

Konkurrenz der Paradigmata. Erster Band

Philosophische Anthropologie Themen und Positionen

Herausgegeben von

Joachim Fischer (Dresden) Ada Neschke (Lausanne)
Gérard Raulet (Paris) Hans Rainer Sepp (Praha)

Editionsbeirat

Heike Delitz (Dresden)
Cathrin Nielsen (Frankfurt am Main / Praha)
Guillaume Plas (Paris)

Band 4.1

Konkurrenz der Paradigmata

Zum Entstehungskontext
der philosophischen Anthropologie

Erster Band

Herausgegeben von
Guillaume Plas und Gérard Raulet

unter Mitarbeit von
Manfred Gangl

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Ariane Kiatibian
(Groupe de recherche sur la culture de Weimar,
Maison des Sciences de l'Homme, Paris)
erstellt das Layout des vorliegenden Bandes

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2011

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-670-4

Inhalt

Band 1

<i>Guillaume Plas und Gérard Raulet</i> Einleitung	7
<i>Joachim Fischer</i> Philosophische Anthropologie Kontrast zu anderen Denkansätzen	33
<i>Wolfhart Henckmann</i> Phänomenologie und Anthropologie	63
<i>Michael Großheim</i> Heidegger und philosophische Anthropologie Ein Überblick	93
<i>Kai Haucke</i> Das Sein und der Mensch Überlegungen zu einer Anthropologie Heideggers	109
<i>Hans Rainer Sepp</i> Erlebnis und Handlung versus Reflexion Grundannahmen der Anthropologie in Arnold Gehlens 'absoluter Phänomenologie'	155
<i>Hans Rainer Sepp</i> Kultur und Differenz Die kulturkritischen Konzepte von Eugen Fink und Jan Patočka	171
<i>Guillaume Plas</i> Philosophische Anthropologie zwischen Phänomenologie und Lebensphilosophie Das Beispiel der Anthropologie von Hermann Schmitz	207
<i>Gérard Raulet</i> Ein fruchtbares Missverständnis Zur Geschichte der Bergson-Rezeption in Deutschland	231

<i>Heike Delitz</i> Lebensphilosophie und Philosophische Anthropologie Henri Bergson und Helmuth Plessner	279
 Band 2	
<i>Franck Delannoy</i> Über Dilthey hinaus Gadammers indirekter Bezug zur philosophischen Anthropologie	311
<i>Franck Delannoy</i> Die Rehabilitierung der Endlichkeit als Grundlage der Gadammerschen Kulturkritik	331
<i>Wolfgang Bialas</i> Anthropologie als Kulturphilosophie der symbolischen Formen: Ernst Cassirer	373
<i>Heike Delitz</i> Zur Differenz des Denkansatzes von Cassirer und Plessner	427
<i>Gerald Hartung</i> Im Gesichtskreis des Lebens Nicolai Hartmanns naturphilosophischer Ansatz einer philosophischen Anthropologie	451
<i>Guillaume Plas</i> Philosophische Anthropologie als Anti-Soziologie Erich Rothackers früher Entwurf einer Kulturanthropologie im theoretischen Feld der Weimarer Republik	471
<i>Gérard Raulet</i> Kritische Theorie und Ethnologie Die „kulturelle Anthropologie“ der <i>Dialektik der Aufklärung</i>	495
<i>Karl-Siegbert Rehberg</i> Philosophische Anthropologie als Grundlagenwissenschaft, Faszinosum oder reflexive Grenzbestimmung für die Soziologie?	523
<i>Autoren</i>	549

Einleitung

Der Durchbruch der „philosophischen Anthropologie“ um 1925 in Deutschland hat in der Ideen- und Kulturgeschichte des 20. Jahrhunderts eine eigenartige Rolle gespielt. Max Schelers „anthropologische Wende“ in den 20er Jahren ist kein isoliertes Phänomen gewesen. Man hat es viel eher mit einem Wuchern des anthropologischen Diskurses zu tun, das in verschiedenen Disziplinen und von verschiedenen Denkschulen aufgegriffen wurde. 1925 kam Rudolf Bultmann zur Feststellung, dass die Erkenntnis von Gott die nähere Erkenntnis des Menschen zur Voraussetzung hat, so dass mit ihm die Anthropologie ihren Einzug in die Theologie feiert: Denn „[w]enn gefragt wird, wie ein Reden von Gott möglich sein kann, so muß geantwortet werden: nur als ein Reden von uns“.¹ 1928 erschien die *Theoretische Biologie* Jakob von Uexkülls in einer gänzlich neu bearbeiteten Ausgabe, die (neben seinem anderen Hauptwerk *Umwelt und Innenwelt der Tiere*) zur streng naturwissenschaftlichen bzw. biologischen Untermauerung der philosophisch-anthropologischen Wende einen wesentlichen Beitrag leistete. Ein Jahr zuvor hatte Heidegger *Sein und Zeit* veröffentlicht, das, wie Plessner es im Rückblick erklärte, alle anderen anthropologischen Schriften in den Schatten stellte; ein Jahr später legte Erich Jaensch die Ergebnisse der anthropologischen Untersuchungen seines Marburger Kreises in der Form seiner *Grundformen menschlichen Seins* vor, die bereits im Untertitel den Anspruch erhoben, „Biologie und Medizin, Kulturphilosophie und Pädagogik“ gleichermaßen zu

¹ Bultmann 1925, 33.

berücksichtigen.² Sucht man nach Erklärungen für dieses plötzliche und allorts feststellbare Neuaufkommen anthropologischen Denkens, so spielt sicherlich das omnipräsent empfundene Gefühl einer Krise eine entscheidende Rolle. Bei Scheler, bei dem französischen Beobachter der Weimarer Gesellschaft Pierre Viénot sowie einige Jahre später bei Cassirer gilt als ein Hauptkennzeichen dieser Krise die Tatsache, dass sie, als Krise des Historismus entstanden, nun alle Gebiete des Lebens infiziert und sich zu „einer Krise des Menschen“³ entwickelt hat. Wenn sich aus dieser diskursiven Vielfalt ein engerer Kern um Scheler und Plessner rasch herausbildete, so wurde in den Rezensionen und Diskussionen der Zeit diesen Denkern noch ein größerer Kreis aus unterschiedlichen Autoren zur Seite gestellt – allen voran Heidegger.⁴ Insofern war die philosophische Anthropologie im modernen Sinne, als spezifisch deutsche Erscheinung, aus der sich nur allmählich und in mancher Hinsicht erst *a posteriori* die engere philosophisch-anthropologische „Denk-,Schule“ (K.-S. Rehberg) herauskristallisierte, das Ergebnis einer durchaus pluralen Genese.⁵

In vielerlei Hinsicht erscheint diese neue Denkrichtung als Alternative, wenn nicht gar als Ausweg aus den philosophischen Alternativen, welche die ersten zwei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts beherrscht haben – gleichsam als Schiedsrichter und Erbe des naturwissenschaftlichen Paradigmas, der Lebensphilosophie, der Kulturkritik und der phänomenologischen Revolution. Das verleiht ihr eine besondere Bedeutung in der Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts. Zugleich tritt sie in Konkurrenz mit der

² Jaensch 1929. Jaenschs spätere antisemitische Theorie des Gegentypus (vgl. *Der Gegentypus: psychologisch-anthropologische Grundlagen deutscher Kulturphilosophie, ausgehend von dem, was wir überwinden wollen*, Leipzig, Barth 1938) verdeckt die Tatsache, dass sein Marburger Kreis in den 1920er Jahren als Zentrum für anthropologische Forschung durchaus ernst genommen wurde.

³ Heinemann 1929, 6.

⁴ Vgl. etwa Seifert 1934-1935.

⁵ Diesen in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre erfolgten Doppeldurchbruch zu einer neuen Disziplin *und* zu einem neuen Denkansatz machen wir – hierin Joachim Fischer folgend – durch den typographischen Unterschied zwischen der *philosophischen Anthropologie* (als Bezeichnung für die Disziplin) und der *Philosophischen Anthropologie* (als Bezeichnung für das Paradigma) deutlich. Dies ermöglicht zugleich, die philosophische Anthropologie als Disziplin neben anderen klassischen Disziplinen der Philosophie zu beschreiben (Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik, Metaphysik) *und* die Philosophische Anthropologie als spezifische Theoriebildung mit anderen Denkansätzen des 20. Jahrhunderts zu konfrontieren. Der vorliegende Band verfolgt diesen doppelten Anspruch.

Phänomenologie (wiewohl sie enge Beziehungen zu ihr pflegt), mit der neuen Existenzphilosophie (Heidegger), ja auch mit der philosophischen Hermeneutik (Gadamer).

Weder in Frankreich noch im englischen Sprachraum ist eine ähnliche Konstellation zu beobachten. Die angelsächsische *cultural anthropology* fragte nicht nach „dem“ Menschen, sondern betonte die kulturelle und ethnologische Verschiedenheit der Menschen und etablierte sich eher als Völkerkunde denn als Pendant zur deutschen Variante der Kulturanthropologie. Von ihrer Position der Ablehnung jeglicher anthropologischer Verallgemeinerung aus kritisierte sie vielmehr – wenn sie es überhaupt wahrnahm – das vermeintlich verabsolutisierende und ahistorische anthropologische Denken deutscher Provenienz: ein etwas paradoxer Fall kulturellen Transfers, speiste sich doch die Ehrfurcht anglo-amerikanischer Anthropologen vor der Individualität jedes „Volkes“ maßgeblich aus dem deutschen Historismus, den ihre Gründerfigur Franz Boas zur Zeit seines Studiums in Deutschland aus allererster Nähe miterlebt hatte, um ihn dann gegen eine andere deutsche Tradition zu wenden. Auch die französische Ethnologie und Soziologie folgte eher diesem angelsächsischen Modell und nahm kaum Notiz von der Entwicklung einer deutschen philosophisch-anthropologischen Tradition. Diese Beobachtung wirft die Frage nach den spezifisch deutschen Motiven auf, die diese Konstellation bewirkt haben, d. h. auch nach den philosophischen Denkmodellen, denen diese „reaktive Wissenschaft“ (Habermas) ihren Stoff entnehmen konnte. In welchem Verhältnis stehen die Ansätze der Phänomenologie, der Existenzphilosophie und der philosophischen Anthropologie zueinander? Was bedeutet ihre gleichzeitige Selbstbehauptung um 1925?

Fasst man die Ausgangslage ins Auge, dann sieht es so aus, als ob die vier Hauptströmungen, die in eine produktive Wechselwirkung geraten: der Neukantianismus, die Phänomenologie, die Existenzphilosophie und die philosophische Anthropologie, sich – wenn auch nicht aus denselben Gründen – denselben Gegner ausgedacht hätten, nämlich die Lebensphilosophie in ihren verschiedenen Varianten. Diese wird allem Anschein nach umso dezidierter verworfen, als sie um 1913-14 in der Gestalt Bergsons enthusiastisch rezipiert worden war.⁶ Im Laufe der Jahre wohnt man einer

⁶ Wiewohl sie in eine noch nicht abgeschlossene Phase des Forschungsprojektes gehören und deshalb auch einem weiteren Band der Reihe vorenthalten sind, können besondere

zunehmenden Entfremdung und Distanzierung bei, die sich sowohl in Husserls Anspruch ausdrückt, das Erbe Bergsons *konsequent* fortzusetzen, als auch in Max Schelers rein strategischem Bezug auf Bergson, in dem er einen Verbündeten für seinen Feldzug gegen „den Pragmatismus“ sieht, und in der Fußnote von *Sein und Zeit*, die mit Diltheys Erbe abrechnet.⁷

Dass aber die „Lebensphilosophie“, abgesehen von ihrem kulturkritischen Potential, das bei allen hier behandelten Autoren seine (in bestimmten Fällen zeitlich begrenzten⁸) Spuren hinterlassen hat, ein unumgängliches Moment gewesen ist bei der Überwindung des Marburger Neukantianismus, zeigen die Beispiele von Ernst Cassirer und Hans Georg Gadamer. Einerseits zeigt sich die philosophische Hermeneutik Gadamers gegenüber Dilthey weniger hart als gegenüber Heidegger, andererseits zögert Cassirer nicht, sich für eine Erkenntnislehre einzusetzen, die den Ansatz des teleologischen Urteils auch in den Naturwissenschaften mit berücksichtigt.

Seinerseits bezieht sich Max Scheler auf das Lebensparadigma in einer Weise, die auch sein Verhältnis zur Phänomenologie kennzeichnen wird: Er absorbiert sie und verleibt sie in sein Projekt ein. Diese Beobachtung lässt einen Zweifel aufkommen: ob man nämlich Scheler gleichsam zum Maßstab einer Reflexion über den Streit der Paradigmata machen kann und darf. Scheler hat zwar für den Philosophiehistoriker den großen Vorteil, dass er umfassend zu allen zeitgenössischen Ansätzen Stellung genommen hat und dass er versucht hat, ihre Relation zur philosophischen Anthropologie genauer zu bestimmen. Aber dieser Vorteil hat auch seine Kehrseite.

Er hat zur Folge – um zunächst dieses Kapitel zu schließen –, dass er die Lebensphilosophie nicht eigentlich verabschiedet. Nur weigert sich Scheler, aus dem „Leben“ einen neuen metaphysischen Totalitätsgedanken

historische Aspekte der Theoriebildung nicht außer Acht gelassen werden. In erster Linie die Bergson-Rezeption, die für die Entstehung der philosophischen Anthropologie entscheidend gewesen ist. Sie wird im Rahmen dieses Bandes weniger unter dem Gesichtspunkt einer genealogischen Ergründung der Verwurzelung der philosophischen Anthropologie in etablierten Denkströmungen behandelt, als vielmehr unter dem Aspekt der Diskursstrategien, deren sich die philosophische Anthropologie bedient hat, um sich selbst zu behaupten. Aus dem Beitrag von Raulet geht hervor, dass der Bezug Schelers auf Bergson durch und durch strategisch war und dass dieser strategische Bezug einer unter vielen ist, wie der Überblick über die Rezeptionsgeschichte zeigt.

⁷ Heidegger 1927, § 10, Fn 1.

⁸ So bei Heidegger.

zu machen. Paradoxerweise ist aber auch der „Geist“, der es dem Menschen ermöglicht, eine „weltezentrische“ Position einzunehmen, kein eigentlich selbständiges, geschweige denn allmächtiges Vermögen: Der Geist ist „in seiner ‚reinen‘ Form ursprünglich schlechthin ohne alle ‚Macht‘, ‚Kraft‘, ‚Tätigkeit“.⁹ Diese paradoxe Behauptung gründet sich auf das Hauptcharakteristikum des menschlichen Geistes, sich nicht „ekstatisch“ der Welt hinzugeben, sondern dem ekstatischen Lebensdrang bzw. „Gefühlsdrang“ zu widerstehen und mithin die Welt immer im Zustand des „Widerstandes“ zu erleben, sich von der sich ihm aufdrängenden Realität der Welt geistig ständig herauszulösen bzw. herauslösen zu können.¹⁰ Nebenbei bemerkt: *Die strenge phänomenologische Reduktion Husserls wird somit zu einer anthropologischen Grundbestimmung des Menschseins* (und zugleich zu einer ethischen). Der Drang ist der Zugang zum Wirklichen, aber der Geist kann ihn gleichsam „inaktualisieren“ – dann erhebt er sich zur reinen Schau des Wesensbereichs. Auf die Frage nun: „*Entspringt durch diese Askese, Verdrängung, Sublimierung erst der Geist, oder erhält er durch sie nur seine Energie?*“¹¹ antwortet Scheler eindeutig, dass das „Nein“ zur bloßen Wirklichkeit „keineswegs das Sein des Geistes [ist], sondern nur gleichsam seine Belieferung mit Energie“.¹² Insofern gibt es zweifelsohne bei Scheler selbst eine Lebensphilosophie, wie sehr er sich auch gegen die Lebensphilosophien des „vierten Typus“ von Anthropologie wehrt: „Der Geist ideiert das Leben –, den Geist aber [...] in Tätigkeit zu setzen und zu verwirklichen vermag das Leben allein.“¹³ Die reale Macht und Wirkungskraft liegt bei den niederen Seinsschichten, bei den anorganischen Energien und bei dem vitalen Drang, den Trieben, Leidenschaften, Interessen. Scheler definiert den Geist als „passives Vermögen“ im Gegensatz zum Drang.¹⁴ Als Attribute des „ens a se“, des Seins, sind aber Drang und Geist aufeinander angewiesen: „Der Geist und das Leben

⁹ Scheler, *Stellung*, GW IX, 45. Die Werke Max Schelers werden zitiert nach den *Gesammelten Werken*, München / Bern, Francke 1954 ff., ab 1986: Bonn, Bouvier (bis zu ihrem Tod 1969 hrsg. von Maria Scheler, seither von Manfred S. Frings). Das Kürzel *Stellung* verweist auf *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

¹⁰ Vgl. Scheler, GW XII, 212 f.

¹¹ Scheler, *Stellung*, GW IX, 56 f.

¹² Ebd.

¹³ Ebd. 81.

¹⁴ Scheler, GW XI, 189.

sind wie der Blinde und der Lahme – zwei Prinzipien, von denen keines dem anderen geopfert werden darf.¹⁵ Geist und Leben, heißt es in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, „sind aufeinander hingebordnet – es ist ein Grundirrtum, sie in eine ursprüngliche Feindschaft, in einen ursprünglichen Kampfzustand zu bringen“.¹⁶ Das wendet sich insbesondere gegen Klages¹⁷, der, wie Scheler meint, das Verhältnis zwischen Geist und Leben ganz falsch bestimmt hat: Der Geist kann schon deshalb nicht der „Widersacher des Lebens“ sein, weil er auf dessen Energie angewiesen ist. Im Menschen nimmt der Prozess ihrer Vermittlung eine paradoxe Form an: Insofern als der Drang die wirkende Kraft ist, muss der Geist ihn in seinen Dienst stellen. Das leistet er durch Sublimierung¹⁸, indem er sein auf natürliche Bedürfnisse gerichtetes Interesse zu einem uneigennütigen Interesse am ihm begehrenden Seienden macht – an dessen „So-Sein“. Nur durch den Prozess der Sublimierung kann der Geist einmal Macht gewinnen. Dies führt zu einer Umkehrung: „Die höheren Seins- und Wertkategorien sind von Hause aus die schwächeren [...]. *„Mächtig ist ursprünglich das Niedrige, ohnmächtig das Höchste“*. Jede höhere Seinsform ist im Verhältnis zu der niedrigeren *relativ* kraftlos – und sie verwirklicht sich nicht durch ihre eigenen Kräfte, sondern durch die Kräfte der niedrigeren.“¹⁹ Vom „Wollen“ des Menschen zu sprechen „bedeutet immer nur, dass der Geist als solcher den Triebmächten Ideen vorhält, und das Wollen den Triebimpulsen – die schon vorhanden sein müssen – solche Vorstellungen zuwendet oder entzieht, die die Verwirklichung dieser Ideen konkretisieren können“; das „Wollen“ ist also nur „Leitung“ oder „Lenkung“.²⁰ In partiellem Einverständnis mit Freud vertritt Scheler die Ansicht, dass die „Macht“ bzw. die Ohnmacht des Geistes sich darauf beschränkt, die Energie zu hemmen oder zu enthemmen. Es handelt sich also nicht um den „direkten Kampf“ eines „reinen Willens“ gegen die Triebmächte; der Mensch überwindet seine als verderblich erkannten Neigungen durch den Einsatz der Energie für wertvolle Aufgaben.²¹ Immer, wenn er vom „geistigen Willen“ spricht,

¹⁵ Scheler, GW XII, 57.

¹⁶ Scheler, GW IX, 67.

¹⁷ Vgl. Scheler, *Stellung*, GW IX, 65-67.

¹⁸ Vgl. Scheler, GW IX, 33.

¹⁹ Ebd. 51 f.

²⁰ Ebd. 54.

²¹ Ebd.

setzt Scheler das Wort „Wille“ in Anführungszeichen, denn „eigentlichen Willen“ gibt es nur in den unteren Schichten. Auf die Mechanismen der Triebverdrängung geht er aber nicht weiter ein; der „Geist“ bleibt für ihn ein (wenn auch nicht vitales) „Urphänomen“, wiewohl es vom Drang nicht zu lösen ist.

Diese Theorie, die man als Theorie des schwachen Geistes bezeichnen könnte, wird von Scheler den beiden in der bisherigen Geistesgeschichte vorherrschenden Auffassungen entgegengesetzt: der „klassischen Theorie“ vom Menschen, die auf die Griechen zurückgeht und „dem Geiste selbst nicht nur eine eigentümliche Wesenheit und Autonomie, sondern auch Kraft und Tätigkeit (νοῦς ποιητικός), ja das Höchstmaß von Macht und Kraft zu[spricht]“, und der „negativen Theorie“, die den umgekehrten Standpunkt vertritt, nämlich dass der Geist, oder „zum mindesten alle ‚kulturerzeugenden‘ Tätigkeiten des Menschen, alle logischen, moralischen, ästhetisch-schauenden und künstlerisch-bildenden Akte“ in einer Negation ihren Ursprung nehmen.²² Gerade deswegen gerät er in Widerspruch mit der Phänomenologie: Die „Reduktion“ versteht er nämlich nicht nur als eine Technik der (methodischen) Entwirklichung der Welt, sondern als eine Entwirklichung des Selbst, aus der der Geist als „echte Wesenstatsache“ gleichsam aufersteht und die insofern eine Wesensontologie begründet. Einmal besitzt der Mensch, als das Wesen, das sich von der Außenwelt sozusagen ablösen kann, sie in Distanz halten kann, insofern *Selbstbewusstsein*. Damit hängt zusammen, dass er, wie Scheler mit Nietzsche sagt, das Tier ist, das versprechen kann. Er ist darüber hinaus sogar fähig, sich von seinem eigenen Dasein zu distanzieren – etwa sich „das Leben nehmen“ oder (zunächst einmal) gegenüber sich selbst wie gegenüber den anderen Humor und Ironie haben. Grundsätzlicher ist er als das Wesen, das der Distanzierung fähig ist, auch imstande, *zwischen faktischem Dasein und essenziellem Sosein zu unterscheiden*. Zwar gehören *existentia* und *essentia* stets zusammen und es geht Scheler auch nicht darum, den „Universalienstreit“ wieder zu beleben und zu fragen, ob die Essenz der Existenz vorangeht oder ihr folgt. Es geht nur um den Umstand, dass der Mensch, und er allein, die Fähigkeit besitzt, diesen Zusammenhang zugleich zu erfassen und zu zerlegen – dass er der „phänomenologischen Reduktion“ fähig ist. Darin besteht die vornehmliche Leistung des „Geistes“: „Diese

²² Ebd. 45 f.

Fähigkeit der Trennung von Wesen und Dasein macht das Grundmerkmal des menschlichen Geistes aus, das alle anderen Merkmale erst fundiert.²³

Deshalb ist der Geist, wie Hans-Joachim Schoeps triftig formuliert, „eine im Zentrum des Menschturns angelegte Seinsmöglichkeit, ein mit dem Menschen mitgegebenes Stück Metaphysik“.²⁴ Es gehört zum Wesen des Menschen, schreibt Scheler am Schluss der *Stellung des Menschen*, ja es „ist der Akt der Menschwerdung selbst“, dass er sich aus der ganzen Natur herausstellen und diese zu seinem „Gegenstand“ machen kann.²⁵ Die Kehrseite ist freilich, dass, hat er das einmal gemacht, er sich „erschauernd umwenden und fragen [muß]: ‚Wo stehe ich denn selbst? Was ist denn mein Standort?‘ Er kann nicht eigentlich mehr sagen: ‚Ich bin ein Teil der Welt, bin von ihr umschlossen.‘ [...] So schaut er gleichsam bei dieser Umwendung hinein ins Nichts: er entdeckt in diesem Blicke gleichsam die *Möglichkeit* des ‚absoluten Nichts‘ – und dies treibt ihn weiter zu der Frage: ‚Warum ist überhaupt eine Welt, warum und wieso bin ‚ich‘ überhaupt?‘“²⁶ Auf diese *metaphysischen* Fragen kann er auf zweierlei Art antworten: Er kann „sich darüber verwundern (θαυμάζειν) und seinen erkennenden Geist in Bewegung setzen, das Absolute zu erfassen und sich in es einzugliedern – das ist der Ursprung der Metaphysik jeder Art [...]. Er [kann] aber auch aus dem unbezwinglichen Drang nach Bergung – nicht nur seines Einzel-Seins, sondern zuvörderst seiner ganzen Gruppe – auf Grund und mit Hilfe des ungeheuren Phantasieüberschusses, der von vornherein im Gegensatz zum Tiere in ihm angelegt ist, diese Seinssphäre mit beliebigen Gestalten bevölkern, um sich in deren Macht durch Kult und Ritus hineinzubergen“ – das ist die Antwort der Religion.²⁷ In ethischer Hinsicht verwirft der späte Scheler dezidiert die religiöse Antwort: Metaphysik, wie er sie versteht, ist „keine Versicherungsanstalt für schwache, stützungsbedürftige Menschen. Sie setzt bereits einen kräftigen, hochgemuten Sinn im Menschen voraus [...]. Wir setzen an die Stelle jener halb kindlich, halb schwächlich distanzierenden Beziehung des Menschen zur Gottheit, wie sie in den *objektivierenden* und darum ausweichenden Beziehungen der

²³ Ebd. 52.

²⁴ Schoeps 1975, 192.

²⁵ Scheler, *Stellung*, GW IX, 67 f.

²⁶ Ebd. 68.

²⁷ Ebd. 69.

Kontemplation, der Anbetung, des Bittgebetes gegeben sind, den elementaren *Akt des persönlichen Einsatzes* des Menschen für die Gottheit, die *Selbstidentifizierung* mit ihrer geistigen Aktrichtung in jedem Sinne“.²⁸ Mit Scheler gelangen wir auf das Gebiet der Metaphysik – und bestenfalls einer „postmetaphysischen Ethik“, die er zu formulieren sich tatsächlich bemüht hat. Wenn aber die Konkretisierung des phänomenologischen Projekts diese Wege einschlägt, dann muss man sich sicher fragen, ob sie den Intentionen Husserls noch entsprach.

Bekannt ist, dass Husserl die philosophische Anthropologie für philosophisch naiv hielt. Aber es gibt ja sehr verschiedene Weisen, „Phänomenologie“ zu betreiben, wie Wolfhart Henckmann in seinem Beitrag daran erinnert: Hartmann versteht diese gleichsam als Propädeutik und schreibt ihr die Aufgabe vor, „die Untersuchung bis an den Punkt zu führen, an dem [...] die konstruktive Aufgabe der dann nicht mehr ‚nur‘ phänomenologisch verfahrenen Ontologie beginnt.“ Husserl will sie als Methode verstanden wissen, wogegen sich Scheler vehement erhebt. Inwiefern hat die metaphysische „Metanthropologie“, wie Scheler sie genannt hat, eine tragfähige Alternative zur Phänomenologie als strenger Wissenschaft, wie sie Husserl geltend machte, dargestellt, und das heißt, inwiefern hat sie es wirklich geschafft, aus der Anthropologie die philosophische Grundwissenschaft zu machen? Max Scheler beanspruchte, diese Frage zu beantworten, indem er die Phänomenologie in den philosophisch-anthropologischen Entwurf derart einverlebte, dass sie sich einander wechselseitig fundieren durch – wie Henckmann es formelhaft resümiert – „eine Konkretisierung des phänomenologischen Verfahrens in der Ausarbeitung der verschiedenen Problembereiche der Anthropologie“.

Während Heidegger sich kritisch zur anthropologischen „Mode“ äußerte und sie als „Vorgang des bloßen Aufhörens und des Aussetzens aller Philosophie“²⁹ ablehnte, monierte u. a. Plessner die „Unmöglichkeit einer freischwebenden Existenzdimension“.³⁰ Durch ihren Anspruch, die Kluft zwischen der Philosophie und den empirischen Einzelwissenschaften zu überbrücken, gehört die philosophische Anthropologie zu einem allgemeinen Trend, dessen gemeinsamer Nenner darin besteht, nach der

²⁸ Ebd. 71.

²⁹ Heidegger 1977, 99.

³⁰ Plessner 1928, XIV.

transzendentalen Wende Husserls (die Scheler bekanntlich nicht mit vollzog) die Phänomenologie gleichsam rückzukunftisieren. Nicht nur zeugt die Lebenswelt als Konzept der späten Phänomenologie Husserls von der allgemeinen Tendenz, die Endlichkeit und Faktizität in ihrer Konkretheit zu betrachten, sondern auch die Reflexionen des frühen Kracauer und des jungen Adorno nehmen in diesem Trend ihren Ursprung. Doch anstatt den Weg der philosophischen Anthropologie einzuschlagen, hat die Kritische Theorie eine andere theoretische Option gewählt und schon in den dreißiger Jahren zum Anthropologieverdacht aufgerufen.³¹ Die Konkurrenz der Ansätze um 1925 erweckt deshalb den Eindruck, dass man es gleichsam mit einer Stunde der Entscheidung zu tun hat, und wirft wiederum die Frage auf, inwiefern die Antwort der „philosophischen Anthropologie“ einer deutschen Tradition verhaftet blieb.

Es ist nicht zu leugnen, dass es Gehlen gewesen ist, der in der Öffentlichkeit als Hauptvertreter der neuen Philosophischen Anthropologie angesehen wurde, und dass man ihm das Verdienst zuerkennen muss, die Auffassung des Menschen als Mängelwesen weiterentwickelt zu haben in Richtung auf eine Institutionenlehre. Allerdings vermisst man bei Gehlen die (zweifelsohne äußerst schwierige) Reflexion über den Standort der Anthropologie als philosophischer Grundlagendisziplin, die gerade das Besondere von Schelers Entwicklung vom Neukantianismus über die Phänomenologie zur „Metanthropologie“ ausmacht. Auch gegenüber Plessners Vorhaben einer naturphilosophischen bzw. philosophisch-anthropologischen Grundlegung der Geisteswissenschaften bleibt er im Rückstand.³²

Gehlen ist vielmehr ausdrücklich darum bemüht, diesen schweren Ballast loszuwerden. In seinem Aufsatz „Philosophische Anthropologie“ teilt er die Entwürfe der philosophischen Anthropologie in zwei große Gruppen ein, „nämlich in solche mit metaphysischen Einschüssen, seien diese in letzter Hinsicht theologischer Herkunft, oder seien sie durch Überanstrengung besonderer Begriffe entstanden; und in andere

³¹ Die Konfrontation der philosophischen Anthropologie mit der Kritischen Theorie wird erst im noch unveröffentlichten 2. Band der Reihe, über Philosophische Anthropologie und Politik, ausgeführt (vgl. darin Raulet: „Jenseits des Anthropologieverdachts. Das kritische Potential der Philosophischen Anthropologie“).

³² Vgl. ebd. 26 ff.

Entwürfe, die wenigstens der erklärten Absicht nach sich allein im empirischen Bereich bewegen sollen“.³³ Das erste Satzglied ist ganz offensichtlich auf Scheler gemünzt, der von einer „theomorphen“ Auffassung zu einer phänomenologischen „Wesenseidetik“ überwechselte; das zweite mag sich auf Plessner bzw. auf Gehlen selbst beziehen, der als Biologe von Haus aus die philosophische Anthropologie nicht – oder nicht nur – von der Philosophie her konstruierte, sondern auf der Basis der biologischen Erkenntnisse seiner Zeit argumentierte. In seinem „Rückblick auf die Anthropologie Schelers“ spricht Gehlen das strenge Urteil aus, dass es Scheler nicht gelang, „zwischen der rationalistischen Quasi-Metaphysik Nikolai Hartmanns und dem dann breit einsetzenden Strom der Schluß-Säkularisierung christlicher Residuen, die als ‚Existenzphilosophie‘ sich darstellte, einen eindeutigen Platz zu behaupten. Dies lag nicht so sehr an seinen mehrfach wechselnden Standpunkten, als an seinen etwas wolkigen Absolutismen, bei denen die ‚Wesensschau‘, der er treu anhing, eine bedeutende Rolle spielte“. Die metaphysischen Thesen Schelers seien, so Gehlen weiter, nicht eigentlich „bedeutsam“, „sie sind sogar ausgesprochen konventionell. Übrigens glauben wir, daß Scheler das selbst merkte und in seiner letzten Frankfurter Zeit auf dem Wege war, die Metaphysik überhaupt als eine vertretbare Position preiszugeben“. Für Gehlen ist die Frage „Was ist denn eigentlich ‚der Schmerz selbst‘?“³⁴ „nicht beantwortbar, keine ‚Ideierung‘ trägt so weit“.³⁵

Ebenso entschieden hält Gehlens anthropologisches Konzept den Einfluss der Lebensphilosophie auf Distanz. Wenn Gadamer der Institutionenlehre vorwirft, ausschließlich auf Sparsamkeit und Entlastung zu setzen, dann stimmt dieser Vorwurf mit den Zugeständnissen überein, die er an die philosophische Anthropologie macht und die umgekehrt deren Würdigung der schöpferischen Kraft des „Mängelwesens“ Mensch billigen. Dass aber Gehlens Konzept nicht von vorn herein so trocken war, beweist seine Auseinandersetzung mit der Phänomenologie in seiner Habilitationsschrift von 1931, die H. R. Sepp deshalb hier in den Mittelpunkt stellt. Auch Gehlen setzt sich dort gegen den vermeintlichen Cartesianismus der Husserlschen Theorie für eine Konkretisierung der Phänomenologie ein,

³³ Artikel in *Meyers Enzyklopädisches Lexikon* 1971, 312.

³⁴ Scheler, *Stellung*, GW IX, 40.

³⁵ Gehlen 1975, 184-186.