

PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE UND DIE „SOZIOLOGISIERUNG“ DES WISSENS VOM MENSCHEN

Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland*

Von Karl-Siegbert Rehberg

Bezaubern konnte nur etwas Unbestreitbares, das diesseits aller Ideologien, diesseits von Gott und Staat, von Natur und Geschichte zu fassen war, aus dem vielleicht die Ideologien aufsteigen, von dem sie aber ebenso gewiß wieder verschlungen werden: das Leben.

Helmuth Plessner

I

Manches mag dagegen sprechen, der Philosophischen Anthropologie¹ im Rahmen einer Fachgeschichte der Soziologie ausführlichen Raum zuzugestehen, zumal es sich ja um eine Theorie oder „Schule“, vielleicht gar um eine Teildisziplin der Philosophie handelt. Vordergründig ließen sich solche Vorbehalte durch den in diesem Sammelband angesprochenen Zeitraum (1918-1945) dadurch entkräften, daß es sich bei der Philosophischen Anthropologie um ein antiquiertes, dem neueren Erkenntnisstand nicht mehr angemessenes Denken handele, sozusagen um eine der Zwischenkriegszeit angepaßte Sozialtheorie, welche aus diesem Grund in einer fachhistorischen Chronik nicht auszuschalten sei. Manches läßt sich, denke ich, für solche Skepsis anführen. Da ist vor allem der ausdrückliche Versuch aller Autoren der „Gründergeneration“, die Soziologie inhaltlich und methodologisch scharf von allen anderen, sachlich durchaus eng verbundenen humanwissenschaftlichen Ansätzen abzugrenzen. Von dieser Autorengruppe wäre eine Natur-

* In erster Näherung habe ich Grundzüge der hier ausgearbeiteten Überlegungen formuliert in meinem Beitrag zu einer vom Philosophischen Institut der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen veranstalteten interdisziplinären Vortragsreihe „Philosophie und Gesellschaft“ (vorgetragen am 23.11.1979); eine erste erweiterte Ausarbeitung erschien unter dem Titel „Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie' und Soziologie“ in: *Sociale Wetenschappen*, Jg. 23, 1980, S. 319-344.

Dank für vielerlei Anregungen und hilfreiche Unterstützung habe ich zu sagen *Albert Bilo, Irmgard Pinn, Elisabeth Rehberg* und *Heinrich Wahlen*.

[in: **R. M. Lepsius, Soziologie in Deutschland und Österreich von 1918 bis 1945. Materialien zu Entwicklung, Emigration und Wirkungsgeschichte, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, SH 23 (1981), 160-198]**

und Kulturwissenschaften verbinden wollende, als Synthese- und Grundlagentheorie sich gleichermaßen anbietende Philosophische Anthropologie als ihren eigenen Intentionen entgegengesetzt zurückgewiesen worden. Das heißt keineswegs, daß „antropologische“ Probleme und Reflexionsebenen irrelevant gewesen wären, etwa für Georg Simmel, Ferdinand Tönnies oder Max Weber, vielmehr beruhen ihre fachwissenschaftlichen Untersuchungen oft auf folgenreichen anthropologischen Vorannahmen wie auch umgekehrt etwa ihre Werke durchaus auf „anthropologische“ Resultate hin fruchtbar gemacht werden können, wie es jüngst Friedrich H. Tenbruck für Max Webers Theorie der Rationalisierung vorschlug.² Einzig kam es diesen Autoren darauf an, trennscharf die Soziologie gerade dadurch zu etablieren, daß sie nicht als hochkomplexe Universalwissenschaft vom Menschen, sondern eben als eingeschränkte Perspektive und als methodisch disziplinierter Blick auf die zwischenmenschliche Wirkungssphäre entwickelt wurde. Daß es keinesfalls selbstverständlich ist, die Philosophische Anthropologie rückblickend mit der Soziologiegeschichte zu verklammern, wird auch daran deutlich, daß es wissenschaftliche Kommunikationsbeziehungen zwischen den Fächern nur selten - am ehesten noch im Umfeld der „Leipziger Schule“³ - gab. Und daß die soziologischen Debatten etwa die konstellative Formensoziologie Simmels, die Handlungstheorie wie auch die welthistorischen Studien Max Webers, die gesellschaftlichen Integrationsmodalitäten einer sich historisch wandelnden „Solidarität“ bei Emile Durkheim, ja selbst die nachhaltig z.B. die ganze Jugendbewegung beeinflussende Unterscheidung von „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ durch Tönnies die philosophisch-anthropologische Theoriebildung wenigstens nicht explizit - beeinflusst haben⁴, gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang. Es zeigt dieses Beispiel übrigens deutlich, daß Denkbeziehungen überhaupt nicht aufzuschließen sind, wenn man nur von den expliziten Bezug den objektiven Positionsvernetzungen ausgeht, wie sie in Karriere-Untersuchungen oder Zitationsanalysen sichtbar gemacht werden können. Theoriegeschichtliche Forschung muß die Beziehungen abstecken, auf die sie sich richtet. Philosophische Anthropologie als spezifisch deutsche Theorievariante hat einen wichtigen Beitrag zur Durchsetzung einer sozialwissenschaftlichen Perspektive geleistet, ohne daß deren Autoren als „Soziologen“ sich fühlten oder von denen, die so sich schon definierten, als ihrem Fache zugehörig anerkannt wurden. Andererseits kann „die Soziologie“ in der Zwischenkriegszeit keineswegs als festgefügte Disziplin aufgefaßt werden. Die Relationen zwischen diesen institutionell und thematisch durchaus nebeneinander oder teilweise auch gegeneinander stehenden Wissenszusammenhängen sind auf einer der bloß fachorganisatorischen Rekonstruktion zugänglichen Ebene nicht zu finden. Auf der leichter zugänglichen Ebene offizieller Absichtserklärungen und Themenwahlen ergeben sich teilweise doch sehr enge Beziehungen zwischen dem, worauf alle Autoren der Tradition der Philosophischen Anthropologie zielen, und einer spezialisierten Soziologie. So war es gerade ein so strenger Systematiker des Zwischenmenschlichen und Organisator der Fachdisziplin wie Leopold von Wiese, der seine „Gedanken zu einer zusammenfassenden Anthropologie“ unter dem Titel „Homo sum“⁵ veröffentlichte, und auch Werner Sombart, einer der wichtigsten Autoren einer spezi-

fisch soziologisch relationierenden Analyse jener Einstellungen und Orient die den Kapitalismus begünstigt haben, legte den „Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie“ („Vom Menschen“)⁶ vor, wobei er die Soziologie als Unterabteilung, als „Teil- und Spezialdisziplin“ einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie bezeichnete⁷, darin mit dem Urteil übereinstimmend, das sich in von Wieses „System der Allgemeinen Soziologie“ findet, wenn dieser schreibt: „Die Soziologie genannte Wissenschaft ist ein Ausschnitt aus der Gesamtlehre vom Menschen. Auch ihr Ziel ist, über den Menschen Richtiges auszusagen. Sie ist ein Stück Anthropologie, keineswegs aber die ganze Anthropologie; denn nicht das Menschliche insgesamt, sondern das *Zwischenmenschliche* ... ist ihr Gegenstand⁸.“ Ferner läßt für den engen Zusammenhang zwischen Philosophischer Anthropologie und soziologischer Fachentwicklung sich anführen, daß deren produktivste Vertreter – besonders aus der Perspektive der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg betrachtet – den Gesellschaftswissenschaften durchaus zugerechnet werden, so *Max Scheler*, wenn auch häufig in falscher Einschränkung nur als Wissenssoziologe, so auch *Helmuth Plessner* und *Arnold Gehlen*, die nach dem Kriege soziologische Lehrstühle hatten, wobei *Plessner* sich auch führend am organisatorischen Wiederaufbau des Faches beteiligte.⁹ *Arnold Gehlen* übrighens vollzog sein Abrücken von der empirisch verfaßten Philosophie – worin ein in den 20er bis 40er Jahren durchaus „zeitgemäßes“ Motiv sichtbar wird – sehr deutlich; der theoretischen Umorientierung zu einer „empirischen Philosophie“ folgte nach dem Kriege auch eine „professionelle“ (und dies nicht nur unfreiwillig): Als er beispielsweise den Ruf nach Aachen bekam, wurde ihm zur Wahl gestellt, ob er den philosophischen oder den soziologischen Lehrstuhl übernehmen wolle. Seine Entscheidung für die Soziologie war für ihn die nochmalige Bestätigung, daß aufschlußreiche und das Wissen erweiternde Denkwahrscheinlichkeiten außerhalb der Wissenschaften nicht mehr gegeben sind, wenngleich dann schließlich die Entwicklung der Soziologie zu einer Leitdisziplin des linken Protestes ihn eher befremdete.

Die durch alle Themenstellungen der *Schelerschen* Philosophie, dieser empirischen durchgearbeiteten Metaphysik, gehende Erörterung sozialer Seinsformen und -schichten, die dann auch akademische Zuwendung *Plessners* und *Gehlens* zur Soziologie insgesamt dem Umbau ihrer Themenstellung sind nun keineswegs zufällig, weil dies die „Soziologisierung“ der philosophischen Reflexion repräsentiert. Schon die Motive, Philosophie als Anthropologie zu entwickeln, hatten gesellschaftliche Gründe, denn es kann dies so verstanden werden, daß Stabilisierungsnotwendigkeiten und Ordnungen des menschlichen Lebens tiefer als nur historisch – oder auch nur auf der Ebene sozialer Bedingungen – zu begründen seien¹⁰, daß also die Lebensweise des Menschen aus seiner „Natur“ heraus ausgelegt werden müsse. Dies führte dann auch inhaltlich in allen Konzepten zu einer Ableitungs- und Konkretisierungsebene, auf der „das Soziale“ zu behandeln war, also z.B. die schon in die Prozesse der Sozialisation des Spracherwerbs eingelassenen Formen sozialer Gestaltungs- und Beeinflussung macht, denn die Sprache beispielsweise ist allein vom Gesichtspunkt der Bewegungsmotorik aus nicht zu verstehen. So kam es auch durchgängig zur anthropologisch Deutung bzw. auch Legitimierung sozialer Regelungszusammenhänge, Interaktions-

konstellationen und Institutionen. Ausgearbeitet wurden diese Themen, wenn man die kaum vorhandene Auseinandersetzung mit der soziologischen Theorieentwicklung bedenkt, in einer Art *theoriegeschichtlichem Parallelismus*, und zwar nicht nur von Autoren, welche schließlich ausdrücklich als „Soziologen“ arbeiteten, sondern auch in Richtung auf erziehungswissenschaftliche Ansätze¹¹, so von *Theodor Litt*, *Eduard Spranger* oder *Otto Friedrich Bollnow*, schließlich auch in der Kulturanthropologie *Erich Rothackers*. Ein auffälliger Wirkungszusammenhang der anthropologischen Grundlegung sozialer Regulationen mag übrigens darin gesehen werden, daß hier eine ontologische Fundierung für historisch entwickelte Ordnungsarrangements gelingt, der gegenüber die Ableitungen der ausdrücklich auf Künstlichkeit und Hypothesenbildung gerichteten, häufig nominalistisch oder formentheoretisch verfahrenen Soziologie merkwürdig „blaß“, lediglich als Erkenntnisaspekt oder Untersuchungsgesichtspunkt erscheinen¹². Sicher hat es auch ideologisch wirksame, griffige und im Bildungswissen weithin durchgesetzte soziologische Forschungsergebnisse gegeben, und keineswegs soll eine „wissenschaftliche“ und ideologiefreie Soziologie hier einer weltanschauungsgetränkten Anthropologie gegenübergestellt werden: Aber eine mit den philosophisch-anthropologischen Thesen verbundene besondere Form der Popularisierbarkeit (eben auch ihrer sozialtheoretischen Aussagen) war wohl ein Grund für ihren Rezeptionserfolg.

Schließlich sei als letzter Aspekt des Zusammenhanges von Philosophischer Anthropologie und Soziologie genannt, daß die fundamentale Kritik der anthropologischen Ansätze wie auch die produktivste Form ihrer Weiterführung im Rahmen der Soziologie sich vollzog. Hier war es gerade die Auseinandersetzung mit dem Werk *Arnold Gehlens*, der Vorwurf insbesondere, Philosophische Anthropologie führe – sogar gegen die Absichten des Autors, wie man es *Plessner* konzidierte – zur Ahistorizität und Entwicklungsferne des theoretischen Ansatzes¹³. Von dieser Kritik aus wurden aber verdrängte Denktraditionen, wie etwa die Anthropologie *Feuerbachs*¹⁴, ebenso einbezogen wie auch die anthropologischen Prämissen und Problemlösungspotentiale von Theorien wie der interaktionistischen *George Herbert Meads* entdeckt wurden.¹⁵ Neue Ansätze wie die von *Dietmar Kamper* entwickelte Reflexions-Anthropologie oder das mehr die historischen Veränderungen der Verhaltensweisen in den Mittelpunkt stellende Konzept einer „experimentellen Anthropologie“ von *Wolf Lepenies* und *Helmut Nolte* führten zu einer Reformulierung anthropologischer Fragestellungen, die ohne die Vorbedingung der Philosophischen Anthropologie undenkbar wäre, die gewissermaßen die ihr eigene Reflexionsebene nicht hätte finden können. Das scheint mir übrigens auch für die gesamte Kommunikations- und Kompetenztheorie von *Jürgen Habermas* zu gelten.¹⁶

II

Für die 30er und 40er Jahre dieses Jahrhunderts hat sich für die Entwicklung philosophischer Konzepte der Ausdruck von der „anthropologischen Wende“ eingebürgert, der schon 1934 verwendet wurde¹⁷ und gewissermaßen auch die Selbstausle-

gung der Autoren einer philosophischen Richtung kennzeichnet, welche Auswege aus den Reflexionssackgassen traditioneller Philosophie und aus der seit dem Ende des 19. Jahrhunderts immer wieder beschworenen Wissenschaftskrise finden wollten. Der Ausgangspunkt wird dabei zumeist an *Max Schelers* Initialschrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (1927) festgemacht¹⁸, ließe sich aber schon in den frühen 20er Jahren ausmachen¹⁹.

Seit 1859 *Charles Darwins* „Entstehung der Arten“²⁰ erschienen war bzw. deutlicher noch zwölf Jahre später nach dessen Buch über die „Abstammung des Menschen“²¹, schien es festgelegt, daß Anthropologie als eine Unterabteilung der Zoologie zu betreiben sei, eine Ansicht, die prominent etwa von *Ernst Haeckel* vertreten wurde. *Werner Sombart* zeigte allerdings in einem umfassenden Literaturbericht²², daß diesem eingengten Verständnis anthropologische Konzepte vorausgingen, welche - ganz wie später die Philosophische Anthropologie - die Konstitution des Menschen und deren Zusammenhang mit den Formen der Weltbearbeitung zum Thema machten. Diese bis ins 17. und 18. Jahrhundert²³ zurückverfolgbare Traditionslinie ermöglichte Sombart dann die Unterscheidung „pragmatischer Anthropologien“²⁴ - auf die ja noch der Titel der Anthropologie-Vorlesungen von *Immanuel Kant*²⁵ verweist - etwa von medizinischen Anthropologie-Konzepten, deren Wirksamkeit *Sombart* auch für die „Erneuerung“ der Anthropologie im 20. Jahrhundert für besonders wichtig hielt²⁶. Zur „soziologischen“ Anthropologie zählte er universalhistorische und ethnologische Studien des 18. und frühen 19. Jahrhunderts, wobei hier die Entwicklungsgeschichte des Menschen auf dem Hintergrund vergleichender Darstellungen der Sitten und Gebräuche „primitiver Völker“ dargestellt wurde. Von diesen - man würde heute vielleicht sagen „ethnologischen“ - Arbeiten aus sollten gerade solche Wesenseigentümlichkeiten des Menschen behandelbar werden, die den historischen Variationen seiner Lebensweise zugrunde lagen, „man erinnere sich .., des Glaubens an die Idee der Humanité und der Perfectibilité des Menschen einerseits, an die beliebte Realanalogie zwischen Menschenaltern und Geschichtsepochen andererseits, der das 18. Jahrhundert beherrscht. Das größte Problem war eben der Mensch' in seinem gesetzmäßigen Sein und seinem gesetzmäßigen Werden, den man aus den zufälligen äußeren Verumstandungen und seinen Werken heraus zu verstehen trachtete“²⁷. *Sombart* nennt als wichtigste Beispiele: *Adolf Bastian*, Zur Lehre vom Menschen in ethnischer Anthropologie (1895) sowie Schriften von *Karl Ludwig Körschke*, *Wilhelm Humboldt*, die Arbeiten von *Adolphe Quetelet* und *Adolph Wagner* sowie eine 1857 anonym erschienene „Soziale Anthropologie“²⁸. Unmittelbar daran schloß er unter Nennung vieler Beispiele die „universalen Anthropologien“ an, als deren wichtigste Autoren *Joseph Hillebrand*, *Henric Steffens* und *Job. Chr. Aug. Heinroth* genannt werden²⁹. Vor diesem Hintergrund erscheint nun die Einengung der Anthropologie auf Abstammungslehre und Rassenkunde *Sombart* als „Verfall“³⁰, der allerdings auch mit der fachlichen Differenzierung innerhalb der Medizin, Psychologie und Völkerkunde, aber auch der Pädagogik, der Sprachwissenschaften, der Anthro-Geographie und -Biologie, schließlich vor allem: der Philosophie zusammenhängt.

In der soziologischen Diskussion wurde um die Jahrhundertwende Anthropologie wesentlich als in dieser Weise naturalistische, insbesondere rassentheoretische Konzeption verstanden, man - denke etwa an das Referat über „Die Begriffe Rasse und Gesellschaft“, das *Alfred Ploetz* auf dem ersten Soziologentag 1910 in Frankfurt gehalten hat, und die scharfe Abfuhr, die *Max Weber* dieser Position erteilte³¹. Rassentheorie und an den Naturprozessen orientierte „organizistische“ Sozialtheorien bestimmen das Bild der Anthropologie auch in *Paul Barths* „Die Philosophie der Geschichte der Soziologie“³² oder in *Fausto Squillaces* „Die soziologischen Theorien“³³. *Pitirim Sorokin* behandelt als „biologische Erklärung sozialer Erscheinungen“ wiederum auf der einen Seite *Paul von Lilienfeld*, *Albert Schäffle* und *Rene Worms* und auf der anderen Seite Autoren in der Nachfolge *Herbert Spencers* als „bio-organistische Schule“³⁴. Für die rassentheoretische Schule und daraus abgeleitete Anthropologien stehen im übrigen *Arthur Comte de Gobineau*, *Otto Ammon* und *Ludwig Woltmann*³⁵.

Daß die Alternative zu dieser naturalistischen Verengung der Perspektive in Deutschland wesentlich im Rahmen einer philosophischen Reflexion entwickelt wurde, hat seine Gründe darin, daß eine „cultural“ bzw. „social anthropology“, wie sie für die angelsächsischen Länder, aber auch für die Ethnologie Frankreichs - also die imperialen Weltmächte um die Jahrhundertwende - bezeichnend ist, in der kurzen Kolonialherrschaft des Deutschen Reiches traditionsreich nicht entwickelt werden konnte. So greifen dann Autoren der Philosophischen Anthropologie, soweit sie völkerkundliche Materialien verarbeiten, auch wesentlich auf die in diesen Ländern erarbeiteten Studien und Wissensbestände zurück³⁶. Die Philosophische Anthropologie nun argumentierte gegenüber einem rassenkundlichen und rein abstammungstheoretischen Ansatz aus einem Blickwinkel, der die „Sonderstellung“ des Menschen besonders hervorhebt, so daß *Friedrich Seifert* in seiner Darstellung der „anthropologischen Wende in der Philosophie“ von einer „Entdeckung des Menschen“ sprechen kann, die z.T. an *Kant* anknüpfe wie auch an *Ludwig Feuerbach*, aber auch an die „Theologie des Krisenprotestantismus“, und die allemal gründe „in einem Negativen, einem Mangel..., in einer äußersten Selbstverlorenheit des menschlichen Ich“ - Motive, die insbesondere bei *Sören Kierkegaard* in einem spezifischen Pathos der „Existenz“ des „Einzelnen“ formuliert wurden und insbesondere die Existenzphilosophie, aber auch die philosophische Anthropologie-Konzepte beeinflussten³⁷. Diese Entwicklungslinie ist aber zu ergänzen um die andere, naturwissenschaftliche, wobei es auch schon philosophische Verarbeitungen der Resultate der modernen Biologie waren, die hier den Anstoß gaben - so der „Vitalismus“ von *Hans Driesch*³⁸. Die Einarbeitung biologischer und später: ethologischer Erkenntnisse in das anthropologische Denken vollzog sich aber wesentlich nicht unter dem Gesichtspunkt einer „Naturgeschichte des Menschen“, sondern im Hinblick auf ein naturbedingtes und naturhaftes, aber eben von dieser Natur aus „künstliches“, „kulturelles“ oder „geistiges“ Wesen. Auch *Paul Alsborg*, dessen Buch „Das Menschheitsrätsel“³⁹ sehr wohl als „Gründungsdokument“ der „philosophisch-anthropologischen Denktradition“ angesehen werden kann, setzt seine „prinzipielle Lösung“ von den Auffassungen der Naturwissenschaft ab, welche „zuungunsten des alten Dogmas von einer Sonderstellung des Menschen“ die These entwickelt hätten, daß zwischen Mensch und Tier keine „prinzipielle Schranke“, daß vielmehr „Wesensgleichheit“ bestehe⁴⁰. Als Begründer dieser Ansichtsweise nennt er *Jean de Lamarck*, *Charles Darwin* und *Ernst Haeckel*, wobei dann deren Lösung des Problems schnell akzeptiert wurde; dafür werden als Beispiele *Ludwig Büchner*, *Eduard von Hartmann*, *Paul Deussen*, *Thomas Huxley* und sogar *Wilhelm Wundt* genannt.⁴¹ Demgegenüber beruft die „anthropistische“ Richtung⁴² sich darauf, daß der Geist des Menschen sich qualitativ vom tierischen unterscheidet - womit ein erster Schritt auch schon zur „Soziologisierung“ der Fragestellung getan ist, insofern nämlich die Produkte des Geistes, die Ausstrahlungen der Vernunft⁴³, auf sozial konstituierte Zusammenhänge wie Moral, Religion, Wissenschaft, besonders aber auf Sprache und Werkzeug verweisen.

Demgegenüber - also der naturalistischen und rassentheoretischen Konzeption entgegengesetzt - wurde in den 20er bis 40er Jahren eine Fülle von anthropologischen Konzepten und Systemen ausgearbeitet; um nur einige Beispiele zu nennen: 1919 veröffentlichte *Theodor Litt* „Individuum und Gemeinschaft“⁴⁴; 1922 erschien „Das Menschheitsrätsel“ von *Paul Alsborg*⁴⁵ und 1923 *Helmut Plessners* „Einheit der Sinne“⁴⁶, dem er fünf Jahre später „Die Stufen des Organischen und der Mensch“⁴⁷, sein anthropologisches Hauptwerk, folgen ließ; 1927 erschien dann die als „Programmschrift“ für diese ganze „Schule“ anerkannte schmale Broschüre *Max Schelers* „Die Stellung des Menschen im Kosmos“⁴⁸; 1931 schrieb der Simmel-Schüler *Bernhard Groethuysen* eine philosophiegeschichtliche Abhandlung unter dem Titel „Philosophische Anthropologie“⁴⁹; 1938 veröffentlichten *Werner Sombart* sein merkwürdig eklektizistisches Buch „Vom Menschen“⁵⁰ und *Erich Rothacker* „Die Schichten der Persönlichkeit“⁵¹; 1940 folgte der anthropologische Versuch *Leopold von Wieses* „Homo Sum“⁵², es ist dies auch das Erscheinungsjahr von *Arnold Gehlens* „Der Mensch“⁵³, wie auch von *Viktor von Weizsäcker* „Der Gestaltkreis“⁵⁴; ein Jahr später publizierte *Hans Lipps* sein Buch über „Die menschliche Natur“⁵⁵; 1942 erschienen *Paul Häberlins* Studie „Der Mensch“⁵⁶ und 1948 ein Buch von *Theodor Litt*, das im wesentlichen schon 1939 fertiggestellt war, nämlich „Mensch und Welt“⁵⁷.

Diese oft mit sehr universalistischem Schwung sich gebenden Konzeptionen wurden in auffälliger zeitlicher, thematischer und methodischer Parallelität und zugleich doch in bemerkenswerter Distanz zueinander entwickelt. Die meisten Autoren - nachdem *Max Scheler* trotz der früheren Veröffentlichung von *Paul Alsbach* ein besonderer Prioritätsrang zugesprochen war⁵⁸ - wollten mehr oder weniger unabhängig von anderen zu ihrem Entwurf gekommen sein und suggerierten so etwas wie den output einer scientific community ohne existierendes Kommunikationsnetz, gewissermaßen eine Gemeinschaft der je Einzigartigen. Die Betonung der Ähnlichkeit der Frage- und Antwortrichtungen soll übrigens nicht unterschlagen, daß - z.B. im Geschick des Theorieaufbaus, im Gang der Beweisführung, in der sachaufschließenden Originalität oder in der Ableitungsgenauigkeit, schließlich auch hinsichtlich jeweiliger politischer Konnotationen und Konsequenzen - erhebliche Unterschiede zwischen den einzelnen Theoriebeiträgen gibt. „Wissenssoziologisch“ wäre allerdings noch zu beantworten, was die genauen Gründe und Umstände dieser anthropologischen „Parallelaktion“ waren.

III

Für den Zusammenhang von Philosophischer Anthropologie und Soziologie soll nun - am Beispiel der wichtigsten Autoren der philosophisch-anthropologischen „Schule“⁵⁹ skizziert werden, welchen Beitrag die anthropologisch formulierte Theorie zu einer „Soziologisierung“ der Problemstellung und der Antwortrichtung beigetragen hat.

1. Theodor Litt

Einflußreich für die Philosophische Anthropologie wie auch für die Soziologie war die 1919 erstmals erschienene Schrift „Individuum und Gemeinschaft“⁶⁰ von Theodor Litt, in welcher der Zusammenschluß von soziologischer und anthropologischer Themenstellung schon deutlich vorausgenommen wurde, obwohl Litt eine biologische Ableitung seiner Gedanken nicht entwarf. Soziale Verbände und Institutionenzusammenhänge, schließlich auch das, was wir in Nachfolge *Wilhelm Diltheys* wie auch von *Alfred Schütz* als „Lebenswelten“ zu bezeichnen gewohnt sind, werden gewissermaßen „interaktionistisch“ entwickelt. Litt setzt bei seiner Analyse an der Opposition zwischen individualistischen und kollektivistischen Perspektiven an, wobei dies nicht in der Tradition organisistischer Theorien, sondern in Fortsetzung *Hegels* liegt, so daß das Verhältnis von „Individualität“ und „objektivem Geist“ in den Mittelpunkt gerückt wird. Insbesondere in der dritten, erweiterten Auflage von 1926 arbeitet Litt eine „Interaktions-Dialektik“ zwischen dem ich und seinem Existenzfeld aus, womit ebenso der Leib wie die „Raumwelt“ gemeint sind⁶¹. Entscheidend für die Weltkonstitution durch den Menschen werden dann die Interaktionsbeziehungen von „Ich“ und „Du“. Den Autoren gegenüber, die zur Philosoph - sehen Anthropologie im engeren Sinne zu rechnen sind, wurde die Basis für die ver-

sachlichen und die Unmittelbarkeit der Lebensführung rationalisierenden bzw. organisierenden Sozialgebilde in einer die soziale Vermittlung voraussetzenden anthropologischen Position gesehen. Individualität, Interaktion und die Formen des „oben Geistes“ sind mit dem Rekurs auf die anthropologischen Grundlagen menschlicher Lebensweise immer auch angesprochen. Aber in der Philosophischen Anthropologie wird die soziale Welt nicht als Ausgangspunkt der Betrachtung, sondern als Konsequenz, als ableitbare Folge der Organausstattung des Menschen entwickelt, also als Kompensation menschlicher Mängel und „Anpassungsschwächen“, als „Werkzeug seiner Daseinsführung. Mit dieser theoretischen Veränderung der Perspektive verschiebt sich dann zugleich auch die Legitimationsfrage: Erst wenn nicht von den in Interaktionen realisierten und jeweiligen historischen Veränderungen unterworfenen Formen der - traditionell gesprochen - „Vergemeinschaftung“ und „Vergesellschaftung“ ausgegangen wird, können diese sozialen Daseinsformen - auch wenn sie durchaus als historisch sich wandelnde begriffen werden (wie entgegen vielen Vorurteilen sogar von *Arnold Gehlen*) - als durch die „Natur“ legitimiert und erzwungen, als insofern dann: invariant gesetzt werden.

2. Max Scheler

Das zusammenfassende Buch über „philosophische Anthropologie“, das *Scheler* an vielen Stellen seines Werkes ankündigt und das die Fragen danach, „was ist der Mensch und was ist seine Stellung im Sein?“, die das Grundmotiv seiner gesamten Philosophie bestimmen, systematisch behandeln sollte, ist nie erschienen⁶². Vorarbeiten und ausgeführte Teile, von denen man auf den Gesamtentwurf schließen kann, finden sich in allen Schriften, seit 1914 die Abhandlung „Zur Idee des Menschen“⁶³ erschienen war. Darin finden sich die wichtigsten Gedanken zur Bestimmung des Menschen durch ein der „Natur“ entgegengesetztes, ihn aus der Natur heraushebendes Prinzip - den „Geist“ -, die dann in der 1927 gedruckten Zusammenfassung des Vortrages, den *Scheler* in der „Schule der Weisheit“ des Grafen *Hermann Keyserling*⁶⁴ gehalten hatte, als Synthese seiner anthropologischen Konzeption erschienen. Dieser als Programmschrift der ganzen philosophisch-anthropologischen „Schule“ angesehene schmale Band über „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ wird ergänzt durch anthropologische Analysen in den Werken der „mittleren Periode“, also in „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“⁶⁵ und in „Wesen und Formen der Sympathie“⁶⁶. Sodann erscheinen Teilstücke der Konzeption auch in späten Aufsätzen wie dem über „Mensch und Geschichte“⁶⁷.

Scheler setzt in seiner Studie über „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ mit der Erörterung dreier „Menschenbilder“ an, dem jüdisch-christlichen, dem griechischen und schließlich dem modern-naturwissenschaftlichen⁶⁸. Dabei geht er auf die rationalistische Zurichtung des „bürgerlichen“ Menschenbildes nicht eigens ein, welches zwar auch naturwissenschaftlich sich begründete und viele Aspekte des jüdisch-christlichen Weltbildes säkularisiert übernommen hat, dennoch aber eine eigene Kombination solcher Merkmale bietet. Implizit hat *Scheler* an dieses „Bild des Menschen“

vielfach selbst angeknüpft, etwa in allen Passagen seines Werkes, die der rationalen Daseinsgestaltung, der Weltbeherrschung des Menschen gewidmet sind. *Schellers* Stufentheorie der „psychischen Urphänomene des Lebens“ zeichnet eine Entwicklung, eine Komplexions- und Wertsteigerung der Lebensprinzipien nach, welche beim „ekstatischen Gefühlsdrang“⁶⁹ ansetzt, dann die Festgelegtheiten des Instinkts⁷⁰ behandelt, dem die größeren Verarbeitungsfreiheiten des „assoziativen Gedächtnisses“⁷¹ folgen. Diese Entwicklungsaufstufung führt schließlich zur „organisch gebundenen, praktischen Intelligenz“⁷². Das kulminiert in einer Bestimmung des Menschen, der als Lebewesen in dieser Kontinuitätslinie steht, alle diese Stufen und Prinzipien in sich vereinigend, der aber dennoch von dort her sich nicht in seiner Besonderheit bestimmen läßt, vielmehr einzig durch einen Gegensatz zu dieser Aufstufung, deren am meisten komplexes Produkt er selbst ist. Das Prinzip des „Geistes“⁷³ bestimmt nach *Schellers* Auffassung den Menschen, wobei er Motive der *Schopenhauerschen* Willens-Metaphysik, der Philosophie *Friedrich Nietzsches* und den von *Ludwig Klages* entworfenen Dualismus von „Geist“ und „Seele“ aufnimmt. Allerdings opponiert er der „pan-romantischen“ Mystifikation, wie er sie bei *Ludwig Klages*, *Lec. Frobenius*, *Edgar Dacque*, *Oswald Spengler* und *Theodor Lessing* findet⁷⁴, nach welcher der „Weg des Geistes“ als „ein wirklicher Todesweg“ aufgefaßt ist. Zwar sei der „Geist“ als aus den Lebensaufstufungen nicht ableitbares *Gegenprinzip* zu sehen, aber „nicht der Geist, nur der übersublimierte ‚Intellekt‘, den Klages mit ‚Geist‘ verwechselt, er ist in gewissem Maße der Feind des Lebens; der weisheitslose Intellekt‘, der höhere Vernunftideen und Werte ledige“⁷⁵. In der Umkehrung des Lebens durch eine unerhörte Distanzierungsleistung, nämlich die Negierung des Lebens durch den Geist (welche mit der Abtötung des Lebens eben nicht identisch gesetzt ist) steht ein Wesen, das als „Person“, also von einem Aktzentrum her, zu denken ist und das insofern „nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern ‚umweltfrei‘ und ... ‚weltoffen‘ (ist): Ein solches Wesen hat Welt“⁷⁶. Also Distanzierung, Sachlichkeit, Selbstbewußtsein und Lebensführung sind die Besonderheiten des Menschen. *Scheler* wertet diesen Gedanken sehr akzentuiert nach der Seite einer asketische Lebensverneinung aus, daß nämlich der Wille den Triebimpulsen Widerstand entgegensetzen kann, wie er selbst an Widerständen erst sich stärkt. So wird der Mensch zum „Neinsagenkönner“, zum „Asketen des Lebens“⁷⁷, zu einem Lebewesen also, das „kraft seines Geistes sich zu seinem Leben, das heftig es durchschauert, prinzipiell asketisch - die eigenen Triebimpulse unterdrückend und verdrängend, d.h. die ihnen Nahrung durch Wahrnehmungsbilder und Vorstellungen versagend - verhalten kann. Mit dem Tiere verglichen, das immer ‚Ja‘ zum Wirklichsein sagt - auch da noch es verabscheut und flieht -, ist der Mensch ... der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit“⁷⁸.“ Von hier aus sind dann die Umkehrungsschöpfungen des menschlichen Geistes zu behandeln, und es kommen die ganze Sphäre des zwischenmenschlichen Lebens, die Werthierarchisierungen und die verschiedenen Grundformen des Wissens - also genau das, was ich als „Soziologisierung“ der Fragestellung verstehe - ins Spiel. So wäre wohl in der ausgearbeiteten Anthropologie *Schellers* eine durchgeformte Sozial- und Kulturtheorie zu erwarten gewesen. Sein Gesamtwerk ist Entwurf einer umfassenden „Menschenwissenschaft“ zu verstehen, welche im Hin-

blick auf die Realisierung der menschlichen Lebensführung wesentlich als Kulturwissenschaft durchgeführt wurde. In diesem Sinne wird *Scheler* auch in einer an Disziplin-Grenzziehungen interessierten Rezeption als ein „Klassiker der Soziologie“ verstanden⁷⁹. Die Krise der Zeit und die Krise der Wissenschaft, also die Verunsicherungen des orientierenden Bewußtseins, motivierten hier einen groß angelegten Versuch über den „Aufbau“ der Welt; die Ordnung in aller Unordnung sollte gezeigt werden, so daß *Schelers* phänomenologisch verfahrenende Analyse durchaus als existentielle „Richtlinie“ des Lebens aufgefaßt werden kann - seine eigenen, oftmals sich wandelnden Anbindungen seines Denkens an eine Leitidee, also beispielsweise - sein Katholizismus wie später sein Pantheismus, sind illustrative biographische Entsprechungen und „Erläuterungen“ zu dieser Grundlage seiner Philosophie. Die Selbstbewußtseinskrise des Menschen, in welcher eine universale Krise der Moderne sich spiegelt, bedeutet zweierlei: das Auftreten eines Bewußtseins des Menschen von sich selbst auf der einen Seite, so daß von hier aus die verschiedenen Interpretationen menschlicher Daseinsmöglichkeiten, die Ideenentwürfe der Existenz des Menschen, rekonstruiert und in Zusammenhang gesehen werden können, und auf der anderen Seite die Unsicherheit, die diesem Bewußtwerden korrespondiert und zur Reflexion zwingt. Historisch - und in bezug auf eine „philosophische Weltanschauung“ könnte man sagen „geschichtsphilosophisch“ - wird diese Frage im Kontext eines tiefgreifenden Umbruchs der Welt, den *Scheler* mit dem Begriff „Ausgleich“⁸⁰ zu fassen sucht, aufgeworfen. In diesem Zusammenhang wird dann die morphologische Sonderstellung des Menschen mit dessen historischer „Plastizität“ so vermittelt, daß weder „pessimistische“ noch „fortschrittlich-positivistische“ Konsequenzen daraus folgen, sondern daß ein Zukunftsprogramm entworfen werden kann, dessen ideal der „Allmensch“ ist, eine Verschmelzung von „Über- und Untermensch“⁸¹. Das „Weltalter des Ausgleichs“ ist hierfür als „unentrinnbares Schicksal“ eine Voraussetzung, dessen Gefährdungspotential allerdings nicht unterschätzt werden darf. „Die Weltalter nicht zunehmenden Spannungstauung und Partikularisierung der Kräfte, sondern die Weltalter *des Ausgleichs* sind die für die Menschheit *gefährlichsten*, die todes- und tränenrunkensten. Jeder Vorgang, den wir Explosion, Katastrophe in Natur und Geschichte nennen, ist ein vom Geist und Willen *reicht* sinnvoll geleiteter oder leitbarer Ausgleichsvorgang⁸².“ Allerdings kann dieses Weltalter auch die Voraussetzung zum Beginn einer Geschichte der „sogenannten Menschheit“ werden, denn die Vereinigungen des Wissens, der Werte und der Handlungsklassen, welche jede einzelne der uns bekannten Kulturen prägten, werden nun nicht aufgehoben in einem geisteswissenschaftlich legitimierten Relativismus, sondern in der Realität der großen Relativierung im „Weltalter des Ausgleichs“, welches Nivellierung, aber auch die Möglichkeit der Kombination bisher immer nur partikular verwirklichter Daseinsweisen des Menschen produziert⁸³.

Bei Max *Scheler* ist die Durcharbeitung seiner phänomenologisch verfahrenenden Ontologie in Richtung auf eine Analyse der *sozialen* Lebensformen des Menschen nicht an eine Phase seines Schaffens gebunden, sondern erscheint als thematische „Schicht“ seiner Studien, der ethischen ebenso wie seiner Gedanken über Liebe und Haß⁸⁴ - besonders ausgearbeitet wird diese Dimension dann in jenem Werk, das schon von

seinem Titel her als „soziologisches“ sich ausweist, nämlich „Die Wissensformen und die Gesellschaft“⁸⁵. Im Mittelpunkt steht jene breite Ausarbeitung des Zusammenhanges von „Erkenntnis und Arbeit“, in welcher eine kritische Rezeption des amerikanischen Pragmatismus vollzogen wird⁸⁶, die für *eine* Seite der *Schelerschen* Anthropologie wichtig und für *Gehlens* handlungstheoretische Anthropologie ausschlaggebend wird. Die „Soziologisierung“ des Wissens läßt aber nicht nur aus den als ausdrücklich soziologisch konzipierten und rezipierten Teilen des Werkes sich ableiten, sondern die anthropologischen Grundkategorien, insbesondere die des „Geistes“, beinhalten selbst schon sozialtheoretische Konsequenzen⁸⁷. Die vom Pathos des Triebverzichts bestimmte Denkfigur des „Neinsagenkönnens“ läßt nur auf dem Hintergrund einer jeweils sozial und historisch geformten, einer „kulturellen“ Beziehungslage des Lebens sich denken, denn die Hemmung der Triebe, der Entzug beispielsweise der „Wahrnehmungsbilder“⁸⁸, ist - wie auch die vielen Hinweise auf *Sigmund Freud* gerade in dieser *Schelerschen* Schrift plausibel machen - nur *als* Kulturleistung zu verstehen und ist somit an die soziale Seite der menschlichen Existenz geknüpft. Die schon erwähnte Ablehnung der *Klagesschen* Entgegensetzung von „Geist“ und „Leben“ durch *Scheler* gründet gerade darin, daß dieser den Menschen in eine unentrinnbare Spannungskonstellation gestellt sieht, die nicht nach der einen oder anderen Seite hin aufgelöst werden könne. „Leben“ *und* die „geistig“ bedingten kulturellen und sozialen Lebenszusammenhänge stehen so in spannungsreicher Beziehung, in der die Hemmung der Antriebe nicht ohne Rekurs auf die historisch sich wandelnden Verhaltensrepertoires verstanden werden kann. Die „Soziologisierung“ philosophischer Fragestellungen liegt also auch in der scheinbar sozialwissenschaftlicher Problemformulierung am entferntesten stehenden Metaphysik der Askese, welche als Grundmotiv der *Schelerschen* Anthropologie sich erweist.

3. Helmuth Plessner

Helmuth Plessners Beitrag zur Philosophischen Anthropologie – insbesondere sein von *Schelers* Stufenmodell ausgehendes Hauptwerk „Die Stufen des Organischen und der Mensch“⁸⁹ - kann unter verschiedenen Gesichtspunkten als zwischen *Scheler* und *Arnold Gehlen* stehende Position verstanden werden, wobei *ein* Differenzpunkt *Plessners* in bezug auf die beiden anderen Autoren von *Walter Schulz* so beschrieben wird: „Die negative Metaphysik“, die *Plessner* hier entwickelt, hat weder in *Schelers* noch in *Gehlens* Denken eine Parallele. Wollte man dennoch einen Vergleich durchführen, so wäre zu sagen, *Plessner* gestattet sich nicht mehr, wie *Scheler*, den Ausweg in eine spekulative Entwicklungstheorie. Auf der anderen Seite negiert er die gegenüber metaphysischen Standortbestimmungen uninteressierte Haltung *Gehlens*⁹⁰. Grundbegriff der *Plessnerschen* Schichtenanalyse des Lebendigen ist die „Positionalität“. Die soziologische Dimension, die aus den Grundbestimmungen der Lebensführung und der Selbstreflexivität des Menschen entwickelt wird, ist entfaltet in vielen Einzelanalysen dieses Autors, z.B. seinen Überlegungen zu einer Anthropol-

gie der Macht⁹¹ und schließlich seinen rollentheoretischen Diskussionsbeiträgen. Auch diese Anthropologie behandelt also die Stabilisierungschancen des Menschen, aber ohne das Existentialpathos *Schellers* oder die scharfe Institutionenbejahung *Gehlers*, eher skeptisch-abwägend liberale Wege der reflexiven Existenz-Selbstvergewisserung aufweisend. Gerade auch institutionell, d.h. in der Bezeichnung seiner Lehraufträge als Professor, zeigt sich die über die Philosophische Anthropologie vermittelte Wendung des Biologen zur Soziologie⁹². *Plessners* genaue erkenntnistheoretische Positionierung der anthropologischen Unternehmung - deutlich schon in den ausführlichen Kant-Auseinandersetzungen in „Die Einheit der Sinne“⁹³ - ist auch bestimmend für sein anthropologisches Hauptwerk, da es auf der sinnestheoretischen Überwindung der *Kantischen* Transzendentalphilosophie basiert und die wissenschaftstheoretischen und methodologischen Denkvoraussetzungen einer Philosophischen Anthropologie von daher ableitet; man könnte *Plessner* als den „Transzendental“-Theoretiker der Philosophischen Anthropologie bezeichnen, dessen Sachanalysen weniger vielfältig sind als jene *Arnold Gehlers*, der, an methodischen Fragen gänzlich uninteressiert, die Bruch- und Übergangsstellen zwischen soziologischer und anthropologischer Analyse kaum je genau markierte, vielmehr großzügig über die Grenzen hinwegflanierte.

Die Historizität, die Wandelbarkeit der sozialen Lebensweisen der Menschen, steht im Mittelpunkt der *Plessnerschen* Analyse, denn die „Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Seins“ entscheiden sich in der Geschichte, nicht auf der Ebene anthropologischer Ausstattungsmerkmale, wie *Hermann Ulrich Asemissen* für *Plessners* Ansichtswiese hervorhebt⁹⁴. Die Zentralkategorie, welche in den aufgeschichteten Positionalitäts-Formen des Lebens für das „Wesen“ des Menschen bezeichnend und entscheidend ist, wird dem „zentrischen“ Leben des Tieres gegenübergestellt: „Exzentrizität ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld⁹⁵.“ Damit ist nun im Zentrum der anthropologischen Bestimmung auf die Reflexivität des Menschen bezogene Kategorie eingeführt, wobei vieles von dem, was bei *Max Scheler* sich schon ausformuliert findet, damit verbunden werden kann. Der Mensch steht distanziert zu seiner „Umwelt“, die aber nicht als naturales Milieu, sondern - wie bei *Scheler* und später bei *Gehlen* - als „Welt“ aufgefaßt wird, welche dann von *Plessner* in „Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt“ aufgeschlüsselt wird⁹⁶. Diese Distanzierung ist aber ebenso dem „Ich“ gegenüber wesensbestimmend für den Menschen: Das Selbsterlebnis und das Erleben des Erlebnisses sind Bestimmungsgrößen der „Person“. Reflexivität setzt Brüche voraus, und diese sind in der Positionalität des Menschen grundlegend und radikal gegeben. Für die schon im Grundsatz steckende „Soziologisierung“ der Fundamentalanalyse ist es nun wichtig, daß die „Mitwelt“ als Sphäre des „Wir“ vom gleichen Strukturprinzip ableitbar ist wie das Selbstverhältnis des Menschen. Dieser führt sein Leben, und die besondere Form der Rückbezüglichkeit drückt sich auch darin aus, daß er nicht nur Körper hat, sondern diesen wesentlich als in das Koordinationssystem seiner Handlungen und Weltbezüge gestellt erlebt, nämlich als „Leib“⁹⁷. Parallel zur positionalen Exzentrizität der Subjektconstitution wird das soziale Feld, wird die „Mitwelt“ als „die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen

Position“⁹⁸ bestimmt. Damit wird für *Plessner* der Raum des Sozialen weder zum kulturell geprägten Außenrahmen, der das individuelle gewissermaßen einschließt und umgibt, noch wird er als deren ins Äußere projizierte Innenwelt verstanden; vielmehr in sehr strikter Weise als „Zwischenwelt“, was den Bestimmungen des Objekts der Soziologie bei *Leopold von Wiese* sehr nahe steht.

Interaktionistische Analysen wie auch die Rollentheorien und die Reziprozität der Perspektiven betonende Handlungstheorien finden im *Plessnerschen* Modell eine gute anthropologische Fundierung⁹⁹. Wichtig für die soziologische Seite seiner Theorie ist es auch, daß er die geschichtsphilosophischen Aspekte des *Schellerschen* Ansatzes zu einer grundlegenden Historisierung seiner Perspektive erweitert und damit - wie von *Günter Dux* hervorgehoben wurde - eine methodische Grundlegung der Kulturwissenschaften entwickelt hat, denn die Philosophische Anthropologie wird so zu einer Synthesewissenschaft, die zeigen kann, „wieso der Mensch geschichtlich - leben muß“ und „wie ein Lebewesen beschaffen sein muß, das so in der Natur zu - stehen kommt, daß es seine Lebenswelt erst als seine eigene Schöpfung wirklich werden läßt, ohne deshalb an seiner naturalen Bestimmung irgendetwas einzubüßen“¹⁰⁰. *Dux* ist zuzustimmen, wenn er schreibt: „Diese Frage gilt es zu klären, wenn es der Soziologie gelingen soll, Zugang zu der historisch wechselvollen Konstitution der menschlichen Lebenswelt insgesamt und der sozialen Organisation im besonderen zu finden“¹⁰¹.

4. Erich Rothacker

Sehr deutlich läßt eine „Soziologisierung“ im Rahmen anthropologischer Diskurse sich auch im Werke *Erich Rothackers* aufweisen, der früh schon auf die Notwendigkeit hinwies, eine philosophische Anthropologie zu einer kulturanthropologisch argumentierenden zu entwickeln¹⁰². Darauf tendieren auch schon die grundlegenden Analysen zum „Wesen des Menschen“ in „Die Schichten der Persönlichkeit“¹⁰³. Wenngleich *Rothacker* „professionell“ sich nicht einer der Sozialwissenschaften zuwendete¹⁰⁴, ist doch eine historisch-empirische Erforschung der sozialen Lebenswelt Kernstück seines Entwurfs. Anknüpfend an das schon bei *Scheler* und *Plessner* zugrundeliegende Modell der „Schichtung“, bei dessen Ausarbeitung *Rothacker* vielfach auf Prinzipien der Schichtenlehre bei *Nicolai Hartmann* zurückgreift, wenn er sich auch gegen eine Identifizierung mit dessen Ontologie nachdrücklich verwahrt¹⁰⁵ kommt *Rothacker* zu einer innerpersonalen Aufsichtung, die die *Schellerschen* Analysen der Lebensmodalitäten ebenso wie die tiefenpsychologischen Theorien von *Sigmund Freud* und *Carl Gustav Jung* aufnimmt. Gegenübergestellt werden hier der Lebensstrom und die Dynamik der Triebpotentiale auf der einen und jene Persönlichkeitszentren auf der anderen Seite, in denen bewußte Lebensführung; Selbstbeherrschung und die willentliche Steuerung der Handlungen bestimmend sind. Diese durchaus noch auf dualistischen Konzeptionen beruhenden lebensphilosophischen Kontrastierungen und Spannungen werden dann bei der Beschreibung der die „Person“ bedingenden Aufsichtungen verschiedener Lebensprinzipie-

so ineinander verklammert, daß die „Person“ als vermittelndes und alle Entgegensetzungen synthetisierendes Subjekt verstanden werden kann. Die „Tiefenperson“, für welche synonym auch die Kategorie des „Es“ gesetzt wird, basiert auf der „Vitalschicht“ des animalischen Lebens, wobei hier die *Schelerschen* Seinsstufen (Gefühlsdrang, „Fürsich- und Innesein“) zur Bestimmung herangezogen werden¹⁰⁶. Oberhalb dieser „Lebendigkeit überhaupt“ wird sodann eine vegetative und leibnahe Schicht angenommen, in welcher die unbewußt bleibenden Lebensvollzüge und Gleichgewichtsleistungen des Körpers angesiedelt sind. Sodann werden als „Mächte“, welche die „Tiefenperson“ beeinflussen, „der weitschichtige Komplex des Natur-, Rasse-, Stammes- und Familienerbes bzw. unserer ererbten seelischen Grundfunktionen“¹⁰⁷ angeführt. Auf dieser Ebene, nämlich der Genese des „Phänotypus“ und des Genotypus“, wird dann auch die Notwendigkeit einer Kulturanthropologie bzw. auch „Kulturbiologie“ eingeführt. Diese ausdrückliche „Soziologisierung“ wird in der hier kurz referierten anthropologischen Hauptschrift unter dem Beziehungsaspekt „Tiefenperson und Umwelt“ behandelt und bereits 1942 in der Schrift „Probleme der Kulturanthropologie“¹⁰⁸ ausgeführt. *Rothacker* zufolge soll die „animalische Schicht“, das „Tier in uns“, die „Tiefenperson“ nicht alleine ausmachen, welche vielmehr ergänzt wird durch eine „seelische Schicht“, in welcher die Menschen – entsprechend dem von *Ludwig Klages* entworfenen Schema - gekennzeichnet sind durch die „Schicht des Mythos und der Dichtung, des durchseelten Bildes, der befreiten, rein schauenden Einbildungskraft und der geisteskräftigen Stimmung, und nicht zuletzt der elementaren Sympathie und Liebe“¹⁰⁹. Es soll hier nicht im Einzelnen dieser in sentimentalen Metaphern und vage bleibenden Wortbedeutungen sich ergießende Eklektizismus der *Rothackerschen* Schrift nachgezeichnet werden. Im Rahmen der hier interessierenden sozialtheoretischen Dimension anthropologischen Argumentationen ist aber zu erwähnen, daß die „seelische“ und mit den kulturellen Lebenszusammenhängen eng verbundene Personenschicht auch jene ursprünglichen Lebensgefühle organisiert, welche mit den frühesten Stadien der Sozialisation des Menschen sich verbinden und woraus *Rothacker* ableitet, daß dem „Tier in uns“ das - wie er romantisierend sich ausdrückt - „Kind in uns“¹¹⁰ an die Seite zu stellen. Dieser „Tiefenperson“ werden sodann die oberen Schichten des „Ich“ - oder, wie *Rothacker* in Anlehnung an seinen Lehrer *Friedrich Kraus* formuliert, die „kortikale Person“¹¹¹ - konfrontiert. Wille, kontrollierte Tat, die Selbststeuerung wie die Leistungen der Identitätsherstellung liegen auf dieser Ebene wie auch die „Ganzheit der Persönlichkeit“ und deren Selbsterlebnis. Eingestreut in diesen anthropologischen Argumentationsgang finden sich immer wieder Hinweise darauf, daß die Funktionszusammenhänge des seelischen Lebens und“ erst recht die Bewußtseinsleistungen der „Wachheit“ und der Integration verschiedener Lebensvorgänge nur kulturanthropologisch, und das heißt von den historisch sich wandelnden sozialen Bedingungen her, verstanden werden können. In „Die Schichten der Persönlichkeit“ wird dieser Zusammenhang unter dem Stichwort „Völkerpsychologie“¹¹² erörtert, da alle seelischen Funktionen als „zugleich kulturell geformt“ verstanden werden. Die explizite „Soziologisierung“ wird dann als Kulturanthropologie durchgeführt,

wobei Rothacker überzeugt ist, daß Weltanschauungen „stets fundamental in soziale Lebensgefüge und -ordnungen eingebettet und auf sie bezogen sind“ und daß daraus sich die theoretische und praktische Auseinandersetzung des Menschen mit den Problemen der Welt in den Formen „des deutenden und verhaltensbestimmenden, geistigen Zugriffes“ ergibt: „Gemeinschaften, Gruppen, Völker und Nationen sind die wesenhaften Träger von geistigen Lebensordnungen, von Formen der Weltdeutung, von Kulturen als Lebensstilen', denn in diesen kulturell-sozialen Lebensordnungen entfalten sich die weltanschaulichen Weisen des Sichhaltens zu großen, öffentlichen Lebensstilen von das individuelle Geistesleben prägender Kraft“¹¹³.

5. Arnold Gehlen

Der am meisten entwickelte und mit dem größten theoretischen Raffinement verbundene Beitrag zur Philosophischen Anthropologie wurde m.E. von *Arnold Gehlen* - insbesondere in seiner „elementaren Anthropologie“, also dem Buch „Der Mensch“¹¹⁴ - vorgelegt. Spricht man von der Philosophischen Anthropologie von einem „Schul“-Zusammenhang, wie ich es tue, so kann man sagen, daß *Gehlen's* Beitrag den Abschluß der Theorie-Produktion der in diese Denkreihe zu zählenden Autoren darstellt, womit natürlich nicht gemeint ist, daß er alle Problemstellungen der Philosophischen Anthropologie gelöst hätte, auch nicht, daß deren Fragestellungen in anderen Zusammenhängen - z.B. als „historische“ oder „soziologische“ Anthropologie - nicht weiterentwickelt werden könnten. Wenn *Gehlen* einen Schlußpunkt setzte, so gegen seine eigene Intention, denn er wollte die Philosophische Anthropologie als Integrationswissenschaft derart verstanden wissen, daß ~.~ entwickelten Konzepte Ausgangshypothesen für interdisziplinär durchzuführende Forschungsvorhaben in den Humanwissenschaften formulieren könnten. Für die Verbindung von Philosophischer Anthropologie und Soziologie ist *Gehlen's* Beispiel besonders aufschlußreich. *Gehlen* folgte manchen der weltanschaulichen Ressentiments *Max Schelers*, knüpfte aber nicht an dessen anthropologische Zielsetzung, den Menschen als Verneiner des Lebens und geistgeleiteten Asketen zu bestimmen, sowie er auch *Schelers* Tendenz nicht mitvollzog, den Menschen als ein zwischen Tier und Engel eingespanntes Zwischenwesen zu beschreiben, also einem alten christlichen Vorstellungsgehalt zu folgen, der noch den Hintergrund abgibt für die erwähnte *Schelersche* Stufentheorie und die Lehre vom Geist als Gegenprinzip zum Leben¹¹⁵. Auch hatte *Gehlen* beispielsweise gänzlich andere Ordnungsvorstellungen als sie sich etwa in der mehr liberalen Konzeption *Helmuth Plessners* ausdrücken. Obwohl also - wie diese wenigen Hinweise schon zeigen - weder theoretisch noch in ihren politischen Voraussetzungen und Konsequenzen alle Konzeptionen der philosophischen Anthropologie in eins gesetzt werden können, repräsentiert *Gehlen* diese Denkrichtung doch in besonderer Weise, weil er mit großem Geschick die Motive auch noch der konkurrierenden Theorien verarbeitete und so eine- allerdings sehr akzentuiert der eigenen Perspektive unterworfenen - Zusammenfassung des Gesamtansatzes gab, zumal eine, die empirischen Fragestellungen in besonderer Wei-

se sich annäherte, aber auch die Grenzen anthropologischer Argumentation deutlich hervortreten ließ. 1940 erschien *Gehlen's* „elementare Anthropologie“ unter dem Titel „Der Mensch“¹¹⁷, in deren Mittelpunkt die Kategorie der „Handlung“ steht¹¹⁸. Schrittweise wird in diesem Buch herausgearbeitet, was in formelhafter Verkürzung weithin bekannt ist, wie nämlich das „noch nicht festgestellte Tier“, das „organische Mängelwesen“, die „physiologische Frühgeburt“ - all diese Begriffe und Vorstellungsinhalte verweisen auf andere Autoren, hier auf *Nietzsche*, *Jakob von Uexküll*, *Louis Bolk* und *Adolf Portmann* - lebensfähig wird: unangepaßt, unspezialisiert und durch Organprimitivismen geprägt, ist der Mensch auf die Überwindung der Naturbedingungen chronisch angewiesen und verdankt sein Leben einer Verkehrung und enormen Kompensation, der Zucht, den Dispositionen des Vorblicks, den Zweck- und Zielsetzungen, deren oberste er selber ist. Hinzu kommt, daß dieses Wesen - wie schon *Scheler* geäußert hatte - als „weltoffen“, d.h. als nicht instinktiv eingepaßt in eine artspezifische Umwelt bestimmt wurde. Damit war zugleich ein Begriff der „Welt“ von hoher Konstruktivität entworfen, der nichts weniger ist als biologistisch. Diese Weltoffenheit - Öffnung des Blicks, dieses Freiwerden für Horizonte durch die Aufrichtung (welche in der Anthropologie *Johann Gottfried Herders* als entscheidendes Moment der Menschwerdung gilt)¹¹⁹ - wird bei *Gehlen* als eine Art der „Emanzipation“ behandelt, die nun gerade nicht zu dem von *Ernst Bloch* formulierten emphatischen Anspruch des „aufrechten Ganges“¹²⁰ führt, sondern zu einer Fixierung auf den Bodenverlust, das schwankend werdende Dasein und die zu seiner Festigung mühsam erworbene und grausam erzwungene „Prothese“ sozialer Ordnung. Das Entlastungsprinzip¹²¹ der organischen Verarbeitung sinnlicher Eindrücke durch Verlagerung in höhere Instanzen (Auge, Gehirn) hat auch einen triebökonomischen Aspekt und verweist - wie *Gehlen* im Anschluß an *Schellers* Konzept der Lebensnegierung wie auch an die Sublimierungsthese *Freuds* betont - auf die Verschiebungskompetenz des Menschen: Probleme können aufgehoben und höhergelegt, versachlicht und in Stilisierungen verfeinert werden. Das führte *Gehlen* zur kategorialen Verarbeitung solcher Modi der Antriebsverschiebung, also zur Darstellung des Zurückstellens unmittelbarer Befriedigung durch ein Kalkül der Vertröstung, womit die sublimierende Organisation und damit gegebene Beherrschbarkeit des „Hiatus“ zwischen Bedürfnisdruck und entspannender Befriedigung ausgearbeitet war. Sozialtheoretisch erschien von dort her das große Thema aller Autoren, die in Nachfolge des *Thomas Hobbes* stehen, wieder: Zwang und Kultur, Überleben und Herrschaft, Antriebsbalance und Unterwerfung werden zu korrespondierenden Faktoren, verwoben zu untrennbaren Einheiten, die auch kategorial nicht mehr auflösbar sein sollen. Im Kern gibt die „elementare Anthropologie“ *Gehlen's* eine sehr differenzierte Theorie des Handlungsablaufs, den er als Kreislaufmodell mit sensomotorischen Rückkopplungen entwarf, wobei er häufig nicht ohne Stolz betonte, daß er dieses den Handlungsbegriff folgenreich dynamisierende Modell gänzlich unabhängig von *Norbert Wiener's* „Kybernetik“ gefunden hatte. Allerdings findet der Begriff der Rückmeldung, wie *Gehlen* in einem „Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers“

ausführt, sich auch in *Schellers* „Die Stellung des Menschen im Kosmos“¹²². Handlung als psycho-physisch neutrale Kategorie in dem Sinne, daß in ihr real alle sinnlich-körperlichen und imaginativen Ebenen zusammenfließen, hat für *Gehlen* die Bedeutung eines Grundbegriffes instrumentaler Weltbeherrschung, mit dem Marxschen Begriff der „Arbeit“ nahekommt¹²³. Nach der anderen Seite, der Mikroanalyse von Handlungsabläufen, kann *Gehlen* mit illustrativer Sicherheit und großem Einfallsvermögen die Kommunikation zwischen der sinnlich faßbaren Umgebung und dem jeweils Handelnden darstellen, und zwar so, daß die Handlungen selbst produktiv werden. Trotz der noch darzustellenden „Soziologisierung“, die gerade in den Kategorien dieses Konzeptes sich vollzog, vernachlässigte *Gehlen* - gewissermaßen entgegen seiner Hervorhebung des amerikanischen Pragmatismus und seiner relativ frühen Rezeption *George Herbert Meads*¹²⁴ - die interaktive Seite, d.h. die Vermittlung der Ding-Qualitäten und Weltbestände nicht nur durch den Umgang mit Sachen, sondern wesentlich über die Beziehung von Personen. Ähnlich aktionsarm, sachgesättigt und gewissermaßen „a-sozial“ wird eine anthropologisch begründete und die Anthropologie wiederum stützende Sprachtheorie von *Gehlen* entwickelt, welche den Handlungsmodus auf höherer Ebene entlastet noch einmal darstellt¹²⁵.

Am Ende dieses anthropologischen Gesamtentwurfs steht die Frage, wie die Menschen trotz ihrer Antriebsüberschüssigkeit und Instinktarmut leben können, und die Antwort ergibt sich in Verlängerung der handlungs- und sprachtheoretisch gewonnenen Einsichten: daß nämlich die Menschen gezwungen seien, ihre Eigenproduktionen zu gültigen Fakten ihrer Außenwelt zu machen und daran sich zu orientieren, ja daß sie sogar diesen selbst entworfenen Ordnungsarrangements sich zu unterwerfen hätten. Damit ist die in den Einzelkategorien ansatzweise schon entfaltete „Soziologisierung“ der Reflexion auf eine explizite Ebene gehoben, denn dies kulminiert in einer Theorie der Kanalisierung der menschlichen Antriebe durch formierende Inhalte und Verpflichtungen, führt also zur Verknüpfung einer deshalb „elementar“ genannten Anthropologie mit einer davon abgeleiteten Untersuchung der gesellschaftlichen Kultur, die - eben weil sie diese Voraussetzungen mitbedenkt - „philosophisch“ genannt wird¹²⁶. Diese Sozialtheorie wurde 1940 als Lehre vor „obersten Führungssystemen“ entworfen, welche - zumindest terminologisch - dem von *Alfred Rosenberg* gebrauchten Ausdruck des „Zuchtbildes“ nahegerückt wurde¹²⁷, wobei diese Führungssysteme einmal unter dem Gesichtspunkt „abschließender Deutungszusammenhänge der Welt“ (z.B. „Religion“ oder „Weltanschauung“), zum anderen unter dem der „Handlungsformierung“ behandelt wurden¹²⁸ - basiert auf den „Interessen der Ohnmacht“¹²⁹, aus welchen Gegenmittel dem Mißerfolg, dem Leiden, dem Tode, aber auch dem Zufall gegenüber entwickelt werden; es sind dies „kurz gesagt die Formen, in denen eine Gemeinschaft sich feststellt und im Dasein hält“¹³⁰. Fortgesetzt wurde dieser Gedanke in damals zeitgemäßer Version: „Denn für ein Volk ist, wie die Geschichte zeigt, die Existenz durchzuhalten der allererste Sinn des Daseins“¹³¹.“ Gerade dieser Teil des Buches wurde nach dem Kriege tiefgreifend umgearbeitet, und die „Exposition einiger Probleme des Geistes“ verwies nun auf die Institutionen, welche „objektive, übergreifende Zweckmäßigkeiten ...

(festhalten), sie kristallisieren sie, nachdem sie durch ein ideatives Verhalten freigelegt wurden, und deshalb ist ihre Idee directrice, ihre Führungsnorm, stets diejenige Idee, an der sich das ideative Bewußtsein zuerst orientiert hatte¹³². Diese Lehre von den Institutionen „samt der darin inkorporierten Führungsideen“ wurde in dem 1956 erschienenen Werk „Urmensch und Spätkultur“¹³³ ausgearbeitet. Auch hier setzt *Gehlen* wieder beim Handeln und den sozial-strukturellen Folgen des Werkzeuggebrauchs als dem handlungsprägenden Mittel der Handlung an und analysiert dann, sachbezogenen Einlassungen von Menschen Eigendynamik und Eigengeltung erlangen, woraus sich dann eine Verpflichtungen begründende Verschiebung ihrer „Objektivität“ ergibt, also eine Grundlage von Geltungszumutungen, welche Ordnung schaffen können. Daß übrigens diese sehr ausdrückliche „Soziologisierung“ der Problemstellung, dieser auch theoretische Übergang zur Sozial- und Kulturanthropologie - wenn auch in den Kategorien, die in „Der Mensch“ entwickelt wurden, vorgeformt - sich erst nach dem Kriege vollzog, also in zeitlicher Parallelität zu *Gehlen*s professionellem Übergang zur Soziologie, bedeutet keineswegs, daß dieses Fach für ihn auf dem Niveau dieser Sozialtheorie lag. Vielmehr - das zeigt besonders die Produktion der 50er und 60er Jahre - sollte die Soziologie als „administrative Hilfswissenschaft“¹³⁴ entwickelt werden. Entgegen solcher Einschränkung war aber die Philosophische Anthropologie, darin wieder die *Gehlen*sche Position im besonderen, theoretisch für die Nachkriegssoziologie sehr wirkungsintensiv, ohne daß die Trennung von anthropologischer Grundlagentheorie und soziologischer Bestands-Analyse immer deutlich vollzogen worden wäre¹³⁵.

IV

Der zentrale vermittelnde Bezug all dieser Anstrengungen, die historisch sich ändernden Lebensweisen des Menschen, seine Handlungschancen wie seine Stabilisierungsbedürfnisse durch einen Rückgang auf die strukturellen Gegebenheiten seiner Existenz als Gattungswesen zu behandeln, der insofern alle philosophisch-anthropologischen Konzepte verbindende, sie aber auch weit über diesen Denkbereich hinaus mit dem „Zeitgeist“ in eins setzende Verknüpfungspunkt, kann „*lebensphilosophisch*“ genannt werden. Das steht sehr akzentuiert am Anfang des anthropologischen Hauptwerks von *Helmuth Plessner*, der meinte, „jede Zeit findet ihr erlösendes Wort“: „Vernunft“ als Leitwort des 18. Jahrhunderts, „Entwicklung“ als Formel, welche nie durchschlagender, „Erkenntnis und Tat befruchtender als in der Übergangsperiode des zweiten Drittels des 19. Jahrhunderts (wirkte), da die patriarchalische Lebensordnung vor der beginnenden Technisierung, Industrialisierung und Kapitalisierung kapitulierte“. Auf den Schlüsselbegriff des 20. Jahrhunderts bezogen, schrieb er: „Der große Augenblick für die Ideologie des Lebens kam mit dem Rückschlag gegen den Fortschrittsoptimismus, mit der Zivilisationsmüdigkeit, mit der Verzweiflung am schöpferischen Sinn des Sozialismus ... In diesem Wort vernimmt die Zeit ihre eigene Kraft, ihren Dynamismus, ihr Spielertum, ihre an der Dämonie der unbekannteren Zukunft - und ihre eigene Schwäche,

ihren Mangel an Ursprünglichkeit, Hingabe und Fähigkeit zu leben. Mit dieser neuen Zauberformel, die seit Nietzsche in steigendem Maße ihre Wirkung ausübt, folgt und verfolgt sich die Zeit. Eine Philosophie des Lebens entstand, ursprünglich dazu bestimmt, die neue Generation zu bannen, wie noch jede Generation von einer - Philosophie im Bann einer Vision gehalten worden ist -, nunmehr dazu sie zur Erkenntnis zu führen und damit aus der Verzauberung zu befreien¹³⁶.“ Vom Begriff „Leben“ als einer umfassenden, Körper und Geist, Kultur und Natur verbindenden Kategorie her ließ sich der Versuch unternehmen, die Trennung Natur- und Geisteswissenschaften zu überwinden. Hier sind die Nähe der Problemformulierung wie die Überschneidungen der Lösungswege leicht sichtbar zu machen - zwischen der Philosophischen Anthropologie, der Existenzphilosophie vor allem *Heidegger* und *Karl Jaspers*, den phänomenologischen Fundamentalanalysen *Edmund Husserls*, der Lebensphilosophie *Henri Bergsons* und Motiven, die im amerikanischen Pragmatismus, z. B. von *William James* und *John Dewey* ausgearbeitet wurden (welche ja von *Scheler* und *Gehlen* gleichermaßen intensiv, wenn auch in verschiedener Bewertung rezipiert worden sind). Nicht in jedem der genannten Konzepte spielt die Kategorie „Leben“ die Rolle eines explizit in den Mittelpunkt der Theorie gerückten Zentralbegriffs, wohl aber ist sie für jeden der philosophisch-anthropologischen Ansätze als motivierender Ausgangspunkt wie auch als bestimmende Hintergrundfolie verstehen. Dabei geht es nicht um die triviale Behauptung, daß der Mensch als Gattungswesen der Sphäre des Lebendigen angehöre, innerhalb derer er als ein „Lebewesen“ zu analysieren sei, sondern „Leben“ wurde zur Chiffre für alle dynamischen Kräfte, für die in aller Lebenserhaltung und -erweiterung sich entfaltende Potenz, den Rhythmus des Lebendigen, für die Kreativität, für eine der „toten Materie“ wie dem jedes Einzelleben bedrohenden Tod entgegengesetzte Vitalität, schließlich für die über alle individuellen Träger und räumlich-zeitlichen Eingrenzungen hinweggehende Kontinuität des Lebendigen. Damit ergab sich zugleich das dieser Dynamik Gegenüberzustellende, also ein Prinzip der Künstlichkeit der menschlichen Lebensführung, der eingrenzenden und die unbewußte Bewegtheit des Lebens umkehren Formierung, also alles, was unter dem Titel „Geist“ abgehandelt wurde. Die aus dieser prinzipiellen Konfrontierung abgeleiteten Dualismen, Spannungen und tragisch eingefärbten Unauflöslichkeiten des Konflikts zwischen Leben und Ratio, zwischen „Wille“ und „Vorstellung“, zwischen „Erleben“ und „Erkennen“ bestimmen die entscheidenden Motive von Weltdeutungskonzepten - auch in der Fassung als Person- oder Sozialtheorien - in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Lebensphilosophisch wurden die vitalen Antriebsgrundlagen und Kraftbestände des Menschen zum Thema einer Philosophie, die auch die Fortschritte biologischer Forschung, wie sie seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts gemacht worden waren, mitverarbeiten konnte. Den Hintergrund bildeten dafür zwei einander widersprechende und doch merkwürdig sich ergänzende Bedrohungserlebnisse, die sich einerseits in der Angst davor äußerten, daß die Überschußkräfte der menschlichen Vitalschicht die Daseinsbasis des _ Menschen auflösen, ihn ins Chaos seiner Triebe und Begierden stoßen könnten, und zum anderen in der Angst davor, daß das Leben bedroht wäre von der Reflexion, vom tatabgewandten Gedanken, von den organisatorischen äußeren wie den ratio-

nen inneren Hemmungen der vitalen Impulse. Daß die Lebendigkeit des Menschen in dieser Weise doppelt problematisch wurde, läßt sich wohl so verstehen, daß hier Irritationen der Lebensrealisierung aus dem Blickwinkel bildungsbürgerlicher Schichten formuliert wurden, also von Menschen, die dem durch die kapitalistische Wirtschaft erzwungenen Massenkonsum und dem dadurch legitimierten und zum unentrinnbaren Faktum gewordenen Glücksstreben der Massen von Lohnarbeitern und -angestellten ablehnend gegenüberstanden. Dabei wurde häufig genug die Bedrohung der eigenen Exklusivität zum Ende der „Kultur“ stilisiert. Andererseits befanden sich gerade hierdurch beeindruckte Denker auch in der Lage einer Handlungshemmung, d.h. sie hatten weite Freiräume der Reflexion, während ihre wirtschaftlichen und politischen Eingriffschancen in keinem Verhältnis standen etwa zu jenen der Handels- und Unternehmerabenteurer, welche als Prototypen bürgerlicher Handlungsfreiheit und -ethik gerne von ihnen herangezogen wurden. Solche Motive der „Angst vor dem Chaos“¹³⁷ wie der vor der Erstarrung der bürgerlichen Welt¹³⁸ hängen zusammen mit einer epochalen Krise, dem deutlich empfundenen Sicherheits- und Ordnungsverlust nach der Niederlage Deutschlands im Ersten Weltkrieg und dem Zusammenbruch des Kaiserreiches. Der Rückgang auf die naturalen Elemente menschlicher Existenz mochte darum einen neuen Halt versprechen, der - den historischen Geschehnissen entrückt und die krassen Spannungen - transzendierend - tiefer verankert und darum verlässlicher anmutete. Die Existenzphilosophie *Heideggers* sollte demgegenüber noch „tiefer“ als nur nach dem Menschen, fragen, weshalb sie nicht als Anthropologie, sondern als „Seinslehre“ entworfen wurde, als eine das „Dasein“ des Menschen erörternde Fundamental-Ontologie. Damit hatte solches Philosophieren, also auch die Philosophische Anthropologie, eine sehr deutliche Verbindung zu den politischen Verhältnissen des Jahrhundertbeginns, ohne daß es den Zusammenhang mit der epochalen Krise, mit dem deutlich empfundenen Sicherheits- und Ordnungsverlust und mit dessen Zuspitzung nach der Niederlage im Krieg und der Zerstörung der „alten Gesellschaft“ ausdrücklich hätte diskutieren müssen. Es transformierte die Fragen der Zeit, die außerordentliche Verunsicherung und den daraus sich ergebenden Weltanschauungsbedarf auf die Abstraktionsebene einer Grundlagenwissenschaft. Gesehen wurde dieser Zusammenhang sehr wohl, so an vielen Stellen bei *Max Scheler*, der - mit der „Kulturkritik“ seiner Zeit hierin durchaus einig - in der europäischen Krise zugleich auch einen „Aufstand der Dinge‘ selbst gegen den Menschen“¹³⁹ sah und auch die unter dem Einfluß *Friedrich Nietzsches* stehenden Dekadenz- und Zivilisationstheoreme in den Kontext einer Niedergangsstimmung stellte, die psychologisch „nur aus der *Niederlage* Deutschlands im Kriege zu verstehen“¹⁴⁰ sei. Den im Bann dieser geschichtsphilosophischen und -pessimistischen Orientierungsversuche stehenden Denkern - er nennt *Gobineau*, *Jacob Burckhardt*, *Nietzsche*, *Tönnies*, *Sombart*, den *George-Kreis*, *Eduard von Hartmann* sowie *E. Hamachers* Buch „Grundprobleme der modernen Kultur“ und seine eigene Schrift „Ressentiment im Aufbau der Moralen“¹⁴¹ - stellt *Scheler* die Arbeit der Soziologie, als deren „Grundbuch“ er „Gemeinschaft und Gesellschaft“ von *Ferdinand Tönnies*¹⁴² ansieht, gegenüber. Der Zusammenhang von anthropologischem Entwurf und Epochenkrise trat deut-

lich auch hervor in der bereits erwähnten geschichtsphilosophischen Verortung solcher Reflexionen in dem von *Scheler* prognostizierten „Weltalter des Ausgleichs“¹⁴³. Auch die populäre, an das Krisenbewußtsein anknüpfende Schrift von *Karl Jaspers* „Die geistige Situation der Zeit“¹⁴⁴, stellt als Beispiele dessen, „wie heute das Menschsein begriffen wird“¹⁴⁵. Soziologie, Psychologie und Anthropologie als Mittel gegen die Krise der Moderne vor, wenngleich *Jaspers* sie auch als „hoffnungslosen Ersatz der Philosophie“¹⁴⁶ verwirft. Anthropologie wird dabei wesentlich als Rassentheorie verstanden, Soziologie am Beispiel des Marxismus und Psychologie in der „charakteristischen Gestalt“ der Psychoanalyse *Sigmund Freuds* vorgestellt¹⁴⁷. Das „alle Sachkunde nutzende, aber überschreitende Denken“, das den Menschen „als Möglichkeit seiner Spontaneität“ im Kontext seiner Freiheit thematisiert, findet *Jaspers* in der existentialphilosophischen „Erhellung“ des Seins¹⁴⁸, wobei er manches von dem, was Autoren im Rahmen der Philosophischen Anthropologie sich zur Aufgabe machten, unter diesem Titel abhandelte. *Max Horkheimer* kritisierte 1935 das Unternehmen einer „philosophischen Anthropologie“, wobei er diese auch „den späten Versuchen, eine Norm zu finden, die dem Leben des Individuums in der Welt, so, wie sie jetzt ist, Sinn verleihen soll“, zurechnet: „Die moderne philosophische Anthropologie entspringt demselben Bedürfnis, das die idealistische Philosophie der bürgerlichen Epoche von Anfang an zu befriedigen sucht: nach dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Ordnungen, vor allem der Tradition als unbedingter Autorität, neue absolute Prinzipien aufzustellen, aus denen das Handeln seine Rechtfertigung gewinnen soll ... Die Philosophie sucht dieser Ratlosigkeit durch metaphysische Sinngebung zu steuern. Anstatt dem Anspruch der Individuen nach einem Sinn des Handelns dadurch zu genügen, daß sie die gesellschaftlichen Widersprüche aufdeckt und auf ihre praktische Überwindung hinweist, verklärt sie die Gegenwart, indem sie die Möglichkeit des ‚echten‘ Lebens oder gar des ‚echten‘ Todes zum Thema wählt, und dem Dasein tiefere Bedeutung zu geben unternimmt“¹⁴¹. Ganz ähnlich hat *Helmuth Plessner* 1936 in seiner Groninger Antrittsvorlesung den Zusammenhang zwischen einer Orientierungskrise und der „Aufgabe der philosophischen Anthropologie“ formuliert: „In der Bewegung der hegelschen Linken kam Anthropologie zum ersten Mal als Philosophie, und das will hier sagen: als Gegenspielerin und Erbe aller offenen und camouflierten Theologie zum Zuge. Diese Tendenz trieb zu Marx und Stirner und damit zur Selbstzersetzung der Anthropologie im philosophischen Sinne. Unter dem Druck der industriellen Entwicklung, welche die extremste Arbeitsteiligkeit in der Forschung ebenso begünstigte, als sie die Interessen in bürgerliche und proletarische spaltete, erneuerte sich auf bürgerlicher Seite der Idealismus und konservierte sich auf der Gegenseite der Marxismus. Diese in Deutschland seit - 70er Jahren des 19. Jahrhunderts herrschende Lage ist nach dem Kriege zerfallen. Ein neuer sozialer Zustand drängt ans Licht. In der Auflösung einer von Christentum und Antike bestimmten Welt stellt sich der Mensch nun völlig von Gott verlassen, gegen die Drohung, in der Tierheit zu versinken, erneut die Frage nach Wesen und Ziel des Menschseins“¹⁵⁰.“ Auch bei *Arnold Gehlen* wird sehr deutlich, daß anthropologisch eine restabilisierende Orientierung in unsicheren Zeiten gesucht wurde. Der Umbau des sozialen

und politischen Systems nach dem Zusammenbruch des Wilhelminischen Reiches, die im Kampf um die neue Staatsform sich austragenden Klassenkämpfe hatten die Spannungslage in Deutschland verschärft und Grade der Unsicherheit produziert, welche eine Flut von Heilslehren und Krisenlösungsangeboten charismatischer Führer nach sich zogen, nachdem die religiösen und metaphysischen, aber auch die viel kurzatmigeren politischen Begründungssicherheiten sich auflösten. In dieser Zeit oft genialisch sich gebender Ad-hoc-Entwürfe - man denke nur an *Ludwig Klages*, den *George-Kreis*, an Graf *Hermann Keyserling* und *Rudolf Steiner*, aber auch an Führungsfiguren im Rahmen einer bohemienhaften „Gegenkultur“ wie etwa *Otto Groß* - sah *Gehlen* klar, daß die große „Schlüsselattitüde“¹⁵¹ der geschlossene Weltentwurf nun anachronistisch geworden war - vielleicht zum letzten Mal bei Nietzsche möglich, von dem so viele (auch er selbst) zehrten. *Gehlen* wollte auf die Zufälligkeit eines Erlösungs-Dogmas nicht setzen, aber auch seine Lehre von den schwankenden Lebensbedingungen des Menschen, welcher eben deshalb einer kulturellen Stabilisierung und Disziplinierung bedarf, auf letztlich bloß individuelle nicht gründen. Deshalb stützte er seine Auslegung der „Interessen der Ohnmacht“¹⁵² an Ordnung auf tiefer fundierte, d.h. philosophisch durchdachte und zugleich wissenschaftlich - also biologisch, psychologisch, ethnologisch, soziologisch, verhaltenstheoretisch - abgesicherte „Wahrheiten“. In diesem Sinne bot sich für die „Feststellung“ des Menschen und die „Feststellungen“ über ihn¹⁵³ das Programm einer „empirischen Philosophie“¹⁵⁴ an.

V

Die an die Erörterung von „Menschenbildern“ zu knüpfende Ideologievermutung läßt sich nun nicht alleine auf die Philosophische Anthropologie sich beziehen, sondern ebenso auf die großen handlungstheoretischen und die Entwicklung des bürgerlichen Menschentypus in den Mittelpunkt stellenden Soziologien - wenigstens wurde von marxistischer Seite eine solche breiter angelegte ideologiekritische Perspektive vorgeschlagen¹⁵⁵. Das hat - nicht nur auf den ersten Blick - den Vorteil, daß eine ideologische und möglicherweise die Gemeinsamkeit lebensphilosophischer Grundlagen wieder ins Spiel bringende Parallele zwischen verschiedenen, wenn auch manchmal nebeneinander oder sogar gegeneinander entwickelten Wissenschaften vom Menschen (also z. B. zwischen Soziologie und Philosophischer Anthropologie) sichtbar gemacht werden kann. Allerdings will ich gleich anmerken, daß der Zusammenhang auf sehr abstrakter - deshalb aber keineswegs unerheblicher - Ebene liegt, daß also auch die tiefgreifenden Unterschiede, die aus solchem gemeinsamen Hintergrund sich ergeben, herauszuarbeiten sind. *Werner Rügemer* stellt die Erforschung eines „spezifisch bürgerlichen ‚Menschentypus‘“ neben jene anthropologische „Wendung zum Menschen“ und meint damit die Theorien über die Genese der bürgerlichen Welt, welche als Studien zum „Geist des Kapitalismus“ von *Werner Sombart*, *Weber* und *Ernst Troeltsch* entwickelt wurden. Diesen humanwissenschaftlichen Theoremen der „liberaleren“ und „klügeren Fraktion“ der „staatstragenden

Kräfte“ rechnet *Rügemer* sodann die Formanalysen *Georg Simmels* wie auch die Psychoanalyse *Freuds* - nebenbei auch *Vilfredo Paretos* Handlungstheorie und den Behaviorismus - zu. Bei *Scheler* sieht er den unmittelbaren Übergang zu einer direkt philosophisch-anthropologischen Argumentation, zumal dieser in seinen „Drei Aufsätzen zum Problem des kapitalistischen Geistes“¹⁵⁶ ausdrücklich an die genannte soziologische Diskussion anknüpft. Wie interessant die näher zu erörternde und ihre Fruchtbarkeit im einzelnen zeigende Analogisierung auch sein mag, sie übersieht doch tiefgreifende Differenzen, die trotz der richtig gesehenen „Anthropologisierung“ der Soziologie und umgekehrt der „Soziologisierung“ der anthropologischen Reflexion in den einzelnen Konzepten sich zeigen. Ausdrücklich nämlich ging es *Weber*, *Sombart*, *Troeltsch* und *Simmel* um eine die historischen Veränderungen der Einstellungen, der Verhaltensweisen und Disziplinbereitschaften aufdeckende Soziologie - wengleich diese auch „formal“ bzw. typisierend vorging. Entwickelt wurden hier Voraussetzungen für die Analyse einer Psychogenese - wie *Norbert Elias* sie in Anknüpfung daran an einem materialen Beispiel durchführte¹⁵⁷ -, also für eine Historisierung von „Menschentypen“. Der vielbemühte „Geist“ bezog eben immer auch die Verhaltensweisen der Menschen ein, wodurch diese Studien eher auf eine historische Sozialpsychologie oder eine historisch modifizierte Anthropologie verweisen (allerdings ohne diese selbst zu entwickeln). Aber ein philosophisch-anthropologischer, d.h. ein in der „Natur“ des Menschen einen Leitfaden der Interpretation suchender Ansatz wurde in den genannten soziologischen Konzepten eben gerade *nicht* gewählt. Ähnlich wie für die Theoriegeschichte im ganzen gilt, daß die verschiedenen Ebenen der Analyse genau zu unterscheiden sind, ist auch bei den von den materialen Thesen und theoretischen Erträgen ausgehenden Vergleichen die jeweilige Bezugsebene exakt zu unterscheiden. Es scheint mir schon wichtig zu fragen, wie es zu einer die verschiedensten Wissenschaften, methodologischen Ansätze und ideologischen Positionen verbindenden „Anthropologisierung“ kam (ganz wie mich umgekehrt die parallelen „Soziologisierung“-Prozesse hier interessieren). Mag sein, daß das neuzeitliche Denken die Natur des Menschen „in ein um so schärferes Licht rückte, als seine Rolle in der Welt sich verdunkelte“, wie *Helmuth Plessner* es prägnant formulierte¹⁵⁸. Aber von dieser Ebene der Relationierung aus müßten dann neue Parallelen sowie auch die Abweichungen und analytischen Kontrastsetzungen behandelt werden, woraus sich wiederum andere oder neu beleuchtete Gemeinsamkeiten und Verbindungen ergeben können. Oberflächlich am Sujet alleine läßt sich eine solche Rekonstruktion nicht betreiben. Unbeantwortet bleiben muß - das gründet im „Stand der Forschung“, also letztlich im Unwissen des Autors - die Frage nach dem Verhältnis einer Philosophischen Anthropologie, deren hohe Zeit - wenn man die Daten der Erstveröffentlichungen der in diese Traditionslinie zu stellenden Hauptwerke sich ins Gedächtnis ruft - mit dem Ende der Weimarer Republik und dem ersten Jahrzehnt nationalsozialistischer Herrschaft in Deutschland zusammenfällt, auf der einen Seite und der nationalsozialistischen „Weltanschauung“ (sowie auf anderer Ebene der Analyse: Wissenschaftspolitik) andererseits. Daß die „bürgerliche“ Krisenbewältigung auf „Natur“ rekurrierte, wie auch das „völkisch-politische Men-

schenbild es tat, ist schon deshalb wichtig, weil deren enge, aber keineswegs widerspruchsfreie Beziehung darin sichtbar wird. Sowohl die These von der gewissermaßen „arbeitsteiligen“ Ideologieproduktion, welche die neue, „tausendjährige“ Ordnung verschiedenen Schichten in dem ihnen eigenen Vokabular nahebringen sollte, ist von dieser Parallelität der Ansätze aus zu behandeln wie auch die damit durchaus verbindbare These, daß anthropologische Forschung einen Freiraum ermöglichte für ein Denken, das angepaßt genug war, den NS-Machthabern als zumindest tolerierbar zu erscheinen, und das sich dennoch gewisse theoretische Neutralisierungen - vielleicht sogar Widerlegungen - beispielsweise der rassistischen Gehalte der NS-Ideologie erlauben konnte. Diese Beziehungen lassen allein aus den Schriften sich nicht deuten. Vielmehr bedarf es wissenschaftsgeschichtlicher Aufhellungen und Quellenstudien, aber die Widersprüchlichkeit der Beziehungen mag am Beispiel von Veröffentlichungen doch illustriert werden, indem das Verhältnis der Anthropologie *Arnold Gehlens* zu der von *Ernst Krieck* kurz erwähnt wird. Daß beide Autoren im Abstand von drei Jahren ein anthropologisches Werk vorlegten¹⁵⁹ ist nicht unwichtig, bleibt aber insofern noch rein äußerlich, als beider Bemühungen um eine Grundlagenwissenschaft vom Menschen die entscheidende Differenz noch nicht sichtbar machten - diese liegt in der rassentheoretischen Grundlegung, welche von *Krieck* bejaht, von *Gehlen* hingegen durch Umgehung des Themas negiert wird¹⁶⁰ und die beispielsweise auch von *Erich Rothacker*, der auf den deutschen Faschismus (zumindest für kurze Zeit) ebenfalls seine Hoffnungen gesetzt hatte, nicht mitvollzogen wurde. Die Texte, in denen *Gehlen*, nie mit letzter Ausdrücklichkeit, aber doch sehr offen, die Propagierung von NS-Gedanken vollzog - insbesondere seine Instrumentalisierungen *Johann Gottlieb Fichtes*¹⁶¹, aber auch in dem staatsbejahenden „Hegelianismus“ seiner Antrittsvorlesung¹⁶² - sind gerade nicht explizit „anthropologische“, und die opportunistischen Anspielungen, etwa auf Begriffsschöpfungen *Alfred Rosenbergs*, nehmen sich in „Der Mensch“ eher aufgesetzt und formelhaft aus.¹⁶³ Diese Schrift war nicht anti-nazistisch, wurde aber bei ihrem Erscheinen - ganz abgesehen von dem Lob für ihre Reflexionsschärfe - durch aus als nicht-nazistische aufgenommen. Das galt wenigstens auch für einen führenden Ideologen im „Dritten Reich“, der *Gehlen* schon in anderem Zusammenhang bescheinigt hatte, daß er nur „halb und halb“ Nationalsozialist sei¹⁶⁴. Immerhin erschien eine der wütendsten Besprechungen der „elementaren Anthropologie“ *Gehlens* in „Volk im Werden“, in der *Ernst Krieck* resümiert, *Gehlen* dürfe überzeugt sein, daß es ihm auf die hier vorgelegte Weise nicht gelingen wird, gleich dem Menschen, wie er ihn verkündet, eine Welt schöpferisch aufzubauen, noch nicht einmal die alte bürgerliche ‚Umwelt‘ wieder zu errichten¹⁶⁵. Vordergründig sind Entsprechungen zu *Gehlen* auch in der Anthropologie *Kriecks* zu finden, wenn man im zweiten Teil von dessen „Völkisch-politischer Anthropologie“, die „Das Handeln und die Ordnungen“ überschrieben ist, liest, daß eine „Theorie des Handelns“ als „Herzstück einer völkisch-politischen Anthropologie“ ausgegeben wird¹⁶⁶. Bei genauerem Hinsehen erweisen sich dann allerdings Handlungsdeterminanten, wie sie von *Gehlen* in den Vordergrund gerückt werden, als dem „rational-humanistischen Menschenbild“ zuzuordnen und damit als „lebens-

fremd“ und „wirklichkeitsblind“¹⁶⁷. Krieck versteht den Menschen aus dem Zusammenhang von Gemeinschaft und „Gliedschaft“ heraus¹⁶⁸, will von hier aus auch - die physiologischen Seiten des Lebensvorganges, also „Trieb“, „Auftrieb“, „Spontaneität“, Bewußtsein und Willen klären¹⁶⁹. Im Mittelpunkt steht die Unterscheidung von zwei „Arten des Tuns“: „Arbeit“ als geregeltes Tun, das „nach dem jeweiligen Gesetz, der Ordnung des Betriebes“ sich vollzieht und in dessen Rahmen „das Gleichbleibende, Stetige, sich gleichförmig Wiederholende“ sein soll, wird dem „Handeln“ gegenübergestellt als einem regelnden Tun, das über dem Gesetz steht¹⁷⁰. Es gibt hier in den Einzelheiten sicher eine Reihe diffiziler Entsprechungen, Ähnlichkeiten und Umformungen, über die der Verweis auf die fundamentale rassentheoretische Differenz nicht hinwegtäuschen soll. Aber von der Themenstellung allein, selbst noch von den oberflächlich verglichenen Kategorien her, lassen Übereinstimmungen sich nur unzureichend bestimmen und *werden die Oppositionen* gänzlich verdeckt. Angenähert werden die Perspektiven in viel höherem Maße auf einer anderen Ebene, nämlich der gemeinsamer Gegner und Ängste. Abgelehnt werden die Forderungen nach sozialer Gleichheit, verdächtigt werden die Reflexionsspezialisten, die Träger des kritisierenden Intellekts, bejaht werden die tatgesättigte Realisierung weitausgreifender - also letztlich doch wohl expansionistischer - Politik und die Verachtung der Massen, und das Lamento über die unaufhaltsame Nivellierung der Kultur schafft möglicherweise mehr Gemeinsamkeiten als der theoretische Entwurf.

VI

Wenn von einer „Soziologisierung“ philosophischer Reflexion im Rahmen der Philosophischen Anthropologie und wenn zugleich von ihrer Weltdeutungs-Programmatik gesprochen wird, so ist ein weiterer Gesichtspunkt einzuführen, der eine Parallele zur Soziologie-Entwicklung deutlich macht. Als Spezialwissenschaft des „sozialen Handelns“, der „sozialen Beziehungen“ und „Wechselwirkungen“ grenzte die Soziologie sich von den älteren Entwürfen einer geschichtsphilosophisch bestimmten „Theorie der Gesellschaft“ deutlich ab, welche in die „Vorgeschichte“ wissenschaftlichen Denkens verbannt wurde. In gleicher Weise - wenn auch mit anderen Mitteln und höher gespannten Geltungsansprüchen an Wahrheitsgehalt und Reichweite der eigenen Aussagen - opponierte auch die Philosophische Anthropologie als Wissenschafts- wie als Ordnungskonzept solchen „Theorien der Gesellschaft“. Das sind nun - in Abgrenzung vom allgemeineren Begriff einer „Sozialphilosophie“ - alle Interpretationen der Geschichte der menschlichen Vergesellschaftung, wie sie seit dem 17. Jahrhundert und im Zusammenhang mit dem Aufstieg der bürgerlichen Klassen entwickelt worden sind. „Theorien der Gesellschaft“ waren stets auch politisch, also *Anspruchstheoreme* der politischen Partizipation, der ökonomischen Freiheit, der Statusangleichung und Privilegienverlagerung. Sie waren entgegengesetzt den Repräsentanten der feudalen Verhältnisse, später dann der Machtzusammenballung des absolutistischen Königtums gegenüber. Die sozialen Formen und Verhältnisse wurden unter dem Aspekt ihrer Geschichtlichkeit thematisiert, als Ent-

wicklungszusammenhang einer Menschheit also, die in unterschiedlichen Stadien der Vergesellschaftung die Bedingungen menschlicher Lebensführung organisiert. Daraus ergab sich aber nicht nur der Prozeßcharakter dieser Theoreme, sondern auch jene Konstruktion einer sozialen „Totalität“, gegen welche die Philosophische Anthropologie - wie auch manche soziologische Position - sich wendet, daß nämlich das soziale Leben der Menschen als Formierung und Strukturverdichtung von bestimmten Prinzipien, Entwicklungstendenzen und Organisationsstandards her als Zusammenhang begriffen werden soll, als die Einheit von „Gesellschaften“. Stets war es diese Einheit eines historischen Organisationsprinzips der Menschen, die eine Theorie der Gesellschaft“ konstituierte, und zwar quer zu den wissenschaftlichen Objekteinteilungen, wie sie uns heute selbstverständlich geworden sind: die Ökonomie, die Legitimationsgrundlagen der politischen Ordnung, die angemessenen Formen der Erziehung, die dem jeweiligen gesellschaftlichen Entwicklungsstand adäquate Moralität, die „Verfassung“ der Sprachen so gut wie der Staaten, die Organisation der Familie wie des Handels - all das waren Themen eines Theoriezusammenhangs, der die gesellschaftlichen Lebenswelten unter einem fortschrittsinteressierten Gesichtspunkt verknüpfte, statt sie in Aspektstrukturen auseinanderzulegen. Daß in dieser vermittelnden Einheit „der Gesellschaft“ der Ausgangspunkt für die Erklärung und Deutung unserer Handlungsspielräume liegen sollte, das gerade wird aus der Perspektive Philosophischer Anthropologie entschieden bestritten - und auch in den soziologischen Analysen von „Formen der Vergesellschaftung“ deutlich relativiert. Insofern Insofern sind beide Theorie-Zusammenhänge als Gegenkonzepte zu jenen „Theorien der Gesellschaft“ aufzufassen, wie sie von *Thomas Hobbes* bis zu *Karl Marx* - und in Anknüpfung an ihn bis zur „Kritischen Theorie“ *Max Horkheimers* und *Theodor W. Adornos* - ausformuliert worden sind. Aus der Perspektive der zuletzt genannten theoretischen Position argumentierte *Horkheimer* in jenem schon erwähnten Aufsatz in der „Zeitschrift für Sozialforschung“ gegen das Programm einer Philosophischen Anthropologie, denn eine „illusionslose Theorie von menschlicher Bestimmung“ lasse nur als negative sich entwickeln mit dem Ziel aufzuzeigen, „den Widerspruch zwischen den vorhandenen Bedingungen des Daseins und allem, was die große Philosophie als jene Bestimmung verkündet hat“¹⁷¹.

Die durch den Rückgriff auf die Natur des Menschen legitimierte Behandlung der sozialen und kulturellen Lebenswelten hat paradoxerweise eine Tendenz zur „Entgesellschaftlichung“, insbesondere aber eine Neigung zur Enthistorisierung der Problemstellung, was in der strikten Abwendung von jeder Geschichtsphilosophie - wenigstens von jedem Fortschritts-Motiv in ihr - sich ausdrückt. *Odo Marquard* hat einsichtig gemacht, daß Philosophische Anthropologie und Geschichtsphilosophie als von Anfang an miteinander konkurrierende Ausprägungen moderner Lebensweltphilosophie anzusehen seien¹⁷². Die immer am Modell aufklärerischer Welt-sicht orientierten Geschichtsphilosophien, die auf den Entwicklungsprozeß des Machens, der Produktion, der Zivilisierungsgewinne und damit auf die Selbstveränderungen des Menschen verweisen, sind schon dadurch Gegenkonzepte zu jeder auf die „Natur“ des Menschen sich berufenden Konzeption. Die Zurückdrängung einer historischen Perspektive, die Ausklammerung der Ökonomie, schließlich dann die

Auflösung des gesamtgesellschaftlichen Zusammenhanges in Teilgebiete der sozialen Realität, welche den ihnen sich widmenden Fach-Sparten zur Legitimation verhalf: All dies kennzeichnet Entwicklungstendenzen auch der akademischen Soziologie, die - darin der Philosophischen Anthropologie durchaus gleichend - „Theorien der Gesellschaft“ im Prinzip ihres Realitätszugangs sich unterscheidet. Die Philosophische Anthropologie, welche in manchem den universalen Gesellschaftstheorien nähersteht, widerstreitet nun aber dieser durchgesetzten Fachsspezialisierung in den Gesellschaftswissenschaften keineswegs, sondern beansprucht deren Re-Integration, also die Zusammenfassung verklammerbarer Fragestellungen. Nicht die Überwindung der Ausdifferenzierungen, sondern deren Durchordnung unter einem integrierenden Aspekt ist das, auch der Soziologie ihren Ort zuweisende, Programm der hier behandelten Anthropologie-„Schule“¹⁷³.

Gezeigt werden sollte, wie allen Entwürfen Philosophischer Anthropologie gemeinsam ist, daß sie von gattungsmäßigen und -geschichtlichen Bestimmungen ausgehend auf eine Behandlung der konkret historischen sozialen Lebenszusammenhänge des Menschen zielen müssen. Somit tendieren all diese Entwürfe thematisch zu einer kulturwissenschaftlichen Fragestellung, welche im Rahmen einer Soziologie möglicherweise sich behandeln läßt, aber eben vom dominant bleibenden Gesichtspunkt gerade der *invarianten* Aspekte der menschlichen Natur her. So ist es kein Zufall, daß soziologische Themenstellungen bei *Max Scheler*, *Helmuth Plessner* und *Arnold Gehlen* zentral wurden, aber auch in der Kulturanthropologie *Erich Rothackers* und der Kulturkritik *Eduard Sprangers*. Auch erklärt sich von hier die große Wirkung der anthropologischen Thesen gerade auf die soziologischen Diskurse wie auch auf die - oft reifizierende - Anwendungsbezogenheit in pädagogischen Aussagen¹⁷⁴. In den aktuellsten Theoriedebatten und wissenschaftspolitischen Auseinandersetzungen (welche im Rahmen dieses, einer historischen Rekonstruktion gewidmeten Beitrages ausführlicher nicht zu referieren sind) spielt diese Verbindung von Philosophischer Anthropologie und Soziologie insofern eine Rolle, als eine Historisierung und gesellschaftstheoretische Erweiterung soziologischer Analysen seit den 60er Jahren gerade auch als „Anthropologie-Kritik“ ausgearbeitet wurde und weil auf der anderen Seite eine zum neuen „Theorien-Streit“ sich entwickelnde Auseinandersetzung um die weltbildprägenden Ansprüche der Soziologie ebenfalls an diesem Verknüpfungspunkt anthropologischer und soziologischer Thesen ansetzt. Das zeigt, daß die soziologie-historische Rekonstruktion und wissens- bzw. wissenschaftssoziologische Deutung auch der Beiträge der Philosophischen Anthropologie einer aktuellen Diskussion einen historischen Hintergrund zu geben vermag. Sichtbar wird dann nämlich, daß die deutsche Soziologie - hierin liegt wohl ein spezifisches Paradox - immer schon eine „anti-soziologische“ Quelle hatte, welcher sie zugleich folgenreiche theoretische Einflüsse und vor allem jene hier behandelte „Soziologisierung“ auch außerhalb der Soziologie liegender Diskurse verdankt. So vollzieht es sich keineswegs in einem bedingungsfreien Rahmen, wenn der *Gehlen-Freund* und -Schüler *Helmut Schelsky*, dessen Ausgangspunkt in der durch die hier erörterten philosophischen Fragestellungen geprägten Aura der Leipziger Diskussionskreise lag, wie auch *Friedrich H. Tenbruck*, der nicht zufällig gerade auch *Max Webers*

welthistorische Studien und handlungstheoretische Grundannahmen „anthropologisch“ zu deuten vorschlägt¹⁷⁵, eine kulturwissenschaftlich verfahrenende und anthropologisch begründete Gegen-Wissenschaft zur Soziologie empfehlen¹⁷⁶. Dabei gilt der Angriff einer Soziologie, deren Begrifflichkeiten und Denkmuster, bruchstückhaft auch: deren Resultate tief in das „Bildungswissen“ eingedrungen sind, einer Soziologie, welche als Leitwissenschaft gesellschaftlicher Veränderung (sei es auch nur als Legitimationsbeschaffung eines regierungsamtlichen Reformismus) angesehen wird. Von konservativer Seite soll dem eine auf die „Kultur“ zielende Betrachtungsweise entgegengesetzt werden, womit gesagt sein soll, daß nicht länger die Einschmelzung der verschiedenen Vergesellschaftungsformen in die Einheit von „Gesellschaften“ sozialwissenschaftliche Diskurse beherrschen solle, sondern daß die kulturell bedingten und durchaus eigenständige Verflechtungen zeigenden Lebensformen der Menschen wieder in den Vordergrund zu rücken seien. Gesellschaft sei gewissermaßen als „Erfindung“ der Soziologie zu verstehen, als reifiziertes Abbild historischer Integrationsprozesse, in welchem die Besonderheiten, kultureller Wertgenesen und Lebensformen unberücksichtigt blieben. Erwähnt sei, daß solche Thesen eine auffällige Parallelität zwischen traditionellen Motiven des Konservatismus und manchen jener Rückzugs-Rationalisierungen, wie sie auf (ehemals?) „linker“ Seite neuerdings in Mode kommen, aufweisen. Hier wie dort findet sich die auf ein „kritisches“ Bewußtsein“ gegründete Abkehr von den „großen Fragen“, ein wieder als legitim ausgegebenes Desinteresse an den Regelungs- und Ereigniszentren der Gesellschaft - vor allem des politischen Systems. So macht der „Zeitgeist“ Generationen überspringende Rückgriffe, denen gegenüber eine historisch - damit auch wissens-geschichtlich - geleitete Reflexion nottut.

VII

Abschließend sei vermerkt, daß die Reflexions- und Erkenntnispotentiale der Philosophischen Anthropologie *heute* m. E. vor allem - das läßt sich an *Gehlens* Theo besonders gut demonstrieren - im Bereich der Fundierung und Verfeinerung von Handlungstheorien wie auch damit verbundener Sprachtheorien liegen. Darüber hinaus eröffnet diese Theorierichtung Möglichkeiten für eine Kritik, insofern sie manche Lücken ausgeformter „Theorien der Gesellschaft“, z. B. der *Marxschen*, wie auch soziologischer Annahmen sichtbar zu machen vermag. Die denkbaren Anregungsmöglichkeiten sollen hier nicht kasuistisch erörtert und spekulativ festgeschrieben werden, aber mir erscheint wichtig - besonders unter Verweis auf die erörterten Unterscheidungen zwischen verschiedenen Theorieformen - daß die Ergebnisse der Philosophischen Anthropologie nicht vorschnell als bewiesene Resultate einer Grundlagenwissenschaft ausgewertet werden, daß man also nicht annimmt, das einzige Problem bestehe in der Übertragung der anthropologisch gewonnenen Einsichten auf verschiedene Anwendungsbereiche. Statt dessen sollte die Anthropologie sehr bewußt die gewissermaßen „experimentelle“ Zusammenstellung von Gesichtspunkten leisten, deren realer Zusammenhang den Fachwissenschaften leicht

aus dem Blick gerät und die das Objektfeld - also die Lebensführung des, oder besser gesagt: *der* Menschen - dennoch aufnötigt. So könnte Anthropologie - durch historische und soziologische Einsichten konkretisiert und modifiziert - einen Beitrag dazu leisten, daß wir mit größerer Sicherheit verstehen, was es heißt es für die Wissenschaften vom Menschen bedeutet, daß der Mensch von Natur ein Kulturwesen ist, wie *Arnold Gehlen* das sehr akzentuiert formuliert hat.¹⁷⁷ Gültig bleibt, was *Wolf Lepenies* programmatisch so ausgedrückt hat: „Die Frage, ob und welche Aussagen im Bereich der Gesellschaftswissenschaften anthropologisch fundiert werden können oder nicht, kann heute generell nicht beantwortet werden. Es besteht daher aller Grund, ebenso denen zu mißtrauen, die gesellschaftliche Aussagen auf anthropologische reduzieren, wie jenen, die anthropologische Fragen aus dem Bereich der Gesellschaftswissenschaften verbannen. Wer den ‚neuen‘ Menschen beschwört, ohne den alten` zu kennen, oder gar Denkverbote erwägt, um eine solche Erkenntnis zu verhindern, verhindert den Fortschritt der E-rkenntnis selbst¹⁷⁸.“ So also wäre Anthropologie weder eine grundlegende noch eine abschließend integrierende Wissenschaft, sondern ein Hypothesen förderndes Anregungsreservoir für die „Menschenwissenschaften“¹⁷⁹, das beitragen kann zum Bewußtsein davon, daß die „Natur“ des Menschen historisch und sozial geformt ist, daß zugleich aber auch alle vom Menschen produzierten Vernetzungen und sozialen Formierungen seines Daseins abhängig sind von „seiner Natur“.

Anmerkungen

Die vollständige Bibliographie jedes zitierten oder herangezogenen Titels wird nur an einer Stelle gegeben. In allen weiteren Anmerkungen werden nur noch Autor und Kurztitel genannt sowie in eckigen Klammern jene Anmerkung, in der die bibliographischen Daten sich finden.

1 Philosophische Anthropologie wird hier nicht als systematische Teilfragestellung der Philosophie, sondern als Wissensproduktion einer eingrenzbaeren Gruppe von Denkern verstanden, die zwar im engeren Sinne keine „Schule“ bildeten - weshalb dieser Ausdruck lediglich als ein den Gruppenzusammenhang und die Einflußbeziehungen illustrierender metaphorischer Ausdruck verwendet wird -, die aber eben als in *einer* Theoretiktradition stehend aufgefaßt werden. Insofern vertrete ich auch die These, daß - wie im Text ausgeführt wird - *Arnold Gehlen* ein „abschließender“ Autor innerhalb dieser Theoretikergruppe ist (vgl. Abschn. III.S in diesem Aufsatz). Allerdings wird der Begriff hierauf in der Literatur nicht immer präzise bezogen, so gab *Bernhard Groethuysen* einen philosophiegeschichtlichen Überblick über die Formen der „Selbstbesinnung des Menschen“, der von der Problemstellung der Lebensphilosophie und der Verstehenstheorie *Wilhelm Diltheys* ausging, aber Konzepte von *Platon* bis zu *Montaigne* mit einem nur wenige Seiten umfassenden „Ausblick auf die Fortbildung der anthropologischen Auffassungsweisen in der Neuzeit auswertete: *Bernhard Groethuysen*, Philosophische Anthropologie, München 1969 (zuerst 1931). Vgl. zu solchen Oberblicken auch: *Michael Landmann u.a.*, De Homine, Der Mensch im Spiegel seines Gedankens, München 1962 (mit vorzüglichem bibliographischen Überblick von *Gudrun Diem*) und *ders.*, Philosophische Anthropologie, Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1969. Vgl. des weiteren die sehr umfangreiche Bibliographie in einem ansonsten mißlungenen Versuch der systematischen Erfassung und historischen Herleitung der Zentralkategorien Philosophischer Anthropologie: *Alwin Diemer*, Elementarkurs Philosophie: Philosophische Anthropologie, Düsseldorf/ Wien 1978.

2 *Tenbruck* sieht eine anthropologische Theorie entwickelt in der Einleitung zu *Max Webers* „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“, und zwar als eine grundlegende Anschauung vom

Weltverhältnis des handelnden Menschen; vgl. *Friedrich H. Tenbruck*, Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 27, 1975, S. 663-702. Vgl. zu dieser Interpretation auch *Karl-Siegbert Rehberg*, Rationales Handeln als großbürgerliches Aktionsmodell, Thesen zu einigen handlungstheoretischen Implikationen der „Soziologischen Grundbegriffe“ Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 31, 1979, S. 199-236, bes. S.226 f.

3 Vgl. dazu den Beitrag von *Hans Linde* in diesem Band.

4 Das gilt allerdings nicht für *Max Scheler*; vgl. hierzu Anm. 62 und 85.

5 *Leopold von Wiese*, Homo Sum, Gedanken zu einer zusammenfassenden Anthropologie, Jena 1940.

6 *Werner Sombart*, Vom Menschen, Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie, Berlin 2 1956 (zuerst 1938).

7 Vgl. ebd., S. XIX f., sowie ders., Grundformen des menschlichen Zusammenlebens, in: Alfred Vierkandt (Hrsg.), Handwörterbuch der Soziologie, unv. Neudr. v. 1931, Stuttgart 1959, S. 221 ff. *Sombart* erstattete am 3. März 1938 der Philosophisch-historischen Klasse der Preußischen Akademie der Wissenschaften einen umfassenden Bericht unter dem Titel „Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Anthropologie“, der veröffentlicht wurde in den Sitzungsberichten der Akademie, XIII. Gesamtsitzung v. 28. April 1938, S. 93-130.

8 *Leopold von Wiese*, System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre), Berlin 4 1966 (zuerst 1924/ 19285), S.101. In diesem Sinne verstand er auch seinen „Exkurs über die Zusammenhänge von allgemeiner Anthropologie und Soziologie“ im 2. Kap. des 1. Hauptteils (S. 132-150), wo er in der Anthropologie einen über die Soziologie hinausgehenden Entwurf einer „zukünftigen Wissenschaft vom Menschen, in der die Scheidung in Naturwissenschaften und Nicht-Naturwissenschaften nicht besteht“, sah (vgl. S. 132, Anm. 1).

9 *Plessner* war z. B. von 1955 bis 1959 Präsident der Deutschen Gesellschaft für Soziologie.

10. Vgl. Abschn. IV dieses Aufsatzes.

11 Vgl. z.B. den Sammelband: *Dieter Höltershinken* (Hrsg.), Das Problem der pädagogischen Anthropologie im deutschsprachigen Raum, Darmstadt 1976, und zu einer kritischen Diskussion solcher Konzepte: *Klaus Prätor*, Wozu braucht die Pädagogik eine Anthropologie? Überlegungen zur methodologischen Stellung der pädagogischen Anthropologie, in: Eckard König und Horst Ramsenthaler (Hrsg.), Pädagogische Anthropologie, München 1980, S. 226-236.

12 Wichtig ist hier auch die Verankerung der philosophisch-anthropologischen Ansätze in einer an *Wilhelm Dilthey* und *Max Scheler* anknüpfenden phänomenologischen Erfassung der Seinsbestände. Auch was - etwa bei *Arnold Gehlen* - „empirisch“ genannt wird (vgl. Anm 154), ist noch gebunden an jene phänomenologische Seins-Orientierung, wie sie auch die Existenzphilosophie - wenigstens methodisch - bestimmt hat. Nicht die Modalitäten und Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis der Realität, vielmehr diese selbst steht im Mittelpunkt dieser Philosophie, die gerade deshalb auch den Kontakt mit den „wissenschaftlichen“ Fragestellungen leichter halten konnte. Die Suggestivität, die philosophisch-anthropologischer Grundlagenerörterung eigen ist, liegt wohl auch darin, daß sie zugleich mehr als nur „Wissenschaftliches“, d. h. in empirischer Analyse zu Sicherndes, zum Thema macht, daß sie also - um in *Schellerschen* Begriffen zu sprechen - „Wesenswissen“ mit dem pragmatischen und positiven „Leistungs“- und „Herrschaftswissen“ verbindet, wobei sie auch noch - wie *Max Scheler* selbst hoffte - das „Fenster ins Absolute“ zu finden, vielleicht gar hindurchzublicken vermag; vgl. z.B. *Scheler*, Philosophische Weltanschauung, in: ders., Werke Bd. 9 [18], S. 73-84, hier bes.: S. 77-82.

13 Als Beispiele seien hier die Arbeiten von *Dieter Claessens* genannt, z. B. ders., Instinkt, Psyche, Geltung. Zur Legitimation menschlichen Verhaltens, Eine soziologische Anthropologie, Köln/Opladen 2 1970; ders., Nova Natura, Anthropologische Grundlagen des modernen Denkens, Düsseldorf/Köln 1970, und als zusammenfassende Studie: ders., Das Konkrete und das Abstrakte, Soziologische Skizzen zur Anthropologie, Frankfurt a. M. 1980. Weiter sind zu erwähnen: *Ulrich Sonnemann*, Negative Anthropologie, Vorstudien zur Sabotage des Schicksals, Hamburg 1969; *Wolf Lepenies* und *Helmut Nolte*, Kritik der Anthropologie, München 1971; *Wolf Lepenies*, Soziologische Anthropologie, Materialien, München 1971; *Dietmar Kamper*, Geschichte und menschliche Natur, Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik, München 1973, und ders., Anthropologische Differenz und

menschliche Identität, Tendenzen gegenwärtiger Anthropologie, in: *Günter Dux und Thomas Luckmann* (Hrsg.), *Sachlichkeit*, Festschrift zum 80. Geburtstag von Helmut Plessner, Opladen 1974, S. 55-68; *Constantin Gulian*, *Versuch einer marxistischen philosophischen Anthropologie*, Darmstadt/Neuwied 1973; schließlich als „Beitrag zur Anthropologie-Diskussion in systematischer Absicht“: *Axel Honneth und Hans Joas*, *Soziales Handeln und menschliche Natur, Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M. /New York 1980.

14 Die „Verdrängung“ dieser Traditionslinie wird auch darin sichtbar, daß in der Philosophischen Anthropologie gefundene Problemlösungen nicht aufgenommen werden, gleiche z. B. die im Lichte späterer „Funde“ sehr anregende Schrift: *Ludwig Feuerbach*, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* (1846), in: *ders.*, *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von *Erich Thies*, Bd. 4: *Kritiken und Abhandlungen III*, Frankfurt/M. 1975, S. 165-195.

15 Vgl. *Hans Joas*, *Intersubjektivität bei Mead und Gehlen*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. LXV, 1979, S.105-121 sowie zur Mead-Rezeption: *ders.*, *George Herbert Mead*, in: *Dirk Käsler* (Hrsg.), *Klassiker des soziologischen Denkens*, 2. Bd., 1978, S. 7-39, 417-424 u. 509-514.

16 Vgl. zu expliziten Auseinandersetzungen dieses Autors mit der Philosophischen Anthropologie: *Jürgen Habermas*, *Art. Philosophische Anthropologie*, in: *Fischer-Lexikon Philosophie*, Frankfurt a.M. 1958, S.18ff. (wieder abgedr. in: *ders.*, *Kultur und Kritik*, Frankfurt a.M. 1973, S.89-111), sowie *ders.*, *Probleme einer philosophischen Anthropologie*. Tonbandaufzeichnungen der Vorlesung im WS 1966/67, 0.0., o.J.

17 Vgl. *Friedrich Seifert*, *Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie*, in *Blätter für deutsche Philosophie*, Bd. VIII, 1934/35, S. 393-410.

18 *Max Scheler*, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: *ders.*, *Gesammelte Werke Bd. 9: Späte Schriften*, hrsg. v. *Manfred S. Frings*, Bern 1976, S.7-71 (zuerst 1927). Vgl. zur „Einhelligkeit in der Anerkenntnis“ von eben dieser *Schelerschen* Schrift als „der eigentlichen Initialschrift der Gegenwartsanthropologie“: *Odo Marquard*, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in: *Collegium Philosophicum, Festschrift für Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel / Stuttgart 1965, S. 209-236, hier: S. 219 f.

19 Insbesondere ist daran zu denken, daß man durchaus auch als „Initialschrift“ der philosophisch-anthropologischen Denktradition ansehen könnte das bereits früher erschienene Werk von *Paul Alsberg*, *Das Menschheitsrätsel, Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Dresden 1922. *Max Scheler* nennt *Alsberg* in seiner Schrift über „Die Stellung des Menschen im Kosmos [18], S. 46, einen Vertreter für die „negative Theorie vom Menschen“ in der Nachfolge *Schopenhauers* und neben der „Spätlehre“ *Sigmund Freuds*; vgl. auch *Max Scheler*, *Menschliche Geschichte*, in: *ders.*, *Gesammelte Werke Bd. 9 [18], S.135*.

20 *Charles Darwin*, *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*, Stuttgart 1976.

21 Vgl. *Charles Darwin*, *Die Abstammung des Menschen*, Stuttgart 1966.

22 Vgl. Anm. 7.

23 Vgl. *Mareta Linden*, *Untersuchungen zum Anthropologie-Begriff des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. /Bern 1976.

24 Vgl. *Sombart*, *Geschichte [7], S.106ff.* 25 *Immanuel Kant*, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *ders.*, *Werke Bd. XII*, hrsg. v. *Wilhelm Weischedel*, Frankfurt a.M. 1964, S. 399-690. Diese Schrift geht auf Vorlesungen zurück, deren letzte zu diesem Thema *Kant* 1795/96 gehalten hat und die erstmals 1789 erschienen.

26 Vgl. *Sombart*, *Geschichte [7], S.110ff. u. S.128*.

27 Ebd., S.112.

28 Vgl. ebd., S.112-114.

29 Vgl. ebd., S.115 f.

30 Vgl. ebd., S.120ff.

31 Vgl. *Alfred Ploetz*, *Die Begriffe Rasse und Gesellschaft und einige damit zusammenhängende Probleme*, in: *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19./22. Oktober 1910 in Frankfurt a.M., Tübingen 1911*, S.111-136, und die daran sich anschließend Debatte, ebd., S.137 ff., bes. den Diskussionsbeitrag *Max Webers*, ebd., S.151-157.

32 *Paul Barth*, *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, 1. Teil, Leipzig 1897, bes. S. 166.

- 33 *Fausto Squillace*, Die soziologischen Theorien, Leipzig 1911, bes. S.82-126 und 160-190.
- 34 *Pitirim Sorokin*, Soziologische Theorien im 19. und 20. Jahrhundert, München 1931, bes. S. 53-140; vgl. *ders.*, Soziologie als Spezialwissenschaft, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie, Jg. 6, 1930, S.1-9.
- 35 Vgl. *Sombart*, Geschichte [7], S.124ff.
- 36 So arbeiteten beispielsweise *Arnold Gehlen* und *Helmut Schelsky* arbeitsteilig und die jeweiligen Lektüresultate austauschend die amerikanische Anthropologie nach dem Kriege auf, was mir von beiden berichtet wurde; vgl. dazu auch *Schelskys* Bemerkungen in: *ders.*, Soziologie - wie ich sie verstand und verstehe, in: *ders.*, Rückblicke eines „Anti-Soziologen“, Opladen 1981, S. 70-108.
- 37 Vgl. *Seifert*, Wende [17], S. 396 ff.
- 38 Diese „Lehre von der Autonomie, der Eigengesetzlichkeit des Organischen“ wurde von *Hans Driesch* insbesondere entwickelt in seiner „Philosophie des Organischen“, 2 Bde., Leipzig 1909; vgl. des weiteren *ders.*, Das Wesen des Organismus, in: *ders.* (Hrsg.), Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung, Leipzig 1931, S. 384-450. *Drieschs* nicht „metaphysische“ Begründung einer „künftigen Metaphysik“ arbeitete er aus in: *ders.*, Ordnungslehre, Jena 1912. *Gehlen* promovierte 1927 bei *Hans Driesch* mit einer Arbeit zu diesem Themenzusammenhang: *Arnold Gehlen*, Zur Theorie der Setzung und des setzungshaften Wissens bei *Driesch*, in: *ders.*, Gesamtausgabe Bd. 1: Philosophische Schriften I(1925-1933, hrsg. v. *Lothar Samson*, Frankfurt a.M. 1978, S.19-78. Als Übersetzung dieser Philosophie in eine als Ethik entwickelte Sozialanthropologie vgl. auch *Hans Driesch*, Die sittliche Tat, Leipzig 1927. Eine ausführliche Diskussion des Einflusses der Philosophie *Drieschs* auf *Arnold Gehlen* findet sich in *Lothar Samson*, Naturteleologie und Freiheit bei *Arnold Gehlen*, Systematisch-historische Untersuchungen, Freiburg/München 1976.
- 39 Vgl. Anm. 19.
- 40 Vgl. ebd., S. 25.
- 41 Vgl. ebd., S. 25-38.
- 42 „Anthropistisch“ nennt *Alsberg* die der entwicklungstheoretischen und naturalistischen Ableitung gegenübergestellte und von ihm selbst vertretene Theorie, welche den Menschen von den Spezifika seines Geistes aus bestimmt, wobei er - gewissermaßen die *Geblenische* Entlastungsthese vorwegnehmend - das Prinzip der „Körperausschaltung“ in den Mittelpunkt rückt, vgl. ebd., S. 72 und S. 95 ff, sowie Anm. 121.
- 43 Vgl. ebd., S. 72 und 221ff.
- 44 *Theodor Litt*, Individuum und Gemeinschaft, Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik, Leipzig/Berlin 1919; vgl. auch gerade im Hinblick auf die hier interessierenden Fragestellungen die 3. erw. Aufl., Berlin 1926, sowie das diesen Gedanken fortführende Buch: *ders.*, Mensch und Welt, Grundlinien einer Philosophie des Geistes, München 1948, dessen Manuskript schon im Jahre 1939 fertiggestellt war, aber im NS-Deutschland nicht veröffentlicht werden konnte; *Litt* fügte dem Buch dann für die Veröffentlichung einen Anhang mit einer Rezension und Kritik von *Gehlen*s „Der Mensch“ bei, vgl. S. 287-306.
- 45 Vgl. Anm. 19.
- 46 *Helmut Plessner*, Die Einheit der Sinne, Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes, Bonn 1923, wiederabgedruckt in: *ders.*, Gesammelte Schriften Ed. III: Anthropologie der Sinne, Hrsg. v. *Günter Dux*, *Odo Marquard* und *Elisabeth Ströker*, Frankfurt a.M. 1980, S. 7-315.
- 47 *Helmut Plessner*, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin 1965.
- 48 Vgl. Anm. 18. 49 Vgl. Anm. 1.
- 50 Vgl. Anm. 6.
- 51 *Erich Rothacker*, Die Schichten der Persönlichkeit, Bonn 1969; dessen erste kulturanthropologische Arbeit erschien in einem Sammelband von *Nicolai Hartmann* über „Systematische Philosophie“ im Jahre 1942, wo auch *Gehlen*s Zusammenfassung seiner Ergebnisse aus „Der Mensch“ unter dem Titel „Zur Systematik der Anthropologie“ [118] erstmals abgedruckt war. Die *Rothacker-Schrift* wurde in gleicher Paginierung sechs Jahre später separat veröffentlicht: *ders.*, Probleme der Kulturanthropologie, Bonn 1948; vgl. des weiteren *Rothackers* zusammenfassenden, aus Vorlesungen des WS 1953/54 entstandenen Überblick: *ders.*, Philosophische Anthropologie, Bonn 1975 (zuerst 1964). Vgl. Anm. 5.

- 53 *Arnold Gehlen*, *Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1940; eine tiefgreifende Umarbeitung wurde in der 4. Aufl. von 1950 vorgelegt, und die zuletzt in 12. Aufl. (Frankfurt a.M. 1978) gedruckte Fassung reproduzierte die letzte von Gehlen durchgesehene 7. Aufl. (Frankfurt a.M./Bonn 1962); eine kritische Ausgabe dieses anthropologischen Hauptwerks von *Gehlen* soll im Rahmen der *Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe* Band 3 erscheinen, in der vor allem die Texte von 1940 und 1962 vollständig dokumentiert und auf alle anderen Veränderungen des Buches verwiesen werden wird.
- 54 *Viktor von Weizsäcker*, *Der Gestaltkreis, Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Leipzig 1940 (jetzt m. e. Einf. v. *Rolf Denker*, Frankfurt a. M. 1973).
- 55 *Hans Lipps*, *Die menschliche Natur*, Frankfurt a.M. 1941 (2. Aufl., in: *ders.*, Werke Bd. III, - Frankfurt a.M. 1974).
- 56 *Paul Häberlin*, *Der Mensch, Eine philosophische Anthropologie*, Schriften der Paul-Häberlin-Gesellschaft Bd. III, Zürich 1969.
- 57 Vgl. Anm. 44.
- 58 Vgl. Anm. 18. 59 Vgl. Anm. 1.
- 60 Vgl. Anm. 44.
- 61 Vgl. *Litt*, Individuum (3. Aufl.) [44], S. 51-71.
- 62 So skizziert *Scheler* die Fragen, welche ihn seit dem „ersten Erwachen“ seines philosophischen Bewußtseins wesentlicher beschäftigt (hätten) als jede andere philosophische Frage“, wobei er die wichtigsten Stellen zu Vorarbeiten zu seiner „Philosophischen Anthropologie“, deren Erscheinen er für „Anfang des Jahres 1929“ ankündigte, an dieser Stelle auch nennt: *Max Scheler*, Vorrede zur ersten Auflage von „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (allerdings 1928 datiert, während eine vorausgegangene Veröffentlichung im „Leuchter“, Darmstadt 1927, erschien), vgl. *ders.*, Gesammelte Werke Bd. 9 [18]. Verweise auf das von ihm geplante Buch finden sich auch in: *ders.*, Gesammelte Werke 8, hrsg. v. *Maria Scheler*, Bern ²1960, bes. S. 44, 49, 62 u. 65. Vgl. zu *Schelers* Philosophie auch *Kurt Lenk*, Geist und Geschichte, Ein Beitrag zum Geschichtsdenken Max Schelers, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 8, 1956, S.143-150.
- 63 *Max Scheler*, Zur Idee des Menschen in: *ders.*, Gesammelte Werke Bd. 3: Vom Umsturz der Werte, hrsg. v. *Maria Scheler*, Bern 1972, S. 171-195.
- 64 Eine Darstellung des Programms dieser Schule findet sich in: *Graf Hermann Keyserling*, Schöpferische Erkenntnis, Darmstadt 1922.
- 65 *Max Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, in: *ders.*, Gesammelte Werke, Bd. 2, hrsg. v. *Maria Scheler*, Bern ⁵1966.
- 66 *Max Scheler*, Wesen und Formen der Sympathie, in: *ders.*, Gesammelte Werke, Bd. 7, hrsg. v. *Manfred S. Frings*, Bern 1973, S. 7-258.
- 67 Vgl. Anm. 19; *Scheler* hat auch darauf hingewiesen, daß er an der Universität zu Köln zwischen 1922 und 1928 Vorlesungen über „Die Grundlagen der Biologie“, über „Philosophische Anthropologie“, „Erkenntnistheorie“ und „Metaphysik“ gehalten habe und in diesen „weit hinaus über das hier gegebene Fundament“ seine Forschungsergebnisse zur Grundlegung einer Philosophischen Anthropologie „mehrfach eingehend dargelegt“ habe. Vgl. *Schelers* Vorrede zur 1. Aufl. der „Stellung des Menschen im Kosmos“ [18], S. 10. 68 Vgl. *Scheler*, *Kosmos* [18], S.11.
- 69 Ebd., S.15.
- 70 Ebd., S.17-22.
- 71 Ebd., S. 22.
- 72 Ebd., S. 27-30.
- 73 Ebd., S. 34f. 74 Ebd., S. 65 f.
- 75 *Max Scheler*, Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: *ders.*, Gesammelte Werke Bd. 9 [18], S.145-170, hier: S.150.
- 76 *Scheler*, *Kosmos* [18], S. 32.
- 77 Vgl. ebd., S. 44.
- 78 Ebd.
- 79 Einen verschiedenen Aspekt des Werkes besonders unter dem Gesichtspunkt dessen, was hier „Soziologisierung“ genannt wird, darstellenden Nachruf schrieb *Paul Honigsheim*: *Scheler* (†) als Sozialphilosoph, in: *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, Jg. VIII. 30, S.94-108.

80 Scheler, Weltalter [75].

81 Ebd., S.150 f.

82 Ebd., S.153.

83 Schelers Schrift über das „Weltalter des Ausgleichs“ [75] ist besonders anregend für Gehlens Konkretisierung seiner anthropologischen Elementaranalyse in den in der Bundesrepublik entwickelten sozialpsychologischen Studien, vgl. Arnold Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Reinbek ⁸1964 (zuerst 1957).

84 Gemeint sind die Studien in Schelers „Wesen und Formen der Sympathie“ [66], bes. S.150-208.

85 Vgl. Anm. 62 sowie in diesem Zusammenhang auch den von Max Scheler herausgegebenen Sammelband: Versuche zu einer Soziologie des Wissens, Schriften des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln, 2. Bd., München/Leipzig 1924. Scheler referierte darüber auch auf einem Soziologentag. Vgl. Max Scheler, Wissenschaft und soziale Struktur, in: Verhandlungen des Vierten Deutschen Soziologentages am 29. und 30. September 1924 Heidelberg, unveränd. Neudruck v. 1925, Frankfurt a.M. 1969, S.118-180; Max Adler hielt das Ko-Referat unter gleichem Titel, vgl. ebd., S.180-212, sowie die Diskussion über die Vorträge und das Schlußwort Max Adlers sowie den Anhang von Francesco Cosentini, S. 213-241. Vgl. auch in diesem Sonderheft den Beitrag von Dirk Käsler.

86 Max Scheler, Erkenntnis und Arbeit, Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt, in: ders., Die Wissensformen und die Gesellschaft, hrsg. v. Maria Scheler, Bern/München ²1960, S. 191-382.

87 Das ist mit „Soziologismus“ nicht zu verwechseln, dennoch aber gibt Scheler diesem insofern Recht, als die nachträgliche „Funktionalisierung von erschauten Formen und Prinzipien sowie die „Auswahl jener Gruppen solcher Prinzipien und Aufbauformen der ‚Erfahrung‘, die zur Funktionalisierung gelangen, von den triebhaften Tendenzen, dem Aufbau der typischen Triebstruktur der Gesellschaft abhängig“ sind. Und weiter dann: „Und das zweite, was wir dem Soziologismus zugestehen, ist der Satz, daß das erste Substrat der Anwendung des Formenapparates von Denken, Schauen, Werten, Lieben und der zugehörigen Triebstruktur nicht die Natur ist, sondern die Gesellschaft, so daß sich die Organisationsform der Gesellschaft stets auch spiegeln muß in dem ganzen Weltbild.“ Max Scheler, Zusätze als nachgelassenen Manuskripten, in: ders., Wissensformen [86], S.426.

88 Scheler, Kosmos [18], S. 44.

89 Vgl. Anm. 47.

90 Walter Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen ³1976, S. 436.

91 Vgl. Helmuth Plessner, Macht und menschliche Natur, Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, Berlin 1931.

92 zu Plessners intellektueller Biographie auch seine Selbstdarstellung in: Ludwig J. Pongratz, Philosophie in Selbstdarstellungen, Bd. 1, Hamburg 1975, S. 269-307.

93 Vgl. Anm. 46; das gilt auch für die erkenntnistheoretischen Frühschriften „Die wissenschaftschliche Idee“ (1913) und „Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang“ (1918), beide in: Gesammelte Schriften 1: Frühe philosophische Schriften 1, hrsg. v. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, Frankfurt a.M. 1980.

94 Vgl. Hermann Ulrich Asemussen, Helmuth Plessner: Die exzentrische Position des Menschen, in: Joseph Speck (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Gegenwart II, Göttingen 1973, S. 146-180, hier: S.148.

95 Plessner, Stufen [47], S. 292.

96 Vgl. ebd., S.293-308.

97 Vgl. ebd. S. 230f., 237f. und 294f. 98 Das hat besonders Asemussen hervorgehoben, vgl. ders., Plessner [94], bes. S.174ff., sowie Plessner, Soziale Rolle und menschliche Natur, in: ders., Diesseits der Utopie, Frankfurt a.M. 1974, S. 23-35, und Frigga Haug, Kritik der Rollentheorie und ihrer Anwendung in der bürgerlichen deutschen Soziologie, Frankfurt a. M. 1972, bes. S. 41ff.; vgl. schließlich die Diskussion über „Die anthropologische Dimension des Rollenbegriffs“ in der Arbeit des Plessner-Schülers Hans Peter Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft, Vorstudien zu einer Pathologie des Rollenverhaltens, Stuttgart 1969, bes. S.116-124.

- 100 Günter Dux, Anthropologie und Soziologie, Zur Propädeutik gesamtgesellschaftlicher Theorie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 24, 1972, S. 425-454, hier: S. 440.
- 101 Ebd., S. 441.
- 102 Vgl. bes. *Erich Rothacker*, Kulturanthropologie [51].
- 103 Vgl. Anm. 51.
- 104 *Rothacker* lehrte nach seiner Dozenten-Zeit in Heidelberg von 1928-1954 als Philosophie-Ordinarius an der Bonner Universität.
- 105 Vgl. *Rothacker*, Schichten [51], S. V, wo er meint: „Die heutigen Vergleiche meiner Thesen über die Struktur der Persönlichkeit` (nicht der ‚Seele‘!) mit der Ontologie Nicolai Hartmanns suggerieren verwunderlicherweise durch das gemeinsam verwandte ‚Schicht‘ einen inneren Zusammenhang, der wenig durchdacht ist.“
- 106 Vgl. ebd., S. 22.
- 107 Ebd., S.24. Die Theorie der „Grundfunktionen“ von *G. Pfahler* wurde von *Gehlen* in der 1. Auflage von „Der Mensch“ verarbeitet, später dann ganz gestrichen, vgl. *Gehlen* 1. Aufl. [53], S.435ff.
- 108 Vgl. Anm. 51.
- 109 *Rothacker*, Schichten [51], S. 76.
- 110 Vgl. ebd., S. 77f.
- 111 Vgl. ebd., S. 3.
- 112 Vgl. ebd., S.126-133.
- 113 *Hans-Joachim Lieber*, Art. über *Erich Rothacker*, in: *Wilhelm Bernsdorf* und *Horst Knospe* (Hrsg.), Internationales Soziologenlexikon, Bd. 1, Stuttgart 21980, S. 358.
- 114 Vgl. Anm. 53.
- 115 *Gehlen* hat sein Verhältnis zu *Scheler* dargestellt in seinem Aufsatz „Rückblicke auf die Anthropologie Max Schelers“, in: *Paul Good* (Hrsg.), Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Bern 1975, S. 179-188. Vgl. auch *Heinz Häfner*, Grundlegende Gegensätze des Menschenbildes bei Max Scheler und Arnold Gehlen, Phil. Diss. München 1951.
- 116 Vgl. zur Darstellung verschiedener (auch der politischen) Motive im Werk *Arnold Gehlens*: z.B.: *Johannes Weiß*, Weltverlust und Subjektivität, Zur Kritik der Institutionentheorie, Freiburg 1971; *Carol Hagemann-White*, Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie ArnoldGehlens, Stuttgart 1973; *Werner Rügemer*, Philosophische Anthropologie und Epochenkrise, Studie über den Zusammenhang von allgemeiner Krise des Kapitalismus und anthropologischer Grundlegung der Philosophie am Beisp. Arnold Gehlens, Köln 1979, sowie *Werner Brede*, Institutionen von rechts gesehen: ‚Arnold Gehlen, in: *Karl Corino* (Hrsg.), Intellektuelle im Bann des Nationalsozialismus, Hamburg 1980. S. 95-106. Vgl. zu Biographie und Würdigung des Werkes auch die Nachrufe: *Helmut Schelsky*, Ein politischer Denker gegen die Zeit, Der Soziologe und Philosoph Arnold Gehlen. Anthropologie und Institutionenlehre, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2.2.1976; und *Karl-Siegbert Rehberg*, Metaphern des Standhaltens, In memoriam Arnold Gehlen. Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 28, 1976, S. 389-398. Vgl. ders.; Arnold Gehlen zum Gedächtnis, Vorträge vom 21. Juni 1976 in der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer (mit Reden von *Klaus König*, *Hans Ruffel* und *Helmut Klages*), Berlin 1976 sowie *Karl-Siegbert Rehberg*, Arnold Gehlen, in: *Caspar von Schrenck-Notzing* (Hrsg.), Konservative Köpfe, München 1978, S.157-166. Zum Verhältnis von *Plessner* und *Gehlen* hinsichtlich ihrer Anthropologie vgl. *Marianne Oesterreicher-Mollow*, Reflexion und Rolle, Eine Entwicklung der beiden Begriffe aus der Philosophie H. Plessners im Vergleich mit dem philosophischen Ansatz des frühen A. Gehlen. Phil. Diss.. Tübingen 1972.
- 117 Vgl. Anm. 53; Zitate aus dem Buch „Der Mensch“ werden in diesem Aufsatz, eigens anders vermerkt, immer nach der 7. Aufl. von 1962 gegeben.
- 118 Auf „Handlung“ als Zentralbegriff seiner Anthropologie (wobei er darunter „die sehende, planende Veränderung der Wirklichkeit“ versteht) verweist *Gehlen* auch in jener die Ergebnisse des Buches „Der Mensch“ zusammenfassenden Darstellung „Zur Systematik der Anthropologie“, in: *ders.*, Studien zur Anthropologie und Soziologie, Berlin 1963, S.11-63, bes. S. 19ff. (vgl. zu diesem Aufsatz auch Anm. 51).

119 Vgl. *Johann Gottfried Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Bd. 1, Weimar 1965, bes. S.108ff.; daß bei *Herder* fast alle Elemente und Kategorien, die in der Philosophischen Anthropologie zur Bestimmung des Menschen ausgearbeitet worden sind, eigentlich schon vorlagen, hat *Gehlen* in „Der Mensch“ [53], S. 84, treffend hervorgehoben: „Die philosophische Anthropologie hat seit Herder keinen Schritt vorwärts getan, und es ist im Schema dieselbe Auffassung, die ich mit den Mitteln moderner Wissenschaft entwickeln will. Sie braucht auch keinen Schritt vorwärts zu tun, denn dies ist die Wahrheit“. Vgl. zu *Herders* Sprachtheorie, welche für die *Gehle'sche* ebenfalls von entscheidender Bedeutung ist, auch *Johann Gottfried Herder*, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, abgedr. in: *Wolfgang Pross*, Johann Gottfried Herder, München o. J., S. 7-110. Zur Kritik der *Gehle'schen* Herder-Verarbeitung vgl. auch *Werner Brede*, Anthropologische Antinomien, Herrschaft und Anthropologie im Werk von Arnold Gehlen, Phil. Diss Gießen 1971.

120 Vgl. *Ernst Bloch*, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a.M. 1959, z.B. S. 166 oder 168. Auch das verweist auf eine „Anthropologie“, wie bes, den Kapiteln 9-13 (S. 49-86) zu entnehmen ist, aber eine, in der der „geschichtliche Wandel der Triebe, auch des Selbsterhaltungstriebes“ (vgl. S. 74ff.) im Mittelpunkt steht, sodann ein „Selbsterweiterungstrieb nach vorwärts“ als Übergang von einer Triebtheorie zu einer Anthropologie des „Noch-Nicht“. Vgl. zu Bloch *Hans Heinz Holz*, Logos spermaticos, Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt, Darmstadt/Neuwied 1965, bes. S. 80-87.

121 Dieses für *Gehle's* Anthropologie zentrale Motiv der „Entlastung“ wurde von ihm erstmals in dem Aufsatz „Vom Wesen der Erfahrung“ formuliert, jetzt abgedruckt in: *ders.*, Anthropologische Forschung [122], S. 26-32. Vgl. zu dem ähnlichen Prinzip der „Körperausschaltung“ bei *Paul Alsberg*, Anm. 42.

122 Vgl. z.B. *Arnold Gehlen*, Zur Geschichte der Anthropologie, in: *ders.*, Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Reinbek 1965, S. 7-25, hier: S. 19; in seinem „Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers“ [115], S. 186, verweist *Gehlen* auf die Verwendung des Begriffs „Rückmeldung“ bei *Scheler*, welche vielleicht auf *Ch. S. Sherrington* (1857-1952) zurückgehe; vgl. hierzu bes. *Scheler*, Kosmos [18], S.14, sowie das sehr ähnliche Modell von *Viktor von Weizsäcker*, dessen Buch „Der Gestaltkreis“ [54] 1940, dem Jahr der Erstauflage von „Der Mensch“, erschien, eine Parallelität, auf die *Gehlen* in dem letztgenannten Aufsatz (S.18) ebenfalls verweist.

123 Vgl. zur Diskussion der Beziehung dieser beiden Begriffe zueinander *Leo Kofler*, Das Prinzip Arbeit in der Marx'schen und Gehle'schen Anthropologie, in: *Schmollers Jahrbuch*, 1958, S. 71-86.

124 Viele der Gedanken des Interaktionismus von *George Herbert Mead* wurden von *Gehlen* in der Überarbeitung von „Der Mensch“ 1950 [53] aufgenommen, vgl. zum Verhältnis beider Autoren auch *Joas*, Mead und Gehlen [15].

125 Vgl. bes. *Gehlen*, Mensch [53], S. 46-50, und den gesamten II Teil, S. 131-326.

126 „Philosophisch“ heißen die Anthropologie wie auch die daran sich anschließenden „sozialphilosophischen Fragen“, insofern es darum geht, „Phänomene ans Licht (zu) heben“ und dafür „kritische“ Begriffe bereitzustellen, welche „nichts Subjektives, Zeitgebundenes oder harmlos Selbstverständliches enthalten“ sollen. Das sind für *Gehlen* die „Kategorien“, also „Begriffe von den nicht weiter zurückführbaren Wesenseigenschaften des Menschen“; *Gehlen*, Mensch [133], S. 7.

127 Diese Formeln, die zumindest opportunistische Anpassung verraten, waren es vor allem, welche nach dem Kriege *König* gegen *Gehlen* heranzog; vgl. dazu *Rene König*, Zur Soziologie der Zwanziger Jahre, Vortrag beim Dritten Geisteswissenschaftlichen Kongreß vom 21.11.1960 in München, in: *Leonhard Reinisch* (Hrsg.), Die Zeit ohne Eigenschaften, Eine Bilanz der zwanziger Jahre, Stuttgart 1961, S. 82-118, hier: S. 115f.; ferner *König*, Studien zur Soziologie, Frankfurt 1971, und *ders.*, Leben im Widerspruch, Versuch einer intellektuellen Autobiographie, München 1980, S.189f.; vgl. zum Verhältnis zwischen der Gehle'schen Anthropologie und der NS-Wissenschaft vom Menschen auch Abschn. V dieses Absatzes.

128 Vgl. dazu bes. in der 1. Aufl. v. *Gehlen*, Mensch [53], S.447-468.

129 Vgl. zu diesem von *Schelling* übernommenen Begriff z.B. *Gehlen*, Mensch (1. Aufl.) [53], S. 449 und 7. Aufl., S. 383.

130 Vgl. *Gehlen*, Mensch (1. Aufl.) [53], S. 450.

131 Ebd.

132 *Gehlen*, Mensch (7. Aufl.) [53], S.403.

133 *Arnold Gehlen*, Urmensch und Spätkultur, Philosophische Ergebnisse und Aussatz_furt a.M./Bonn ²1964 (zuerst 1956).

134 Vgl. zu diesem von *Gehlen* häufig verwendeten Begriff: *Arnold Gehlen*, Zur Lage der Soziologie, in: *Gottfried Eisermann* (Hrsg.), Die Krise der Soziologie, Stuttgart 1976, S. 1-8. Allerdings wurde die Soziologie keineswegs widerspruchsfrei nur auf eine anwendungsbezogene Variante festgelegt, sondern *Gehlen* sah sehr wohl - wenn auch nicht - ohne Skepsis -, was er in einem Vortrag in Paris einmal so ausdrückte: „... die Soziologie ist in allen Ländern, und besonders in Amerika, der Ort des rationalen – und das heißt jetzt wissenschaftlichen - Selbstbewußtseins nicht nur der bürgerlichen, sondern auch der nachbürgerlichen Gesellschaft ... Die Philosophie stand früher unter der Aufgabe, das Selbstbewußtsein anzuleiten, und diese Aufgabe ist heute zum großen Teil auf die Soziologie übergegangen bzw. auf die Sozialpsychologie, die ich für einen Teil der Soziologie halte“. *Arnold Gehlen*, Genese der Modernität - Soziologie, in: *Hans Steffen* (Hrsg. Aspekte der Modernität, Göttingen o. J. (1965), S. 31-46, hier: S. 31f.

135 Das belegt besonders treffsicher die Darstellung soziologischer Theorien in Deutschland von *Friedrich Jonas*, Geschichte der Soziologie, 4 Bde., Reinbek 1968/69; bes. Bd. IV.

136 *Plessner*, Stufen [47], S. 3 f.

137 So auch der Titel eines 1937 im Pariser Exil erstmals erschienenen Buches zur „Apokalypse des Bürgertums“: *Joachim Schumacher*, Die Angst vor dem Chaos, über die falsche Apokalypse des Bürgertums, Frankfurt a.M. 1978. Vgl. zu den „tragischen“ und die Widersprüche der Gesellschaft zu schicksalhaften Spannungen steigernden Sozialtheorien *Kurt Lenk*, Das tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 16, 1964, S. 257-287.

138 Dieses Motiv wird in der These von der „kulturellen Kristallisation“ bei *Arnold Gehlen* sichtbar, also einem Zustand, in dem alle „darin angelegten Möglichkeiten in ihren grundsätzlichen Beständen“ entwickelt sind, wie *Gehlen* in Anspielung auf *Vilfredo Pareto* formulierte. Vgl. dazu *Arnold Gehlen*, über kulturelle Kristallisation, in: *ders.*, Studien [118], S. 311-328, hier: S. 321. Vgl. des weiteren *Gehlen*s Ausdruck „post-histoire“, der auch die prinzipielle Entwicklungslosigkeit, das „Rechnen mit den Beständen“, wie *Gottfried Benn* es ausdrückte, meint. Vgl. zu Herkunft und Verwendung dieses Begriffe bei *Gehlen*: *Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe* Bd. 7: Einblicke, hrsg. v. *Karl-Siegbert Rehberg*, Frankfurt a.M. 1978, S. 468-470.

139 *Scheler*, Wissensformen [86], S. 140.

140 *Max Scheler*, Die deutsche Philosophie der Gegenwart, in: *ders.*, Gesammelte Werke Bd. 7 [66], S. 259-330, hier: S. 323.

141 Vgl. *Scheler*, Werke Bd. 3 [63], S. 33-147.

142 *Ferdinand Tönnies*, Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie, erw. Nachdruck der Aufl. v. 1935, Darmstadt ³1972 (zuerst 1887).

143 Vgl. Anm. 75.

144 *Karl Jaspers*, Die geistige Situation der Zeit, Leipzig 1932. 145 So die Überschrift des 5. Teils, ebd., S. 130-148.

146 Ebd., S. 134.

147 Ebd., S.135-144.

148 Ebd., S.145.

149 *Max Horkheimer*, Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie, in: *ders.*, Kritische Theorie, Eine Dokumentation, hrsg. v. *Alfred Schmidt*, Bd. 1, S. 200-227 (zuerst .in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. IV, 1935, S. 1-25); hier: S. 203.

150 *Helmuth Plessner*, Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie, in: *ders.*, Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge, Frankfurt a.M. 1979, S.133-149 (zuerst Groninger Antrittsvorlesung 1936, veröffentl. in: *Philosophia* II, Beograd 1937), hier: S. 134f.

151 Vgl. z.B. zu diesem Begriff: *Gehlen*, Kristallisation [138], S. 313-316, wo er „große Schlüsselattitüde“ ein Unternehmen nennt, „das aus seiner Gesamtschau heraus eine Weltinterpretation und darin eine einleuchtende Handlungsanweisung geben möchte“, wobei er *Freud*, *Marx* und *Nietzsche* als Beispiele nennt und anfügt, daß solche Gesamtvorstellungen „in

vielen Menschen noch als eine Art leeres Modell (leben), aber dieses läßt sich nicht - von den Sachen her mit Weltinhalt oder ethisch mit eindeutigen Anweisungen füllen“. (S. 313, 315).

152 Vgl. Anm. 129.

153 Vgl. zum Doppelsinn der Formulierung *Friedrich Nietzsches* (in: *ders.* Jenseits von Gut Böse, 3. Hauptstück, Aph. 62 in: *ders.*, Werke in 3 Bänden, hrsg. v. *Karl Schlechta*, 2. Bd., S. 623), nach welcher der Mensch „das noch nicht festgestellte Tier“ sei: *Gehlen*, Mensch [53], S. 10.

154 Vgl. z.B. *Gehlen*, Urmensch [133], S. 8; Vgl. weiter Anm. 12.

155 Vgl. dazu neben *Werner Rügemer* [116] z. B.: *Dieter Bergner* und *Reinhard Mocek*, Bürgerliche Gesellschaftstheorien, Studien zu den weltanschaulichen Grundlagen und ideologischen Funktionen bürgerlicher Gesellschaftsauffassung, Berlin-DDR 1976, bes. das Kap. „Menschenbild bürgerlicher Gesellschaftstheorien - Zur Kritik des ‚Anthropologismus‘“ S. 216-262.

156 Vgl. *Werner Rügemer*, Philosophische Anthropologie (116), bes. S. 142 ff., sowie *Max Scheler*, Der Bourgeois - Der Bourgeois und die religiösen Mächte - Die Zukunft des Kapitalismus. Drei Aufsätze zum Problem des kapitalistischen Geistes, in: *ders.*, Werke Bd. 3[63], S. 342-395.

157 Vgl. zum Zusammenhang des Buches „Über den Prozeß der Zivilisation“ mit der hier diskutierten Autorengruppe: *Karl-Siegbert Rehberg*, Form und Prozeß, Zu den katalysatorischen Wirkungschancen einer Soziologie aus dem Exil: Norbert Elias, in: *Peter Gleichmann*, *Johan Goudsblom* und *Hermann Korte* (Hrsg.), Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie. Frankfurt a.M. 1979, S. 101-169.

158 *Helmuth Plessner*, Immer noch philosophische Anthropologie?, in: *ders.*, Utopie [99], S. 230-240, hier: 230.

159 Einige Zeit vor der 1. Auflage von *Gehlens* anthropologischem Hauptwerk „Der Mensch“ [53], also zu Beginn des Zeitraumes, in dem die meisten philosophisch-anthropologischen Erstveröffentlichungen lagen, erschien auch: *Ernst Krieck*, Völkisch-politische Anthropologie 3 Bde., Leipzig 1936-38. *Krieck* verstand sich als Vorreiter dieser neuen Denkrichtung und glaubte, eine „Schleuse“ aufgetan zu haben, beobachtete - in merkwürdiger Verschiebung des Bildes - „daß es inzwischen Anthropologien - philosophische, psychologische, pädagogische, medizinische, geisteswissenschaftliche - nur so hereinhagelt“ - so wenigstens schrieb er in einer Rezension von *Gehlens* Buch: *Ernst Krieck*, Die neue Anthropologie, in: *Volk im Werden*, Jg. 8, 1940, S. 183-188, hier: S. 184.

160 So sagte beispielsweise *Wolfgang Harich* in einem als „Nachruf“ veröffentlichten Interview: „Obwohl er (*Gehlen* - Re) damals Nazi war, und zwar nicht aus Opportunitätsgründen, sondern aus nationalistisch-konservativer Überzeugung, hat er faktisch in seinem Hauptwerk alle theoretischen Voraussetzungen des Rassismus zerschlagen. Seine durch nichts zu bestechende wissenschaftliche Aufrichtigkeit machte ihn da im eigenen politischen Lager zu einem unbequemen, widerborstigen Nonkonformisten. Gegen jeglichen Biologismus ist das Werk sowieso gerichtet insofern, als es den Menschen ja nicht als Instinktwesen gelten läßt, womit es auch die blonde Bestie', die damals im Schwange war, von den Grundlagen her in Frage stellt.“ („Die Extreme berühren sich, Gespräch mit Wolfgang Harich zum Tod von Arnold Gehlen“, in: *Frankfurter Rundschau* v. 21. Febr. 1976). Als Ausnahme hiervon sind einzelne Stellen und Anspielungen, aber auch ein Aufsatz *Gehlens* aus dem Jahre 1941 anzusehen, vgl. z. B. *Arnold Gehlen*, Anlage, Vererbung und Erziehung, in: [Internationale Zeitschrift für Erziehung, Jg. 10, 1941, S. 1-11, bes. S. 10f.

161 Vgl. *Arnold Gehlen*, Deutschtum und Christentum bei Fichte, in: *ders.*, Gesamtausgabe, Bd. 2: Philosophische Schriften II (1933-1938), hrsg. v. *Lothar Samson*, Frankfurt a.M. 1980, S. 215-293 (zuerst 1935, aus Vorträgen entstanden, die *Gehlen* 1933 an der Fichte-Hochschule in Leipzig gehalten hatte - vgl. ebd., S. 423); hier ist ebenso die Rede zu nennen, die *Gehlen* bei der feierlichen Eröffnung des Wintersemesters 1937/38 am 24.11.1937 an der Universität Leipzig hielt: *Gehlen*, Rede über Fichte, in: *ders.*, Gesamtausgabe Bd. 2, S. 385-395.

162 Im Februar 1935 hielt *Gehlen* seine Antrittsvorlesung an der Universität Leipzig, nachdem er am 1. November 1934 als Nachfolger seines Lehrers *Hans Driesch*, der von den Nationalsozialisten zur vorzeitigen Emeritierung gezwungen wurde, als Ordinarius für Philosophie berufen worden war; vgl. *Gehlen*, Der Staat und die Philosophie, in: *ders.*, Gesamtausgabe Bd. 2 [161], S. 295-310.

163 Vgl. Anm. 127 sowie *Brede*, Institutionen [116], bes. S. 102 ff.

164 So *Krieck* in einer Erwiderung zu *Gehlen's* Aufsatz „Der Idealismus und die Gegenwart (in: „Völkische Kultur“, Jg. 3, 1935, S. 325-329), die er unter dem Titel „Halb und Halb!“ veröffentlichte (in: *Volk im Werden*, Jg. 3, 1935, S. 446-448), wozu *Gehlen's* Replik „Noch einmal: Der Idealismus und die Gegenwart“ wiederum in „Völkische Kultur“, 1935, S. 560-562, erschien. (Vgl. hierzu *Lothar Samsons* Nachweise in: *Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe* Bd. 2 [161], S. 424).

165 *Krieck*, *Neue Anthropologie* [159], S. 188.

166 *Ernst Krieck*, *Völkisch-politische Anthropologie*, Zweiter Teil: Das Handeln und Ordnungen, Leipzig 1937, S. 7.

167 Ebd.

168 Ebd., S.11 ff. und 18-22.

169 Ebd., S.13.

170 Ebd., S. 56.

171 *Horkheimer*, *Anthropologie* [149], S. 206.

172 *Marquard*, *Geschichte* [18], S.211ff., wobei er die neuzeitliche philosophische Theorie seit dem 16.Jahrhundert durch eine „Doppelabkehr“ gekennzeichnet sieht, nämlich der „Abkehr der Philosophie einerseits von der traditionellen Schulmetaphysik“, andererseits von der mathematischen Naturwissenschaft“. Diese doppelte Abkehr interpretiert *Marquard* als „Wende zur Lebenswelt“ und sieht in den Geschichtsphilosophien auf der einen und den Anthropologien auf der anderen Seite einander notwendig opponierende Ausprägungen einer „Lebensphilosophie“.

173 Vgl. Anm. 1.

174 Vgl. Anm. 11.

175 Vgl. Anm. 2.

176 Vgl. zu dieser kultursoziologischen Neuorientierung der Soziologie das von *Wolfgang Lipp* und *Friedrich H. Tenbruck* besorgte Schwerpunktheft (Heft 3) der *Kölner Zeitschrift für - Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 31, 1979, sowie *Tenbruck*, *Deutsche Soziologie im internationalen Kontext*, in: *Günther Lüschen* (Hrsg.), *Deutsche Soziologie seit 1945. Sonderheft 21 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen 1979; *ders.*, *Der neue Turm zu Babel, Triumph und Hybris der Sozialwissenschaft: Ist das Experiment einer säkularen Gesellschaft mißglückt?*, in: *Rheinischer Merkur Christ und Welt* v. 14.11.1980; des weiteren ist neben dem Brief *Schelskys* an *Lepsius*, *Zur Entstehungsgeschichte der bundesdeutschen Soziologie*, in: [36] und neben seinem Aufsatz „Soziologie - wie ich sie verstand und verstehe“ [36] das Buch zu nennen, das eine „anti-soziologische“ Perspektive besonders propagiert: *HelmutSchelsky*, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen 1975. *Joachim Matthes* setzte sich mit diesen Positionen in seinem Eröffnungsreferat des 20. Deutschen Soziologentages in Bremen (September 1980) auseinander; vgl. *ders.*, *Soziologie: Schlüsselwirtschaft des 20sten Jahrhunderts?*, in: *ders.* (Hrsg.), *Lebenswelt und soziale Probleme, Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980*, Frankfurt/New York 1981, S. 15-27. Diese Debatte um eine wissenschaftspolitisch ambitionierte Kultursoziologie wird fortgesetzt durch *Leopold Rosenmayr*, *Durch Praxisrelevanz zu neuem Theoriebezug? Prolegomena zur Revision des Selbstverständnisses der Soziologie*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg.33, 1981, S. 1-49. Daß „anti-soziologische Argumente „ihrerseits strikt soziologische Gründe“ haben können, hat *Sven Papcke* in seinem Vorwort zum Nachdruck der berühmten und gegen die Gesellschaftstheorie *Lorenz von Steins* gesetzten Schrift: *Heinrich von Treitschke*, *Die Gesellschaftswissenschaft, Ein kritischer Versuch*, Darmstadt 1980, S. XI f., hervorgehoben, denn *Treitschke* sah die Soziologie in engem Zusammenhang mit den gefährlichen Übeln „sozialer Utopien“ und reaktionärer Ideen in einer Zeit „sozialer Disharmonien“. Wie der Staat real als „Anstalt Schutze der Ordnung“ (vgl. v. *Treitschke*, ebd., S.10) gegen die Gesellschaft zu stellen sei, so ideell auch die Staatswissenschaft, seiner Ansicht nach, gegen die Soziologie.

177 Vgl. dazu *Gehlen*, *Mensch* [53], S. 38 ff.

178 *Lepenties*, *Soziologische Anthropologie* [13], S. 127.

179 Vgl. zu diesem von *Elias* bevorzugten Begriff seine Bemerkungen zum Entwurf eines umfassenden humanwissenschaftlichen Forschungsprogramms in der 1968 seinem Hauptwerk beigefügten neuen „Einleitung“ in: *Norbert Elias*, *Über den Prozeß der Zivilisation, Sozialgenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Erster Band: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Bern 1969 (zuerst 1939), bes. S. LIV-LXX, zum Begriff z.B. S. LXVI.