

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 61 (2014)

Heft: 1

Artikel: Einige Bemerkungen zum neuen Interesse an der philosophischen Anthropologie : anlässlich der "Einführung" von H. Delitz : Arnold Gehlen

Autor: Rossini, Manuel

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761040>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 10.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MANUEL ROSSINI

Einige Bemerkungen zum neuen Interesse an der philosophischen Anthropologie. Anlässlich der „Einführung“ von H. Delitz: *Arnold Gehlen*.*

I. DIE RENAISSANCE DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

Seit den 90er Jahren erlebt die philosophische Anthropologie eine veritable Renaissance, vor allem in Deutschland und Italien.¹ Es lassen sich dutzende wissenschaftliche Veröffentlichungen aus dieser Zeitspanne aufzählen; ebenso viele akademische Tagungen, Diskussionen und Kurse zur philosophischen Anthropologie. Nachdem sie vor allem in Deutschland verdrängt worden war, insbesondere in Teilen der Soziologie (man denke an die unterschiedlichen und gleichzeitig ähnlichen Fälle von Plessner, Gehlen und Scheler), ist die philosophische Anthropologie nun wieder zurück in der philosophischen Diskussion in Europa: Die Philosophie denkt nun wieder über den Menschen als solchen nach.

Dank ihrer Erfahrung, ihrer historischen Tiefendimension hat die aktuelle philosophische Anthropologie heute die Potentiale und die hermeneutischen Filter für eine Diagnose unserer Epoche, die nicht mehr nur als eine Epoche der Rückbildung und Auflösung erscheint, sondern als eine der Posthistoire, der Kristallisation (so Gehlen) – oder als Epoche der *Übergänge* (so Ernst Jünger). Dies könnte auch eine Epoche des Übergangs von der De-konstruktion zu neuen Konstruktionen sein, etwa von der Erforschung der Ursprünglichkeit des Menschen – (ein anthropologischer Ausdruck, man denke an Kierkegaard und Nietzsche) zu Identifizierungen des heutigen Menschen. Die philosophische Anthropologie gestattet, die „kristalli-

*DELITZ, Heike: *Arnold Gehlen*. Konstanz: UVK 2011, 152. ISBN: 978-3-86764-057-2. Diese Arbeit ist entstanden aus verschiedenen Lektüren und aus dieser kurzen, aber intensiven Monographie über Gehlen, welche die Gelegenheit dazu bot, den aktuellen Status der philosophischen Anthropologie zu reflektieren.

¹ Zu dieser Renaissance siehe THIES, Christian: *Anthropologie heute (1. Teil). Ein Literaturbericht*, in: Philosophische Rundschau, 56 (2009) 183–210, v.a. 183–184, wo zwei Hauptfaktoren dieser „Wiedergeburt“ ausgemacht werden: 1) erstens entspreche einem goldenen Zeitalter der Geschichtsphilosophie immer eine Phase der Dekadenz der philosophischen Anthropologie und umgekehrt (in Anspielung auf die Aufsätze zur philosophischen Anthropologie von MARQUARD, Odo: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp 1973); 2) zweitens hätten in den letzten Jahren die Naturwissenschaften vom Menschen einen enormen Erkenntniszuwachs gebracht, bei deren Verbreitung die Philosophische Anthropologie als „Divulgator“ fungieren konnte.

sierte“ Sackgasse zu überwinden, wenn sie sich (wieder) als Analytikerin anbietet und sich ihre aktuelle Fähigkeit, ihr Potential in ihrer produktiven und konkreten Seite zeigt. Im Übrigen darf die Philosophie nicht allein Analyse sein, der Mensch – auch der von heute – braucht eine philosophische Orientierung: man müsste Gehlens Gewissheit, dass es am Horizont nichts Neues gibt, sowie der Katastrophenprophezeiung eines Untergangs à la Spengler die Möglichkeit eines in Gesellschaft und Kultur verwirklichtbaren *Novums* entgegensetzen, ohne dass man dabei in die Schemata einer sozio-politischen Philosophie verfällt, die nur nach Eigenpropaganda strebt, im Ziel, ihre generelle Nützlichkeit und Zugänglichkeit zu belegen.

Die Renaissance der philosophischen Anthropologie verläuft auf zwei miteinander verknüpften Ebenen: einer historischen Ebene (Wiederaneignung der Klassiker der philosophischen Anthropologie und ihrer Themen) und einer philosophischeren Ebene (kritische Lektüre mit dem Versuch, klassische Positionen der Disziplin weiterzuentwickeln). Die aktuelle systematisch-theoretische Ausrichtung der philosophischen Anthropologie ist um zwei theoretische Pole herum strukturiert, welche in den letzten Jahren vor allem von Hans Peter Krüger und Joachim Fischer repräsentiert wurden. Krüger, Herausgeber der wichtigen Reihe *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*,² steht für die „exklusive“ Auslegung: Krüger schließt jeden Philosophen außer Plessner aus dem Bereich der philosophischen Anthropologie aus; er anerkennt einzig Plessner als „Anthropologen der Philosophie“, der den zahlreichen Herausforderungen der Moderne die Stirn bieten und es mit ihnen aufnehmen kann. Fischer hingegen konzentriert sich in *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*³ darauf, Gemeinsamkeiten und Affinitäten der drei Bannerträger – Scheler, Plessner und Gehlen – zu ermitteln und diesem klassischen Dreigestirn weitere Namen hinzuzufügen, die dem nicht-spezialisierten Publikum wenig vertraut sind: Adolf Portmann und Erich Rothacker. Mit dem Erscheinen von Fischers Buch ist zwischen verschiedenen Forschern ein Disput ausgebrochen. Das Unbehagen, das von der „vereinheitlichenden“ Tendenz Fischers – die Tendenz, die philosophische Anthropologie als echte „Schule“ zu betrachten⁴ – verursacht wurde, scheint

² KRÜGER, Hans Peter/LINDEMANN, Gerda: *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Akademie Verlag 2006; siehe den darin enthaltenen wichtigen Text von Krüger, „Die Fraglichkeit menschlicher Lebewesen. Problemgeschichtliche und systematische Dimensionen“, in der eben die Rolle Plessners als „einzigem“ Vertreter der philosophischen Anthropologie verabsolutiert wird; siehe aber auch die frühere Schrift Krügers: *Zwischen Lachen und Weinen*, Bd. I. Berlin: Akademie Verlag 1999, 24–27.

³ FISCHER, Joachim: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg i.Br: Alber 2008.

⁴ Siehe MARINO, Mario: *L'antropologia filosofica nella Germania del ventesimo secolo e in prospettiva odierna. A proposito dell'ultimo libro di Joachim Fischer*, in: *Intersezioni. Rivista di storia delle idee* XXXI (1. April 2011) 143–151, v.a. 148–149 und die Fußnote 48.

unter den Philosophen verbreiteter als unter den Soziologen oder soziologisierenden Philosophen. In den letzten Jahren sind zahlreiche, teilweise sehr hitzige Rezensionen erschienen und Diskussionen entstanden, die sich alle auf diese vereinheitlichende (oder sogar nivellierende⁵) Tendenz Fischers beziehen; er begehe den „Fehler“, sich bei der Interpretation der Disziplin allein auf Plessners Sicht zu stützen. Dies wird z.B. von G. Fitzi in seiner Rezension von Fischers Studie behauptet: Plessners Begriff der exzentrischen Positionalität nehme bei der Abgrenzung der philosophischen Anthropologie von anderen Paradigmen eine Schlüsselrolle ein. Fischer sei daher der Vorwurf zu machen, eine „Plessner-zentrische Auffassung der Philosophischen Anthropologie zu vertreten“.⁶ Krüger und Fischer sind also die beiden Referenzfiguren und in manchen Aspekten die Antipoden dieser deutschen (oder europäischen) Renaissance der philosophischen Anthropologie (bzw., wie Fischer schreibt, der „Philosophischen Anthropologie“ mit großem „P“, was besagen soll, dass es sich um einen eigenständigen Denkansatz innerhalb der akademischen Disziplin philosophische Anthropologie handelt). Beide, Krüger wie Fischer, möchten jedoch dem Mangel an „Anerkennung“ und „wissenschaftlicher Legitimität“ entgegenwirken, dem die philosophische Anthropologie ausgesetzt war. Diesen Mangel hat sie sich teilweise auch selbst zuzuschreiben; er ist nicht nur auf theoretische Strömungen des 20. Jahrhunderts zurückzuführen, die sich mehr oder weniger explizit gegen sie gewendet haben (von Heidegger, der sie als eine pseudo-philosophische „Mode“ verstand, über die Existenzphilosophie, das marxistische Denken und die historischen Disziplinen bis hin zu den empirischen Wissenschaften, vor allem der Soziologie). Dieses Interesse für die philosophische Anthropologie und die Thesen Fischers (und Krügers) zeigen das theoretisch-systematische Po-

⁵ Siehe die harte Rezension von MITSCHERLICH, Olivia: *Wozu Philosophische Anthropologie*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 56 (2008) 5, 812–818, v. a. 817.

⁶ FITZI, Georg in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 61 (März 2009) 1, 142–144, v.a. 144. Ähnliche Betrachtungen von WÖHRLE, Patrick in: *Zwischen Rekonstruktion und Konstruktion*, in: European Journal of Sociology 49 (2008) 567–575. Wöhrle erkennt nicht nur eine exzessive „Plessnerisierung“ der philosophischen Anthropologie, sondern auch und vor allem des Denkens von Gehlen (570). Für Wöhrle ist zudem die Rolle, die Fischer der philosophischen Anthropologie als Wegbereiterin der Soziologie zuspricht, stark übertrieben (*ibidem*). Von einer „Gehlenisierung“ des Denkens von Scheler und Plessner durch Fischer zum Zweck der Fundierung eines Einheitskerns der philosophischen Anthropologie spricht hingegen MITSCHERLICH: *Wozu Philosophische Anthropologie*, 817. Auch Marco Russo sieht Mängel in Fischers Werk: RUSSO, Marco: *Rezension zu J. Fischer* in: www.giornaledifilosofia.net (12.7.2012). Dessen Versuch, die Unabhängigkeit und Spezialisierung der philosophischen Anthropologie zu betonen, führe dazu, die Bedeutung einiger Autoren und Elemente zu übertreiben und andere Autoren (wie Cassirer, Blumenberg, Löwith) zu vernachlässigen. Ich habe mich in zwei Rezensionen zu Fischers Buch geäußert (erstens mit *Le domande sull'uomo e dell'uomo*, in: *Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici* 3 [2009] 181–187; zweitens in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57 [2010] 2, 501–507, deutsche, veränderte Fassung.)

tenzial dieser Strömung, die sich als *Novum* wieder in der Geschichte der Philosophie präsentiert. Es geht darum, Daten und Ergebnisse der Disziplin zu sammeln und diese dann entlang fundamentaler Linien, die verschiedene Autoren aus Vergangenheit und Gegenwart teilen, zu organisieren und diskutieren, damit die philosophische Anthropologie des 21. Jahrhunderts eine *Leitidee* und ordnende Kraft wird.⁷ Aufgrund der internen und akademischen Rivalitäten zwischen den Förderern und Gründern (zuerst zwischen Scheler und Plessner, dann zwischen Plessner und Gehlen) ist es der philosophischen Anthropologie nicht gelungen, sich durchzusetzen; als verhängnisvoll erwies sich dabei u.a. ihr interdisziplinärer, ihr *Grenz*-Charakter, sowie der Umstand, dass sie ihrer Zeit voraus war, sodass sie (als eine Art Disziplin für Outsider) jahrelang in einer grauen Zone dahinsiechen musste:

„Die Philosophische Anthropologie strahlte zwar weiterhin in andere Disziplinen aus, entwickelte sich selbst aber kaum weiter. Vor allem verlor sie endgültig den Kontakt zur biologischen Forschung. Selbst die Vergleichende Verhaltensforschung von Lorenz und später Eibl-Eibesfeldt wurde nur von Gehlen rezipiert“.⁸

Um die Mitte der 70er Jahre fiel die philosophische Anthropologie dem Vergessen anheim, aufgelöst, kritisiert und teilweise verdrängt von Soziologen wie Schelsky, Bahrnt, Popitz, Claessens – die eine Soziologie des industriellen Zeitalters entwerfen –, von Philosophen wie Blumenberg und Marquardt (der jedoch auch die antihistoristischen Eigenschaften der philosophischen Anthropologie sowie ihre Kritik der Geschichtsphilosophie verteidigte) und Philosophen des Strukturalismus, Post-Strukturalismus, der angelsächsischen und französischen Ethno-Anthropologie, der Sprach-

⁷ Zu einem kurzen Lesevergleich zwischen Krüger und Fischer siehe die bereits zitierte Arbeit von THIES: *Anthropologie heute*, 203–209, in der sich die Waage zu Fischers Gunsten neigt, auch wenn er nicht von Kritik verschont wird. Thies' Interpretation von Fischer ist in der Tat weniger kritisch und konzilianter. Auch Krüger tendiert laut Thies dazu, die Figur Plessners zu „verabsolutieren“; während jedoch diese „Extremisierung“ bei Fischer harmonischer Natur ist und auf eine allgemeine Inklusion der philosophischen Anthropologen um ein (implizit von Plessner „koordiniertes“) gemeinsames philosophisches Prinzip herum hinausläuft, das laut Fischer einen eigenständigen Denkansatz begründet, finde sich bei Krüger eine Überbewertung Plessners als einzigem Philosophen, der sich in den 30er Jahren Heidegger und Husserl entgegenstellen konnte (205); die wahren Gegenspieler, so Thies, seien jedoch vielmehr Jaspers, Cassirer und N. Hartmann sowie der Wiener Kreis und die Frankfurter Schule gewesen. Dies ist nur einer der von Thies aufgeführten Einwände, die auf Seite 206 mit der folgenden, auf Krügers Verabsolutierung der Figur Plessners abzielenden Bemerkung schließen: „Die Philosophische Anthropologie kulminiert bei Krüger allein in Plessner. Scheler wird wenigstens als Vorläufer anerkannt, Cassirer immerhin als Nebenfigur. Wer jedoch ganz fehlt, ist Arnold Gehlen. Das ist vor allem deshalb erstaunlich, weil Krüger in Hannah Arendt und im US-Pragmatismus wichtige Ergänzungen sieht“.

⁸ THIES, Christian: Rezension zu FISCHER, Joachim: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung Band 63 (2009) 1, 142–145, v.a. 144.

philosophie und analytischen Philosophie sowie nicht zuletzt auch von der Psychoanalyse (der gegenüber selbst Gehlen nicht völlig verschlossen war, man denke an *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft* aus dem Jahr 1947). Aber auch die akademische Welt der Wissenschaften vom Menschen zeigte sich nicht in der Lage, auf den frischen Wind der philosophischen Anthropologie zu reagieren. Anstatt nach dem zweiten Weltkrieg die Konsolidierung und Verbreitung dieser Denkrichtung zu befördern, zog die wissenschaftliche Welt es vor, sich in eine Art internen Krieg zu begeben, wodurch etwa die akademische Karriere Gehlens behindert wurde, als er sich für eine Professur an der Universität Heidelberg bewarb. Diese Spannungen und Attacken unterminierten das Gebäude der philosophischen Anthropologie im Sinne eines (potenziellen) Denkansatzes, der Perspektiven einschließen will, die zwar im Einzelnen verschieden, im Großen und Ganzen aber geteilt sind; diese Spannungen verstärken aber gleichzeitig durch die gemeinsamen Differenzen, die sowohl Krüger wie auch Fischer im Denkansatz ausmachen, also dessen theoretisch-systematisches Vermögen. Die philosophische Anthropologie könnte ihre Arbeit der Synthese und Vermittlung zwischen den verschiedenen Wissenschaften fortführen – unter der Bedingung, dass sie weniger eine Nischenrolle einnimmt und, paradoxer Weise, sich gleichzeitig mehr spezialisiert. Dazu ist es notwendig, dass sie theoretisch-systematische Autonomie gewinnt, indem sie sich selbst Grundlegung und Legitimierung⁹ ist, statt diese in anderen Instanzen zu suchen,

⁹ Der gleichen Meinung ist MARINO (von dem ich die Verortung von Krüger und Fischer als „Extrempole“ der Renaissance der Philosophischen Anthropologie und den Gebrauch des Ausdrucks „exklusiv“ in Bezug auf Krügers Sicht von Plessner übernehme): *L'antropologia filosofica nella Germania del ventesimo secolo*, 150–151. Er stellt richtigerweise fest: „Abschließend sind wir der Meinung, dass die philosophische Anthropologie, nachdem sie im ersten Jahrhundert ihres Lebens das Ziel einer institutionellen Stabilisierung verfehlt hat, heute dazu aufgerufen ist, dieses Ziel zu erreichen, indem sie dies als eine offene und gemeinsame Herausforderung betrachtet und die Unterschiede als mögliche Bereicherungen beibehält. Da jedoch jede Institutionalisierung mit dem Risiko scholastischer Versteifungen einhergeht, sollte die philosophische Anthropologie *auf ihren Kern schauen*, wie immer man diesen umschreibt, und diesen dabei nicht als einen einzigen und dunklen Block wahrnehmen [...], sondern als ein Prisma, als seien die Systeme und Autoren der philosophischen Anthropologie das gebrochene Licht, das aus dem Prisma auf die vergangenen und aktuellen Forschungsgegenstände fällt. *Unter diesen Bedingungen* ist es in der Tat möglich, den von den Klassikern des letzten Jahrhunderts vollbrachten Anstrengungen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, um zur Definition eines philosophischen Paradigmas zu kommen und um gleichzeitig ihre heutigen Potenziale auf unabhängige Weise und in all ihrer Varietät zu belegen und auszunutzen.“ [Kursivsetzungen von mir]. Dieser organisierende und systematische Ansatz der philosophischen Anthropologie der Zukunft nimmt es mit den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts auf: dieses Jahrhundert befindet sich in einer Art „begrifflicher“ Konfusion und hat noch Schwierigkeiten dabei, einen klar definierten Weg des spekulativen Denkens ausfindig zu machen. Das 20. Jahrhundert hat zersetzt und zerstört, ohne neue und stabile Grundlagen für die Konsolidierung des Menschen und seines ontologischen und ontischen Status zu legen; nun müssen sich das 21. Jahrhundert und die philosophische Anthropologie als „Koordinierungsinstrument“ in diesem Sinne engagieren, um die De-Kon-

und indem sie sich mit den anderen Strömungen der Vergangenheit oder Gegenwart auseinandersetzt. Es geht also um eine philosophische Anthropologie als Grenz- und Synthesewissenschaft, die in der Lage ist, die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften sowie der Geistes- und Kulturwissenschaften aus einer eigenen Sinnperspektive zu organisieren, auszuarbeiten und zu verbreiten. Ihre Stärke bestünde gerade darin, über diese Wissenschaften *hinaus* und *weiter* als diese zu gehen und dort Integration und interdisziplinäre Reflexion anzubieten, wo diese sich in einer Sackgasse zu befinden scheinen. Genau auf dieser Schiene bewegte sich die philosophische Anthropologie ursprünglich; von dieser aus muss sie wieder ihren Lauf nehmen: Nur so wird sie nicht länger in der untergeordneten Dienstrolche bleiben, die ihr die Geschichte der Philosophie zugedacht zu haben scheint. Eine Grenzdisziplin zu sein ist ein Vorteil, kein Zeichen von Inferiorität; einen anthropologischen Kern in der Literatur, Essayistik, im Theater oder anderen Ausdrucksarten zu identifizieren, verdeutlicht z.B. die kontinuierliche Präsenz der anthropologischen Frage in der westlichen Kultur. Es ist dieser Kern, den eine reife und reflektierte philosophische Anthropologie suchen und entwickeln müsste, wozu sie sich jedoch von den allzu schützenden, teils deformierenden Fittichen der anderen Wissenschaften befreien muss.

II. NACH-DENKEN ÜBER GEHLEN – DAS BUCH VON HEIKE DELITZ UND DIE SOZIOLOGISCHE PERSPEKTIVE

Die Studie von Delitz versucht eine Vermittlung zwischen den beiden oben genannten Ebenen der Renaissance der philosophischen Anthropologie: der historisch-darstellenden Ebene; und der philosophischeren Ebene der Synthese. Delitz setzt sich das Ziel, Gehlens Soziologie in der „Einführung“ in sein Werk neu zu lesen. Es ist der Soziologe Gehlen, der die Autorin (im Rahmen der UVK-Reihe „Klassiker der Wissenssoziologie“) interessiert; der Gehlen vor allem von *Urmensch und Spätkultur*, der für die soziologische Theorie die Schaffensphase mit dem größten Potenzial und den größten Entwicklungsmöglichkeiten darstellt und der natürlich am meisten Gelegenheit bietet, den soziologischen Kern herauszuarbeiten. Gleichzeitig ist das Interesse der Autorin – die Soziologin ist – an den empirischen (Gesellschafts-) Wissenschaften augenscheinlich. Der Text stellt eine gewandte und tief schürfende Arbeit dar, die sich auf die Erörterung der Grundbegriffe und -ideen Gehlens, die auch für die empirische soziologische Forschung nützlich sind, konzentriert.

struktion zu überwinden und eine (Re)-Konstruktion hervorzubringen. Dazu ist eine Systematisierung und Organisierung des aktuellen Denkens und der Beiträge aus den heutigen empirischen Wissenschaften und den Humanwissenschaften, die noch zwischen ihren eigenen Ruinen stehen, nötig.

Im ersten Kapitel („Der Basilisk: Einleitung“, 7–21) führt die Autorin den Grundgegenstand ihrer Studie ein und erörtert die Frage, ob Gehlen zur Wissenssoziologie gehört, wie auch die Frage der genauen Bedeutung dieser weiteren „Spezialisierung“, die aus einer ohnehin schon „speziellen“ Wissenschaft hervorgegangen ist. Die von Scheler und Mannheim gegründete Wissenssoziologie widmet sich dem unreflektierten Bezug zwischen „Denkungsarten“ und „gesellschaftlichen Orten“, da sich das scheinbar autonome Denken des einzelnen Subjekts als ein soziales Apriori entpuppt, welches die Interessen, Motive und Gefühle des Subjekts bestimmt. In den 70er Jahren erfährt die Wissenssoziologie mehr und mehr eine diagnostische Ausrichtung, die sich besser mit dem trifft, was in Gehlens Werk als „wissenssoziologisch“ beschreibbar ist. Die Disziplin wird nun als generelle Beobachtung der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit verstanden und ihre Ausführungen konzentrieren sich auf die „Mensch-Trilogie“, d.h. auf die drei Hauptschriften Gehlens, die die anthropologische Trilogie bilden: erstens *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940/1950), zweitens *Urmensch und Spätkultur* (1956), eine Theorie der Institutionen, eine Wissenssoziologie, eine Soziologie der Künstlichkeit und eine der Religion enthaltend, sowie *Der Mensch: Moral und Hypermoral* (1969), worin Gehlen eine Soziologie der Moralüberzeugungen entfaltet. Dieser sozio-anthropologischen Phase werden auch zwei weitere bekannte Texte mit spezifisch diagnostischem Charakter zugeordnet, in denen sich auch Gehlens These der Posthistoire befindet: *Die Seele im technischen Zeitalter* (1947/1957) und *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei* (1960).

Im zweiten Kapitel („Akademisches Leben und Wirkung“, 23–35) wird der intellektuelle und akademische Lebenslauf Gehlens rekonstruiert, vom Universitätsabschluss über seine blendende Karriere während des Nationalsozialismus und den erfolglosen Versuchen von Löwith und Rothacker, Gehlen wieder in die akademische Welt einzuführen, in der u.a. Horkheimer und Adorno gegen ihn operieren, bis hin zur Notunterkunft in weniger exponierten institutionellen und wissenschaftlichen Kreisen – wie der Stelle für Psychologie und Soziologie an der Verwaltungshochschule Speyer von 1947–1962, und an der Rheinisch-Westfälisch Technischen Hochschule in Aachen, wo Gehlen bis 1969 lehrte.

Im dritten Kapitel („Werk: Leitmotive“, 37–44) werden die Hauptideen Gehlens dargelegt, vor allem die Präsenz und das beständige Wiederauftauchen einiger philosophischer Kategorien und Bezüge: die Leitmotive, die Gehlen aus der Lektüre Schopenhauers, Fichtes und Nietzsches gewinnt, die Begriffe der Handlung und Entlastung, der nicht-cartesianische Denkansatz, der Verweis auf die gesellschaftliche oder kulturelle Dimension des „nicht festgestellten Tieres“.

Das vierte Kapitel („Der Mensch I: Die Philosophische Anthropologie“, 45–69) ist der wohl bekanntesten Arbeit Gehlens, *Der Mensch. Seine Natur*

und seine Stellung in der Welt, sowie der Interpretation ihrer fundamentalen Begriffe und Thesen gewidmet, soweit sie jedenfalls für die Gesellschaftstheorie wichtig werden. Den Ausgangspunkt bildet laut Delitz Gehlens These auf Seite 1: dass der Mensch sich nicht aus sich selbst heraus verstehen kann, sondern nur indirekt, im Vergleich mit Göttern oder Tieren etwa. Die Autorin setzt sich nun mit der Struktur des Buchs auseinander; sie stellt den Projektcharakter und die Einzigartigkeit des Menschen (Gehlen zufolge) vor: „Im Menschen liegt ein ganz einmaliger [...] Gesamtentwurf der Natur vor“ (46). Die Kategorien Gehlens sind „empirischer“, weniger artifiziell als diejenigen Plessners. Folgende Begriffe (teilweise von anderen Autoren wie Herder übernommen), sind zentral für Gehlens philosophische Anthropologie (50): der Mensch als Mängelwesen, die Kategorien der Handlung und Entlastung, der Mensch als nicht fixiertes, Stellungnehmendes, sich selbst formendes Wesen. Der biologische Bruch des Menschen als Mängelwesen im Vergleich zu „spezialisierten Tieren“ ist „hochproduktiv“: Die Mängel verwandeln sich in positive Chancen der vitalen und geistigen oder kulturellen Entwicklung. Der Mensch entlastet sich, macht aus seiner nervösen Überlastung seine Stärke, indem er zu einem Wesen wird, das handelt und sein Leben führt (52-53) – nicht isoliert, sondern in Kollektiven. Wenig später versteht man die Relevanz dieses „biologischen“ Motivs in der philosophischen Anthropologie und die Ausrichtung auf den direkten Vergleich zwischen Mensch und Tier. Dieser Vergleich findet, anders als bei Scheler, Plessner und auch Bergson, nicht „im Allgemeinen“ statt; vielmehr wird der Mensch mit einem speziellen Tier, das ihm am ähnlichsten, verglichen, d.h. mit dem Affen. Das Kapitel schließt mit einem grundlegenden „Übergang“ in Gehlens Werk, dem Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Soziologie – den man auch bei anderen Autoren antreffen kann, die sich mit der zeitgenössischen Industriegesellschaft auseinandersetzen, z.B. bei Plessner und den direkten oder indirekten Schülern Gehlens. Abschließend hält die Autorin einen Vermittlungspunkt zwischen den beiden speziellen Disziplinen, der „Theorie vom Menschen“ und der „Theorie der *Institutionen*“ fest:

„Zunächst weist die biologische Betrachtungsweise (die Frage, wie ein so ausgestattetes Wesen lebt) notwendig über sich hinaus auf Phänomene, die bisher eher die Philosophie beschäftigte: Sprache, Erkenntnisse, Phantasie. [...] Zweitens aber weist die Theorie des Menschen auf die Phänomene, die eher die Soziologie beschäftigt: die *Institutionen*. Will man diejenigen Fragen, die bisher der Geisteswissenschaften vorbehalten schienen, weiter verfolgen, hat der bio-logische Ansatz Grenzen. Zwar erlaubt er eine neue, nicht-cartesische Denkweise; aber er bleibt vorsoziologisch. Religion, Kunst, Recht, Technik sind gesellschaftliche Tatsachen“ (67-68).

Mit dem fünften Kapitel („Der Mensch II: Die soziologische Theorie der Institutionen“, 71-91) stoßen wir zum Kern der Frage des Buches (Gehlen als „Wissenssoziologe“) vor, zu dessen Theorie der Institutionen, die haupt-

sächlich im Werk *Urmensch und Spätkultur* aus dem Jahr 1956 ausgearbeitet wurde. Gehlen liefert und modelliert darin eine Theorie der Entstehung der Institutionen, des sozialen Moments und der Subjekte dieser Institutionen. Es werden hier die Überlegungen rekonstruiert, die den Philosophen Gehlen zu einer soziologischen und diagnostischen Betrachtungsweise der industriellen Gesellschaft und vor allem zum Entwurf einer originellen *Theorie der Institutionen* brachten. Interessant sind die historischen und kulturellen Bezüge Gehlens, die Delitz nicht zu Unrecht als „entscheidend“ definiert. Die Leitbegriffe dieser Phase (Emergenz und *Funktion* der Institutionen, Totemismus) entwarf Gehlen schon in der geänderten Ausgabe von *Der Mensch* (1950). Gehlen begann daraufhin eine neue Schaffensphase mit dem Aufsatz *Die Sozialstrukturen primitiver Gesellschaften* (1955), der weitere Begriffe einführt, z.B. Verkörperung, Identifikation, Differenz und Tierzucht. Außerdem findet Gehlen in dieser Phase *neue* Theoriebezüge: er interessiert sich für den Pragmatismus, die Kulturanthropologie angelsächsischer Provenienz sowie für die meistversprechenden Beiträge der anthropologischen Arbeiten von Lévi-Strauss, Marcel Mauss und originelle Autoren, die Durkheim und Bergson verbinden, wie Maurice Pradines und Jean Pryzluski (72).

Die Kapitel sechs und sieben („Gesellschaftsdiagnose I: Das moderne Welt- und Selbstverständnis“, 93–100, und „Gesellschaftsdiagnose 2: Soziologie des Ästhetischen“, 101–108) referieren Gehlens Analysen der zeitgenössischen Industriegesellschaft: die Veränderung der Wahrnehmung des Menschen, die Technik, die Bürokratisierung, den Luxus und die Eliten. Im sechsten Kapitel erörtert die Autorin die Einführung zwei neuer Begriffe in dieser Schaffensphase Gehlens: den Begriff der *Posthistoire* sowie den vom italienischen Soziologen Pareto geprägten Begriff der kulturellen *Kristallisation*. Im siebten Kapitel hingegen geht es um Gehlens These zur gesellschaftlichen Rolle der modernen Kunst, insbesondere der abstrakten. Die beiden Hauptschriften aus dieser Phase sind die weit verbreitete Arbeit *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft* (1947/1957), die im sechsten Kapitel erörtert wird, und der im siebten Kapitel dargestellte Text *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei* (1961). Die These von *Die Seele im technischen Zeitalter* besagt, dass die Menschheit der Industrie- und Massengesellschaft soeben die *Kulturschwelle* (93) zur *letzten* Epoche übertreten hat. Es folgen interessante gehlensche Betrachtungen zur Technik, so z.B. dass der Mensch immer „technisch“ war, bzw. die Technik so alt wie der Mensch ist; nur deren totale Ausnutzung war für Gehlen etwas Neues (94). Es folgt darauf die Erörterung der *Posthistoire* und der *Kristallisation*, die Gehlen als eine Epoche der kulturellen und geistigen „Plattheit“ liest: es gäbe nichts „Neues“ mehr, die Zivilisation scheint sich „erschöpft“ zu haben, von einer historisch-idealen Perspektive aus sei nichts mehr zu erwarten (99).

Das achte Kapitel („Der Mensch III: Die anthropo-soziologische Theorie der Moral“, 109–122) konzentriert sich auf Gehlens Soziologie der Moral, zugleich eine seiner polemischsten Arbeiten: *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik* (1969). Der Titel des Buches, so die Autorin, hätte ebenso gut von Nietzsches berühmter Arbeit *Genealogie der Moral* übernommen werden können, da sich ebenso wie für den Philosophen Nietzsche auch für den Soziologen Gehlen die Fragestellung um die historische und soziale Herkunft der Konzeption unserer moralischen Urteile sowie einiger unserer Subjekt- und Ethosformen dreht. Delitz erkennt darin vier Leitlinien: 1) es handelt sich dem Grundsatz nach um eine philosophisch-anthropologische Arbeit; 2) insofern Gehlen die herrschende Moral in Antike, Christentum und Gegenwart vergleicht, ist der Text historisch-komparativ; 3) der Text ist eine Kritik der Zeit und ihrer dominierenden „Hyper-Moral“ und schließlich 4) enthält er eine Art „Rahmenerzählung“, in der Gehlen die Lage Deutschlands nach dem Krieg einfügt, indem er sie mit der Lage Athens nach dem Peloponnesischen Krieg vergleicht. In beiden Fällen habe sich (so Gehlen) als Konsequenz aus der totalen Niederlage eine verharmlosende Anthropologie und eine entsprechende Moral entwickelt (111–112).

Die Kapitel neun („Aufgaben der Soziologie: Allgemeine Soziologie, Angewandte Soziologie, „Autosozologie“, 123–126) und zehn („Fazit“, 127–130) beschließen das Buch. Von einem methodologischen Gesichtspunkt aus interessant in Kapitel neun ist die Unterteilung der Soziologie – die wie bereits gesagt schon eine „Spezialwissenschaft“ ist – in drei noch ausdifferenziertere und „speziellere“ Verästelungen: erstens in die allgemeine Soziologie, die Gehlen als „Wissenschaft von den Institutionen“ versteht, deren leitende Frage es ist, „wie und unter welchen Umständen sich diese [...] ändern“. Diese ist ihrerseits noch untergliedert in eine „Diagnostik der Gegenwart“, insofern sie sich mit den institutionellen Bedingungen der Moderne beschäftigt, und in eine „Sozialpsychologie“, die das „kollektive Bewusstsein“ untersucht – wobei sich Gehlen auf Weber, Schumpeter und Durkheim bezieht (124–125). Zweitens gibt es die angewandte Soziologie, die sich jener Bereiche annimmt, die für die Technik und Verwaltung nützlich sind (125). Aus dieser entspringt die dritte spezielle Ausrichtung der Soziologie: die Autosozologie, die sich im Wesentlichen beschäftigt mit den subjektiven Formen der Industriegesellschaft, dem Konsum sowie mit der Beobachtung der von Intellektuellen, die eine „eudämonistische“ Moral verbreiten, ausgeübten „Herrschaft“ oder „Kontrolle“. Zusammengefasst kritisiert die Autosozologie die „Leitideen“ der gegenwärtigen Gesellschaft und deren Förderer, die Intellektuellen (125).

Das letzte Kapitel („Fazit“, 127–130) unterstreicht die Modernität von Gehlens allgemeiner soziologischer Theorie (also der Institutionen- und Subjekttheorie) und seiner zugleich historisch, ethnologisch sowie biologisch informierten Anthropologie, die ihr als Grundlage dient. Von diesen

abschließenden Betrachtungen aus kann man zu einer Diskussion über die Aktualität Gehlens und der philosophischen Anthropologie im Allgemeinen übergehen. Im Falle Gehlens wird diese Diskussion mit einem grundlegenden Bruch, einer Spannung zwischen dem „philosophischen Ursprung“ der Disziplin und seiner „soziologisierenden“ Tendenz beginnen. Es geht um ein soziologisches und psychologisierendes „Abdriften“, das einer Art von „Grundambiguität“ im Gerüst des Philosophen entspringt. Diese Ambiguität erscheint Delitz als eine „Stärke“ des Autors selbst.

III. PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE UND IHR „SOZIO-PSYCHOLOGISCHES ABDRIFTEN“; DAS BESONDERE POTENZIAL LÖWITHS

„Was Gehlen vorlegt, ist eine *Anthropo-Soziologie*“; trotzdem, so erinnert uns Delitz, ist Gehlen „[...] ein philosophischer Autor, vor allem auch in seinem Selbstverständnis. Selbst die Theorie der elementaren Formen des Sozialen (der Emergenz der Institutionen) in *Urmensch und Spätkultur* begreift Gehlen selbst [ausdrücklich] nicht als Soziologie, sondern als ‚Philosophie‘ der Institutionen“ (127). Was Delitz hier behauptet, kann in Teilen als widersprüchlich erscheinen. In der Tat unterstreicht sie kurz vorher, dass Gehlens anthropologische Absicht auf eine Analyse der Selbstveränderung der menschlichen Natur und deren „Variabilität“ in den Institutionen abzielte (127) – und somit auf eine Absicht, die eher soziologischen oder sozio-psychologischen als rein philosophischen Fragestellungen zuzuordnen ist. Auch wenn es heißt, Gehlen entwickle eine „veritable Lebenssoziologie: ein Denken, das die energetischen Antriebe des Organismus in die Erklärung des Sozialen einbezieht“ (127), so liegt der Akzent auf der Soziologie Gehlens. Delitz rät also dazu, sich von Gehlens Selbstbezeichnung nicht „täuschen“ zu lassen, da gerade dieses Buch – die „Philosophie der Institutionen“ – ein „Klassiker der *soziologischen Theorie*, vergleichbar mit Durkheim oder Lévi-Strauss“ (127–128) sei. Des Weiteren betont sie eben generell – dem Vorhaben einer Einführung in die Soziologie Gehlens entsprechend – den „soziologischen“ bzw. „wissenssoziologischen“ (128) Aspekt im Werk Gehlens, in (nur scheinbarem) Kontrast zu dem Interesse, welches die Autorin dem philosophischen Ansatz dieses Grenz- oder *Übergangsphilosophen* entgegenbringt. Man könnte meinen, es handle sich hier um Spannungen, die die Solidität und den Monolithismus im Denken Gehlens – das den Eindruck eines perfekt organisierten „Systems“ erwecken kann, jedoch in seinem Inneren von Brüchen und charakteristischen Spannungen gekennzeichnet ist – ins Wanken bringen. Andererseits ist es aber zunächst schlicht so gemeint: Gehlen hat die „Soziologie“ als eine strikt empirische Wissenschaft verstanden, skeptisch vor allem (aber nicht nur) gegenüber dem Marxismus in ihr; daher nennt er seine eigene soziologische Theorie eben „Philosophie“, da sie keine empirische Sozialfor-

schung ist, sondern grundlegend über den *Seinsmodus* von Institutionen und Subjekten nachdenkt.

Ich erlaube mir von hier aus weiterreichende philosophische Erörterungen, ausgehend vom Text von Delitz über die Sozialtheorie Gehlens, mich nun lösend von ihm. Es geht um Gehlens Abdriften (wie ich es nenne) in die soziologische Theorie. Eine Wissenschaft vom Menschen wie die philosophische Anthropologie muss anerkennen, dass es unmöglich ist, sich vom Menschen einen einzigen (den einzigen!) Begriff oder ein einziges Bild zu machen. Wenn es möglich ist, ein Bild vom Menschen zu entwickeln, dann wird es sich notwendigerweise um etwas Provisorisches und Veränderliches handeln: der Begriff des Menschen passt sich nämlich konstant dem Charakter der Zeit an. Ihm bleibt gar nichts anderes übrig, als mit der Zeit zu gehen, wenn er „überleben“ will. Ist das Relativismus, absoluter Historismus oder einfach nur die Kenntnissnahme der notwendigen Variabilität des Menschen? Gehlen scheint sich für ein dynamisches anthropologisches Bild zu entscheiden. Ein stabiler, dauerhafter oder gar ewiger Begriff vom Menschen ergibt sich nur innerhalb einer rein organisch-biologischen Betrachtungsweise des „Menschen als Tier“, dem die Subjektivität des Gelehrten fremd ist. Betrachtet man den Menschen nicht allzu reduktionistisch als einfaches Tier oder „biologischen Organismus“, sondern auch als Träger, Gründer und Verbreiter von Kultur und Leben, finden sich im Bereich der Kultur und des Geistes Begriffe des Menschlichen, die nur einen relativen Wert und wandelbare Merkmale haben und sich jeweils den aktuellen und wechselnden Erfordernissen im Laufe der Jahrhunderte sowie den wechselhaften gesellschaftlichen sozio-politischen Ordnungen anpassen. Und die Begriffe vom Vorübergehenden können nicht stabiler oder dauerhafter Natur sein, solange man in das Vorübergehende nichts „Absolutes“ oder Substantielles hineininterpretiert. In diesem Sinne ist der Mensch Geschichte oder ein „Werden“, was weder auf einen oberflächlichen Historismus hinauslaufen, noch zum Vergessen seines Tieraspekts führen darf; der Mensch ist ja auch ein natürliches Wesen, ein Organismus mit einem ihm eigenen Lebenszyklus aus Geburt, Entwicklung, Tod. Nur die Philosophie – so meine ich – gewährleistet in dieser auf das Werden des Menschlichen ausgerichteten Perspektive Zugang zum „Kern“ des Menschen – wenn dieser überhaupt zugänglich ist; nicht die Soziologie, Psychologie oder die empirischen Wissenschaften, die diesen „Kern“ stets mit Bezug auf seine Bedingungen in einem konkreten Moment in einer bestimmten Gesellschaft erforschen. Das „Unerforschliche“ mit den Instrumenten der Empirie erforschen zu wollen reduziert den „Wert“ der nicht rein empirischen, vielfältigen Seite der menschlichen Existenz – die eben Gegenstand der Philosophie ist. Die Soziologie beschäftigt sich mit dem, was „gegeben“ und erfahrbar ist, die Philosophie hingegen mit den Voraussetzungen (die auch empirischer Natur sein können) dafür, dass etwas gegeben ist.

Hier liegt das Potenzial eines konstruktiven Dialogs zwischen der „besonderen“ philosophischen Anthropologie Löwiths und der „klassischen“ Anthropologie von Scheler, Plessner und Gehlen. Löwith kann in der Tat in mancherlei Hinsicht als hermeneutisches Kriterium für das Verständnis (und die Entwicklung) der philosophischen Anthropologie *sensu stricto* fungieren. Durch einen Vergleich zwischen Löwith und Gehlen könnte die entscheidende Frage nach der menschlichen Natur in neuem Licht erscheinen. Löwith, der ältere der beiden, war ein aufmerksamer Leser von Gehlens *Urmensch und Spätkultur*, und das Jahr der Veröffentlichung der Studie, 1956, fällt mit der Zunahme von Löwiths Interesse für eine anthropologische Perspektive zusammen. Löwith widmet Gehlen in einem Aufsatz des Jahres 1967 einen kleinen Exkurs,¹⁰ in dem er einige (wenig bekannte) Punkte von fundamentaler Wichtigkeit unterstreicht, die er bereits in einem Briefwechsel mit Leo Strauss während der 30er Jahre herausgearbeitet hatte.¹¹ Die „menschliche Natur“, schreibt Löwith in Anklang an *Urmensch und Spätkultur*, nimmt im Laufe der Jahrhunderte Gestalt an und zeigt sich dem Menschen nie *unmittelbar*, sondern immer nur vermittelt durch eine Kultur, durch eine weitergegebene Tradition. Die menschliche Natur ist durch unseren wandelbaren Umgang mit der Welt, durch unser Anders Werden bestimmt: Sie verändert sich in Abhängigkeit von unterschiedlichen kulturellen und sozialen Traditionen, von der Moral und von den sich durchsetzenden, überlieferten und wieder in der Geschichte verschwindenden Institutionen. Gehlen hingegen versichert, dass er Löwith und dessen Schriften erst in fortgeschrittenem Alter kennengelernt habe.¹² Wer weiß, was aus einer früheren Begegnung dieser beiden unterschiedlichen

¹⁰ Ich beziehe mich auf *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, in: *Sämtliche Schriften*, Band V. Stuttgart: Metzler, 1981–1988, 186–220, hier 213–214.

¹¹ Siehe den Briefwechsel Leo Strauss – Karl Löwith, in STRAUSS, Leo: *Gesammelte Schriften*, Band III. Stuttgart-Weimar: Metzler 2001, 607–697.

¹² Siehe DONAGGIO, Enrico: *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*. Milano: Feltrinelli 2004, 162, Fußnote 19, wo die Kommunikation Gehlens aus einem Brief vom 22. Februar 1958 wiedergegeben wird. Was die produktive Verbindung zwischen philosophisch-anthropologischer und hermeneutisch-diagnostischer Reflexion angeht, wäre es nützlich, mindestens vier philosophische (und hermeneutische) „Richtungen“ der Nachkriegszeit zu vergleichen, die jeweils versuchen, die moderne Welt von einer anti-historistischen Perspektive aus neu zu denken. Ich beziehe mich dabei auf die entgegengesetzten, aber gleichzeitig verbundenen Paare Post-Moderne – Post-Histoire sowie Säkularisierung – Selbstbehauptung. Das letztere hermeneutische Paar, das zu einem offenen Zwist zwischen K. Löwith und H. Blumenberg führte, war in den vergangenen 40 Jahren regelmäßig Gegenstand von Studien und Analysen; das erstgenannte Paar ist hingegen bisher wenig erörtert. Siehe dazu THIES, Christian: *Gehlen zur Einführung*. Hamburg: Junius 2000 (2007²), 131–151. Obwohl sich beide begrifflichen Gegensatzpaare vor allem mit der Geschichte beschäftigen und einen deskriptiven und methodologischen Charakter haben, gelangen sie vom Problem der Geschichte und der Moderne zum anthropologischen Problem und belegen erneut die enge wechselseitige Abhängigkeit (die auch eine Form der Relationalität ist) zwischen dem historischen philosophischen Denken und anthropologischer Grundlegung.

und häufig sehr weit voneinander entfernten Philosophen hätte entspringen können?

Die andere Frage, die Delitz' Buch bei dem aufmerksamen Leser hervorruft, ist die des bereits erwähnten soziologischen und psychologischen Abdriftens der philosophischen Anthropologie in die soziologische Theorie. Der „sozio-psychologische“ Ansatz (wie ich ihn nenne) ist bei Gehlen, aber auch teilweise bei Plessner und Scheler klar zu erkennen. Der gleiche methodologische und soziologische Ansatz findet sich auch bei Schülern von Gehlen und Plessner, in der Frankfurter Schule und in anderen Bereichen des Denkens der letzten 50 Jahre. Delitz sieht in diesem Abdriften das für die Soziologie produktive Potenzial im Denken Gehlens und der philosophischen Anthropologie im Allgemeinen. Es ist jedoch empfehlenswert, in dieser Angelegenheit mit Sorgfalt vorzugehen, und nach den Gründen bzw. den theoretischen (und empirischen?) Motiven zu forschen für diese soziologische Tendenz und für diese weitere „Spezialisierung“ einer schon spezialisierten Disziplin (der Soziologie) – die ihrerseits teilweise wiederum Sprössling einer Spezialisierung der Philosophie selbst ist (eben der philosophischen Anthropologie). Diese Flucht der philosophischen Anthropologie in den soziologischen Bereich *sensu lato* kann als typisches Phänomen der Moderne (das sich schon bei Weber abzeichnet) interpretiert werden, das Hand in Hand geht mit der kosmologischen Expansion des 20. Jahrhunderts, mit der fast unendlichen Öffnung neuer Horizonte des spekulativen Denkens, der Erkenntnis und der Kultur, mit neuen wissenschaftlichen Beiträgen, neuen geographischen Entdeckungen und neuen Begegnungen und Auseinandersetzungen zwischen anderen Kulturen. Sogar der Eurozentrismus, der ein echtes Dogma und ein fast absolutes Paradigma war, sowie die Hegemonialrolle des Westens, die man beide als Parameter heranziehen kann, sind nach dem Ende des ersten Weltkriegs, was die europäische Weltherrschaft angeht, wesentlich geschwächt bzw. beginnen sich aufzulösen. Die exakten Grenzen zwischen den Wissenschaften und den anderen Disziplinen schwinden, alte Glaubenssysteme wanken und neue Glaubenssysteme, die sich allerdings nicht ganz durchsetzen und die alten nicht völlig ersetzen können, erscheinen am Horizont. Die Welt, verstanden als „Kultur“ *sensu lato*, erweitert sich und übersteigt ihre alten, von einem nie offen ausgesprochenem *ipse dixit* gesetzten Grenzen. Die Welt explodiert sozusagen in einem unendlichen Meer von Möglichkeiten, „überpersonal“ und breitet sich weit über die unmittelbare Fähigkeit des Menschen zu handeln und zu verstehen hinaus aus. Dieser Zustand führt zu einer Entfremdung, die das Subjekt zu einer stärkeren „Verinnerlichung“ und einem Rückzug zu sich selbst zwingt. Die Identitäten und Individualitäten werden „überpersonal“ und führen zu einem Spiel des Austauschs und Bezugnehmens zwischen dem Äußeren und dem Inneren. Jedes „Ergebnis“ hat jetzt mehrere in gegenseitiger Wechselwir-

kung verknüpfte „Ursachen“ (siehe hierzu z.B. Simmels Begriff der Wechselwirkung).

Man kann versuchen, dieses Abdriften zu verstehen, indem man andere, die philosophische Anthropologie prägende Faktoren berücksichtigt, d.h. die für sie wesentlichen Grundaspekte. Eine deskriptive Wissenschaft, die jedoch auch gewisse „Begründungsprüche“ hegt, muss sich auch selbstkritisch reflektieren und zwar soweit, dass sie für sich selbst zum präzisen Untersuchungsgegenstand wird, sowohl aus ihrem „Inneren“ heraus (mit Blick auf ihre „psychologische“ Seite) als auch aus dem „Inneren“ ihrer eigenen sozialen und kulturellen Welt und ihrer historischen Verortung (mit Blick auf ihre „soziologische“ Seite). So erklärt sich, warum das „Problem Mensch“ in dieser „späten“ Phase der Moderne vom „Inneren“ her angegangen wird: die „äußere“ Seite ist jetzt in der Tat nicht mehr ausreichend. Die Welt ist „explodiert“ und die „Kosmologie“ erweist sich in Teilen als ungeeignet und verlangt nach einer Ergänzung bezüglich des Verhältnisses Mensch-Welt und des inneren Aspekts des Menschlichen: der Mensch und sein Verhältnis zur Welt, das „Innere“ zum „Äußeren“ müssen neu gedacht werden in einer zweifachen Beziehung, ohne dass dabei einer der beiden Begriffe vorherrscht.¹³ Die Grundidee ist, dass Gehlen auf diese anderen empirischen Wissenschaften zurückgreift, um den Mängeln der Philosophie entgegenzuwirken und auch denen der soziologischen Forschung selbst, die strenggenommen auch als eine konkrete „Anwendung“ des empirischen Gehalts der Philosophie selbst verstanden werden müsste. Wo die Philosophie nicht hinkommt, tritt an ihre Stelle die Soziologie und macht dabei einen weiteren Schritt nach vorne und öffnet sich den historischen und ethno-anthropologischen Wissenschaften. Ob dies ein Vorzug der Soziologie und dementsprechend eine Nachteil der „Begrenztheit“ der Philosophie hinsichtlich des Verstehens von „Spezifischem“ ist, oder vielmehr eine Schwäche der Soziologie hinsichtlich des „Allgemeinen“, d.h. im Vergleich mit der Philosophie und ihrer weiten Gesamtperspektive, ist ein theoretisches und praktisches Problem, das in einer eigenständigen Arbeit zu behandeln wäre. Diese neue Komplexität der Kulturwelten erfordert eine ständige Anpassung des Menschen an die „äußeren Formen“, die ihm entgegentreten. Diese Letzteren (z.B. die Technik) gestalten direkt das „Innere“ des Menschen und stratifizieren dabei die ursprünglichen Quellen des Menschlichen. Die „Archäologie“ des Mensch-

¹³ Mit diesen Problemen habe ich mich in Teilen schon mit Bezug auf die Vorläufer der Philosophischen Anthropologie beschäftigt, die Löwith in Kierkegaard und Nietzsche sieht: siehe ROSSINI, Manuel: *Karl Lowith: la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla "Menschenfrage"*. Roma: Armando 2009, 81–90. Die Suche nach dem Ur-Text des Menschen, wie sie diese zwei „experimentellen Philosophen-Psychologen“ unternehmen, kann interpretiert werden als eine Konsequenz dieser „Explosion“ der Horizonte, die ein neues Denken über das Individuum von seinem „Inneren“ aus und von der historischen Dimension aus, in der es steht, notwendig macht.

lichen ist daher eine komplexe Arbeit: Es gibt nicht nur verschiedene, miteinander in Wechselwirkung stehende äußere und innere Faktoren, die den Menschen bestimmen (und, wie gesehen, formen); es gibt vor allem auch Restbestände anderer Interpretationen, anderer, heute aufgegebenener Modelle und Paradigmen, die sich summieren und die beim „archäologischen Ausgraben“ teilweise sogar in die Irre oder zu Einseitigkeiten führen. Wenn ein Archäologe versucht, die ursprünglichen „Fundamente“ einer Stadt freizulegen, kann er auf ältere Schichten und Konstruktionen stoßen. Er kann sogar zu der Schicht vordringen, die er als die älteste betrachtete, um dann festzustellen, dass es eine andere ältere Schicht gibt. Eine „Archäologie des Wissens“ (wobei dieser Ausdruck an Foucault erinnert, mit dessen Methode das Vorliegende einige Analogien aufweist) muss sowohl auf den Gegenstand als auch auf die Methode ihrer Forschung achten: Das „Wesen“ des Menschen – auch wenn das eine „metaphysische“ Kategorie ist und alt und unbrauchbar klingen mag – ist nicht vollständig festgestellt oder „fixiert“, da es sozusagen in ewiger „Evolution“ ist, und auch die philosophische Anthropologie als Methode dieser Forschung ist keine monolithische exakte Wissenschaft, die gegenüber diesen sich im Laufe der Geschichte zwangsläufig ergebenden tausendjährigen kulturellen Veränderungen unempfänglich wäre. Das ist also das Motiv für eine Verästelung der philosophischen Anthropologie in eine soziologische und eine psychologische Richtung – zwei Aspekte, zwei parallel verlaufende Forschungsstränge, die jeweils auf ihre spezifische Weise, indem sie denselben Gegenstand beschreiben und interpretieren, zur „Philosophie des Menschen“ beitragen. Es besteht hier nicht die Absicht, diese Driftbewegungen der philosophischen Anthropologie zu diskreditieren. Ganz im Gegenteil geht es darum, den wissenschaftlichen Status und die Legitimität dieser beiden Driftbewegungen zu untersuchen und anzuerkennen, dass ihnen das Verdienst zukommt, die Menschenfrage nach Jahrzehnten der Ideologisierung und Politisierung der Philosophie wieder aufgeworfen zu haben. Die ideologische und politisierende „Perversion“ der Philosophie hat diese zwar einerseits bereichert mit Bezug auf die dringendste Aktualität, sie andererseits aber der ihr ureigenen Fragen beraubt.¹⁴ Dieser Ansatz

¹⁴ Vgl. THIES: *Anthropologie heute*, 183. Thies schreibt am Anfang seiner Arbeit mit Bezug auf die Renaissance der philosophischen Anthropologie in der Nachkriegszeit – als diese, um die Wahrheit zu sagen, schon den psycho-soziologisierenden Weg eingeschlagen hatte –, dass sich die Philosophie in den 60er und 70er Jahren mit anderen Themen beschäftigte: Sowohl in West- als auch in Ostdeutschland waren die Geschichte und die Gesellschaft die vorherrschenden Themen (was angesichts der Dominanz der Kategorien „Ideologie“ und „Struktur“ nicht anders sein konnte; die Frage nach dem Menschen als solchem zog in dieser Phase anderer Dringlichkeiten – z.B. zwischen Kapitalismus und Kommunismus – keine Aufmerksamkeit seitens Intellektueller auf sich, vor allem nicht von politisch engagierten Intellektuellen. Schon in den 80er Jahren, so Thies, nahm man Abstand von dieser Lage; anstelle einer Philosophie der Geschichte und eines produktiven und diagnostischen Ansatzes, die zu einer Erklärung und Gesamtschau der Situation der Wissenschaften und der Human-

ist nicht frei von Problemen: Riskiert man bei der Beschäftigung mit diesen „Spezialdisziplinen“ nicht, in einen Kreislauf aus unterschiedlichen und untereinander potenziell in Konflikt stehenden Disziplinen zu geraten? Geht mit dieser (unkontrollierten?) Vermehrung des „Spezialismus“ der philosophischen Anthropologie nicht die Gefahr einer Aufspaltung der Beiträge und Ergebnisse dieser weiteren Unterteilung in verschiedene Disziplinen und Unterdisziplinen einher, sodass Teile der Arbeit der Ursprungswissenschaft (der Philosophie/der philosophischen Anthropologie) verloren gehen in einer Vielzahl von Daten, Erfahrungen und Eindrücke, die sich nicht mehr einfach *ad unum* zusammenführen lassen, sodass auch eine „Hermeneutik“ der Anthropologie der Gegenwart aufs Spiel gesetzt wird? Die gegenwärtige Epoche hat uns gemäß der postmodernen Lesart gezeigt, dass auf die Krise der großen Erzählungen kleine Erzählungen folgten; aber sind die kleinen wirklich in der Lage, die großen zu ersetzen? Ist, mit Weber gesprochen, „ein Polytheismus der Werte“ in der Lage, es mit der Einheitswissenschaft vom Wissen aufzunehmen, für die die Philosophie stand, ohne dabei in einen letalen und sterilen „Konflikt der Interpretationen“ zu geraten? Diese extreme Spezialisierung des philosophischen Wissens ist in jedem Fall fragwürdig: es lässt sich legitimer Weise daran zweifeln, dass sie in der Lage ist, den Reichtum der Wissenschaft vom Menschen – wie es die Philosophie ist – zu unterstreichen. Die extreme Spezialisierung des Wissens – die Tochter der Zeit, des Nihilismus, des Glaubens an den Fortschritt, der Technik und der Säkularisierung ist – scheint eine entzaubernde Kraft zu enthalten, die sich manifestieren und durchsetzen will, eine Art Willen zur Macht, der sich als Zweck an sich will und der Teilung fördert, wo einst Einheit und Ordnung waren. Gehlens Suche nach der Ordnung – von Delitz ausdrücklich erwähnt – stellt eines der Motive für einseitige und „politisierende“ Lesarten dar, die Gehlens Werk vereinfachend auf die Gleichsetzung reduzieren, dass aus seiner Suche nach (sozialer) Ordnung folgt, dass Gehlen konservativ und/oder reaktionär war. Es gibt jedoch kaum etwas reduktiveres und kulturell Unlauteres als einen Denker in starre und einseitige politische Pseudo-Kategorien zu pressen. Ganz im Gegenteil geht das Denken Gehlens weit über eine einfache politische und ideologische und inhaltslose Betrachtung hinaus; die Suche nach der sozialen „Ordnung“ bedeutet in der Tat nicht, diese Ordnung politisch vorzugeben. Vielmehr geht es „um das Produktive, um das, was der Mensch in seinen sozialen Formungen aus sich macht“ (128): Die Suche nach der „Ordnung“ beinhaltet auch das Wieder-Erschaffen von „Ordnung“.

disziplinen sowie der Gesellschaft in der Lage gewesen wären, verbreitete sich jedoch immer mehr eine Art *Kulturalismus*, und die Soziologie selbst wurde in ihrer Rolle als Leitdisziplin von den *Kulturwissenschaften* ersetzt. Seit den 90er Jahren zeichnet sich jedoch eine Rückkehr des Menschen und der philosophischen Anthropologie ab.

Die Philosophie – die seit ihren Anfängen philosophische Anthropologie war – muss der Gegenwart und sich selbst die oben aufgeführten Fragen stellen. Es ist wahr, dass die Philosophie in Einklang mit ihrer kritischen und prüfenden Natur Fragen stellen müsste, ohne den Anspruch zu haben, diese Fragen absolut zu beantworten; es ist aber auch wahr, dass sich die Philosophie, die nach dem Menschen und seiner Stellung in der Welt fragt, auch temporäre Antworten, Paradigmen und eine Art „Idealtyp“ schaffen muss, die ihr eine gewisse Orientierung geben bei der Bestimmung dieser Stellung, dieser Welt und des heutigen Wesens des Menschen, das heute ein anderes ist als in den letzten Epochen, letzten Jahrhunderten oder, in manchen Fällen sogar, als in den letzten Jahrzehnten. Die Rolle der philosophischen Anthropologie – und dies ist meine kritische Antwort auf Delitz und all jene, die sich für eine mehr oder weniger exklusive „Empirisierung“ dieser Wissenschaft stark machen – besteht nicht darin, die Beiträge der empirischen oder sich empirisch gebenden Wissenschaften (Soziologie, Psychologie, Politikwissenschaften, Neurowissenschaften, Informationswissenschaften, Kybernetik oder Informatik) zu bekämpfen, zu negieren oder zu dekonstruieren, sondern ihre Rolle ist vielmehr, diese Wissenschaften anzuleiten, sie zu einer theoretischen Einheit zu führen und sich selbst zur Methodologie der Forschung der Wissenschaften vom Menschen und der Forschung generell zu machen. Andernfalls besteht die Gefahr, dass dieses sozio-psychologische Abdriften der philosophischen Anthropologie, vor allem aus der hermeneutischen Perspektive Gehlens, in eine Art von „Historismus“ (*sensu lato*) verfällt, weit entfernt von den (ewigen) „ersten“ Fragen und konditioniert von den „neuesten“ Fragen, von der Zeit und der Geschichte. Es besteht der Eindruck einer bedeutenden Historisierung der Epoche durch Gehlen – der dazu tendiert, nach geschichtsphilosophischer Art die „Etappen“ des Wachstums, der Stagnation und des Schwindens des westlichen Geistes zu „fixieren“ –, wie auch durch Delitz in ihrer Darlegung und Vertiefung dieses Problems.

Eine philosophische Anthropologie vorzuschlagen, die nicht übermäßig den Anforderungen der Aktualität (und der Politik) untergeordnet ist, steht jedenfalls in keinem Widerspruch zu der Absicht, Gehlen und die philosophische Anthropologie selbst in einem humanistischen Sinne zu lesen. Die Frage nach dem Menschen im Lichte der „ewigen“ Probleme in Verbindung mit den aktuelleren Problemen ist eine der entscheidenden Aufgaben der Renaissance der philosophischen Anthropologie. Von hier rührt das Potenzial Löwiths in seiner späteren Schaffensphase: Indem sich Löwith von den philosophischen Moden seiner Zeit entfernt und einen anthropologischen Weg *sui generis* einschlägt, weit entfernt von den Schemata und allem Kanonischen der Disziplin, verbindet er die mit den großen Humanisten der Vergangenheit (Hegel, Goethe, Herder, von Humboldt) geführte Diskussion über den Menschen wieder mit der kosmologischen

Frage und mit der allgemeineren Frage nach der Naturhaftigkeit des Menschen, ohne sich dabei übertrieben den „Gesetzen“ der empirischen, exakten oder sozialen Wissenschaften unterzuordnen, die ohnehin vom Politischen und Ideologischen abhängen. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die philosophische Anthropologie wieder zu der Grenz- und Synthesewissenschaft werden muss, in voller Autonomie und im Dialog mit den anderen Wissenschaften; sie muss die Form einer Hermeneutik annehmen, die an der neuen „Verschmelzung von Horizonten“ arbeitet und es mit der „Komplexität“ des theoretischen und praktischen Wissens des dritten Jahrtausends aufnimmt. Die philosophische Anthropologie muss jetzt Entscheidungen treffen und unzweideutig Positionen beziehen, die für ihre Rolle und Funktion in den Geistes- und den empirischen Wissenschaften kennzeichnend sein werden. Eine dringende Frage ist jedoch, wann und wie die philosophische Anthropologie ihre potenzielle Führungsrolle und Synthesetätigkeit im Feld der Wissenschaft und Kultur aufnehmen wird. Noch dringender ist die Frage nach ihrem Vermögen, die immer neuen Beiträge dessen, was wir heute als *Wissenschaft* und *Kultur* definieren, zu koordinieren.

Zusammenfassung

Der Aufsatz stammt aus einer Lektüre des Buches von Heike Delitz über Arnold Gehlen (UKV, Konstanz 2011). Dieses Buch geht über die klassischen Maßstäbe einer Einführung hinaus, weil die Autorin ein bestimmtes Thema Gehlens entwickeln will, und zwar das Potenzial seines soziologischen Ansatzes: Gehlen wird nämlich als ein Wissenssoziologe verstanden. In meinem Aufsatz stelle ich zuerst das Buch dar, dann rekonstruiere ich den historischen, theoretischen und problematischen Hintergrund der Philosophischen Anthropologie und am Ende betrachte ich kritisch die aktuelle „Psychosozialisierung“ der Philosophischen Anthropologie: Es geht um ein Abdriften, das riskiert, die spezifischen und philosophischen Eigenschaften dieser Disziplin nicht anzuerkennen bzw. zu entwerten.

Abstract

The birth of this essay dates back to my reading of Heike Delitz's book on Arnold Gehlen (UKV, Konstanz 2011), a work which exceeds the classic and, sometimes, narrow parameters of monographic studies. Other than reviewing and discussing the theories of Delitz's fine work, I offer a historical and philosophical overview of this discipline, which has undergone a true Renaissance in recent years, especially within a socio-psychological frame. My approach is however speculative – and that seems to lead it away from its original field into a more purely philosophical one –, hence my critical discussion of a “socio-psychological drift” with regard to philosophical anthropology.