

Gérard Raulet
Das kritische Potential der philosophischen Anthropologie

Philosophische Anthropologie Themen und Positionen

Herausgegeben von

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

Editionsbeirat

Heike Delitz (Dresden)
Cathrin Nielsen (Freiburg i. Br.)
Guillaume Plas (Paris)

Band 15

Gérard Raulet

Das kritische Potential
der philosophischen Anthropologie

Studien zum historischen und aktuellen Kontext

Verlag Traugott Bautz

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>

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2020

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-95948-486-2

Inhalt

Vorwort	7
1. Jenseits des Anthropologieverdachts	9
2. Ein fruchtbares Missverständnis. Zur Geschichte der Bergson-Rezeption in Deutschland	37
3. Helmuth Plessners „Stufen des Organischen“. Ein Schulbeispiel diskursiver Strategien	87
4. Meta-Anthropologie und Erkenntnistheorie	107
5. Den Menschen beim Wort nehmen. Über Max Schelers Auffassung der Sprache	135
6. Ästhetische Erziehung oder anthropologische Therapeutik? Friedrich Schiller	161
7. Anthropologie und Geschichtsphilosophie. Zur Frage der Teleologie	189
8. Weder Übermensch noch letzter Mensch. Max Schelers anthropologisch-politisches Programm des „Allmenschen“	213
9. Schelers Idee eines nicht-moralischen Kosmopolitismus	239
10. Kritische Theorie und Ethnologie. Die „kulturelle Anthropologie“ der <i>Dialektik der Aufklärung</i>	259
11. Lebenswelt als politisch relevanter Begriff	289
12. Ausdruck und die Pathologien des Sozialen. Eine Konfrontation zwischen Helmuth Plessner und Richard Sennett	307
13. Mimesis. Über anthropologische Motive bei Walter Benjamin – Ansätze zu einer anthropologischen kritischen Theorie	323
14. Erste und zweite Natur. Über die Vernachlässigung der Primärprozesse in der neueren Kritischen Theorie	365
15. Philosophische Anthropologie – auch eine französische Wissenschaft?	401
16. Wie man auf den Hund kommt	427
Nachweise	449

Vorwort

Es wäre kein genügender Grund gewesen, die hier versammelten Texte nur wegen ihres gemeinsamen Bezugs auf die Tradition der Philosophischen Anthropologie zu einem Band zu vereinigen. Vielmehr wird damit eine zugleich philosophische und politische Intention verfolgt. Der erste Text bzw. das erste Kapitel des vorliegenden Buchs dient als Einleitung und führt unmittelbar in das Gemenge der philosophischen und politischen Interessen ein. Er weist dem ganzen Buch seine allgemeine Richtung und spiegelt teilweise den Entwicklungsgang des Autors wider, für welchen die jahrzehntelange Beschäftigung mit der Kultur- und Ideengeschichte der ersten drei bis vier Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts die Berücksichtigung der Philosophischen Anthropologie (neben der Phänomenologie und der Existenzphilosophie) unumgänglich machte, wie sehr er auch eingangs den „Anthropologieverdacht“ teilte und die elfte These von Marx über Feuerbach für die *tabula rasa* hielt, bei der man neu ansetzen musste.

Das anfängliche Interesse war ideen- und kulturgeschichtlich, jedoch von vorn herein von politischen Fragestellungen geleitet. Immer mehr kreuzten sich im Laufe der eigenen Arbeiten, der Teilnahme an Forschungsprojekten, die auch in der Reihe „Philosophische Anthropologie“ ihren Niederschlag gefunden haben, und der Betreuung von Dissertationen und Habilitationen diese beiden Perspektiven. Dies ist der eigentliche Anstoß zur Sammlung und Überarbeitung der ursprünglichen Texte gewesen. Von der eingangs umrissenen Herausforderung ausgehend wird hier versucht, einerseits die Konfrontation der Kritischen Theorie mit der Philosophischen Anthropologie auf die Spitze zu treiben und dem Rechnung zu tragen, wieviel dabei aufgeopfert wurde, was am Anfang, im Gärbecken der Zwischenkriegszeit zur Disposition lag. Dieses Buch reiht sich insofern in

Vorwort

den erneuten Anlauf zu einer produktiven Begegnung zwischen Kritischer Theorie und Philosophischer Anthropologie ein.¹

Darauf fußend musste notwendigerweise den Spuren philosophischer Anthropologie in den neueren und neuesten politikphilosophischen Ansätzen nachgegangen werden, damit der Kritischen Theorie nicht wieder die Impulse und Erkenntnismittel abhanden kommen, die sie beim Übergang der ersten kritischen Theorie (dem Programm von 1937) zur zweiten (der *Dialektik der Aufklärung*) mobilisiert hatte und die in den Entwürfen ihrer letzten Vertreter sehr im Hintergrund stehen. Die letzten Kapitel verstehen sich als ein Beitrag zu dieser prospektiven Anwendung und stellen zum Schluss die Frage, ob die Philosophische Anthropologie eben keineswegs auf den Hund kommt, sondern mit dem Hund und dem Menschen zugleich geschichts- und sozialphilosophisch weiterkommt.

Die Arbeit an dem Buch wurde in den Wochen des vom Corona-Virus aufgezwungenen Hausarrests in Paris abgeschlossen. Sie diente dem Autor als willkommene Ablenkung von dem morbiden Ambiente und wies ihn zugleich erneut auf die biopolitische Problematik hin, auf welche die Textsammlung sowieso schon hinauslief.

Paris, Mai 2020

¹ Vgl. neuerdings insbesondere den von Thomas Ebke, Sebastian Edinger, Frank Müller und Roman Yos herausgegebenen Band des Internationalen Jahrbuchs für Philosophische Anthropologie (6/2016): *Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte*, in dem eine erste Fassung des hier als Kapitel 13 wiederaufgenommenen Textes „Mimesis“ auch erschienen ist. Die Beiträge von Joachim Fischer und von Hans-Peter Krüger, die den Band eröffnen, umreißen das Programm dieser Konfrontation. Auf die einzelnen Beiträge zu diesem Jahrbuch wird hier an verschiedenen Stellen hingewiesen.

Jenseits des Anthropologieverdachts

Der „Anthropologieverdacht“ der sechziger Jahre, vor allem von Seiten der Kritischen Theorie, galt in erster Linie der vermeintlichen Geschichtslosigkeit der Philosophischen Anthropologie, gegen welche man den Verdacht hegte, durch ihre metaphysische Aneignung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse einem neuen Naturalismus das Wort reden zu wollen. Mit der Gliederung seines (nicht geschlossenen) „Systems“ in eine „Metaphysik erster Ordnung“ und eine „Metaphysik zweiter Ordnung“ stellt Max Scheler in dieser Hinsicht zweifelsohne ein charakteristisches, ja das extremste Beispiel dar. Mein Beitrag wird sich deshalb auf den „Extremfall“ Scheler konzentrieren.

Die Möglichkeit eines produktiven Verhältnisses zwischen philosophischer Anthropologie und politischer Theorie – nicht zuletzt im Hinblick auf politische Anthropologie – hängt weitgehend von der Frage ab, ob der Naturalismus- bzw. Metaphysikverdacht zu Recht besteht, oder ob die Philosophische Anthropologie bei ihren Gründungsvätern nicht eher eine originelle Geschichtsphilosophie entworfen hat, deren kritisches Potential im Kontext ihrer Entstehung nicht unterschätzt werden darf und sogar auf längere Frist erklären könnte, warum sie nach 1945 einen wie auch immer unterirdischen Einfluss – unter anderem auf die Kritische Theorie selbst – ausgeübt hat, den man gemeinhin zu bequem auf deren kulturkritische Züge reduziert.² Mit dem Anthropologieverdacht könnte es sich wohl ähnlich

² Vgl. hierzu Merlio / Raulet 2005, sowie Raulet 2006, 85-104.

verhalten haben wie mit dem „Positivismusstreit“ in der deutschen Soziologie, so dass heute die politische Theorie gute Gründe hätte, sich über die (rein strategische) Berührungsangst hinwegzusetzen, die ihr die Kritische Theorie eingepflichtet hat. Derartige kritische Potentialitäten sind gerade bei Max Scheler zu finden.

1. Historizität. – Das Verhältnis der Philosophischen Anthropologie zur Geschichte

1.1. Den Identitätsverlust des modernen Menschen fasst Scheler zugleich als transzendente Obdachlosigkeit und als Ausgeliefertsein an eine sinnlose Historizität auf. Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie ergibt sich aus einer Situation, in der der Mensch „nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch weiß, daß er es nicht weiß“.³ „Zu keiner Zeit der Geschichte [ist] der Mensch sich so problematisch geworden wie in der Gegenwart.“⁴

Gerade die Krise, in welche die moderne Episteme und die mit ihr zusammenhängende Anthropologie geraten sind, rechtfertigt nach Scheler das Unternehmen einer auf neuen Grundlagen beruhenden Philosophischen Anthropologie. Was sie nötig macht, ist das Zerschneiden der überkommenen, für selbstverständlich gehaltenen Übereinstimmung der Frage nach der Vernunft und der Frage nach dem Menschen. Es ist häufig bemerkt worden, daß Schelers Reflexion meistens mit einer Vergegenwärtigung von Lehren und Ansätzen beginnt, die sich offensichtlich zum Ziel setzt, *tabula rasa* zu machen. Die geplante und Fragment gebliebene *Philosophische Anthropologie* macht keine Ausnahme. Auf den „Kurzen Aufriß der Hauptstufen der Entfaltung des menschlichen Selbstbewußtseins“, mit dem sie beginnt, läßt sich der Satz aus der 1925 verfassten Einleitung beziehen:

„Es gehört zu den tragischen Zügen der menschlichen Erkenntnis, daß der Mensch, der im Laufe seiner Geschichte so vielerlei Art und Grundarten des Wissens sich angeeignet hat, noch immer so wenig weiß um das, was er

³ Scheler 1926a, 120.

⁴ Scheler 1927a, 11.

Jenseits des Anthropologieverdachts

selbst ist, wo und wie er steht in der Gesamtordnung des Alls, was ferner sein Ursprung sei und seine Bestimmung.“⁵

Keineswegs führt aber dieser Ansatz Scheler dazu, die Geschichtlichkeit als Verhängnis zu verabscheuen. Im Gegensatz zur üblichen gegenseitigen Ausschließung von Anthropologie und Geschichtsphilosophie kennzeichnet sich die Schelersche Anthropologie dadurch, dass sie das Vorhaben der Philosophischen Anthropologie deshalb als Antwort auf eine historische Krise behandelt, weil die Geschichte für sie den Verwirklichungsraum des Menschlichen bildet. Die Brisanz der anthropologisch-metaphysischen Frage nach dem Menschen ist historisch bedingt und drängt sich erst am Ausgang der neuzeitlichen abendländischen Entwicklung auf. Auf jeder Ebene und in jedem Bereich seines offen gehaltenen Systems ist festzustellen, dass Scheler die Probleme immer in historischer Perspektive stellt und behandelt. Scheler radikalisiert die Historizität, er dehnt sie sogar auch auf die apriorischen Formen des Denkens aus.

„Das 18. Jahrhundert einschließlich Kant hat auch darin geirrt, daß es das geschichtlich gemeinschaftliche echte *Wachstum des Geistes selbst*, seiner in der Schulsprache der Philosophie ›apriorisch‹ genannten Formen im Denken, Anschauen, Werten und Wertvorziehen, Lieben usw. nicht bemerkte; daß es eine historische Konstanz der Vernunftformen annahm, und nur eine Kumulation der historischen *Leistungen*, Güter, Werke kannte, auf denen jede Generation wie auf einem Berge stünde. Es gibt jedoch ein geistiges Wachstum – freilich auch eine Abnahme des Geistes –, unabhängig von biologischen und nervösen Veränderungen des Menschen. Ich schrieb kürzlich⁶: »Veränderungen der Denk- und Anschauungsformen, wie beim Übergang der ›mentalité primitive‹ (wie sie Lévy-Brühl jüngst beschrieb) zum zivilisierten Zustand des nunmehr dem Widerspruchssatz und Identitätsprinzip folgenden Menschendenkens; Veränderungen der Ethosformen als Formen des Wertvorziehens selbst (nicht bloß der Güterschätzungen, die auf Grund *eines* und desselben Wertvorzugsgesetzes oder ›Ethos‹ entstehen); Veränderungen des Stilfühlers und des Kunstwillens selbst (wie man sie seit Riegl annimmt) [...] sind Veränderungen einer völlig anderen Größenordnung (nicht Größe) als Veränderungen etwa durch kumulierte *Anwendung* eines bereits ausgebildeten Verstandes (wie er etwa

⁵ Scheler 1925b, 5.

⁶ Scheler, „Probleme einer Soziologie des Wissens“ (1926), in: Scheler 1926.

Das kritische Potential der philosophischen Anthropologie

der abendländischen Form der Logik entspricht), oder als Veränderungen der ›praktischen Moralität‹ und der Anpassung eines Ethos an wechselnde historische Umstände [...].«⁷

Die Tragweite dieser Überlegungen kann nicht unterschätzt werden: Sie zeigen nämlich, dass Max Scheler dem etwas späteren Vorstoß der Kritischen Theorie in dieser Richtung keineswegs nachsteht.⁸ Schon zur Zeit seines Logik-Fragments vom Jahre 1906 hatte er versucht, sich diesbezüglich vom Neukantianismus abzugrenzen. In einem Brief vom 27.4.1906 an Baron G. von Hertling, den Inhaber des Münchner Konkordatslehrstuhls, dessen Unterstützung er für seine Umhabilitation zu gewinnen versuchte, meinte er, dass „die Materie uns in ihrer Existenz durch einen Akt reiner Anschauung gegeben [ist], der in unseren sinnlichen Empfindungen eigentümlich eingewickelt ist“. Viel später, in seinem Überblick über „Die deutsche Philosophie der Gegenwart“ (1922), wird er die Auffassung, nach welcher „alles, was am Gegebenen *nicht* sensuell sei, erst durch eine hypothetisch angenommene, synthetische konstruierende Tätigkeit des Verstandes oder des Anschauens in den Erfahrungsgegenstand hineingekommen sein [müsse]“ als Kants *proton pseudos* bezeichnen.⁹

Die Frage der transzendentalen Affinität hatte Hegel bereits als den blinden Fleck der Kantschen Erkenntnistheorie bezeichnet. In ihr sei eine List der Vernunft am Werk: schreibt doch Kant ausdrücklich die transzendente Affinität einem „Handgriff der Natur“¹⁰ zu. Für Ernst Bloch ist die transzendente Affinität Kants sogar viel tiefer zu verorten als, wie die Kritische Theorie es annahm, in der „gesellschaftlichen Aktivität“.¹¹ Die Kategorien sind der jeweilige Niederschlag einer Mensch-Natur-Dialektik des „Mit- und Fortbildens“, sie sind zugleich eine Reproduktion und eine Produktion neuer Figuren, die die Welt nur insofern erkennen können, als sie in ihre Bewegung miteinbezogen sind.¹²

⁷ Scheler 1925a, 106 f.

⁸ Zum Folgenden und zu Schelers Verhältnis zum Neukantianismus siehe Raulet, 2002, 96-125.

⁹ Scheler 1922a, 196.

¹⁰ Horkheimer 1970, 18. Vgl. Kant 1964, 190.

¹¹ Horkheimer 1970, 18.

¹² Bloch 1972, Kapitel 14.

Diesen Weg einer geschichtsphilosophischen Materialisierung des Transzendentalen, der für eine politische Anthropologie und für den Beitrag der Kulturanthropologie zur Politikwissenschaft zweifelsohne entscheidend ist, hat Scheler freilich nicht eingeschlagen. Zwar hat er eine Geschichtsphilosophie in Aussicht gestellt, aber deren Projekt ist allem Anschein nach in dasjenige der philosophischen Anthropologie aufgegangen. Im Vorwort zu *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926) formuliert er allerdings noch dezidiert ein solches Programm:

„Die gleichzeitige Aufnahme einer *wissenssoziologischen* Abhandlung und einer ausgedehnten *erkenntnistheoretischen* und ontologischen Arbeit in ein und dasselbe Werk könnte auf den ersten Blick Verwunderung erregen. Sie hat ihren tieferen Grund in der mich leitenden prinzipiellen Überzeugung, daß erkenntnistheoretische Untersuchungen ohne *gleichzeitige Erforschung der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung* der obersten Typen menschlichen Wissens und Erkennens zu Leere und Unfruchtbarkeit verurteilt sind; eine Entwicklungslehre und Soziologie des menschlichen Wissens aber [...] richtungs- und haltlos und ohne letztes Fundament bleiben muß, wenn sie nicht klar bewußte erkenntnistheoretisch sachliche Überzeugungen das Unternehmen führen.“¹³

Schellers Kritik ist in erster Linie gegen die Neukantianer gerichtet. Von Eucken übernimmt er das Argument, dass die transzendente Methode sich an einem Entwicklungsstand der Wissenschaften orientiert, den man aus dem „lebendigen Prozeß“ nicht abstrahieren darf.¹⁴ Als unmöglich erweist sich die Metaphysik nur deshalb, weil man das Erkenntnisvermögen mit der kategorialen Struktur identifiziert hat, die die Wissenschaft der Natur ermöglicht. Wenn dem aber so ist, dann kann das Apriori nicht mehr den Anspruch erheben, die Bedingung *aller* möglichen Erfahrung zu sein, es muss sich darauf beschränken, „experimentelle Zusammenhänge“ zu bestimmen. Diese Relativierung des Kantschen Apriorismus treibt Scheler so weit, dass er von einem *kulturellen* Apriori spricht: Da ja die „experimentellen Zusammenhänge“ jeweils den Denkstrukturen einer bestimmten Kultur entsprechen, sei es notwendig, den Begriff eines „apriorischen

¹³ Scheler 1913c, 9.

¹⁴ Rudolf Eucken, *Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens*, 1885; zit. n. Scheler 1900, 249.

Kulturgehalts“¹⁵ einzuführen. Dieser umfasst die Sphäre, die Scheler mit dem von Eucken übernommenen Begriff der „Arbeitswelt“¹⁶ bezeichnet, worunter man „die gemeinsam anerkannten Werkzusammenhänge der menschlichen Kultur“¹⁷ zu verstehen habe.

Dieser Begriff der Arbeitswelt, den Scheler sich früh aneignete, eröffnete den ganzen Bereich des kulturellen Schaffens, dem Scheler allerdings nur sehr mittelbar gerecht wurde – vielleicht weil er in erster Linie darum bemüht war, die phänomenologisch-ontologische Differenz seiner „metanthropologischen“ Auffassung zu behaupten. Von einem solchen Ansatz war eine Geschichts- und Kulturphilosophie zu erwarten, die Scheler nicht geleistet hat und die eher Cassirers Philosophie der symbolischen Formen auf der einen Seite, marxistische Ansätze wie die Analyse der Formen und Gestalten der Entfremdung bei Lukács und Bloch auf der anderen Seite in Angriff genommen haben.

Dennoch trifft Lukács' Urteil auf Scheler überhaupt nicht zu. „Die große Gefahr eines jeden [...] anthropologischen Standpunktes“, schrieb Lukács 1923 in *Geschichte und Klassenbewußtsein*, bestehe darin, dass „die Verwandlung der Philosophie in eine Anthropologie [...] den Menschen zu fixer Gegenständlichkeit erstarren lassen und damit die Dialektik und die Geschichte beiseitegeschoben [hat]“.¹⁸ Vielmehr stellt Schelers Projekt der Philosophischen Anthropologie ein Konkurrenzunternehmen dar zu den lebensphilosophisch inspirierten kulturkritischen Prämissen des frühen Lukács sowie eine Alternative zur scheinbaren Aussichtslosigkeit einer dialektischen Geschichtsphilosophie, die damals schon nicht mehr bereit war, sich mit Hegel, oder gar mit Marx zu begnügen.

1.2. Scheler weigert sich nämlich, die Dimension der geschichtlichen Erfahrung, in der er gerade das Wesen des Menschlichen sieht, auf eine Fundamentalanthropologie zurückzukurbeln. Schon in „Zur Idee des Menschen“ (1915) stellt er den *homo naturalis* und den Geschichtsmenschen einander gegenüber. Zwischen ihnen besteht ein Abgrund, über den sich die

¹⁵ Scheler 1900, 262.

¹⁶ Ebd., 323.

¹⁷ Ebd., 335 (These 10).

¹⁸ Lukács 1981, 204.

Theorien der Evolution allzu leichtfertig hinwegsetzen: „Keinerlei ›Brücke‹ oder ›Übergang‹ führt von [der] Geschichte in die sog. Naturgeschichte.“¹⁹

Ist aber die Gefahr der Anhistorizität einmal gebannt worden, so gibt es noch in der Tradition der Philosophischen Anthropologie eine Verbindung von Anthropologie und Geschichtsphilosophie, die ebenfalls den Anthropologieverdacht rechtfertigen könnte. Gemeint ist jene Variante der Fundamentalanthropologie, die zugleich eine Geschichtsphilosophie begründet: die Herdersche. Diese nimmt die Form einer Teleologie an, der zufolge die natürliche Bestimmung des Menschen zum aufrechten Gang ihn auch zur Vernunft und zur „Humanität“ prädestiniert. Auch diesem Verhängnis der Anthropologie hat aber Scheler vorgebeugt, indem er im Zuge seines Willens zur Konkretisierung aller fundamentalen Ansätze die zeitlich-historische – i.a.W. geschichtlich relative – Dimension in seine Reflexion miteinbezogen hat, und zwar derart, dass seine Auffassung jegliche Teleologie ausschließt. Nicht nur bezeichnet er die Teleologie als „säkularisierte Theologie“, sondern hinsichtlich der „klassischen Theorie“ vom Menschen – derjenigen, die dem Geist Allmacht zuschreibt – meint er, dass sie „zu dem haltlosen Un-Sinn einer sog. „teleologischen“ Weltanschauung [führt], wie sie die gesamte theistische Philosophie des Abendlandes beherrscht“.²⁰

Diese Absage an jegliche Teleologie geht insbesondere aus der Formulierung des Menschen als „Sackgasse“ und „Ausweg“ hervor.

„Ist dieser *homo naturalis* nicht überhaupt eine ›Sackgasse der Natur‹? Einer Natur, die eben darum, weil sie sich im Menschen gleichsam festgelaufen und verlaufen hatte und mit den Methoden, die alle Evolution bis zum Menschen trugen, nicht weiter konnte – ich kann es hier nur kurz und ungenau sagen –, gleichsam in Geist und eine geistig geleitete und gelenkte ›Geschichte‹ umschlug, in eine Geschichte, die, nur naturwissenschaftlich gesehen, trotz all ihres mächtigen Getriebes und Getues auf äußerst komplizierten Umwegen (durch Werkzeug, Technik, Staat, usw.) doch auch nicht weiter erreicht als ebendasselbe, was das Tier so viel einfacher, automatischer durch die Leitung seiner Instinkte, seine Selbstdressur und

¹⁹ Scheler 1915c, zit. n. Scheler 1994, 42.

²⁰ Scheler 1927a, 51.

Das kritische Potential der philosophischen Anthropologie

Übung, wie durch die in seinen höchsten Formen, den Menschenaffen, bereits auftretende ›praktische Intelligenz‹ erreicht.“²¹

Die Entwicklung vom Instinkt zum Geist bedeutet gleichsam eine *Richtungsänderung*. Der Mensch, sagt Scheler, ist „eine mögliche Prozeßrichtung“. Die „Weltoffenheit“ ist in Schelers Anthropologie die Grundbestimmung menschlichen Seins. Sie ist aber bei ihm auch als eine geschichtliche und in keinerlei Hinsicht teleologisch garantierte Offenheit zu verstehen.

2. Schelers negative Anthropologie des *zoon politikon*

2.1. Nachdem diese grundsätzlichen Missverständnisse aus dem Weg geräumt sind, stellt sich erst die Frage, auf die es eigentlich ankommt: Inwiefern lassen sich aus Schelers Ansatz Motive gewinnen, die ihn für die Politikwissenschaft – genauer: für eine kritische Theorie der Gesellschaft und des Politischen brauchbar machen? Obwohl die große Philosophische Anthropologie Fragment geblieben ist, verschaffen die im 12. Band der *Gesammelten Werke* publizierten Manuskripte ein ziemlich klares Bild der Gestalt, die sie angenommen hätte. Der Entwurf der Einleitung erörtert das spezifische metaphysische Anliegen der *Philosophischen Anthropologie*. Darauf folgt die in Schelers Schriften übliche kritische Auflistung und Abfertigung der herkömmlichen Menschenbilder²²: die „klassische Theorie“ des *homo sapiens*, die von der Antike bis hin zu Kant vorgeherrscht hat, die jüdisch-christliche Auffassung des Menschen als Sünder, dann die „naturalistischen“ Theorien – der „Positivismus“, Nietzsche und Freud. Nach dieser „Typologie des Selbstbewußtseins des Menschen“, die Scheler auch als „Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins“ bzw. als „Geschichte der ›Ideen‹ des Menschen über sich selbst“ bezeichnet²³, widmet sich der zweite Teil zunächst der Entwicklung des Menschen, seiner *Menschwerdung* und seiner Zukunft. Im zentralen Teil, der „Die Konstitution des Menschen“ betitelt ist, setzt sich Scheler mit den neuesten

²¹ Scheler 1925a, 94 f.

²² Er nimmt sie in kaum abgewandelter Form u.a. in seinem Aufsatz „Mensch und Geschichte“ von 1926 wieder auf.

²³ Scheler 1925c, 16.

Erkenntnissen der Naturwissenschaften auseinander. Der geplante vierte Teil hätte sich zum Schluss mit den „Monopolen des Menschen“, d.h. mit der Moral, dem Recht, der Sprache, der Kunst, der Wirtschaft befasst. Eine eigentliche Soziologie der Institutionen, wie sie Gehlen später ausarbeiten wird, gehört in dieses Vorhaben allerdings nicht: nicht als Institutionen, sondern nur als „Monopole“ und das heißt als Vermögen, Handlungskapazitäten und Handlungsdimensionen, die den Menschen auszeichnen, werden das Recht, die Kunst und die Wirtschaft neben der Moral und der Sprache behandelt.

„Es ist Aufgabe einer Philosophischen Anthropologie, genau zu zeigen, wie aus der Grundstruktur des Menschseins [...] alle spezifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen: so Sprache, Gewissen, Werkzeug, Waffe, Ideen von Recht und Unrecht, Staat, Führung, die darstellenden Funktionen der Künste, Mythos, Religion, Wissenschaft, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit.“²⁴

Die kulturwissenschaftlichen Fragen interessieren Scheler als metaphysische – genauer: als „metanthropologische“ Fragen: „Eben darum ist jedes Problem, das sich innerhalb der Grenze *des sog. ›Übergangs vom Naturzustand zum Kulturzustand‹* bewegt – um eine alte Formel zu nennen –, also auch Fragen wie die sog. Entstehung ›des‹ Staates, ›der‹ Sprache, ›des‹ Rechtes usw., irrig und falsch gestellt, sofern ihnen eine historische Ausdeutung gegeben wird. Alle diese Fragen sind *metaphysischer*, und nicht ›historischer‹ Observanz.“²⁵ Dennoch findet man in diesen Zeilen eine gleichsam negative Definition der Kultur, die von den Anführungszeichen signalisiert wird. Über die Sprache entwickelt dieser Text Überlegungen, aus welchen hervorgeht, in welcher Perspektive Scheler an die kulturellen Phänomene herangeht. Wenn er etwa sagt, dass es das Wort ist, das die Sprache und darüber hinaus auch die Geschichte begründet²⁶, setzt er die Sprache als kulturelle Institution in Klammern. Durch die Anführungszeichen ist es also die Institution, die ausgeklammert wird. Die phänomenologische Reduktion strebt auf der Ebene der Intentionalität einen wesentlichen Zusammenhang zwischen Wort und Sache an, der sie dazu führt, die kulturelle Dimension

²⁴ Scheler 1927a, 67.

²⁵ Scheler 1915c, zit. n. Scheler 1994, 29 f.

²⁶ Ebd., 41 f.

genauso zu evakuieren, wie sie von der natürlichen absieht. Für den Naturalismus, den er verwirft, weigert sich der Phänomenologe Scheler im Kulturalismus einen Ersatz zu finden. Wenn man bei ihm eine eigentliche Kultur-anthropologie vermisst, so ist also dieser Mangel zunächst auf die Disziplin der *epoche* zurückzuführen, die Scheler sich auferlegt hat, um mit den kursierenden Theorien zu brechen und zur Frage nach dem „Wesen“ des Menschen zu dringen.

Die Entgegensetzung von kulturellen Einflüssen und von invarianten Naturmerkmalen des menschlichen Wesens geht für Scheler an dem Problem vorbei, dem die Philosophische Anthropologie Rechnung tragen soll. Für ihn kann nicht entschieden werden, welche „Wesensmerkmale“ abgeschlossen und welche noch offen sind. Die Wissenschaften – und in ihrem Gefolge die Philosophische Anthropologie – hat es immer nur mit „Formen“ zu tun, die eine vorläufige, historische Kristallisation des Wissens um die Natur, und deswegen auch um die Geschichte, darstellen.

Nichtsdestotrotz ist nicht zu leugnen, dass es bei Scheler eine Theorie der Kultur gibt. Weil sie aber nicht auf „positivistische“ Grundlagen gegründet werden kann, wird sie auf paradoxe bzw. negative Weise dargelegt. Die spezifisch menschliche Welt, der Mensch und seine Zivilisation resultieren nämlich aus einer „Art *faux pas* in den Tritten, die das Leben auf Erden in seiner Entwicklung gegangen ist“.²⁷ Jede Auffassung, die in den Fähigkeiten, die die menschliche Zivilisation kennzeichnen, Verlängerungen, Entwicklungen oder Anpassungen von natürlichen Anlagen – im Werkzeug zum Beispiel eine Verlängerung der Hand – sieht, bedeutet einen „Umsturz der Wertordnung“.²⁸ Nicht nur verkennt sie das eigentliche Wesen des Werkzeugs, so wie sie das Wort verkennt, sondern sie geht zugleich an der Spezifität der menschlichen Welt vorbei. Nicht von ungefähr spricht Scheler von einem Umsturz der Wertordnung, denn gerade im Verhältnis zu den Werten besteht die Spezifik des Menschlichen. In dieser Verkennung hat deshalb jener Umsturz der Werte, der das Verhängnis der modernen Kultur ausmacht, seinen Ursprung.

²⁷ Scheler 1913a, zit. n. Scheler 1994, 63.

²⁸ Ebd., 66.

2.2. Paradoxerweise besteht also der besondere Wert bzw. die besondere Wertordnung der menschlichen Kultur nicht in künstlichen Fähigkeiten, die die natürlichen Begabungen kompensieren oder verbessern, sondern gerade in der Künstlichkeit selbst. Hinsichtlich der biologischen Bedürfnisse ist beim Kulturmenschen geradezu eine Umkehrung des Verhältnisses zwischen Nützlichkeit und Werten festzustellen, wie Kant es schon in seinem „Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte“ gegen Herder geltend gemacht hatte: „So wenig [...] ist in diesem Betrachte die Scham eine Folge von Nützlichkeitsbedürfnissen, daß sich vielmehr die Tatsache, daß ihm die Kleidung nützlich wurde, als eine Folge der Schamhaftigkeit darstellt.“²⁹ Ganz in dieselbe Richtung geht die Schelersche Provokation, nach welcher das Werkzeug selbst als ein zweckfreies Kunstwerk anzusehen ist.³⁰ Darin sieht er dieselbe geistige Kraft am Werk, „die auch im Aufbau der eigentlich zweckfreien geistigen Kultur wirksam ist: Nur daß sie sich in der Werkzeugsbildung selbst frei in den Dienst der Bedürfnisbefriedigung stellt“.³¹ An derselben Stelle unterscheidet Scheler deutlich zwischen Zivilisation und Kultur: Unter *Zivilisation* sei „alles was [...] zur vital gebundenen Geistestätigkeit [...] gehört“, unter *Kultur* die „freie Geistestätigkeit“ zu verstehen. Im Aufsatz „Umschwung im Menschen“ (1922) definiert er ganz ähnlich das Verhältnis des Menschen zum Schönen als „freies Produzieren [und] Genießen schöner Dinge“.³²

Also ist „der ›Mensch‹ [...] sofern das ›höchste der Wesen‹, insofern er Träger von Akten ist, die von seiner biologischen Organisation *unabhängig* sind“.³³ Selbst die höheren geistigen Werte, die Werte des Heiligen und Sakralen haben in dieser Unabhängigkeit vom Biologischen, und das heißt in diesem „Überfluß an geistiger Betätigung“ ihren Ursprung. Um dies zu belegen, zögert Scheler in „Umschwung im Menschen“ nicht, dem Tier die

²⁹ Scheler 1913b, zit. n. Scheler 1994, 223

³⁰ Scheler 1915c, zit. n. Scheler 1994, 43. Und daraus folgere ich, daß Scheler zweifelsohne Kant im Kopf hatte, da Kant im § 83 der *Kritik der Urteilskraft* an seinen „Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte“ anknüpft und den Überfluß, den Luxus, ja selbst die Wollust darauf zurückführt, dass der Mensch das einzige Wesen ist, das sich Zwecke frei setzen kann. Vgl. hierzu Raulet 1994, 67.

³¹ Scheler 1915c, zit. n. Scheler 1994, 43.

³² Scheler 1922b, zit. n. Scheler 1994, 81.

³³ Scheler 1913a, zit. n. Scheler 1994, 68.

Fähigkeit zuzuerkennen, Lust und Unlust am Schönen zu empfinden. Auch des Schamgefühls sei es fähig, ja es besitze „die Anfänge des Pflichtbewußtseins“.³⁴ Allerdings erlebt es alle diese Werte auf sinnliche Weise, nicht als eigentlich geistige Werte. Es ist natürlich kein Zufall, wenn das Manuskript „Gewissen, Pflicht, Gut und Böse“ von 1925, in welchem Scheler seine Auffassung vom Menschen derart zum Äußersten treibt und auf die Probe stellt, in den Teil „Monopole des Menschen“ der un abgeschlossenen philosophischen Anthropologie aufgenommen werden sollte, neben Ausführungen über das Recht, die Sprache, die Kunst, das menschliche Wohnen, die Ehe, die Wirtschaft, die Kleidung. Erst aus der grundsätzlichen Verabschiedung der unterstellten Überlegenheit des menschlichen Wesens als Naturwesen sollte sich das eigentliche „Monopol“ des Menschen ergeben: nämlich die Fähigkeit für Werte zu optieren, die nicht unbedingt mit den vermeintlich vitalen Alternativen, von denen das Leben oder Überleben abzuhängen scheinen, übereinstimmen. Damit hat Scheler zweifelsohne auf der Höhe einer ersten tiefgreifenden Krise der Selbstsicherheit der menschlichen Gattung den wunden Punkt getroffen, der mittlerweile noch schmerzlicher geworden ist angesichts der ungeheuren Gefahren der Entkoppelung der menschlichen Zivilisation von den natürlichen und biologischen Bedingungen und vor allem von einer *Wertordnung*, in der sich die Beherrschung dieses Wagnisses abspielt.

Schelers „negative Anthropologie“ stellt insofern das *zoon politikon* Mensch vor die *politischen* Aufgaben, die aus seiner Emanzipation von der Natur folgen. Diese Verantwortung ist zweierlei Natur: ökologisch und politisch. Aus Schelers Ansatz geht unmissverständlich hervor, dass diese beiden Aspekte sich nicht trennen lassen. Im idealen Fall könnten sich also daraus Reflexionslinien für eine politische Ökologie entwickeln lassen. Im folgenden will ich mich allerdings zunächst mit der Weise befassen, wie Scheler dem Gesang der politischen Sirenen der pessimistischen Kulturkritik Widerstand geleistet hat.

2.3. Schon 1914 hat er sich gegen jeden Versuch ausgesprochen, den Menschen zu definieren: „Gerade die *Undefinierbarkeit* gehört zum Wesen des Menschen. Er ist nur ein ›Zwischen‹, eine ›Grenze‹, ein ›Übergang‹ [...] und

³⁴ Scheler 1913b, zit. n. Scheler 1994, 238.

ein ewiges Hinaus“.³⁵ Das sind Formulierungen, die an Nietzsches Definition des Menschen als „Brücke“ stark erinnern. Seinen Unterschied mit Nietzsche und den Nietzsche-Epigonon hat er aber nachdrücklich und unnachlässig betont.

Seine negative Anthropologie verleitet ihn nämlich keineswegs dazu, sich zu einer tragischen Kulturkritik à la Nietzsche zu bekennen. Vielmehr bekämpft er entschieden alle ihre zeitgenössischen epigonalen Äußerungen. Wiewohl er sich der Kritik der Dekadenztheoretiker und der Kulturkritiker an der Wissenschafts- und Fortschrittsgläubigkeit nicht nur anschließt, sondern sie auf die Evolutionstheoretiker und auf die Positivisten und Pragmatisten erweitert, die auf den Werkzeugcharakter der Vernunft einen neuen Fortschrittsoptimismus gründen, weigert er sich, Spengler, Klages und Theodor Lessing in ihrer Aufwertung irrationaler Antriebe zu folgen. All diese Lehren gehören für ihn zum vierten Typus der Anthropologie, der „Anthropologie der notwendigen Dekadenz“, die im Geschichtspessimismus, insbesondere im „dionysischen Pessimismus“ Nietzsches mündet. Er bedauert ausdrücklich, dass „alle großen neuartigen Gesamtbewegungen der Gegenwart [...] sämtlich bewußt irrationalistisch, antiintellektuell sind, ja meist eine ausgeprägte Verachtung von Geist und Geisteswerten überhaupt zur Schau tragen“³⁶ und dass in ihnen der Geist „wie ein metaphysischer Parasit erscheint [...], der sich in Leben und Seele einbohrt, um sie zu zerstören“.³⁷ Nicht nur kritisiert er ihren brutalen Vitalismus³⁸, sondern er warnt sogar vor dem Faschismus, den er als „ideologische Blase“³⁹ solcher irrationalistischen Lehren bezeichnet. Diese Seiten in seinem Werk sind zweifelsohne nicht nur diejenigen, die ihrem Autor zur Ehre gereichen, sondern auch und vor allem diejenigen, die das kritische politische Potential der Philosophischen Anthropologie am ausdrücklichsten zum Zuge bringen.

Den irrationalistischen Lehren gesteht Scheler das einzige Verdienst zu, in das „bewunderungswerte Unisono der neuabendländischen Anthropologie“ einen „vollständigen Mißklang“ gebracht zu haben⁴⁰ und auf die

³⁵ Scheler 1915c, 186.

³⁶ Scheler 1929, 155.

³⁷ Ebd.

³⁸ Scheler 1926a, 137.

³⁹ Scheler 1929, 157.

⁴⁰ Scheler 1926a, 134.

notwendige Revision des einseitigen „viril-logischen“⁴¹ Vernunft- und Menschenbegriffs und des mit ihm verbundenen Ethnozentrismus, Rassismus, Sexismus gepocht zu haben. Er distanziert sich aber von ihnen, sobald sie in Vernunftverachtung umschlagen, während vielmehr ein Ausgleich⁴² zwischen Vernunft und Natur anzustreben wäre – auf diese entscheidende Kategorie des Ausgleichs werden wir noch zurückkommen. „Leben“ kann nicht das letzte Wort sein: Was die Sonderstellung des Menschen begründet, ist ein Prinzip, das „außerhalb alles dessen steht, was wir „Leben“ im weitesten Sinn nennen können“.⁴³ Aus allen diesen Gründen wird bei Scheler die Vernunft – jenes Prinzip, das „die Griechen ›Vernunft‹ [nannten]“⁴⁴ – zum eigentlichen Anliegen der anthropologischen Fragestellung.

Das schließt freilich nicht eine eigene Kulturkritik aus. Diese wendet sich aber – von der errungenen, oder zumindest angestrebten Position der „Metanthropologie“ aus – vor allem gegen die herrschenden Trends der damaligen Wissenschaft und nimmt als solche wiederum Denkmomente oder -motive der späteren Kritischen Theorie vorweg. Das gilt insbesondere von ihrem militanten Antipositivismus.

3. Schelers Antipositivismus und das Problem der „Wissenschaften vom Menschen“

3.1. Von früh an ist der „Positivismus“ bzw. der „Pragmatismus“ Schelers Zielscheibe gewesen. Was er darunter versteht, ist allerdings sehr pauschal. Eine Überprüfung der Bezüge im Band *Vom Umsturz der Werte*, in *Die Wissensformen und die Gesellschaft* und in den *Späten Schriften* (GW IX) ergibt, dass die Bezeichnung „Positivismus“ zwar auch Comte betrifft, aber dass sie sich ziemlich unterschiedslos auf eine für die Episteme des ganzen 19. Jahrhunderts konstitutive Strömung bezieht, die sowohl die im strengen Sinn positivistischen als auch die evolutionistischen (Spencer) und die empiriokritizistischen Ansätze (Avenarius, Mach) umfasst. Auch der

⁴¹ Scheler 1929, 159.

⁴² Ebd., S. 151.

⁴³ Scheler 1927a, 31.

⁴⁴ Ebd., 32.