Benrubi und Albert Steenbergen anfertigten, während die folgenden bei Diederichs veröffentlichten Übersetzungen von Georg Simmel koordiniert und Berliner Übersetzerinnen und Übersetzern seines Kreises anvertraut wurden.[10]

---

6 Die Überreichung einer „Arbeit" von Scheler an Bergson 1911 wird von den Memoiren der Schriftstellerin Annette Kolb bezeugt, die damals Schülerin Schelers in München war (Kolb 1954, 213–214). Bezugnahmen auf Scheler finden sich auch in den Briefen von Bergson an Isaak Benrubi 1910 und an Annette Kolb 1911 (Bergson 2002, 372, 435).

7 Bergson 1909, Signatur bei der Bayerischen Staatsbibliothek Ana 315.Z.1749; Bergson 1911, Signatur Ana 315.Z.1567; Bergson 1919, Signatur: Ana 315.Z.1461; Bergson 1921, Signatur Ana 315.Z.1735.

8 Das Exemplar wird in der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet aufbewahrt, Signatur VII-BGN-III-56. Es gibt keine Lesespuren. Der Sonderdruck ist nicht von Scheler signiert und es gibt auch keine Zettel, die belegen, dass er von ihm geschickt wurde. Da es sich um den Auszug einer Zeitschrift handelt, ist es jedoch recht wahrscheinlich, dass es sich um eine Sendung des Autors handelt.

9 Zur Beziehung von von Hügel und Scheler vgl. Zanfi 2018, 41 ff.

10 Für die Rekonstruktion der Verlagsangelegenheiten im Zusammenhang mit der Übersetzung der ersten Werke Bergsons sei verwiesen auf Zanfi 2018, Kap. 1 und 2. Steenbergen schrieb auch die erste der Philosophie Bergsons gewidmete Monographie in deutscher Sprache (Steenbergen 1909); in der Vorlesung bezeichnet Scheler sie als die „beste deutsche Darstellung".

Wenn man die intellektuelle Laufbahn Schelers im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts verfolgt, so bemerkt man, wie diese dieselbe Entwicklung und dieselben Tendenzen widerspiegelt, die die deutsche Kultur zu Beginn des 20. Jahrhunderts insgesamt charakterisierten. Um 1900 war Scheler nämlich Anhänger eines neukantianischen Ansatzes gewesen, um sich dann allmählich der Philosophie des Lebens und der Phänomenologie zuzuwenden. Gewiss war der Scheler'sche Neukantianismus alles andere als orthodox, auch wegen des Einflusses von Eucken; nichtsdestotrotz war der junge Scheler nicht so weit, dass er einige der zentralen Annahmen der Transzendentalphilosophie bezweifelte, wie z.B. die Notwendigkeit, eine regressive Methode anzuwenden, die von den *Fakta* zu deren Möglichkeitsbedingungen fortschreitet, sowie eine konstruktivistische Position in der philosophischen Logik (Mancuso 2007). Seit 1906 jedoch hatte Scheler die bis dahin übernommenen philosophischen Grundlagen radikal überdacht, was sich nach 1910 in seinem Anschluss an die phänomenologischen Kreise von München und Göttingen konkretisierte.

Schon 1900, in seiner Habilitationsschrift, hatte Scheler sich geweigert, die Philosophie einfach als „die Eule der Minerva der progressiven positiven Wissenschaften" zu betrachten, im Gefolge der neukantianischen Schulen (Scheler 1971, 242). Im darauffolgenden Jahrzehnt war er nach und nach zu der Überzeugung gelangt, dass man, um das philosophische Wissen vom wissenschaftlichen zu unterscheiden, das erstere auf intuitiven Grundlagen neu fundieren müsse. Das machte es, natürlicherweise, notwendig, die Bedeutung der Anschauung in eine Richtung weiter zu entwickeln, die sich von der von Kant vorgezeichneten deutlich unterschied. Insbesondere war es nötig, die intuitive Erkenntnis von der sinnlichen Wahrnehmung zu unterscheiden.[11] Bereits in einem Brief vom April 1906 an Georg von Hertling sah Scheler im Denken Bergsons eine der wichtigsten Perspektiven – wenn nicht gar die wichtigste –, durch die er hoffte, den Sensualismus der transzendentalen Ästhetik zu überwinden (Brief zit. in Mader 1980, 33–34).

Wie Scheler in den *Versuchen einer Philosophie des Lebens* klarstellte, war es das Verdienst Bergsons und der anderen Lebensphilosophen, „der Fülle des Erlebens des Lebens" eine Stimme gegeben zu haben (Scheler 1955b, 313). Sie hatten die transzendentale Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Erkennens hintangestellt, um den Erkenntniswert der unmittelbaren Erfahrungsgegebenheit wiederzuentdecken. Dieselbe Bestrebung charakterisiere laut Scheler auch die Phänomenologie, die in der Tat aus der gleichen emotionalen Haltung zur Welt stamme wie die Philosophie des Lebens: einer Haltung von Liebe und Vertrauen, in Antithese zum „Welthaß" und

11 In der Vorlesung von 1919/1920 brachte Scheler die Bergson'sche Philosophie mit anderen Formen von *Anschauungsphilosophie* in Verbindung, die in Europa zu Beginn des 20. Jahrhunderts verbreitet waren (außer der Husserl'schen Philosophie bezog er sich insbesondere auf Vladimir Losski und Alexius Meinong); wie aus den Notizen von Leyendecker hervorgeht, war der grundlegende Gesichtspunkt, der so verschiedene Ansätze verband, die Idee, „dass wir unser Wissen auf evidente Anschauung begründen müssen, die nicht identisch mit sinnlicher Wahrnehmung ist".

zur „Weltfeindschaft", die im Kritizismus verwurzelt sind (Scheler 2014, 95). Bergson wurde von Scheler vorgestellt als der Hauptvertreter der neuen Haltung, welche sich als „ein *Sichhingeben an den Anschauungsgehalt* der Dinge, als die Bewegung eines tiefen Vertrauens in die Unumstößlichkeit alles schlicht und evident ‚Gegebenen', als mutiges Sichselbstloslassen in der Anschauung und in der liebenden Bewegung zu der Welt in ihrer Angeschautheit" konkretisiere (Scheler 1955b, 325). Viele der Analogien zwischen der Philosophie Bergsons und der Phänomenologie, die Scheler mehrfach in der Kölner Vorlesung unterstreicht und die insbesondere in den Notizen Leyendeckers sichtbar werden, waren also schon im vorangegangenen Jahrzehnt bemerkt worden. Vor allem in einer programmatischen Schrift, die auf die Zeit um 1913 zurückgeht und posthum unter dem Titel *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* veröffentlicht wurde, zeigt sich klar die kontinuierliche Linie, die in den Augen Schelers den Bergson'schen Ansatz und die Phänomenologie verband: die letztere wurde definiert als eine „‚Einstellung' – nicht Methode", deren „Grundcharakter […] ist der lebendigste, intensivste und *unmittelbarste Erkenntnisverkehr mit der Welt selbst*" (Scheler 1986a, 380).

Andererseits, dass die Auseinandersetzung mit Bergson zu einem wesentlichen Bestandteil von Schelers Interpretation der Phänomenologie geworden war, sollte einem scharfsichtigen Beobachter wie Moritz Geiger, einem guten Freund von Scheler und einer herausragenden Figur des Münchner phänomenologischen Kreises, nicht entgehen (Geiger 1928). Im Nachruf auf Scheler bemerkte Geiger, wie Scheler die Bedeutung der Phänomenologie weitgehend selbständig weiterentwickelt hätte, um einem intuitiven Denken Form zu geben, das er bereits in den Werken Bergsons entdeckt hatte. Nicolai Hartmann schien zu ähnlichen Schlüssen wie Geiger zu kommen, wenn er, freilich ohne Bergson zu zitieren, hervorhob, wie Scheler sich der Phänomenologie als eines geeigneten „Rüstzeugs" bedient hätte, um die methodologischen Grundlagen der zuvor entwickelten „intuitiven Denkart" zu liefern (Hartmann 1928, XII).

In der Tat ging es in den Augen Schelers bei der grundlegenden Übereinstimmung der phänomenologischen und Bergson'schen Voraussetzungen um die Anerkennung der Möglichkeit, eine Form der reinen und intuitiven Erkenntnis der Welt zu erhalten; d.h. eine Form der Erkenntnis, die weder von den Verstandeskategorien des kantischen „ich denke", noch von den pragmatischen Kategorien der Wissenschaften bestimmt wird. Außerdem ist zu unterstreichen, dass die ganze Scheler'sche Argumentation zugunsten der reinen Erkenntnis auf einer der Hauptthesen von *L'évolution créatrice* beruhte, die da heißt „ideale Genese der Materie" bzw. „gleichzeitige Genese von Materie und Intelligenz". Diese Lehre wird im dritten Kapitel von *L'évolution créatrice* entwickelt, das Scheler im Manuskript von 1919/1920 aus guten Gründen als das wichtigste des Buches bezeichnet. Unter den ersten deutschen Interpreten Bergsons war Scheler derjenige, der die Bedeutung dieser Lehre am deutlichsten erfasste und zur Geltung brachte. In *L'évolution créatrice* hatte Bergson behauptet, dass der menschliche Sinnesapparat, wie der der anderen Lebewesen, die biologische Funktion hätte,

innerhalb des reichen empirischen Materials die Daten *auszuwählen*, die die Interaktion des Organismus mit seiner Umgebung begünstigten. Scheler selbst übernahm die Lehre von den Sinnen als Instrumenten, um in der Umgebung die Gegenstände auszuwählen, auf die unser Körper eine wirksame Aktion ausüben kann. Die Bergsonsche Wahrnehmungslehre galt für ihn als Widerlegung der transzendentalen Ästhetik Kants (Scheler 2014, 94; vgl. auch Cusinato 1986–1987). Bergson hatte des weiteren die Kontinuität in den Absichten von Wahrnehmung und Intelligenz herausgestellt: die letztere hätte ihrerseits den pragmatischen Zweck, die umgebenden Gegenstände begrifflich zu bestimmen, damit der Mensch seine Kontrolle über sie ausüben kann. Auf der Basis dieser Auffassung der Intelligenz war Bergson zu einer Interpretation der Funktion sowie der Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis gelangt, die der des Pragmatismus ähnelte. Seiner Meinung nach hatten die modernen Naturwissenschaften die Tendenz des Intellekts in ein universales Erklärungsprinzip verwandelt; auf diese Weise hatten sie eine Weltanschauung ins Leben gerufen, nach der jeder Aspekt der Erfahrung in materialistischen und mechanistischen Begriffen zu erklären war. Die Intelligenz, die sich unter leblosen Gegenständen und in der Dimension des Raumes am wohlsten fühlt, verlor jedoch die geistige, qualitative und schöpferische – mit einem Wort: zeitliche – Dimension der Erfahrung aus dem Blick. Der Irrtum der Naturwissenschaften war es anzunehmen, ihre Interpretationsschemata entsprächen vollkommen der Wirklichkeit, statt dass sie – wie Bergson behauptete – ein von der Intelligenz geschaffenes Schema darstellten, das jede Bewusstseinstatsache „verräumlichte". Mit anderen Worten: die Naturwissenschaften hatten, wie im übrigen auch die Intelligenz, keinen reinen Erkenntniszweck, sondern vor allem den praktischen Zweck, die Materie zu beherrschen. Allen von der Wissenschaft angewandten Kategorien der Intelligenz, die Bergson zufolge von Kant in absolute Kategorien des Verstandes transformiert worden waren, wurde nun also ein biologischer Ursprung zugeschrieben; in diesem Sinn behauptete Scheler, die von den Naturwissenschaften untersuchten Gegenstände seien „relativ auf das Leben" (Scheler 1993, 288).

In den Augen Schelers kam Bergson nicht nur das Verdienst zu, gezeigt zu haben, wie die zeitgenössischen Wissenschaften auf einem „circulus vitiosus" eines pragmatischen Intellekts sowie einer materialistischen Weltanschauung beruhten, sondern auch, wie ihre Ansprüche auf die Unmöglichkeit stießen, das Phänomen des Lebens angemessen zu begreifen. Scheler seinerseits charakterisierte das Leben als ein nicht auf die Materie reduzierbares Urphänomen. In Übereinstimmung mit Bergson kritisierte er wiederholt die Assoziationspsychologie sowie die evolutionistische Biologie à la Spencer und Haeckel, da sie versuchten, das Lebendige zu beschreiben, „‚als ob' die Natur eine Maschine wäre" (295). Die Lebenswissenschaften des 19. Jahrhunderts, die sich nach dem Vorbild der modernen Physik entwickelt hatten, hatten von dieser die ‚selektive Blindheit' gegenüber all jenen Phänomenen übernommen, die über das mechanistische Erklärungsmodell hinausreichten. Auf diese Weise hatten sie sich die Möglichkeit verbaut, die wirkliche Natur des Lebendigen zu erfassen, das – nach Meinung Schelers wie Bergsons – sich in einheitlichen Ganzheiten struktu-

rierte, die mit einer „immanenten Zielstrebigkeit“ ausgestattet waren (Scheler 1997, 201). Der Ehrgeiz, das Leben in sich selbst kennenzulernen, machte es erforderlich, auf die mechanistischen Kategorien zu verzichten. Deshalb fokussierte Scheler sich auf die Notwendigkeit, nach alternativen Erkenntnismodalitäten zu denen der Naturwissenschaft zu suchen. Wenn es – wie gesehen – die für die Naturwissenschaften charakteristische Vorgehensweise ist, die Wirklichkeit zu fragmentieren und dabei einer im pragmatischen Intellekt angelegten Tendenz zu folgen, so ergibt sich daraus: um die „echte Wesenheit“ des Lebens zu erfassen, muss man in der entgegengesetzten Richtung vorgehen – das, was der pragmatische Intellekt zerlegt hat, noch vor seiner Zerlegung erfassen. Die zur wissenschaftlichen alternative Erkenntnisweise ist daher eigentlich *anschaulich*, in dem Sinn, dass sie auf eine umfassende, ganzheitliche Sicht der Phänomene zielt. In der Vorlesung von 1919/1920, die um die beiden Begriffe von Leben und Intuition strukturiert war, unterstrich Scheler mit Nachdruck deren unauflösliche Verbundenheit.

Wie Geiger im bereits zitierten Nachruf auf Scheler bemerkt hatte, war dieser durch die Wiederaufnahme und die Fortsetzung der Bergson’schen Argumentationslinie dazu gelangt, die Existenz einer intuitiven Erkenntnis anzunehmen. Wenn man nämlich zugibt, dass der Intellekt auf der Basis biologisch-pragmatischer Bedingtheiten arbeitet, die ein fiktives Bild der Wirklichkeit produzieren, so eröffnet sich die Möglichkeit, dass – sobald man diese Bedingtheiten zum Schweigen bringt – das „reine Gegebene“ auftaucht; das heißt, das Gegebene bietet sich der Erkenntnis dar noch *vor* dem Eingreifen der Verstandeskategorien. Diese intuitive bzw. reine Modalität der Erkenntnis ist es, die sowohl Bergson wie Scheler der Philosophie zuschrieben. In den Augen Schelers hatte Bergson tatsächlich einen Schritt über den Pragmatismus hinaus vollbracht, weil er sich nicht darauf beschränkt hatte, die pragmatischen Schemata anzuerkennen, die die menschliche Erkenntnisaktivität bedingen, sondern er hatte auch die Möglichkeit einer Erkenntnis eingeräumt, die rein, d.h. „unpraktisch oder apraktisch“ war (Scheler 1993, 293–294). Zur Bestätigung der Konvergenzen zwischen dem Erkenntnisideal Bergsons und dem Schelers ist es bezeichnend, wie dieser darauf achtete, sowohl in den *Versuchen einer Philosophie des Lebens*, als auch in der Vorlesung von 1919/1920, die Bergson’sche *intuition* gegen einen Vorwurf in Schutz zu nehmen, den ihre Kritiker auch gegen die phänomenologische Anschauung hätten erheben können. Die intuitive Erkenntnis – schrieb Scheler – fällt nicht zusammen mit einer „ganz *passive[n]* Hingabe an die ‚Empfindungswelt‘, an den Strom der ‚Eindrücke‘“ (Scheler 1955b, 327). Sie ist das exakte Gegenteil des „Dösens“, mit dem ihre Kritiker sie gleichsetzen: sie ist recht eigentlich „Sache der denkbar *intensivsten geistigen* Anstrengung und Übung“ (327).

3 Intuition und Wesensschau

Obwohl die Übereinstimmungen im Denken von Scheler und Bergson beträchtlich sind, dürfen sie nicht dazu führen, ihre Meinungsverschiedenheiten zu unterschätzen. Scheler begnügte sich nie damit, treu die Bergson'schen Lehren zu übernehmen; vielmehr versäumte er nie, auch ihre Grenzen herauszustellen. Scheler neigte im übrigen dazu, zu übertreiben, wenn es darum ging, sich von Denkern zu distanzieren, von denen er stark beeinflusst war, wie Bergson und Husserl (Henckmann 2004). Diese zwiespältige Haltung zeigte sich bereits in *Versuche einer Philosophie des Lebens*, wo die Anerkennung des Werts und der epochalen Bedeutung von Bergsons Denken abwechselte mit der Kritik an einigen seiner Positionen im Besonderen. Es lohnt sich, vor allem bei der Kritik zu verweilen, mit der Scheler die Bergson'sche Auffassung der Intuition bedachte, denn sie illustriert wirkungsvoll die Hauptmomente der Distanz zwischen den beiden Philosophen. Trotz des gemeinsamen Anliegens, eine Philosophie auf intuitiver Basis zu begründen, warf Scheler Bergson vor, eine zu scharfe und kaum behebbare Dichotomie zwischen *intuition* und *intelligence* aufgestellt zu haben – Begriffe, die auf deutsch häufig mit zwei Ausdrücken wiedergegeben wurden, die in einer bedeutungsschweren Tradition standen: *Anschauung* und *Verstand*. Da Bergson das philosophische Wissen mit einer Form von Intuition identifizierte, die völlig inkompatibel war mit der Ebene des Intellekts, musste er – in den Augen Schelers – letztendlich der Philosophie jeden Anspruch auf Wissenschaftlichkeit absprechen. Freilich war der Dualismus zwischen intellektueller und intuitiver Weltanschauung ein Einwand, den man Bergson in Deutschland häufig entgegenhielt, und der sowohl von einem Neukantianer wie Richard Kroner (Kroner 1910–11) als auch von einem Göttinger Phänomenologen wie Roman Ingarden (Ingarden 1922) geteilt wurde.

Bergsons Philosophie hätte notwendig in eine „*fragwürdige psychologistische* Mystik" münden müssen (Scheler 1955b, 333). Im Gegensatz zu Bergson bemühte sich Scheler darum zu zeigen, wie die phänomenologische Philosophie nicht danach strebe, in ein Reich mystischer, von der Welt der Naturwissenschaften und des täglichen Lebens isolierter Wahrheiten einzutreten. Er führte das Werk der Phänomenologie auf den Versuch zurück, „die *positiven* Daten der Erkenntnis" aufscheinen zu lassen, die den Kern eines jeden Erkenntnisaktes konstituieren, also auch des wissenschaftlichen Erkennens und des pragmatischen Intellekts (Scheler 1986b, 438). Das heißt, der Phänomenologe beabsichtigte nicht, mittels der Intuition den Resultaten der Wissenschaft oder des „gesunden Menschenverstandes" zu widersprechen, sondern vielmehr in ihnen den reinen Erkenntnisinhalt – die „reine Tatsache" – von den begleitenden unwesentlichen Elementen zu unterscheiden, insbesondere von den pragmatischen Bedingtheiten, die auf der Ebene der Wahrnehmung am Werk sind.

Um die „*Reinigung* der Inhalte der Anschauung von den sie begleitenden Organempfindungen" zu bewerkstelligen, die Scheler als die primäre Aufgabe der Philoso-

phie bezeichnete, konnte der Phänomenologe nicht umhin, methodisch vorzugehen (434). Das bedeutet, dass, obwohl für Scheler die Phänomenologie nicht hauptsächlich eine Methode *ist*, sie doch eine Methode *besitzt*. Dieser Punkt zeigt einen weiteren Aspekt seiner Distanz gegenüber Bergson an. In den *Versuchen einer Philosophie des Lebens* wurde nämlich behauptet: „Seine Methode der ‚Intuition' ist so persönlich, von der eigenartigen künstlerischen Bildkraft seines Geistes abhängig, daß er wohl echte Jünger und noch leichter Affen, keinesfalls aber gute Schüler zu haben vermag" (Scheler 1955b, 324). Mit diesen Worten wurde die Unmöglichkeit, von Bergson eine Art und Weise des Philosophierens zu lernen, evident: die theoretischen Resultate, die der französische Philosoph erreicht hatte, waren seiner genialen Persönlichkeit geschuldet, aber sie konnten in keiner Weise einer Schule weitergegeben werden. Offensichtlich spielte Scheler auf den Unterschied zwischen Bergson und der „Gruppe der Freunde der Phänomenologie" an, die eben in jenen Jahren anfing, sich beim philosophischen Publikum einen Namen zu machen (339). Scheler hatte in eigener Person an dem fruchtbaren Ideenaustausch teilgenommen, der das Klima der Münchner und Göttinger Kreise charakterisierte, in denen sich die ersten Schüler Husserls trafen. Aus ihrer Zusammenarbeit war das *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* hervorgegangen, dessen erster Band – herausgegeben von Scheler, Husserl, Geiger, Adolf Reinach und Alexander Pfänder – ebenfalls 1913 erschienen war. In den *Versuchen einer Philosophie des Lebens* nahm Scheler darauf Bezug als auf den ersten Schritt der phänomenologischen Bewegung in Richtung einer radikalen Transformation, die nicht nur die philosophische Praxis, sondern auch die ganze europäische Weltanschauung betreffen sollte. Indem er gleichzeitig die Unterschiede und die Übereinstimmungen der Phänomenologie mit Bergson ins Gedächtnis rief, unterstrich Scheler, wie die theoretischen Bemühungen der Phänomenologen auf einer „genaueren, strengeren – und deutscheren Art des Verfahrens" gründeten (339).

Das Fehlen einer Methode unterschied in Schelers Augen Bergson von der Figur des Philosophen im traditionellen Sinn, und stellte ihn neben einen „Dichterdenker" wie Nietzsche (Scheler 1979, 28).[12] Andererseits erschien die Methodenlosigkeit Bergsons als eine direkte Folge seiner dualistischen Auffassung von intuitivem Vermögen und begrifflichem Vermögen. Im Grunde lief es, so Scheler, darauf hinaus, dass Bergson, indem er die *intelligence* als reine Verfälschung des Wirklichen begriff, die *intuition* mit einer Art empathischer Verschmelzung identifizierte, die jenseits von Sprache und Logik lag; auf diese Weise war das intuitive Wissen des Philosophen gezwungen, begriffslos und im wesentlichen unkommunizierbar zu bleiben. Anders gesagt – wie man Leyendeckers Notizen entnehmen kann: wenn Bergson mit seinem eigenen erkenntnistheoretischen Ansatz konsequent gewesen wäre, so wäre ihm nichts anderes übrig geblieben, als zu verstummen: „Wer nur mitleben will, müsste ja sonst schweigen!" Aus den Formulierungen Leyendeckers ergeben sich die Gründe für Schelers Ablehnung der *intuition* zwingend: „von Bergson trennt die Phänome-

12 Zu Schelers Kritik an der Lebensphilosophie von Bergson und Nietzsche, s. François 2010.

nologie eine Kluft. Im Begriff der Wesensschau liegt nichts von einer Sympathie […]. Philosophie bleibt Erkenntnis und wird nicht zum Erleben". In dieser Hinsicht präzisiert die Vorlesung von 1919/1920 einige Einwände erkenntnistheoretischer Art, die in den *Versuchen einer Philosophie des Lebens* nur angedeutet worden waren. Scheler sollte sie 1926 in der Studie *Erkenntnis und Arbeit* ausführlicher entwickeln, nämlich mit immer größerem Nachdruck erklären, dass die von Bergson dargestellte liebende Teilnahme zwar die Voraussetzung des Philosophierens bildete, aber dessen Horizont nicht zur Gänze ausschöpfte (Scheler 1960, 247–248).

Scheler zufolge unterschied sich die Phänomenologie von der von Bergson entwickelten Philosophie dadurch, dass sie sich als Anschauungsphilosophie konstituieren ließ, ohne jedoch ihr eigenes Erkenntnisideal mit einem bloßen „Mitleben" mit den umgebenden Dingen oder mit einer „sprachlose[n] Versenkung ins eigene Ich" zu identifizieren. Es war für ihn auch das große Verdienst Husserls, in der Phänomenologie die radikale Trennung von Intuition und Intelligenz nicht reproduziert zu haben. In der Kölner Vorlesung wurde Bergson geradezu als „Nominalist" definiert, und zwar mit Bezug auf seine Kritik der allgemeinen Ideen, die angeblich eine Verfälschung der Wirklichkeit implizierten, welche von der *intelligence* in biologisch-pragmatischer Sichtweise herrührte. Leyendecker zitiert kurz Husserl als den Autor, der, im Unterschied zu Bergson, in der Lage gewesen sei, eine stimmige Lehre des Begriffs zu formulieren. In diesem Zusammenhang schrieb Scheler der phänomenologischen Wesensschau die Rolle zu, die Begriffe zu reinigen, mit denen der Verstand arbeitete. Das spezifische Wissen der Phänomenologie konnte daher intuitiv heißen, ließ sich aber nichtsdestotrotz in diskursiver Form artikulieren. Wenn Bergson also – zumindest in Schelers Deutung – gezwungen war, der Philosophie eine Form begrifflicher Erkenntnis zu versagen, gestand Scheler hingegen dem menschlichen Verstand die Möglichkeit zu, sich von seinen ursprünglichen biologischen Zielen zu emanzipieren und Bedeutungsstrukturen zu erfassen, die nicht „auf das Leben bezogen" sind. Als Beispiel derartiger Strukturen berief sich Scheler in *Versuche einer Philosophie des Lebens* auf die logischen und mathematischen Gesetze und offenbarte so die Husserl'sche Herkunft seiner Argumentation. In dieser Frage beanspruchte Scheler, einen Bergson diametral entgegengesetzten Standpunkt zu vertreten: „Keineswegs kann ich Bergson recht geben, wenn er selbst die reine Logik und die Zahlenlehre und Geometrie als bloß *lebensrelative* Wissenschaften ansieht. Die Lebensrelativität beginnt einige Stufen *unter* den logischen und mathematischen Grundkategorien" (Scheler 1955b, 336).

Scheler zufolge hätte Bergson es versäumt anzuerkennen, dass der Intellekt – auch wenn seine Funktion zum Teil auf die spezifische psychophysische Organisation des Menschen relativ war – sehr wohl etwas nicht mehr nur Relatives erfassen konnte. Das betraf nicht nur das Feld der Mathematik und der Logik, sondern auch dasjenige der Ethik, mit dem Scheler sich in *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* auseinandergesetzt hatte. In dieser breit angelegten, 1913 und 1916 in zwei Bänden veröffentlichten Studie, hatte Scheler die Überzeugung zum Ausdruck

gebracht, dass das emotionale Leben von einem *ordo amoris* geregelt werde, dessen Gesetze ebenso absolut seien wie die logisch-mathematischen (Scheler 2014, 317). Zu den Gesetzen, die die Beziehungen zwischen den Werten beschreiben, wäre hingegen im Rahmen des Bergson'schen Intuitionismus kein Zugang möglich gewesen. Nicht zufällig hielt Scheler es für unwahrscheinlich, dass Bergson, der sich bisher noch nicht mit Ethik beschäftigt hatte, dahin gelangen könnte, die Moralphilosophie in sein System zu integrieren (685). Erst in dem Werk *Wesen und Formen der Sympathie* von 1923 sollte Scheler Bergson ein gewisses moralisches Verdienst konzedieren, weil er einige Charakteristiken der sogenannten Einsfühlung erkannt hatte, d.h. des empathischen Gefühls, das alle lebenden Wesen unmittelbar eint (Scheler 1973, 39).[13] Scheler sollte jedoch bemerken, inwiefern diese unmittelbare Form von vitaler Solidarität eine zwar notwendige, nicht aber hinreichende Voraussetzung für die Konstruktion eines ethischen Systems sei. Die eigentlich ethischen Erlebnisse bedürfen der Anerkennung der Andersheit der Person, an die sie sich richten. Sie setzen Reflexion, Distanzierung, Intentionalität voraus; Charakteristiken, die im Bergson'schen Begriff der Sympathie fehlen.

Es sollte jedoch klar sein, warum Scheler über die objektivierende Tendenz des Intellekts kein einseitiges Verdammungsurteil auszusprechen gedachte: er war der Ansicht, dass dieser in gewisser Hinsicht (und zwar gerade in geistiger Hinsicht) es dem Menschen erlaubt hätte, sich von den vitalen Bedürfnissen zu emanzipieren, um sich zu den Werten der Persönlichkeit, der Moral, der Kultur und der Religion zu erheben. Die Verurteilung der intellektuellen Fähigkeit hätte zugleich die Verurteilung oder die Nichtanerkennung des Geistes selbst bedeutet. Es ist kein Zufall, dass in Schelers Schriften zur Anthropologie, von *Zur Idee des Menschen* (1914) bis *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927), die Beziehung zu Bergson demselben ambivalenten Schema folgt, das wir im erkenntnistheoretischen und ethischen Gebiet am Werk gesehen haben. Einerseits teilte Scheler die Kritik Bergsons am Rationalismus klassischer Prägung, der in der Intelligenz das Zeichen der absoluten Überlegenheit des Menschen in Bezug auf die anderen Lebewesen erblickte. Andererseits jedoch brachte Scheler gewisse Vorbehalte gegenüber der Bergson'schen Lehre vom *homo faber* zum Ausdruck, einer entwürdigenden anthropologischen Figur, die der pragmatistischen und biologistischen Theorie der Intelligenz entspricht. Es stimmt, behauptete Scheler, dass die Herstellung von Werkzeugen und die Begriffsbildung als Aktivitäten erscheinen, die sich auf die biologische Dimension zurückführen lassen, bzw. auf die natürliche Evolution der Spezies „Mensch". Dennoch ist der Mensch gerade dank dieser Aktivitäten in der Lage, einen – im Vergleich zum Tier – höheren Grad von Freiheit gegenüber dem Druck der Umwelt zu erreichen. Scheler beschrieb den Menschen als dasjenige Lebewesen, „das sich selbst und sein Leben und alles Leben transzendiert" (Scheler 2014, 359).

13 Zu Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen Bergson und Scheler hinsichtlich des vitalen Prinzips der Sympathie vgl. die Kapitel 5 und 6 von Romanōs 1988.

Im Rahmen der von Scheler umrissenen Anthropologie wiederholte sich also in aller Deutlichkeit die Dynamik, die seine Beschäftigung mit Bergson insgesamt prägte. Schon seit der ersten Begegnung mit seinen Werken stellte er für Scheler einen tragfähigen Ausgangspunkt dar, auf den dieser seine eigenen, selbständigen Überlegungen aufbauen konnte. Und zwar deswegen, weil Bergson in der Lage gewesen war, die tiefsten Grundlagen dessen, was den Menschen als Lebewesen ausmacht, genau zu beschreiben – Grundlagen, die Scheler auf den Bereich des Lebens bzw. den „Drang" zurückführte. Gegenüber der Gefahr eines biologistischen oder mystisch-psychologistischen Irrationalismus der Bergson'schen Philosophie hielt Scheler einen weiteren Schritt für nötig: den, der vom Leben zum Geist führte. Wenn man jedoch bedenkt, dass nach Scheler der Geist sich im Leben immer noch zeigt, scheint klar, dass seine Auseinandersetzung mit Bergson niemals die Züge einer einseitigen Ablehnung angenommen hat. Für Scheler ging es eher darum, die Bergson'schen Lehren innerhalb einer Theorie zum krönenden Abschluss zu bringen, die in der Lage sein sollte, die vitale Dimension mit der geistigen zu vereinen, ohne die letztere in einem allumfassenden Vitalismus aufgehen zu lassen. Eine derartige Theorie erwies sich letztendlich als Theorie der menschlichen Freiheit, da sie auf der Überzeugung beruhte – die Scheler zufolge bereits bei Bergson klar zum Ausdruck gekommen war –, dass der Mensch, „vom Dienste an die Lebensbedürfnisse frei werdend, die Welt *selbst* durch ‚Intuition' zu fassen vermag" (Scheler 1955a, 177).

Literaturverzeichnis

Bergson, Henri (1889): Essai sur les données immédiates de la conscience. Thèse pour le doctorat présentée à la faculté des lettres de Paris, Paris.

Bergson, Henri (1896): Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit, Paris.

Bergson, Henri (1908): Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist, übers. von Isaak Benrubi, Jena.

Bergson, Henri (1909): L'évolution créatrice, Paris.

Bergson, Henri (1911): Henri Bergson: Choix de Textes avec Ètude du Système philosophique; Portraits et autographe, hrsg. von René Gillouin, Paris.

Bergson, Henri (1919): L'énergie spirituelle: Essais et conférences, Paris.

Bergson, Henri (1921): Schöpferische Entwicklung, Jena.

Bergson, Henri (2002): Correspondances, hrsg. von André Robinet, Paris.

Cusinato, Guido (1986–1987): Intuizione e percezione: Bergson nella prospettiva di Scheler, In: Annali di discipline filosofiche dell'Università di Bologna 8, 117–145.

Delitz, Heike (2015): Plessner und Henri Bergson: Das Leben als Subjekt und Objekt des Denkens, In Köchy, Kristian/Michielini, Francesca (Hg.): Zwischen Kulturen. Plessners Stufen des Organischen im Kontext, Freiburg, 193–214.

Diederichs, Eugen (1967): Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen. Zusammenstellungen und Erläuterungen von Ulrich Diederichs, Düsseldorf-Köln.

Driesch, Hans (1908): H. Bergson: der biologische Philosoph, In: Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre 2/1–2, 48–55.

Eucken, Rudolf (1912): Le Sens et la Valeur de la vie, übers. von Marie-Anna Hullet/Alfred Leicht, Vorwort von Henri Bergson, Paris.
Fischer, Joachim (2008): Philosophische Anthropologie: eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg-München.
François, Arnaud (2005): Bergson plagiaire de Schopenhauer? Analyse d'une polémique, In: Études Germaniques 60/3, 469–490.
François, Arnaud (2010): La critique schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie, In: Bullettin d'analyse phénoménologique 6/2, 73–85.
Frischeisen-Köhler, Max (Hg.) (1911): Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellung, Berlin.
Geiger, Moritz (1928): Zu Max Schelers Tode, In: Vossische Zeitung 01.06.
Hartmann, Nicolai (1928): Max Scheler: Ein Nachruf, In: Kant-Studien 33, IX–XVI.
Henckmann, Wolfhart (2004): La réception schélérienne de la philosophie de Bergson, übers. von Arnaud François, In : Worms, Frédéric (Hg.): Annales Bergsoniennes, Bd. II, Paris, 363–389.
Ingarden, Roman (1922): Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik, In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 5, 285–461.
Kolb, Annette (1954): Blätter in den Wind, Frankfurt am Main.
Kroner, Richard (1910–1911): Henri Bergson, In: Logos 1/1, 125–150.
Leyendecker, Herbert (1913): Zur Phänomenologie der Täuschungen. I. Teil, Halle.
Mader, Wilhelm (1980): Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg.
Mancuso, Giuliana (2007): Il giovane Scheler (1899–1906), Milano.
Plessner, Helmuth (1928): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin-Leipzig.
Rickert, Heinrich (1911–1912): Lebenswerte und Kulturwerte, In: Logos 2/2, 131–166.
Rickert, Heinrich (1920): Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, Tübingen.
Romanōs, Kōnstantinos P. (1988): Heimkehr. Henri Bergsons lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben, Frankfurt am Main.
Scheler, Max (1911): Über Selbsttäuschungen, In: Zeitschrift für Pathopsychologie 1/1, 87–163.
Scheler, Max (1955a): Zur Idee des Menschen, In: Ders.: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze (= Gesammelte Werke, Bd. 3), hrsg. von Maria Scheler, Bern, 171–196.
Scheler, Max (1955b): Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche, Dilthey, Bergson, In: Ders. : Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze (= Gesammelte Werke, Bd. 3), hrsg. von Maria Scheler, Bern, 313–339.
Scheler, Max (1960): Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt, In: Ders.: Die Wissensformen und die Gesellschaft (= Gesammelte Werke, Bd. 8), hrsg. von Maria Scheler, Berm-München, 191–382.
Scheler, Max (1971): Die transzendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik, In: Ders.: Frühe Schriften (= Gesammelte Werke, Bd. 1), hrsg. von Maria Scheler/Manfred Frings, Bern-München, 197–335.
Scheler, Max (1973): Wesen und Formen der Sympathie, In: Ders.: Wesen und Formen der Sympathie – Die deutsche Philosophie der Gegenwart (= Gesammelte Werke, Bd. 7), hrsg. von Manfred Frings, Bern-München, 7–231.
Scheler, Max (1979): Manuskripte zur Wesenslehre und Typologie der metaphysischen Systeme und Weltanschauungen (Weltanschauungslehre), In: Ders.: Schriften aus dem Nachlass. Bd. II: Erkenntnislehre und Metaphysik (= Gesammelte Werke, Bd. 11), hrsg. von Manfred Frings, Bern-München, 11–71.

Scheler, Max (1986a): Phänomenologie und Erkenntnistheorie, In: Ders.: Schriften aus dem Nachlass. Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre (= Gesammelte Werke, Bd. 10), hrsg. von Manfred Frings, Bonn, 377–430.
Scheler, Max (1986b): Lehre von den Drei Tatsachen: In: Ders.: Schriften aus dem Nachlass. Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre (= Gesammelte Werke, Bd. 10), hrsg. von Manfred Frings, Bonn, 431–474.
Scheler, Max (1993): Biologievorlesung (1908/1909), In: Ders.: Schriften aus dem Nachlass. Bd. V: Varia I (= Gesammelte Werke, Bd. 14), hrsg. von Manfred Frings, Bonn, 257–362.
Scheler, Max (1997): Die vitalen Werte, In: Ders.: Schriften aus dem Nachlass. Bd. VI: Varia II (= Gesammelte Werke, Bd. 15), hrsg. von Manfred Frings, Bonn, 191–220.
Scheler, Max (2014): Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, hrsg. von Christian Bermes/Annika Hand, Hamburg.
Steenbergen, Albert (1909): Henri Bergsons intuitive Philosophie, Jena.
Windelband, Wilhelm (1908): Zur Einführung, In: Bergson, Henri: Materie und Gedächtnis. Essays zu r Beziehung zwischen Körper und Geist, übers. von Isaak Benrubi, Jena, III–XIV.
Zanfi, Caterina (2018): Bergson und die deutsche Philosophie: 1907–1932, Vorwort von Frédéric Worms, übers. von Peter Nickl, Freiburg im Breisgau.