

Die »Natur« des Menschen : Kritische
Betrachtung der philosophischen Anthropologien
von Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold
Gehlen und Helmut Schelsky

メタデータ	言語: deu 出版者: 公開日: 2008-01-25 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Eggenberg, Thomas メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.14945/00000413

Die »Natur« des Menschen

*Kritische Betrachtung der philosophischen Anthropologien von
Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen und Helmut Schelsky*

Thomas Eggenberg

EINLEITUNG

Der Gedankenkreis der philosophischen Anthropologie ist so alt wie die Philosophie selber. Beispielsweise äußerte schon der Naturphilosoph Anaxagoras – um 500 bis 428 v. Chr. – den typisch anthropologischen Gedanken, »dass der Mensch das klügste Tier sei, weil er Hände habe«¹. Allerdings bedeutet dies nicht, dass Anthropologie immer schon als solche betrieben worden wäre. Das Wort »anthropologia« und mit ihm die philosophische Theorie, die dieses Wort als Lösung braucht, gibt es offenbar erst seit dem 16. Jahrhundert.² Nach dem Mittelalter, das vorwiegend aufs Transzendente gerichtet war, entdeckte die Renaissance den Menschen neu. Sie versuchte, den Menschen nicht mehr nur im Rahmen der Religion, d.h. von Gott her, sondern, um eine Wendung Wilhelm Diltheys aufzunehmen, immanent aus sich selbst heraus zu verstehen. Die Abkehr der Philosophie von der traditionellen Schulmetaphysik bedeutete faktisch ein neues Interesse für das irdische, diesseitige Leben und war eine zentrale Bedingung für die Herausbildung und das Wichtigwerden der philosophischen Anthropologie. In diesem Sinne ist die philosophische Anthropologie »weder eine »ewigmenschliche« noch »ewigphilosophische«, sondern eine ganz und gar nur »neuzeitliche« Angelegenheit«³.

¹ Zit. nach: Jürgen Habermas, Philosophische Anthropologie – Ein Lexikonartikel, in: Kultur und Kritik, 91

² Odo Marquard, Zur Geschichte des philosophischen Begriffs »Anthropologie« seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts, in: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, 124

³ Marquard, a.a.O., 124

Einen wichtigen Grundstein für die Etablierung der philosophischen Anthropologie als akademische Disziplin legte Kant mit seiner Vorlesung »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«, die er 1772/73 hielt und 1798 veröffentlichte. Kant ging soweit, die wesentlichen Fragen, die von der Philosophie an den Menschen gestellt wurden, allein der Anthropologie aufzubürden:

»Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1. Was kann ich wissen? – 2. Was soll ich tun? – 3. Was darf ich hoffen? – 4. Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion*, und die vierte die *Anthropologie*. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die ersten Fragen auf die letzte beziehen.«⁴

»Was ist der Mensch?« – Gemeint ist damit im 18. Jahrhundert natürlich der europäische Mensch⁵ und wie er sich in der säkularisierten Welt selber definierte. Es ging dabei zunächst um das Selbstverständnis des Menschen als Planetenbewohner innerhalb des »neuen« kopernikanischen Kosmos. Dann ging es um das Verhältnis des Menschen zu allen anderen bekannten Lebensformen, insbesondere aber um das Selbstverständnis des Europäers innerhalb der ethnischen Vielfalt, die sich den Entdeckern auf ihren Reisen auftat. Und schließlich ging es um das Selbstverständnis des bürgerlichen Individuums innerhalb seiner eigenen Gesellschaft.

Ihre eigentliche Blütezeit hatte die philosophische Anthropologie jedoch erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts. In einer Zeit großer gesellschaftlicher und politischer, wirtschaftlicher und kultureller Umwälzungen, in einer Zeit auch, da der Mensch sich seiner selbst immer weniger sicher sein kann, kam es nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs (scheinbar) überraschend zu einer »anthropologischen Wende«: Alle philosophischen Disziplinen schienen in den zwanziger Jahren auf Anthropologie zu konvergieren. Anthropologie wurde zum modernen philosophischen Zentralthema, wurde gleichsam zum Synonym für »echte« Philosophie überhaupt. Pointiert formuliert: Der Mensch sollte

⁴ Immanuel Kant, Werke, Hg. W. Weischedel, Bd. V (Schriften zur Metaphysik und Logik 1), 447f.

⁵ bzw. Mann ...

nicht ein Thema der Philosophie neben vielen anderen, sondern ihre Mitte sein.

Das Auftauchen der philosophischen Anthropologie ist Symptom, wobei sich in ihr zwei Tendenzen der Zeit widerspiegeln: zum einen eine gewisse »titanisch-neuheidnische«⁶ Selbstverherrlichung des Menschen, zum andern, gegenläufig, die Selbstbesinnung des Menschen auf seine »geschöpfliche Integrität«⁷ – eine Janushaftigkeit, die sich, wie zu zeigen sein wird, in der theoretischen und nicht zuletzt politischen Differenz zwischen Arnold Gehlen und Helmuth Plessner – neben Max Scheler die Gründerfiguren der modernen philosophischen Anthropologie in Deutschland – offenbart.

Doch das Auftauchen der philosophischen Anthropologie hat, wie Habermas bemerkt, noch eine andere Ursache – die Konkurrenz durch andere Wissenschaften:

»Die philosophische Anthropologie ist, ähnlich der modernen Naturphilosophie (in Gestalt einer Theorie des Lebens) und der modernen Geschichtsphilosophie (in Gestalt einer Theorie der Gesellschaft), nicht etwa eine wissenschaftliche Ausgliederung aus dem Verband der Philosophie, sondern umgekehrt eine Reaktion der Philosophie auf jene herangereiften Wissenschaften⁸, die ihr Gegenstand und Anspruch streitig machen.«⁹

Wie konstituiert nun die philosophische Anthropologie den Gegenstand »Mensch«, um verlorene Anteile wieder wettzumachen? Gegenstand soll etwas sein, das nicht ohne weiteres zum Gegenstand werden kann: die »Natur« bzw. das »Wesen« des Menschen. Sie versucht, dieses »Wesen« im Spannungsbogen zwischen »Mensch als Gattungswesen« (aufgrund seines biologischen Schemas¹⁰) sowie »Mensch als transzendentes Subjekt« (als Sprach- und Vernunftwesen) zu finden und zu verstehen.

Mit dieser Konstitution des menschlichen »Wesens« handelt sich die philosophische Anthropologie ein vertracktes methodologisches Problem

⁶ René Weiland (Hg.), Philosophische Anthropologie der Moderne, 10

⁷ Weiland, a.a.O., 10

⁸ Gemeint sind damit z.B. biologische Anthropologie, Psychologie, Soziologie.

⁹ Habermas, a.a.O., 92

¹⁰ Z.B. Extrauterines Frühjahr, aufrechter Gang

ein; denn der Mensch ist Erkennender und zu Erkennendes, Subjekt und Objekt zugleich. Diejenigen, die Anthropologie treiben (ob philosophische oder naturwissenschaftliche), sind Menschen und selber darauf angewiesen, sich in ihrem Menschsein zu verstehen. Sie deuten das Wesen des Menschen in dem Maße, in dem sie ihr eigenes Wesen deuten; sie können von ihrem Gegenstand nur handeln, indem sie sich selbst, ihre Situation, in die Betrachtung mit einfließen lassen.

Die Frage drängt sich auf, ob das gelingen kann – sich selbst zu begreifen, oder, in Anlehnung an Jean-Paul Sartre, sich selbst erfinden zu wollen, ohne in die »schlechte Unendlichkeit menschlicher Selbstverdoppelungen zu geraten, uns in den vielfältigen Bildern von uns selbst verlierend. Als ob sich eine philosophische Anthropologie im großen vornähme, was schon im kleinen allzu leicht misslingt: Abstand von uns selbst zu nehmen, auf dass wir uns besser, ja überhaupt erst sehen lernen.« Dieses Dilemma handhabten die verschiedenen Philosophen mit unterschiedlichem Erfolg.¹¹

Des Weiteren stellt sich die Frage, wie sich die Gefahr des Anthropozentrismus vermeiden lässt, d.h. einer Ideologie, die im Keim bereits die Unterwerfung der Natur durch den Menschen impliziert und – sozusagen als Krönung der Schöpfungsgeschichte – auch vor der Klonung dieses Unterwerfer-Wesens nicht zurückschreckt. Die verbreitete Bestimmung des Menschen als eines autonomen Geistwesens entgeht dieser

¹¹ Weiland, a.a.O., 9. Diese Möglichkeit hat die Frankfurter Schule unter Horkheimer und Adorno kategorisch in Abrede gestellt: Was der Mensch sei, lasse sich nicht angeben, ohne zugleich seine Möglichkeiten zu hintertreiben. Auch wenn der Einwand berechtigt ist – die Pauschalverurteilung der philosophischen Anthropologie, die Ignoranz von Horkheimer und Adorno ausgerechnet einem so differenzierten Geist wie Plessner gegenüber mutet heute unverständlich an. René Weiland schreibt in der NZZ vom 17.9.1994: »Während Helmuth Plessners Denken dem Anschauungsprinzip erfahrungsgeleiteter Naturwissenschaften wie auch experimentierender moderner Kunst folgte, bewehrten Horkheimer und Adorno ihre Rühr-mich-nicht-an-Haltung in Bezug auf die Einzelwissenschaften mit allerlei verschwörungstheoretischer Verve. Auf die Art konnte Adorno für Horkheimer und sich selber das Verdienst beanspruchen, die philosophische Anthropologie von früh an »eingreifend« kritisiert zu haben.« (66) Weiland legt Horkheimers und Adornos »Negativantrieb« – einleuchtend – eine »Wut aufs Individuationsprinzip« zugrunde: »Individuation, Bildung personhafter Einheit, ist für Max Horkheimer schlicht ein Kennzeichen »bürgerlicher Anthropologie.« (66) Und Adorno findet in der »Minima Moralia« »die Spur des Menschlichen« einzig noch »am Individuum als dem untergehenden« (zit. nach: NZZ, 66).

Gefahr, wie sich vermuten lässt, oft nicht. Im Folgenden werde ich die unterschiedlichen philosophisch-anthropologischen Ansätze von Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen und Helmut Schelsky in knappen Zügen herausarbeiten sowie auf einige zentrale Kritikpunkte aus heutiger Perspektive eingehen.

DER MENSCH ALS ÜBERLEGENES WESEN

Max Scheler

Im Vorwort von Schelers letzter, 1928 erschienener Schrift »Die Stellung des Menschen im Kosmos«¹², heißt es:

»Die Fragen: »Was ist der Mensch, und was ist seine Stellung im Sein« ? haben mich seit dem ersten Erwachen meines philosophischen Bewusstseins wesentlicher und zentraler beschäftigt als jede andere philosophische Frage.«¹³

Scheler (1874-1928) entstammte einer konfessionell gemischten Familie: Der Vater war protestantisch, die Mutter jüdisch. Mit etwa 14 Jahren begann sich Scheler für den Katholizismus zu interessieren. Es verwundert nicht, dass seine Philosophie, die er im Lauf seines Lebens entwirft und immer weiter entwickelt, stets sich auch um die Versöhnung von Gott und Mensch bemüht. Trotz der »anthropologischen Wende«¹⁴, d.h. dem Versuch einer echten, am Phänomen orientierten Selbstinterpretation des Menschen, ist diese Intention, wie zu zeigen sein wird, im Denken des späten Scheler nach wie vor deutlich zu spüren.

Doch Scheler widmete sich nicht »nur« religiösen und philosophischen Fragen; zeit seines Lebens pflegte er einen intensiven Austausch mit zahlreichen Forschern der verschiedensten Forschungsrichtungen, setzte sich mit Freuds Psychoanalyse auseinander, mit Verhaltensforschung und Entwicklungsbiologie und gründete nicht zuletzt einen eigenen Zweig der Soziologie, die sogenannte Wissenssoziologie.¹⁵ Dass in Schelers Leben die Frage nach dem Wesen des Menschen tatsächlich eine Art archimedischer Punkt verkörpert, zeigt sich damit in aller Deutlichkeit.

¹² Erschienen im Otto Reichl Verlag, Darmstadt, 1928 (fortan mit StMe abgekürzt). Teile davon trug Scheler seit 1925 an der Universität Köln vor.

¹³ StMe, 9

¹⁴ Felix Hammer, Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen, 133

¹⁵ Vgl. Gerd Haeffner, Max Scheler – Das Überstiegs-Wesen, in: Weiland, a.a.O., 105f.

Wie sieht nun Scheler die »Stellung des Menschen im Kosmos«? Leben grenzt sich auf der einen Seite vom Anorganischen, auf der anderen vom Geistigen ab. Innerhalb dieser Grenzen der biopsychischen Welt existieren verschiedene Stufen der Ausdifferenzierung von »psychischen Kräften«¹⁶, die mit dem »Lebendigen«¹⁷ überhaupt zusammenfallen:

Die unterste, vegetative Stufe bildet der bewusstlose, empfindungs- und vorstellungslose »Gefühlsdrang«¹⁸. In ihm sind Gefühl und Trieb aber noch nicht geschieden. Ein bloßes »Hinzu« oder »Vonweg«¹⁹, eine bloße »Wachstumsbewegung«²⁰, aber nur auf das unspezifizierte Ganze gerichtet, ist der einzig mögliche Zustand. Das diesen Zustand verkörpernde Lebewesen ist die Pflanze.

Die nächsthöhere Stufe bildet der »Instinkt«²¹. Ihn zeichnet eine erste Stufe der Animalität aus. Das instinktive Verhalten besitzt die Merkmale, dass es »sinngemäß«²² für das Ganze des Lebensträgers, d.h. artspezifisch ist und nach festen Rhythmen abläuft.

Die dritte Stufe stellt die Fähigkeit des »assoziativen Gedächtnis«²³ dar. Sie zeichnet die zweite Stufe der Animalität aus und zeigt sich z.B. in spontanen Probier- und »Spielbewegungen«²⁴ von Hunden.

Die höchste und letzte Stufe schließlich manifestiert sich in der »praktischen Intelligenz«²⁵, in einem »produktiven«, »antizipatorischen«²⁶ Denken, das dem Individuum etwas »Neues«²⁷ (artneu und atypisch) eröffnet. Solche »echten Intelligenzhandlungen«²⁸ können z.B. von den höchsten Menschenaffen, den Schimpansen, geleistet werden.

¹⁶ StMe, 16

¹⁷ StMe, 16

¹⁸ StMe, 17

¹⁹ StMe, 17

²⁰ StMe, 19

²¹ StMe, 24

²² StMe, 25

²³ StMe, 31

²⁴ StMe, 31

²⁵ StMe, 39

²⁶ StMe, 40

²⁷ StMe, 40

²⁸ StMe, 42

Überraschend und irritierend an Schelers Stufenschema ist, dass der Mensch alle Stufen des Lebens, vom Gefühlsdrang bis zur praktischen Intelligenz, mit allen anderen Lebewesen gemeinsam hat, dass die Leistungen technischer, praktischer Intelligenz beim Menschen nur dem Grade (!), nicht dem Wesen nach höher sind als z.B. die von Affen. Dieser bis hierher lediglich quantitative, nicht qualitative Unterschied illustriert Scheler nolens volens in einem Brief, in dem er euphorisch von einem Pflanzenfilm erzählt und in dem er den Eindruck erweckt, als sei das Wesen einer Pflanze ein Abglanz des höchstens Lebens:

»Wunderbar [. . .] man sieht die Pflanzen atmen, wachsen u. sterben. Der natürl. Eindruck, die Pflanze sei unbeseelt, verschwindet vollständig. Man schaut die ganze Dramatik des Lebens – die unerhörten Anstrengungen. Am schönsten waren Ranken, die sich an vier nebeneinander gestellten Stangen aufreihen. Das stürmische »Suchen« nach Halt, die »Befriedigung«, wenn sie die Stange gefunden, die vergeblichen Versuche (oft sucht die Ranke an einer anderen Ranke Halt, die ebenso haltlos ist, so dass beide zusammenbrechen) u. vor allem: die Erscheinung, dass – wenn die Ranke die 4. letzte Stange im Wachsen erreicht hat – sie »verzweifelt« ins Leere greift, sucht und sucht – bis (unerhört!) sie sich nach Misserfolgen umwendet u. zur 4. Stange zurückkehrt. Das erschütterte mich so, dass ich mit Mühe die Thränen zurückhielt. O wie ist das »Leben« überall gleich süß, zuckend und schmerzhaft ... und wie ist alles, alles Leben eins.«²⁹

Wodurch unterscheidet sich denn nun der Mensch von den anderen Kreaturen? Scheler stellt sich die Frage natürlich selbst:

»Besteht, wenn dem Tiere Intelligenz zukommt, überhaupt noch mehr als ein nur gradueller Unterschied zwischen Mensch und Tier? Besteht dann noch ein Wesensunterschied? Oder aber gibt es über die bisher behandelten Wesensstufen hinaus noch etwas ganz Anderes im Menschen, ihm spezifisch Zukommendes, was durch Wahl und Intelligenz überhaupt nicht getroffen und erschöpft ist?«³⁰

Die Frage ist rhetorisch, und so lässt die Antwort nicht lange auf sich warten: Der Mensch nimmt eine »Sonderstellung«³¹ ein, die Scheler metaphysisch begründet. Was den Menschen allein vor allen anderen Lebewesen

²⁹ Zit. nach: Wilhelm Mader, Max Scheler, 117f.

³⁰ StMe, 44f.

³¹ StMe, 14

auszeichnet, seine Instinkte schwächt, seine Triebe hemmt, Umwelt zu Welt öffnet, ist der »Geist«³², ein dem Leben schlechthin »entgegengesetztes Prinzip«³³. Dank dem Prinzip Geist eröffnet sich dem Leben gegenüber eine Sphäre der Offenheit, Freiheit und Herrschaft. Der Mensch kann ein Ding, auch in veränderten Zusammenhängen, als dasselbe wiedererkennen; er kann das Nächste und Dringlichste, d.h. das unmittelbar Lebensrelevante übersteigen, transzendieren; er ist dem Lebensdrang nicht mehr bloß unterworfen und kann den Trieben und Instinkten einen Willen entgegensetzen; er ist demnach ein »Neinsagenkönner«³⁴, ein »Asket des Lebens«³⁵, der gegen die bloße Wirklichkeit protestiert; und weil er Nein sagen kann, kann er erst eigentlich Ja sagen. Durch die Teilhabe am Geist ist der Mensch »das sich selbst und der Welt überlegene Wesen«³⁶ und als solches z.B. der Ironie und des Humors fähig; auch kann er sein Sein von außen betrachten, reflektieren, kritisieren, wissenschaftlich erforschen. Geist-Haben bedeutet aber auch, von geistigen Werten wie Wahrheit, Güte, Schönheit zu wissen. Das Prinzip Geist durchbricht den Bannkreis dunklen Lebensdranges³⁷, mehr noch: Geist und Lebensdrang durchdringen sich gegenseitig – der ursprünglich ohnmächtige Geist und der ursprünglich ohnmächtige Drang vereinen sich als Vergeistigung der Drangsale und als Verlebendigung des Geistes.

Der Drang-Geist-Dualismus kennzeichnet die gesamte anthropologische Konzeption Schelers, die in ihrem Kern eine Mischung aus der empirisch orientierten Anthropologie seiner Spätzeit sowie der theologisch geprägten seiner Frühzeit ist: Der Mensch als Mensch ist auch Natur, Trieb, Leben. Der Mensch wird Mensch aber erst durch den »lebensfremd von oben einfallenden Geist«³⁸, in welchem sich das unräumliche, unzeitliche,

³² StMe, 47

³³ StMe, 46

³⁴ StMe, 65

³⁵ StMe, 65

³⁶ StMe, 58

³⁷ Der Lebensdrang ist nicht zu verwechseln mit dem Gefühlsdrang, der ersten Stufe der psychischen Kräfte. Der Lebensdrang umfasst das Gesamt dieser Kräfte, das Scheler manchmal, begrifflich etwas unscharf, auch Leben oder Drang nennt.

gegenstandsunfähige und rein aktuale göttliche Prinzip verbirgt, das seinerseits erst am und im Mensch zur Einheit findet. Dieser Dualismus gefährdet allerdings die innere Einheit des Menschen. Das Zentrum der geistigen Akte des Erkennens, Liebens und Fühlens, d.h. also die »Person«³⁹, hat ihr Sein lediglich *in* ihren Akten und *durch* sie. Damit verliert sie im Grunde genommen ihr eigenständiges Wesen und wird zu einem »Ort«, einer Art Bühne, wo sich die beiden Prinzipien Drang und Geist verwirklichen. Der Mensch ist nurmehr ein Zwischen, ein Übergang, eine »individuelle Selbstkonzentration«⁴⁰ des göttlichen Geistes, eingespannt in einen Erlösungsprozess: »Nicht der »Mensch betet« – er *ist* das Gebet des Lebens über sich hinaus.«⁴¹

Schellers Konzeption gefährdet zwar den Menschen als eigenständiges Wesen, erhöht ihn aber gerade dadurch, da er der einzig mögliche Ort der Gottwerdung, das Imago Dei, ist. Darin verbirgt sich im Grunde die Ideologie eines Anthropozentrismus, die bereits Plessner einer Kritik unterzog und die heute mit den unerschrockenen Verfechtern des Menschenklonens einen neuen Höhepunkt erreicht hat.

³⁸ Hammer, a.a.O., 140

³⁹ StMe, 58

⁴⁰ Hammer, a.a.O., 147

⁴¹ Scheler, Zur Idee des Menschen, in: Vom Umsturz der Werte, zit. nach: Haeffner, in: Weiland, a.a.O., 109

DER MENSCH ALS EXZENTRISCHES WESEN

Helmuth Plessner

1928, zur selben Zeit wie Schelers anthropologischer Spätschrift, erschien Plessners grundlegendes Buch »Die Stufen des Organischen und der Mensch«. Dennoch gilt gemeinhin Scheler als *der* Begründer der modernen philosophischen Anthropologie in Deutschland. Das hat seinen Grund: Beide lehrten an der Kölner Universität, aber Plessner galt als »Schüler« von Scheler; beide befassten sich mit philosophischer Anthropologie, aber Plessners anspruchsvolleres Werk blieb wirkungsgeschichtlich hinter Schelers kurzem, prägnantem Text weit zurück. Mehr noch: Als Scheler vom Vorhaben seines Universitätskollegen erfuhr, habe dieser, wie Plessner in einer »Selbstdarstellung« schreibt, mit Misstrauen reagiert – und dem Vorschlag, den ursprünglich gewählten Titel »Grundlegung der philosophischen Anthropologie« in »Einleitung zur philosophischen Anthropologie« umzunennen. Scheler habe sein Buch nie gelesen, ihn aber des Plagiats bezichtigt.⁴² Selbst in jüngeren Gesamtdarstellungen der modernen philosophischen Anthropologie hält sich das Gerücht von Schelers alleiniger Pionierarbeit. M. Landmann z.B. schreibt sie noch 1982 exklusiv Scheler zu, ohne den Namen Plessner auch nur zu nennen.⁴³

Plessner (1892-1985), Zoologe, Soziologe und Philosoph, löst mit seinem Werk die Anthropologie aus der Klammer des metaphysisch aufgeladenen Biologismus, die sie bei Scheler noch umgibt. Und anders wiederum als in der Existenzphilosophie ist bei Plessner der Grundbegriff philosophischer Anthropologie nicht »Dasein«, sondern »Leben«, womit der Bezug auf das Organische des Menschen wach bleibt.

Maßgebend für den Begriff des Menschen ist nicht mehr ein duales Prinzip wie der Gegensatz von Geist und Leben, das christliche Schema von

⁴² Vollkommen zu Unrecht, wie sich bald herausstellte; vgl. Weiland, Helmuth Plessner – Der Mensch als exzentrisches Wesen, in: Weiland, a.a.O., 114f.

⁴³ »Mit seiner kleinen Schrift »Die Stellung des Menschen im Kosmos« ist Scheler auch selbst zum Hauptanreger der modernen deutschen Anthropologie geworden. Ein größeres Werk hat er nur noch vorbereiten können.« Michael Landmann, Philosophische Anthropologie, 38

Leib und Seele oder wie die cartesische Trennung von *res cogitans* und *res extensa*. Die philosophische Anthropologie wird neutral: Sie handelt nicht mehr von Prinzipien (wie noch bei Scheler), sondern von Strukturen. Pflanze, Tier und Mensch werden jeweils im Verhältnis zu ihrer »Sphäre«⁴⁴ betrachtet, zu »Außenwelt, Innenwelt, Mitwelt«⁴⁵. Dieses dreifach charakterisierte Verhältnis wird zum Schlüssel für das Verständnis der »Natur« des Menschen.

Eine Prämisse in Plessners philosophischer Anthropologie ist die Unergründlichkeit des Lebens und der Welt. Die Unergründlichkeit ist die Nachtseite der nur dem Menschen zukommenden Weltoffenheit und Geschichtlichkeit. Der Mensch muss für sich selbst wie für seine Mitmenschen verborgen bleiben – ein »*homo absconditus*«⁴⁶. Unergründlichkeit darf hier aber nicht romantisch missverstanden werden. »Unergründlichkeit« bedeutet bei Plessner Offenheit des Menschen für die verschiedensten »Auffüllungen« seiner formalen Grundstruktur, nie aber Verzicht auf begriffliche Fassung⁴⁷ und Erhellung eben dieser Grundstruktur. Der zentrale Begriff dafür heißt »Exzentrizität«.

»Ich bin, aber ich habe mich nicht«⁴⁸ charakterisiert die menschliche Situation in ihrem leibhaften Dasein. Der Satz drückt in wenigen Worten das aus, was Plessner unter der exzentrischen Position des Menschen versteht. Worin besteht nun diese Exzentrizität genau, die allen menschlichen Äußerungen gleichsam ihren Stempel aufdrückt? Plessner beschreibt zunächst die Position des Tieres:

»Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte. Es erlebt Inhalte im Umfeld, Fremdes und Eigenes, es vermag auch über den eigenen Leib Herrschaft zu

⁴⁴ Die Stufen des Organischen und der Mensch (fortan mit StOr abgekürzt), 288

⁴⁵ StOr, 293

⁴⁶ *Homo absconditus*, in: Die Frage nach der *Conditio humana*, 138ff.

⁴⁷ »Begriffliche Fassung« meint nicht, die Natur in den »Griff« zu bekommen. Plessners Devise war vielmehr, den »Augen der Natur« zu begegnen; vgl. Felix Hammer, Die exzentrische Position des Menschen, Geleitwort (ohne Seite).

⁴⁸ Die Frage nach der *Conditio humana*, in: ders., 56

gewinnen, es bildet ein auf es selber rückbezügliches System, ein Sich, aber es erlebt nicht – sich.«⁴⁹

Die Mitte, das ist Plessners These, bleibt dem Menschen vorbehalten. Ist das Leben des Tieres zentrisch, so fällt das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung als solche aufgeben zu können, doch aus ihr heraus. Der Bruch in der menschlichen Natur besteht darin, zugleich Leib zu sein und Körper zu haben; der Mensch *ist* dieser Bruch. Der Ausgleich, d.h. die personale Mitte stellt sich erst im »Vollzug«⁵⁰ ein, muss realisiert werden durch »Vermittlung«⁵¹. Jede Regung, jedes Tun verlangt eine Vermittlung zwischen Leib-Sein und Körper-Haben, Draußen und Drinnen. In der Verlegenheit, sich gleichzeitig zuständig und gegenständlich gegeben zu sein, muss sich der Mensch – scheinbar paradox – zu dem, was er schon ist, erst machen:

»Von Natur künstlich, leben wir nur insoweit, wie wir ein Leben führen, machen wir uns zu dem und suchen wir uns als das zu haben, was wir sind.«⁵²

Selbstdeutung und Selbsterfahrung gehen stets über andere und anderes. So kann sich der Mensch nur über den Umweg einer »Rolle« habhaft werden, wobei Plessner »Rolle« in einem doppelten Sinne versteht, einerseits als »fundamentaler Zug leibhafter Existenz, die eines Namens bedarf, woran sie zur Person wird«⁵³, andererseits als »theatralischer Begriff«⁵⁴, der den Spielcharakter der Rollenhaftigkeit zum Ausdruck bringt.

Der Bruch in der menschlichen Natur zeigt sich aber nicht nur im Rollendasein, sondern auch im Verlust der auf Ordnung der Verhältnisse bezogenen und gestützten Selbstbeherrschung. Einem Wesen ohne Distanz, ohne Exzentrizität kann das nie passieren. Darum können Tiere weder lachen, noch weinen. Lachen und Weinen gehören zum Menschen, sind sein »Monopol«. Sie sind Reaktionen auf Grenzen, an welche das

⁴⁹ StOr, 288

⁵⁰ StOr, 290

⁵¹ StOr, 290

⁵² Die Frage nach der *Conditio humana*, a.a.O., 58

⁵³ Die Frage nach der *Conditio humana*, a.a.O., 64

⁵⁴ Die Frage nach der *Conditio humana*, a.a.O., 65

menschliche Verhalten stößt, sind sinnvolle »Fehlreaktionen« auf die Unmöglichkeit, »zwischen der Person und ihrem Körper das zum Verhalten entsprechende Verhältnis zu sichern«⁵⁵. Es ist Plessners besonderes Verdienst, neben den auffälligen Ausdrucksgebärden Lachen und Weinen das Lächeln nicht übersehen und in ebenso bestechender wie poetischer Analyse in die Reihe der menschlichen »Ausbruchsformen« aufgenommen zu haben:

Unter allen Ausdrucksformen hat sie [die Gebärde des Lächelns] das Privileg der geringsten Bindung an eine besondere Emotion. Die leichte Auflockerung des Gesichts, in der sich alle Erregungen mit schwächer, unausgesprochener Antriebsform unmittelbar und unwillkürlich spiegeln: Staunen, Zufriedenheit, Geöffnetheit zum anderen, Verständnis, bietet sich von selbst als ein Spielfeld dar. In den starken Affekten und in den explosiven Reaktionen des Lachens und Weinens sind wir hingenommen und überwältigt. Jede Distanz zum eigenen Gesicht ist ausgelöscht. Im Lächeln dagegen herrscht ein Gleichgewicht zur eigenen Gebärde, die damit Maskenfunktion annehmen kann, mit der Zärtlichkeit wie Aggressivität, Geöffnetheit wie Verslossenheit gleichermaßen zum Ausdruck kommen. Wie von selbst gleitet das Lächeln aus dem Bereich der unwillkürlichen mimischen Gebärde in den der abgewogenen Geste über, die unergründlich wirken kann, weil sie alles und nichts sagt. So bewahrt der Mensch seine Distanz zu sich und zur Welt und vermag sie, mit ihr spielend, zu zeigen. Lachend und weinend ist er das Opfer seiner exzentrischen Höhe, lächelnd gibt er ihr Ausdruck.«⁵⁶

Am Ende von »Stufen des Organischen und der Mensch« stellt Plessner – quasi als vorläufige Summa seiner Untersuchungen – drei anthropologische Grundgesetze auf. Es sind Grundgesetze, die einer einseitigen Naturalisierung des Menschen wie auch, komplementär dazu, seiner Spiritualisierung vorbeugen wollen, indem sie gerade eine Brechung und Durchdringung aller Sphären – des Körperlichen, Seelischen und Geistigen, der Innenwelt, Außenwelt und Mitwelt – voraussetzen. Sie beinhalten im großen und ganzen das, was mit der exzentrischen Position schon im Kern postuliert wurde, allerdings aus verschiedenen Perspektiven. Abschließend seien sie kurz umrissen:

*1. Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit*⁵⁷: In seinem Sein gebrochen,

⁵⁵ Die Frage nach der *Conditio humana*, a.a.O., 72

⁵⁶ Die Frage nach der *Conditio humana*, a.a.O., 73

⁵⁷ StOr, 309ff.

unfertig, ohne Boden, kann und muss der Mensch der Natur, der Vollständigkeit, der »Unschuld«, die er für immer verloren weiß, aber als einen paradiesischen Traum bewahrt, auf seine eigene Weise in einer niemals endenden Unruhe nachstreben – als Künstlichkeit. In dieser Künstlichkeit liegt das, was der Mensch als Kultur verwirklicht. Kultur ist gleichsam die zweite, eigentliche Natur des Menschen.

2. *Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit*⁵⁸: Es beschreibt die spezifische Art und Weise, wie der Mensch Realität erfährt. Verwirrung und Unsicherheit sind Bestandteile der menschlichen Möglichkeit von Erfahrung, weil er ein exzentrisches Wesen ist und zugleich von seinem Sein weiß, aber gerade dadurch nicht mehr ist. So kann das Wissen des Menschen nie abgeschlossen sein; das macht die Offenheit seiner Welt aus. In ihrer Erscheinungsweise wird sie dem Menschen zu einer »flüchtigen« Welt.

3. *Das Gesetz des utopischen Standorts*⁵⁹: Die Einsicht in die Nichtigkeit und Kontingenz der menschlichen Existenz und somit auch in die Nichtigkeit und Kontingenz der Welt gebiert die Idee eines »Weltgrundes«⁶⁰, eines in sich ruhenden notwendigen Seins, kurz: des Absoluten oder Gottes. Religiosität enthält einen Kern, der »apriorisch«⁶¹ in der menschlichen Seinsweise wurzelt. Exzentrische Position und Gott als das Absolute stehen in einem zwingenden Verhältnis: »Letzte Bindung und Einordnung, den Ort seines Lebens und seines Todes, Geborgenheit, Versöhnung mit dem Schicksal, Deutung der Wirklichkeit, Heimat schenkt nur Religion.«⁶²

Auffällig am Gesetz des utopischen Standorts ist, dass der Bruch »zwingend« zu seiner eigenen Aufhebung führt, nämlich in der Religion. Auffällig ist auch eine Parallelität zwischen der religiösen Kompensation des Bruchs und den politischen Vorstellungen Plessners. Gemäß Rüdiger Kramme impliziert Plessners Axiom von der »Inkommensurabilität von Theorie und Praxis« eine

⁵⁸ StOr, 321ff.

⁵⁹ StOr, 341ff.

⁶⁰ StOr, 341

⁶¹ StOr, 342

⁶² StOr, 342

entschiedene Kritik des auf Verständigung zielenden Diskurses als Grundlage sozialen Handelns. Plessners Argumentation: Eine Mehrzahl von Menschen bedeutet eine Mehrzahl von Standorten, deren »Ausgleich« zu einem »Zeitverlust« für die Entbindung der »Initiativgewalt« führt. Kramme meint, Plessner habe aus seinen sozialanthropologischen Prämissen ein heldenhaftes Bild des Politikers als Staatsmann entwickelt, als »Mann des Vertrauens«, der »nicht unbedingt der Bestätigung durch ein Wahlverfahren« bedürfe. Der »Zwang zur Führung« sei »die Pflicht zur Macht« ...⁶³

Gibt es aber einen Zusammenhang zwischen der »letzten Bindung und Einordnung« und Plessners Vorstellungen von Politik, die in Konzepten wie »Zwang zur Führung« und »Mann des Vertrauens« gipfeln? Eine Untersuchung dazu steht meines Wissens noch aus.

⁶³ Helmuth Plessner und Carl Schmitt – Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre, 91ff.

DER MENSCH ALS MÄNGELWESEN

Arnold Gehlen

Die philosophische Anthropologie Gehlens (1904-1976) machte beim Erscheinen des Buches »Der Mensch – Seine Natur und seine Stellung in der Welt« im Jahre 1940 großen Eindruck. Gehlens Gebrauch von Begriffen aus der Alltagssprache, die scheinbare Selbstverständlichkeit mancher seiner Aussagen und seine Darstellungsweise, als wäre seine Theorie nichts anderes als die Interpretation naturwissenschaftlicher Tatsachen, erleichterten den Zugang. Das Buch, das Gehlens Hauptwerk geblieben ist, erleichterte den Zugang allerdings auch aus einem anderen Grund: Es widerspiegelte perfekt den Geist seiner Zeit. Einmal abgesehen von den Hinweisen auf den völkischen Staat und die Rassentheorie, war die anthropologische Theorie so angelegt, dass sie eine alternative – wenn auch geistig anspruchsvollere – Legitimation für die herrschenden Verhältnisse liefern konnte; bewies sie doch, dass der Mensch aufgrund seines »Mängelwesens« auf »Zucht« angewiesen sei, dass allein bedingungslose Hingabe an eine richtungsweisende Institution bzw. ein »oberstes Führungssystem«⁶⁴ ausreichende Sinnerfüllung gebe.

Zwischen 1940 und 1950, d.h. zwischen der ersten und vierten Auflage, arbeitete Gehlen das Buch teilweise um, eliminierte die anstößigen Formulierungen oder schwächte sie ab, schrieb gewisse Teile auch deswegen um, weil sie nicht mehr dem neuesten Stand der naturwissenschaftlichen und philosophischen Forschung entsprachen.⁶⁵ Nun, auch die definitive

⁶⁴ Zit. nach: Friedemann Haeffner, Arnold Gehlen – Der Mensch als Mängelwesen, in: Philosophische Anthropologie der Moderne, 129

⁶⁵ Vgl. Carol Hagemann-White, Legitimation als Anthropologie – Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens, 244ff. Erst in jüngster Zeit, 1994, ist »Der Mensch« in textkritischer Edition wieder greifbar geworden. Auf der Grundlage der Fassung letzter Hand (1962) sind nicht nur der gesamte Text der 1. Auflage von 1940, sondern auch die Varianten der nachfolgenden Auflagen berücksichtigt. Die Edition ist von Karl-Siegbert Rehberg herausgegeben und bei Klostermann, Frankfurt a.M., erschienen. Eine weitere Buchproduktion dürfte die Diskussion um Gehlens Philosophie wieder entfachen: Der von Helmut Klages und Helmut Quaritsch anlässlich eines Sonderseminars im Jahre 1989 herausgegebene Sammelband »Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens«, Duncker & Humblot, Berlin, 1994. Mit diesem Band dürfte wohl die anregendste Sekundärliteratur vorliegen, die derzeit über Gehlen zu haben ist (vgl. Joachim Güntner, Der Thomas Hobbes des 20. Jahrhunderts?, in: NZZ, 25.7.1994, 14). Darauf kann aber an diesem Ort nicht weiter eingegangen werden.

Fassung kann den Eindruck nicht verwischen, dass Gehlens Konzeption des Menschen als eines »Mängelwesens«⁶⁶ letztlich auf die Legitimierung von anonymer Macht zugeschnitten ist. Doch ich greife vor.

Der Mensch ist nach Gehlen ein biologisches Sonderproblem, dem die Evolutionstheorie nicht gewachsen ist: Im Gegensatz zum Tier verfügt er weder über genügende Instinktmechanismen noch über eine angeborene Motorik. Der Mensch ist »irgendwie unfertig«, nicht »festgerückt«⁶⁷, weder Tier noch Geistwesen. Er ist, mit Verweis auf den für Gehlen stets präsenten Nietzsche, ein »krankes«, »noch nicht festgestelltes Tier«⁶⁸. Während die Wahrnehmung des Tiers lediglich auf die für seine ureigene, artspezifische Lebensweise relevanten Reize gerichtet ist und sich das Tier insofern in einem »Wahrnehmungskäfig« bewegt, reagiert das »weltoffene«⁶⁹ Wesen Mensch auch auf Wahrnehmungen, die keine bestimmte Signalfunktion haben. Das ist für den Menschen eine Belastung:

»Der Mensch unterliegt einer durchaus untierischen *Reizüberflutung*, der »unzweckmäßigen« Fülle einströmender Eindrücke, die er irgendwie zu bewältigen hat. Ihm steht nicht eine Umwelt instinktiv nahegebrachter Bedeutungsverteilung gegenüber, sondern eine Welt – richtig negativ ausgedrückt: ein *Überraschungsfeld* unvorsehbarer Struktur, das erst in »Vorsicht« und »Vorsehung« durchgearbeitet, d.h. erfahren werden muss. Schon hier liegt eine Aufgabe physischer und lebenswichtiger Dringlichkeit: aus eigenen Mitteln und eigentätig muss der Mensch *sich entlasten, d.h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten.*«⁷⁰

Der zentrale Begriff dieser Passage ist »Entlastung«. Gehlen analysiert alle, von den elementarsten, scheinbar rein organischen, bis zu den sublimsten, scheinbar rein spirituellen Leistungen unter diesem Gesichtspunkt. Das »Entlastungsprinzip«⁷¹ bildet den Schlüssel zum Verständnis dessen,

⁶⁶ Mit dieser Formulierung knüpft er an Herders im unvollendeten Hauptwerk »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« (1784-1791) geäußerten Gedanken vom Menschen als Problemwesen an: Für Herder wird der Mensch sich deshalb zum Problem, weil er schwächer ist als das Tier, d.h. weil es ihm an Instinkten mangelt und dadurch seine Sinne offen sind. Der Mensch ist der erste »Freigelassene« der Natur.

⁶⁷ Der Mensch (fortan mit M abgekürzt), 10

⁶⁸ M, 10

⁶⁹ M, 35

⁷⁰ M, 36

⁷¹ M, 36

wie sich der Mensch seine Welt, sein In-der-Welt-Sein aufbaut. Um sich von Reizüberflutungen und Triebüberschüssen zu entlasten, muss der Mensch handeln. Er ist zur Täterschaft verurteilt, mit der er sich erst eine objektive Dimension öffnet, eine Welt, die sich im »Hiatus« zwischen Trieb und nicht festgestelltem Ziel des Triebes auftut und die dem Menschen das Vermögen von Hören und Sprechen, Sehen und Greifen schenkt. »Der Mensch lebt nicht, sondern er *führt* sein Leben.«⁷²

In Anlehnung an die Heideggersche Daseinsanalytik untersucht Gehlen minutiös den »Handlungskreis«⁷³ des Menschen, die Zusammenarbeit von Hand, Auge, Ohr, Tastsinn und Sprache, wobei der Sprache und dem Denken als zentrale Vermögen am meisten Raum zukommt.

In der Sprache⁷⁴ vollendet sich der sensomotorische Aufbau des Menschen. Sie ermöglicht die Entlastung vom Druck des Hier und Jetzt, von der bedrängenden Unmittelbarkeit der Sinnessuggestionen und Sofortreaktionen. Sie macht das Überraschungsfeld vorhersehbar und beherrschbar, denn sprechend und bedeutend kann sich der Mensch in einer bestimmten Situation auf Sachverhalte richten, die nicht anschaulich gegeben sind. So steigert er die Verfügbarkeit der Welt, die Natur verwandelt sich dabei in Kultur, die wiederum zur »zweiten Natur«⁷⁵ des Menschen wird. Auch die Triebe erhalten bei diesem Vorgang eine »zweite Natur«; als gelenkte Triebe nennt sie Gehlen jetzt »Antriebe«⁷⁶.

⁷² M, 165

⁷³ M, 54

⁷⁴ F. Haeffner (a.a.O., 121f.) bemerkt m. E. zu Recht, dass Gehlen einen sehr eingeschränkten Begriff von Sprache und Denken habe, diese lediglich unter »biokybernetischen Aspekten« betrachte und ihr Funktionieren auf die der Elektrotheorie entlehnten Vorstellung der »Rückkopplung« reduziere. Vgl. z.B. folgendes Zitat: »Der Keimpunkt des Gedankens liegt da, wo wir in einer entlasteten und notdurftlosen Bewegung uns zugleich auf eine Sache richten und in derselben Umgangsbewegung sie »vernehmen« ... Wo wir nun in der Aktion des Lauten uns auf Dinge richten, und wieder dieses Sichrichten sich sinnlich zurückempfängt, die Sache darin erlebend und vernehmend, dort ist der Blitz des Gedankens aufgegangen: Es ist die am meisten »entmaterialisierte«, die am meisten entlastete und mühelose Weise, wie wir die Welt durch selbstgesetzte Symbole uns intim und verfügbar machen.« (M, 241)

⁷⁵ M, 38

⁷⁶ M, 51

Das Problem besteht nur darin, dass ein konstitutioneller Antriebsüberschuss den Menschen geradezu unter Verarbeitungszwang stellt. Aus diesem Grund meint Gehlen den Menschen als »Zuchtwesen« definieren zu müssen:

Diese Bezeichnung umfasst alles, was man unter Moral verstehen kann, im *anthropologischen* Aspekt: die Zuchtbedürftigkeit, den Formierungszwang, unter dem ein »nicht festgestelltes Tier« steht, und von dem Erziehung und Selbstzucht, auch die Prägung durch die Institutionen, in denen die Aufgaben des Lebens bewältigt werden, nur die auffälligsten Stadien sind. Weil der Mensch an sich selbst vor einer ungemein »belasteten« Aufgabe steht, die er nur zugleich mit der Aufgabe seines Lebens, also tätig, durchführen kann, weil er in sich selbst eine Herrschafts- und Führungsgesetzlichkeit der Bedürfnisse und Interessen großzuziehen, sich in einem System orientierten Willens »festzustellen« hat, deshalb sind »harmonistische« Ansichten des Menschen, die diese ungemeine virtuelle Innenspannung verwischen, so falsch.«⁷⁷

Auch wenn in der emphatischen Schilderung⁷⁸ der menschlichen »Zuchtbedürftigkeit« vielleicht sogar ein Körnchen Wahrheit steckt, so sind doch die Anklänge an das autoritäre Gehabe der NS-Zeit nicht zu überhören. Dieser von Gehlen verfochtene Pragmatismus, bereits von Hobbes, Vico und Kant vorgeprägt, bedeutet schlicht: Der Mensch führt nicht sein Leben – er muss geführt werden. Mit der Forderung der bedingungslosen Hingabe an eine »idée directrice«⁷⁹ übersieht Gehlen aber, dass die Institutionen seiner anthropologischen Grundkonzeption im Grunde widersprechen, weil sie ihrerseits nicht mehr kontrolliert sind. Wie schon Plessner konstruiert Gehlen den Menschen als Sonderwesen, d.h. in einem gebrochenen Verhältnis zur Natur, um ihn am Ende doch in einem übergeordneten Ganzen aufzuheben.

⁷⁷ M, 61

⁷⁸ Man beachte z.B. die Wiederholung des Wörtchens »ungemein«.

⁷⁹ M, 313

DER MENSCH ALS PRODUZENT

Helmut Schelsky

»Was bedeutet es, dass der einfache Mensch in der modernen Zivilisation sich in den Formen seiner Fortbewegung, in seinen Sinneswahrnehmungen, seinen Alltagserlebnissen den Grenzen seiner organischen Natur in einer Weise enthoben hat, dass er kaum noch Anlass finden kann, sich als von Natur begrenztes, so und nicht anders geschaffenes Wesen zu verstehen?«⁸⁰

Schelsky (1912-1984) schnitt in seiner Akademie-Rede 1961 in Düsseldorf mit dem Titel »Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation« ein Thema an, das in den Zeiten eines latenten Fortschrittspessimismus und einer sich verschärfenden Wissenschafts- und (Gen)Technikkritik seine Aktualität bewahrt hat. Es ist die Frage nach der Stellung und Verantwortlichkeit des Menschen in einer Welt, die er selbst verändert und so lange gestaltet hat, bis sie in einem radikalen, globalen Sinn seine Umwelt geworden ist. Das heißt (noch) nicht, dass er im Sinne Marx' und Nietzsches »Herr seines Werks« geworden wäre, sondern lediglich Auslöser von neuen Sachgesetzmäßigkeiten, die seine Welt, eine wissenschaftlich-technische Zivilisation, bestimmen und somit auch ihn selbst als körperliches, soziales und geistiges Wesen.

Für Schelsky hat der traditionelle Begriff der Technik, wie er etwa von Gehlen anthropologisch hergeleitet und bestimmt worden ist, abgedankt. Technik als »Entlastungstechnik«, d.h. Technik als künstliche, einen Mangel behebende Organfortsetzung trifft nicht mehr das Wesentliche der modernen Technik. Der Mensch findet sich in seinem Verhältnis zur Welt immer weniger der Natur, immer mehr jedoch einer eigenen Konstruktion von »Natur« gegenüber, die zu einer eigentlichen »Rekonstruktion der Welt«⁸¹ tendiert, zur Verdoppelung einer Realität, »die der Mensch selbst als geistige und materielle Produktion ist«⁸². Die »universal gewordene

⁸⁰ Helmut Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation* (fortan mit MeWi abgekürzt), 7

⁸¹ MeWi, 19

⁸² MeWi, 13

Technik«⁸³ teilt sich in drei große Anwendungsgebiete auf:

1. *Techniken der Produktion*: Sie sind für die Erzeugung von Gütern zuständig.

2. *Techniken der Organisation*: Methoden der Beherrschung und Erzeugung von sozialen Beziehungen.

3. *Humantechniken*: Techniken der Veränderung, Beherrschung und Erzeugung des seelischen und geistigen Innenlebens des Menschen.

Durch folgende zwei Merkmale ist die moderne Technik gekennzeichnet: Sie beruht einerseits auf der »*analytischen Zerlegung des Gegenstandes oder der Handlung in ihre letzten Elemente*, die in der Natur nicht vorfindbar sind. Das gilt nicht nur für die moderne Atomphysik, sondern ebenso für die Zerlegung der menschlichen Handlung etwa in der Arbeitsteilung, die die Voraussetzung der Maschine ist, wie für die Zerlegung der menschlichen Seelenkräfte der sozialen Antriebe.«⁸⁴ Andererseits beruht die moderne Technik »auf der *Synthese* dieser Elemente nach dem *Prinzip der höchsten Wirksamkeit*: Unter den Mitteln, die so durch die analytische Zerlegung bereitgestellt werden, drängt die moderne Technik unvermeidlich das funktional Wirksamste auf. Hier liegt ihr unserem Denken längst selbstverständlich gewordener Imperativ: Die maximale Leistungshöhe, die technische efficiency ist der Richtungspunkt der Synthese, die den modernen technischen Fortschritt steuert.«⁸⁵

Die Phrase, dass die Technik den Menschen beherrscht, ist nach Schelsky falsch; denn sie ist ja kein in sich ruhendes, dem Menschen gegenüberstehendes absolutes Sein, sondern sie *ist* der Mensch als Wissenschaft und als Arbeit selbst. Sie als Ganzes als »Mittel« zu bezeichnen, verkennt die Tatsache, dass sie »ihrem Wesen nach der sich entäußernde Mensch selbst«⁸⁶ ist.

Schelskys Anthropologie unterscheidet sich von seinen drei Vorgängern dadurch, dass er auf eine unveränderliche, naturhafte Konstitution

⁸³ MeWi, 10

⁸⁴ MeWi, 12

⁸⁵ MeWi, 12

⁸⁶ MeWi, 18

des Menschen verzichtet und sich auf den modernen Menschen konzentriert: Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation konvergiert, das scheint die Quintessenz von Schelskys Analyse zu sein, zunehmend mit der Technik. Technik und Mensch werden tendenziell austauschbar, vereinen sich zur Produktion, die erst Wirklichkeit(en) schafft. Im Zeitalter von Virtual Reality und patentiertem Leben, das mit großer Gewissheit im Menschenklon gipfeln wird, entpuppt sich Schelskys Analyse deshalb als besonders brisant. Hier wäre vielleicht *der* Ort, um die philosophische Anthropologie aus ihrem unbegreiflichen gegenwärtigen Dornröschenschlaf zu wecken, auf dass sie sich im Spiegel der aktuellen Situation mit kritischem Auge erneut betrachte.

SCHLUSSBEMERKUNG

Scheler, Plessner und Gehlen – sie alle haben eines gemein: sie kultivieren die Vorstellung eines Menschen als Sonderwesen, das zwar in der Natur verwurzelt ist, aber dennoch auf irgendeine Weise aus der Natur fällt. Sie setzen dieses Wesen stets in Beziehung zu etwas, sehen es geschwächt auf der einen Ebene (z.B. durch Instinktmangel), sehen es sodann gestärkt auf einer andern (z.B. – kompensatorisch – durch Expressivität).

Dieses Sonderwesen, das mit einigem Aufwand von Pflanze und Tier abzugrenzen versucht wird, besitzt, darin ist man sich einig, die Eigenschaft der (Welt)Offenheit. Doch diese Offenheit, dieses Gebrochensein, bedeutet für den Menschen eine Gefahr. Wie reagieren die Philosophen darauf?

Schelers Mensch, gleichsam eine offene Bühne, wird Mensch erst dann, wenn der »Geist« ihn streift, wobei im »Geist« ein göttliches, dem Leben vollkommen entgegengesetztes Prinzip sich verbirgt.

Plessners Mensch, so scheint es, hält die Offenheit aus, doch auch er ist letztlich, dem Gesetz des utopischen Standorts gemäß, in einem Weltgrund, einem ruhenden, absoluten, göttlichen Sein aufgehoben.

Gehlens Mensch fühlt sich von der Offenheit mehr noch als die andern bedroht, so dass er sich unverrichteterdinge einer Ordnungsmacht anvertraut, die ihn in die »Zucht« nimmt.

Angesichts dieser idealtypisch überzeichneten Menschenbilder muss man sich fragen, ob die Rettungsversuche nicht im Namen eines konservativen Humanismus unternommen werden, der schon eine Weile obsolet geworden ist – es vielleicht schon damals geworden war, in den 20er, 30er, 40er Jahren, als die philosophische Anthropologie zu ihrem Höhenflug ansetzte, während z.B. ein Wittgenstein ganz andere Wege ging.

Bei Schelsky hingegen liegt der Fall etwas anders: Sein Mensch kann sich nur noch auf sich selbst verlassen und begegnet der Offenheit mit einer Technik, die tendenziell sämtliche Lebensbereiche durchformt und einerseits zu einer Stabilisierung, andererseits zu einer Dynamisierung der

Verhältnisse führt, die den Menschen wiederum ins Offene, Ungewisse treibt.

Nun, am Beginn des 21. Jahrhunderts ist vom Mensch, wie ihn die »moderne« philosophische Anthropologie zu verstehen versucht hat, so gut wie nichts mehr übrig geblieben: Das Subjekt ist in der Diskussion um Postmoderne, Menschenklon und künstliche Intelligenz arg zerzaust und dekonstruiert worden. Was bedeutet das für die philosophische Anthropologie? Ist das ihr Ende? Ist ihr das ein Zeichen, sich auf einen neuen Weg zu besinnen? Davon wird in einer Fortsetzung dieses Aufsatzes die Rede sein.

BIBLIOGRAPHIE

- BAIER, Horst (Hg.): Helmut Schelsky – Ein Soziologe in der BRD, Enke, Stuttgart, 1986
- GEHLEN, Arnold: Der Mensch – Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Aula-Verlag, Wiesbaden, 1966¹³
- GÜNTNER, Joachim: Der Thomas Hobbes des 20. Jahrhunderts? Essays über Arnold Gehlen, in: NZZ, 25.7.1994
- HABERMAS, Jürgen: Philosophische Anthropologie – Ein Lexikonartikel, in: Kultur und Kritik, Suhrkamp (TB), Frankfurt a.M., 1973
- HAGEMANN-WHITE, Carol: Legitimation als Anthropologie – Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens, Kohlhammer, Stuttgart, 1973
- HAMMER, Felix: Die exzentrische Position des Menschen, Bouvier, Bonn, 1967
- HAMMER, Felix: Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972
- KANT, Immanuel: Schriften zur Metaphysik und Logik 1, in: Werke, Hg. W. Weischedel, Bd. V, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1968
- KLAGES, Helmut/QUARITSCH, Helmut (Hg.): Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens – Vorträge und Diskussionsbeiträge des Sonderseminars 1989 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer, Duncker & Humblot, Berlin, 1994
- KRAMME, Rüdiger: Helmuth Plessner und Carl Schmitt – Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre, Duncker & Humblot, Berlin, 1989
- LANDMANN, Michael: Philosophische Anthropologie, Walter de Gruyter (TB), Berlin und New York, 1982
- MADER, Wilhelm: Max Scheler, Rowohlt (TB), Reinbek bei Hamburg, 1980
- MARQUARD, Odo: Zur Geschichte des philosophischen Begriffs »Anthropologie« seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, in: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Suhrkamp (TB), Frankfurt a.M., 1982
- PLESSNER, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Walter de Gruyter (TB), Berlin und New York, 1975
- PLESSNER, Helmuth: Die Frage nach der *Conditio Humana* – Aufsätze zur philosophischen Anthropologie, Suhrkamp (TB), Frankfurt a.M., 1976
- REDEKER, Hans: Helmuth Plessner oder die verkörperte Philosophie, Duncker & Humblot, Berlin, 1993
- SCHELER, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Otto Reichl Verlag, Darmstadt, 1928
- SCHELSKY, Helmut: Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 96, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen, 1961
- UJW: »Der Mensch« in neuer Edition, in: NZZ, 12.2.1994
- WEILAND, René (Hg.): Philosophische Anthropologie der Moderne, Beltz/Athenäum, Weinheim, 1995
- WEILAND, René: Polemik gegen die Philosophische Anthropologie, in: NZZ, 17.9.1994