

LIEBE IM AUSSERMORALISCHEN SINNE – AGAPE UND EROS IM MENSCHENBILD VON NIETZSCHE UND SCHELER

Anita Galuschek

Zusammenfassung

Diesem Essay liegt meine Masterarbeit aus dem Jahre 2009 zu Grunde. Sie trägt den Titel „Über den christlichen Liebesbegriff bei Friedrich Nietzsche und Max Scheler“. Darin wurden die Menschenbilder von Nietzsche und Scheler aus der Perspektive der Liebesbegriffe *Agape* und *Eros* verglichen. Anhand dieses Vergleiches im Spiegel des Ressentiments konnte auf einen Wandel im Liebesbegriff geschlossen werden, der sich im Wandel der Wertehierarchien im Werk Nietzsches und Schelers aufzeigen lässt.

Einleitung

Agape und Eros sind antike Liebeskonzepte. Während Eros in der antiken Philosophie in Anschluss an Platon als „himmlischer Eros“ das Streben nach Erkenntnis beschreibt, ist Agape

die schenkende Liebe, die selbstlos gegeben wird. Doch hat über die Zeit hinweg das erotische Liebeskonzept eine Zweideutigkeit erlangt. Zum einen gibt es den platonischen – himmlischen – Eros, zum anderen den sinnlichen Eros, der als körperliches Begehren definiert wird und an den sich unser heutiger Begriff der Erotik anlehnt. Eros ist damit begehrend, zum Göttlichen strebend und egozentrisch (Vgl. Nygren 1930). Agape als schenkende und selbstlose Liebe hingegen ist spontan und unmotiviert, wertindifferent, schöpferisch und gemeinschaftsstiftend (Vgl. Nygren 1930). Das Christentum hat sie als Liebesbegriff übernommen, um damit die schenkende Liebe Gottes beschreiben zu können.

Die Moral als Inbegriff der traditionellen Wertvorstellungen spielt hierbei eine ausgezeichnete Rolle. Denn in ihr spiegeln sich Regeln und Normen wieder, die gebildet wurden, um ein soziales Zusammenleben zu ermöglichen. Im Ressentiment stellen sich die Verstarrungen dieser Regeln und Normen dar, indem ihre Sinnmäßigkeit nicht mehr hinterfragt wird, sondern aus vermeintlicher Bequemlichkeit an ihnen festgehalten wird. Seinem allgemeinen Wesen nach ist das Ressentiment ein „charakterlogisches, sozialpsychologisches, soziologisches, politisches Phänomen usw.“ (Haffner 1988: 16). Nietzsche gebraucht das Ressentiment, um zahlreiche Diagnosen am kulturellen und traditionellen Leben der Menschen und dem Christentum *per se* aufzustellen (Haffner 1988: 42). Später übernimmt Scheler diesen Begriff von Nietzsche und bezeichnet den „Aufbau der *modernen bürgerliche Moral*“ des Humanitarismus als direktes Produkt des Ressentiments (GW 3: 70). Er definiert es als immer wiederkehrendes Gefühl, welches „das wiederholte Durch- und Nachleben einer bestimmten emotionalen Antwortreaktion gegen einen anderen“ beinhaltet (GW 3: 36). Dieser andere wird jedoch nicht erreicht, da die Antwortreaktion gehemmt wird. Das Gefühl bleibt in einem selbst und bildet eine emotionale Gedankenspirale, die sich von der eigentlichen Situation verselbständigt hat. Das Ressentiment ist ein verselbständigtes Gefühl und weist auf eine Gemütsbewegung hin, welche sich, erst auf dem Erfassen vorhergehender, also bereits geschehener Gemütszustände aufbaut (GW 3: 38f). Es gehört keinem Handlungsrahmen an.

Damit bildet sich das Ressentiment aus einer Überakzentuierung von Agape (als schenkende Liebe) gegenüber des Eros (als strebende Liebe). Beide Philosophen versuchen dem entgegen dem Eros mehr Gewichtung beizumessen, was sich in ihren Menschenbildern widerspiegelt. Jedoch verlaufen ihre Entwicklungen nicht synchron. Während Nietzsche sich vollkommen von Agape abwendet, versucht Scheler einen Ausgleich zwischen beiden Liebeskonzepten zu schaffen. Beide beschäftigen sich in ihren philosophischen Werken im Besonderen mit der Entwicklung der modernen Gesellschaftsform und damit auch mit der Transformation der moralischen Werte. Sie untersuchen in ihrem aktuellen gesellschaftlichen Umfeld das Verhältnis von Christentum und Mensch und setzen sich somit notwendigerweise mit dem christlichen Begriff der Liebe auseinander. Der Mensch wird von ihnen als einzigartig, vielfältig, selbst bestimmend und schaffend angesehen. So stellen sich beide gegen den absolutistischen Anspruch der Moral und der Apotheose der Vernunft als das höchste Gut des Menschen.

Nietzsche vertritt dabei einen vitalistisch-genealogischen Ansatz, indem er den Menschen in einer sehr engen Verbindung mit dem Körper sieht. Dieser Ansatz ist streng antiplatonisch. Der Mensch ist im *Hier und Jetzt* gebunden und kann seine Hoffnungen, Wünsche und Träume nicht auf ein Jenseits schieben, wie das Christentum es fordert, oder nach etwas göttlichen Streben, wie Platon es propagiert. Die Moral geht dabei direkt aus dem Christentum hervor. Sie verfälscht das natürliche Wesen des Menschen, indem sie ihm Hemmungen und Scham einbläut. Mittels der Genealogie deckt Nietzsche die Vergehen des Christentums am Menschen auf. Somit vertritt er die These, dass das Leben aktiv angegangen werden soll. Dies vollzieht sich im Pathos des *Willens zur Macht*.

Scheler hingegen vertritt einen katholisch-phänomenologischen Ansatz. Er begreift den Menschen als *ens amans*, ein liebendes Wesen, welches nur deswegen ethisch nicht korrekt handelt, weil sein *ordo amoris*, seine Ordnung der Liebe, die einer Werteordnung entspricht, durcheinandergeraten ist. Demnach gibt es eine objektive Ordnung von Gefühlen und mit diesen korrespondierende Werte. Der geistigen Liebe kommt hierbei eine Sonderrolle zu, da sie den Menschen bei der Anschauung der Werte führt. Nach Scheler herrscht ein Apriorismus der Werte gegenüber der Erkenntnis. Denn sie sind objektive, asymbolische Tatsachen, und nur innerhalb der phänomenologischen Reduktion zu erkennen. Da nur die Liebe die Werte erkennen kann, herrscht somit der Primat der Liebe vor der Erkenntnis.

Im Folgenden soll im Anschluss an den Ressentiment-Begriff, in dem sich Nietzsche und Scheler in der Konstruktion ihrer Wertehierarchie und dem damit verbundenen Menschenbild treffen, der Wandel des nach Erkenntnis strebenden Liebesbegriffs zu einem humanitaristischen Liebesbegriff nachvollzogen werden. Zunächst wird der Begriff des Ressentiments, wie er von Nietzsche und Scheler rezipiert wurde, dargestellt. Daraus wird auf ihr Menschenbild geschlossen und damit, wie sich Agape und Eros innerhalb dieser Menschenbilder verhalten.

1 Das Ressentiment im Aufbau der Moral

Nietzsche vertritt die Ansicht, dass es *die eine* Moral nicht gibt, vielmehr hat es bisher viele verschiedene Moralen gegeben. Ihr Grundbestandteil sind die „H e r r e n – M o r a l und S k l a v e n – M o r a l“ (KSA 5: 208). Analog dazu setzt Nietzsche die Dichotomie *schwach* und *stark*. Diese ist der Indikator der Intensität des Willens zur Macht. Ein starker Wille zur Macht ist lebensbejahend, während ein schwacher das Leben blockiert (KSA 6: 172). Persifliert kann dieser schwache Zustand „Ohnmacht zur Macht“ genannt werden (KSA 6: 183). Nietzsche zufolge sind die Sklaven ohnmächtig, während die Herren eben stark an Macht sind. Die Herren-Moral besitzt das *Pathos der Distanz*, welches Nietzsche als *vornehmes Zurückhalten* begreift. Der vornehme Mensch leidet nicht unter den Existenzbedingungen seines Lebens, jedoch sind weder Herkunft noch soziale Stellung damit verbunden. In einem dionyschen Rausch des Lebens *schafft* er sich Zufriedenheit (KSA 5: 209ff). Der Herr ist

der Gesetzgebende und der Sklave der Gesetzfolgende. Somit ist eine Wertehierarchie, als „Werthverschiedenheit“ (KSA 5: 205), vorhanden. Dadurch haben die Sklaven zwar geringere Rechte, jedoch ist das Verhältnis zwischen Herren und Sklaven von gegenseitigem Respekt und Wertschätzung geprägt. Denn eine Herrschaft wie die Roms hätte ohne Sklaven nicht aufrechterhalten werden können. Damit handelt es sich um eine natürliche Regelung des Gebens und des Nehmens.

Im Ressentiment ist den Sklaven jedoch eine gewisse Unzufriedenheit mit ihrem Leben inne. Sie neiden den Herren ihre Stärke. Ohnmächtig, diese zu erreichen, verfallen sie in Hass. Sie wollen sich für ihre Ungleichheit rächen. Dieses Bedürfnis nach Rache ist im Ressentiment begründet. Es muss jedoch immer etwas da sein, das gehasst werden kann. Somit ist der im Ressentiment begründete Hass als „Aktion [...] von Grund aus Reaktion“ (KSA 5: 271). Damit wird das Ressentiment „selbst schöpferisch“ (KSA 5: 270). Dies bedeutet, dass die Sklavenmoral „durch das Giftauge des Ressentiment“ schaut und der Vornehme als der böse und alle der Sklavenmoral gemäßen Werte als gut angesehen werden (KSA 5: 274). Da die Sklaven ohnmächtig sind, die hohen und starken Werte zu erreichen, können sie sich nicht rächen, indem sie diese übernehmen, sondern üben „imaginäre Rache“ aus (KSA 5: 270). Sie vollziehen eine Umdrehung der Wertetafeln und setzen die ihnen verhassten Werte nach unten und ihre Werte der Ohnmacht nach oben. Aus dem Gefühl des Ressentiments heraus postulieren sie neue Werte, welche einer Umkehrung der dem Menschen wesenhaften „N a t u r – W e r t h e n“, den starken Werten, entsprechen (KSA 6: 192). Der Ressentiment-Hass ist somit auch ein Selbsthass. Das Ressentiment ist eine permanente Antipathie, welche jegliches negiert, das mit dem Gegenstand des Ressentiments in Verbindung steht. Lebendige Werte werden negiert, erstarrende, schwache Werte werden bejaht. Es ist das Verhalten wie von „großen Viehheerden“ (KSA 11: 34). Innerhalb der christlichen Moralvorstellung apotheisiert der Ressentimentmensch das „Evangelium der ‚Niedrigen‘“ (KSA 6: 218). Dieses bedeutet eine positive Anhaftung von Werten wie *Mitleid*, *Güte* und *Barmherzigkeit*. Sie intendieren eine Zuwendung des mächtigen Herren, damit er sich auf eine Stufe zu dem Ohnmächtigen herab begibt.

Scheler geht mit Nietzsche Hand in Hand, wenn er feststellt, dass durch die Umkehrung der Werte deren Qualität in der Gemeinschaft sinkt und schließlich auf dem Niveau verharrt, welches „jeder – auch der schlechtest Veranlagte – mag und kann“ (GW 3: 117). Auf Grund der verschiedenen Veranlagungen und Bedürfnissen kann eine solche gemeinsame Basis nicht gegeben sein. Der Ressentimentmensch verleumdet sich damit selbst und setzt Werte, welche auf ein möglichst breites Allgemeinwohl ausgerichtet sind. Es vollzieht sich also eine „Verfalls-, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen [...], als seine Vermittelmässigung und Werth-Erniedrigung“ (KSA 5: 126). Jedoch sieht Scheler das Ressentiment eng mit seiner Ordnung der Liebe, dem *ordo amoris*, verbunden. Das zentrale Element ist hierbei der Hass. Ein wirklicher, echter Hass resultiert immer aus einer Verletzung des *ordo amoris*. Er hat seine Wurzeln in der „wirklichen Liebe“ (GW 10: 369). Damit unterscheidet Scheler die wirk-

liche Liebe des *ordo amoris* von einer „*Ressentimentliebe*“ (GW 10: 369). Letztere baut darauf auf, dass etwas nur geliebt werden kann, weil sein Gegenteil bereits von Hass versetzt ist. Sie ist eine „*Scheinliebe*“ (GW 10: 369). Denn an sich begehrt der Ressentimentmensch paradoxerweise die Dinge, die er vorgibt zu hassen. Da dies nicht immer bewusst verlaufen kann, ist das Ressentiment also eine „Täuschung des *Wertfühlers*“ (GW 3: 66). Zu beachten bei der Bildung des Ressentiments ist schließlich, dass das Ressentiment eine Innovation der Werte ausschließt. Denn der Ressentimentmensch zieht die Werte zu sich herunter, während der Innovator konstruktive Kritik an den Inhalten der Werte übt, daran glaubt und sich anschickt, diese zu ändern (GW 3: 123).

1.1 Humanitarismus als *neue Liebe*

Die praktische Umsetzung dieser Moral des Ressentiments hat bei Nietzsche und Scheler verschiedene Ausmaße. Schelers nennt die Praxis der Umwertung der Werte *Humanitarismus*. Nietzsches Wort dafür ist „*neue Liebe*“ (KSA 5: 268). Um diesen Begriff klarer zu fassen, wollen wir den folgenden Aphorismus betrachten:

Was ist gut? - Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.

Was ist schlecht? - Alles, was aus der Schwäche stammt.

Was ist Glück? – Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird.

N i c h t Zufriedenheit, sondern mehr Macht; n i c h t Friede überhaupt, sondern Krieg; n i c h t Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance- Stile, virtù, moralinfreie Tugend)

Die Schwachen und Mißbratenen sollen zu Grunde gehen: erster Satz u n s e r Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.

Was ist schändlicher als irgend ein Laster? -Das Mitleiden der That mit allen Missrathnen und Schwachen - das Christenthum ... (KSA 6: 170).

Nietzsche spricht in diesem Aphorismus von der „Macht“, die „wächst“, von „Krieg“ und vom „Glück“. Auf der anderen Seite spricht er von „Schwachen und Mißbratenen“, Schwäche und Zufriedenheit. „Gut“ ist damit „[a]lles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht“. Dies divergiert mit der christlichen Auffassung des Guten als *aufopfernde Nächstenliebe*. Denn Nietzsche setzt dasjenige als „gut“, was den Menschen im *Hier und Jetzt* und damit in seiner Einheit der Leiblichkeit stärkt. Der leibliche Instinkt ist demnach „unter allen Arten von Intelligenz, welche bisher entdeckt wurden, die intelligenteste“ (KSA 5: 153). Folglich ist der Mensch, welcher sich unreflektiert der Moral

beugt, entartet. Denn dieser ignoriert seine Herkunft und auch seine hauseigenen Bedürfnisse (KSA 5: 117). In der christlichen Moral sieht Nietzsche, im Gegensatz zum griechischen strebenden und begehrenden Eros, eine „n e u e L i e b e“ im Sinne einer dem Menschen unwesentlichen Liebe, die sich nach unten richtet, verwirklicht (KSA 5: 268). Jedoch ist der himmlische, strebende Eros Platons nicht Nietzsches Zielsetzung. Denn Platon setzt durch den himmlischen Eros den Schwerpunkt des Menschen im Geistigen, Transzendenten, Jenseitigen fest und vernachlässigt somit den Leib und das gegebene *Hier und Jetzt*. Durch die neue Liebe des Christentums vollzieht sich eine Umwertung der Werte, welche ein „Akt der g e i s t i g s t e n R a c h e“ ist. Sie stellt das Jenseits über das Diesseits (KSA 5: 267) und ist damit ein Produkt des Ressentiments. Damit ist „die Idee der christlichen Liebe als die feinste Blüte des Ressentiments“ zu bezeichnen (GW 3: 70). Nietzsches Standpunkt hat nun zur Folge, dass die gesamte christliche Liebesidee als eine Ressentimentbewegung interpretiert wird. In Schelers Augen setzt er also den Humanitarismus und die christliche Liebesidee als Mitleidsideen gleich.

Dem entgegen macht Scheler zwischen dem Humanitarismus und der christlichen Liebesidee einen Unterschied. Denn er versteht unter dem Humanitarismus „*die Idee und die Bewegung der modernen allgemeinen Menschenliebe*“ (GW 3: 96). Dies meint „die ‚Liebe zu allem, was Menschenangesicht trägt‘“ (GW 3: 96). Der Humanitarismus versucht also auf eine allgemeine und oberflächliche Weise Liebe zu vermitteln. Von der eigentlichen christlichen Liebesidee ist dies jedoch weit entfernt. Denn die „christliche Bruderliebe ist ursprünglich nicht gemeint als ein biologisches, als ein politisches oder als ein soziales Prinzip“ (GW 3: 91). Ihre Intention ist ursprünglich auf den „*geistigen Kern des Menschen*“ gerichtet (GW 3: 91). Unter Humanitarismus versteht Scheler damit „einen bloß technischen Wert für allgemeine Wohlfahrt“ (GW 3: 107). Er ist eine Voranstellung der leiblichen Werte gegenüber den geistigen. Aus dem jesuanischen Liebesgebotes: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst* (Mk 12,31) wird „Liebe deinen nächsten *mehr* als dich selbst“ (GW 3: 105).

Es ist ein ausgesprochenes Phänomen des Humanitarismus, dass der erste Teil dieses Liebesgebotes („[d]arum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft“ (Mk 12,30)) schlichtweg vergessen wird. Der *circulus amoris* wird damit aufgelöst (Kuhn 1975: 18). Der Mensch steht nicht mehr in Verbindung zu Gott, sondern ist auf sich allein gestellt; ihm gegenüber stehen das Fegefeuer und die Erbsünde. Eine Sicherheit der Liebe Gottes, für die sich Jesus eingesetzt hat, ist dem modernen Humanitarismus nicht mehr inne. Er verwirklicht jene Tendenzen, „in welchen die Hinwendung zum Menschen mit einer Ablehnung der Liebe zu Gott verbunden ist“ (Delikostantis 1982: 50). Denn er „erhebt sich gegen den ersten Satz des christlichen Liebesgebotes“ und beschreibt den „Aufbau eines Ethos, das Mensch und Menschheit von Gott *isoliert*“ (GW 5: 365). Dies bedeutet, dass der Mensch anstatt seine Intuition als spontanes Fühlen zu gebrauchen, an einem von außen gegebenen Regelwerk hängt, in der Hoffnung, dass er als *gut* gelte. Durch den Altruismus, den der Humanitarismus notwendig beinhaltet, verfällt er in

„krankhafte Opfersucht und Selbstflucht“, welche in einem „sittlichen Heroismus“ münden (GW 3: 106). Dieser ist als ein Aufgehen in der Nächstenliebe zu verstehen. Der Mensch verliert sich in der Aufopferung für den Anderen und erwartet, dafür gewürdigt zu werden.

2 Die anthropologische Verwurzelungen des Ressentiments

Das Ressentiment als ein Teil der menschlichen Natur ist ein „Wesenszug, der unter bestimmten affektiv-emotionalen Bedingungen auch normalerweise in der menschlichen Natur vorkommen kann“ (Haffner 1988: 118). Wesentlich ist es ein „Affekt“, welcher einen Ablauf von zuständlichen Gefühlsregungen, der das Handeln bestimmt, beschreibt (GW 2: 57). Dadurch werden Gegenstände des Interesses leidenschaftlich verfolgt. Doch kann es in vermeintlich nichtigen Fällen, zu einer Überdrehung des Denkens und der Wahrnehmung kommen. Dies kann exemplarisch in einigen Facetten des Ressentiments gezeigt werden.

2.1 Rache und Selbsttäuschung

Entgegen Nietzsche ist Scheler der Meinung, dass eben nicht nur Rache die Triebfeder des Ressentiment ist. Denn „[w]er keinerlei Rache fühlt, der *kann* ja auch nicht ‚verzeihen‘“ (GW 3: 93). Verzeihen, als ein positives Gefühl, ist „ein Akt also, der den Racheimpuls voraussetzt“ (GW 3: 93, Anm. 1). Von daher kann nicht jedes Rachegefühl dem Ressentiment entspringen, vielmehr ist das Stadium des Wertens sein Ausgangspunkte (GW 3: 41). Im Umkehrschluss jedoch, ist jedes Ressentiment in einem Rachegefühl fundiert. Denn gerade der Racheimpuls besitzt „die Tendenz auf immer weitere Zurückstellung und Verdrängung“ (GW 3: 42). Aus diesem Grund kann Nietzsche mit dem Aufbau des Ressentiments auf imaginärer Rache, unter dem Vorbehalt, dass nicht jede Rache sofort im Ressentiment münden muss, Folge geleistet werden. An dem bekannten Sprichwort „Rache ist eine Speise, die kalt am besten schmeckt“ (Puzo 2007: 457; GW 3: 42) wird ersichtlich, dass mit dem Gefühl der Rache eine zumindest momentane Hemmung einhergehen muss. Doch ist in dieser Hemmung, sofort zu handeln, auch eine Ohnmacht zu finden. Diese Ohnmacht verleitet den Menschen gerade zur Hemmung, denn sie ist das Bewusstsein der momentanen Handlungsunfähigkeit (GW 3: 39). Erst wenn die Rache über einen für das Subjekt längeren Zeitraum nicht ausgeführt wird, oder nicht ausgeführt werden kann, das Verlangen nach Rache jedoch bestehen, also die Ohnmacht stetig ist, entwickelt sich ein Ressentiment:

Nur dort liegt eine Bedingung für seine Entstehung, wo eine besondere Heftigkeit dieser Affekte mit dem Gefühl der Ohnmacht, sie in Tätigkeit umzusetzen, Hand in Hand geht, und sie darum ‚verbissen‘ werden – sei es aus Schwäche leiblicher

und geistiger Art, sei es aus Furcht und Angst vor jenen, auf welche die Affekte bezogen sind (GW 3: 41).

Die Rache, die für das Ressentiment verantwortlich ist, gleicht einer *Rachsucht*. Diese zeichnet sich durch eine Generalisierung von Objekten aus, welche lediglich eine kleine Anzahl von Merkmalen des ursprünglichen Racheobjektes aufweisen müssen. Dieser Zustand führt zur Ressentimentbildung, wenn der „Vollzug der Rache an einem bestimmten Objekt“ ausbleibt (GW 3: 41). Denn innerhalb des Ressentiment kann ein Gegenstand nur gehasst werden, weil er negiert wird, und eine Bejahung mittels der Liebe versagt bleibt. Dieser Hass äußert sich in Feindseligkeit als Auswuchs des Gefühls der Verletzung, das erst über Zeit entsteht. Da dem Ressentiment kein Handlungsrahmen zugesprochen wird, zieht es viel tiefer in die Psyche ein. Dies kann den Grund haben, dass etwa ein Konflikt mit jemandem nicht ausgetragen wird oder nicht ausgetragen werden kann. Hier finden sich zwei Schlüsselbegriffe, nämlich „Hemmung“ und „Ohnmacht“ (GW 3: 39). So findet sich hier in Bezug auf Nietzsche eine „*Scheu vor der Macht – im Gegensatz zum Willen zur Macht*“ (GW 3: 44).

Nach Scheler entwickeln „*Neid, Eifersucht und Konkurrenzstreben*“ neben der Rache einen weiteren „Ausgangspunkt der Ressentimentbildung“ (GW 3: 44). Sie haben, im Gegensatz zur Rache, einen Vergleich als Ursache. Auf diese Weise kann eine negative Eigenschaften herunter gespielt werden, da andere ebenso eine solche Eigenschaft besitzen. Dies ist im Besonderen bei unerwünschten Eigenschaften der Fall. Jedoch können auch eigene positive Eigenschaften hervorgehoben werden, weil sie bei anderen nicht gefunden werden, oder ignoriert werden. Daraus muss nicht notwendigerweise z.B. bewusster Neid entstehen. Wenn durch Vergleich ein Mangel aufgedeckt wird, welcher behoben werden soll, wirkt dieses Gefühl zunächst konstruktiv, da das Bedürfnis verspürt wird, diesen Mangel durch eigenen Einsatz zu beheben. Erst wenn dieses Unterfangen misslingt und das Aufheben des Mangels nicht erfolgt, kommt eine Ohnmacht auf. Hieraus kann das Ressentiment durch Neid entspringen (GW 3: 45). In diesem Fall liegt die Ohnmacht noch viel subjektiver, da man in der Regel nur neidisch auf etwas Bestimmtes ist. Die Eigenschaften des Neidobjektes sind also klar definiert – sei es nun eine bestimmte Person oder alle Personen, welche etwas Bestimmtes besitzen (GW 3: 45). So können die Fähigkeit des Ressentiments im Menschen in ihrer Funktion mit Scheler wie folgt schematisiert werden: „Die formale Struktur des Ressentimentausdrucks ist hier überall dieselbe: Es wird etwas, ein A, bejaht, geschätzt, gelobt, nicht um seiner inneren Qualität willen, sondern in der – aber ohne sprachlichen Ausdruck bleibenden – Intention, ein anderes, B, zu verneinen, zu entwerten, zu tadeln. Das A wird gegen das B ‚ausgespielt‘“ (GW 3: 59). Es findet also eine Selbsttäuschung statt.

Der Ressentimentmensch setzt nicht einfach, hier widerspricht Scheler Nietzsche, für einen niedrigen Wert für *gut*. Er leidet unter einer „*organische[n] Verlogenheit*“ (GW 3: 67). Es sind „die falschen, auf *Werttäuschungen* beruhenden Werturteile und die ihnen entsprechenden Handlungs- und Lebensrichtungen“ (GW 3: 63), auf denen sich das Ressentiment

gründet. Er sucht geradezu nach guten und wahren Werten um sich, in seinem Ressentiment verirrt, daran zu laben. So vollzieht sich der Prozess der Umwertung unbewusst, während etwas erlebt wird. Die organische Verlogenheit ist das Resultat eines impliziten Bewertungsfehlers, von „*Illusionen und Täuschungen des Wertfühlers*“ (GW 3: 51). „Die Werte sind für ihn [den Ressentimentmenschen] als positive und hohe noch da, aber gleichsam *überdeckt* von den Täuschungswerten, durch die sie nur schwach, gleichsam ‚transparent‘ hindurchscheinen“ (GW 3: 51). Dies ist eine Selbsttäuschung. „Der rechtzeitige Akt der ‚Resignation‘ allein“ löst den Menschen von seiner Selbsttäuschung (GW 3: 51). So kann er Anderen die Werte gönnen, von denen er weiß, dass er sie nicht mehr erreichen kann (GW 3: 51).

In diesem Kontext geht auch Scheler von einem starken Mensch-Typ, dem *Vornehmen*, und einem schwachen, dem *Gemeinen*, den er nochmals als einer Modifikation Nietzsches Ansatzes in einen *Streber* und einem *Ressentimenttypus* unterteilt (GW 3: 47f), aus:

Der *Vornehme* besitzt ein „naive[s] Selbstwertgefühl“ (GW 3: 47). Dieses macht es ihm möglich, Werte zu „gönnen“, denn er freut sich für andere über deren Werte (GW 3: 47). Er besitzt also das Vermögen einen Vergleich festzustellen, ohne diesen jedoch mit einem Mangel an sich selbst gleichzusetzen. Der *Gemeine* erfährt die Differenz zwischen seinem Selbstwert und einem Fremdwert unmittelbarer, da ihm das eigene Selbstwertgefühl in der Ausgebildetheit des Vornehmen fehlt; d.h. der Vergleich der beiden Werte macht dem Gemeinen das Defizit bewusst (GW 3: 47). „Der Vornehme erlebt die Werte *vor* dem Vergleich; der Gemeine erst *im* und *durch* den Vergleich“ (GW 3: 47). Der *Streber* als der starke Gemeine ist der „wertende[n] Typus“ (GW 3: 47), der Werte selbst setzt und nach diesen strebt. Er versucht trotz der ihm bewussten Defizite weiter, Prestige zu gewinnen und strebt nach „Macht, Besitz, Ehre und anderen wertvollen Gütern“ (GW 3: 47). Es geht ihm dabei jedoch nicht primär um das Erreichen der Sache, sondern um das Bewusstsein des „Wenigerseins“ zu kompensieren (GW 3: 48). Der *Ressentimenttypus* als der schwache Gemeine unterliegt der Täuschung der Werte, indem er Werte selbst fälscht und diese innerhalb einer Selbsttäuschung als für sich wahr ansieht (GW 3: 49f). Dies beinhaltet also auch eine Niederlage im Konkurrenzstreben, denn der Ressentimenttypus ist ohnmächtig, sich mit anderen zu messen. Somit apotheisiert er die niedrigen Werte.

2.2 Liebe, Mitgefühl und Mitleid

In der christlichen Liebessemantik hat sich über die Jahrhunderte eine immer stärker werdende Angleichung von Mitleid, Mitgefühl und Liebe vollzogen. Für Scheler ist die ideale, geistige Liebe kein Mitgefühl oder Mitleid. Liebe ist ein auf den Wert einer Person bezogener Akt. Sie umfasst keine milde Gabe oder Barmherzigkeit, sondern schafft Sympathie, die sich vollkommen durch die Person hindurch auf eine andere Person richtet. Sie ist damit nicht sozial, jedoch eine fundamentale Qualität des Menschen.

Mitgefühl hingegen ist ein authentisches mitfühlen mit jemandem. Es beinhaltet ein Teilen von Gefühlen, welches aus einer Fremdwahrnehmung, die verinnerlicht wird, resultiert. Dabei betont Scheler ausdrücklich, dass das Gefühl des Anderen nicht im eigenen Selbst reproduziert wird: Der Zahnschmerz des Anderen kann zwar nachgeföhlt werden, der Schmerz jedoch nicht reproduziert werden (Schloßberger 2003: 48). Dies beinhaltet keinen spontanen Akt wie den der Liebe, sondern ein Nachfühlen der Aktintention einer Person, „ferner eine *Reaktion*, keine *Aktion*“ (GW 7: 78). Dies führt zu einer strikten Unterscheidung zwischen Liebe und Mitgefühl. So ist es ein großer historischer Fehler, die Liebe als Prinzip des moralischen Lebens durch das Mitgefühl verstehen zu wollen. Das Mitgefühl ist „eine letzte *ursprüngliche* Funktion des Geistes [...], die in keiner Weise genetisch empirisch aus anderen Vorgängen wie Reproduktion, Nachahmung, Illusion, Halluzination im Leben des Einzelnen erst entstanden ist“ (GW 7: 137). Dies bedeutet, dass sich Mitgefühl in jedem von uns wesentlich befindet; es wird weder erlernt, noch kommt der Mensch ohne es auf die Welt; es ist im Menschen als Gemeinschaftswesen fundiert.

Dagegen ist „Mitleiden [...] Leiden am Leiden des anderen, *als dieses anderen*“ (GW 7: 48). Damit entfällt der Aspekt des Nachfühlens. Das von Scheler so betonte „*als dieses anderen*“ soll die mentale und emotionale Distanz des Mitleidenden ausdrücken. Er spürt das Leid nicht in sich selbst, sondern nur durch den Anderen als die Sorge des Anderen. In diesem Kontext bringt Scheler als Beispiel das Erbarmen an, welches von ihm als Mitleid „von der Höhe einer gesteigerten Macht und Würde her“ beschrieben wird (GW 7: 51). Das Mitleid hat also einen klaren moralischen Charakter. Deswegen nennt Scheler Mitleid auch „*Scheinmitgefühl*“ (GW 7: 52). Durch die Festlegung des Mitgeföhls als eine wesentlich soziale Verhaltensweise des Menschen, wird das Mitleid als eine auf der Grundlage der Moral erbaute Zuwendung kritisierbar.

Wenn es um die Kritik an der modernen Auffassung von Mitleid und das ebenso interpretierte Mitgefühl geht, dann ist Schopenhauer ein ausgesuchtes Ziel Nietzsches wie auch Schelers. Schopenhauer stuft das Mitleid mit der Gerechtigkeit als Kardinalstugend ein, „weil aus ihnen alle übrigen [Tugenden] praktisch hervorgehn und theoretisch sich ableiten lassen. Beide wurzeln in dem natürlichen Mitleid“ (Schopenhauer 1979: 110). Denn „[d]ieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller f r e i e n Gerechtigkeit und aller ä c h t e n Menschenliebe“ (Schopenhauer 1979: 106). Auf der nächsten Stufe kommt der helfende Aspekt der Nächstenliebe hinzu. Eine Handlung soll nur „d e s A n d e r n wegen geschehn[...]; so muß sein Wohl und Wehe unmittelbar mein M o t i v sein“ (Schopenhauer 1979: 105). Denn „Mitleid; welches das fremde Wohl will [...] geht bis zum Edelmuth und zur Großmuth“ über (Schopenhauer 1979: 107). Auf dieser Grundlage wird das Mitleid als Synonym für die Menschlichkeit eingestuft (Schopenhauer 1979: 110). Schopenhauers Lehre des Mitleids ist also fundamental humanitarisch, denn sie stellt das Leiden des Nächsten in den Mittelpunkt. In dieser Tradition steht die Bibelinterpretation Luthers als Nächstenliebe, oder, wie Scheler sie hier nennt, der *Fremdliebe*.

Indem Luther nun aber die Fremdliebe auf die schon *gewonnene* Rechtfertigung ‚nur‘ durch den Glauben – gewonnen im *einsamen* Verkehr jeder Seele mit ihrem Gotte – fundiert sein läßt, sie also als notwendigen Weg zu ihrer Rechtfertigung ausschließt, die Rechtfertigungsbestrebung aber doch faktisch auf Selbstliebe zurückgeht, wird die Fremdliebe völlig der Selbstliebe untergeordnet, ja die ‚Fremdliebe‘ schließlich auf die bloß *sinnliche triebhafte* Sympathie unter den Menschen beschränkt (GW 3: 110f).

Dieser Prozess bewirkt eine Selbstfixierung, die dazu führt, dass der Andere lediglich in einem Gefühl des Mitleids wahrgenommen wird – wirkliche Liebe ist in einer solchen Vereinzelung nicht mehr möglich. Durch individuellen Glauben ist lediglich ein Vertrauen auf Gnade wirksam, in dem passiv auf Seelenheil gehofft wird, jedoch nicht aktiv dafür arbeitet. Zudem wirft Scheler Luther vor, dass er die „christliche Selbstliebe und die Fremdliebe, aus den Wesensfaktoren des ‚Heilsweges‘ ausschließt“ (GW 3: 111). Denn, wer sich selbst nicht lieben kann, kann die Liebe auch nicht weitergeben. Dadurch „bricht bei ihm Religion und Sittlichkeit entzwei“ (GW 3: 111). Denn die Religion wird nur noch sich selbst bezogen, und nicht mehr auf die Gemeinschaft. Damit wird der Liebe ihr Werte-entdeckender Charakter abgesprochen, und sie wird eine „bloß und nur menschliche, auf natürlichem Mitgefühl beruhende Kraft“ (GW 3: 111). Scheler sieht in der Moral des Mitleids „Gut ist, was viel kostet“ verwirklicht (GW 7: 163). Ethisch bedeutet dies: *je mehr ich gebe und ich mich aufopfere, desto besser bin ich*. Dies mündet in einem *Kult der Selbstlosigkeit*. Dieser bezieht sich auf den von vielen Menschen so verstandenen christlichen Liebesbegriff, dass nur jemand, der viel Gutes tut, auch geliebt wird. Dieses System macht sich in seiner Simplizität bezahlt: *jeder vermag dies zu leisten*. Somit vollzieht sich durch das Mitleid eine Gefühlsansteckung. Scheler bezeichnet diese Art von Liebe als „Täuschung“ (GW 7: 163). Denn der Liebende soll über dem Mitleid stehen, die Liebe ist eben viel mehr als Mitleid.

Auch Nietzsches Zarathustra kämpft gegen diese Moral des Mitleids: „Siehe, wie jede deiner Tugenden begehrt nach dem Höchsten: sie will deinen ganzen Geist, dass er ihr Herold sei, sie will deine ganze Kraft in Zorn, Hass und Liebe“ (KSA 4: 43). Nietzsche fordert hier mächtige Gefühle, die den „ganzen Geist“ durchdringen. Jedoch ist ihm die jesuanische Idee der Nächstenliebe ein Dorn im Auge. Im Alltag wird sie zu sehr mit der paulinisch-lutherischen Interpretation des Gebotes der Nächstenliebe in Verbindung gebracht. Deswegen führt er diesem entgegen den Begriff der Fernstenliebe ein. „Höher als die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen“ (KSA 4: 77). Nietzsche intendiert damit, dass der Mensch nicht mehr sklavisch nach dem ontisch Nächsten Ausschau hält. Er soll also nicht mehr in seinem Umfeld nach guten Taten Ausschau halten, sondern sich auf sein Selbst konzentrieren. Mittels dieser Rückführung auf das Selbst kann der Mensch seiner Liebe gewiss werden und sie fortwährend in sich tragen. Dann braucht er sich seine Liebe nicht mehr an seinen Nächsten zu beweisen, sondern ist unabhängig und kann *seine Liebe auch in die fernsten Ecken der Welt versenden*. Die ontische Entfernung wächst zwar, jedoch

bleibt eine ontologische Nähe bestehen. Die Fernstenliebe braucht damit, um wirklich sein zu können, eine wesentliche Verankerung im Menschen. Der Nächstenliebe ist ontische Nähe im konkreten Sein als physische Nähe zuzuordnen und der Fernstenliebe ontologische Nähe als abstraktes Wissen (Haffner 1988: 82f).

3 Der Liebesbegriff bei Nietzsche und Scheler

Zwar gibt es einige Gemeinsamkeiten in der Auslegung der christlichen Moral, da Scheler viele Ansätze von Nietzsche – nicht unkritisch – übernommen hat. Das größte Indiz der Verschiedenheit gibt wohl bereits der philosophische Ansatz. Nietzsche wählt den Weg der *Genealogie*, Scheler den der *phänomenologischen Wesensschau*. Die Genealogie kann mit ihrem psychologischen und historischen Instrumentarium zwar das kausale *Warum?* eines Phänomens erklären, jedoch nicht das instrumentale und modale *Wie?*. Damit bleibt die Genealogie ein extrospektiver Ansatz. Die externe Beobachtung ist oberflächlich, sie kann nicht in den Menschen hineinschauen, sondern sieht nur das äusserliche Schauspiel. Aus dieser Perspektive betrachtet steht Scheler ein präziseres Instrumentarium zur Verfügung. Er kann die Wirkung der christlichen Liebe auf den Menschen analysieren. Es sei evident, dass ohne ein *Warum?* kein *Wie?* präzise analysiert werden kann. Mit der phänomenologischen Wesensschau kann Scheler den christlichen Liebesbegriff der Schichtung einer Zwiebel gleich pellen, um die apriorische Wesensnatur der Liebe zu enthüllen.

Nietzsche wie auch Scheler verstehen die Moral als System vom Vorziehen oder Nachsetzen von Werten. Jedoch unterscheiden sie sich im Wertbegriff. Nietzsche setzt die höchste Wertigkeit im Leben. Dies bedeutet, dass er die höchsten Werte auf die Erde zwischen die Menschen im Leben positioniert. Die Moral bei den Niedrigen und Schwachen angesiedelt, während sie sich nach Scheler auf dem Humanitarismus begründet und dadurch strikt von der christlichen Liebesidee zu trennen ist.

Die höchste Form der Liebe setzt Scheler im Transzendentalen an und begreift den Menschen im Sinne eines allgemeinen und echten *ordo amoris*. Jedoch haben Nietzsche und Scheler gemeinsam, dass sie das Selbst im Menschen betonen. Sie kritisieren beide eine falsche, bloße Innerlichkeit des Menschen, indem er auf sich allein vor Gott gestellt wird, was sich in einer Veräußerung des Menschen zeigt, indem er lediglich um das physische Heil bemüht ist. Es geht ihnen also um eine Rückbesinnung auf das Selbst und damit auf die Selbstliebe. Jedoch ist hierbei nicht zu vergessen, dass Nietzsche in seinem Menschenbild den Körper als ebenso wichtig empfindet wie den Geist, während Scheler ganz auf die Transzendenz des Geistes setzt, und den Körper an sich nicht als essentiell für die Person erachtet.

3.1 Die Rolle von Agape und Eros

Zunächst mutet das Konzept des Liebesbegriffs Nietzsches sehr erotisch an. Dies trägt jedoch. Zum einen verfolgt Nietzsche im dionysischen, künstlerischen Rausch eine Apotheose des himmlischen Eros. Eros ist also im Willen zur Macht ein Streben nach etwas Höherem als den Willen zum Schaffen. Dieses Schaffen verhält sich reflexiv zum eigenen Leben, welches aktiv gestaltet wird. Damit ist dem erotischen Streben ein entdeckender Charakter zuzuschreiben. So benutzt Nietzsche den Eros, um ein liebendes Streben nach den höchsten Werten, also zum Schönen, Guten und Starken, auszudrücken. Eros weist als der Entdeckende dem Willen zur Macht inhärente Kraft die Richtung der Lebensentfaltung. Zum anderen klammert Nietzsche das Göttliche und damit das Transzendente aus und beruft sich auf das *Hier und Jetzt* des Lebens, das leibliche Sein – und damit auf das sinnliche Begehren des gemeinen Eros. Somit besitzt der nietzscheanische Liebesbegriff Züge des himmlischen wie auch des sinnlichen Eros. Nietzsches Entscheidung für eine erotische Lebenseinstellung ist nicht ohne Vorurteil gewählt. Er stellt das Christentum Religion unter den Generalverdacht des Mitleids – interpretiert es also gänzlich im Sinne der paulinisch-lutherischen reinen Agape (GW 3: 111). So passt es in Nietzsches Denken, gegen die vermeintliche christliche Agape den starken strebenden und begehrenden Eros zu stellen. Denn „[d]as Christentum gab dem Eros Gift zu trinken: – er starb zwar nicht daran, aber entartete, zum Laster“ (KSA 5: 102). Das auf dem paulinischen Liebesbegriff aufbauende Christentum legt bekanntlich keinen Wert auf Körperbewusstsein, Selbstliebe und Erkenntnisstreben, sondern verpönt dies.

Scheler hingegen nutzt eine modifizierte Agape, die sich bereits in einer Synthese mit dem platonischen Eros befindet. Die Selbstliebe ist dem Liebesbegriff Schelers also inne. Dies wird in der Einheit und damit in der auf-sich-selbst-Gerichtetheit der Person sichtbar, wie auch am entdeckenden Charakter der Liebe. Scheler verwendet Eros im Sinne eines philosophischen Strebens. Er ist „die ‚Bewegung der Flügel der Seele‘“ (GW 5: 67) und somit „die Dynamis im Kerne der Person, die Spannfeder, das Etwas in ihr, das den *Aufschwung* zur Welt des Wesenhaften vollzieht“ (GW 5: 67). Er lenkt sich als geistige Liebe immer zu den „Wesenswerten, die sein Schaffens- und Werkgebiet ausmachen“ (GW 10: 325). Somit ist er als eine geistige Leidenschaft zu verstehen, die den Philosophen „zur *Erkenntnis des Wesenhaften in den Dingen* – den Künstler zur *Darstellung und Hervorbringung* einer Welt, in der die *Wesensgesetze reiner und vollkommener erfüllt sind als in der real-zufälligen Welt*“, bringt (GW 10: 325). Philosophie an sich ist die „*Liebe zum Wesenhaften*“ (GW 5: 67). Deswegen ist Eros schon immer in der Philosophie enthalten. Durch die Synthese von Agape und Eros vollzieht sich somit „das größte und erhabenste Beispiel gleichzeitiger ‚Vergeistigung des Lebens‘ und ‚Verlebendigung des Geistes‘“ (GW 7: 103).

Agape hat bei Scheler die Aufgabe, den Menschen an seine Demut vor Gott zu erinnern. Nur so kann er zu Göttlichem hinaufsteigen. Sie erinnert den Menschen daran, dass er sein Heil nicht in sich selbst suchen soll, sondern nur in Gott zu finden ist. Dadurch kann der Eindruck

entstehen, dass die Liebe wertschaffend ist. Der Schein trügt hier jedoch. Die Werte sind je schon vorhanden. Sie werden lediglich von der Person entdeckt, und diese hat in der Handlung des Entdeckens durchaus ein Gefühl des Schaffens. Im Charakteristikum der Agape findet sich also ein verstecktes Charakteristikum des Eros. So besitzt auch Schelers Liebesbegriff den entdeckenden Charakter des Eros, indem er als erkennende Liebe als „*Pionier* und Führer“ vorangeht (GW 2: 275).

3.2 Das Ich im Leben oder Transzendenz des Ichs?

Nietzsche verfolgt in seiner Philosophie des Lebens einen *amor fati*, mit dessen Hilfe er den existentiellen Schwerpunkt des Menschen im realen *Jetzt!* festsetzen will. Das Leben, das der Mensch besitzt und formt, ist lebenswert. Dieses ist sein Schicksal, welches sich nicht ändern lässt. Der Mensch soll für sein Leben sorgen – es umsorgen, und nicht um ein Jenseits, gleich welcher Art und Religion. Nietzsche versucht, das Leben „seinem *biologischen Sinn* nach neu zu konzipieren“ (GW 3: 315), indem er sich gegen einen passiven Lebensbegriff auflehnt und seinen aktiven, schaffenden Willen zur Macht dagegensetzt. In Schelers Augen ist dies reaktionär, da der Mensch auf diese Weise die Möglichkeit der „Gestaltung“ als ein *Über und Mehr* nicht nutzt. Somit ist im Lebensbegriff Nietzsches das heraklitische Werden verwirklicht (GW 3: 315). Dieses Werden – als Leben, als Wille zur Macht – ist stetig: Denn „[f]ür Nietzsche hieß ‚Leben‘ eine ins Unermäßliche hinströmende und im Strömen sich fortwährend werterhöhende Aktion, in deren Aufgang alles feste Sein erst gebildet wird und in deren Niedergang erst es zum Gesetz erstarrt: Erst ‚wo Leben *erstarrt*, türmt sich das Gesetz“ (GW 3: 314). So erstarrt das moralische Leben in seinem wahren Charakter und wird reaktionär, weil es sich den äußeren Bedingungen anpasst. Dennoch macht Scheler Nietzsche den Vorwurf, dass er zwar die Philosophie des Lebens noch nicht besessen hat, „[u]nd doch schwebt er [Nietzsche] über den modernen Versuchen wie ein verborgener Schutzgeist“ (GW 3: 314). Denn „Leben“ – das ist für Nietzsche im Kleinsten und Größten so etwas wie ein waghalsiges Unternehmen“ (GW 3: 315).

Scheler liest Nietzsche durch eine philosophische Brille, die auf Nietzsche nicht immer zu passen vermag. Er arbeitet in seiner Kritik an Nietzsche nicht mit dessen Lebenswerten, sondern interpretiert diese als seine eigenen. Damit kommt er zu dem Schluss, dass die Lebenswerte von Nietzsche als die höchsten Werte angesehen werden. Nach Scheler wird auf diese Weise von Nietzsche eine Verwirrung des *ordo amoris* postuliert. So kritisiert Scheler an Nietzsche, dass er gerade die niederen Werte nach oben stellt. Nach Schelers Interpretation wird die Liebe in der Werteordnung Nietzsches dem Leben untergeordnet. Doch gerade durch die Liebe gewinnt „das Leben erst seinen höchsten Sinn und Wert“ (GW 3: 90). Dies ist wohl als ein Missverständnis Schelers zu betrachten. Es ist nachzuvollziehen, dass es auf den ersten Blick so wirkt, als ob Nietzsche eine Apotheose der niederen Werte verfolgt. Nietzsche kann mit dem modernen Menschen nichts anfangen. So hat er auch nicht vor, diesen auf irgend-

eine Weise zu retten. Er mahnt diesen aktuellen Zustand an. Seine Apotheose des Leibes ist lediglich eine Erinnerung, dass die Instinkte des Menschen ebenso Teil seiner sind wie seine Vernunft. Aus diesem Blickwinkel scheint es sogar schon anmaßend, dass der Mensch sich als ein vernünftiges Wesen bezeichnet, seine kognitiven Fähigkeiten also apotheisiert, und seinen Leib und damit seine Instinkte ignoriert. Somit ist die Apotheose des Leibes eine radikale Reaktion Nietzsches auf eben die Verachtung des Leibes des modernen Menschen.

Für Scheler ist dem Menschen wesentlich Liebe inne. Somit geht es ihm um eine „*Entwicklungsphilosophie des sittlichen Bewusstseins* in Geschichte und Gesellschaft“ (GW 2: 22). Werte sind damit „*Urphänomene*, die keiner weiteren Erklärung zugänglich sind“ (GW 2: 267). Damit unterscheiden sich die verschiedenen Wertigkeiten in ihren Qualitäten systematisch. Den idealen, göttlichen *ordo amoris* setzt er an die Spitze aller möglichen Ordnungen von Liebenswürdigkeiten. Mit diesem soll der Mensch seinen eigenen *ordo amoris* in Deckung bringen. Jedoch ist das Begreifen der Fähigkeit der Liebe als geistiges Gefühl und Pionier und Führer ohne Vernunft nicht denkbar. Wie sonst kann der Mensch entscheiden, welcher Instinkt der richtige ist? Es braucht Erfahrung und damit auch die Möglichkeit der Erinnerung. Scheler setzt also voraus, dass der Mensch eine Vernunft hat. Hier kann er, trotz aller Gegnerschaft zu Kant, eine gewisse Neigung zum Neukantianismus nicht verleugnen. Denn trotz der Liebe kann die Vernunft in Schelers Ordnung der Liebenswürdigkeiten nicht ausgeschlossen werden. Sie findet wohl selten Erwähnung, doch ist sie präsent. „Die Vernunft kann keine Liebe erzeugen, sie setzt sie voraus. Sie kann auch keine Solidarität hervorbringen, diese setzt sie ebenfalls voraus“ (Alberoni & Veca 1990: 67). Kants Vorhaben jedoch, mittels der Vernunft zu lieben, ist Schelers Ansicht nach fehlgeschlagen. Die Vernunft ist nicht dazu fähig, aus sich selbst heraus ein spontanes Gefühl zu erzeugen. Sie braucht dazu einen Grund und damit Bedenkzeit. Dennoch besitzt sie Qualitäten, die der Liebe nicht inne sind: Sie kann bewahren und sich erinnern und damit auch auf eine komplexe Weise wertschätzen. Sie ist „Hüter und Wächter“ der Werte und kann die Liebe „deuten und in kontinuierliches, kluges, zielgerechtes vernünftiges Handeln überführen“ (Alberoni & Veca 1990: 68). Dies vollzieht sich jedoch erst, wenn sich die Liebe spontan – also ohne jedes Pflichtbewusstsein – entfaltet hat.

3.3 Übermensch und *ens amans*

Nietzsche und Scheler treffen sich im Begriff des Ressentiments, wenn es um ihren Kerngedanken der Kritik der Moral geht. Während Nietzsche der Meinung ist, dass das Christentum auf dem Boden des Ressentiments erwachsen ist (KSA 4: 214), vertritt Scheler die Meinung, dass diese in seinen Wurzeln frei vom Ressentiment ist (GW 3: 75). Hieraus resultieren verschiedene Einstellungen zum Menschenbild.

Beide kritisieren den nivellierenden Charakter der Ressentimentbewegung. Denn Nietzsches sogenannte *neue Liebe* wie auch der Humanitarismus sind darauf aus, alle Menschen gleich

zu behandeln. Dies kann jedoch nur in den niedrigsten Werten, welche biologischer Natur sind, gegeben sein. Denn der Humanitarier kämpft u.a. gegen das Leid in der Welt, gegen Hunger und Armut, für die Möglichkeit der gleichen Schulbildung und für Patenschaften in Afrika. Auf eine geistige Erfüllung wird im Humanitarismus in erster Linie kein Wert gelegt. Das Leben sinkt, da es keine ganzheitliche Erfüllung mehr findet, auf das Niveau von einem „*Ausdruck* niedergehenden Lebens“ herab (GW 3: 107). Es geht also nur noch um die Erhaltung des Lebens selbst, nicht um Verwirklichung *in* diesem Leben. Nietzsche und Scheler bieten beide Lösungsvorschläge zur Überwindung dieser Moral des Mitleids an. Diese beziehen sich auf eine fundamentale Änderung des Menschen.

Zum einen verteufelt Nietzsche die Humanität im Sinne der neuen Liebe als eine humanitaristische Bewegung, zum anderen ist der Mensch nun einmal Mensch und hat damit eine wesenhafte, natürliche Humanität im Sinne einer natürlichen Menschlichkeit. Diese ist wie Nietzsches Immoral jenseits von gut und böse. Denn diese wesenhafte Humanität entzieht sich auf Grund ihrer Natürlichkeit jeglicher Wertung und damit einer allgemeingültigen Moralvorstellung. Somit kann in Nietzsches Augen der Mensch nur innerhalb seiner eigenen Handlung bewertet werden. Es ist somit eine Frage der Redlichkeit, also der Rechtschaffenheit und Aufrichtigkeit des Menschen.

In Nietzsches Augen ist Jesus mit seiner Liebesidee ein „*décadence*-Typus“ im doppelten Sinne (KSA 6: 202). Denn er stellt sich einerseits gegen die herrschende Gesellschaftsnorm und propagiert eine neue Lehre, andererseits beginnt mit ihm der Vormarsch der Mitleidsmoral. Trotz der Stärke Jesu, seine Lehre voll und ganz zu leben, scheint er Nietzsche nicht geeignet, einen *Willen zum Leben* einzuläuten. Jesus scheint zu behaftet. Er ist zu sehr an die Vergangenheit in Tradition und Moral gefesselt, als dass er zukünftig und werdend sein könnte. Zudem muss bedacht werden, dass Nietzsche das Menschliche am Menschen sucht. Dies bedeutet, dass er versucht, den Menschen so zu greifen, wie er ist: in seiner ganzen Natürlichkeit. In der Vollkommenheit und Alldurchdringlichkeit der idealen, göttlichen Liebe Schelers ist dies nicht möglich. Denn auch Liebe in ihrer alldurchdringlichsten Form beinhaltet die christliche Nächstenliebe, von der sich Nietzsche so weit wie möglich entfernen will. So gibt es nur einen Ausweg aus diesem Moraldilemma: Zarathustra (KSA 4: 267) verkündet den Niedergang des „letzten Menschen“ als Vertreter des Humanitarismus und setzt ihm den Übermensch als eine *Überwindung* des modernen Menschen entgegen (KSA 10: 162). In einer intentionalen Bewegung leitet die Überwindung den Weg des letzten Mensch zur Überwindung seiner selbst als Verkörperung des Willens zur Macht ein. Damit korrespondiert der künstlerische Schaffensaspekt des Menschen, der sich in einem dionysischen Rausch verwirklicht. Im Sinne des Dionysos, den Nietzsche als Gott und Philosophen ansieht (KSA 5: 238), steht der Übermensch auf eben dieser Stufe. Ein Gott im Sinne einer höheren Transzendenz hat in diesem Bild keinen Platz. Der Übermensch ist eine zum Göttlichen hin geöffnete Wirklichkeit. Denn er bejaht das Leben und schafft also immer weiter. Somit braucht es den Tod Gottes, damit der Übermensch leben kann (KSA 4: 357).

Um nun die Metamorphose zum Übermenschen als den in seinem Wesen vollkommenen und wahren Menschen zu vollenden, bedarf es zuvor eine Vollendung des Nihilismus. Dies bedeutet, dass die Wertetafeln neu geordnet werden müssen und eine neue Ordnung im Sinne des Willens zur Macht entworfen wird. „Das Nein gegenüber den bisherigen Werten kommt aus dem Ja zur neuen Wertsetzung“ (Heidegger 2003: 223f). Denn ihre höchsten Werte der christlichen Moralvorstellung werden genichtigt, um andere Werte an die höchste Stelle zu stellen. Diese neuen Werte beinhalten keine Schuld, Sühne oder Reue, die sich in einer passiven Lebenseinstellung zeigen. So zeichnet Nietzsche ein Bild Zarathustras, welches alle Freiheit und Leichtfüßigkeit beinhaltet, die ein Mensch nur erreichen kann. Denn „Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit – so lehrt sie euch Zarathustra“ (KSA 4: 111). Der Mensch soll tanzend und frei sein jetzt-Mensch-Sein hinter sich lassen, und das immer wieder, damit er zum Übermenschen werden kann. Dies bedeutet, dass er mit jedem Schritt nach vorne etwas mehr Übermensch wird. Einer Schlange gleich streift er immer wieder die Haut ab, schält sich, um Übermensch zu werden und die Vorläuferfiguren hinter sich zu lassen. Der menschliche Geist soll sich wandeln, vom Lasten tragenden Kamel, welches das Leid der Welt trägt, zum Löwen, welcher die Kraft und den Mut hat, die Moral zu durchschauen und sich gegen sie zu stellen, sie jedoch nicht durch neue Wertsetzungen überwinden kann, zum Kind, welches spontan und kindlich naiv spielt. Sein Spiel besteht darin, ohne Scham und Reue – vor allem ohne Schuld – zu *dekonstruieren*, zu zerstören und zusammensetzen. In seinem Denken und seiner Kreativität kann es also frei sein und Werte schaffen – es kann sie jedoch bei Ungeeignetheit spontan zerstören (KSA 4: 29-31).

Scheler hingegen gibt den modernen Menschen nicht auf. Er geht davon aus, dass „*der Kern der christlichen Ethik nicht auf dem Boden des Ressentiments erwachsen ist*“ (GW 3: 70). Seine Zielsetzung ist es, die Mitleidsliebe aufzulösen. Aus der Mitleidsliebe soll eine individuelle, übernatürliche, geistige Liebe werden, der es frei steht, sich zu entfalten. Denn der Mensch ist ein *ens amans*, ein schon immer liebendes Wesen. Er hat seinen *ordo amoris* als Kern seines Selbst in sich. So muss er lernen, seine individuelle Bestimmung zu erlangen, um sein wahres Selbst zu werden. Dies vollzieht sich, wenn er seinen *ordo amoris* mit dem göttlichen, idealen *ordo amoris* in Einklang bringt.

Mittels der Spontaneität der Liebe besitzt der Mensch Freiheit. Dies ist jedoch wie folgt eingrenzen: „Alle Spontaneität ist [...] Freiheit, aber nicht jede Freiheit ist Spontaneität“ (Leonardy 1976: 157). Denn Scheler geht es um die Transzendenz der Person, und damit um Freiheit von Trieben (GW 7: 82). Denn je mehr der Mensch an den Körper gebunden ist, desto unfreier ist er. So macht echte geistige Liebe sehend und ungebunden. Denn nur wenn der Mensch dieser Freiheit im Alltag folgt, also seine Werte entdeckt, kann er zu seiner individuellen Bestimmung gelangen. Er handelt somit in seinem *ordo amoris* immer theoretisch und praktisch. Diese Freiheit existiert jedoch nicht gegenüber Gott. Wenn der Mensch sich von der körperlichen Gebundenheit geistig frei gemacht hat, öffnet er sich ihm. Damit eröffnet sich dem Menschen die ideale und objektive Welt der Werte. So liegt es an ihm, „die

Spannung zwischen faktischem und idealem *ordo amoris*“ aufzulösen (Sander 2003: 76). Nach Scheler ist der Mensch damit ein „Gottsucher“ (GW 3: 189). Er will nicht „ein bloßer Mensch [...] sein“ (GW 3: 190). Die Gottsuche macht den Wesensunterschied zwischen *homo faber*, dem Verfertiger von Werkzeugen, und dem Menschen als „Kind Gottes“, also als ihn selbst (GW 3: 190). „Ein Ding, das anfängt, über sich hinauszugehen und Gott zu suchen – das ist ja eben dann ‚Mensch‘“ (GW 3: 189).

Fazit

Nietzsche ist in seinem Vorhaben radikaler als Scheler. Trotzdem darf er auch moderat interpretiert werden. Er fordert nicht, Übermenschen zu werden, sondern stellt ihn in Aussicht. Denn der Wille des Menschen ist frei. Scheler setzt sich mit dem Nietzsches Begriff des Ressentiments auseinander. Er folgt Nietzsche nicht den gesamten Weg der Kritik des Ressentiments. So ist es auch nicht vonnöten, einen neuen Typ Mensch auszurufen und zu skizzieren. Er will dem modernen Menschen zeigen, was in ihm steckt. Der Mensch ist ein liebendes Wesen durch und durch. Denn auch Scheler ist der Meinung, dass der Wille des Menschen frei ist. Damit ist der Mensch frei, zu wählen, seinen *ordo amoris* zu erforschen und in Deckung mit sich selbst zu bringen, oder eben nicht.

Die Analyse des Menschenbildes zeigt die verschiedenen Intentionen der beiden Philosophen auf. Während Nietzsche den modernen Menschen ganz und gar aufgegeben hat und sich nach dem Übermenschen sehnt, da es für ihn historisch belegt ist, dass der aktuelle Menschentypus seine Forderungen nicht erfüllen kann, beinhaltet der Mensch als *ens amans* für Scheler immer noch etwas ideal-Göttliches, da er wesenhaft fähig ist, zu lieben. Er fordert ein bewusst-Werden des *ordo amoris*, und lehnt es ab, „die eigene Handlungsart und Verhaltensart vom Verhalten des ‚anderen‘ irgendwie abhängig“ zu machen (GW 3: 85), also reaktionär zu sein und sich dadurch auf ein womöglich niederes Niveau verleiten zu lassen.

verwendete Literatur

- ALBERONI, FRANCESCO & SALVATORE VECA *Die neue Moral der Liebe. Ein Manifest* Piper (1990)
- DIE BIBEL *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* Deutsche Bibelgesellschaft (2007)
- COLLI, GIORGIO & MAZZINO MONTINARI (HRSG.) *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* de Gruyter (1999) (KSA)
- DELIKOSTANTIS, KONSTANTINOS *Der moderne Humanitarismus. Zur Bestimmung und Kritik einer zeitgenössischen Auslegung der Humanitätsidee* Grünewald (1982)
- HAFFNER, EGON *Der "Humanitarismus" und die Versuche seiner Überwindung bei Nietzsche, Scheler und Gehlen* Königshausen & Neumann (1988)
- HEIDEGGER, MARTIN *Holzwege* Klostermann (2003)
- KUHN, HELMUT *„Liebe“ . Geschichte eines Begriffs* Kösel (1975)
- LEONARDY, HEINZ *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen“ Personalismus* Nijhoff (1976)
- NYGREN, ANDERS *Eros und Agape* Evangelische Verlagsgesellschaft (1955)
- PUZO, MARIO *Der Pate* Rowohlt (2007)
- SANDER, ANDREA *Normative und deskriptive Bedeutung des ordo amoris in: Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens* Königshausen & Neumann (2003)
- SCHELER, MAX *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Werteethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus* Francke (1954) (GW 2)
- SCHELER, MAX *Vom Umsturz der Werte* Francke (1955) (GW 3)
- SCHELER, MAX *Vom Ewigen im Menschen* Francke (1954) (GW 5)
- SCHELER, MAX *Wesen und Formen der Sympathie. Die Deutsche Philosophie der Gegenwart* Francke (1973) (GW 7)

SCHELER, MAX *Schriften aus dem Nachlass. Band 1. Zur Ethik und Erkenntnislehre* Francke (1957) (GW 10)

SCHLOSSBERGER, MATTHIAS *Das Mitgefühl als Gefühl in: Vernunft und Gefühl. Schellers Phänomenologie des emotionalen Lebens* Königshausen & Neumann (2003)

SCHOPENHAUER, ARTHUR *Preisschrift über das Fundament der Moral* Meiner (1979)